Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Ubirajara Ferreira Júnior

Representações sociais da planta *Cannabis* na religião do Santo Daime: entre a sagrada Santa Maria e a proibida maconha

Rio de Janeiro
2017

Ubirajara Ferreira Júnior

Representações sociais da planta *Cannabis* na religião do Santo Daime: entre a sagrada Santa Maria e a proibida maconha

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Processos Sociocognitivos e Psicossociais.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Vieiralves de Castro

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

F676 Ferreira Júnior, Ubirajara.
Representações sociais da planta Cannabis na religião do Santo Daime: entre a sagrada Santa Maria e a proibida maconha / Ubirajara Ferreira Júnior. – 2017.
200 f.

Orientador: Ricardo Vieiralves de Castro.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicologia Social – Teses. 2. Representações Sociais – Teses. 3. Religião – Teses. 4. Santo Daime – Teses. 5. Maconha - Aspectos sociais – Teses. I. Castro, Ricardo Vieiralves de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es CDU 316.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____
Assinatura Data

Ubirajara Ferreira Júnior

Representações sociais da planta *Cannabis* na religião do Santo Daime: entre a sagrada Santa Maria e a proibida maconha

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Processos Sociocognitivos e Psicossociais

Aprovada em 21 de março de 2017.

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Ricardo Vieiralves de Castro (Orientador)

Instituto de Psicologia - UERJ

_____

Profa. Dra. Sandra Lúcia Goulart

Faculdade Cáper Libero

_____

Prof. Dr. André Lázaro

Faculdade de Letras - UERJ

_____

Profa. Dra. Maria Clara Rebel

Universidade Estácio de Sá

Rio de Janeiro

2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente o carinho e apoio de minha família. Meu pai xará Ubirajara, ao filhão Allan, às irmãs Danúbia e Chrismone e à minha mãe querida Luci Maria (*in memoriam*). Gratidão e saudades!

Vários vivas à toda grande irmandade terrena e celestial do Império Juramidã do Brasil e de todo o mundo! Em destaque aos com quem comunguei a santa bebida e principalmente aos que apresentaram-me a santa fumaça. Muito prazeroso tocar, cantar, rezar, debater e rir com a luz, amor e alegria recebidos de todos vocês.

Um salve ao bloco carnavalesco antiproibicionista "Planta na Mente", ao ativismo musical de rua da "Crackudagem", à "Rede Nacional de Coletivos e Ativistas Antiproibicionistas" (RENCA), aos incentivos da "Associação Psicodélica do Brasil" (APB), a todos ativistas "*Growers"*, aos informativos da "Law Enforcement Against Prohibition" (LEAP-Brasil), ao acervo de pesquisas do "Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos" (NEIP) e a todes colegas de profissões e amigues que irão se beneficiar deste trabalho e continuarão na luta, como sabem, por maior liberdade, igualdade social e fim das violências contra os direitos e diversidades humanas. Que a esperança esteja conosco!

Enfim, à psicóloga Clara Rebel, à inspiradora antropóloga Sandra Goulart, ao educador André Lázaro e ao comunicólogo e orientador Ricardo Vieiralves de Castro pelo tempo que disponibilizaram para a leitura e comentários para esta dissertação de mestrado em psicologia social pela UERJ. Além da secretária Ana Ambrósio pelos memoretes e à CAPES, pois sem a bolsa de financiamento este trabalho não seria possível.

"As estrelas já chegaram,
Para dizer o nome seu,
Sou eu, sou eu, sou eu,
Sou eu um filho de Deus,

As estrelas me levaram,
Para correr o mundo inteiro,
Pra conhecer esta verdade,
Para poder ser verdadeiro,

Eu subi serra de espinho(s),
Pisando em pontas agudas,
As estrelas me disseram,
No mundo se cura tudo,

As estrelas me disseram,
Ouve muito e fala pouco,
Para poder compreender,
E conversar com meus caboclos,

Os caboclos já chegaram,
De braços nus e pés no chão,
Eles trazem remédios bons,
Para curar os cristãos."

Hino 75º – As Estrelas – Raimundo Irineu Serra

RESUMO

FERREIRA JUNIOR, U. *Representações sociais da planta Cannabis na religião do Santo Daime*: entre a sagrada Santa Maria e a proibida maconha. 2017. 202 f. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, 2017.

A pesquisa traz delineamentos para as representações sociais da planta *Cannabis* desenvolvidas pela religião do Santo Daime. Foram realizadas múltiplas ações metodológicas como: participação observante em 21 ritos de 9 igrejas na região Sudeste; 8 entrevistas semidirigidas com membros acima de 10 anos de "fardamento" (participação); "análises de conteúdo" dos textos de 224 "hinos religiosos" com a palavra-chave "Santa Maria"; e das manifestações de membros em redes sociais dos anos de 2004 a 2010 e 2014 a 2016. Destes, foram observados os processos sociocognitivos de "ancoragem" e "objetivação", da "teoria das representações sociais", na formação de representações sociais sacralizadas para a planta *Cannabis,* através da transferência dos valores sacros desenvolvidos à bebida *Ayahuasca* ao novo objeto *Cannabis.* Devido suas características intercambiáveis como "enteógenos" de resultados positivos à "saúde física", "relacionamento social" e "sentimentos de espiritualidade" em contexto das representações do catolicismo popular no curandeirismo amazônico. Ou seja, a planta popularmente conhecida como "*marijuana*" ou "maconha" estabelece uma via para manifestação dos "Seres Divinos", em especial, da entidade católica "Santa Maria", de quem recebe o mesmo nome e objetiva suas características do catolicismo popular. A planta Santa Maria, portanto, atua como uma "mãe amorosa" e "disciplinadora". Que intercessora pela "salvação cristã" ao oferecer suas "graças" ante os pedidos por "perdão". Graças manifestadas por "curas" e através de suas "luzes", percebidas por "*insights"*, pelo "despertar para a vida espiritual" e na melhoria das "mirações" ou visões revelatórias. Promove ainda os sentimentos de "amor" e de "alegria" aos devotos e suas comunidades, trazendo o "conforto" e a "proteção" contra as "tristezas, agonias ou dores". Sua posição de sacralidade obrigou o desenvolvimento de práticas litúrgicas semelhantes as já estabelecidas para a *Ayahuasca*. Assim, Santa Maria apresenta ritos e "disciplinas" rígidas que vão permitir ao "daimista mariano" delimitar tempos e espaços específicos para seus "estudos sagrados" com a planta sacramento. No entanto, suas representações de sacralidade estão ocultadas por apresentarem conflitos com as representações sociais antagônicas ao mesmo objeto, desenvolvida por grupos hegemônicos. O que decorre em ameaças e ações de depreciação midiática, repressão militar e judicial via "lei de drogas", contra seus devotos. Situação de interdição que legitima e intensifica seus conflitos intragrupais, pois parte da religião rejeita a possibilidade desta "revelação privada", que eleva a "Maria-Joana", ou a "droga", às identificações da sua composição de "Sagrada Família". Identificação que traz novas configurações à teologia da religião e também possibilita um "panteão biorreligioso" em sua cosmologia dos "Seres Divinos da Corte Celestial". Contudo, a religião do Santo Daime preserva mais de 40 anos de resistência cultural e manutenção das práticas ritualísticas desenvolvidas para os "estudos da Santa Maria", através da planta *Cannabis*. Sendo observado tomadas de posicionamento em defesa de suas representações sociais sacras concomitante aos crescimentos dos ideais antiproibicionistas, em especial, pela visibilidade dos movimentos sociais e científicos em prol da legalização da *Cannabis* pelo mundo.

Palavras-chaves: Representações Sociais. Religião. Sagrado. Santo Daime. Santa Maria. Ayahuasca. Cannabis. Maconha. Drogas. Política de drogas.

ABSTRACT

FERREIRA JUNIOR, U. *Social representations of the Cannabis plant in the Santo Daime religion*: Between the sacred Santa Maria and the forbidden marihuana. 2017. 202 f. Rio de Janeiro: Dissertation (Master degree in Social Psychology) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, 2017.

The research brings out lineations for the social representations of the *Cannabis* plant developed by the Santo Daime religion. There were multiple methodological actions such as: Observant participation of 21 rites on 9 churches in the Southeast of Brazil; 8 semi-directed interviews with members with over 10 years of "uniforms" (participation); “Contents analysis” of 224 religious hymns, found using to the keyword "Santa Maria" and through members posts in social networks from 2004 to 2010 and 2014 to 2016. Of those, were observed the socio-cognitive processes of "anchoring" and "objectification", by “Theory of social representations”, in the formation of sacralized social representatives for the *Cannabis*. By transferring the sacred values devoted to the *Ayahuasca* drink, to the new *Cannabis* object due to its interchangeable features as "entheogenous" of positive results to "physical health", "social relationship" and "spirituality feelings" in the context of representations of the “popular Catholicism” in “Amazonian healism”. That is, the plant popularly known as "*marijuana*" or "weed" establishes a path to “Devine’s” manifestation, in particular, the Catholic entity Saint Mary’s manifestation, from which it receives the same name and objectifies its features from the popular religious eclecticism. The Santa Maria plant thus, acts as loving and disciplining mother. Who intercessory for Christian salvation by offering her “graces” before requests for "forgiveness". Graces manifested by “cures” and through her "lights," cognized by insights, by "awakening to the spiritual life," and by the improvement of "mirages" or revealing visions. It also promotes the feelings of "love" and "joy" to devotees and their communities, by bringing "comfort" and "protection" against "sorrow, agony or pain." Its position of sacredness forced the development of liturgical practices, similar to those already established for the *Ayahuasca*. Therefore, Santa Maria presents stringent rituals and “disciplines" that allows the "Marian daimist" to delimit specific times and spaces for their "sacred studies" with the sacred plant. However, their representations of sacredness are obscured by conflicts with antagonistic representation to the same object by hegemonic groups, that happens through threats and actions of media depreciation, military and judiciary repression via "drug law" against its devotees, situation of interdiction of which intensifies its intra-group conflicts, since part of the religion denies the occurrence of this "private revelation" that elevates "Mary-Jane", or "drug", to the composition that identifies their "Sacred Family". Identification which that also brings new configurations to the theology of the religion and also allows a bio-religious pantheon in its cosmology of the "Divine Beings of the Celestial Court". However, the Santo Daime religion has more than 40 years of cultural resistance and maintenance of the ritualistic practices developed for the "Santa Maria studies" by *Cannabis.* Positioning shots in defense of their sacred social representations have been observed concomitantly with the growth of anti-prohibitionist ideals, in particular, by the visibility of social and scientific movements in favor of the “legalization of *Cannabis”* throughout the world.

Keywords: Social representation. Religion. Sacred. Santo Daime. Santa Maria. Ayahuasca. Cannabis. Marihuana. Drugs. Drug policy.

RESUMEN

FERREIRA JUNIOR, U. **Representaciones sociales de la planta *Cannabis* en la religión del Santo Daime**: entre la sagrada Santa María y la prohibida marihuana. 2017. 202p. Rio de Janeiro: Disertación (Mestrado en Psicologia Social) Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, 2017.

La investigación aporta un diseño para las representaciones sociales de la planta *Cannabis* desarrolladas en el Santo Daime. Por medio de múltiples acciones metodológicas como: la participación observadora en 21 rituales de 9 iglesias del región Sudeste; con 8 en entrevistas semiestructuradas a miembros de más de 10 años de participación; "análisis de contenido" de los textos de 224 "himnos" con la palabra clave "Santa María"; y "comentarios" de miembros en "redes sociales" en los años 2004 a 2010 y 2014 a 2016. De estos, fueran observados los procesos socio cognitivos de "anclaje" y "objetivación", de la "teoría de las representaciones sociales", en la formación de representaciones sociales sacralizadas para la planta *Cannabis*. A través de las transferencias de "valores sagrados "desarrolladas" para la bebida *Ayahuasca*, direccionado hacia el nuevo objeto *Cannabis*. Debido a sus características intercambiables como "enteógenos" de resultados positivos a la "salud física", "relacionamientos sociales" y "sentimientos de espiritualidad", en el contexto de las representaciones del catolicismo popular no curanderismo amazónico. O sea, la planta "marihuana" o "cogollo" establece una forma de manifestaciones de "Seres Divinos", especialmente a la entidad católica de Santa María, que recibe el mismo nombre y objetiva sus características del catolicismo popular. La planta Santa María, por lo tanto, actúa como "madre amorosa y ordenancista". Que "intercesora por la salvación cristiana", a ofrecer sus "gracias" ante las solicitaciones de "perdón". Manifestadas por "curas" y a través de sus "luces", percibidas por los "nuevos pensamientos", por el "despertar a la vida espiritual" o en la mejoría de las "miraciones" o visiones reveladoras. También promueve los sentimientos del "amor" y "alegría" a los devotos y sus comunidades, trayendo el "consuelo" y la "protección" contra las "tristezas, agonías o dolores". Su posición de sacralidad obliga el desarrollo de las prácticas litúrgicas similares a las que ya están establecidas para la *Ayahuasca*. Así, Santa María presenta ritos y "disciplinas" que van a permitir a el "daimista mariano" delimitar tiempos y espacios específicos para sus "estudios sagrados" con el sacramento. Sin embargo, sus representaciones de lo sagrado están ocultas por presentaren conflictos con las representaciones sociales antagónicas a lo mismo objeto, desarrolladas por los grupos hegemónicos. Lo que resultan en acciones de depreciación por parte de los medios de comunicación, represión militar y judicial a través de la "ley de drogas". Posición de interdicción que legitima e intensifica sus conflictos intragrupales, en el que parte de la religión actúan contra la posibilidad de una "revelación privada", que eleva la "María Juana", o la "droga", a las identificaciones de su composición de "Sagrada Familia". Identificación que trae nuevas configuraciones a la teología de la religión y aún posibilita un "panteón bio religioso" en su cosmología de los "Seres Divinos de la Corte Celestial". Sin embargo, la religión del Santo Daime tiene más de 40 años de resistencia cultural y mantenimiento de las prácticas rituales desarrolladas por los "estudios de la Santa María" por la *Cannabis*. Se observa que hay tomadas de posicionamientos en defensa de sus representaciones sociales sacras concomitante al crecimiento de los ideales antiproibicionistas, en particular, por la visibilidad de los movimientos de "legalización de la marihuana".

Palabras claves: Representaciones sociales. Religión. Sagrado. Santo Daime. Santa Maria. Ayahuasca. Cannabis. Marijuana. Drogas. Politica de drogas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Irineu com charuto artesanal de tabaco.....25
Figura 2 - Irineu Serra embranquecido com seu discípulo Sebastião Mota.....30
Figura 3 - Sebastião com pito de Cannabis.....45
Figura 4 - Cinco Mil (Sebastião, Vera, Rita, Nonata e Júlia).....50
Figura 5 - Placa em madeira "Vila Santa Maria".....54
Figura 6 - Sebastião em depoimento na delegacia.....56
Figura 7 - Sebastião Mota na capa de jornal. "erva do diabo"……..……..57
Figura 8 - Imagem de capa do fórum.....72
Figura 9 - Família com plantação de Cannabis autorizada …….……79
Figura 10 - Mensagem de Sebastião Mota: "……..80
Figura 11 - Desenho de Santa Maria.....80
Figura 12 - Maconha: "coisa de vagabundo".....84
Figura 13 - Maconha: "porta de entrada ao vício de *crack*".....84
Figura 14 - Capa do disco Ave Maria (Irineu, Shiva, Santa Maria, Ganesh, Bob Marley, Gandhi, Pajés, Anjos).....85
Figura 15 - Marcha da Maconha de Florianópolis - Cartaz: "Se foi Deus que fez, libera DILMA vez!".....85
Figura 16 - Tatuagem de hino - "Com o galho verde em sua mão, O anjo veio e fez a profecia, Agora vamos ter união, E mais respeito a Santa Maria".....86
Figura 17 - Fardada com brinco artesanal de Santa Maria……..…87
Figura 18 - Pintura de Santa Maria.....87
Figura 19 - Xilogravura de Santa Maria com símbolos do Santo Daime.....88
Figura 20 - Grafite de caboclo com Santa Maria.....88
Figura 21 - Muros com hinos marianos "Ando sempre na luz de Santa Maria", "Justiça de João".....89
Figura 22 - Placas sinalizam Santa Maria. "Preserve", "a Natureza".....89
Figura 23 - Porta com Santa Maria esculpida e símbolos do Santo Daime.....90
Figura 24 - Maracá com Santa Maria sobre bandeira de Minas Gerais, "Libertada que será também".....90
Figura 25 - Maracá com Santa Maria e Cruzeiro.....91

Figura 26 - Marcha da Maconha do Rio de Janeiro – Ala do Maracá. Com daimistas marianos....92
Figura 27 - Marcha da Maconha de São Paulo - Bloco do Uso Religioso. Cartaz: “Santa Maria”....92
Figura 28 - Quadro em igreja. “Jesus de Nazaré e Irineu Serra, Velho Juramidã”....156
Figura 29 - Quadro em igreja. “São João Batista e São Sebastião, Justiceiro”....156
Figura 30 - Pintura de Alfredo com auréola, coroa, Santa Maria e Beija-flor....158
Figura 31 - Grafite de São Pedro “Viva Santa Maria”, “Paz”, “Glauco Vive”, “2010”....158
Figura 32 - Colagem com Santa Maria....161
Figura 33 - Colagem com Santa Maria e símbolos do Santo Daime....161
Figura 34 - Santa Maria sob a Lua Branca....163
Figura 35 - Cacique Jaraguá cachimbando com Santa Maria....167
Figura 36 - “Preto Velho Sanfoneiro” protegendo um Jardim de Santa Maria doméstico 174
Figura 37 - Placa em jardim de boldo, com verso de hino. "Eu vivo na floresta, aprendendo a me curar"....182
Figura 38 - A Flor (Santa Maria) e o Beija-flor (identificado ao curador). Símbolos do Santo Daime....185

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Palavras (ocorrências) relacionadas à categoria - “graças e curas”:.....134
Quadro 2 – Palavras (ocorrências) relacionadas à categoria - “ritos e disciplinas”:.....134
Quadro 3 – Palavras (ocorrências) relacionadas à categoria - panteão biorreligioso (A):.....134
Quadro 4 – Palavras (ocorrências) relacionadas à categoria - panteão biorreligioso (B):.....134

LISTA DE SIGLAS E ABREVIAÇÕES

CICLU–Alto Santo -	Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo
CEFLURIS -	Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra
ICEFLU -	Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal
CRF -	Centro Rainha da Floresta
CICLUJUR -	Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Juramidã
STF -	Supremo Tribunal Federal
COFEN -	Conselho Federal de Narcóticos
SENAD -	Secretaria Nacional Antidrogas
CONAD -	Conselho Nacional de Políticas de Drogas
ANVISA -	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
ONU -	Organização das Nações Unidas
AMORC -	Antiga e Mística Ordem Rosa Cruz
CECP -	Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento
CEPE -	Caixa Econômica da Previdência Eclética
IPHAN -	Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
INCRA -	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ABESUP -	Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos
THC -	Tetrahydrocannabinol
CBD -	Cannabidiol
DMT -	N,N-Dimethyltryptamine

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	**O IMPÉRIO JURAMIDÃ**	17
1.1	**Mestre Irineu e o Santo Daime**	18
1.2	**Padrinho Sebastião e a Santa Maria**	38
1.3	**Uma nova era em construção**	63
2	**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, DROGAS E RELIGIOSIDADE**	95
2.1	**Uma teoria de interseção**	95
2.2	**Estudos em representações sociais sobre "usos de drogas" no Brasil**	107
2.3	**Representações da *Cannabis* como objeto sacro até sua proibição**	113
3	**METODOLOGIA E ESTRATÉGIAS DE CLASSIFICAÇÃO**	127
4	**O SANTO DAIME E A SANTA MARIA**	136
4.1	**Hinos e hinários marianos**	136
4.2	**Religiosidade popular, a intimidade com o Divino e suas curas**	144
4.3	**"Viva Todos Seres Divinos da Corte Celestial"**	155
4.4	**O "estudo fino" do colégio mariano**	168
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	186
	REFERÊNCIAS	193

INTRODUÇÃO

A presente dissertação traz um delineamento para as representações sociais da planta *Cannabis* na doutrina do Santo Daime, através de múltiplas ações metodológicas. Foi realizada participação observante em 21 trabalhos ou ritos de Santo Daime, em 9 diferentes igrejas da região Sudeste do Brasil; 8 entrevistas semidirigidas com membros iniciados na doutrina a mais de 10 anos e também análises de conteúdos dos comentários de seus membros em redes sociais dos anos 2004 a 2010 e 2014 a 2016. Por fim, foram analisados textos de 224 hinos religiosos com a palavra-chave "Santa Maria". Foram identificados e analisados os processos sociocognitivos de "ancoragem" e "objetivação" na formação das representações sociais à planta *Cannabis*, como também observados os conflitos intragrupais e intergrupais decorrentes das representações sociais antagônicas dos grupos hegemônicos quanto ao mesmo objeto. As tomadas de posicionamentos pela manutenção e resistências das práticas desenvolvidas para suas representações foram consideradas.

O Santo Daime é uma doutrina religiosa encontrada por todo território nacional e em variados países pelo mundo. Congrega em suas práticas múltiplos elementos, como o curandeirismo amazônico, o catolicismo popular, a Umbanda, as tradições indígenas e os movimentos de "Nova Era" (LABATE, 2000), apresentando diferentes seguimentos e nuances ritualísticos próprios de seu processo constitutivo híbrido e contínuo.

No primeiro capítulo será apresentado um breve histórico da doutrina do Santo Daime, fundada no séc. XX por Raimundo Irineu Serra, um negro, nordestino, que em ritos com curandeiros indígenas peruanos na floresta amazônica toma a bebida "*Ayahuasca*". Uma decocção das folhas da "*Psychotria viridis*" e do cipó "*Banisteriopsis caapi*" (GROISMAN, 1991), que contém o DMT, entre outras substâncias, que provoca intensos efeitos psicoativos ou psicodélicos, com ocorrências de transformações representacionais e comportamentais nos sujeitos que a experimentam.

Em suas visões com a *Ayahuasca*, Irineu Serra "recebe" a visita de uma figura feminina que o instrui em uma missão de ser o "Chefe do Império Juramidã". Portanto, junto de seus companheiros, Irineu realiza ritos com a bebida *Ayahuasca* e a rebatiza por "Daime". Irineu logo é reconhecido como o "Mestre" e desde sua morte está "encantado" ao sacramento, por onde é evocado (GOULART, 1996).

Após sua morte, conflitos causam separações entre seus membros. O seguimento da doutrina liderado pelo discípulo Sebastião Mota, conhece a planta *Cannabis* através de novos

convertidos recém-chegados dos centros urbanos e estabelece ritos com o uso da planta. É dito que Sebastião ao vê-la, lembrou-se do sonho com uma entidade que dizia: "- *Esta é para curar*!". Ao experienciá-la junto da bebida "Daime" "recebe" a revelação de ser aquela a planta de "Santa Maria" e passa a chamá-la pelo mesmo nome (MORTIMER, 2000).

Apesar desta "identificação ao sagrado" por este seguimento do Santo Daime que se expandiu pelo Brasil e pelo mundo, as representações dos grupos hegemônicos sobre a "*Cannabis*", popularmente "maconha" ou "*marijuana*" são opostas. Percebida como uma espécie de "erva-do-diabo", "porta de entrada" aos "vícios" e à morte (SOUZA, 2013), enseja repercussões midiáticas pejorativas e consequentes intervenções repressivas do Estado, decorrendo também em intensificações de seus conflitos intragrupais.

Segundo Sandra Goulart (2005), as "*linhas ayahuasqueiras*" apresentam receios de sua associação à ilegalidade. Termos desqualificativos vindos de fora deste campo religioso são introjetados e usados como delimitadores de seus espaços internos. Antigamente evitava-se sua identificação à denominação "macumbeiros", hoje se evitam identificações como "maconheiros". Na disputa por uma maior legitimação social, reelaboram e utilizam as representações acusatórias dos grupos externos e hegemônicos em seu próprio campo religioso (GOULART, 2005).

Apesar dos conflitos, completam-se no Brasil e no mundo, de forma velada ou oculta, mais de 40 anos de cultos à Santa Maria pela ingestão sacramental e ritualística da planta *Cannabis* na doutrina do Santo Daime. Há demonstrações, via redes sociais virtuais, do empoderamento de suas representações e decorrentes práticas, através de tomadas de posicionamento no cumprimento de seus direitos constitucionais à "liberdade de crença e culto religioso". Isto é facilitado pelo recente crescimento dos "movimentos antiproibicionistas", em especial pela visibilidade dos movimentos sociais em prol da "legalização da maconha".

No segundo capítulo apresentarei a "teoria das representações sociais" de Serge Moscovici (2012), que dentre as teorias da psicologia social mostrou-se, através de seus conceitos sociocognitivos de "ancoragem" e "objetivação", ideal para expor os processos de absorção e elaboração do novo objeto dentro da doutrina do Santo Daime. Como também fornece subsídios para compreensão do papel dos meios de comunicação nas disputas por significação sobre a planta *Cannabis*.

O capítulo segue com pesquisas em representações sociais realizadas no Brasil sobre os "usos de drogas", as quais revelam correspondências entre as representações sociais hegemônicas e as representações depreciativas difundidas pelos meios de comunicação contra

os classificados como “usuários”. Além da carência de saberes reificados contemporâneos nos grupos pesquisados, há posições normativas e imperativas nos grupos que se posicionam como “não usuários”, como detentores dos saberes sobre o grupo alvo “usuários”.

Além de um histórico da expansão da planta *Cannabis* com base em suas representações sacras, até esta ser recodificada aos valores seculares, com intensa conotação negativa à saúde individual e social. Resultando em sua proibição aos países signatários das Organizações das Nações Unidas (ONU), o que traz como consequência uma legitimação das violências Estatais contra os grupos sociais que mantém práticas com a planta, como observa Edward MacRae (2005) ao demonstrar a possibilidade de prejuízos no desenvolvimento de “controles sociais” pelo próprio grupo Santo Daime sobre os usos da planta *Cannabis,* a partir do sofrimento de intervenções estatais de cerceamento (MACRAE, 2005).

No terceiro capítulo, apresenta-se a necessidade da aplicação de métodos múltiplos na coleta dos dados para uma melhor análise das representações sociais da planta *Cannabis* pela doutrina do Santo Daime. Devido à escassez de pesquisas e em relação à complexidade do tema, visto que atua em diferentes campos de saber. Como também, ao caráter ainda persecutório ao qual é infligido aos indivíduos e instituições do grupo, o que obriga um maior cuidado por ocultações ou não citações, neste momento, de determinados nomes, vias e informações. Pois como membro participante da doutrina, obtive acessos privilegiados, e por mesma posição, obrigações de posturas éticas e morais foram estabelecidas.

No quarto e último capítulo é apresentado o conjunto das análises sobre as 4 categorias temáticas elaboradas através dos dados coletados e submetidos à “análise de conteúdo qualitativa” para a questão de Santa Maria no Santo Daime: “Graças e curas”; “Ritos e disciplinas”; “Panteão biorreligioso”, em duas subcategorias “Sagrada Família” e “elementos naturais”; e “daimistas marianos e sociedade”. Discute-se através das exposições daimistas marianas o desenvolvimento de representações sociais de sacralidade à planta *Cannabis,* com identificações específicas aos conceitos estabelecidos para a entidade Santa Maria pelo catolicismo popular brasileiro. Com resultados de discriminações entre suas formas e atribuições de usos, desdobramentos teológicos ou cosmológicos na doutrina e consequentes conflitos intergrupais e intragrupais.

O conhecimento das representações sociais dos grupos religiosos contemporâneos que fazem usos sagrados de substâncias psicotrópicas pode trazer novas perspectivas aos atuais debates sobre “política de drogas”. Aproximar-se de suas dinâmicas de significação, quanto a estes objetos hoje polêmicos, pode nos auxiliar a reconhecer delimitações de nosso paradigma secular moderno, o que nos oferece novos parâmetros para manejos éticos de alteridade.

Como expor que as proibições legislativas contra suas liturgias são contravenções aos direitos garantidos pela própria Constituição Federal, que determina a liberdade e proteção aos cultos religiosos (BRASIL, 1988) e ainda contradizem a resolução da "Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas" da ONU de 1971, que dispõe sobre os usos de psicotrópicos em contextos ritualísticos ou religiosos?

1 O IMPÉRIO JURAMIDÃ:

O Santo Daime é uma expressão religiosa brasileira com origem no Acre da década de 30 do século passado, que se expandiu a todo o território nacional e também ao exterior. Há estimativas nativas de 15 a 20 mil adeptos pelo mundo. Encontram-se igrejas do Santo Daime na Ásia, em quase todos os países da América e na "Europa é possível se encontrar mais de 600 fardados espalhados em cerca de 40 igrejas ou pontos"[1] (BLAYNER, 2013 in ASSIS; LABATE, 2014). Formada de maneira eclética, a doutrina do Santo Daime apresenta variações ritualísticas derivadas de seu processo constitutivo híbrido. Encontram-se elementos do curandeirismo amazônico, do catolicismo popular, da umbanda, das tradições indígenas, caboclas e até mesmo dos movimentos "*new age*" e rastafári.

As bases teológicas da doutrina do Santo Daime não são registradas e ancoram-se em transmissões orais, cujas estruturas fundamentais apoiam-se nos hinários. O hinário de maior importância é "O Cruzeiro", composto por 132 hinos entregues por "Nossa Senhora da Conceição" ao seu fundador Raimundo Irineu Serra. Os hinos são cânticos devocionais executados durante todo o calendário ritualístico de ingestão do Santo Daime[2].

Neste capítulo realizaremos um breve histórico do Santo Daime e sua contextualização na atualidade, considerando as diferentes narrativas encontradas nos textos acadêmicos, em mídias sociais e nas entrevistas realizadas. As diferentes narrativas e interpretações desta expressão religiosa são as referências que permitem a identificação das representações sociais em um determinado espaço e tempo, em uma perspectiva psicossocial (SPINK, 1994). Optou-se por uma descrição metodológica apoiada nas lideranças fundadoras desta expressão religiosa, associando suas histórias de vida pessoal com a formação e constituição do Santo Daime. Desta maneira, os debates e os diferentes conflitos em uma expressão religiosa de base eclética apresentam-se desde sua gênese e das possibilidades históricas para estes acontecimentos.

[1] "Pontos" são igrejas incipientes, novas e com pouco número de fardados.

[2] Os hinos são continuamente "recebidos" por seus membros das "entidades astrais" e conformam o "3º Testamento" das "Santas Doutrinas".

1.1 **Mestre Irineu e o Santo Daime:**

A doutrina do Santo Daime foi fundada por Raimundo Irineu Serra, homem negro, pobre, que chamava atenção por seus 1,98m de altura, nascido em 15 de dezembro de 1890[3] numa comunidade cabocla chamada São Vicente Ferrer, situada na microrregião da Baixada Maranhense no Estado do Maranhão.

Local que antes dos processos de colonização europeia com catequização jesuíta era ocupada pelos grupos indígenas Tapuias e Guajajaras, ambos de tronco linguístico tupi (PINTO, 2001 in MACRAE, 2014) e que guardam tradições de pajelanças (HENMAN; PESSOA JUNIOR, 1986).

Raimundo Irineu Serra era o filho primogênito de Sancho Martinho de Mattos e Joana D'Assunção Serra, filha de ex-escravos pertencentes à Salustiano José Serra, empresário de "secos e molhados", do qual herdou o sobrenome. Como de costume à época foi batizado apenas pelo nome de Irineu, em homenagem ao santo do dia[4]. Por razões desconhecidas foi, com o tempo, também chamado por Raimundo e decidiu, quando mais velho e por ocasião da separação do pai de sua mãe, não mais utilizar o sobrenome paterno, assumindo somente o sobrenome materno de sua mãe Joana (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Sua família provavelmente vivia da agricultura de subsistência e da coleta de coco de babaçu, como a maioria dos descendentes dos grupos étnicos Jeje, Nagô, Angola, Congo e Fanti trazidos escravizados à região a partir de 1750 (LIMA, 1981 in OLIVEIRA, 2007) e convertidos ao catolicismo como os demais vicentinos[5] (CEMIN, 1998 in MOREIRA; MACRAE, 2014).

As expressões religiosas populares foram estruturantes no modo de pensar e viver de Raimundo Irineu. Conta-se na região que sua mãe o colocava de joelhos para rezar o terço todos os dias e que tinha medo de ficar em um quarto de arroz, onde espíritos zombavam dele (OLIVEIRA, 2007).

[3] MacRae ao informar o ano de nascimento para Peregrina Gomes, última esposa de Irineu, ouviu como resposta: "Que Bom! Você encontrou um documento sobre 'Meu Velho'. Mas, se ele disse pra nós que nasceu em 1892, então nasceu em 1892 mesmo. Obrigada". Denotando a intensidade da tradição oral sobre os documentos históricos (MOREIRA; MACRAE, 2014).

[4] Rabelo ao contar à Peregrina Gomes, viúva de Irineu, que o dia de nascimento de Irineu era o dia de "São Irineo", ouviu como resposta: "Irineu com 'o'". E indica que se leve "o papel" para um amigo da comunidade: "ele que gosta destas coisas" (RABELO, 2013).

[5] Gentílico dos nascidos no município de São Vicente Ferrer do Maranhão, fundada em 27 de agosto de 1856 e que atualmente conta com cerca de 20 mil habitantes, sendo que apenas 4 mil vivem na área urbana.

Expressões culturais dos negros se mesclaram às tradições religiosas dos brancos europeus eclodindo em manifestações de arte sacra, que no Maranhão se destacam pelo Tambor de Crioula, nas festas para São Benedito, São Gonçalo e ao Divino Espírito Santo, além das pajelanças[6] caboclas, uma prática presente na Baixada Maranhense. Em sua juventude, Irineu frequentou estas práticas religiosas populares, tendo sido provavelmente um dos cantores e tocadores do "Tambor de Crioula", onde sua mãe participaria como "coreira" (dançante) (OLIVEIRA, 2007).

O Tambor de Crioula é uma "dança de roda" relacionada aos festejos a São Benedito, o santo negro. A festa religiosa é iniciada por ladainhas e tem aspectos profanos por sua dança sensual com "umbigadas" ao som da parelha de 3 tambores e expressivo consumo de comidas, bebidas alcoólicas e fumos oferecidos sob o controle dos "regentes" (BATISTA, 2009). Era comum que as pessoas participassem de outras festas, mesmo que mais vinculadas a um dos festejos. Havia os "Bailes de São Gonçalo", onde são realizados "bailados" vestidos de chapéus e "fardas" e as "Festas do Divino Espírito Santo" em que meninos se vestem como reis e as meninas como rainhas, com "coroas" e formando um "império" (PACHECO; LABATE, 2002).

Aos 18 anos, Irineu migra de São Vicente de Ferrer para a capital São Luís, distante 280 km. O fato é atribuído a uma confluência de questões, em que se destacam a proibição de sua mãe ao seu namoro com Fernanda, "uma prima" "mais velha"; aos conselhos do tio mais próximo, que lhe dizia: o "homem para se casar deve primeiro dar uma volta no mundo. Quando volta, já sabe quanto custa 1 kg de sal, quanto custa 1 kg de açúcar (...)" (GRANJEIRO, 1992 in MOREIRA; MACRAE, 2014); e por uma briga noturna dentro de um festejo de Tambor de Crioula. Nesta briga, Irineu utilizou facões para cortar redes e ameaçou pessoas, por causa disto foi admoestado por seu padrinho, o que também motivou sua migração (BAYER NETO, 1992 in MOREIRA; MACRAE, 2014). Aos 20 anos de idade em São Luís, Irineu Serra com o apoio de Daniel Pereira de Mattos[7], a quem chamava de primo, se integrou a frente de expansão agrícola extrativistas na Amazônia, período conhecido como 2º Ciclo da Borracha.

Neste período a região amazônica experimentava um novo pico desenvolvimentista devido ao crescimento da exploração de látex pelos grandes latifundiários, que supriam as

[6] Darcy Ribeiro nos conta que pajés negras maranhenses lhe pediam cigarros temperados (de diamba ou *Cannabis*) para que pudessem conversar melhor com os espíritos (RIBEIRO, 1996 in CAVALCANTI, 2005).

[7] Anos depois, Daniel que tinha problemas de alcoolismo foi curado pela *Ayahuasca* servida por Irineu. Daniel logo pediu e recebeu a permissão de Irineu de fazer seus próprios estudos com a bebida, fundando a linha religiosa ayahuasqueira "Barquinha" (ARAUJO, 1999).

demandas por borracha da indústria internacional. Assim, chegavam à região do Acre milhares de migrantes, em sua grande maioria, nordestinos. Viviam em situações precárias e perigosas enfrentando não só as diversas doenças tropicais e a diversidade de animais selvagens da floresta amazônica. Havia também enfrentamentos com índios, expatriados de seus territórios pelos exploradores da borracha e o escravismo dos "coronéis do barranco", que controlavam os imigrantes seringueiros através de endividamentos forçados, por razões de hospedagens, transportes ou alimentação (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Irineu chegou a Xapuri no Acre em 1912 e foi para a cidade de Brasília (atualmente Basiléia) em 1914, onde conheceu os irmãos Antônio Raimundo Costa e André Avelino Costa, também negros e conterrâneos do Maranhão. Neste período, visitam um grupo de curandeiros indígenas peruanos, que pelas representações de senso comum, promoviam "rituais satânicos" na mata bebendo uma poção que proporcionava riquezas. A denominação "satânica" provavelmente deve-se às ações de controle social das catequeses católicas, que depreciavam quaisquer crenças populares não cristãs (MOREIRA; MACRAE, 2014).

A bebida era o "*yagé*", comum entre os "vegetalistas" ou "curandeiros" da Amazônia peruana e colombiana, que aprenderam a reconhecer e preparar plantas para as utilizarem em seus diagnósticos sobre os diversos problemas físicos, emocionais, espirituais, profissionais etc. Na mata, junto ao grupo de "Crescêncio Pizango[8]", Irineu e seus amigos ingeriram os preparos e entoaram os "ícaros[9]" ou "chamados", que são assobios ou cânticos de melodia e letras simples. Servem como evocações aos espíritos, animais ou outros elementos da floresta que vão auxiliar nas ações daquele rito (OLIVEIRA, 2007).

Das várias designações mantidas pelos povos amazônicos para a bebida, ela foi catalogada pelo nome de "*Ayahuasca*[10]" pelo etnobotânico Evans Schultes. A *Ayahuasca* em sua composição mais simples é a decocção das folhas da "*Psychotria viridis*" - conhecida por "Rainha" - e do cipó "*Banisteriopsis caapi*" - conhecido por "Jagube" - e água. As folhas da Rainha são ricas no alcaloide psicoativo "N, N-dimetiltriptamina" (DMT) que é um agonista seletivo dos receptores serotoninérgicos "5HT-2A". Este alcalóide é normalmente metabolizado por nosso organismo pela ação da enzima "monoamina oxidase" tipo A (iMAO-A) presente em maiores quantidades nos fígados e rins. Já o cipó Jagube contém os alcaloides

[8] Há dúvidas e disputas sobre quais curandeiros deram e instruíram sobre a bebida para Irineu. Sendo o personagem Pizango inserido por depoimento de João Rodrigues (Nica) (MOREIRA; MACRAE, 2014).

[9] Corruptela de "*ikaray*". Palavra de origem quéchua, que significa: "assoprar fumaça para curar".

[10] Palavra de origem quéchua: "*Ayá-waskha*". Pode significar "liana das almas" ou "vinho dos mortos" etc.

beta-carbolínicos - harmina, tetraidroarmina e harmalina – que apresentam a função de inibir a ação das iMAO-A. Vale ressaltar que há uma correlação entre o aumento dos níveis de harmina no cérebro com as ocorrências de vômitos das experiências de ingestão da *Ayahuasca* (SCHENBERG, 2015).

Com a iMAO-A sendo inibida, o DMT não é metabolizado e consegue chegar em grande quantidade nos vasos sanguíneos cerebrais. Deste, será transportado ativamente pela membrana protetora da massa neuronal atingindo os neurônios, onde passa a competir com os receptores de serotonina 5HT-2A. Provocando então uma série de reações neuronais específicas percebidas por determinados efeitos psicoativos como *insights*, fortes emoções e visões (SCHENBERG, 2015), que serão chamados por "mirações". Estas mirações podem propiciar estados numinosos[11] aos indivíduos que a experimentam, com frequentes registros de acentuadas transformações de comportamento. As mirações, portanto, "produzem um profundo contato do ser humano com conteúdos profundos de sua psiquê" (ARAÚJO, 2010).

Há relatos de adeptos do Santo Daime destas primeiras experiências do jovem Irineu com a bebida *Ayahuasca* e estas convergem para vinculações aos ideais cristãos estabelecidos nas experiências de práticas da religiosidade popular, antagonizando aos supostos fins profanos de enriquecimento ou poder propagados pelos curandeiros. "O Mestre (Irineu) não quis saber dessa história, porque ele tinha uma missão maior, que era fazer o bem, curando com o daime" (GOMES in GOULART, 2004, p.32). Em sua primeira experiência, quando foi instruído a repetir os ícaros ou "chamadas" dos demônios, em cada invocação apareciam muitas cruzes, de "até sufocar": "O Mestre começou a analisar: "O diabo tem medo da cruz, e na medida em que eu chamo por ele, aparecem as cruzes". Tem coisa aí (...). Ele pediu para ver uma série de coisas. Tudo que ele queria, ele pode ver (...) E assim foi a primeira vez" (LUIS MENDES in MOREIRA; MACRAE, 2014, p. 89).

É imprecisa a quantidade de vezes que Irineu bebeu *Ayahuasca* com os curandeiros amazônicos, mas é certo que foi com eles que aprendeu a preparar a beberagem. Ainda em relatos de adeptos é descrito como um fato importante quando Antônio "recebe", com o uso da bebida, a visita de uma entidade feminina, uma "Senhora" que se identificou por "Clara". Esta lhe disse que "havia acompanhado Irineu desde sua vinda do Maranhão e que gostaria de conversar com ele". Irineu não se lembrava de mulher alguma o acompanhando, mas tomou a bebida no dia combinado para "recebê-la" (GOULART, 1996).

[11] Sentir o *numem,* o extraordinário. Sensação de que há algo externo e maior que sua compreensão. Percebido como contato com a imponência terrificadora e adorável do divino. É um propiciador de conversões religiosas.

Neste acontecimento fundador desta expressão religiosa, segundo os relatos de adeptos, Irineu deitado em sua rede e olhando para o céu começou a mirar muito forte. Fixou os olhos na lua e "esta veio se aproximando até ficar bem perto", e "dentro dela havia uma bela e formosa Senhora sentada em um trono", que lhe pergunta: "- Tu tem coragem de me chamar de Satanás? - Ave Maria, minha Senhora, de jeito nenhum!". E então lhe pergunta: "- Agora me diz: quem você acha que eu sou? - Vós sois a Deusa Universal! (…)". E lhe propõe uma prova, uma "dieta" difícil e perigosa: "- Muito bem, agora você vai se submeter a uma dieta, para tu poder receber o que eu tenho para te dar" (LUIS MENDES in MOREIRA; MACRAE, 2014, p.92). A Senhora então pede para que Irineu se embrenhe na mata durante oito dias seguidos e seguindo a dieta de comer apenas macaxeira insossa, não ter contato com "rabos de saia", nem mesmo vê-las e que tomasse continuamente a bebida (*Ayahuasca)* para que Ela pudesse lhe ensinar muitas coisas.

A experiência de Irineu na mata cumprindo o determinado pela "Senhora" é descrita por "paus que ganhavam vida", "visitas da Senhora" e de "caboclinhos", que provocavam medo por suas risadas e zombarias. Nos momentos de pavor, Irineu dava tiros de espingarda para o alto para se recompor[12] afastando todos aqueles terrores, podendo assim seguir nos seus aprendizados com as mirações. Pelo 4º dia, Irineu é alertado pelas visitas, que queriam colocar sal em sua macaxeira, o que confirmou ao se reencontrar com Antônio: "- Antônio, rapaz, tu quis botar sal na minha macaxeira, não foi?". E conclui: "- até que a coisa está assim servindo, não é? Será que eu estou adivinhando?". Porém reflete e conclui: "- Não, adivinhando não, se estão me dizendo, como é que é adivinhar?" (LUIS MENDES, s/d). Ao fim do oitavo dia, por sua obediência e coragem, a "Senhora" a quem Irineu já identificava como a "Rainha da Floresta" ou "Nossa Senhora da Conceição" [13], diz que ele estava pronto para iniciar a sua missão na Terra, a de ser o "Mestre Império Juramidã" e lhe entrega uma laranja, ao qual se compreende ser o mundo todo (GROISMAN, 1991).

Estas histórias são contadas pelos que acompanharam a vida de Irineu e servem de bases para a construção das narrativas fundadoras da "Doutrina da Floresta". Outras variações de narrativas para as origens míticas do Santo Daime são encontradas, no entanto, todas com a mesma base estrutural, de que houve uma "revelação" e uma "conversão" da bebida. Estas consideradas como experiências místicas que vão definir os modos de sua expressão religiosa e que apresentam seus primeiros esboços de fundamentos teológicos (GOULART, 1996).

[12] Momentos relembrados nos rituais por fogos de artifícios, como uma rememorações deste período na selva.

[13] Nossa Senhora da Conceição é festejada no Santo Daime na chegada do dia 08 de dezembro. Festas em seu louvor são comuns na Baixada Maranhense, terra de Irineu Serra.

Para orientar suas experiências, Irineu e seus próximos passam a ler revistas de "ordens esotéricas", como a revista "O Pensamento" editada pelo "Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento[14]". Com estes estudos que apontam para a congregação ou liberdade de crenças decidem fundar seu próprio centro chamado "Círculo de Regeneração e Fé" (CRF[15]) em 1918. Nas sessões deste centro tomavam a bebida e se sentavam ante uma mesa com papel e caneta para concentrarem-se e serem possuídos pelos espíritos divinos que lhes escreviam suas "práticas[16]". Nas atas destas sessões são encontradas as assinaturas de um panteão de entidades, como a Rainha Delatada da Floresta (sic), Príncipe Aristomundos, Marechal Grujirião, Princesa Tremira, Rei Titango, Rei Tituma, Rei Agarrube e outros (BAYER NETO, 2003 in MOREIRA; MACRAE, 2014).

No entanto, fugindo das ações policiais que reprimiam violentamente as práticas consideradas "feitiçarias de pretos", realizavam sessões do outro lado da fronteira, na Bolívia. Seu sobrinho Daniel Serra (MOREIRA; MACRAE, 2014) nos conta que, enquanto fugiam da polícia de um dos locais das sessões, Irineu teve sua mão direita, próximo ao dedo mindinho, atingida por uma "saraivada de tiros", cicatriz registrada em sua carteira de identidade. Além das dificuldades com sua expressão religiosa, Irineu teve conflitos pessoais com o amigo Antônio Costa para quem também trabalhava e separou-se da companheira Emília Rosa Amorim, com quem tivera dois filhos[17]. Em 1920 muda-se para Rio Branco, mesmo ano que a cidade se tornava a capital do território do Acre e, portanto, lugar de melhores possibilidades de trabalho (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Em Rio Branco se empregou na Força Policial, o que lhe conferiu algum prestígio social como autoridade militar. Na corporação Irineu se tornou um grande amigo de Manoel Fontenele de Castro, que anos mais tarde recebe a patente de Coronel do Exército e fora designado por três vezes para o cargo de governador do território do Acre. Irineu em 1928 se uniu à companheira Dona Francisca, 20 anos mais velha e abandonou a carreira militar. Em 1930 ambos se estabeleceram como agricultores em um novo assentamento de Rio Branco chamado Vila Ivonete (MOREIRA; MACRAE, 2014).

[14] Instituição religiosa fundada pelo português Antônio Olívio Rodrigues em São Paulo de 1909. Segue as doutrinas do guru indiano Swami Vivekananda e da "teosofia" construída pela russa Helena Blavatsky.

[15] Iniciais presentes na "farda azul" das mulheres, são entendidas por "Casa/centro da Rainha da Floresta".

[16] Conteúdo dos escritos pelas entidades. Versavam sobre ordens, cuidados, bençãos etc.

[17] Irineu separou-se de Emília logo após a morte da menina Valcirene antes de completar 2 anos. Seu primogênito, o músico Valcírio Genésio da Silva nascido em 20 de janeiro de 1918, apenas voltou a ver o pai no dia 15 de agosto de 1970, logo entrando para sua doutrina religiosa. Valcírio teve 10 filhos.

Pode-se dizer que a primeira sessão do Santo Daime ocorreu na Vila Ivonete no dia 26 de maio de 1930, com um rito semelhante aos atuais "trabalhos de concentração[18]". Nesta sessão estiveram presentes: Irineu, sua esposa e os amigos Zé das Neves e Terto. Estes tomaram *Ayahuasca* durante toda a noite enquanto Irineu fazia seus "chamados" para evocar os diversos espíritos que os guiariam em suas "viagens no mundo astral", tal como aprendera com os ícaros dos vegetalistas. Expressões culturais e religiosas indígenas, de matriz africana e do catolicismo popular estavam bem presentes nesta primeira década de "trabalhos", sendo que foram aos poucos suplantados pelo imaginário católico ou tiveram seus significados perdidos das lembranças de seus primeiros seguidores (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Das tradições vegetalistas ou indígenas que se mantiveram na Vila Ivonete e usadas junto aos ritos de *Ayahuasca,* há o chá de erva cidreira (*Melissa officinalis*); o prato de macaxeira insossa; os charutos artesanais de tabaco bruto; as aplicações de rapé[19] muito usado para se retirar ou evitar os resfriados; e o fermento de caisuma[20] também comumente utilizado pelas tribos do tronco linguístico Pano (MOREIRA; MACRAE, 2014) e que pode chegar a 10% de graduação alcoólica.

Entre os caboclos e vegetalistas, a *Ayahuasca* é preparada ou servida junto de outras plantas que também apresentam seus poderes e suas curas específicas. Sobre o uso de tabaco, Irineu dizia que "*o bom aoasqueiro usa tabaco*" (Figura 1). Uma de suas discípulas nos conta que: "Quando a gente tava mirando muito, ele tirava a miração. Ele acendia um charuto e soprava fumaça na cabeça e passava a mão e tirava logo a miração e passava a agonia" (OTÍLIA SERRA in MOREIRA; MACRAE, 2014); "Já para passar a miração, ele usava só a mão, passando na cabeça da pessoa ou, se estivesse com um charuto ele soprava em cima da cabeça da pessoa e passava a miração." (DANIEL SERRA in MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 140).

[18] Encontros feitos inicialmente nas quartas-feiras, que pela influência do CECP passaram para os dias 27 e após o rompimento do Mestre com o CECP, começam a ser realizadas nos dias 15 e 30 de todo mês. Atualmente duram cerca de 4h, em que toma-se cerca de 3 à 4 doses de Santo Daime. Traja-se a "farda azul", reza-se o terço e acomodam-se por um longo período de silêncio. Podem ser lidos trechos do evangelho cristão, feitas preleções e cantados alguns hinos selecionados para a ocasião antes do término, que é marcada pelos "hinos novos" do Mestre Irineu, o hinário "Cruzeirinho" (GOULART, 2004).

[19] Pó de cravo (*Caryophiyllus aromaticus*), erva-doce (*Anethum foeniculum*), imburana de cheiro (*Amburana cearensis*), pião do paraguai (*Jatropha curcas*), cabacinha (*Luffa operculata*) e tabaco (*Nicotiana setacea*).

[20] Cozido de macaxeira misturado à erva-doce, gengibre e às vezes cravo, fechados por 3 a 4 dias e escorrido.

Figura 1 - Irineu com charuto artesanal de tabaco.

Fonte: www.neip.info

No entanto, em consonância com representações hegemônicas contemporâneas que consideram o tabagismo um "vício", encontram-se falas de descrédito para alguma ação espiritual do fumo e que tais melhoras seriam por conta do próprio poder do Mestre: "Ela (sua esposa) tava mirando bastante, muito até... um pouco desconcentrada. E ele chegou... veja bem! Ele pegou assim um charuto... tirou aquela baforada e baforou na cabeça dela... mas pra mim aquilo foi só... como se diz... uma forma assim de... foi o charuto? Não foi, foi ele mesmo. Aquela fumaça pra mim era uma fumaça qualquer" (JOÃO RODRIGUES in RABELO, 2013).

Mestre Irineu também assoprava fumaça sobre a bebida, o que dava o nome de "daime curado". Não obrigava o uso de tabaco, mas permitia que alguns poucos o utilizassem com intuito de aumentar os "afluídos" (mirações) e pouco ensinou sobre seus diferentes usos ritualísticos, seja para realizar curas ou para aumentar ou tirar os "afluídos" do daime. Seu uso ritualístico junto à bebida persistiu até a década de 1960 (LUIS MENDES in MOREIRA; MACRAE, 2014).

Quanto aos "chamados", assobios ou solfejos aprendidos por Irineu para evocação das entidades da floresta e recepção de curas, foram confidenciados apenas à Dona Percília, a

"zeladora[21]". Percília dizia que Irineu mandava todos buscarem seus próprios chamados, como os vegetalistas faziam, que os chamados de Irineu não podiam ser contados para não serem publicados e caírem em mau uso, pois eram poderosos. Como exemplo dos riscos, Dona Adália nos conta que sua sobrinha aprendera um chamado e o cantarolava em paródia: "Vou chamar Marachimbé, pra ele vir tomá café" e logo começou a sentir dores terríveis nos dentes. Tendo que ser levada para o Irineu lhe curar com rezas. Dona Percília morreu em 2004 sem ensiná-los a ninguém, porém alguns poucos fragmentos foram preservados por demais discípulos (MOREIRA; MACRAE, 2014).

O discípulo Luis Mendes nos relata que Irineu "recebeu" a visita da Rainha da Floresta que lhe indicou uma mudança nos ritos: "- Olha, vou te dar uns hinos, tu vai deixar esse negócio de assobiar para aprender a cantar. - Ah! Faça isso não minha senhora, que eu não canto nada. - Mas eu te ensino!". Em outro dia, quando Irineu olhava para a lua, Ela reapareceu e disse: "- Agora você vai cantar. - Mas como? - Abra a boca, não estou mandando?". Ele então abriu a boca e começou a cantar seu 1º hino - Lua Branca (FERNANDES, 1986 in GOULART, 2004):

> "Deus te salve ó lua branca
> Da luz tão prateada
> Tu sois minha protetora
> De Deus tu sois estimada
>
> Ó mãe divina do coração
> Lá nas altur(as) onde estás
> Minha mãe lá no céu
> Dai-me o perdão (...)"

Irineu e seus companheiros começaram a "receber" outros hinos, e os cantavam em suas sessões de cura às quartas-feiras ou sábados. Em 1935 quando já existiam cerca de nove hinos realizam um rito junto aos festejos para São João Batista, que deram origem aos atuais "trabalhos de hinário[22]". Era uma noite de sábado, em que na casa da discípula Maria Damião foi cantado coletivamente cada hino por três vezes seguidas e quando terminavam, voltavam ao primeiro, como ladainhas até o sol raiar (PERCÍLIA MATOS in MOREIRA; MACRAE, 2014).

[21] Quem guarda, zela a memória dos hinos ou hinários. Dona Percília era conhecida por sua boa memória musical, melhor até do que a dos "receptores" dos hinos.

[22] Também chamado por "festejos de hinário" ou "trabalhos de farda branca". Ritos longos de cerca de 9h à 12h de duração, realizados de "farda branca", em que são cantados e bailados um ou mais hinários selecionados para o dia. São rezados o terço e tomadas cerca de 4 a 6 doses de Daime. Podem ser divididos em "trabalhos oficiais" (festejos em determinadas festividades cristãs e obrigatórios para todos os fardados) e não-oficiais (comemorações de datas especiais de acordo com cada comunidade).

Seguindo as transformações ritualísticas que o grupo ia desenvolvendo ou recebendo, também o chá de Ayahuasca ganhou um nome próprio ao novo contexto, sendo batizado por "Daime". O nome é explicado como vindo do rogativo "dai-me" presente nas orações realizadas na Vila Ivonete: "- Ó Deus Santo, dai-me paz e saúde para mim e todos os meus", e que em coro todos respondiam: "- Dai-me!", no que passaram a serem reconhecidos na região como "o povo do dai-me" (CEMIM, 1998 in RABELO, 2013, p.9). Outros afirmam que o nome foi dado por Nossa Senhora da Conceição diretamente a Irineu como lembrado pelo hino 41º – As Estrelas Já Chegaram - que tem como verso: "Dai-me força e dai-me amor". E assim exposto por uma discípula: "Ela se chama Daime porque ela é a luz. É da luz que nós pedimos tudo de bom. Da luz de Deus. Dai-me amor, dai-me força, dai-me paz, dai-me tranquilidade, dai-me o pão de cada dia, dai-me saúde, enfim... o Santo Daime" (ALTINA SERRA in OLIVEIRA, 2007, p.44).

Em 1938 Irineu fica viúvo e se casa com Raimunda, moça de 19 anos que trabalhava de doméstica na casa de Irineu e Dona Francisca.

No mesmo ano foi introduzido o "Cruzeiro" na doutrina. Em descrição de adeptos, Irineu após instalar uma cruz na Vila recebeu em miração a determinação de colocar um segundo braço na cruz, e posteriormente, confirmou sua miração ao ver um livro[23] com uma "cruz de dois braços" na capa (BOMFIM, 2006). Nomeou a cruz de "Cruzeiro", que veio a tornar-se um dos elementos centrais na doutrina do Santo Daime, compreendida como o signo do retorno de Nosso Senhor Jesus Cristo Redentor. Foi-se adotado como prática litúrgica a reza do "terço" do "Santo Rosário[24]", que é rezado nas aberturas dos trabalhos e em seguida, depositado sob o Cruzeiro localizado sobre a mesa central das igrejas.

Foram também estabelecidas variadas normas litúrgicas para os ritos. A execução ritualística dos hinários que continuamente vinham sendo "recebidos" é associada ao calendário de festividades aos santos da liturgia católica e às datas significativas, como "finados, Natal e Santos Reis" etc. A expressão litúrgica seria algo assemelhado aos "bailes dançantes" vestidos por "fardas brancas". Homem em paletó e calça branca, chapéu e gravata,

[23] Provavelmente era o livro "Cruz de Caravaca", coletânea espanhola de orações e lendas sobre as "Cruzadas", que a descreve como uma cruz adotada pelos templários após ser trazida por 2 anjos durante uma missa realizada aos mouros em Caravaca na Espanha no ano 1232.

[24] O Santo Rosário (santa coroa de rosas) contém 165 contas, divididas entre 15 "Pai Nossos" seguido cada um por 10 "Ave Marias". Surgida no século IX na Europa, sua oração contém a função mística da contemplação dos mistérios gozosos (vida), os mistérios dolorosos (paixão) e os mistérios gloriosos (glória) de Nosso Senhor Jesus Cristo Redentor e da Nossa Senhora Santa Maria Santíssima. O ressurgimento de sua devoção esta ligada aos aparecimentos de Nossa Senhora de Lourdes em 1858 na França e de Nossa Senhora de Fátima em 1917 em Portugal (DIAS, 2016).

e a mulher em blusa branca com saia verde, coroa e paletó. Também foi introduzido o maracá, instrumento musical de base, que passou a ser obrigatório para todos os "fardados", os iniciados, sendo grande o maracá dos homens e pequeno o das mulheres. Este instrumento, para a marcação rítmica dos hinos, ancorou-se ao simbolismo de armas usadas pelos fardados em um batalhão da Rainha da Floresta na guerra astral pelo bem contra o mal.

Em uma região de rara a nenhuma cobertura médica e em contínua migração, principalmente de nordestinos, Irineu passa a ser amplamente procurado para suas atividades religiosas de curas. Muitos beneficiados acabavam por se estabelecerem em suas terras, em troca da força de trabalho na agricultura, em um "sistema de compadrio", relação de trabalho e afetos comum na região (QUEIROZ, 1976). Com a população crescente, foi construída a primeira sede do Santo Daime[25] no Igarapé Fundo, próximo à casa de Irineu. Moreira e MacRae (2014) acreditam ser neste período, que o "Padrinho Irineu", como era chamado por seus companheiros da Vila Ivonete, também passa a ser reconhecido por "Mestre Irineu" [26].

Irineu diferenciava as enfermidades entre "sentenças", a qual a pessoa deveria sofrê-las por imposição de Deus, e as que não eram sentenças, sofrimentos curáveis desde que se estabelecesse o perdão, a obediência e disciplina para receber seu merecimento. Sendo a cura o principal motriz da doutrina do Mestre Irineu, o próprio Daime era utilizado para as curas, sendo identificado como um remédio para o organismo humano. No entanto, sua finalidade era a de promover, através das mirações que traz, as descobertas dos remédios certos para as doenças dos necessitados (GOULART, 2004, p.72). Assim, estas podiam ser de mudanças comportamentais e sentimentais ou até mesmo outras práticas terapêuticas, como "infusões, compressas, urina (para beber ou passar), escalda pés, pílulas e xaropes de farmácia ou até alguns recursos mais exóticos, como ossos velhos ou prendas, dizeres com banho de Daime e dietas sexuais rígidas" (MOREIRA; MACRAE, 2014, p.145).

Em curso o "Estado Novo" do governo Getúlio Vargas na década de 1940, há a implantação de campanhas públicas do "patriotismo fascista" e do "eugenismo branqueador" com base no "cientificismo positivista" (ORTIZ, 1985). O que leva Mestre Irineu e seus discípulos a sofrerem uma intensificação nas já ordinárias discriminações. As ameaças

[25] Será utilizado no trabalho a designação "Santo Daime" para toda a extensão da linha religiosa ayahuasqueira iniciada por Irineu Serra, excluindo-se apenas as instituições que não se orientam pelo calendário das liturgias desenvolvidas por Raimundo Irineu Serra.

[26] Mestre é uma das designações empregadas aos "curandeiros" e "vegetalistas", ou a quem se destaca em seu ofício, como "Mestre Pizango", o suposto iniciador de Irineu (GOULART, 1996). Irineu brincava com o título, dizia que o chamavam de Mestre, porque ele era mestre de carpintaria (MOREIRA; MACRAE, 2014).

explícitas eram motivadas por sua prática religiosa não ser submetida à Igreja Católica; a de cor, pela predominância de negros e pardos; e a do uso de "plantas tóxicas".

Como exemplificado na representação médica feita pela descrição dos professores de medicina e diretores do Sanatório de Botafogo no Rio de Janeiro, Pernambuco Filho e Adauto Botelho (1924, p.22), que a "toxicomania" era um desejo constante do uso de drogas por uma: "[...] raça intelectual à parte (negros), com uma degeneração psíquica especial", "que os tornaria "falsos", "mentirosos inteligentes" e "degradados morais" (FILHO; BOTELHO, 1924, p.22). Recomendam o isolamento, pois "[...] garante a segurança pública, evita violências e escândalos" (Ibidem, p. 62)" (FILHO; BOTELHO, 1924 in PETUCO, 2016).

Neste sentido, havia boatos que pela bebida "de deixar doido", Irineu tomava as mulheres doentes para si sexualmente, dominava os homens e casava ou separava quem ele quisesse. Houve até uma investigação por acusações formais de que Irineu mantinha um cemitério, ao qual enterrava as crianças que matava em seus rituais de macumba (MOREIRA; MACRAE, 2014). Considerado um poderoso feiticeiro era temido e admirado, um último recurso para a cura das doenças. Seu filho adotivo Paulo nos conta que, quando criança, sofrendo de intensa disenteria, febres e vômitos, foi desenganado por um grupo de médicos e seus pais ante sua eminente morte decidem chamar por Irineu. Irineu toma Daime e o examina dizendo que a única solução era levá-lo consigo. Já na casa de Irineu, Paulo toma uma colher de Daime, mira e se cura, conseguindo aos poucos movimentar-se e voltar a andar. Seus pais perceberam o fato como um milagre e se converteram à doutrina. Paulo sobre as dificuldades e preconceitos sofridos, diz que: "o Daime naquele tempo era o lobisomem do Acre" (PAULO SERRA in MOREIRA; MACRAE, 2014, p.148).

Em entrevista com companheiros de Irineu coletada pela antropóloga Sandra Goulart (1996) é narrado que: "era muito difícil naquela época. Tudo tinha que ser muito oculto, escondido, porque tinha muita perseguição, até da polícia (…)"; "tomavam o Daime com ele, e mesmo assim, depois, ficavam dizendo que tinham sido enfeitiçadas, ou que o Mestre tinha feito macumba contra elas (...)".

Moreira e MacRae (2014) encontram três versões de um caso de repressão militar contra o Mestre, que marcou a comunidade e incitou sua saída da Vila Ivonete. É narrado pelo Senador Mario Maia: "(...) Polícia Militar, para cercar, invadir e destruir ou desativar aquele culto que estaria a incomodar e pôr em risco as convicções sociorreligiosas então dominantes. Mestre Irineu e seus seguidores ofereceram resistência (...)"; por Dona Percília: "(…) para prender o Mestre! Imagine só! (...) Um pessoal indisciplinado, iam entrando, derrubando as coisas (...). Iam invadindo... sem consideração... entraram no quarto dele, mexeram na gaveta

da mulher dele... (...) Quando o Mestre acordou, eles estavam com o revólver na cabeça dele já.”; e por Paulo Serra:

> “O Mestre Irineu contava essa história. (…). Diziam que eles pegaram o Mestre na noite de São Pedro. Nessa noite houve festa. Naquela época o Mestre tomava cachaça [cocal]. Pois bem, terminou a festa no amanhecer do dia. A casa dele tinha dois andares, e a gente dormia lá em cima. Uma hora da tarde, a casa dele foi cercada a mando do Tenente Costa por quarenta policiais. Pegaram ele, e algemaram ele. (...). Aí pegaram ele, trouxeram e meteram ele no xadrez lá do quartel. Aí, a mamãe [Cecília Gomes] avisou ao papai [Zé das Neves], aí ele correu e contou para o Coronel Fontenelle. O Coronel Fontenelle foi lá no quartel mandou cuidar dele muito bem. Mandou tirar ele e botar numa cela especial, com todos os seus direitos.”

Em um contexto de perseguição, a comunidade junto a Irineu criava formas espontâneas de “melhorar sua imagem”, era o Mestre quem os guiava pelas graças do Daime, mas ninguém “de fora” via o que já “miraram”. Assim, surgem até representações de um Irineu branco (Figura 2), com cabelos lisos, pele clara e traços africanos reduzidos, de forma que ficasse “melhor aparentado” para a sociedade “de fora” (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Figura 2 - Irineu Serra embranquecido com seu discípulo Sebastião Mota.

Fonte: “Amigos da 5 Mil”, FB, 2014/2016

Irineu estabeleceu alianças com a elite local, principalmente com as maiores lideranças políticas da época no Acre, o Coronel Manuel Fontenele de Castro e o General José Guiomard dos Santos, ambos do Partido Social Democrático (PSD). Coronel Fontenele sentou praça como cabo na “Força Policial” juntamente com Irineu, onde se tornaram bons amigos e foi designado por três vezes para o cargo de governador do Acre. Já o General Guiomard fazia visitas a casa e aos ritos de Irineu para tratamento de saúde, foi também

governador do Acre, senador e por duas vezes deputado federal. As boas relações com as autoridades militares e políticas não foram suficientes para a permanência de seus cultos na região e Irineu decide vender suas terras e transfere-se no dia 15 de maio de 1945 para a Colônia Custódio Freire, situada a 7 km da Vila Ivonete. Local nomeado por Irineu de "Alto de Santa Cruz" e logo conhecido popularmente como "Alto Santo" (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Raimunda, esposa de Irineu, se afasta da comunidade junto de sua mãe Maria Franco, comenta-se que os conflitos do casal eram fomentados pelos problemas de alcoolismo da sogra (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Irineu era muito procurado para curar o "vício do alcoolismo" e sempre consumia álcool em suas festividades, nos chamados "forrós do Mestre". No entanto, seu hábito influenciava alguns seguidores que assim justificavam seus "desregramentos" com recorrentes abusos da substância. Moreira e MacRae (2014) dizem haver variadas versões sobre a proibição do consumo de álcool pelo Mestre na comunidade. Sendo o motivo mais lembrado, o constrangimento de seu último "embate" com a sogra Maria Franco ocorrido durante a festa de casamento de Leôncio Gomes e pouco antes de Irineu "receber" o hino 72º – Silencioso.

Mestre Irineu para de beber, mas deixa seus últimos garrafões de vinho para que os mais jovens os consumissem por completo (comunicação, 2016). Segundo o discípulo Luis Mendes (s/d), que vai chegar à comunidade apenas uma década depois do fato, foi dito ao fim de um trabalho: "De hoje em diante nem eu, nem nenhum dos meus é para se ingerir mais bebida alcoólica. Por ordem da Rainha está proibido isso aqui dentro e quem teimar, querer levar lá do jeito dele, eu chamo de sem-vergonha". A medida serviu para acabar com males que surgiam entre o "hábito de beber álcool" e da relação que se estabelecia: "com seres espirituais menos desenvolvidos ou associados a comportamentos destrutivos" segundo o relato de Dona Percília Matos (SOUZA, 2012).

Em 1956, Irineu casa-se com Peregrina Gomes de 17 anos, neta de Antônio Gomes.

Em 1957, Mestre Irineu vai ao Estado do Maranhão para visitar sua cidade natal São Vicente Ferrer, 40 anos depois de sua migração. Volta dois meses depois em viajem pelo mar, onde tem mirações que o leva a modificar as vestimentas litúrgicas (fardas) e abandona as hierarquias por patentes aos adeptos (assemelhadas à hierarquia militar). Todos foram igualados e deveriam usar uma só estrela de seis pontas no peito, do lado direito se for casado e do esquerdo se for solteiro. Mudança percebida como melhora nas relações interpessoais dos membros (MOREIRA; MACRAE, 2014). As fardas do "Santo Daime" representam um

conjunto de acessórios simbólicos fundamentais para o "daimista[27]", criando diferenciações entre o iniciado e o não iniciado, permitindo que este exerça funções na comunidade daimista e em seus ritos. As fardas são divididas entre farda azul e farda branca.

Nos anos 60, houve a chegada de discípulos que vão dar novos contornos à doutrina. O discípulo Luis Mendes em 1962, eleito como o orador oficial e fiscal do Mestre Irineu, também chamado por "mestre conselheiro", quem "recebeu" os hinários "O Centenário", "Novo Horizonte" e "Os Chamados"; Francisco Filho em 1963, o futuro Presidente Tetéu, que "recebeu" o hinário "O Assessor"; o curador Wilson Carneiro em 1962, que vai desenvolver os trabalhos de cura conhecidos por "Linha do Arroxim" com uma compilação de hinos; o curador Sebastião Mota em 1965, que desenvolve os "trabalhos de mesa branca" próximos a Umbanda, revela a "doutrina de Santa Maria" e "recebe" os hinários "O Justiceiro" e "Nova Jerusalém"; e o militante de esquerda senhor Regino Silva e Antônio "Sapateiro" que receberam autorização de Mestre Irineu para fundar em 1964 outra sede da doutrina em Porto Velho - Rondônia[28].

Em 1969, nos "anos de chumbo" da ditadura militar no Brasil, Irineu procura através da institucionalização de suas práticas atenuar as tensões motivadas pelas discriminações estabelecidas contra o Daime. Solicita filiações à "Antiga e Mística Ordem Rosa Cruz" (AMORC) e ao "Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento" (CECP). Ao CECP enviou um pedido de registro de sua sede com o nome "Centro Livre", no que foi rejeitado pela instituição e sugerido o nome "Centro de Iluminação Cristã Luz Universal" (CICLU), então aceito por Irineu e assim registrado (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Neste período agravam-se as tensões com as demais autoridades civis e religiosas do entorno do Alto Santo. A diretoria que a pouco havia se formado para resoluções burocráticas dos assuntos da doutrina decidem pela redação de um documento em que pudessem apresentar a irmandade. Foi escolhido para redigi-lo o escrivão da polícia civil José Vieira, membro da sede em Rondônia que conhecia leis, burocracias e sabia escrever de forma metódica (MOREIRA; MACRAE, 2014).

José Vieira em 26 de novembro de 1970 envia uma carta ao Mestre, que ressalta sua compreensão pessoal do motivo da redação do estatuto da CICLU:

[27] Irineu designava-se como "aoasqueiro", no entanto, é o termo "daimista" que foi estabelecido aos fardados que seguem os ritos do Santo Daime. Sendo considerado que, uma vez fardado, para sempre será um fardado.

[28] Uma genealogia das primeiras sedes ou igrejas do Santo Daime está disponível em: <http://afamiliajuramidam.org> . Acessado em: 27/01/2017.

> "(…) diante dos rumores que faziam do nosso veículo no meio religioso, me pus a campo, partindo de uma entrevista com o reverendo Padre Mário, conforme cópia do pedido que a ele fiz e que lhe enviei, daí tendo ido à presença de sua Rev. Dom João Batista Costa, Bispo prelado do Território [de Rondônia] que está ansioso para conhecer nosso estatuto mediante esboço que a ele apresentei. Em seguida, conferenciei com alguns pastores evangélicos dados que alguns crentes buscam conhecer o nosso mistério e um deles já fazer parte de nossos outros trabalhos, quase já convertido à veneração da Virgem e de seus méritos, pateando nossas concepções e princípios para a segurança ao nosso culto e registro ante a necessidade de coordenação face às divergências aos nossos fundamentos, sempre alertando contra os falsos Cristos, isto é, as falsas doutrinas com aparência de verdadeiras, estes e outros pontos foram o principal tema que apresentei por escrito ao nosso Bispo prelado, o qual parece que nos apoiará juntamente com a Igreja Católica".

Moreira e MacRae (2014) concluem que o policial Vieira apresenta "estilo excessivamente rebuscado e sua maneira de conceber a doutrina, conforme refletida na forma final que deu ao estatuto, veiculam a imagem de um homem bastante conservador, pouco afeito a maiores questionamentos da ordem sociocultural vigente". O que se reflete no estatuto pela preocupação em estabelecer uma "aparência mais respeitável" junto às autoridades políticas, militares e religiosas estabelecidas.

O estatuto prevê compor as prerrogativas desta doutrina cristã, quais os usos aprováveis da "polideliça[29]", as bases da criação de uma Caixa Econômica da Previdência Eclética (CEPE), as normas de filiação etc. Há variadas e extensas citações das "Sagradas Escrituras", em especial no Capítulo V - Apologia à Bendita Virgem e à Santíssima Trindade:

> "Art. 12º - Segue-se que, negando-se o Filho se está negando é o Pai, e se é do Anticristo, todo aquêle que proclamar Jesus Cristo, êste é do Pai e tem a vida eterna (1. Jo 22-25) devendo se conhecer que o Pai está no Verbo e êste nêle, não como as potestades e os espíritos que no céu vivem, nem como os que hão de voltar, mas porque no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus e tôdas as coisas foram feitas por êle e sem êle, nada do que foi feito se fêz sem êle (Jo 1:1-4 e Hb 1:2 supracitados), não houve e nem haverá outros Deuses nem há outro Salvador se não Ele (Is 43:10)".

Capítulos voltados aos deveres cívicos, patriotas e morais, cada um com suas previsões de punições e multas em dinheiro aos que viessem a não cumpri-las, em acordo aos *status* de poder dos envolvidos. Capítulo XXII – Disposições finais:

> "Art. 59 Internamente, constitui falta grave ofender a dignidade ou os brios do mestre Imperador, do mestre Imediato ou de qualquer membro da entidade e externamente às autoridades civis, religiosas e militares".
> § 1º Penalidade do 1º e 2º caso: suspensão do veículo divino de 1 a 6 meses conforme a honorabilidade do ofendido e o caráter ofensivo arrazoado.
> § 2º Nas reincidências a punição se fará em dobro, podendo no 1º caso, se o infrator postular, ser comutada a suspensão em multa que vai de 10 a 30 mil cruzeiros

[29] Polideliça é a designação dada ao "Daime" por José Vieira no estatuto da CICLU.

> conforme a honorabilidade do ofendido com atenuante, se ambas as partes foram litigantes".

E por fim, traz proibições aos "usos ou tráficos de inebriantes" aos membros da sede no Capítulo IX – Moral e Profilaxia:

> "Art. 19º- Capitulando pela moral e saúde da agremiação, a todos é vedado, na forma da alínea B e art. 8º da Constituição e Decreto-Lei 159 e Art. 281 do Código Penal e afins, o uso ou tráfico de inebriantes, refutando-se:
> a) a morfina,
> b) a heroína,
> c) a cocaína,
> d) a maconha,
> e) a marijuana,
> f) a cachaça,
> g) o LSD e outros também de efeito deletério incompatíveis com a dignidade humana, os quais obscurecem a consciência e os sentimentos nobres, levando à perversão e ao fatalismo suas vítimas, na ânsia inopitável de alegrias fortuitas e degradações.
> § único - Requintar-se na insensatez da libação, e tripudiar as finalidades da alma, é mergulhar o ego em panacéia de ilusões e atos que aviltam a integridade moral e comprometem a saúde e a personalidade, levando suas vítimas ao escravismo vicioso e ao fim contristador expresso em 1 Cor. 6:10 e afins, cujos viciados não entrarão no reino dos céus.[30]" (Grifo meu).

João Rodrigues (Nica) faz um relato da reunião realizada no dia 20 de abril de 1971 com os membros da diretoria para a aprovação do estatuto de José Vieira, em que se indica qual a recepção ao documento e a intenção do Mestre Irineu ao mesmo:

> "(…) Ele pediu a Luis Mendes (orador oficial) para ler. Luis Mendes passou duas horas lendo esse estatuto. Ora a gente dormia, ora a gente se acordava, dormia, se acordava e quando terminou ele perguntou pra nós. O que nós achávamos, se estava bom? A resposta nossa era: "Quem éramos nós pra achar, julgar". Ele disse: "Não está bom?" Respondemos: "Está bom também pra todo mundo." Foi quando ele passou e me entregou, e pediu pra eu tomar as providências e registrar no Cartório Oficial. Assim foi feito. (...). Entreguei o registro pronto do centro pra ele, na véspera dele fazer a "viagem" dele. Por volta de umas sete horas da noite, eu entreguei nas mãos dele. Aí ele disse: "Compadre eu estou satisfeito, dei nome a quem não tinha." (FACUNDES, 2005 in MOREIRA; MACRAE, 2014).

Em meio deste processo de institucionalização, adoentado, Irineu recebia os sinais de sua "viagem" e decide treinar um discípulo para ocupar seu lugar de "presidente" da CICLU.

[30] O estatuto da CICLU é redigido por José Vieira de forma a se entender, que as substâncias listadas estariam nos documentos oficiais do governo, o que não ocorre. Destacou-se a "heroína", raríssima no país, a legalizada "cachaça" dentre as demais bebidas alcoólicas e foi inserido por 2 vezes a planta *Cannabis*, em seus nomes populares da região. O que denota seu desconhecimento destas substâncias (ocorrência comum em textos jurídicos quanto às substâncias psicotrópicas) e um posicionamento moral e ideológico. O documento é importante por ser constantemente utilizado como argumento legitimador das imposições de restrições às demais plantas aos membros, pois é creditado por muitos nas comunidades do Alto Santo como "palavras de Irineu".

"- Vou me ausentar, estou cansado, estou procurando um repouso. Eu olho para a Irmandade, minha gente, mas não vejo uma pessoa para entregar esse trabalho". Indicaram José das Neves, no que disse: "- Esse não dá!", seguido de Leôncio: "- É tão magrinho!". E assegurou aos irmãos: "- Tenho certeza no Divino Pai Eterno que eu, fazendo uma curta viagem, fico atendendo a todos vocês da mesma forma ou melhor ainda. Qualquer coisa vocês se reúnam, se unam, tomem Daime e me chamem. Pois aí eu estarei" (LUIS MENDES, s/d).

Escolhe Leôncio Gomes, filho do amigo Antônio Gomes e lhe avisa para que: "nunca quisesse ser o chefe, pois a chefia continuaria com ele de lá do astral". O discípulo João Carioca nos conta que o Mestre serviu meio copo de Daime a Leôncio e o deixou em um paiol, Leôncio entrou em "peia", sofreu e agonizou das 21h. às 3h. da madrugada. Quando foi "carregado" até o Mestre, a quem implorou por socorro. O Mestre pôs a mão sobre sua cabeça e disse: *"Levanta!"* e Leôncio se levantou como não houvesse nem mesmo tomado o Daime (CEMIN, 1998 in MOREIRA; MACRAE, 2014).

Enfim, na manhã do dia 06 de julho de 1971, aos 80 anos, falece o corpo de Irineu Serra. Fora vestido de farda branca, em caixão coberto pela bandeira do Brasil. O rito do velório iniciou-se às 16h com o hinário O Cruzeiro cantado à capela, e intercalado por um Pai Nosso, uma Ave Maria e um Salve Rainha a cada hino. Ao fim, na manhã seguinte, junto de uma multidão e da banda de músicos da polícia militar, seguem em cortejo até o local escolhido por Irineu para seu túmulo[31] (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Em janeiro do mesmo ano, ocorrera a 2ª "Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas" da ONU – ou "Convenção de Viena de 1971" - que lançaria ao mundo a "*War on Drugs*". Esta determina que o DMT presente na *Ayahuasca*, junto aos THCs da *Cannabis,* o ácido lisérgico (LSD), a "psilocibina" e "psilocina" dos cogumelos, a "mescalina" do cacto São Pedro, o "MDMA" entre outras substâncias fossem incluídas na "Lista I" (art. 7º, alínea a). A Lista 1 contém as drogas que supostamente oferecem maiores riscos à humanidade e, portanto requerem o absoluto controle internacional dentre todas as substâncias as quais a Organização Mundial da Saúde (OMS) constata como provocadoras de: "um estado de dependência" e "depressão do sistema nervoso central, dando lugar a alucinações ou a perturbações da função motora, do julgamento, do comportamento, da percepção ou do humor (...)". Substâncias que ensejam "abusos que constitua um problema de saúde pública e um problema social, justificando a sua fiscalização internacional". A convenção ainda prevê diretrizes proibitivas e

[31] É dito que Irineu escolhera o local por ser onde passaria a estrada, para dali poder ver todos que chegassem.

punitivistas que devem ser seguidas por todos os países signatários, sob o risco de penalidades[32].

Assim, no dia 21 de novembro de 1971, o presidente Leôncio Gomes foi logo autuado pela justiça. Devia suspender o consumo de Daime e se apresentar à delegacia de polícia. Apresentou-se, deu sua explicação e não acatou a determinação da Polícia Federal de interromper os usos da *Ayahuasca* nos rituais da CICLU e procurou obter do Poder Judiciário a proteção de seu direito de fé:

> "Leôncio queria uma justificativa, uma razão para se abster de fazer aquilo que considerava correto, recusando-se a aceitar uma ordem apenas porque emanada de uma autoridade. Ele queria razões, mas razões que tivessem apelo para ele, não servindo razões boas apenas aos agentes do governo, possuidores de uma fé diversa da sua (ou sem fé alguma, persistindo a diferença). Seu ato de irresignação só é explicado se pressupormos que ele de algum modo intuía ou acreditava que o poder coletivo, o poder político representado pelo governo não poderia ser arbitrário nem opressivo. Deveria ser justificado segundo razões passíveis de aceitação para qualquer um que se dispusesse a uma deliberação racional e pública entre iguais". (FACUNDES, 2013).

Após equívocos dos laboratórios quanto a uma real presença da proibida substância DMT na composição da bebida Daime, o processo foi arquivado (FACUNDES, 2013), mas os órgãos de repressão policial já tinham motivos legais para a suspensão dos ritos.

A floresta amazônica da década de 1970 foi marcada por um novo processo desenvolvimentista (ORTIZ, 1985), a sede no Alto Santo e demais "Prontos-Socorros[33]" recebem cada vez mais visitantes "vindos de longe" (GOULART, 2004). Leôncio tomou novas medidas de segurança, como a não permissão de feitios fora do Alto Santo. Tal decisão levou à intensificação dos conflitos internos, com a ruptura dos residentes na Colônia Cinco Mil por Sebastião Mota, que levou consigo vários discípulos do Mestre para abertura de outro registro religioso da doutrina de Irineu.

Leôncio Gomes falece em 1980 e deixou o cargo de presidente da para seu amigo Francisco Fernando Filho, o presidente Tetéo[34]. Tetéo não ficaria nem mesmo seis meses no comando da CICLU no Alto Santo, pois a "família Gomes" se prontificara para defenestrar a nova presidência e retomar a chefia da sede. Presidente Tetéo não conseguindo, portanto,

[32] Disponível em: <http://www.unodc.org/pdf/convention_1971_en.pdf> . Acessado em: 15/02/2017.

[33] Em 1969 foram abertas casas de Pronto Socorro de Santo Daime para maior atendimento aos "necessitados" e aos que não podiam chegar na casa do Mestre. Foram abertos na casa de Wilson Carneiro de Souza, na casa de Joaquim Baiano, na casa do senhor Loredo e na casa de Sebastião Mota na Colônia 5 Mil entre outros.

[34] Leôncio Gomes não recebeu hinos, mas é o homenageado por "Presidente" no hinário "O Acessor" de Tetéo.

manter a união da comunidade, decide dar continuidade aos trabalhos da CICLU fora das terras que agora pertenciam à viúva "madrinha Peregrina Gomes" (MOREIRA; MACRAE, 2014). Tetéo remonta a nova sede na mesma rua, em menos de 1 km de distância do Alto Santo. Junto com ele foram expoentes como Luis Mendes e João Rodrigues Facundes, que como secretário levou junto toda a documentação da CICLU. O fato é marcado por lutas judiciais, que apesar dos gastos, até com venda de terras de Irineu, Peregrina Gomes não logra direito de posse dos documentos. O que a leva abrir um novo registro: "CICLU – Alto Santo". Após o falecimento de Tetéo em 1985, a presidência passou ao antigo orador e fiscal[35] de Mestre Irineu, o mestre conselheiro senhor Luis Mendes (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Peregrina Gomes do Nascimento nasceu em 14 de julho de 1936 em Rio Branco no Acre, chegou ainda "no colo" no Alto Santo para se juntar à "família Gomes". Assumiu o comando geral da CICLU-Alto Santo como "dignatária", tão logo Raimundo Gomes (irmão de Leôncio) faleceu em 1986. A "viúva" ou "madrinha Peregrina" se destaca por preservar a primeira sede dos cultos com Daime, como se encontrava nos últimos dias de vida de Irineu.

Irineu fundou uma nova prática religiosa de base prática no curandeirismo amazônico e matriz teológica apoiada na religiosidade popular católica, que distante da teologia ortodoxa, cria festejos de intimidade junto aos "santos" ou a uma "mãe medianeira". Estabelece eventos que congregam aspectos festivos de músicas e danças, permeados com rezas e revelações divinas. Onde os objetos do "mundo sagrado", podem ser manipulados de forma personalista, em um diálogo entre poderes e de demarcadas hierarquias (DIAS, 2016). Pelo curandeirismo amazônico os objetos se concentram no aprendizado indígena sobre plantas que promovem a intermediação com as entidades que possibilita seus diagnósticos, curas e demais benfeitorias.

Devido às suas condições minoritárias, Irineu precisou desenvolver estratégias de sobrevivência para sua nova doutrina e estabeleceu uma rede de influências e poder bem sucedida, através das relações que manteve com os políticos e militares de destaque na região. Desde sua passagem como cabo pela Força Policial, Irineu consolidou afetos de amizade com o futuro Coronel Fontenele de Castro, que, durante seus três mandatos como governador do território do Acre, ainda visitava a casa de Irineu. Outro importante apoio político e militar veio do respeito e amizade que adquiriu do General do Exército Guiomard dos Santos, que também foi governador do território do Acre, senador e duas vezes deputado federal e que

[35] Cargo ritualístico. Fardados posicionados fora do "bailado" com funções de "apoio" aos demais participantes e ao desenvolvimento geral da liturgia.

procurava o Mestre para se curar de uma doença, passando a ser um defensor de Irineu (MOREIRA; MACRAE, 2014).

Irineu também participava dos encontros políticos na região, havendo até comícios do PSD no Alto Santo. A amizade com a "cúpula do governo" garantiu não só a garantia de aquisição das terras por Irineu, mas também melhorias para as estradas de Custódio Freire e os subsídios agrícolas para os "mutirões" em suas plantações, distribuídas pela comunidade de cerca de 40 famílias apadrinhadas (MOREIRA; MACRAE, 2014). Atenta-se que as relações políticas da época e no Acre, se davam de forma peculiar. Em que afetos de amizade possibilitavam as barganhas políticas fundamentais para a manutenção de terras, alimentação e suficiente proteção para uma continuação discreta de seus trabalhos e cultos. Que apesar do predomínio da roupagem cristã, eram centrados na beberagem de cura indígena e guiados por um negro. Portanto, reconhecidos em seu entorno como execráveis e proibidas "macumbas ou feitiçaria de pretos" (GOULART, 2005).

1.2 **Padrinho Sebastião e Santa Maria:**

Dentre os muitos que chegavam à comunidade religiosa do Alto Santo atrás de curas, destaca-se Sebastião Mota de Melo com sua família. Filho dos cearenses Seu Manuel e Dona Vicença, nasceu em 07 de outubro de 1920 no seringal Monte Lígia na comunidade de Eirunepé no Vale do Juruá no Estado do Amazonas.

Segundo Mortimer (2000) ainda pequeno Sebastião saía para as matas para recolher frutos como ouricuri, tucumã e jaci, e pescar com linhada, tarrafa, arpão ou flechas. Convivia em contato com índios e tinha a capacidade de conhecer plantas e rastros de animais. Aprendeu sobre a mitologia do povo da floresta amazonense, como "botos que saiam da água", "pajés que se transformavam em mapinguaris", "curupiras sobre porcos" e "cobras gigantes que alagavam canoas para abraçar humanos". Seu pai tocava acordeom em festas e era Sebastião com seu violão quem o substituía. Dizia que desde criança já sentia os fenômenos que o marcariam por toda sua vida, como o de "desprender-se do corpo e voar pelo mundo todo, conhecendo lugares e ouvindo histórias", o que depois veio a compreendê-los como sua tarefa no mundo (MORTIMER, 2000).

Sebastião se tornou um curandeiro, na década de 1940 promovia ritos de "mesa branca" com a população ribeirinha no seringal Adélia, pertencente ao município de Eirunepé.

Era conhecido por suas rezas com a incorporação de entidades como a do professor Antônio Jorge, do doutor José de Bezerra Menezes[36] e da parteira Maria Amélia (OLIVEIRA, 2007).

Com o advento do novo ciclo da borracha promovido por Getúlio Vargas para suprir as demandas bélicas mundiais, houve a migração de milhares de nordestinos para a reabertura dos seringais amazonenses. Só no primeiro semestre do ano de 1943, migraram para Manaus mais de quatro mil nordestinos (OLIVEIRA, 2007).

Ao fim da 2ª Guerra Mundial, um cenário de pobreza estava instaurado nas margens dos rios. No ano de 1957, Sebastião resolve mudar-se com seus filhos para os seringais de Rio Branco, capital do Acre, onde já se encontravam assentados os familiares de sua esposa Rita Gregório de Melo. Lá continuou seus trabalhos de caridade mediúnica no "Centro Espírita do Pai João[37]" sob as orientações do umbandista Compadre Oswaldo.

No Acre, Sebastião adoece gravemente. Diz que por todas as noites "algo lhe subia e voltava pela garganta até vomitar uma baba horrível". Após várias tratativas infrutíferas com médicos e curandeiros chegou até o "Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz", a "Barquinha[38]". Lá tomou o "Daime" pela primeira vez com o guia Antônio Geraldo, que lhe indicou: "seu problema é muito forte, você vai olhar com o Irineu que tem o Daime também" (ALFREDO MOTA, 1996).

Chegou ao Alto Santo em 1965, descreve a doença para Irineu e que procurava por quem o curasse. Irineu então lhe pergunta: "- Você é homem?" Sebastião lhe responde: "- eu não sei, quando a parteira me levou para fora, ela disse que eu era um homem"; "O que eu sei que sou casado, tenho família, mas homem é outra coisa, não posso lhe dizer". Irineu prossegue: "- Se você for homem, entre aí na fila e tome o Daime e que amanhã nós conversamos" (SEBASTIÃO MOTA, 1986; ALFREDO MOTA, 1996). Sebastião foi tomar o Daime, dizia que percebeu sua dose estar maior, mas que "sendo remédio estava tudo bem". Disse que apareceram luzes brilhantes e pensou que não devia ter tomado aquilo, pois já estava doente. Sentiu enjoos e angústia.

Levantou-se e foi até a "Casinha do Daime", lá sentiu uma "baforada fedorenta". Vê que todos estavam tranquilos e ouve uma voz: "O homem perguntou se você era homem e você até agora só fez foi gemer" e logo cai ao chão. Surgem "dois homens da cor do sol", os

[36] Médico, escritor e político conhecido também por "Kardec Brasileiro" devido sua intensa participação no movimento religioso espírita kardecista no Brasil.

[37] A designação "Espírita" era obrigatória para que as casas de práticas umbandistas pudessem ter alvará de funcionamento. Não se caracterizando portanto, como feitiçarias.

[38] Religião ayahuasqueira fundada por Daniel Pereira de Mattos, amigo de Raimundo Irineu Serra.

"mais lindos que já havia visto na vida" que puxaram seus ossos para fora da pele como se fossem espinhas de peixe. Tiravam todos seus ossos, estavam pretos e os limpavam, o viravam para um lado e para o outro mostrando tudo. Pegam seu corpo e cortam da altura do peito ao umbigo colocando tudo para fora, viu que um ficou segurando seu intestino com as mãos, com ganchos também abriram seus órgãos e encontram e retiram lá do fígado três bichos do tamanho de meio dedo. As entidades se aproximam dele, mostram os bichos e dizem "o que estava te matando eram estes bichos, mas isto não volta mais não". "Daí eles botaram tudo para dentro de novo, fechou e eu de cá", "entrei no corpo e já tava curado". Sebastião acorda, se levanta tirando a poeira e vê o salão todo iluminado e ouve o canto divinal. Olha para o curador Irineu Serra e entende que "tudo vinha dele" (SEBASTIÃO MOTA, 1986; SEBASTIÃO MOTA in ALVERGA, 1992; ALFREDO MOTA, 1996).

Sebastião de volta a seu cotidiano, ininterruptamente relembrava dos cânticos do "Santo Daime". Quando na "mesa branca", seus guias espirituais informam que iriam afastar-se dele por 10 anos, Sebastião reluta, sua esposa Rita Gregório[39] e outras famílias não apoiaram o afastamento do "professor e de outros espíritos", mas seus guias estavam decididos (ALVERGA, 1992).

Sebastião, mesmo neófito, começou a "receber muitos hinos" e resolveu comprar um violão usado para tocar nos trabalhos. Em uma miração durante um trabalho de hinário, Sebastião ouviu uma voz espiritual lhe dizer: "Quando a luz se apagar, pode puxar o seu hino" e assim, em pouco tempo a luz se apagou e Sebastião soltou a voz a cantar:

> "(…) Agora vou declarar,
> Como foi que se passou,
> No Rio de Jordão,
> O batizado se traçou;
>
> A minha Mãe é tão formosa;
> E o meu Mestre também é;
> Ele é filho de Maria;
> E eu sou filho de Isabel;
>
> Meus irmãos já declarei,
> Não tem mais o que dizer,
> Quem quiser que o procure,
> Para poder compreender".

Este trecho faz parte do hino 28º - Sou eu - de seu hinário "O Justiceiro", início da identificação de Sebastião Mota à imagem do apóstolo São João Batista, filho de Isabel, prima de Maria, mãe de Jesus, o que se vai confirmando a cada hino e miração "recebidos".

[39] Dona Rita tomou o Santo Daime apenas em 1969, 4 anos depois, pois era quem cuidava dos filhos menores.

Sebastião disse que nesta época ainda "marchava duro", "pisando com força a terra", pois há momentos em que "tudo brilha e queremos se achar mais bonitos que o outro, que está lá em baixo", até que aprendeu a "pisar macio, sem machucar ninguém, como um beija-flor sorridente" (ALVERGA, 1992; MORTIMER, 2000).

Com a família, Sebastião caminhava cerca de oito quilômetros até o local dos trabalhos no Alto Santo e dizia ver "curas até de alcoolismo". Logo se torna um "feitor" do Santo Daime aprendendo a "fazer a bebida" com Francisco Granjeiro. Aproximando-se do "Padrinho Irineu", recebe a autorização para realizar os "feitios[40]" e outros trabalhos na Colônia Cinco Mil[41], local de sua residência. O combinado era que 50% de toda a produção fossem entregues para o uso do Alto Santo e assim, até desenvolveu técnicas para deixá-lo mais concentrado (MORTIMER, 2000).

Em 1971 falece o corpo de Irineu. Sebastião ao saber do ocorrido entra em agonia e toma a bebida sacramental. Mira com uma voz, que lhe remete para as vitórias e alegrias do Mestre, confortando-o para o velório e ritos fúnebres (MORTIMER, 2000).

No ano seguinte, após as complicações com a polícia pelo uso de tóxicos, o presidente Leôncio e a diretoria da CICLU resolvem que todos os feitios deveriam ser realizados no próprio Alto Santo. Sebastião foi contra e as relações com os dirigentes ficaram seriamente afetadas. O senhor Luis Mendes nos conta que: "O padrinho Sebastião começou a sobressair e não queriam dar crédito. Aí começaram a impor condições e o padrinho Sebastião não aderiu. Tinha mesmo que ser assim. Já havia um grupo na Colônia 5.000. Naquele tempo era um dia de viagem até aqui. Não havia meio de transporte" (LUIS MENDES, s/d).

Logo recebeu seu hino 89º – Levanto esta bandeira: "Levanto esta bandeira, porque assim meu pai mandou, todos que olharem para ela, tem o mesmo valor (…) Pai, filho e Espirito Santo, todos três em um só se encerra, nós precisamos de paz, e não precisamos de guerra". Seguindo a interpretação de seus desígnios, vai até Leôncio pedir que levantem uma bandeira na comunidade, no que é aconselhado para que a levantasse em sua própria casa. Sebastião constata que as divergências com Leôncio eram insolúveis e acata seu conselho.

Em 1974, a sede da Colônia Cinco Mil se desliga formalmente da CICLU e leva consigo mais de 100 dos mais de 500 fardados do Alto Santo. Com o crescimento,

[40] Rituais de feitura do sacramento. Podem levar até uma semana. Realizados na lua cheia, as mulheres cuidam das folhas e da alimentação e os homens cuidam dos cipós e da fornalha de cozimento.

[41] Nome dado para a comunidade em que viviam devido ao valor da compra de suas terras.

transformam uma velha casa em salão da nova "igreja[42]" e levantam a bandeira do Brasil no pátio central. O grupo então faz um novo registro jurídico, com o nome "Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra" (CEFLURIS). Foi o início institucional de todo um novo seguimento dentro da doutrina do "Santo Daime[43]", que vai ser apelidado mais tarde como a "linha do Padrinho" (MORTIMER, 2000; ALVERGA, 1992).

Desde o início da década de 1970, viajantes vindos "do sul" chegavam à região. Em sua maioria eram jovens de classe média, dos grandes centros urbanos, com um imaginário ligado aos "movimentos alternativos" ou "*outsiders*" da época. Eram *hippies*, mochileiros, comunistas, exotéricos, artistas ou apenas "cabeludos" em fuga da economia "babilônica", que tanto por suas posições políticas, ou por seus costumes, sofriam com o agravamento das práticas de violência da ditadura militar. Buscavam viver uma "nova era", com maiores liberdades, com possibilidade de vivências transcendentais, com a natureza, ou apenas em peregrinação até a cidade Macchu Picchu, a "Meca *Hippie*" americana no Peru (GOULART, 1996; MACRAE, 1992).

As diferenças culturais destes "do sul" impediam adesões ao grupo da CICLU e de maneira diferente, o grupo da CEFLURIS os acolhiam[44]. Sebastião seguia o legado lhe atentado por seu padrinho Mestre Irineu, a de: "reunir e guiar um povo, um povo que viria de longe, inclusive do estrangeiro" (ALVERGA, 1992), isto lhe significava o acolhimento dos novos adeptos, não locais, de outros extratos sociais e culturais. E muitos se convertiam à doutrina, sendo comum até mesmo que se estabelecessem no local, vendendo e doando seus bens e "abandonando toda a vida passada" para se juntar à "Família Juramidã". Assim, estimulava a postura de acolhimento indiscriminado, referindo-se ao "zelo de Jesus pelos marginalizados".

Diferenciada e marginalizada movimentação, também provocou a atenção da Polícia Federal, que iniciou incursões para "busca e apreensão de tóxicos" na Colônia Cinco Mil e também no Alto Santo. Contam discípulos, que, em audiência com a Polícia Federal, foi contado "tudo como acreditavam ser", que aquilo que faziam era "coisa muito séria e sagrada". Sebastião dizia que provavelmente o delegado teve algum sonho, pois o

[42] A nova sede passa a ser chamada de "igreja". A designação "sede" se mantém no Alto Santo.

[43] Neste momento a diante, o "Daime" passará a ser chamado por "Santo Daime", mesclando seu nome à sua própria doutrina. A instituição religiosa CICLU no Alto Santo rejeitará a nova designação para a bebida e seu uso como o nome da própria doutrina.

[44] Por demais exóticos aos vilarejos do Acre, entravam em conflitos até por motivos alimentares. Chegando a ser o "macrobiótico" um apelido ridicularizante, que designava a "pessoa irritante" (MACRAE, 1992).

compreendeu, mesmo sem tomar o Santo Daime[45] e apenas emitiu relatórios sem consequências judiciais. A partir deste acontecimento, considerou a "polícia amiga", não tinha nenhuma que o fizera mal, "como eles também me respeitam e vão me respeitar, porque eu não desrespeito ninguém". Sempre cuido de ser amigo do amigo, e não falar disso e daquilo", concluía Sebastião (MORTIMER, 2000). Logo recebendo seu hino 105º – Aqui eu vou expor: "Cada um cuida de si, Eu também cuido de mim, vou zelando esta estrada, estou fazendo o meu jardim; o que é do meu Pai é meu, o que é dele eu posso usar, só não uso o que é dos outros, que pode me derribar".

Com os preconceitos e discriminações em relação ao Santo Daime, Sebastião estabelece um *ethos* de enfrentamento, como explícito no hino 127º – Assim eu quero ser: "A verdade não se nega, a verdade não se esconde, que a verdade é Deus, e Deus é o verdadeiro homem. Se a verdade é Deus, eu não posso negar, Jesus é minha luz, para eu poder viajar". Ou dito para seus afilhados nas conversas ao fim da tarde, em que dizia com firmeza, como se tomado por uma entidade: "medo, medo de ser morto, medo disso, medo daquilo! Então não nascesse. Aqui é pra ter coragem. Se é pra morrer, morre! Vai tomar outro corpo, mas não mata o espírito, que é pior!" (ALVERGA, 1992, p.190).

É o seguimento do Santo Daime iniciado por Sebastião, que se expandiu por todo o Brasil e abriu novas igrejas pelo mundo. O que faz com que o Santo Daime pelo Brasil e exterior carregue também as características do "Padrinho Sebastião", como a facilidade em receber os diferentes costumes ou "caminhos" e congregá-los em uma unidade. Em acordo com o hino 139º – Não creia nos mestres que te aparecem: "Segue sempre o teu caminho, deixa quem quiser falar, recebe a tua luz de cristal, te firma e te compõe em teu lugar (…), recebe todos que chegar, faz o que eu te mandar, não deixa fazer o que eles querem, espera até o dia que eu chegar".

Recebidos, os "estranhos" que apresentavam "se firmar, seguir o novo caminho" eram até mesmo colocados na mesa central dos rituais, onde se busca situar as pessoas de maior capacidade ou "força mental". Lúcio Mortimer, um cabeludo de 28 anos, ex-universitário das Ciências Sociais e ex-seminarista da Ordem das Carmelitas, nos conta que ouviu de um senhor que saia da mesa para fazer "limpezas": "Seu Sebastião é um doido, colocou na mesa uns cabeludos sujos". Lúcio chegou à Colônia Cinco Mil com Maurílio Reis[46], com 20 anos, ambos de Belo Horizonte, Minas Gerais. Lúcio descreve que ao chegar à Colônia Cinco Mil

[45] Os sonhos são equivalentes às mirações no Santo Daime.

[46] Maurílio casou-se com a filha mais velha de Sebastião Mota, atualmente é o comandante da Colônia 5 Mil.

havia uma placa no portão "Hei de Vencer", que estranhara os costumeiros pedidos por "bênçãos" aos padrinhos com troca de beijos nas mãos e que foi recebido por um "ex-*hippie* argentino" de 21 anos, Daniel Lopez[47] (MORTIMER, 2000).

Os três "irmãos[48]" juntos aos hóspedes chilenos Cristiano, Raul e Xavier encontravam-se aos finais de semana com jovens de Rio Branco para fumarem a "*marijuana"* ou "maconha". Não havia reações significativas dos demais moradores àquele hábito, estavam acostumados ao uso de plantas para fumos e chás, e era o alcoolismo endêmico na região o que os preocupavam. Assim, resolvem plantar a *marijuana* e escolhem guardá-las no teto da igreja, que era o local onde dormiam (MORTIMER, 2000).

Certo dia, com a visita do cabo do exército Moraes, fumaram e foram fazer o trabalho espiritual. Lúcio sentiu a "força[49]" diferente, escuta uma voz que o acusa de "manter segredos", a voz lhe ordena a "contar toda a verdade" sobre "fumar maconha" e ainda plantá-la na igreja. Os fiscais Chico Corrente e Pedro Dário vão socorrer Lúcio, que fora da igreja solicita a presença de Sebastião para se confessar. Veio Maurílio lhe dizer que ele encontrava-se indisponível devido a difícil "batalha". Lúcio não suportando a angústia, confessa quase gritando: "*Eu fumei maconha!*" e vai se recolher no carro de Wilson Carneiro. Lá escuta uma voz sobre a "seriedade da coisa", reconhece ser conselhos de sua "madrinha Rita" (esposa de Sebastião), logo se restabelece e volta ao trabalho (MORTIMER, 2000).

No dia seguinte, Lúcio arrependido vai até Sebastião com as plantas e sementes de maconha, em uma caixa de maçãs. Na conversa relata que aprendeu a fumar na universidade, mas que estava disposto a abandonar aquele hábito que tanto gostava pela doutrina. Enquanto ouvia, Sebastião olhava as plantas e lhe conta um sonho que acabara de se lembrar:

> "há algum tempo atrás, tive um sonho que esta bem vivo na minha memória, Eu ia por uma estrada quando avistei ao longe um homem a cavalo se aproximando. Dava de ver a poeira levantada pelos cascos do animal. Antes de passar por mim ele parou e pude apreciar de perto o cavalo branco e a elegância do cavaleiro que me anunciou: "você vai entrar em outra linha!""". Perguntei: "- que linha?" Ele respondeu: "- Você vai aprender às suas custas". Foi dizendo e saindo disparado. Continuei caminhando e logo cheguei num roçadinho, onde era cultivada uma espécie de planta que eu não conhecia. Não tinha visto nem nas matas nem na capoeira. No meio delas apareceu um homem moreno, todo vestido de branco, que devia ser o zelador do jardim, pois era um lugar bonito e muito bem cuidado.

[47] Segundo Mortimer (2000) foi o primeiro "forasteiro" a estabelecer-se na Colônia 5 Mil em maio de 1975.

[48] Entre fardados são usados os tratamentos por "irmão" e de "irmandade".

[49] Não necessariamente significa ter as visões ou vozes de revelações das mirações, mas são as percepções ou sensações físicas e emocionais de atuação do Santo Daime. O "entrar na corrente" ou "entrar na força" é o estabelecer contato com o "mundo espiritual", com "o além".

> Quando a referida pessoa me viu, quebrou um galho da planta e me entregou dizendo: "- esta é para curar!". Quando recebi a oferta eu acordei. Agora vendo estas plantinhas, lembrei do sonho" (SEBASTIÃO MOTA in MORTIMER, 2000).

Assim, Sebastião foi convidado pelo cabo Moraes a experimentar a *"marijuana*[50]*",* que ainda dizia já tê-la fumado com Irineu Serra. Sebastião confiou, a experimentou com os irmãos (Figura 3), gostou dos efeitos e pediu para fazer melhores estudos junto ao Santo Daime. Sebastião com sua história pessoal como curandeiro, em contato com o uso de plantas pelos povos da floresta amazônica, e por guias espirituais como o aoasqueiro Irineu, concluiu:

> "Deus é verdadeiro e ainda tem a história de Cristo Jesus. Hoje ele pode muito bem se manifestar em qualquer pessoa por intermédio do Santo Daime, e por intermédio da Santa Virgem Soberana, através dessa erva "Santa Maria" (Cannabis). Qualquer uma pessoa que esteja capacitada, fora de sexo, pode ver a Virgem Soberana e ela pode lhe falar, pode dizer a você onde o Cristo verdadeiro esta. Porque tá mesmo, não tem dúvida para ninguém. Agora, se ninguém quer ser, Ele é o culpado? O culpado é cada um. Se eu fui falso ao Cristo, eu dou graças a Deus que, pelo Daime, eu possa ter ao menos essa comunicação e essa lembrança, pra hoje eu acreditar. Por isso estou dando graças." (SEBASTIÃO MOTA in ALVERGA, 1998).

Figura 3 - Sebastião com pito de *Cannabis*.

Fonte: Filme "Daime Santa Maria", 1983.

Para Sebastião a *Cannabis* guardava os ensinos da "Santíssima Santa Maria" como lhe foi revelado pelo Santo Daime, que é quem guarda os ensinos de Jesus Cristo. "Quem não via, é porque estava cego para as coisas de Deus". Daniel foi designado o primeiro zelador e feitor de Santa Maria, sabia o tempo certo de colhê-la e secá-la. À primeira colheita nasceram

[50] Assim, como era chamada pelos estrangeiros de língua espanhola, que acompanhavam Sebastião Mota (Comunicação, 2016).

plantas fêmeas, mais “fortes espiritualmente”, suas flores foram nomeadas “buchas”, as flores dos pés da planta macha com força notavelmente mais fraca não receberam outra denominação. Enquanto Sebastião refletia sobre os simbolismos das dualidades macho-fêmea, yin-yang, pai-mãe, preto-branco, Santo Daime e Santa Maria etc. Lúcio considerava que ela era uma força feminina, além de ter nome de mulher, ela também seria como sua esposa, sua mãe, sua irmã e que, portanto, deveriam consagrá-la com igual respeito (MORTIMER, 2000).

Sebastião passa a questionar a ilegalidade da planta, dizendo que “se vivemos sobre a terra onde plantamos tantas coisas, porque esta que não pode já que é uma planta de cura?” Ainda descrevia que no Juruá ouvira falar da maconha nas rádios, mas que foi enganado, pois diziam que “maconheiro só fuma para fazer o mal. Ele assoprava fumaça na brecha das casas e depois pode entrar e possuir as mulheres e roubar o que quiser que ninguém fica sabendo, porque se tornam embriagados e lesos, dando oportunidade do malvado aproveitar” (MORTIMER, 2000; ALVERGA, 1998).

Também contava que ouvindo rádio com Irineu, ocorre a notícia de uma apreensão de quilos de maconha e perguntam para Irineu o que ele achava daquilo, foi dito que: “quem usava maconha” e estalou os dedos “vai ao além, mas quem fuma vai para a peia” (SEBASTIÃO MOTA, s/d; MORTIMER, 2000). Assim, a partir da observação do Mestre, Padrinho Sebastião compreende haver distinções e delimitações quanto a seu uso, pois com o uso de Santa Maria para o “lado direito”, do correto, se poderia ir “ao além”, mas para quem “abusasse, sempre fumando atoa, poderia “entrar nas peias”:

> "Agora é tarde para mudar. É tarde e não é tarde, se o povo todo se unir. Existem muitos homens que fumam maconha como tóxicos e que estão largados no mundo, usando tudo quanto é tipo de tóxico. Não é assim. Usem mas não abusem. O negócio de usar é muito sério. Santa Maria ou outra planta sagrada na cabeça do povo que usa sério, é muito bom. Quem vê, acredita muito mais rápido" (SEBASTIÃO MOTA in ALVERGA, 1998).

Desta duplicidade de efeitos surge um “colégio mariano”, um grupo de estudos de daimistas preocupados em compreender os “ensinamentos de Santa Maria, a Mãe de Deus”, através da planta *Cannabis* sob o crivo do Santo Daime. As reuniões eram compostas de consagrações, meditações em silêncio, preces e cânticos (hinos) e desta maneira, por intervenção divina, foram estabelecendo regras de diferenciação de seus usos, de seu tempo e espaço sagrado, evitando, portanto, seus possíveis riscos e perigos continuamente alardeados pelos meios de comunicação e especialistas de saúde da época (MORTIMER, 2000).

Após um tempo, Sebastião decide "contar a verdade" para os demais fardados da Colônia Cinco Mil, "abrir a nova disciplina" para todos os interessados. Sua esposa Rita Gregório seria a primeira a saber, depois seus filhos Valdete e Alfredo, que "não viram vantagem naquilo". Alfredo dizia ser "*um passo maior do que as pernas*", entretanto, depois de uma "peia com Santa Maria", abandonou suas desconfianças. Junto de seu irmão Valdete tornam-se os feitores dos "Jardins de Santa Maria", cuidando de seu cultivo, preparo e modos de organização de seus consumos (ALFREDO MOTA, 2014; MORTIMER, 2000).

Os feitores definiam passos para um "feitio de Santa Maria". As germinações passam a ser realizadas 24h. após a lua nova, algumas plantações tinham um traçado em forma da "estrela de Davi" ou a presença de símbolos que remetem ao Santo Daime. As colheitas eram realizadas apenas durante as luas cheias e eram submetidas a um processo de secagem de três dias. Como nos feitios de Santo Daime, havia momentos para limpeza das plantas e separação entre buchas e flores, e por suas forças em 1º grau, 2º grau e 3º grau, exatamente como já faziam com o Santo Daime (SILVA, 1983 in MACRAE, 2005).

A reação dos demais fardados da Colônia Cinco Mil foi ainda mais negativa. Houve graves complicações, com manifestações de comportamentos fóbicos e obsessivos devido as possíveis punições de familiares ou da própria polícia, caso viessem a descobrir o "crime de uso de drogas". Levando ao crítico abandono da Colônia Cinco Mil de antigos daimistas pertencentes ao "Estado Maior" da época de Irineu e que haviam se juntado ao padrinho Sebastião Mota. Entre outras reações igualmente negativas (MORTIMER, 2000).

Sobre a postura de Sebastião, há o relato sobre um seguidor "muito desconfiado daquela nova planta de devoção", que contradizia o que "ouvia falar". Perguntou se realmente "deveria pitá-la". Sebastião a entrega dizendo "que saiba por si próprio". O sujeito ao pitá-la "entra em miração", vê uma mão do alto lhe entregando uma garrafa e uma voz: "este é o verdadeiro" (comunicação, 2016). Sebastião dizia que "nem tudo era para todos" e que seu afilhado estava certo em não querer consagrá-la. Sebastião compreendia que carregava uma laboriosa responsabilidade, a de tirar aquela planta de cura das bocas dos demônios e dos espíritos dos viciados e devolvê-la para a espiritualidade:

> "(…) Santa Maria, esta erva, a Santa Maria ela é tão perigosa como uma mulher que tem marido, e tá por trás, com falsidade, não é? Mesmo assim é preciso você saber com quem tá vivendo. Quem é o amigo e quem não é. Você não tem nada com ninguém que anda atrás dela sem motivo. O uso é seu. Seu e dá tua mulher" (SEBASTIÃO MOTA in ALVERGA, 1998).

> "Primeiramente vem a educação, como uma religião que esta curando a pessoa e colocando a pessoa no seu local. Se a pessoa é um viciado tem que trabalhar com as

> forças espirituais e os guias desta força, para que ele volte a fazer o uso divino. O uso que possa estar ajudando a pessoa administrar sua própria vida, ter cuidado, ter muito mais cuidado com tudo envolta de si mesmo, e o respeito, o grande respeito que é trazido com o uso espiritualizado" (ALFREDO MOTA, 2014).

Para os que já tinham o hábito de fumar maconha, Sebastião estabeleceu uma espécie de reaprendizado sobre seu uso, um "rito de purificação" ou uma "dieta de passagem". O usuário deveria aguardar dois dias para voltar a pitar somente no 3º dia, em seguida aguardar mais seis dias para pitá-la apenas no 7º, e assim sucessivamente com pausas de 14 dias, pitando no 15º dia e por fim, uma pausa de 20 dias e 30 dias. Afirma-se que após os 77 dias de realização deste rito, já estariam aptos para receber as graças de Santa Maria (entrevista n.2).

Os estudos com Santa Maria passam a ocorrer junto às "orações diárias", por volta das 18h. Estes ritos iniciavam com a entoação de "três Aves Marias e três Pai Nossos alternados", a "Oração do Padrinho", seguida de silêncio. Ao se receber o pito de Santa Maria, cada um fazia seu próprio "benzimento" (um sinal da cruz), dar apenas três tragadas, sendo oferecida uma ao Sol, outra à Lua e a última às estrelas e por fim, passá-la a quem estivesse à sua direita, em "sentido anti-horário" até ser totalmente consumida (entrevista n.7).

Também ocorriam estudos mais avançados voltados para a "cura", os "trabalhos de estrela" ou "trabalhos de cura", feitos com consagração do Santo Daime ou apenas com consagração de Santa Maria. É narrado que em um destes ritos, o padrinho Sebastião convocou a comunidade para a igreja e com as portas trancadas fizeram as "Orações do Padrinho", a consagração apenas de Santa Maria e iniciaram a concentração em silêncio absoluta. Logo um forte som de batidas ecoa pela igreja, era Sebastião em agitação motora junto à mesa iniciando uma forte preleção moral e religiosa. Disse sobre os relacionamentos entre os membros da comunidade, especialmente sobre relações extraconjugais. Os possíveis "culpados" reagiram fisicamente, com desmaios, convulsões e "peias", sendo retirados de dentro da igreja. Assim, concluía-se que as punições corretivas comuns ao Santo Daime, também se manifestavam por Santa Maria, alguns nunca mais a utilizaram (entrevista n.2).

O uso da Santa Maria foi disciplinado em horários permitidos, como aos mutirões e orações diárias, com a definição de responsáveis por seu controle, plantio, colheita, armazenamento e distribuição.

Santa Maria revelava-se como contentora de graças espirituais e, portanto, também uma propiciadora de melhorias à saúde ou demais curas físicas. A planta passou então a ter finalidades de auxílio nos tratamentos de resfriados, de aliviar febres, de regular a má digestão, alívio de hemorroidas, de diminuir as "provocações[51]", extinguir as dores de cabeça,

[51] Termo da região para as náuseas e vômitos. É normal ocorrer "provocações" após a ingestão de Santo Daime.

as hérnias, as fadigas, as tonturas, a insônia, a pressão alta, a asma e até mesmo depressões. Também foram experimentadas as funções antissépticas e cicatrizantes das cinzas de Santa Maria, sendo confeccionas pomadas contra micoses e de aplicação em ferimentos como úlceras e eczemas. Além de ser utilizada como compressas em machucados, tumores ou furúnculo e para a diminuição das cólicas menstruais e dos espasmos (SILVA, 1983 in MACRAE, 2005; FRÓES, 1983).

Visitantes continuavam a chegar com suas novidades. Em 1977, Joselito dos Santos de 27 anos, conhecido por "Ceará", que se autonomeava "macumbeiro da linha do mal", da Quimbanda. Foi acolhido pela irmandade, mesmo não querendo tomar o Santo Daime. Fazia apresentações e consultas por incorporações de eguns, exús e pombas giras e ia até a igreja, incorporado com suas entidades, no que Sebastião as atendia e doutrinava. Certa vez, o jovem incorporou o "Exú Tranca Rua[52]" e tomou o Santo Daime fazendo um acordo com Sebastião, a de ganhar uma "casinha" ("tronqueira" na Umbanda), um "ponto" demarcado, para que ele pudesse "drenar as energias ruins", dando sua guarda àquela igreja do Santo Daime.

Segundo Alfredo Mota (2014), Tranca Rua também disse ao "papai Sebastião" que: "não há no céu nem na terra remédios para curar legião de espírito, melhor do que o Santo Daime e a Santa Maria, citou estes dois, estas duas substâncias". Dias após o acordo, foi descoberto que Joselito havia "drogado e estuprado" mulheres e adolescentes, quando estas lhe procuraram para atendimentos espirituais, sendo logo castrado e morto por um grupo de homens da comunidade (MORTIMER, 2000).

Tal acontecimento exigiu a presença da polícia e atraiu a imprensa. Já existia a representação externa de que as comunidades daimistas eram um "lugar de macumbeiros e drogados", após o fato, agregou-se as ideias de "assassinatos e estupros". A associação do sacramento Santo Daime junto às "drogas proibidas" e demais "crimes" foi motivo de intensificação na cisão entre os grupos que ficaram ou retornaram para o Alto Santo e a Colônia Cinco Mil. Assim, dona Percília foi se encontrar com Sebastião para lhe ensinar uma reza de proteção junto ao Cruzeiro e repreendê-lo pelo uso da "maconha" com o Santo Daime. Padrinho Sebastião explica para Percília que "*rede que pesca peixe bom, também pode pescar peixe ruim*" (MORTIMER, 2000; ALFREDO MOTA, 2014).

Sebastião promove algumas mudanças de condutas, introduz as abstinências sexuais como valor e modifica sua aparência não mais aparando sua barba. Promove também um

[52] Na Quimbanda é uma entidade "coroada" do "povo de rua", que mesmo transitando nas "zonas infernais" é tão "evoluído" quanto um "Preto Velho". É o guardião dos caminhos, pode abrir ou fechar "demandas".

sistema econômico coletivizado, com um gerenciamento comunitário dos bens de produção e consumo. O que afirmava em suas preleções: "a minha consciência é essa: se eu comer, o meu irmão come, se ele não comer, eu também não como (…). Isso para mim é união" (entrevista n.4).

A comunidade daimista segue acolhendo e fardando novos visitantes "do sul", estes vão modificar o "*status social*" da doutrina do Santo Daime (GOULART, 1996). Destacando-se surgimento de trabalhos acadêmicos, como a dos antropólogos Clodomir Monteiro da Silva (1983) e Fernando de la Rocque Couto (1989), e da historiadora Vera Fróes (1986), que organizava documentos da comunidade e fazia interlocuções com as autoridades (Figura 4):

> "(eu) era marxista, tive um jornal junto com o Chico Mendes em Xapuri e de repente eu vi que a revolução estava sendo feita ali e agora na "Cinco Mil". Um socialismo caboclo com o Padrinho Sebastião, onde todos que chegavam tinham um lugar, onde todos meios de produção eram divididos (…). Fui para estudar a comunidade e acabei sendo estudada pelo Daime". (VERA FRÓES, 2012).

Figura 4 - Cinco Mil (Sebastião, Vera, Rita, Nonata e Júlia).

Fonte: Marco Gracie Imperial.

Outros "do sul" que chegaram alterando a conformação social do Santo Daime foram o fotógrafo Marco Gracie Imperial em 1978, que junto a seu pai, um artista televisivo, conseguem uma reportagem na "Revista Manchete" sobre a doutrina. O que deriva em doações financeiras e um positivo registro midiático de circulação nacional (MORTIMER, 2000); Alex Polari Alverga, que participou do sequestro do embaixador alemão E. V. Holleben, sendo preso de 1971 a 1979 e convertido na Colônia Cinco Mil em 1982: "Foi como se eu tivesse visto todo o filme da história da humanidade, da vida, dos minerais, do big bang... estava pasmo" (TRIP, 2012); O psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza relata que ao tomar o Santo Daime em seu apartamento no Rio de Janeiro, Sebastião materializou-se por 4

segundos e o convidou a ir para a floresta, no que fechou seu consultório e foi logo se fardando (REHEN, 2007).

Mortimer e Fróes conseguem através da Secretaria de Cultura do Acre[53] recursos para a impressão de 250 livretos com os textos dos hinários (MORTIMER, 2000). Com os livretos em mãos para estudos dos hinos, iniciam-se as correções ao português cantado e são inseridas as diferenciações entre os usos de letras maiúsculas ou minúsculas.

Sebastião "fecha" seu hinário "O Justiceiro" com 156 hinos e "abre" um novo caderno de hinos com o nome "Nova Jerusalém". Neste, iniciam-se as "ofertas de hinos", o 1º hino – O Convite – foi ofertado à sua cunhada dona Júlia, devido sua dedicação à doutrina. É o primeiro hinário que traz o nome "Santa Maria" nos hinos do Santo Daime, até então suas citações restringiam-se à oração Ave Maria. Como no hino 6º – Todo Mundo Chora – ofertado a Dionísio Viegas:

"Estou aqui
vou contar minha história
Todo mundo chora, todo mundo chora
Estou aqui, minha história vou contar
Todo mundo chora, todo mundo vai chorar (o refrão)

Mas o meu Mestre
Ele é cheio de alegria
Me dá paz e harmonia
Para eu me consolar (repete-se o refrão)

Santa Maria
Que escolhi para me guiar
Ela é quem me ilumina
Na estrada para andar (repete-se o refrão)

Estou dizendo
Com certeza e retidão
Porque Ela me ensina
Eu ter amor no coração (repete-se o refrão)

Eu sempre digo
E não me canso de falar
Porque é minha missão
Aprender e ensinar (repete-se o refrão)".

Na "casinha dos cabeludos", local onde dormiam os jovens ou viajantes, novos estudos sobre demais "plantas sagradas" começam a se destacar, estabelecendo um novo *modus teológico,* de uma espécie de "panteão biorreligioso". Sebastião dizia que: "(...) todos os remédios são tirados das ervas santas, e ai não tem nenhuma que não tenha um valor

[53] O secretário de cultura do Acre, Ramayana V. Vargens, também converteu-se à doutrina.

profundo, o difícil é conhecer" (SEBASTIÃO MOTA in FRÓES, 1983). E fala das plantas sagradas que conheceu através do respeito ao estudo espiritual:

> "de Daime, e de outras plantas sagradas, eu conheci muitas: cogumelo, São Pedro, Santa Maria. Todas são linhas muito sérias, tem seus usos espirituais. A Santa Maria é a mais conhecida. Lá fora chamam de maconha. Mas é por causa dos homens que não se respeitam. Nem respeitam a força das ervas, nem respeita-se a si mesmo. Só botam ela no bico para uso de dinheiro, de peia, de confusão e o diabo a quatro! Mas não é para isso! O uso dela é para um conhecimento, para abrir o lado espiritual. Foi do espiritual que eu recebi. Por isso eu estudei. Foi porque me entregaram, como o Daime e as outras plantas sagradas da floresta" (SEBASTIÃO MOTA in ALVERGA, 1992).

Portanto, novas leituras e interpretações em relação à natureza foram desenvolvidas e novas entidades foram reconhecidas em seus respectivos elementos na natureza: o peyote, o *San Pedrito* ou *wachuma*, o colírio de sananga, os cogumelos de Cogo-Rei, a trombeta, as folhas de coca e até seu substrato químico merla[54] etc.

A merla foi apresentada para o padrinho Sebastião como um produto das "sagradas folhas de coca", no que a experimentou junto com Santa Maria, em uma espécie de "mesclado". Gostou de seus efeitos euforizantes e analgésicos, de bons resultados para as intensas dores que sentia no coração, devido sua "doença de chagas" (FB, 2014/2016). No entanto, segundo seus afilhados, percebeu que na merla: "habitavam cinco diferentes espíritos que se alimentavam das pessoas" (comunicação, 2016); que "os deixavam egoístas, diferente de Santa Maria que socializava" (comunicação, 2017); ou "os homens tudo 'gênios' e as mulheres muito 'piradas'" (FB, 2014/2016).

Sebastião ao notar os "comportamentos desviantes" a partir do uso da merla, pede ao fiscal da igreja Marco Gracie Imperial, que o ajudasse a impedir seus usos na Colônia Cinco Mil: "Meu filho, para mim esta pasta é uma benção, pois tira as minhas dores. Mas para a comunidade tem sido o destroço" (FB, 2014/2016). Ato semelhante ao de Mestre Irineu em relação ao álcool, que mesmo sem apresentar problemas em seu próprio consumo, o proíbe no Alto Santo devido as sucessíveis confusões com casos de "abusos", o "*não saber usar*". Sebastião, em sua bioteologia, defende o uso cuidadoso da natureza, que por ser divina, "não deve ser abusada", mas "torná-la amiga pelo estudo atento", que a aproxima e "reduz danos":

> "A 3ª pessoa do Espírito Santo é a Virgem Soberana Mãe, inclui todas as árvores e nós também estamos incluídos nela, para aquele que acertar na sua vida, cada um,

[54] Um derivado da pasta base de cocaína muito difundido entre as populações pobres ribeirinhas das fronteiras da Colômbia e Bolívia. A partir da década de 1990 seu comércio na América foi substituído por um outro derivado da pasta base de cocaína, o "*crack"*, pois este apresentava maior facilidade para o transporte, armazenamento e consumo.

> também se acerte. Não podemos ser contra nada e principalmente aquilo que realmente nós conhecemos. Eu conheço direitinho porque não foi aprendido por ninguém, foi por meu eu superior que viu, olhou e procurou conhecer, entender, para poder trazer até aqui nesta matéria. Isto aqui não é presença de nada, se não a de Deus. (…). Para entrar e conhecer a vida espiritual, levar isto, um conceito espiritual, para que não tombe tanto, mas conheça de tudo e participe de tudo, use mas não abuse. Porque o negócio não é usar, mas abusar, todo aquele que abre a boca e diz que a erva de Santa Maria leva o homem ou a mulher no abismo, esta eu aqui para desmentir e outros e outros companheiros que são iguais a mim, porque não é só eu que sei das coisas, eu sou um dos que menos sei, tem outros que sabem mais do que eu. Abusa e não pode receber nada, quem vive de abusar dos outros não quer nada, porque eu sou igual, sou igual a todo mundo aqui, (…). Meu entendimento espiritual não é coisa aprendida por livro, porque não sei ler, nem pela escritura, é pelo meu eu superior (...). Ela (nossa cabeça) tem que saber tudo para dizer eu sou, porque quem é eu sou é Deus, sabe tudo. Sabe do bem e sabe do mal, sabe se defender de uma coisa e se defender da outra, se torna amigo de tudo para poder todo mundo abraçá-lo, se eu gosto de um e não gosto de outro, eu sou contra alguma coisa da natureza, ela só pode vir contra mim e aí todos nós vamos sofrer, porque ninguém pode com ela e ela pode com tudo" (SEBASTIÃO MOTA, s/d).

Assim, relatos apresentam relações de aproximação da comunidade com as entidades de regência de outras "plantas sagradas". O cacto "San Pedrito" ou "wachuma", usado após o Trabalho de Hinário no dia de São Pedro, foi definido como um "professor amoroso": "San Pedrito me levou para conhecer o mundo dele e eu fiquei maravilhado, eram cactos para tudo quanto era lado, os cactos cresciam a minha volta, sentia como que um visitante amado (…) me fez sentir amor, tudo verde e tudo era cactus, inesquecível" (OK, 2004/2010).

O cogumelo, de maior abundância na floresta amazônica pela umidade e temperatura local, também foi estudado por Sebastião, que indicava não cozinhá-los, mas comê-los como se fossem páginas de um livro, em analogia com suas lâminas sob seu pileo (OK, 2004/2010). No entanto, após sentir alguns efeitos colaterais, também pede para que não mais fossem utilizados[55]. Entretanto seu filho Alfredo Mota[56] "recebe" o hino 28º – Amar e Ter Amor - de seu hinário "O Cruzeirinho", que nos apresenta os ensinos de "Cogo-Rei":

> "Amar e ter amor
> Com respeito às coisas superior
> Se firmar em tudo que existe
> Tudo isso Cogo-Rei me mostrou
>
> Aqui eu vou
> Dizendo o que ele me mostrou
> Dando prova do meu conhecimento
> Com o mestre Cogo-Rei aqui estou

[55] Uma provável causa destes efeitos colaterais, podem ser as infecções provenientes dos diversos micro-organismos nocivos presentes nos cogumelos coletados *in natura,* em parte eliminados pelo processo de "fervura". O cultivo de cogumelos *in vitro* reduz consideravelmente esta ocorrência.

[56] Alfredo Mota em futuras "alianças" do Santo Daime com outras doutrinas, também se tornou "chefe peyoteiro", quem tem domínio de trabalhos ou ritos com o cactos peyote (ALFREDO MOTA, 2014).

Oh! Virgem Mãe
Bendita Mãe do Mestre Ensinador
Vos agradeço porque eu aqui estou
Dando prova do que Vós me ensinou

O que digo, eu sou
Confiando em meu Pai Criador
Vamos todos meus irmãos se respeitar
Com meu Pai e minha Mãe aqui estou."

A comunidade do CEFLURIS atinge mais de 300 membros, o que trouxe novos problemas, tanto para a infraestrutura de manutenção, como para as relações sociais com seu entorno. O destaque do grupo na mídia nacional trouxe repercussões nas mídias locais, que associavam o consumo de plantas com possíveis "atos criminosos de drogados". Sebastião dizia: "Vou-me embora para ver se estes linguarudos me deixam em paz" e em maio de 1980, parte com uma comitiva pela mata para descobrir um novo local. Seu filho Alfredo passou de tesoureiro para comandante da Colônia Cinco Mil a partir do trabalho de São João de 1980. Seu pai lhe diz: "esta parte é para você, a organização é para você, deixa a parte mais espiritual comigo" [57] (OLIVEIRA, 2007; MORTIMER, 2000).

Sebastião e a comitiva seguem pela mata até chegarem próximos ao rio Trena, olhando para a água que brilhava pelo sol, nomeiam o lugar por "Rio do Ouro" e ali se instalam. Sebastião dizia que: "o espírito da verdade que baixou sobre o meu e mandou que eu saísse da cidade para o centro das matas e me mostrou o Rio do Ouro". Cerca de 260 moradores da Colônia Cinco Mil foram para o Rio do Ouro. A "Vila Santa Maria" (Figura 5) ficou sob a guarda de Wilson Carneiro e o local passou a ser uma espécie de "porta de entrada" ou "triagem" para a nova comunidade do Santo Daime (ALVERGA, 1992; MORTIMER, 2000).

Figura 5 - Placa em madeira "Vila Santa Maria".

Fonte: "Amigos da 5 Mil", FB, 2014/2016.

[57] Neste período Alfredo começa a "receber" seu "Trabalho de São Miguel", com proximidade aos trabalhos da Umbanda. Portanto, atualmente encontram-se ritos específicos para "incorporações" no Santo Daime.

Em 30 de setembro de 1981, o artesão Eder Cândido Silva, de 22 anos é detido pela polícia que encontra drogas em sua posse. Sob interrogatório, confessa que as adquiriu de Walcírio na Colônia Cinco mil. Em uma atitude de combate militar contra o protótipo brasileiro de traficante, a polícia com metralhadoras e cães invade a comunidade. Aturdidos, levam os policiais até 18 pés de Santa Maria que formavam uma estrela de Davi (60 kg[58]), onde por determinação legal iniciam os procedimentos de incineração. Momento de comoção e choro dos moradores que entoavam hinos e rezas em despedida do santuário (ALVERGA, 1992; MORTIMER, 2000; OK, 2004/2010). Neste momento, um menino de 12 anos recebe e canta um hino à Santa Maria (FRÓES, 1983):

> "Meu senhor São João Batista
> E meu São José
> Minha sempre Virgem Maria
> E Santa Luzia
>
> Minha Santa Maria
> Todo mundo judiou
> Porque ela aqui na terra
> Deus louvou
>
> Meu Senhor São Pedro
> Ele é bom discípulo
> Ele vem, ele vem
> Ele vem nos socorrer."

A partir de então, outras ações policiais passaram a ocorrer de maneira mais sistemática, com a presença de policiais nos locais de culto e com a intimação de membros e lideranças religiosas para depoimentos em delegacias policiais (MORTIMER, 2000).

Em um dos interrogatórios, Sebastião é inquerido se "lá corre dinheiro?". Respondeu que não, que havia uma igreja com a "história das fichas", mas que "não caia nessas passagens" (ALVERGA, 1992). E declara seu direito de índio de usar suas defesas, dos benefícios que a planta Santa Maria proporciona aos trabalhadores e da hipocrisia de estarem sendo perseguidos pelo uso de plantas (Figura 6):

> "Sou filho da terra, nasci no Amazonas, nela me criei. Tenho meus direitos como os índios tem, que eu também sou o mesmo índio. Por que não posso ter as minhas defesas e usar as minhas plantas? Se eu não tenho erro, vou ter medo de quê? Eu não estou apresentando imundície a ninguém, apena estou apresentando o que é verdade e a verdade vai se plantar! Com fé em Deus, e todos com fé em Deus, a verdade se planta logo. Porque ela é plantada a vida toda, para todo mundo"; "Aqui nós usamos essas plantas sagradas dentro dos nossos trabalhos, para espantar o espírito mal, para

[58] Quantidade anunciada pelo programa jornalístico "Documento Especial" da extinta Rede Manchete.

> calma, tirar a doidice do cara, para ele voltar a ser ele novamente. E para isso que uso isso aqui. Não é mesmo para gente ficar andando com ela na boca, vagabundeando. Por mim, ela vinha presa desde que me entregaram, só para os trabalhos. Eu respeito a lei e é que me pediram. Mas tem outros que vivem de tomar dinheiro dos pobres dos seringueiros, dos pobres roceiros, daqueles que se alimentam com essas plantas, para fazer melhor os seus serviços. Aí já não acho direito. Se o camarada trabalha, da conta, sabe extrair daquilo força e conforto para ir vivendo. Enquanto nas cidades todo mundo fuma escondido, é doutor, é filho de ministro, é todo mundo!" (SEBASTIÃO MOTA in ALVERGA, 1992).

Figura 6 - Sebastião em depoimento na delegacia.

Fonte: FB, 2014/2016.

Além da repercussão de caráter negativo na imprensa local (Figura 7), houve sua significativa ampliação por outros órgãos de imprensa de alcance nacional. Lúcio Mortimer (2000) relata que um "*jornal de Brasília*" fez uma matéria sobre uma "seita" "muito doida" que vivia em "libertinagem" na selva, sob o comando de um "velho de barbas brancas". O que levou a demais exposições[59], até mesmo com comparações a tragédias, como ao suicídio coletivo por religiosos, pela ingestão de cianeto na República das Guianas, em 1978.

[59] Destacam-se como influenciadoras dos acontecimentos dos anos seguintes, as matérias: "Seita do Santo Daime usa em rituais alucinógeno amazônico" (GLOBO, 06/11/1983); "Divina piração: um alucinógeno que leva ao transe religioso" (VEJA, 09/11/1983); e "Santo Daime: a droga da Amazônia" (MANCHETE, 14/01/1984).

Figura 7 – Sebastião Mota na capa de jornal.
“erva do diabo”.

Fonte: Vídeo “Ensaios Fotográficos”, 2015.

Como sugerido pelo jornal “Folha de São Paulo” na matéria: “Seita no Acre usaria drogas em cerimônias”, com destaque para o fato que “existiriam crianças” na “chamada seita da maconha” (FOLHA, 17/08/1982). E ao jornal “O Globo” do mesmo dia, que vai dizer de: "uma seita que cultua a maconha e outro alucinógeno extraído de um vegetal não identificado", com uma nota do Ministro da Justiça da Ditadura Militar, Ibrahim Abi-Ackel: “tememos que o fanatismo religioso acabe levando à prática de atos suicidas” (GLOBO, 17/08/1982). Assim, foi designado o Coronel Guarino, comandante do 4º Batalhão Especial de Fronteira, para o acompanhamento e supervisão do Santo Daime, com recomendações de cautela para se evitar “uma nova Canudos” (MORTIMER, 2000).

A Comissão de Segurança Nacional estrutura uma comitiva composta por um psicólogo e um psiquiatra para avaliações psicológicas do grupo, também faziam parte um sociólogo, uma historiadora e uma antropóloga para avaliações socioantropológicas. Acompanhava a equipe o cineasta Noílton Nunes, que registrou um pequeno ritual de cura para o pé de Sebastião Mota com o uso de Santa Maria, logo produzindo o documentário “Daime Santa Maria”, lançado pela Embrafilme em 1983.

A ação desta equipe foi decisiva para o estabelecimento de relações do Santo Daime com as novas estruturas jurídicas e policiais. O Coronel Guarino, convencido de que o Santo Daime não era “caso de polícia”, afirma: “As questões relativas ao Santo Daime não devem

ser analisadas no âmbito militar ou policial. Devem ser estudadas por profissionais de sociologia, antropologia, medicina e história" (LABATE, 2005).

A historiadora e etnobotânica Vera Fróes apresenta ao Coronel uma exposição de motivos, submetidos às qualificações acadêmicas, sobre o uso da Santa Maria, em 27 de janeiro de 1983. Expõe os benefícios da utilização da planta e as descrições antropológicas de seu uso religioso. Inicia o texto com um inventário histórico de seu uso por tribos indígenas desde sua entrada no Brasil e que seu uso contemporâneo resultava da "incapacidade da sociedade em atender as necessidades espirituais das pessoas, principalmente dos jovens". Demonstrou não haver relações entre seu consumo e criminalidade, destacando seus usos medicinais. Ressalva a permissão na Holanda desde 1976 e no México para os efeitos colaterais da quimioterapia e no tratamento de glaucomas. Que na alopatia tem efeitos analgésicos, de estímulo ao apetite, ser antiepilética, antiespasmódica e antiasmática, que ajudava nas dores do parto e era um antibiótico natural de uso local. Que em pesquisas com *Cannabis:* Charles Tart demonstra o aumento na percepção sensorial do som, maior percepção dos contornos e cores e maior imaginação; que Márcio Bontempo constata seus efeitos psicológicos de bem-estar, euforia seguida de relaxamento e hilaridade seguida de introspecção; e por Giancarlo Ainao se prova seus efeitos afrodisíacos e que se refutam os mitos de psicose, atrofia cerebral, redução da testosterona, dependência física, diminuição da imunidade e danos nos cromossomos. Destaca que os aspectos de nocividade estão vinculados estritamente à sua ilegalidade, enfatizando os fatores que interferem na qualidade de seu uso como: "personalidade do indivíduo, condições psicológicas e físicas, o local, as companhias, tipo de sociedade e de cultura" (FRÓES, 1983). E descreve seu mito-fundador[60]:

> "Caminhando numa estrada um montado num cavalo preto e de expressão amiga disse: - você vai entrar em outra linha, e terá que aprender ser as suas custas. Depois disso ele se viu num jardim formado de pequenos arbustos de uma planta que não conhecia, quando apareceu uma mulher muito bonita e vestida de branco, que caminhou em sua direção com os galhos de plantas dizendo que aquelas plantas eram para cura" (SEBASTIÃO MOTA in FRÓES, 1983).

A historiadora cita Sebastião na argumentação do uso religioso da *Cannabis*:

> "Porque eu não recebi maconha, mas sim como algo espiritual, recebido de um espírito que me levou a um centro de mata, me contando tudo enquanto devia fazer com esta árvore. Esta árvore é de uma grande sabedoria que o ser dela falou nesse

[60] Em sua descrição, há elementos diferentes dos narrados por Lúcio Mortimer, como o "*cavalo preto*", que em Mortimer aparece como "*cavalo branco*" e "*mulher muito bonita*", ao invés de "*homem moreno*" em Mortimer.

> ouvido aqui, que quem usasse, buscava a sabedoria do Espírito Santo (…) a terceira pessoa é o Espírito Santo, é a Virgem Soberana Mãe, que inclui todas as árvores e nós também estamos incluídos nelas" (SEBASTIÃO MOTA in FRÓES, 1983).

Ressalva a descrição de um membro que diz ter a igreja duas bandeiras, como duas torres, uma era o Santo Daime e a outra a Santa Maria, uma recebida pelo Mestre e a outra pelo Padrinho. Rechaça uma acusação de que havia intenção de viciar trabalhadores para "escravizá-los ao roçado" ao demonstrar o oposto, que houve uma imposição de disciplinas e regulações ao uso da Santa Maria, exclusivamente para os ofícios religiosos e aos trabalhos no roçado, com a referência de Sebastião sobre seu uso disciplinado:

> "O homem ou a mulher entra para entender a vida espiritual, que conheça de tudo, use mas não abuse, porque o problema não é usar, é abusar. Quem abusa não pode receber nada. Quem vive de abusar dos outros não quer nada. O uso da erva Santa Maria todo dia tem esse porém, o homem trespassa, ele pode trespassar para o lado espiritual, mas pode também se relaxar e ficar permanentemente uma estátua" (SEBASTIÃO MOTA in FRÓES, 1983).

Finaliza com falas de Alfredo Mota: "muitos podem estar doentes de maconha e se curarem com Santa Maria, só mudando seu uso pelo ritual, que tem seus porquês" e de Padrinho Sebastião:

> "Quando agente tem o pai, deve ter a mãe, quando o pai não cuida do filho, a mãe tem aquele maior cuidado com o filho. Assim nós temos o sol e temos a lua, temos todas as ervas que foram extraídas da natureza (...) todos os remédios são tirados das santas ervas santas, e ai não tem nenhuma que não tenha um valor profundo, o difícil é conhecer" (…) como o Santo Daime, ela esta sendo agora perseguida, mas tenho esperança que ela seja liberada dentro do culto (...) Eu não estou atrás de liberação para vagabundo, a liberação que eu quero é para aquelas pessoas que realmente sabem o que é, usa, trabalha direitinho" (SEBASTIÃO MOTA in FRÓES, 1983).

Em 1983, surge outro conflito. Funcionários do "Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária" (INCRA), que haviam antes autorizado a instalação da comunidade, informam que havia uma reivindicação de posse da terra por um latifundiário. Tendo sido obrigados a abandonarem suas instalações e dali se mudarem, Sebastião comenta sobre o fato: "se aqui tem dono eu vou embora", anos depois quando perguntado sobre o ocorrido: "apareceu um dono que até hoje não apareceu" (SEBASTIÃO MOTA, 1986; ALVERGA, 1998).

A comunidade sobe o rio Purus até chegarem ao igarapé Mapiá, local indicado pelo INCRA para suas novas instalações. No Mapiá a terra era ruim para plantio, com seringueiras de má qualidade, mas "com a fé como único amparo" iniciam seus trabalhos, tanto os

religiosos, quanto os de construção da infraestrutura da "Nova Jerusalém". A ocupação não foi simples e doenças tropicais assolaram os membros da comunidade (MORTIMER, 2000).

Em 1984, o Coronel Athos Asher que substitui o Coronel Guarino, confirma as mesmas posições de seu antecessor sobre o uso do Santo Daime, tendo inclusive o tomado. Asher relata a comunidade como um "esplêndido trabalho" de um "povo unido e disciplinado" (LABATE, 2005). Acorda com Sebastião que o uso da Santa Maria não deveria ocorrer publicamente: "a única coisa que pode dar algum problema é o uso da Santa Maria", mas que nas matas ninguém incomodaria. Sebastião em contrapartida disse: "Quem me obedece não anda fumando por aí. Se alguém for pego assim, o senhor pode disciplinar". Também foi acordado que não se faria proselitismos ao seu consumo e foram mantidos os "Jardins de Santa Maria", com seu uso restrito na comunidade (MORTIMER, 2000).

Em fevereiro de 1985, houve a publicação de uma resolução (02/85 DIMED) na qual a planta *Banisteriopis caapi* (o Jagube) passava a constar no *index* de substâncias proibidas no Brasil. Todos os membros do Santo Daime e todas as demais religiões ayahuasqueiras do país passaram ao estado de ilegalidade segundo a lei 6.368 de 21 de outubro de 1976, portanto obrigados a se desfazerem de seus plantios, estoques e consumos de *Ayahuasca.* A proibição do Jagube na resolução estava baseada na insuficiência de pesquisas quanto aos riscos à saúde de sua ingestão, por nesta conter a molécula N,N-DMT[61], que foi incluída na "Lista 1" das substâncias proscritas da "Convenção sobre Psicotrópicos" da ONU, em Viena de 1971 (LABATE, 2005).

A resolução obrigou que as "tradições ayahuasqueiras" do país se organizassem. Houve uma solicitação para sua legalidade quanto ao uso religioso ou tradicional. Assim, uma segunda (e maior) comissão interdisciplinar foi criada para avaliar o uso exclusivo da *Ayahuasca* (LABATE, 2005). As tentativas de inclusão do uso da *Cannabis* na comissão foram rechaçadas pelos próprios grupos ayahuasqueiros, que tinham divergências sobre seu uso e finalidade religiosa (GOULART, 2005).

MacRae (2005) ainda caracteriza que havia uma diferença substantiva entre o chá (Santo Daime) usado predominantemente para fins religiosos e a "maconha" (Santa Maria), que tinha usuários predominantemente para fins recreativos nos diversos sítios urbanos brasileiros e já possui uma associação representacional com o tráfico e o crime organizado para sua distribuição e comércio. O que dificultava sua equiparação no mesmo debate.

[61] O N,N-DMT, suposto motivo da proibição, se encontra na folha da planta *Psychotria viridis* (Rainha) e não no cipó *Banisteriopis caapi* (Jagube). Uma nova amostra das desconexões ou diálogos inexistentes entre os órgãos que produzem as "leis anti-drogas" e as pesquisas científicas (sociais ou biológicas) quanto as mesmas.

A comissão interdisciplinar foi coordenada pelo psiquiatra Domingos B. G. de Sá junto ao Conselho Federal de Entorpecentes (COFEN). Em 1986 houve a suspensão da proibição do uso da *Ayahuasca* até que fosse apresentado um segundo relatório mais completo sobre a bebida[62]. E em 1987, com mais outro parecer favorável: "Os usuários e suas comunidades rurais eram bem integradas em seus ambientes, agregando harmoniosamente indivíduos de diferentes gerações, origens e classes sociais" (COFEN in MACRAE, 1992), o uso estritamente religioso da bebida *Ayahuasca* estava autorizado, mas com restrições.

A autorização da Ayahuasca para uso religioso não impediu que novas tratativas para seu impedimento fossem realizadas. Sebastião Mota assim declara sobre esta situação: "de tudo, de todo bicho nós já provamos. O que teve de melhor foi a polícia federal, que graças a Deus nós ainda estamos amigos. O COFEN parece que liberou o Daime, tá tudo aí numa conversa vai, conversa vem, mas tem que liberar é tudo! Se não boto tudo na rua" (SEBASTIÃO MOTA, 1986).

Novas argumentações eram estabelecidas para a defesa do uso religioso da Cannabis. Mortimer (2000) escreve que "é um direito humano semear a terra e colher para si seus frutos" e que o uso religioso da Cannabis diz respeito à liberdade religiosa, que há registros milenares de uso religioso da substância, não sendo uma novidade do Santo Daime. Também por argumentações sócio-políticas e econômicas diz que há interesses na proibição do uso da Cannabis pelas indústrias produtoras de álcool, visto que o álcool transforma pessoas em "imbecis, cheios de paixões torpes e violência". E faz uma analogia entre a escolha pela liberdade de Barrabás e condenação de Jesus Cristo, em que apresenta a proibição do uso religioso da Cannabis como um grave erro cometido (MORTIMER, 2000).

No entanto, as contínuas matérias jornalísticas geravam novas "peregrinações", como dito por um membro em rede social: "o Daime é que nem pão de ló, quanto mais bate, mais cresce" (OK, 2004/2010). E também artistas do "*mainstream* nacional[63]" aproximam-se do Santo Daime. A atriz Lucélia Santos produz junto a Sérgio Bernardes o filme "Os Guardiões da Floresta" (1990) e o ator Carlos Strazzer "recebe" o hinário – A arte de amar – com o hino 11º – O Poder da Floresta:

> "(…) Meu mestre me ensina
> Dor é alegria

[62] Os ritos foram suspensos ao público em algumas igrejas, sendo que seus membros agora na marginalidade, passaram a realizá-los de forma oculta, dentro das próprias casas ou matas afastadas (comunicação, 2016).

[63] Nomes de destaque na época como Maitê Proença, Ney Matogrosso, Eduardo Dusek, Elke Maravilha, Lucinha Lins etc. não necessariamente permanecendo como membros da comunidade.

Segui o exemplo
Da Virgem Maria

(…) Poder da fé
Que aqui se manifesta
No meu Santo Daime
Poder da floresta

(…) A Santa Maria
Me dá o conforto
Estou morto, estou vivo
Estou vivo, estou morto."

Padrinho Sebastião morreu com 70 anos no dia 20 de janeiro de 1990, dia de São Sebastião na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Havia decidido realizar o primeiro trabalho do ano daimista, o trabalho de hinário para o dia de São Sebastião, na igreja "Rainha do Mar". Junto ao comandante da igreja Marco Gracie Imperial, decide pela realização de um trabalho de cura seguido de seu hinário "Nova Jerusalém". Consagram Santa Maria e o Santo Daime, e realizam o trabalho de cura. Cansado devido ao avanço de sua doença de chagas, Sebastião pede para que "cantem com muita alegria para escutá-los lá de cima" e sobe com Rita Gregório para o quarto no 2º andar. Às 3h30m, vai até o banheiro e após enxugar suas mãos, faz sua "passagem". No que se ouvem os gritos: "Viva os Visitantes! Viva o dono do Hinário! Viva São João Batista!" era o fim do trabalho para São Sebastião. Ao amanhecer foi levado à igreja Céu do Mar e depois ao Mapiá, seu velório durou sete dias. Na Revista Manchete seguinte, Sebastião Mota aparece dividindo a capa com o guru Bhagwan Shree Rajneesh[64] que morrera na mesma madrugada (OK, 2004/2010).

Sebastião dizia que quem aprendesse e a trabalhar com o Santo Daime, poderia trabalhar com qualquer outra planta, mas para isto, havia a necessidade de que estas se revelassem ou fossem mais bem estudadas. Assim, Sebastião junto aos novos discípulos de Mestre Irineu experimentaram várias outras plantas psicoativas e também proibiam que estas fossem utilizadas, pois "não estavam sabendo usá-las direito" (OK, 2004/2010). Via na natureza uma "obra de Deus a ser amada", com "todos seus Seres Divinos", mas que estes guardavam seus próprios códigos ou segredos e que eram necessários o respeito e disciplinas rígidas para a revelação de seus mistérios e poder utilizá-los para a cura corretamente (OK, 2004/2010).

Em sua compreensão teológica, a planta Santa Maria é "elevada" a mais alta hierarquia da natureza, propiciadora das manifestações da Mãe Divina junto ao Pai Divino, este representado pelo Santo Daime. Afirmava que a terceira pessoa da Santíssima Trindade,

[64] Nome do famoso guru indiano "Osho", que morreu em uma de suas sessões de NO2, usado para apaziguar suas dores. A coincidência dos fatos é lembrada entre os daimistas ligados aos movimentos da Nova Era.

que na igreja católica é apresentada como o "Espírito Santo", deveria ser a Mãe, Santa Maria, conformando assim uma base familiar na hierarquia sagrada dos Seres Divinos.

1.3 **Uma nova era em construção:**

A expansão do Santo Daime e demais práticas com uso da *Ayahuasca* impulsionam o desenvolvimento de institucionalizações entre as diversas "*linhas ayahuasqueiras*" (GOULART, 2005).

Em 24 de novembro de 1991, por iniciativa do grupo ayahuasqueiro União do Vegetal (UDV), foi apresentada a "Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Ayahuasca", um documento para estabelecer regras comuns entre as entidades que consomem a poção. Esta veio a ser apresentada e "oficializada" na "1ª Conferência Internacional da Ayahuasca" ocorrida em Rio Branco em novembro do ano seguinte, com a participação de apenas sete das entidades religiosas ayahuasqueiras (LABATE, 2005).

O documento mostrou-se voltado às autoridades externas, como um modo de consolidar a legalização da bebida Ayahuasca para seus fins religiosos. Neste, consta já no primeiro item que a preparação da "hoasca[65]" é estritamente o resultado do cozimento "do Mariri (Jagube) e da Chacrona (Rainha), sem qualquer outra substância, além da água".

O documento prossegue afirmando que a hoasca deve ser de uso restrito aos rituais religiosos, sendo "vedado o seu uso associado a drogas ou quaisquer plantas psicotrópicas". Estabelecendo uma oposição à noção de panteão biorreligioso desenvolvido por Sebastião Mota ou às formas tradicionais de consumo realizadas pelos "aoasqueiros" amazônicos.

A Carta proíbe a comercialização da bebida mesmo entre seus adeptos, a proibição da prática de curandeirismo e a proibição de seu consumo aos "incapacitados" por "estado de embriagues ou sob efeito de qualquer droga" etc. (LABATE, 2005).

Demais diretrizes buscavam diminuir os problemas decorrentes dos "equívocos difundidos pelos veículos de comunicação". Portanto determinam que cada instituição ayahuasqueira deveria falar e restringir sua apresentação nas mídias apenas às "pessoas experientes de sua hierarquia" e que as eventuais transgressões dos presentes termos acordados deveriam ser comunicados imediatamente aos órgãos judiciais para que o infrator sofresse as punições cabíveis.

[65] Nome dado a *Ayahuasca*. O documento utiliza termos próprios da União do Vegetal.

A Carta de Princípios estabelecia de maneira relevante um processo de autorregulamentação, com efeitos nas relações com a sociedade civil e ao COFEN. No entanto também cerceava os cultos de Santa Maria e o próprio curandeirismo estabelecido por Mestre Irineu.

Entretanto, em 1992 um novo inquérito é aberto para investigar a denúncia contra uma "seita", que misturava na bebida "LSD ou droga semelhante" e que seus membros eram "induzidos ao trabalho escravo e a doações polpudas" entre outras acusações. A denúncia também citava os perigos da seita à segurança nacional devido ser a própria um "contra-ataque das guerrilhas urbanas". Expondo elementos das representações de setores conservadores brasileiros que relacionam o perigo do consumo de drogas aos supostos ataques de comunistas[66] (LABATE, 2005).

O COFEN, presidido por Ester Kosovsky, indicou o Dr. Domingos B. G. da Silva Sá, o mesmo que acompanhou a questão do Santo Daime em 1986, para novamente reunir uma comissão mista e interdisciplinar para o caso. No relatório final, há a conclusão de que as denúncias representavam uma "histeria acusatória" de intolerância religiosa, constatando que as religiões ayahuasqueiras apresentavam "padrões morais e éticos de comportamento em tudo semelhantes aos existentes e recomendados em nossa sociedade, por vezes até de um modo bastante rígido" e que o uso ritualizado da bebida não trazia danos ou consequências destrutivas ao convívio social. Mas que "pelo contrário, parece orientá-los no sentido da procura da felicidade social, dentro de um contexto ordeiro e trabalhador". E conclui que "a comunidade soube exercer os seus controles de forma plenamente adequada, sem qualquer interferência do Estado que, de outra forma, apenas criaria problemas com desnecessária e indébita intervenção". Com o presente relatório aprovado por unanimidade pelo conselho, na ata da 5ª reunião ordinária do COFEN em dois de junho de 1992 foi decidido que a *Ayahuasca* estava definitivamente regulamentada no Brasil (COFEN, 1992).

Mas, o fato é que a cada nova acusação, novas repercussões midiáticas ensejavam novas tensões políticas-judiciais. Em 1995 foi publicado um libelo acusatório contra o Santo Daime. Segundo a autora, os daimistas: "tinham usado o daime para 'lavar o cérebro' da minha filha, que vivia uma aguda crise existencial! E para afastá-la de mim (...)". Pois sua filha, "menor de idade", queria morar na comunidade: "- Resolvi assumir a doutrina, vou morar por aqui" ('a filha' in CASTILLA, 1995). Houve processos judiciais e a jovem, em juízo, afirmou sofrer sérias "violências domésticas" da "mãe alcoólatra" e com "distúrbios

[66] As propagandas anti-comunistas da Guerra Fria criaram representações que ainda circulam no imaginário brasileiro. Nos anos 50, o USA vinculava que a "erva do diabo" era uma das táticas da "ditadura chinesa" para destruir as mentes da juventude estadunidense.

psicológicos". Preferindo então permanecer abrigada em uma "Casa do Menor" até sua guarda ser entregue à outra família. No que foi entregue para morar sob a tutela de daimistas da região Norte do país (CASTILLA, 1995).

Além da grave exposição da filha "menor de idade", o texto cria narrativas acusatórias que ainda são lidas e compartilhadas em redes sociais, como a que padrinho "Sebastião Mota morrera de overdose de cocaína"; do "fanatismo" de "portadores do vírus da AIDS que tentaram curar-se com a ayahuasca", do "daime misturado com anfetaminas", de furtos contra a autora no Alto Santo e da "apologia do uso de drogas, em especial da maconha". Como ocorre na denúncia do "Jogo Divino": "Esse jogo tem por finalidade resolver conflitos entre os membros da seita. Quando isto acontece, são convidados os envolvidos e pessoas chegadas a eles. Todos se sentam numa roda, e em vez de tomar Daime, só pitam Santa Maria, ou seja, fumam maconha" (CASTILLA, 1995).

Esta publicação gerou uma nova onda de debates midiáticos, especulações e imperativos de respostas públicas[67]. Além de ensejar outras publicações semelhantes, como feito pela instituição ayahuasqueira "Céu Nossa Senhora da Conceição", que busca novos adeptos predominantemente através de ataques aos "usos de drogas no CEFLURIS". Em textos distribuídos pela internet, seu proprietário Emiliano Linhares ridiculariza o nome Santa Maria à "maconha" e insinua cultos à cocaína com o nome "Santa Clara". Com acusações de serem: "(…) viciado em drogas defensores da ilusão santa maria/maconha (…) estorinha furada do padrinho Sebastião q imaginou maconha como santaMaria e blá blá bláBah, não é a toa que o Sebastião, segundo comentários do próprio santo daime teria morrido d OVERDOSE!" (sic); "Narcotraficantes do Santo Daime" que tem "conchavos" com as "políticas Ptistas que apoia a drogadição!(sic)" (FB, 2014/2016). Da mesma forma que acusa em livro, de daimistas marianos estarem na: "internet incentivando a todos o uso de drogas como a maconha (santa maria), inclusive passando por e-mails receitas de chá de maconha, bolo de maconha, como pitar a maconha com o rosário, entre outras coisas" (LINHARES, 2007). O autor foi até "os antigos" moradores do Alto Santo com perguntas sugestivas, como:

> Pergunta: "- Cefluris significa Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, então o Sebastião está usando o nome do mestre em um trabalho em que se usam drogas. Como o senhor vê isso?" Resposta: "-Justamente era isso que eu queria que através de uma história dessa a gente pudesse desvincular esse nome, tirar o nome dele. O Sebastião vendeu o daime e ainda usa o nome do mestre Irineu (...)"; Pergunta: "- Mas era charuto mesmo, tabaco? Estou insistindo nisso por que existe uma versão que o mestre pitava maconha". Resposta: "- Em absoluto. Eu afirmo e confirmo que aqui não. O mestre só formava o charuto dele. Esse negócio

[67] O membro do CEFLURIS Alex Polari Alverga escreveu uma carta pública para cada acusação.

> de droga e santa maria, maconha, veio ultimamente quando surgiu o interesse monetário. O daime é limpo, (…) uso é completamente diferente dessas arrumações de tóxicos. Meu daime é feito de água, cipó, folha, fogo e orações de penitências"; Pergunta: "- Depois do falecimento do mestre lrineu é que houve esse desvirtuamento do daime com as drogas, o que o senhor gostaria de falar sobre isso?". Resposta: "- Sobre essa parte de drogas estão errados (…). É pra tomar daime e respeitar, não podemos misturar sujeiras não. Espero que isso seja esclarecido para o mundo" (LINHARES, 2007, p.48, p.50, p.51).

Em 2000, a Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD) encaminha um questionário com 74 questões para alguns grupos ayahuasqueiros. O levantamento embasaria a criação de instrumentos legais de fiscalização e controle dos usos da *Ayahuasca.* Porém, de acordo com Labate (2005) o conteúdo polêmico das questões provocou suspeitas e indignações entre os grupos ayahuasqueiros. Depois de variadas reuniões entre mais de 30 instituições, houve a decisão de respondê-lo individualmente pelas instituições participantes com inclusões de críticas. Uma das hipóteses levantadas para as razões da submissão deste questionário foi a de que o SENAD teria sido pressionado pela embaixada dos EUA, em possíveis desdobramentos do "Plano Colômbia" iniciado no ano 2000[68] (LABATE, 2005).

Em 2002, Nonata Mota, filha de Sebastião, em um trabalho de concentração com cerca de 20 pessoas em uma igreja de São Paulo, faz observações críticas sobre o uso da Santa Maria. Segundo a narrativa de um dos presentes: "aquilo me assustou, não estava acostumado e uma força torava a mesa, só via luz em cima da mesa. Aí, ela brava e falando da Santa Maria, que o povo não estava sabendo pitar", "que estava fechado, que todos aqueles que começassem e que não fizessem o bom uso iriam perder a guarnição" (entrevista n.5). Foi uma "lição vinda do astral", compreendeu, pois viu a prisão de um irmão que já pitava há 20 anos no mesmo local. Alguns irmãos invalidam esta "canalização do padrinho", dizem que seria "coisa dela" (OK, 2004/2010; comunicação, 2016). Mas é comentado que entre os anos 2002 e 2003 ocorreram várias "buscas por apreensões de drogas" nas igrejas, o que teria provocado uma nova onda de medidas de ocultamento de Santa Maria e suspensões de fardados por desobediências às ordens de suas igrejas (comunicação, 2016).

Em 2004, Valdete Mota, o filho mais velho de Sebastião, "recebe" o hino – O Chicote - de seu hinário "O Livrinho do Apocalipse". Após cantarem este hino em trabalhos, alguns membros dizem não mais conseguir encontrar com Santa Maria: "Pitava dava bode, fechava *o* clima, não vinha a Santa Maria, ela que me ensinava, era minha professora, me ensinava a

[68] Acordo para desestruturarão da produção e tráfico de drogas na América que na prática serviu de financiamento e promoção de campanhas políticas, guerra aos guerrilheiros de esquerda, como as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC) e envenenamento de milhares de hectares de plantações de alimentos da população rural após intensas fumigações sobre plantações de coca, destruindo as economias locais.

escrever, a rezar, a me concentrar, foi aí que eu parei" (comunicação, 2016). Apesar de posicionamentos como "o hino chegou atrasado", referindo-se às repressões policiais dos anos anteriores, a ordem do CEFLURIS foi pelo fechamento dos trabalhos até mesmo para as orações diárias dos "colégios marianos[69]" por alguns meses (comunicação, 2016).

O CEFLURIS passa ao comando de uma diretoria formada e presidida por Alfredo Mota, que desde pequeno ajudava o pai Sebastião nas curas espirituais e o acompanhou junto ao Mestre Irineu. Foi quem introduziu as mesas de centro no formato de "estrela de seis pontas", trouxe a arquitetura hexagonal às igrejas e recebeu o "trabalho de São Miguel". Também é conhecido por receber muitos hinos, tendo três hinários. "Cruzeirinho" o mais extenso com 160 hinos, "Nova Era" atualmente com 31 hinos e o "Nova Dimensão" fechado em 13 hinos.

A expansão das novas igrejas e instituições de Santo Daime foi se sucedendo por desvinculações diretas das matrizes, seja por discordâncias doutrinárias ou por sua "sustentabilidade" - capacidade de produção das próprias plantas sagradas - que quando ocorriam, também podiam se transformar em novos centros de referência.

Hoje há diversas instituições da doutrina do Santo Daime com orientações distintas. Novos fardados desenvolvem igrejas ou pontos próprios totalmente independentes das primeiras sedes: a CICLU-Alto Santo (hoje novamente CICLU, devido ao retorno dos antigos documentos, entregues por João Facundes); a CEFLURIS (hoje "Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal" (ICEFLU) devido a recente retira do nome "Raimundo Irineu Serra", por pedidos formais do CICLU-Alto Santo); a CICLU (antiga sede do presidente Tetéo, que hoje se divide em duas instituições: a "Centro Rainha da Floresta" (CRF), comandada pelo então juiz federal João Facundes, filho do ex-secretário da CICLU Jair Facundes; e o "Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã" (CICLUJUR), presidida pelo mestre conselheiro Luis Mendes, orador e fiscal de Mestre Irineu) e demais matrizes da região Norte.

Daniel Serra, sobrinho de Irineu, abriu os primeiros trabalhos de Santo Daime no Estado de Maranhão em 2006[70]. O primeiro trabalho extraoficial de Santo Daime em país não fronteiriço ocorrera em Boston nos Estados Unidos da América (EUA) no ano de 1987, seguido do primeiro rito oficial em Babia na Espanha no mesmo ano. Atualmente há sessões regulares de Santo Daime em quase todos os países da América do Sul, México, EUA,

[69] Grupos de orações com Santa Maria junto à devoção do terço mariano às 6h. às 12h. e 18h.

[70] Daniel buscava organizar o que chamava de "linhas alternativas", em resposta à suposta divisão em 2 linhas.

Canadá, além de mais de 40 igrejas espalhadas pela Europa ocidental e até mesmo no Japão (ASSIS; LABATE, 2014). Estimativas nativas indicam que a irmandade tenha atingido a marca de 15 a 20 mil fardados pelo mundo[71].

A cada ampliação, novos saberes ou práticas religiosas se apresentavam, tornando, especialmente o "CEFLURIS", em um aglutinador eclético de linhas ou atuações. Ainda com a mediação de Sebastião Mota houve interfaces com a Umbanda, surgindo igrejas de "Umbanda e Daime" (GUIMARÃES, 1992). Nos fardamentos de adeptos do rastafarianismo, abriram-se igrejas de coligação "Rastafári e Daime[72]". Nesta linha de trabalho encontram-se duas igrejas na região Sudeste, com predomínio de negros e jovens, diferenciam-se das demais igrejas daimistas dos centros urbanos, marcadamente de brancos de classe média. Demais desenvolvimentos da doutrina eclodiram em "linhas xamânicas" ou "linhas orientais", com adesão de elementos simbólicos e ritualísticos comuns ao universo da "Nova Era" (LABATE, 2000). Também foram abertas novas casas de Pronto-Socorro, algumas com características das atuais "casas terapêuticas" com foco na recuperação da saúde e sociabilidade de "dependentes químicos" [73].

Divergências já ocorriam entre os antigos membros do Alto Santo, mas somente após a morte de Irineu Serra que ocorreram as primeiras divisões. O comando da primeira "sede" fundada por Irineu, a CICLU-Alto Santo, não reconhece as demais "igrejas" abertas pelo Brasil e pelo mundo como da mesma "linhagem" ou doutrina. Como até afirma que estas deveriam mudar de nome ou nem mesmo citar Raimundo Irineu Serra, pois formam uma "legião de dissidentes", que escolheram o caminho "mais fácil" por não "se adequarem à disciplina" do CICLU-Alto Santo. Assim, estas não fariam um uso correto, "sem alterações", "como o Mestre deixou", uma doutrina "dentro da lei" e sem o "uso de outras substâncias". Portanto, estas não tomariam o "Daime, apelidado de santo Daime", de Mestre Irineu, mas sim *"Ayahuasca"*, confundida como "droga" (MANIFESTO ALTO SANTO, 2006). O que indica estar a "Casa Santa de Nossa Senhora da Conceição" entregue ao "Mestre Império Juramidã", com quartos já separados.

[71] Superando os número de membros da UDV que mantém cadastros de membros. Contagem não possível na estrutura não centralizada do Santo Daime, que restringe-se a um "caderno de presença" individualizado para cada igreja. Em 2002, estimava-se cerca de 3 mil membros (LABATE; ARAÚJO, 2002 in LABATE, 2005).

[72] Disponível em : http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/09/1678382-comunidade-mistura-reggae-e-ritual-do-santo-daime-em-sitio-na-grande-sp.shtml. Acessado em 27/01/ 2017.

[73] Disponível em: <http://oglobo.globo.com/sociedade/saude/casa-terapeutica-no-acre-trata-dependentes-quimicos-com-cha-do-santo-daime-13995529#ixzz3HQzPK2lv>. Acessado em: 27/012017.

Há por conta disto uma espécie de divisão ritual entre: os grupos que se consideram pertencentes à "linha do Mestre", que buscam se referenciar na primeira sede do Alto Santo, e que, por sua vez, nomeiam todas as demais instituições por "linha do Padrinho". Pois estas teriam suas referências ritualísticas na "comunidade de Sebastião", mas não na "comunidade de Irineu". Aqueles nomeados pelos primeiros como pertencentes a uma suposta "linha do Padrinho", utilizam de maneira geral esta terminologia, no entanto, é comum se ouvir a afirmação: "mas somos todos da linha do Mestre". Lembrando que a definição "linha do Padrinho" serviria apenas para demarcar a presença dos ensinamentos de "Padrinho Sebastião, o São João na Terra", mas que é "Mestre Irineu o Chefe", o "Padrinho de todos".

A antropóloga Sandra Goulart (2005) mostra ser o receio da associação à ilegalidade a fonte dos processos de diferenciação dentre as diferentes "linhas ayahuasqueiras". Os termos desqualificativos vindos de fora deste campo religioso seriam introjetados e usados como delimitadores de seus espaços internos. Portanto na disputa por maior legitimação e respeito ante a sociedade maior, os grupos expressam entre si acusações do exercício de práticas ilegais ou "pouco evoluídas". Para a "linha do Santo Daime", a autora aponta dois seguimentos distintos, que apesar do pertencimento à mesma herança espiritual - Mestre Irineu - cada uma apresenta suas próprias ligações de parentescos, atitudes e posturas, além das concentrações geográficas diferentes.

Membros que permanecem no CICLU-Alto Santo vão dizer que: "não trabalha incorporação (…) consulta o próprio Daime, só isso", "já a Barquinha trabalha com outra legião de seres", "entidades feias, escuras, do lado do mal mesmo, até Exú", "nosso trabalho é de disciplina, é mais controlado" (GOULART, 2005). Já o seguimento CEFLURIS vai trazer ritos especiais para desenvolver estas práticas – estes não são obrigatórios – e dão ao Santo Daime uma maior aproximação aos cultos afro-brasileiros. Como os ritos de "São Miguel" e "Mesa Branca" onde há possessões, passes, consultas etc. ocorrem nos dias 27 de cada mês. Do seguimento CICLU-Alto Santo ainda podemos ouvir que: "tinha muita gente que não gostava do Mestre", "diziam coisas horríveis dele", "falavam que ele era macumbeiro, feiticeiro". Hoje, são estes quem acusam os demais seguimentos pela proximidade com a "macumba". O elemento externo que delimitava o não-ayahuasqueiro do ayahuasqueiro assume um ponto de demarcação interna, numa construção de identidade através de uma "estratégia dos diferentes" (GOULART, 2005).

Em alguns centros das Barquinhas o Preto Velho não fuma tabaco, como uma demonstração de seu "desapego da matéria" ou "evolução", no que outros centros vão afirmar

que “o tabaco, o cachimbo têm uma função”, “Preto Velho usa aquela fumaça para curar, para fazer purificação” (GOULART, 2005).

Mestre Irineu utilizava o tabaco para “defumar” os que se encontravam em momentos de dificuldade. Após sua morte o tabaco não foi mais usado nos ritos e nem preservou uma relevância simbólica, havendo restrições apenas ao seu consumo dentro das sedes. Para um membro do CICLU-Alto Santo, apresentando as mudanças nas representações sociais da substância devido aos processos de desglamourizarão recentes do cigarro, afirma que “um ser espiritual não precisa beber cachaça ou fumar tabaco para se manifestar”, “porque ele é um ser de luz, evoluído”, “não precisa usar cachimbo… nada disso” (GOULART, 2005).

Procurando se esquivarem dos problemas decorrentes de sua identificação aos grupos “desviados” ou “*outsiders”,* alvos de repressões da sociedade circundante, iniciam-se processos de construção de fronteiras internas de acordo com as apropriações destes valores acusativos da sociedade maior. Afirmando suas identidades pelo que possuem “de valor” em oposição ao próximo, desprovido destes valores (ELIAS; SCOTSON, 2000). Um grupo se percebe o mais autêntico, espiritualizado ou evoluído por não utilizar a *Cannabis,* a “erva proibida”, demarcando diferenças internas pelo que possuem de valor em relação ao grupo hegemônico, como a tradição ou antiguidade.

O “grupo excluído” por sua vez, em um mesmo processo de busca de legitimar suas representações*,* apresentam suas práticas com a *Cannabis* como espirituais e voltadas para “devoções e rezas”, “inspiradas nos índios, ancestrais, caboclos da floresta”. Demarcando por novas fronteiras valorativas, outro conjunto desprovido destes valores, o simples maconheiro, que a usa “para sexo”, “confusão”, que não fazem “uso correto” ou “respeitoso”.

Em um relato de um membro da CICLU–Alto Santo, estabelecem-se razões para recusar o uso da Cannabis: “tempo do Mestre não tinha esse negócio de maconheiro. Nós sempre fomos do lado das coisas certas, da ordem, da lei mesmo, o povo da disciplina”; “usar maconha é tudo doidera, coisa errada, é o caminho da loucura, do mal”; “Maconha, Santa Maria, não adianta por outro nome, é tudo a mesma coisa”. Se colocando a um tempo mítico, o “tempo do Mestre”, aos quais os outros não pertenceriam (GOULART, 2005).

Através de jornalistas locais, Peregrina Gomes, a última esposa de Irineu e “signatária” de sua primeira sede, se posiciona acerca das dissidências ocorridas pela saída de membros de suas terras - o Alto Santo - e demarca seu lugar de “essência” pelo não uso de outras “substâncias e elementos de doutrinários de origens diversas”:

> "Muitos falam, da boca para fora, claro, em amor e união, mas esquecem que se tivessem cultivado o amor e o espírito de união em seus corações até hoje estaríamos reunidos no mesmo Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, no Alto Santo. Mas na realidade muitos se deixaram dominar pelo egoísmo e passaram a cultivar substâncias e elementos doutrinários de origens diversas em profundo desalinho com a essência da doutrina que conheceram enquanto estiveram com Raimundo Irineu Serra" (MANIFESTO DO ALTO SANTO, 2006);
>
> "Sobre a "Cannabis", diz (Peregrina Gomes) que se essa planta tivesse em si mesma uma Doutrina, deveriam criar sua religião só em cima desse uso, deixando a comunhão da Ayahuasca (e o bom nome do "Santo Dai-me") a salvo de confusões, e se não o fazem é porque talvez queiram pretensiosamente reconfigurar a doutrina fundada pelo Mestre em nome de algo que eles próprios não possuem sequer controle" (CARIOCA in BAYER NETO, 2010).

Como os "jornalistas", novos membros se aproximam da doutrina e assumem os diferentes posicionamentos teológicos em relação à prática religiosa. É na escrita de suas diferentes "tomadas de posição", que propagandeiam suas representações e consolidam os conflitos institucionais presentes. Com a popularização do uso da *internet*, houve maior disseminação dos "debates clericais", seja em fóruns, blogs pessoais, ou *sites* institucionais.

No *site* "Orkut" (OK, 2004/2010), primeiro fórum virtual a se estabelecer como rede social de massiva participação dos brasileiros "internautas", surgiam as primeiras "comunidades virtuais" do Santo Daime. Estas com discussões públicas focadas em temas que variavam de traduções de hinários ao idioma esperanto, homenagens aos diversos padrinhos e madrinhas, relatos de mirações, execução de hinos, pela legalização de Santa Maria etc.

A primeira a ser criada e com maior atividade de membros foi à comunidade de nome "Santo Daime", em fevereiro de 2004, na categoria "Religiões e Crenças". Sendo do tipo "moderado", poderiam ser apagados os comentários indesejáveis e expulsar quem não obedecesse as suas regras. Como avisado na postagem de um moderador: "Esta comunidade é para falar sobre o Santo Daime, aqueles que querem falar de outras substâncias etc. Cacem canto, pois o Orkut é democrático o suficiente para manter comunidades sobre os mais diversos assuntos e pontos de vistas ideológicos" (OK, 2004/2010).

Logo, foi criada uma segunda comunidade do Santo Daime em março de 2004 com as mesmas características, mas com autorização para a discussão do tema Santa Maria "sem perseguições". Como enfatizado na descrição: "(…) O Santo Daime que é feito de duas plantas poderosas, nos abre as portas do grande conhecimento de outras plantas de grande poder". A nova comunidade virtual teve a adesão de "daimistas" e "daimistas marianos".

Nesta comunidade virtual do Santo Daime em que se podiam discutir as demais "plantas mestras", surgem sinalizações de que os membros da doutrina deveriam auxiliar ou participar dos incipientes movimentos antiproibicionistas existentes no Brasil. Assim, logo

surge uma comunidade não voltada especificamente à doutrina do Santo Daime, mas que trabalharia pela mobilização em prol da legalização de Santa Maria através da legalização da *Cannabis.* Foi então criada a "Cannabis Legalização Brasil" (Figura 8) de março de 2005, na categoria "Culturas e Comunidades", que trazia em sua descrição:

> "Comunidade que debate a questão da Proibição da Cannabis Sativa, da redução de danos, do seu uso ritual, terapêutico, industrial e recreativo no Brasil. Não são admitidos palavrões, agressões pessoais nem tão pouco desmerecimento a comunidade e aos seus participantes, assim como as leis do país, é proibido apologia, fazer qualquer incentivo ao uso, ou venda. Mas é permitido tudo que não for ruim para o desenvolvimento do pensamento humano para corrigir leis que prendem sem bases humanas e científicas, humilham e destroem a dignidade humana. "A imposição de sanção penal ao possuidor de droga para uso próprio conflita com o Estado Constitucional e Democrático de Direito (que não aceita a punição de ninguém por perigo abstrato e tampouco por fato que não afeta terceiras pessoas). " Vejamos: por força do princípio da ofensividade não existe crime (ou melhor: não pode existir crime) sem ofensa ao bem jurídico" (cf. GOMES, L.F. e GARCIA-PABLOS MOLINA, A Direito)" (OK, 2004/2010).

Figura 8 - Imagem de capa do fórum.

Fonte: OK, 2004/2010.

Os fóruns nas comunidades eram organizados através de "tópicos", nesta última encontravam-se tópicos com sugestões de filmes e documentários sobre política de drogas: "Cortina de Fumaça (Doc. Brasil)[74]"; sobre leis e dicas jurídicas: "Procedimentos policiais com usuários", "Legislação brasileira e outras"; das repressões sofridas por seus defensores: "Baixista do Ponto de Equilíbrio é preso", "Juiz libera 17 integrantes para a Marcha da Maconha"; das possibilidades de atuação dos movimentos antiproibicionistas: "LEAP Brasil", "Congresso Etnobotânico de Cannabis Sativa"; sobre a War no Drogas e suas consequências na política internacional: "Fracasso do plano Colômbia"; informativos de redução de danos:

[74] Filme-documentário com 34 entrevistados sobre "política de drogas". Direção Mac Nivean, 2010 (90min.).

"Maconha acaba com o crack", "o que é teor de THC?"; depoimentos e curiosidades da cultura canabistica: "fumei uma erva muito estranha", "Gilberto Gil, vídeo hilário", "Ney Matogrosso e sabatina de repressores"; e demais novidades das ciências médicas: "Drogas psicodélicas contra ansiedade e trauma", "uso medicinal", "Maconha evita problemas nos ossos". Tópicos comuns a quaisquer comunidades virtuais com o tema "legalização das drogas", no entanto, nesta percebe-se maior concentração de fardados e maior número de tópicos voltados à religiosidade: "Maconha te leva tanto para o céu quanto para o inferno?"; "Se é possível fazer trabalhos com a Cannabis?"; "Santa Maria"; "Espiritualidade e a maconha"; "Viva os rastafári e a lei federal"; "O uso religioso e o aval da lei"; "Legalização do uso religioso da Cannabis"; "Jesus usava maconha?" etc. (OK, 2004/2010).

Nesta comunidade junto a outras direcionadas ao "Santo Daime" no *site* Orkut (OK, 2004/2010) foram coletadas 264 postagens com o tema "Santa Maria" e estas submetidas à análise de conteúdo qualitativo. Deste total, constata-se que cerca de 50%[75] dos comentários versavam sobre a relação entre "daimistas marianos e sociedade", sendo 40% considerações sobre as diversas "perseguições sofridas" pelos marianos e 8% de "tomadas de posicionamento para resolução destes conflitos". Quanto aos relatos das perseguições sofridas, em sua maioria tratam das violências impostas pelo Estado punitivo aos "maconheiros", as quais os daimistas marianos estão igualmente sujeitos:

> "sempre foi perseguido, motivo de assassinarem tribos (...) as perseguições são coisas detestáveis, mas se o caminho é a caridade, então se prepare para ser perseguido"; "Padrinho dizia que Santa Maria era um verdade assim tão clara como a luz do dia e quem não enxerga era porque não queria"; "o povo maconheiro foi um dos maiores bens que o Padrinho fez, pois vi uma geração perdida no meio de uma ditadura sanguinária, fugindo para as matas"; "O Santo Daime agora é reconhecido, mas já foi proibido e muito perseguido (...) recebíamos a polícia hora sim, hora não (...) como fiscal de terreiro da 5 mil, já recebi delegados e policiais aos montes"; "O AI-5 retirava as garantias físicas das pessoas e as tornavam incomunicáveis, não se permitia nem defesa"; "Triste saber das perseguições e dos estupros de policiais a jovens que andavam na nossa turma, só porque estavam juntas com o pessoal que fora pego com a maconha"; "Mundo cão (…) época em que usar cabelos grandes era motivo de ser estuprado nas delegacias, calça apertada era motivo de servícias, sou da época que negro não entrava na porta da frente dos edifícios"; "Ainda vejo um monte de pessoas insensíveis aos outros seres humanos, igual a um juiz que eu vi, bêbado e condenando um amigo por uso de Cannabis"; "Caveirão quando entra na favela é com alto-falantes gritando assim: 'Atenção o caveirão está entrando não corra senão morre, fechem tudo, ninguém se mexe ou vai morrer'"; "Se não é a favor, prefere que seja como é, na mão do tráfico e alimentando a máquina capitalista"; "A liberação religiosa é o final de um processo inquisitivo (...) temos que fazer tudo que esta em nosso poder para que as leis divinas sejam totalmente integradas nas leis humanas" (OK, 2004/2010).

[75] Porcentagem simples extraída com base no total das "unidades de registro" encontradas para a formulação das categorias de análise.

Nesta categoria, também são tratadas as perseguições contra os marianos exercidas dentro do próprio campo religioso daimista. Dividindo-se tanto pelos grupos do Alto Santo, como por igrejas surgidas devido ao movimento de expansão de Sebastião Mota, mas que não reconhecem a planta Santa Maria como um sacramento e pelos que buscam ocultar as práticas marianas por medo das contínuas repressões do Estado:

> "O pessoal do Testemunha de Jeová Juramidã deveriam abrir os olhos, pois é mais fácil ter o povo de Santa Maria ao lado do que não tê-los"; "Qualquer ataque contra Santa Maria é prejudicial ao Santo Daime e todas as culturas que utilizam de plantas psicoativas. Uma pessoa que se diz zelar pelo Santo Daime, mesmo que não tenha outro culto (…) tem por obrigação zelar e torcer pela liberdade da Santa Maria"; "tomando o Daime e a pessoa diz que aquilo é tóxico, que aquilo é alucinógeno"; "querem tomar Daime e perseguir quem fuma a sua maconha, outros bebem álcool e perseguem o Daime"; "Faz uma questão de serem contra o pessoal da Santa Maria (…) deixaram para lá o que os hinos nos dizem, que é para sermos irmãos"; "Se Santa Maria não for liberada, aviso que o Daime também será proibido pois não se pode ter dois pesos e duas medidas"; "As gritas vindas dos comandantes (...) são uma posição covarde (…) estão lá dizendo que a Santa Maria esta suspensa, mas nas internas ninguém larga, continuam a fumar feito dragões"; "a posição de muitos foi de criar uma polícia contra a Santa Maria, pelos próprios milicianos do Santo Daime, uma mistura de usuário, traficante e ao mesmo tempo polícia"; "mantém a corrupção aos policiais que prendem fardados que pitam. (...) é preso com um pito e aí o povo se junta pra fazer vaquinha. Pagar os policiais, ao invés de se apresentarem como usuários, não viciados, de uma cultura espiritual"; "Temos como legítima nossa crença pela Santa Maria, mas uns acham que tem que se esconder, por que o Daime pode ser proibido"; "Já notaram que Santa Maria será mais livre do que o Santo Daime? (…) daqui uns anos será igual erva-mate" (OK, 2004/2010).

Criticam as exposições midiáticas negativas produzidas por membros do Santo Daime que buscam por diferenciar-se dos marianos:

> "Qualquer coisa que acontece a culpa é da Santa Maria, que a culpa é do Padrinho"; "Quantas pessoas sofrem com estas covardias de perseguirem, só abrem a boca para perseguir, e falam só depreciação dos irmãos"; "fazer peçonha contra (…) outra linha que não a da viúva do Mestre é bizarro e antigo, exercido sempre principalmente na época da Santa Inquisição"; "No Jornal da Band 03/abril de 2010, uns do Acre falaram perseguindo a Santa e o povo que toma Daime com outras plantas sagradas. mostravam o destempero e a dureza na língua (...) entre as babas o seu ódio mortal, outro jornalista conhecido por perseguir o Padrinho, ao invés de falar do seu conhecimento com a doutrina, foi perseguir quem usa de outra forma"; "Estes assédios não param, só posso encarar o resultado como uma irresponsabilidade danada de pessoas que criam perseguições a outras só porque não sabem fazer jornalismo de verdade" (OK, 2004/2010).

E expressam buscas por compreensão dos motivos das perseguições sofridas em relação às figuras emblemáticas da doutrina:

> "Assisti a um vídeo depoimento da viúva do Mestre e ela não aparenta nem de longe ser uma mulher em busca de confusão e conflito, acredito que esse ruído parte de

> outros cantos"; "O Mestre era um homem sábio, um amoroso, quiseram colocar o tal estatuto como sendo do Mestre (…) nunca iria fazer um estatuto tão estúpido e perseguidor"; "aposto que o Mestre Irineu detestaria esta coisa de perseguir o povo que usa o Daime e outras plantas sagradas"; "Cristo usava, porque é tão absurdo o Mestre ter podido usar?"; "usava banhos de óleo de cannabis para curar enfermidades de cabeça, como demências, porque o Mestre não podia ter conhecido?; "Santa Maria nasceu dentro dos ensinos do Santo Daime é uma doutrina maravilhosa" (OK, 2004/2010).

Já quanto às tomadas de posicionamentos para resolução do conflito (8%) entre a categoria "daimistas marianos e sociedade", encontram-se as sugestões de atividades por sua legalização junto aos incipientes movimentos antiproibicionistas, com discussões de projetos de exposição de suas compreensões dos usos religiosos da planta Santa Maria:

> "Não sou contra a Santa Maria, sou contra o tráfico e as falanges do mal… Não compre, PLANTE!"; "é pena a Doutrina da Santa Maria ser tão perseguida (dentro e fora), senão minha sugestão seria um vídeo no youtube, (…) explicando um pouco melhor sobre a história"; "acredito que para a população aceitar, precisamos nos aceitarmos, se as pessoas que usam a Cannabis se auto-marginalizam, como querem que os preconceituosos os aceitem"; "elegermos um político, alguém que lute por nós lá dentro"; "é fazermos um documento 'O Livro da Defesa e Legitimação' que represente a todos sobre esta planta, a Cannabis Sativa no Brasil"; "formemos a entidade Federação Etnobotânica Brasileira e com ela abarcamos esta luta" (OK, 2004/2010).

Outros temas de ocorrência versam sobre trocas de experiências com Santa Maria ou seus "ritos e disciplinas" (24%); dos estudos com outras "plantas mestras" (24%); e em menor número, dos relatos das aplicações medicinais ou graças recebidas de Santa Maria (4%).

Estas exposições em fóruns virtuais quanto à questão da *Cannabis* no Santo Daime mostram-se relevantes por apresentarem os primeiros diálogos públicos com trocas de informações sobre o tema entre seus diversos devotos, para além das posições de interdição apresentadas oficialmente por algumas das instituições de Santo Daime mais conhecidas.

Junto ao contexto das novas possibilidades de interação social, apresentavam-se ocorrências que vão mudar as visões sobre políticas de drogas e ampliar possibilidades de melhor exposição e diálogos com os poderes constitutivos. Iniciam-se com a extinção do "Conselho Federal de Narcóticos" (COFEN) em 2003, na gestão do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Seguido de sua substituição pelo "Conselho Nacional de Políticas de Drogas" (CONAD), com produção de alterações legais.

A "Lei nº 6.368 de 1976", que em seu "art. 12" estabelecia para a prática de tráfico uma reclusão de 3 a 15 anos, e no "art. 16" ao usuário de drogas, uma detenção de seis meses a dois anos, foram substituídas pela lei atualmente em vigor, a "Lei nº 11.636 de 2006". A nova lei aumentou as distinções entre "traficantes e usuários", com a introdução de medidas

socioeducativas ao tipificado como "usuário" pelo "art. 28" [76]. Sujeito às penalidades: "I - advertência sobre os efeitos das drogas; II - prestação de serviços à comunidade; III - medida educativa de comparecimento a programa ou curso educativo". E prevê aumento da pena mínima aos tipificados por tráfico pelo "art. 33" [77], com pena de 5 a 15 anos de reclusão. No entanto, a lei não apresentou medidas precisas para a distinção entre o "usuário" e o "traficante", apenas sugerindo que o juiz questione aspectos subjetivos[78].

Em 2008, os grupos ayahuasqueiros representados pela instituição CICLU-Alto Santo, pela Barquinha e a União do Vegetal apresentam através da deputada federal pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB) do Acre, Perpétua Almeida, um pedido de registro do "*Uso Ritual da Ayahuasca*". O pedido foi assinado pelo então Ministro da Cultura Gilberto Passos Gil, que incumbiu ao "Inventário Nacional de Referências Culturais" (INRC) do "Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional" (IPHAN), a realização de mapeamentos dos usos não indígenas da *Ayahuasca* para seu estabelecimento como um "patrimônio imaterial brasileiro", com as proteções cabíveis à qualificação[79].

Outro marco legal pelo "uso religioso da Ayahuasca" foi a emissão de um documento com seus "procedimentos e normas de cultos no Brasil" pela "resolução Nº 1, de 25 de janeiro de 2010 do CONAD". Que entre outros, regulariza o "Relatório Final" do "Grupo Multidisciplinar de Trabalho" (GMT), que versa sobre "cadastramento das entidades; aspectos jurídicos e legais para regulamentação do uso religioso e amparo ao direito à liberdade de culto; regulação de preceitos para produção, uso, envio e transporte da Ayahuasca; procedimentos de recepção de novos interessados na prática religiosa; definição de uso terapêutico e outras questões científicas" (item oito do Relatório Final).

No dia 12 de março de 2010, Glauco Vilas Boas[80] é assassinado juntamente com seu filho Raoni. Glauco construíra e comandava uma igreja com cerca de 300 fardados conhecida

[76] Art. 28 - "Quem adquirir, guardar, tiver em depósito, transportar ou trouxer consigo, para consumo pessoal, drogas sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar será submetido às seguintes penas".

[77] Art. 33 - "Importar, exportar, remeter, preparar, produzir, fabricar, adquirir, vender, expor à venda, oferecer, ter em depósito, transportar, trazer consigo, guardar, prescrever, ministrar, entregar a consumo ou fornecer drogas, ainda que gratuitamente, sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar"

[78] Os dados que expõem as consequências da atual "lei de drogas" ante a "seleção punitiva" do judiciário brasileiro contra determinados grupos sociais serão discutidos ao fim do capítulo 2 da presente dissertação.

[79] Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/520/> Acessado em: 27 de janeiro de 2017.

[80] Músico e cartunista de jornais de circulação nacional, criou personagens como Geraldão, Cacique Jaraguá, Rê Bordosa, Zé do Apocalipse etc. e em parceria com Angeli e Laerte criou "Los Três Amigos".

pela devoção a Nossa Senhora Aparecida e São Pedro, e recebeu os hinários "Chaveirão" e "Chaveirinho". Foram mortos por um jovem em "surto psicótico", que anos antes havia o procurado para tratamento de grave drogadição. O caso teve repercussão nacional com acusações ao Santo Daime como um possível causador do crime. No que "irmãos daimistas" delegavam a causa da tragédia à devoção mariana de Glauco. "Só ouvimos durezas e perseguições, com ordens contra os marianos, colocando neles o peso do ocorrido com o Glauco" (OK, 2004/2010). Deputados federais da "direita conservadora" viram o fato como uma possibilidade de cerceamento do uso religioso da Ayahuasca e propuseram sem sucesso um Projeto de Decreto Legislativo da Câmara (PDC 2491/10) para sustar a resolução do CONAD que havia legalizado seus usos.

E no dia 15 de junho de 2011, o julgamento da "Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 187" (ADPF 187/DF) pelo Tribunal Superior Federal (STF). Que constatou por unanimidade[81] a legitimidade das manifestações públicas em prol de mudanças nas políticas de drogas. Embasados no art. V da Constituição Federal. Que diz em seu inciso:

> "IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato"; "IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença; e "XVI - todos podem reunir-se pacificamente, sem armas, em locais abertos ao público, independentemente de autorização, desde que não frustrem outra reunião anteriormente convocada para o mesmo local, sendo apenas exigido prévio aviso à autoridade competente" (BRASIL, 1988).

O julgamento se deu a partir da prática de tipificar as "Marchas da Maconha" - uma expressão dos movimentos sociais pela legalização da maconha e demais drogas - como um "dos crimes contra a paz pública" (Título IX do Código Penal). Que diz no "art. 286 – Incitar publicamente, a prática de crime"; "art. 287 – Fazer, publicamente, apologia de fato criminoso ou de autor de crime"; ou ainda no "art. 288 – Associarem-se 3 (três) ou mais pessoas, para o fim específico de cometer crimes[82]". Podendo então quem expresse publicamente suas insatisfações quanto à lei de drogas, sofrer prisões de até três anos.

Condenações embasadas nas próprias moralidades dos executores da lei quanto ao tema polêmico, moralidades estas controladas pelas representações sociais de seu grupo social (MOSCOVICI, 2001). Portanto a delimitação das interpretações do Código Penal "de forma a excluir qualquer exegese que possa ensejar a criminalização da defesa da legalização das

[81] Oito votos favoráveis, e zero contra. Relator Ministro Celso de Mello.

[82] Redação dada pela Lei nº 12.850, de 2013.

drogas, ou de qualquer substância entorpecente específica" (MELLO FILHO, 2011) foi um marco para a sociedade civil que defende mudanças nas leis de drogas.

Em mesmo julgamento das Marchas da Maconha, a "Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos" (ABESUP), como "amicus curiae", apresentou a proposta de ampliação da demanda ao reconhecimento da atipicidade para o cultivo caseiro, a utilização para fins medicinais, de pesquisas, "do uso religioso da 'Cannabis', na qualidade de sacramento inerente ao ritual" e para fins econômicos. Quanto ao "uso religioso", este se encontra no âmbito da "liberdade religiosa", em suas múltiplas manifestações protegidas constitucionalmente pelo art. 5º, inciso "VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias" (BRASIL, 1988).

Não sendo nem mesmo contrário a Lei nº 11.343/2006, que serve especificamente para regulamentar a "Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas" da ONU de 1971. Ao qual dispõe de uma "reserva" às práticas com espécies vegetais psicotrópicas de uso tradicional, ritualístico ou religioso, em seu artigo 32. No entanto, o "pedido de ampliação" foi indeferido devido ao caráter estrito do julgamento, como delimitado pela Procuradoria-Geral da República. Mas não sendo desconsiderado, podendo ser o "uso religioso da Cannabis" um objeto de um próximo processo ao "controle abstrato, instaurável por quem disponha de qualidade para agir" (MELLO FILHO, 2011).

Ade-se que o direito à livre expressão não é absoluta, tendo fronteiras éticas e jurídicas. Não sendo protegida qualquer "incitação ao ódio público" contra qualquer prática devocional ou religiosa, realizada individualmente ou em grupo. Lembrando-se a "Convenção Americana sobre Direitos Humanos", que no Art. 13, § 5º, exclui como "liberdade de manifestação do pensamento", "toda propaganda a favor da guerra, bem como toda apologia ao ódio nacional, racial ou religioso que constitua incitação à discriminação. À hostilidade, ao crime ou à violência" (Pacto de São José da Costa Rica in MELLO FILHO, 2011).

Avanços como a garantia jurídica de manifestação pública por mudanças na lei de drogas, fortalecem a visibilidade dos movimentos antiproibicionistas e com reflexos nos debates sobre Santa Maria no Santo Daime. Pela rede social de maior uso na década corrente, o *site* "Facebook" (FB, 2014/2016), pode-se acompanhar o acréscimo deste debate. Em uma das "páginas" do *site* com o nome "Santo Daime", em que apenas o "proprietário" pode fazer publicações, foi encontrada uma única postagem relativa à "maconha":

> "(...) - A gente não tem preconceito com relação aos usuários de maconha. O que a gente tem é respeito a lei e ao Mestre Irineu, dono desta casa. Ele não recomendava o uso e em repeito às ordens da Rainha, abandonou até o comportamento social de beber álcool. - A lei brasileira proíbe o uso de maconha e outros entorpecentes. O Daime ficou em estudo por mais de 20 anos pelo CONAD, conselho federal que regulamenta o nosso sacramento, e foi liberado com diversas restrições de uso. E infelizmente temos acompanhado uma depreciação da nossa Doutrina devido a equivocada inclusão de outros artifícios que não seja o Daime. É cuidar para ter e assim ser cuidado. Não duvidamos da forças de outras ervas de poder mas como o nosso estudo é o Daime, ficaremos só com ele. O intuito é obedecer a lei brasileira e ao nosso Mestre Juramidã que implantou esta santa doutrina deixando um recado para todos que não concordavam com sua atitude: 'Todos mandam em sua casa. Eu também mando na minha" (FB, 2014/2016)

Já no "Grupo Santo Daime[83]" com cerca de 15 mil membros, onde todos seus usuários podem postar conteúdos, valorizá-los e comentá-los livremente, há os dizeres na descrição: "Grupo que trata do uso de Plantas Psicoativas, Plantas Mestras. Da etnobotânica, da Doutrina do Santo Daime, da Doutrina da Santa Maria e sobre Igrejas do Santo Daime que não cobram dinheiro pelos trabalhos". Demonstrando ser um espaço livre para que os marianos discutam sobre Santa Maria e até mesmo sobre outras "Plantas Mestras".

Postagens sobre outras plantas ou práticas terapêuticas tradicionais, como aplicações de "kambô", usos de "rapé" ou "chás" apresentam discussões pontuais, já as postagens sobre Santa Maria despertam certa polêmica, com maior participação dos membros.

Foram encontradas 22 postagens[84] com o tema "Santa Maria" realizadas entre 2014 a 2016. Estas apresentavam pesquisas sobre seus usos medicinais, sua representação por ícones femininos, avanços jurídicos por sua legalização ou imagens com mensagens de Sebastião Mota (Figura 9-11).

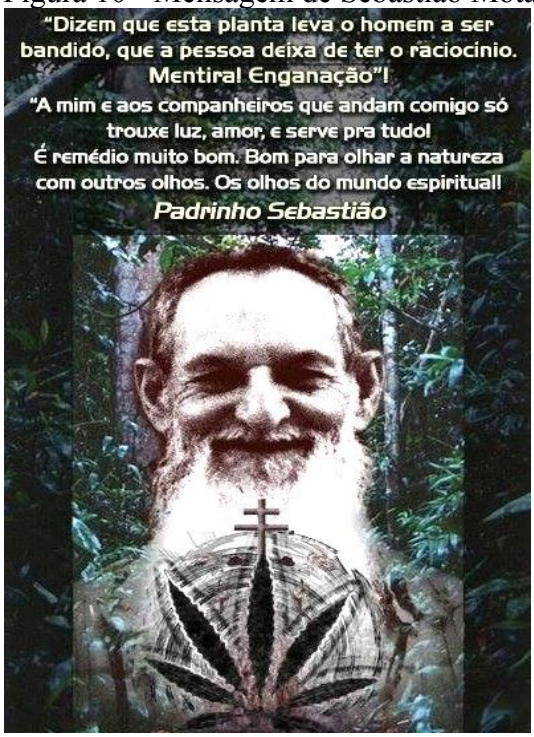
Figura 9 - Família com plantação de *Cannabis* autorizada.

Fonte: Margarete Brito, 2016.

[83] Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/4695441445> . Acessado em: 02/02/2017.

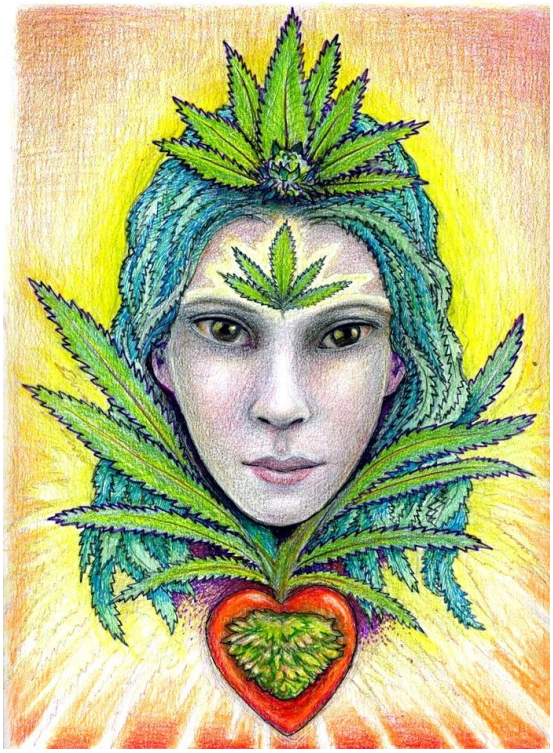
[84] O *site* impõe limitações (ocultamentos) para o recolhimento de todas postagens realizadas.

Figura 10 - Mensagem de Sebastião Mota: ”.



Dizem que esta planta leva o homem a ser bandido, que a pessoa deixa de ter o raciocínio. Mentira! Enganação!”; “A mim e aos companheiros que andam comigo só trouxe luz, amor e serva para tudo! É remédio muito bom. Bom para olhar a natureza com outros olhos. Os olhos do mundo espiritual! Padrinho Sebastião”
Fonte: FB: 2014/2016.

Figura 11 - Desenho de Santa Maria.



Fonte: Clancy Cavnar (EUA), 2016.

Destas postagens obtém-se a soma de 429 comentários feitos por membros do grupo, que tratados por análise de conteúdo de base qualitativa, apresentam resultados próximos ao da rede social mais utilizada na década anterior. Grande parte destes comentários (28%) [85] são demonstrações de apoio através de frases curtas de agradecimento e louvor à Santa Maria, ao Santo Daime ou ao padrinho Sebastião etc.:

> "Viva os seres divinos!"; "É a Santa Aliança! Viva o povo da floresta e as medicinas do astral!"; "Viva São João na Terra! Padrinho Sebastião! Mestre Irineu!"; "Viva Santa Maria dele Buem Ayres – Viva a Cura! - trabalho firmado na Santa Alegria – Peço liberdade para Santa Maria"; "Viva o povo de Juramidã!"; "Eu amo muito!"; "Que benção!"; "Santa Maria que guarda e que guia!"; "Viva Santa Maria que me revelou segredo!"; "um ser Divino consagrando outro Ser Divino"; "Amigos, vou usufrutuar um do bom agora. Mas não é meu! Sou só usufrutuário da parada, é o truste quem aperta, acende e reembolsa depois"; "Esta doutrina é de Amor sim, de alegria e de educação"; "e a máxima continua sendo o amor!"; "Viva ao padrinho por estar sempre nos ajudando e mostrando o bom caminho"; "Muito obrigado Padrinho Sebastião por afirmar a verdade de Santa Maria"; "Salve meu Padrinho amado, só o senhor por nós!"; "esse é o meu Padrinho!"; "Gratidão por compartilhar! Inspiração!"; "Viva as plantas de poder!"; "Viva o Santo Daime, viva a Jurema… e todos enteógenos… façamos o bom uso"; "Salve Santa Maya"; "Viva as plantas de saber. Queima Babilônia!"; "guerreiro nessa luta contra a criminalização da Santa Maria, agradeço por ter saído da ignorância e ter encontrado esse tão grande amor"; Viva tudo que é bom, mas aprecie com moderação. "O Ministério da Eternidade Recomenda" (FB, 2014/2016).

Os comentários também debatem sobre as possíveis "graças e curas" (7%) adquiridas pelo uso ritualístico de Santa Maria; se os "Mestres Jesus e Irineu" (6%) a utilizaram de alguma forma; questões de como realizar seus "ritos e disciplinas" (15%); ou mesmo dúvidas e relatos sobre experiências com "demais plantas" (9%).

O tema polêmico, ainda produz uma maior quantidade de comentários que nos remetem às relações entre "daimistas marianos e sociedade" (35%). Nestes, encontram-se as críticas dos muitos daimistas que temem sua identificação com um "usuário de maconha". Que em sua maioria buscam reafirmar a ilegalidade da planta, que, portanto não deveria ser equiparada ao Santo Daime, que é legalizado e que o Irineu nunca a usou em seus trabalhos:

> "esqueceram de falar que é ilegal no Brasil"; "Quantos jovens começam com esta erva de poder e acabam com suas famílias, as vezes não por causa dela mais das drogas que vem depois"; "não tem onde encontrar maconha pronta pra consumo que não seja com traficantes em bocas de fumo"; "vergonha para o verdadeiro daimista"; "(a doutrina) busca sempre o respeito à lei"; "Não deveria nem ter ligação daime e maconha"; "fuma maconha e fica 'muito louco' tendo alucinações e acha que está tendo uma experiência espiritual. Mas na verdade está sofrendo uma alteração de suas atividades cerebrais. Isso chega a ser engraçado"; "causa de tristeza do Mestre"; "Ayahuasca tem lá sua moral, pois já foi legalizada e liberada (…) mas a

[85] Porcentagem simples extraída com base nas "unidades de registro" de temas para a análise.

> maconha ainda não foi exatamente porque não é tão segura"; "Ave Mãe Santíssima… É crime! É ilegal! E as pessoas ainda agem como não fosse, o face é aberto pra qualquer autoridade ter acesso e como provas de acusação também"; "para seguir o Santo Daime tem que ser conivente com a maconha? Uma vergonha usarem a doutrina para camuflar o consumo de drogas, bem como o tráfico desenfreado"; "is better drink the yagé only (…) recomiendo por experiencia solo tomar la medicina Ayahuasca, no consumir nada mas!"; "o nome do grupo é Santo Daime ou santa maconha? Porque pela quantidade de apologia fiquei na dúvida" (FB, 2014/2016).

Como na rede social anterior, os posicionamentos contrários suscitavam longas discussões em defesa de Santa Maria, Padrinho Sebastião e aos marianos, como explicações dos motivos históricos de sua proibição e das consequências destas perseguições:

> "Como diz o hino do Nonato: É para trabalhar e não atrapalhar"; "a pessoa entra no grupo e vê (…) aqui é militância pela legalização do nosso sacramento, assim como o daime"; "é tão perseguidor que ele tem um chilique com os textos (…) os creontes não dormem, ficam espumando de raiva com nosso direito"; "cheio de gente que vem aqui ditar regras"; "acham que somos estúpidos, imbecilizados, que somos a escória da sociedade"; "texto do uso da Santa Maria e ai dentro do assunto vem alguém dizer do nada que o daime não se pode tomar com outras plantas"; "um dirigente e ficava aqui só desmerecendo a maconha, o cara era viciado em crack, vive se tratando (…) homem de fofocas"; "quem persegue é sempre uma pessoa que sofre de acúmulo de amargura"; "Temos que acabar definitivamente com este pensamento das trevas de perseguir"; "decisão do STF que não só reafirmou em julgamento o direito de falar sobre como o direito de se manifestar em público"; "uma lei injusta não é lei!"; "a lei é inconstitucional e por este motivo que o STF está dando os votos pela revogação da lei"; "não pode ser crime, pois o crime é quando existe uma terceira pessoa"; "uma lei injusta não tem que ser obedecida, tem que ser combatida"; "ficam colocando o estatuto do Alto Santo como que nós temos que seguir aquele estatuto de alma pequena"; "o triste é que se arvoram para defender o daime desmerecendo os irmãos ou querendo ensinar missa ao vigário"; "a sociedade distorceu o verdadeiro valor dessa planta de poder. Matrix. Quem conhece respeita"; "aqui temos pessoas que só tomam daime e não pitam, mas isto é direito de cada um (…) nem daime eu recomendo. Pois cada um sabe de si"; "uma pajelança não pode?"; "a pessoa quer beber álcool e tomar daime, é problema dela. Eu não faço (…) assim como os vinhos… rs"; "mas é incoerente não aprovar a maconha e aprovar o daime… os dois tem um potencial tremendo e a maconha ao meu ver é o ideal para a humanidade" (FB, 2014/2016).

A permissão e a frequência com que se fala sobre Santa Maria no grupo faz com que alguns não mais a utilizem para conversar sobre a doutrina. Sendo até mesmo criado outro grupo em 2014 com o nome: "Daimistas não maconheiros", depois alterado para "Daimistas que não usam Cannabis". O grupo utiliza como "imagem de perfil" uma foto de Mestre Irineu e como "capa de fundo" as mulheres do "Estado Maior" do Alto Santo. E tem a descrição:

> "Esta é uma página destinada à livre interação entre Daimistas que não usam cannabis, álcool, cocaína ou drogas e outros enteógenos que alterem a realidade e a consciência. Se você precisa de ajuda, mande uma mensagem, seu anonimato será respeitado. Não temos preconceito contra quem usa drogas. Não queremos ofender, discriminar nem perseguir ninguém. Nosso único objetivo é ajudar e informar.

> Acredite, nosso fundador, o Mestre Imperador e Rei Juramidã Raimundo Irineu Serra, não usava cannabis nem qualquer outro tipo de enteógeno (só Daime) e não deixou sua Doutrina aberta a isso" (FB, 2014/2016).

Neste grupo, as postagens divulgavam manchetes como: "Consumo de Maconha pode causar agressividade, delírios, insônia e hiperatividade, afirma pesquisa (Jornal Ciência)"; "Uso regular de maconha diminui o tamanho do cérebro (Veja. Abril)"; E conselhos como: "não se deixe manipular por dirigentes de centros dependentes químicos na ativa. Eles estão doentes e precisam de ajuda. Você pode ajudá-los, se eles quiserem, claro. Mas eles não podem te ajudar em nada". E demais postagens que colocam os marianos associado aos termos vagabundos, drogados, incompetentes, burros etc. (Figura 12 e 13).

A divulgação do grupo por seu proprietário em ambientes virtuais da doutrina causou uma reação dos daimistas marianos, que logo criaram outro grupo de Santo Daime em uma resposta cômica: "Daimistas que não usam Coca-Cola", que tem como descrição:

> "Esta é uma página destinada à livre interação entre daimistas e não-daimistas que não usam Coca-Cola com pessoas que usam Coca-Cola, e que de vez em quando dão uma bicadinha numa Tubaína ou num Jesus! Na verdade, o nome desta página não condiz necessariamente com a dieta alimentar dos colaboradores e dos curtidores. É apenas uma provocação, no sentido de mostrar que não faz sentido diferenciarmos e separarmos em grupos as pessoas por aquilo que elas decidiram ingerir (seja alimento convencional ou enteógeno, alimento espiritual). E que a liberdade de cada indivíduo em fazer suas escolhas é o principal tesouro que temos de zelar na convivência social. Parece ser o contrário, parece ser uma distinção que estamos fazendo, mas a intenção é que as pessoas percebam, pelo teor das postagens que publicamos, que esta distinção não importa, que somos iguais e unidas na diversidade de cada um! É a famosa unidade na diversidade! (...)" (FB, 2014/2016).

Suas postagens versavam sobre descobertas medicinais da *Cannabis*, reportagens com dicas de zelos para a saúde, convocações para as "Marchas da Maconha", trechos de hinos daimistas, em especial os "hinos marianos", mensagens com ícones católicos ou que remetam à Santa Maria por representações da planta ou figuras femininas (Figura 14 e 15).

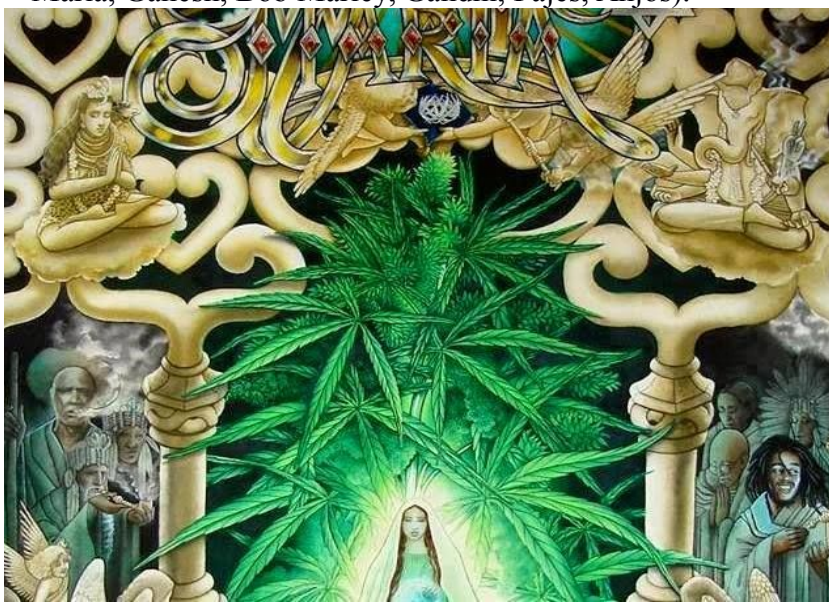
Figura 12 - Maconha: “coisa de vagabundo”.

Fonte: FB, 2014/2016.

Figura 13 - Maconha: “porta de entrada ao vício de *crack*”.

Fonte: FB, 2014/2016.

Figura 14 - Capa do disco Ave Maria (Irineu, Shiva, Santa Maria, Ganesh, Bob Marley, Gandhi, Pajés, Anjos).



Fonte: FB, 2014/2016.

Figura 15 - Marcha da Maconha de Florianópolis - Cartaz: "Se foi Deus que fez, libera DILMA vez!".

Fonte: FB, 2014/2016.

Neste mesmo ambiente virtual, também se pode encontrar registros da devoção daimista mariana através das postagens de fotos por seus membros. Onde Santa Maria vai aparecer em uma quantidade expressiva de imagens de fardados com seus pitos, "buchas" (flores) e plantas em ambientes de natureza, em suas casas ou até em tatuagens (Figura 16).

Junto ao campo da pesquisa, observou-se a presença significativa do ícone da "folha de *Cannabis"* e em formato diversos. Os ícones foram encontrados em acessórios (Figura 17) e estampados em suas roupas pelos feitios, mutirões e após os trabalhos de Santo Daime, quando são trocadas as fardas ritualísticas para roupas habituais. Há demarcação da devoção à Santa Maria por exposições dos ícones em quadros nas igrejas (Figura 18 e 19), em desenhos de grafite (Figura 20) e versos de hinos pelas paredes (Figura 21). Expostos nas casas de feitio ou placas de jardins aos arredores das igrejas (Figura 22) e até talhado em portas (Figura 23). E enfim, Santa Maria é encontrada também nos objetos litúrgicos da doutrina do Santo Daime, desenhadas nos hinários, gravadas nos maracás ou altares (Figura 24 e 25).

Figura 16 - Tatuagem de hino - "Com o galho verde em sua mão, O anjo veio e fez a profecia, Agora vamos ter união, E mais respeito a Santa Maria".

Fonte: FB, 2014/2016.

Figura 17 - Fardada com brinco artesanal de Santa Maria.

Fonte: Alice Pereira.

Figura 18 - Pintura de Santa Maria.

Fonte: O autor, 2016.

Figura 19 - Xilogravura de Santa Maria com símbolos do Santo Daime.

Fonte: O autor, 2016.

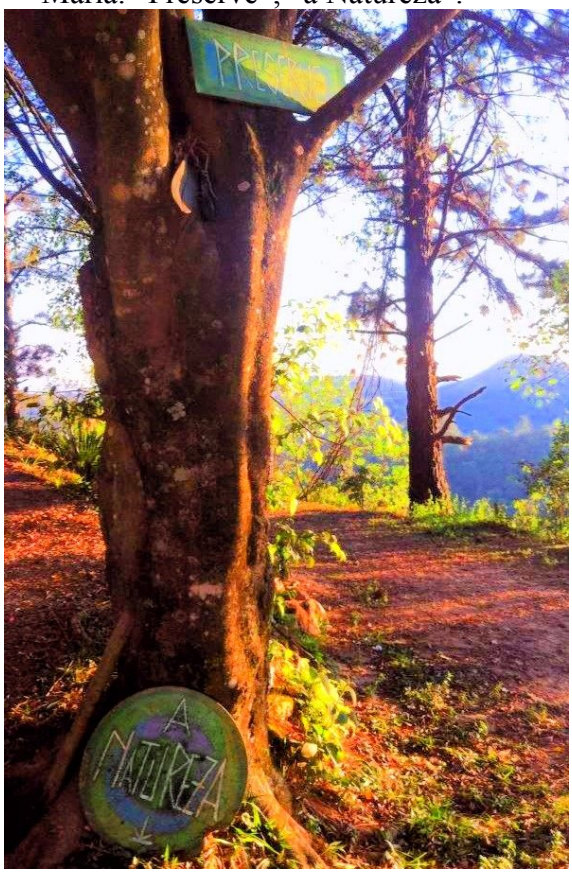
Figura 20 - Grafite de caboclo com Santa Maria.

Fonte: O autor, 2016.

Figura 21 - Muros com hinos marianos “Ando sempre na luz de Santa Maria”, “Justiça de João”

Fonte: O autor, 2016.

Figura 22 - Placas sinalizam Santa Maria. “Preserve”; “a Natureza”.



Fonte: O autor, 2016.

Figura 23 - Porta com Santa Maria esculpida e símbolos do Santo Daime.

Fonte: FB, 2014/2016.

Figura 24 - Maracá com Santa Maria sobre bandeira de Minas Gerais, “Libertada que será também”.

Fonte: Isabela Oliveira.

Figura 25 - Maracá com Santa Maria e Cruzeiro.

Fonte: Marco Gracie Imperial.

Daimistas marianos também ocupam os espaços públicos por exigências de maior respeito social e pela legalização de seu direito aos cultos fitolátricos do Santo Daime e Santa Maria. Atuam em "Marchas pela Liberdade Religiosa", onde aparecem trajando camisas com a imagem da "lua e águia sobre a estrela de Salomão", com o nome "Santo Daime" escrito em destaque e portando cartazes. Nestas manifestações, a maior participação é de membros dos cultos de matrizes africanas, que enfrentam uma rotina de desconfortos sociais, com tolhimentos de seus direitos jurídicos. Apesar de o país ser de população de maioria negra, esta se declara pertencente, em sua maioria, à Igreja Católica Romana ou demais igrejas de denominações evangélicas.

Com a permissão das Marchas da Maconha garantida pelo STF desde 2011, também encontramos daimistas ativistas pela legalização de Santa Maria nestas manifestações. As Marchas da Maconha nas grandes capitais brasileiras costumam ser divididas por "alas" ou "blocos". Cada ala ou bloco representa uma frente do movimento social ou algum grupo que expressa sua parcela de comprometimento à causa, através de "palavras de ordem" e cartazes.

Alguns grupos que podem ser encontrados nas Marchas da Maconha do Rio de Janeiro são: a "Ala das Famílias", que trazem crianças em cadeiras de rodas junto a seus pais que lutam por seus direitos ao plantio e uso da *Cannabis*; "Ala das Mulheres", que denunciam o alto índice de encarceramento de mulheres por tráfico e demais "machismos"; "Ala dos Psicodélicos", que buscam lembrar aos participantes que a luta deve ser pela "legalização de todas as drogas", como os psicodélicos DMT, LSD, MDMA, cogumelos, *Salvia divinorium* etc. e não apenas para uma substância específica de um determinado grupo. Entre outras alas, aqui nos interessa a "Ala do Maracá" formada em 2016 por membros do Santo Daime em busca da legalização da *Cannabis* para fins religiosos. Com maracás em mãos, marcham junto

à manifestação por seus direitos e reforçam a importância da legalização das drogas para o "fim das diversas violências aos quais a proibição Estatal fomenta" (Figura 26 e 27).

Figura 26 - Marcha da Maconha do Rio de Janeiro – Ala do Maracá. Com daimistas marianos.

Fonte: O autor, 2016.

Figura 27 - Marcha da Maconha de São Paulo - Bloco do Uso Religioso. Cartaz: "Santa Maria".

Fonte: Tati Lua.

A aproximação de daimistas aos movimentos antiproibicionistas promove convites para a apresentação do culto de Santa Maria aos "maconheiros". Espaços entendidos como oportunidades para a diminuição, nestes meios, dos possíveis estigmas quanto à religiosidade cristã e busca por maior discernimento aos possíveis usos espirituais da planta Santa Maria.

A matéria "O uso religioso: Santa Maria" do periódico "Sem Semente: revista de cultura Canábica", ano 2012, nos traz o trecho:

> "Fica aqui a cobrança aos ministros do STF e aos juristas em geral, da consideração do uso ritual da canabis, prenunciada pelo Ministro Celso de Mello e aguardada com fé por todos aqueles que tem na Ganja, na Santa Maria, na Diamba (…) parte de sua identidade e constituição enquanto ser racional, político e espiritual. Que Jah, Juramidã e Jesus, com a força da justiça divina, apressem a justiça terrena na remissão desta planta sagrada." (LENO, 2012).

A matéria "Da Demonização à Divinização" publicada na "Revista Maconha Brasil", ano 2015, vem com os dizeres:

> "O Padrinho Sebastião (…). Resgatou a 'Santa Cannabis' da seara do crime e da loucura. Chamou-a de, nada mais nada menos, Santa Maria, Mãe de Deus! Essa planta tão demonizada por ser, entre outros aspectos, uma herança cultural africana (…). Estigmatizada como coisa má e criminosa, foi recebida pelo povo da floresta, imune à falácia da mídia e do Estado sobre o tema, como uma dádiva de Deus, identificada com ninguém menos do que a Virgem Soberana Mãe. Assim, se estabelece uma verdadeira aliança enteógena entre a Cannabis e a Ayahuasca, configurando uma 'nova' linha de trabalho espiritual dentro do rito do Santo Daime (…)." (HERMAN JUNIOR; IMPERIAL, 2015).

Também há manifestações marianas em publicações voltadas ao público "*grower*" – ativistas pela disseminação de plantios caseiros da *Cannabis,* como prática de maior controle sobre sua relação com a planta. Ocorrendo em domesticação do processo, com controle privado das qualidades das plantas de uso, com a possibilidade de manejo e seleção dos tipos de canabinóides que irão ser consumidos, e fim da dependência ou "ligação ao comércio ilegal de drogas", o "tráfico". Marco Veríssimo (2014) nos mostra que o *grower* (zelador ou jardineiro no Santo Daime) desenvolve carinho e sensibilidade por sua dedicação às plantas. Experiência afetiva despertada ao lidar com seus sinais de desenvolvimento, o quando ela quer água, nutrientes, se precisa de podas, luz e se esta doente. O processo de domesticar a planta, também domestica o cultivador, ambos crescem com o trabalho de jardinagem (VERÍSSIMO, 2014).

No primeiro livro didático em língua portuguesa sobre as técnicas de cultivo: "Cannabis Medicinal: Introdução ao Cultivo Indoor", de primeira edição em 2011, encontra-

se na dedicatória lembranças à Santa Maria: “Este livro é dedicado ao Amor, a Amizade, a Santa Maria”. E os versos do hino 40º – Eu canto nas Alturas - “recebido” por Mestre Irineu: “Com Amor TUDO é Verdade! Com Amor TUDO é Certeza! (Raimundo Irineu Serra).” (sic) (VIDAL, 2014).

2 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, DROGAS E RELIGIOSIDADE:

2.1 Uma teoria de interseção:

A psicologia social, como campo de saber específico, teve uma modificação substantiva a partir dos acontecimentos derivados da 2ª guerra mundial. Nas produções teóricas e nas práticas empíricas, houve o estabelecimento de um novo paradigma do fenômeno psicossocial que permitia um entendimento fora do domínio exclusivo do subjetivo ou das experiências laboratoriais. Um campo epistemológico novo se estruturava sobre as possibilidades de compreender o acontecimento social e, especialmente, a partir da dinâmica interrelacional. Nesta perspectiva, destacam-se a "teoria das representações sociais", a "psicologia discursiva" e as abordagens pós-modernas como a do "construcionismo social" (SÁ, 1998).

A teoria das representações sociais (TRS), escolhida para este trabalho, foi inaugurada por Serge Moscovici através de seu livro "La psychanalyse, son image et son public" de 1961 (MOSCOVICI, 2012). Neste texto há um novo conceito a partir de uma reformulação do conceito de "representação coletiva" do sociólogo Émile Durkheim. Durkheim defende a especificidade dos fenômenos sociológicos como construções coletivas que tomam autonomia e se impõe sobre todos os indivíduos. O indivíduo é um produto do meio social, sendo suas representações coletivas os "produtos de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo, para fazê-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas ideias e sentimentos, longas séries de gerações acumularam aqui sua experiência e saber" (DURKHEIM, 1973). Assim, os indivíduos estão inseridos em representações coletivas que controlam suas ações ante os fatos sociais, para além de suas consciências individuais. "As representações, as emoções, as tendências coletivas não têm por causas geradoras determinados estados da consciência dos indivíduos, mas sim as condições em que se encontra o corpo social em seu conjunto" (DURKHEIM, 1973). Estas ainda agem como instituições coercivas e contrariá-las acarretam em punições ou sanções formais pela lei ou as informais pela negação pública.

Moscovici (2012) torna flexível o conceito sociológico de representação coletiva e lhe insere processos cognitivos individuais, o apresentando como um "campo-ponte" entre as disciplinas da psicologia e da sociologia. O termo ainda é polissêmico, podendo ser

encontrado de forma não sistematizada em outras disciplinas das ciências humanas e até mesmo em algumas outras abordagens da psicologia social (WAGNER, 2000).

Moscovici (2012) constrói as bases da teoria das representações sociais como um conceito, mas o termo designa também a própria prática e seu próprio fenômeno. A teoria busca se desenvolver e se estabelecer como uma ferramenta científica através de uma série de coleta de fatos seguidos de interpretações a partir de sua base teórica geral (SÁ, 1993).

Moscovici (2012) distingue duas classes de universos de conhecimento: os "universos reificados" e os "universos consensuais". Os universos reificados nos remetem ao conhecimento científico, com sua objetividade e regras metodológicas e os universos consensuais são os conhecimentos do senso comum, advindas da interação social ordinária, aos quais produzem suas representações sociais, objeto do estudo da teoria das representações sociais. No entanto, são dos universos reificados que são extraídos os elementos para a construção das realidades consensuais (SÁ, 1993). Pois o indivíduo comum interessa-se pelas descobertas das ciências por diferentes motivos. A sua aproximação pode acontecer porque é solicitado pelos próprios cientistas, porque o seu meio ou os seus hábitos foram por elas afetados ou porque julga necessário estar a par, caso se veja obrigado a recorrer às novas descobertas (MOSCOVICI, 2001).

No entanto, as representações sociais são o produto e o processo de apropriação da realidade pelo cotidiano, uma elaboração psicológica e social da realidade. Como uma teoria do senso comum, que procura sistematizar a dinâmica e complexidade dos conceitos objetivados nas "teorias nativas" com suas próprias construções complexas sobre determinados objetos (BANCHS, 2004). Todas as construções de um grupo acerca de um objeto específico perpassam pelas representações sociais que seus membros carregam, em um processo de constante elaboração de tensões entre mundos constituídos. Trata-se das relações triangulares que se estabelecem entre o sujeito, o objeto e o outro (MARKOVÁ, 2006), das representações de objetos numa cadeia de reelaborações sociais em que os indivíduos se posicionam e produzem novas representações, mas estão inseridos na mesma cadeia de representações, produzindo-as e sendo transformados pelas mesmas (VALA, 2000). "Representar uma coisa (...) não é, com efeito, simplesmente duplicá-la, repeti-la ou reproduzi-la; é reconstituí-la, retocá-la, modificar-lhe o texto" (MOSCOVICI, 2001).

Os indivíduos não são receptores passivos de informações, ou simples seguidores de ideologias ou crenças, mas desenvolvem ante os eventos do cotidiano, diversas interações sociais, e nestas, se comunicam e criam soluções específicas para as questões a que se colocam. O social não é percebido como determinante ao indivíduo, mas um contexto de

relações ou interações sociais que influenciam a construção de seu pensamento (MOSCOVICI, 2001). No entanto, não existe possibilidade de construções simbólicas independente das redes de significados já constituídas, estas intervêm em processos como a "difusão e assimilação de conhecimento, desenvolvimento individual e coletivo, definição das identidades pessoais e sociais, expressão dos grupos e as transformações sociais" (JODELET, 2001).

Dentre os vários movimentos que desenvolvem pesquisas dentro da base das teorias das representações sociais, podemos destacar três escolas já melhor delineadas (SÁ, 2007). Estas seriam a escola processual (JODELET, 2005), a escola societal (DOISE, 1985) e a escola estrutural (ABRIC, 2003). Estas se apresentam como escolas complementares à teoria das representações sociais, distinguindo-se por especificidades em seus métodos e práticas de pesquisa.

Jodelet (2001), expoente maior da escola processual, vai definir as representações sociais como uma "forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um alcance prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social", um sistema grupal de interpretação dos objetos do mundo, que nos organizam e orientam condutas (JODELET, 2001). Reforça ainda que o conceito de teoria das representações sociais tem uma insuficiência conceitual que é a própria fonte de suas interpretações múltiplas, mas também é o que possibilita discussões que podem nos trazer os avanços teóricos requeridos a uma psicologia social unificadora. Seus trabalhos mostram a importância à teoria das representações sociais das análises qualitativas e da necessidade de maior atenção nos diálogos com os conhecimentos desenvolvidos pelas práticas das demais áreas do conhecimento social, como a antropologia, linguística, história, sociologia etc. (SÁ, 2007). Banchs (2000) destaca ser a escola processual de enfoque qualitativo, hermenêutico, centrado na diversidade e nas características significantes da representação, com foco nos vínculos sócio-históricos e culturais que definem o objeto, sendo este mais instituinte do que instituído. Assim, prioriza-se mais o processo de construção destes conhecimentos. "Quando estudamos representações sociais nós estudamos o ser humano, enquanto ele faz perguntas e procura respostas ou pensa e não enquanto ele processa a informação, ou se comporta. Mais precisamente enquanto seu objetivo não é comportar-se, mas compreender" (MOSCOVICI, 2003).

Nesta perspectiva, o conteúdo da representação social é visto como produto e processo da atividade de apropriação da realidade externa pelos indivíduos, que vão elaborá-la

psicologicamente e socialmente, em uma relação de aspectos constituintes (processos) e constituídos (conteúdos) (JODELET, 2001).

Já Doise (1985), que desenvolve a escola societal, coloca as representações sociais como "princípios geradores de tomadas de posição, ligados a inserções específicas no conjunto das relações sociais" e estabelece níveis de análises que devem estar presentes nas pesquisas sobre representações sociais, como: o intrapessoal, que seria a atenção ao próprio comportamento cognitivo do ser humano; o interpessoal, as trocas e relações afetivas individuais entre os humanos; o intragrupal, que são as questões dentro do próprio grupo; e o intergrupal, que são as trocas e relações do grupo com os demais grupos humanos externos.

Doise (1985) vai dizer que as "grandes teorias nas ciências humanas são concepções gerais sobre o indivíduo e/ou sobre o funcionamento societal que orientam o esforço da pesquisa, as quais devem ser complementadas por descrições mais detalhadas de processos que sejam compatíveis com a teoria geral" (DOISE, 1985). Assim, trabalha em suas análises tanto com amostras estatísticas maiores, com pesquisas sobre a cognição e com os conceitos da sociologia, como fez, ao se utilizar dos termos e categorias desenvolvidos pelo sociólogo Pierre Bourdieu.

Abric (2003), expoente da escola estrutural, diz ser a teoria das representações sociais "um conjunto organizado e estruturado de informações, crenças, opiniões e atitudes; ele constitui um sistema sociocognitivo particular, composto de dois subsistemas, um central e um periférico". Centrada nos processos cognitivos, privilegiando as pesquisas experimentais e os levantamentos estatísticos, a escola estrutural apresenta uma proposta de maior categorização aos trabalhos com a teoria das representações sociais. Como por exemplo, se os termos encontrados nas representações sociais são pertencentes a um núcleo central, estáveis e mais resistentes às mudanças ou se são periféricas, como termos que auxiliam na manutenção do núcleo central; os termos das representações sociais dos grupos. As representações ainda podem se encontrar categorizadas por suas funções de dar significado (função geradora), ou de propiciar a organização interna da representação (função organizadora), ou dar estabilidade à estrutura de representações (função estabilizadora). Estrutura de estudo que possibilita comparações, medidas e demais análises quantitativas das representações no ambiente social (ABRIC, 2003).

As representações são uma cadeia de reações, percepções, opiniões individuais ou coletivas, são as palavras, ideias e imagens que nos chegam, processamos e perpetuamos (MOSCOVICI, 2003).

Moscovici (2003), ainda ressalva dois processos que nos ajudam a compreender o processo de formação das representações sociais: a ancoragem, que é quando o objeto desconhecido se encaixa em categorias preexistentes sendo inserido em um contexto já familiar; e o outro a objetivação, que é a transformação de um objeto abstrato em algo concreto, ou melhor, dizendo, quando algo não tangível, toma uma forma concreta ao pensamento, possibilitando sua comparação, interpretação, reprodução e controle.

A ancoragem é um processo de reconhecimento de um novo objeto a partir de um quadro de referência já estabelecido, ao qual este se "ancora". Os novos objetos são inseridos a este quadro de referência – ao pensamento preexistente – onde serão classificados e nomeados pelo sistema de relações das suas características específicas em acordo ao contexto em que está sendo gerado, possibilitando a estruturação de uma rede de significações em volta deste (MOSCOVICI, 2012). Inicia-se ao ponto que é reconhecido – nomeado - sendo o novo objeto classificado linguisticamente será vinculado às outras categorias conhecidas e instrumentalizado a um conhecimento já estabelecido. O objeto, portanto, também passa a ter um valor funcional de interpretação e organização do ambiente (JODELET, 2005). A ancoragem e sua categorização tem função de estabilizar as relações com os sinais de um ambiente, sendo que ao ancorar o desconhecido, se produz transformações nas representações sociais já constituídas, ou seja, incorporando novas informações se reelabora as anteriores (VALA, 1993).

A ancoragem é nossa introjeção dos sinais novos a partir de uma estrutura de sinais preexistentes, não havendo informações que já não sejam representações superimpostas aos demais objetos já ancorados. Ligando-se os novos sinais de um objeto a um ou aos vários pontos de suas referências nas estruturas cognitivas já presentes, estas estabelecem uma conexão em rede, dando ao objeto antes desconhecido, um campo virtual próprio. Permitindo comparações deste às demais formas estabelecidas, em um processo de identificação e categorização. Identificação, pois estes sinais serão ligados às suas representações simbólicas pares e em um processo de categorização, pois serão divididos e agrupados por suas diferenças.

É pela ancoragem que se dá a função social das representações sociais, com os objetos nomeados, permite-se compreender a forma que seus elementos contribuem na expressão e constituição das relações sociais do grupo (MOSCOVICI, 2003). Pela ancoragem consolidamos a representação social e seu objeto a uma teia de significações que nos possibilita localizá-lo quanto aos valores sociais e estabelecer coerências das relações grupais (JODELET, 2001).

A ancoragem e a objetivação nos familiarizam com o "novo" que é comparado e interpretado por nosso quadro de referência, reproduzindo-o e colocando-o sob controle (MOSCOVICI, 2012). Dois processos que promovem estruturação das representações em seus componentes simbólicos e figurativos. No processo de objetivação os sinais de identificação de um objeto são gerados dos referenciais físicos anteriormente ancorados, extraídos inicialmente do mundo tangível. A partir que as novas redes ou núcleos complexos de ancoragens são estabelecidos, os conceitos ou demais campos abstratos formados se ancoram aos novos sinais de percepção externa, lhes conferindo valores e delimitações pelo mesmo processo de identificação. Possibilitando que um algo, um conceito ou ideia de origem de uma construção virtual – supostamente sem base tangível – possa ser encontrada em referenciais concretos. "As peculiaridades da réplica do conceito tornam-se peculiaridades dos fenômenos, ou do ambiente ao qual eles se referem, tornando-se a referência real do conceito", segundo Moscovici (2003).

A objetivação é o processo que transforma uma abstração em algo concreto, fazendo com que o que era imaterial passe a ser não só familiar, mas constatado no mundo tangível, onde os elementos tomam materialidade e podem se exprimir em uma realidade natural. As ideias e formas do pensamento ao se ancorarem aos elementos de um ambiente específico são construídas e experimentadas como palpáveis. O conceito se torna uma imagem ou um "núcleo figurativo" em que se privilegiam algumas informações em detrimento de outras, por uma simplificação e dissociação dos elementos de seu contexto inicial. De determinadas características do conceito abstrato serão selecionados seus conteúdos materiais vindos da própria dinâmica grupal, a partir do que é relevante ao contexto em que o novo objeto se insere. Ao se objetivar, um conceito passa a ter uma imagem e se converte em um objeto com realidade material e não apenas algo do pensamento, completando a defasagem entre uma representação e o que ele representa (MOSCOVICI, 2003).·.

A ancoragem nas representações nomeia o desconhecido e permite compreender a forma com que os sinais deste objeto serão representados e vão contribuir nas relações sociais (MOSCOVICI, 2003). Servindo de instrumento na construção do conhecimento e lhes dando os valores funcionais para o manejo das relações. Ancorar é a construção da informação a pontos de referência, uma assimilação cognitiva do novo objeto aos objetos já representados. A "âncora que apoia a construção de categorias identitárias, de clivagens sociais e de posições sociais, à suas consequências e funcionalidades", ou seja, uma organizadora das relações sociais, pois determinam os "posicionamentos simbólicos dos indivíduos na estrutura social,

problema que reenvia para os processos de categorização as identidades sociais e as relações intergrupais" (VALA, 2000).

É na objetivação que se cria uma verdade, dá solidez ao conceito, já a ancoragem intervém e transforma estas verdades devido às novas conexões vindas das práticas. Ancorando, ocorre uma categorização e a comunicação no ambiente social é estabelecida. Objetivando, estas categorias se tornam percebíveis como reais, logo a imagem virtual tem seu referencial físico. À medida que uma ideia vai sendo desenvolvida, se ancorando a novos sinais com seus conceitos, esta também se desenvolve concretamente no âmbito material, localizando seus referenciais que melhor se adéquam (MOSCOVICI, 2003).

Imagens são selecionadas e se mesclam em um núcleo figurativo, formando um complexo de imagens que vão lhe dar visibilidade. Quando a imagem passar a conter realidade e eficiência prática, esta já pode ser identificada pelo grupo e trabalhada como tal, a distinção entre uma imagem abstrata e a realidade é esquecida (MOSCOVICI, 2003).

Podemos sistematizar a objetivação por três fases, sendo que as duas primeiras apresentam os efeitos da comunicação social e das pressões dos fatos sociais, ligadas à pertença dos indivíduos (JODELET, 2005). As fases da objetivação são:

- A construção seletiva: este é o momento em que são selecionados e descontextualizados os elementos ou sinais de um determinado objeto ou conceito em função de seus parâmetros culturais e normativos;

- A esquematização estruturante: é quando se forma o núcleo figurativo dos elementos selecionados e assim reproduzem uma nova estrutura conceitual, dando uma forma iconífica que nos permite naturalizá-la;

- A naturalização: momento em que os elementos do núcleo figurativo se tornam elementos da realidade e referenciam os próprios conceitos. A figuração e suas relações adquirem materialidade. Apresentando uma naturalização, a estrutura de representação pode ser percebida, manipulada ou estudada por suas características de personificação ou de metaforização;

- Personificação: sendo a materialização da ideia em um nome ou rosto. Mostra como coisas concretas podem simular fenômenos ou ideias abstratas, pode ser analisado pela tradução em exemplares ou em tradução aos protótipos.

Quando de caráter exemplar, "supõe que a informação de uma dada categoria hão de variar em função dos exemplares registrados nessa categoria" (VALA, 2000); Quando de caráter prototípico, pelo "conjunto de características que definem os membros da categoria.

Este tipo ideal, ou caso puro, encontra-se não só objetivado em palavras e símbolos abstratos, mas também em representações pictóricas" (VALA, 2000).

- Metaforização: que transmite o essencial do conteúdo ao quadro de valores do grupo, fator central na construção do conhecimento. A metáfora "é uma ilustração icônica de uma figura mental não-icônica. Projeta a estrutura e o significado da fonte para o alvo" (VALA, 2000). Ela pode ser buscada pelos elementos em campo-alvo, campo-fonte e/ou na relação entre estes. O campo-alvo, sendo o conteúdo afastado da experiência, portando os elementos abstratos; O campo-fonte, o conteúdo icônico, que fornece a imagem ao conceito; Ou em sua relação quando elementos se mostram "inteligíveis à luz da experiência".

Tendo uma forma concreta ao pensamento, é possível sua "comparação, interpretação, reprodução e controle". Passa a conter uma realidade e eficiência prática e pode ser trabalhado, manejado ou, utilizado. A realidade desenvolvida é mantida pelo grupo por ser um conhecimento de uma função prática (JODELET, 2005). "A atividade cognitiva apenas desloca para um objeto novo os procedimentos geralmente empregados no conhecimento corrente, para o qual todos os elementos do capital cultural são muitas vezes equivalentes e intercambiáveis" (JODELET, 2001). Classificando os novos objetos, os submetendo a todo um conjunto de comportamentos e regras determinadas, declaram sua relação aos demais objetos pertencentes a esta mesma classe (MOSCOVICI, 2003).

Objetivações e ancoragens são fluidos, símbolos vivos em constante mutação. Os grupos não só recebem e processam suas informações, mas também atuam como construtores de significados, pensam e atuam na constituição social e que por sua vez, também atuam na construção dos novos pensamentos. O grupo procura estabelecer uma realidade em que se possam validar as previsões e explicações decorrentes da nova representação (MOSCOVICI, 2003). Portanto, toda análise de representação social deve observar os componentes individuais cognitivos e também os processos simbólicos culturais e ideológicos:

> "Sua eficácia na dinâmica social é assim uma das suas características essenciais, e a ideia de dialética entre indivíduo/sociedade desenvolvida na antropologia por Lévi-Strauss retorna então ao primeiro plano: as relações entre indivíduos favorecem a convergência das ideias e o compartilhamento das representações. Porém as dinâmicas sociais, técnica, ideológica, política, agem igualmente sobre as concepções individuais. A posição de uma representação não é, portanto, nem inteiramente do domínio social, nem totalmente do domínio individual, interface ou passarela entre os dois seria uma localização mais exata" (JODELET, 2005).

Podemos também determinar diferentes "funções" para as representações sociais: Função de saber: que explicam, compreendem ou dão sentido para uma realidade social.

Torna algo familiar ao senso comum do grupo; Função de orientação: que indica condutas e pode orientar as práticas sociais do grupo. É produzida nas práticas e condicionada ao desenvolvimento destas práticas na sociedade, não dependendo das condições objetivas da realidade, mas do como os indivíduos as representam; Função identitária: o grupo pode ser identificado por compartilhar uma representação social. Vai ser a representação social que determina o pertencimento àquele grupo ou não; Função justificadora: quando a representação compartilhada é o que justifica determinado comportamento do grupo.

A representação social requer objetos polimorfos, passíveis de diferentes compreensões, perspectivas ou significados e ter alguma relevância cultural para o grupo. Dentre as representações sociais dos diferentes grupos, podemos dividi-las em três tipos relacionais, as representações que são hegemônicas ou normativas, as representações contrárias ou polêmicas e as representações emancipadas ou de cooperação.

As representações hegemônicas ou coletivas (DURKHEIM, 1973), se ancoram em crenças e valores amplamente difundidos no grupo, tem caráter coercitivo ou desenvolvem impedimentos ao seu questionamento, até mesmo evocando conceitos de "essência", " natureza humana" ou "ordem social".

Outras representações sociais podem ser de caráter emancipado, estas refletem as experiências comunicativas de cooperação entre diferentes grupos, ancoram memórias e partilhas de vivências e trazem coordenação social interativa ao grupo, não sendo coercivas ou indiscutíveis, mas por outro lado, constroem pontes de interação entre grupos. Também poder surgir a partir da circulação de conhecimento e ideias pertencentes a subgrupos e transformadas em seus contatos. Cada subgrupo cria sua própria versão e partilha com os outros suas compreensões, apresentam certo grau de autonomia em relação à sociedade maior. Resultam do intercâmbio e partilhamento de interpretações simbólicas.

Também há as representações sociais polêmicas. Definidas pelo conflito social, elas são ancoradas em concepções antagônicas sobre o mesmo objeto e, portanto operam na organização simbólica da estrutura social do grupo. São elas atribuídas aos valores antagônicos dos grupos, o que também as tornam foco de conflitos intergrupais. Podem se desenvolver para representações emancipadas por uma comunicação cooperativa (VALA, 1993).

> "Há três formas pelas quais uma representação pode tornar-se social. As representações podem ser partilhadas por todos os membros de um grupo altamente estruturado (um partido, uma nação etc.) sem terem sido produzidas pelo grupo. Estas representações hegemônicas prevalecem implicitamente em todas as práticas simbólicas e parecem ser uniformes e coercivas. Outras representações são o

> produto da circulação de conhecimento e de ideias de grupos que estão em contacto mais ou menos próximo. Cada grupo cria as suas próprias versões e partilha-as com os outros. Estas são representações emancipadas, com certo grau de autonomia, tendo uma função complementar uma vez que resultam da partilha de um conjunto de interpretações e de símbolos. Por último, existem as representações que são geradas no decurso de um conflito ou controvérsia social e que não são partilhadas pela sociedade no conjunto. Estas representações controversas devem ser consideradas no contexto de uma oposição ou luta entre grupos." (MOSCOVICI, 1988 in CABECINHAS, 2004 p. 221-222).

Portanto, as redes de comunicações formais ou informais[86], interferem diretamente na elaboração das representações sociais dos grupos. Estas criam espaços de manipulação social para estabelecimento de versões equivocadas a partir de protótipos ou imagens carregadas de significações. Podendo construir uma visão consensual da realidade em detrimento de outro grupo (JODELET, 2001). "A comunicação social, sob seus aspectos interindividuais, institucionais e midiáticos, aparece como condição de possibilidade e de determinação das representações e do pensamento sociais" (JODELET, 2001). Representações hegemônicas podem ser impostas a determinados grupos.

Moscovici (2012) classifica três sistemas de comunicação que moldam as representações sociais dos grupos: a "difusão", a "propagação" e a "propaganda".

Difusão: direcionada a diferentes públicos, as mensagens são estruturadas em atenção ao denominador comum do receptor, enviam informações básicas, típicas da imprensa de grande circulação. É caracterizada por uma ausência de diferenciação entre a fonte e os receptores da comunicação e cujo principal objetivo é criar um interesse comum sobre um dado assunto.

Propagação: Destinada ao próprio membro do grupo. É uma harmonização entre o objeto da comunicação e as bases conceituais de um grupo, como um reforço às representações hegemônicas do grupo. Foi identificada na imprensa Católica, que visava expandir sua visão de mundo, selecionando os conteúdos de outras doutrinas, como a psicanálise, para seu próprio sistema de representação.

Propaganda: Apresenta comunicação de conflitos, cujo objetivo é o de diferenciar antagonistamente entre os conhecimentos verdadeiros e os falsos de acordo com uma representação, mostra o primeiro pelas suas próprias perspectivas e o outro, o suposto falso, como o pensamento externo.

As representações sociais também delimitam condutas de opiniões, atitudes ou estereótipos, aos quais Jodelet (2001) vai percebê-los em correspondência aos modelos de comunicação trabalhados por Moscovici (2003). Como a formação de opiniões sendo uma

[86] Como as "fofocas" (ELIAS; SCOTSON, 2000).

dependente das “difusões”, a formação de atitudes advindas das “propagações” e a formação e consolidação dos estereótipos às “propagandas” (JODELET, 2001).

Os meios de comunicação ditam comportamentos e compreensões de fatos das populações, destacam determinadas imagens ou significantes e deixam outras ao esquecimento do público alvo. Podendo então atacar determinados grupos através da manipulação de suas próprias representações ao colar demais categorias. As representações sociais estarão no enunciado, refletindo intenções de quem a produz, na forma e na direção. Pois o “como foi dito” não tem uma dependência do “o que é dito”, ou de qual a intenção explícita de determinado grupo em relação aos receptores da mensagem.

Os significados das mensagens são estabelecidos de acordo com as relações sociais, nas interações sociais práticas de contextos específicos. “Essa nova definição de opiniões, atitude e estereótipos não foi, infelizmente, retida pelos psicólogos sociais que trabalham nestes campos. Isto certamente não é uma coincidência, porque poucos pesquisadores trabalham na articulação entre sistemas de comunicação e sistemas de organização coletiva” (DOISE, 1985).

Assim, são pelos meios de comunicação, que as produções artísticas e debates políticos estabelecem comunicação entre as diferentes práticas sócias, são os locais para exercício da alteridade e da criação de realidades (JOVCHELOVITCH, 2011). Porém, são os meios de comunicação em massa que se comportam como uma grande instituição religiosa que vai ditar normas ao mundo, muitas vezes paranoicas, conferindo ainda uma materialidade ao narrado (VALA, 2000), criando conflitos e subjugando representações minoritárias. Os grupos estabelecidos ou hegemônicos com suas representações sociais homogeneizantes buscam através da punição e propagação de sua ideologia pelos meios de comunicação, vigiar e fazer a manutenção de suas representações (VALA, 2000).

Os diferentes grupos se exprimem e demarcam seus conflitos, “a comunicação serve de válvula para liberar os sentimentos disfóricos suscitados por situações coletivas ansiógenas ou mal toleradas” (JODELET, 2001), dando à construção coletiva dos fatos, uma causa emocional, pois perpassa por suas representações sociais. As representações sociais não podem ser percebidas apenas como um sistema de interpretação de nossas relações sociais, são elas também responsáveis por nortear e organizar condutas e as comunicações sociais. “Desde a palavra até a teoria, que serve de versão do real; desde os conceitos ou categorias até as operações de pensamento, que os relacionam, e à lógica natural” são do entorno das representações sociais (JODELET, 2001).

Assim, as representações sociais não se reduzem aos aspectos cognitivos e avaliativos, ou um meio de conhecimento da realidade, mas também um instrumento de ação, que produz interatividade e uma construção desta realidade (BANCHS, 2004). Spink (1993) vai dizer que a "representação é também o 'ato ou efeito de representar (-se)', é uma 'interpretação'. Nesta perspectiva, não é mais a natureza do conhecimento expresso em representações que está em pauta, porém suas implicações práticas". Representar é um ato sobre um contexto social através das condições de sua produção, sendo um posicionamento ao outro e que produz ações que orientam uma determinada cultura.

Abric (2003) diz que é na história do grupo em que se encontra seu posicionamento social, é onde podemos encontrar a compreensão das práticas e decorrentes dinâmicas de interação social. Processo em que os conceitos são objetivados na própria prática social, refletindo interesses e determinando discursos sobre o que é a norma, assim, determinando quais seus comportamentos desviantes e consequentemente os grupos desviantes.

> "há representações geradas no curso de conflitos sociais, de controvérsias sociais, e a sociedade como um todo não as compartilha. Elas são determinadas por relações antagonísticas entre seus membros e orientadas para serem mutuamente exclusivas. Essas representações polêmicas devem ser vistas no contexto de uma oposição ou luta entre grupos e são frequentemente expressas em termos de um diálogo com o interlocutor imaginário" (MOSCOVICI, 2003).

Denotando a importância de se expor representações sociais para que orientem as condutas nas relações intergrupais. Apresentam os conhecimentos sobre um objeto para que sirva de ponte de comunicação entre diferentes grupos (WAGNER, 2000).

O estabelecimento da teoria das representações sociais como base teórica para a abordagem do objeto da pesquisa, o identificar as representações sociais da *Cannabis* no Santo Daime, foi pela amplitude e abrangência deste conjunto de conceitos para a aproximação com o objeto. As estruturas do pensamento social religioso não se diferem, sobremodo, das construções representacionais seculares. Se há, na representação religiosa, uma tautologia lógica inevitável, própria da expressão religiosa, seu processo e seus efeitos se encontram na mesma condição de familiarizar o "mundo", ou seja, atribuir sentidos, razões e relações de causalidade possível que nos permitam estruturar modos de vida no cotidiano.

O lugar da *Cannabis* no Santo Daime é objeto de uma espécie de "disputa semiótica" sobre sua (ou não) sacralização. E a sua complexidade aumenta na medida em que a "maconha" tem no mundo contemporâneo uma representação de uso recreativo, secular e laico, um conjunto de representações sociais já estabelecidas, o que veremos a seguir.

Assim sendo, não há como deixar de considerar nesta "disputa semiótica" em que as representações do uso da *Cannabis* atravessam, mesmo para os religiosos, o universo do "religioso e profano". Apresentando-se como uma "planta intercambiante" entre os mundos, o que se destaca no primeiro capítulo no breve histórico acerca do uso da *Cannabis* no Santo Daime e o que se encontra em sua história pelo mundo.

2.2 **Estudos em representações sociais sobre "usos de drogas" no Brasil:**

Em pesquisa sobre representações sociais de "dependentes químicos" na "grande imprensa brasileira", realizada entre 2002 a 2003, identificou que para esta mídia as drogas são um "problema moral" ou um "caso de polícia". Em 48% das matérias, os dependentes químicos foram retratados como criminosos perigosos; em 30% das matérias, seus usuários são mostrados como "pessoas violentas"; enquanto que 17% apareceram como "vítimas de violências"; e apenas 5% mostraram "usos de drogas de uma forma não patológica". Ou seja, a associação entre droga e criminalidade é a constante nas representações da grande imprensa brasileira (MOTA, 2008).

Dos jornais pesquisados, 89% dos textos não fazem quaisquer contextualizações sociológicas, análise sócio-histórica ou antropológica do uso de drogas. No entanto, são enfatizadas as infrações dos usuários e omitidos quaisquer violações de direitos, como a violência policial e de outros órgãos do Estado naquele contexto.

A partir da pesquisa observa-se que as matérias jornalísticas desenvolvidas na grande mídia se estruturam em uma visão reducionista, retirando a complexidade do ato e as recentes discussões acadêmicas e científicas sobre o uso de drogas. Os jornais parecem acompanhar os discursos das "campanhas antidrogas" que têm como objetivo impedir seu consumo, ancorando, portanto uma série de imagens pejorativas. O imaginário social se apropria destas mensagens e as fixam como estigmas, que vão agir como o juízo de tudo o que é relacionado à questão, desprezando mesmo as evidências empíricas (MOTA, 2008).

Percebe-se uma busca de institucionalização das medidas repressivas aos classificados como "dependentes químicos". Estes são rotulados como "abusadores de drogas" e que, portanto, geram delitos. O Estado reconhece os "dependentes químicos" como sujeitos a serem penalizados e, em processo expansivo, as famílias destes sujeitos têm também representações negativas associadas, como a de incapazes de promover a recuperação de seu

ente. As saídas encontradas são o aprisionamento destes como "criminosos"; a necessidade de, como doentes, de tratamento médio e psicológico; e ainda a possibilidade de "cura" através de um planejamento para uma conversão religiosa (MOTA, 2008).

Quem se recupera pela religião se vê como uma pessoa "curada", "liberta" das "forças espirituais do mal". A avaliação sobre o dependente químico é sempre moral e em consonância ao moralismo de determinada época. As representações sociais nos meios de comunicação sobre a dependência química vão aparecer como "pecado", "crime" ou "doença", denotando simbolismos que ultrapassam uma simples compreensão farmacológica (MOTA, 2008).

Em outra pesquisa realizada, sobre a construção social do termo "maconha" através dos discursos de meios de comunicação do país em "jornais de circulação nacional e fóruns digitais" foram analisados os materiais textuais emitidos entre os anos 2010 a 2012 com temática "maconha". Em 489 matérias do jornal Folha de São Paulo, sob a aplicação do *software* "Alceste" para realização de análises de conteúdo. Foram encontradas seis classes diferentes sobre o tema maconha: como "uma mercadoria do tráfico"; por notícias sobre as "rupturas com a ordem cotidiana"; da "regulação política da *Cannabis* e de suas transformações legais experimentadas em outros países"; como um "objeto da medicina"; e acerca das "manifestações pela sua legalização", como Marchas da Maconha (SOUZA, 2013).

A mesma pesquisa considerou o *site* "*Yahoo* Respostas". Foram coletadas 1058 publicações, tratadas pelo *software* "Atlas.ti" e submetidos à análise de conteúdo temática de acordo ao estabelecido por Bardin (1977). Os resultados estabelecem a maconha como um objeto do tráfico de drogas, enfatizando sua ilegalidade e sua implicação com a violência; a maconha como motivo de dependência; como uma "porta de entrada" para outras drogas; causadora de "sofrimento familiar"; "danos à saúde" e "mortes". Seguido em menor quantidade pelos motivos de "prazer" e eficácia na "cura de doenças". Os discursos em geral a caracterizam com algo negativo, um resultado dos processos de estigmatização social de quem a utiliza, estes compreendidos por conceitos como "criminoso", "patológico" e de "degradação moral" (SOUZA, 2013).

Souza (2013), ainda destaca que no campo religioso há representações dicotômicas sobre o uso da maconha, onde os "não-maconheiros" constroem a imagem do "maconheiro" como um pecador: "Deus ama o pecador, só não ama o pecado, porém, se você quiser ser abençoado e receber a graça da salvação, melhor é fugir dessa droga, pois tá na cara que você quer a salvação do Senhor". Os maconheiros são pecadores com falhas morais e por usarem a

Cannabis são descritos como “irresponsáveis”, “inconsequentes”, “sem futuro” ou “cambada de vagabundos maconheiros” (SOUZA, 2013).

Também há representações de que o “dependente da droga” necessariamente chegará a “roubar” e até mesmo a “matar para manter seu consumo”, associando o objeto maconha à “morte”, em duas vias, por uma possível “overdose” ou pelos assassinatos do “tráfico”. De maneira diferente, nos discursos dos que se posicionam como “maconheiros” há referências sobre a “condição natural” do objeto: “maconha é natural, só vicia se você realmente quiser. Até os índios fumavam”. Há também nos usuários de maconha uma articulação positiva com as práticas religiosas e a religiosidade, com citações às práticas ritualísticas hindus e rastafáris: “depende da sua religião e seu pensamento, no rastafarismo é como um ritual religioso” (SOUZA, 2013).

A pesquisa apresenta diferenciações extremas nas representações sociais da *Cannabis* por “usuários” e “não usuários”: de um objeto de censura e pecado pelos “não-maconheiros” a um instrumento de práticas curativas e religiosas pelos “maconheiros”. Os “não-maconheiros” demonstram expectativas normativas e se percebem como o grupo autorizado a falar e se posicionar contra o grupo dos “maconheiros”. Isto se deve a seus posicionamentos estarem em consonância aos encontrados nos meios de comunicação, ao fato de que nos jornais há majoritariamente representações negativas sobre o uso da maconha. Os “maconheiros” por outro lado, buscam estruturar seus argumentos em fontes de especialistas em drogas e nas próprias experiências para refutarem os ataques midiáticos e ataque dos “não-maconheiros”. Até mesmo reforçando demais diferenciações, com a delegação dos estigmas sofridos aos usuários de outras drogas, como nas afirmações de que “maconha não é crack”, indicando que seriam as pessoas que usam crack o grupo problemático (SOUZA, 2013).

Também foi encontrada a mesma polissemia nas posições entre “usuários” e “não usuários” em estudo por aplicação de análise de “tabulação de discurso” a 129 depoimentos feitos em fórum do site Universo On-Line (UOL) no tópico com tema “Você acredita que a maconha faz mal à saúde? Seu uso deveria ser descriminado” (LEFÈVRE; SIMIONI, 1999).

Foram revelados seis tipos de discursos acerca da “maconha”. 1- De “hierarquia dos efeitos”. Que indicam ser a maconha de menor nocividade do que as demais substâncias não proibidas, sendo sua proibição uma hipocrisia e que não devia ser proibida: “O cigarro, que comprovadamente é prejudicial à saúde, é liberado, nada de crime, porque a maconha deveria ser?”; “O cigarro é muito mais prejudicial do que a maconha, o álcool nem se fala, calmantes pior ainda.”;

2 – Pelo "usuário satisfeito". Que apresenta a maconha como não prejudicial, mas sim absolutamente benéfica: "Ela tem sido uma coisa ótima que aconteceu comigo e não tenho vergonha de dizer que fumo"; "promove o relaxamento e amplia a capacidade de criatividade e pensamento. Ela me equilibra, me coloca de pé no chão, me tira da inércia e me dá uma gula gostosa";

3 – "Discursos 'científicos' contrários". As quais a maconha prejudicaria o sistema nervoso central, afetando o raciocínio e a concentração: "Segundo reportagem da Folha de São Paulo (1996), o uso da maconha causa danos irreversíveis às células do sistema nervoso central, provocando dificuldades de raciocínio e de concentração";

4 – "Discursos 'científicos' favoráveis". Nas quais a maconha é um remédio contra vários malefícios ou sintomas orgânicos: "maconha é um ótimo remédio contra o glaucoma (hipertensão endocular) e contra a náusea"; "ótimo remédio contra a anorexia (…) é um antiestresse, resolve problemas de insônia ou sono agitado, a fibra que a planta fornece tem inúmeras utilidades, do tecido aos móveis, e o óleo obtido da Cannabis é um ótimo desinfetante e cicatrizante".

5 – Sobre o "direito humano individual". Que o ser humano tem o direito de causar danos a si mesmo: "Usa quem quer, eu não usando tudo bem. Sou contra o uso da maconha mas respeito o direito de suicídio de qualquer pessoa"; "o indivíduo tem todo o direito sobre seu corpo: inalando, injetando, tatuando, cortando, decepando".

6- "Educativo". Sobre os riscos de uma disseminação, principalmente entre jovens: "Primeiro a educação, depois a liberação. Como falar em possibilidade de escolha em um país onde o indivíduo mal consegue sobreviver? Devíamos estar discutindo os rumos da educação"; "encararmos o problema de frente, através da educação nas escolas e no convívio familiar, pois este, é muito mais um problema de saúde pública do que policial".

Os dois estudos revelaram o caráter polêmico e polissêmico do processo de construção social da maconha no Brasil e trazem reflexões sobre os fenômenos psicossociais relacionados à planta, com uma polarização entre os discursos dos "maconheiros" e dos "não-maconheiros".

Os demais discursos encontrados, em menor quantidade, foram os de origem religiosa, que colocavam toda a problemática das drogas como um "afastamento de Jesus, de Deus, da religião; ou como uma questão de política internacional, como um controle imperialista ou de grandes indústrias, como a do álcool e tabaco, contra a "pobre" e "ecológica" maconha (LEFÈVRE; SIMIONI, 1999).

Em outra investigação Silva (2007) encontrou a mesma constante nos discursos do "não-usuário", baseado em um discurso normativo "antidrogas" propagado pelos meios de comunicação. Foi acompanhada e mensurada a inserção de conhecimentos técnico-científicos em sessões de "terapia de grupo" de "familiares de usuários problemáticos de drogas". Foram usadas técnicas de "rede associativa" analisadas pelo *software* EVOC, entrevistas semiestruturada submetidas à análise de conteúdo e observação participante das sessões de terapia de grupo. Os resultados apresentaram processos de reformulação das representações sociais acerca do parente "usuário de drogas" durante os encontros terapêuticos.

O grupo de familiares teve as seguintes palavras emitidas em maior frequência: "morte", "sofrimento" e "tristeza". Compreendiam eles o uso de drogas apenas pelo parâmetro "pessoa-droga", destacando efeitos farmacológicos negativos da substância e ignorando os aspectos sociais envolvidos. Havia uma predominância de uma ideia de fatalismo, de que o consumo de droga leva indiscriminadamente à morte, sendo o consumo pensado exclusivamente pelo viés da dependência, como se a droga fosse o sujeito de atuação e que submete seu usuário (SILVA, 2007). Aos poucos, com as sessões, os familiares começaram a questionar os supostos "poderes" da substância e passaram a conceber a dependência como uma doença, e por fim, tenderam a compreender o vício por uma dinâmica relacional, em que o indivíduo tem implicações significativas com suas drogas de escolha. As mudanças em suas representações ocorreram devido ao maior entendimento da complexidade que envolve a dependência para além do vínculo "pessoa-droga" (SILVA, 2007).

Estes resultados encontrados estão de acordo aos "conteúdos técnico-científicos veiculados pelos meios de comunicação" demonstrados pelo estudo desenvolvido por Noto et all. (2003). Onde se destaca a tendência de influência social da "pedagogia do terror" dos textos midiáticos. Notou-se que o discurso técnico-científico nos meios de comunicação tem passado por mudanças com o surgimento de pesquisas favoráveis aos seus diversos usos. Mas a significativa maioria ainda privilegia seus "prejuízos ao corpo" humano (80,3%), sendo os benefícios do "uso terapêutico" de psicotrópicos encontrados apenas em 58 artigos (11,6%), na maioria sobre (ansiolíticos, anfetaminas, etc.). A "dependência" foi o aspecto negativo de maior citação (46%). Outros prejuízos foram: violência (brigas/roubos – 9,2%), síndrome de abstinência (8%), HIV/AIDS (6,8%), overdose (5,8%), acidentes de trânsito ou de trabalho (5,6%) (NOTO et al., 2003 in SILVA, 2007).

A mesma pesquisa também levanta as intervenções citadas para o uso indevido de substâncias psicotrópicas, sendo o tratamento por "profissionais" a intervenção mais indicada (33,5%), seguida da "internação" e do uso de "medicamentos". A *Cannabis* foi o único

psicotrópico que apresentou predomínio de artigos favoráveis, estes destacavam seus benefícios terapêuticos (54,3%), afirmam que a *Cannabis* é um excelente remédio para uma série de doenças ou sintomas orgânicos indesejáveis. Quanto aos discursos contrários ao uso da *Cannabis*, estes emitiam a ideia de prejuízos ao "sistema nervoso central, raciocínio e concentração" (NOTO et al., 2003 in SILVA, 2007).

Em outro estudo desenvolvido por Araújo et al. (2006) sobre a identificação das representações sociais de "agentes comunitários" da própria região dos "Postos de Saúde da Família" (PSF), que atuam como articuladores das demandas de saúde e educadores sociais, também se encontram as mesmas avaliações negativas sobre o uso da maconha. Em amostra de 70 agentes comunitários de saúde dos PSF de Pernambuco, pelo "Teste de Associação de Livre de Palavras", processados pelo *software* Tri-Deux-Mots e analisado por análise fatorial de correspondência. A palavra indutora "maconha" foi associada à "droga" por 33% dos entrevistados; 26% como um objeto de "propriedades alucinógenas"; e 22% como uma "planta". Exemplos foram: "a maconha é uma droga (...) eu acho que a pessoa viaja"; "Fica contente (...) diminui a ansiedade".

Estes a consideram como substância de iniciação ao uso de outras drogas, eles acreditam que a causa do uso seja a "curiosidade" e a "influência de amigos", sendo mantido seu uso por causas místicas ou curativas. Seu consumo também é percebido relacionado a "problemas familiares, prejuízos à saúde e violências". A pesquisa concluiu que há uma lacuna no conhecimento dos agentes comunitários de saúde dos PSF acerca do tema "maconha", sendo marcada por saberes do senso comum em disparidade com o saber reificado. Havendo necessidade de maior qualificação acerca dos possíveis efeitos e consequências de seu uso (ARAÚJO et al., 2006).

Esta defasagem entre o universo do senso comum e o reificado, também se mostra no estudo comparativo das representações sociais entre 60 universitários concluintes dos cursos das áreas de tecnológica, da saúde e jurídica, com idades entre 22 a 30 anos, acerca do "uso de maconha". Foi utilizado o método de "entrevistas semiestruturadas" e submetidos à análise de conteúdo temática (COUTINHO et al., 2004).

Os resultados apresentaram concordâncias consensuais e algumas particularidades aos campos de atuação dos estudantes. Os universitários do curso de direito têm representações sociais desfavoráveis à maconha, sendo estas ligadas às suas questões legais e sociais, considerando quem a usa como "marginais" e "criminosos". Já os estudantes da área de saúde demonstram concepções favoráveis à maconha, com discursos de conteúdo médico-orgânicos e psicossociais, destacando seu consumo como uma espécie de automedicalização. Estudantes

de tecnologia, também objetivaram representações sociais favoráveis à maconha e a relacionam seus usos aos elementos psicossociais, evocando a necessidade de observar o "contexto social" para melhores conclusões. Os universitários das três áreas representaram as causas do uso da maconha como devido a uma "fuga de problemas", pela "curiosidade" ou "busca de prazer" (COUTINHO et al., 2004).

Em outro estudo sobre representações sociais realizado com 200 universitários de psicologia com idades entre 18 e 26 anos, pelo método de "Teste de Associação Livre de Palavras", onde a palavra indutora foi "maconha" e teve as respostas analisadas pelo *software* Tri-Deux-Mots. Apontou que a maconha está associada à busca de prazer, ao hedonismo, prazeres físico-orgânicos e sócio-afetivos para os homens e a aspectos psicossociais da ilegalidade e dependência para as mulheres. Os mais jovens emitiram ideias negativas à saúde e os mais velhos representações positivas, com ênfase nos preconceitos sofridos por seus usuários (FONSECA et al., 2007).

Em geral foram lembradas as finalidades terapêuticas, religiosas e recreativas da maconha, e que estas, variam para cada sociedade, tanto em suas ritualísticas de uso, quanto nos seus significados para os usuários. Enfatizam que a maconha é usada para prevenção e reabilitação de dependentes químicos, não sendo, portanto, uma "droga de entrada", mas sim uma "droga de saída" de dependências, além da associação de seus efeitos à alegria, festas e risos. Apesar das representações sociais dos estudantes trazerem traços do universo reificado sobre a maconha, concluiu-se que a formação do psicólogo é ainda insuficiente para cuidar das diversas questões das "substâncias psicoativas". Sendo necessária uma maior especialização para abordarem o tema drogas pelo âmbito biopsicossocial, sem serem simplistas ou reducionistas (FONSECA et al., 2007).

2.3 **Representações da *Cannabis* como objeto sacro até sua proibição:**

O etnobotânico Terence Mckenna (1995) defende a hipótese de que foi na ingestão de psicotrópicos por primatas o início do "despertar da consciência humana", sendo estes "primatas alterados", o elo perdido entre os antigos primatas e os antigos humanos. Terence estuda os efeitos das plantas psicotrópicas como propulsoras dos estados numinosos - momentos descritos como experiências internas "profundamente religiosas", propiciadoras de

mudanças nos comportamentos e conversões. Defende a hipótese de que foram as experiências psicotrópicas os motrizes básicos das grandes religiões ancestrais.

Nossa espécie convive em relações com a planta *Cannabis* há mais de 10 mil anos, desde quando as sociedades saíram do modo "caçador-coletor" para o modo "agricultor", sendo esta planta a primeira a ser cultivada para fins não-alimentícios pelo ser humano. É nativa do Himalaia Central, se expandiu para a Índia, em seguida para a China e logo depois chegou ao Oriente Médio e ao norte da África. Onde das civilizações do Vale do Nilo, difundiu-se pelo continente devido à migração ao sul da África pelos povos Bantos. Chegando à América talvez por sementes trazidas junto aos escravos negros (ROBINSON, 1999).

Portanto, a *Cannabis* como uma planta de devoção ou propiciadora de experiências religiosas não é uma novidade brasileira e seus usos religiosos em outras culturas são constantemente lembrados pelos daimistas. Há documentação de sua promoção de sentimentos de transcendência desde seu mais antigo relato de uso na cultura humana. O registro mais antigo aparece na China de 6200 ac. a 5200 ac., em uma compilação de conhecimentos medicinais. No livro, a planta é identificada como um remédio para infecções e cicatrizações, eliminação de vermes e rejuvenescimento. Em livros posteriores, também foi descrita como uma curadora das "debilidades femininas", apatia, reumatismo e constipações. Apesar de linguagem médica, o livro traz advertências espirituais como a de que seu abuso poderia deixar seu usuário atormentado por demônios, mas que através de um uso prolongado, se aprenderia "a comunicar com os espíritos e torna o corpo mais leve" (ROBINSON, 1999).

Várias culturas atrelam suas propriedades curadoras a aspectos místicos. No livro clássico do Taoísmo, "O Segredo da Flor de Ouro", se encontram numerosas referências a seus benefícios. Em escritos de eminentes taoistas se encontra que suas sementes com *ginseng* nos faria prever o futuro ou que a ingestão de suas sementes por três meses consecutivos nos possibilitaria ver espíritos (ROBINSON, 1999).

No Japão, sacerdotisas xintoístas usavam incensos de Cannabis chamados "Gohei", espécie de vassourinhas que, quando agitadas sobre a cabeça, limpavam a cabeça da "moradia de espíritos malignos". Até pouco antes de sua proibição moderna, havia o costume de enviá-las como presente à família da noiva em sinal de aceitamento e suas fibras eram exibidas durante as núpcias como símbolo da felicidade do casal (ROBINSON, 1999).

Pelo budismo Mahaiana, nos é relatado que Siddhartha Gautama - o Buda - antes de anunciar as "Quatro Nobres Verdades" se retirou às montanhas em um jejum de seis anos. Neste período, Buda comeu unicamente uma semente de *Cannabis* por dia (HERER, 1999 em ROBINSON, 1999). Também os budistas tântricos do Himalaia a utilizaram para aprofundar

suas meditações pela elevação da consciência (SCHULTES; HOFMANN, 1993 in ROBINSON, 1999).

Seu uso ritualístico atual mais expressivo é encontrado na Índia. Descrita no livro sagrado dos Vedas (2.000 a.C.), segundo Abel (1980), como "*vijonia*" (fonte de felicidade, da alegria) ou "*ananda*" (êxtase, gozo supremo), sua origem nos é contada no 4º livro, o *Atharva Veda*. Diz que na "Morada dos Deuses", a bebida *amirta* - néctar da imortalidade - foi roubada pelos *Asuras* (demônios) dando início a uma guerra com os *Devas* (deuses) que durou 12 dias e 12 noites cósmica. Nesta, foi sacudido o "manto celestial" e derramadas quatro gotas de *amirta* sobre quatro cidades. Ao tocarem a terra, brotaram os primeiros arbustos de *Cannabis*. O mito é celebrado pela festa *Kumbh Mela*, no qual sacerdotes *Sadhus*, com corpos nus, cobertos de pó e cinzas, fumam continuamente os "*chilluns*" – grandes charutos de *Cannabis* (ABEL, 1980).

A mitologia hindu conta que Shiva após brigar com sua família, saiu vagando pelo mundo e ao se cansar do sol forte, se acobertou nas sombras dos arbustos de *Cannabis* e dormiu. Comeu suas folhas e sentiu frescor, adotando-a como sua alimentação predileta e a espalhou pelo mundo. Shiva é conhecido como o "Senhor do *Bhang*". "*Bhang*" é a bebida preparada com as folhas da flor de *Cannabis* junto a outras oito especiarias (ABEL, 1980). No *Shivram* (Noite de Shiva), decocções de manteiga e *bhang* quente são derramadas sobre falos das imagens divinas por toda noite seguido de um rito orgiástico de iogues entoando-se o mantra "*Om Hrim*" que invoca Kali. Aos brâhmicos ortodoxos o uso do *bhang* torna ágil a mente, nos dá saúde e longa vida, além de deleite, valor e desejos sexuais. O *bhang* é símbolo de hospitalidade, sendo ofertado aos convidados mais queridos (ABEL, 1980).

No séc. XV surgem os Sikhs na Índia, uma ramificação sincrética e monoteísta do hinduísmo que combate o sistema de castas e congrega atualmente cerca de 25 milhões de adeptos. Um de seus primeiros expoentes, G. Singh, nos narra uma batalha épica onde houve pânico generalizado ante os massacres de suas tropas por gigantescos elefantes do exército inimigo. Singh ofereceu *bhang* com ópio aos soldados e estes superaram o pânico e lutaram vitoriosos. A batalha é comemorada em um festejo anual com *bhang*. Outro rito com uso do *bhang* é o *Desehera*, festa em homenagem ao fundador da religião Sikh (ABEL, 1980).

Com a *Cannabis* chegando ao Oriente Médio, encontramo-la no seguimento islâmico Sufis. O apócrifo de Haider, de 500 d.C., citado por Robinson (1999), conta que o profeta descobre uma planta e a partilha entre os monges pedindo-lhes "segredo". Mas o monge Sheraz nos escreve que: "(Deus através da planta) irá dissipar as sombras que anuviam as almas e iluminar-lhes os espíritos". Sendo talvez por isto, que foi conhecida como a "Taça de

Haider", a que tem "a fragrância do âmbar e cintila como uma esmeralda verde" (BENNETT et al., 1995 in ROBINSON, 1999).

Na Pérsia de 500 ac., onde surge o monoteísmo pelo Zoroastrismo, há uma considerável probabilidade que a mítica "*haoma"* seja a *Cannabis*. A alma de Zoroastro veio a terra nas chuvas que deram vida às plantas, estas foram comidas pelas vacas que logo transmutaram sua alma em leite. Seus pais tomaram deste leite misturado com "*haoma* dourada" e tiveram relações sexuais das quais nasce Zoroastro, sorrindo (ROBINSON, 1999). Os "três Reis Magos" da mitologia cristã eram adeptos do zoroastrismo, o que faz pesquisadores afirmarem que o incenso ofertado a "Jesus Menino" fosse a *haoma,* portanto, a aromática *Cannabis*. Até recentemente Letões e Ucranianos faziam pratos com *Cannabis* no "Dia dos Três Reis", prática do catolicismo popular para se adivinhar quem serão os futuros noivos (BENET, 1975 in ROBINSON, 1999).

Quando na África, foi usada pelos povos do Vale do Nilo e entre os povos Bantos que a disseminaram quando migraram ao sul do continente (CAVALCANTI, 2005). Emboden Junior (1974), citado por Robinson (1999), diz que no séc. XIX os Balubas, tribo banto do Congo, usavam a "*dagga*" (*Cannabis*) como um ponto unificador dos diversos povos da região. Kalamba-Moukenge destruía os objetos sagrados das tribos conquistadas e os substituíam pela *dagga*, com a intenção de provocar a harmonia e cooperação entre as tribos. Destaca que "tão impressionadas ficavam as facções antes em conflito, que se uniram sob o nome Bena-Riamba – "filhos da Cannabis". A designação dagga é ainda encontrada entre os Pigmeus, Zulus e Hotentores etc. O narguilé é uma invenção norte-africana usada para refrescar e purificar a fumaça do "*kief*", que são os tricomas pulverizados das flores de *Cannabis* (ROBINSON, 1999).

Na Etiópia, conhecida terra de incensos e de potentes "*haxixes"* se encontra a "Igreja Copta Sião da Etiópia", na qual se fuma *Cannabis* eucaristicamente. Seus nativos levados à Jamaica pelos navios negreiros foram as sementes do movimento Rastafári. Devido à religiosidade de Bob Marley, o rastafarianismo é o exemplo mais conhecido no ocidente do uso sacro da *Cannabis*. Iniciada em 1920 por M. Garvey, que constatou na coroação do negro – imperador etíope Hailé Selassié – a concretização da profecia do retorno de "*Jah*" (contração de "*Jeovah*"). Consagram a "*Ganja*" eucaristicamente, chamada de planta de "*Santa Kaya*" (a energia feminina de *Jah*), sendo esta a planta narrada na bíblia cristã, no Livro das Revelações 22:2: "E deste lado do rio e daquele lado havia árvores da vida, produzindo doze safras de frutos, dando os seus frutos cada mês. E as folhas das árvores eram para a cura das nações. E não haverá mais nenhuma maldição". Fumá-la é limpar o corpo e a

mente, é estar pronto para receber a sabedoria e entrar em harmonia com a natureza. Seu uso diário é chamado de "*Irie Meditation*" (meditação da energia positiva). A doutrina Rastafári tem uma organização horizontal, sem instituições sagradas que representem seus membros, no que os deixam muitas vezes não identificados como religiosos[87]pelos padrões normativos ocidentais. Sendo, portanto, comumente estigmatizados ao abandonarem o estilo de vida da "Babilônia" (a sociedade profana, consumista, de exploração), ao usarem seus cabelos em estilo "*dreadlocks*", praticarem o vegetarianismo e demais hábitos de simplicidade e humildade (BRANDÃO, 2013).

Segundo Sula Benet (1975), citada por Cavalcanti (2005), os antigos judeus utilizavam a *Cannabis* e sua importância ritualística é apontada em diversos pontos. A autora mostra que a omissão da planta nos textos bíblicos deve-se aos equívocos de tradução do Velho Testamento do hebraico e do aramaico ao grego no séc. III antes de Cristo. Assim, onde se encontra o uso do incenso de "cálamo", seria em verdade a aromática *Cannabis.* Pois o "*kaneh bosm*" (*bosm*, aromático em hebraico) ou o "*keneh busma*" (*busma*, aromático em aramaico) provavelmente se fundiram criando a palavra "*kana-bus*" usada pelos povos nômades Citas para denominar a planta "*Cannabis".* Os citas a usavam em uma "espécie de saunas" para purificações em ritos funerários (HERÓDOTO, s/d in CAVALCANTI, 2005). Ainda havendo semelhanças ao "*qunnabu*" dos assírios, o "*kenab*" dos persas e ao "*kannab*" dos árabes (BENET, 1975 in CAVALCANTI, 2005). O cálamo é citado, por exemplo, no texto judaico Êxodo 30:23: "Quanto a ti, reúne as seguintes quantidades de especiarias aromáticas de primeira qualidade: seis quilos de mirra virgem líquida, três quilos de canela, três quilos de cálamo aromático".

Robinson (1999) disserta sobre o desuso da *Cannabis* na Europa, que remonta ao século II d.C., quando Constantino impõe o cristianismo como a religião oficial, com perseguições às demais práticas, muitas destas baseadas em êxtases provocados por plantas. Foi seguido por Teodósio, com a promoção de genocídios aos não-cristãos. Apenas séculos mais tarde, no séc. XIII, que a *Cannabis* reaparece citada como uma das plantas proibidas pela "Santa Inquisição". Joanna D'Arc, por exemplo, foi queimada por utilizar ervas e dentre as encontradas estava a *Cannabis*. Papa Inocêncio VIII a citava como um sacramento maldito de uso em missas satânicas (ROBINSON, 1999).

[87] É necessário um levantamento dos possíveis adeptos do rastafarianismo presos pela lei de drogas no Brasil. Apenas 2 casos recentes foram destaques: Pedro Pedrada, músico do grupo de *reggae* Ponto de Equilíbrio, preso por 14 dias; e Ras Geraldinho, fundador da 1ª Igreja Copta de Sião do Brasil – condenado a 14 anos de prisão.

No entanto, já por volta do séc. XIV, seu uso para fabricação de fibras têxteis, óleos de candelabros e todas as cordas e velas das embarcações já eram comuns e em um mercado em franca ascensão para suprir toda a era das "grandes navegações". Já que, por ser lipossolúvel, apresenta excelente resistência a degradação por ação das águas (ROBINSON, 1999). Sendo um importante *commoditie* é citada por D. João VI (1656):

> "O cultivo de cânhamo é mandatário quer as terras sejam minhas, ou de particulares a quem eu as tenha dado, ou próprias e patrimoniais de quaisquer de meus vassalos, ou sejam Duques, Marqueses, Condes, fidalgos do meu Conselho e Casa, Desembargadores e Cavaleiros de Hospital de São João e nosso Jesus Cristo e mais ordens militares e de outras pessoas isentas e privilegiadas que pretenderem serem escusas de semearem linhaça cânhama" (DOM JOÃO VI, 1656 in VIDAL, 2014).

Registros de sua ingestão na Europa, só voltaram a ocorrer no séc. XIX, mas através de representações modernas, como uma planta de aplicação medicinal ou no rol de experimentos de grupos místico-esotéricos (ROBINSON, 1999).

Na América, a *Cannabis* chegou junto à reinvenção do continente pelos europeus. Era usada comercialmente tanto por fibras das roupas, cordas ou velas das embarcações, como através de sementes escondidas pelos escravos africanos, em especial os Bantos (CAVALCANTI, 2005; CARLINI, 2006). A planta rapidamente adapta-se ao nosso clima tropical e dissemina-se dentre os vários povos indígenas com práticas xamânicas. Destacando-se dentro os índios Cora (SCHULTES; HOFMANN, 1993 in MACRAE, 2005); dentre os Tepecanos, onde é conhecida como planta "Rosa Maria" e que é ingerida com o peiote; dentre os índios Tepehuas, que a chamam de "Santa Rosa" e a usam em suas cerimônias de cura, como a evocadora da Virgem Cristã (MACRAE, 2005); e por fim, dentre os índios Cuna do Panamá (EMBODEN, 1974 in MACRAE, 2005).

No Brasil, os usos culturais da *Cannabis* podem ser encontrados ainda hoje dentre algumas etnias indígenas. De acordo com a "nota técnica": "Estudo Nº 765, de 2014" que se refere à "STC nº 2014-00720" realizada pelo Senador Cristovam Buarque acerca da "regulamentação dos usos recreativo, medicinal e industrial da maconha[88]".

Existem no país os seguintes grupos: "grupos indígenas não identificados no baixo São Francisco; Guajajaras/Tenetehara, no Maranhão; Mura, no baixo Madeira; Fulniô de Águas Belas, no Pernambuco; Saterê-Mawê, no Amazonas; Krahô, no Tocantins entre outras"

[88] Nesta "nota técnica" do senador, o "uso religioso" é citado apenas em "nota de roda pé", onde lembram seu possível uso em "*ritos do candomblé*". A omissão dos "usos religiosos brasileiros da *Cannabis*" nesta "nota técnica", causou repercussão negativa em meios daimistas marianos. Questionavam-se sobre possíveis motivos, como o desconhecimento público da prática (FB, 2014/2016). Não foram levantados os motivos desta omissão.

(Estudo 765, 2014). Segundo Domingues (1988), pode-se acrescentar também os povos Timbira do Maranhão e Tocantins (DOMINGUES, 1988 in CAVALCANTI, 2005).

Sabe-se que a *Cannabis* faz parte da cosmologia dos índios Mura do Amazonas, sendo lembrada como "*degua*[89]" ou "*dirijo*". No documentário curta-metragem "Dirijo" (MURA; VALLE, 2010), os índios Mura relatam de seus diversos usos nas tribos, como uma prática sistematizada, controlada, absolutamente adaptada aos seus hábitos, que se encontravam não só incluída em suas pajelanças de cura e contato com os espíritos, mas também fazia parte dos demais hábitos cotidianos, do trabalho ao lazer. Suas plantações foram proibidas e destruídas pela chegada da Polícia Federal na década de 1960 e como consequência, foi substituída pelo problemático consumo da "cachaça", como narrado por seu povo (MURA; VALLE, 2010).

Por Richard Henman e Osvaldo Pessoa Junior (1986) sabemos que a planta *Cannabis* sobreviveu entre os povos Guajajaras (ou Tenetehara) do Estado do Maranhão, com cerca de 25 mil membros. Os Guajajaras dizem que a planta provoca o "*hê'mongatú*[90]" e a utilizam grupalmente antes de caçar para "encantar" os animais ou queimada como defumação para auxílio na realização dos trabalhos mais pesados, como o preparo da terra. Pelos pajés é usada misturada ao tabaco para que sejam levados até o mundo mítico, no entanto, é o tabaco a principal planta ritualística da etnia (HENMAN; PESSOA JUNIOR, 1986). O processo de sistematização ritualística da *Cannabis* entre os Guajajaras foi interrompido pelas constantes ameaças da Polícia Federal. Em 1977, a Polícia Federal pela "Operação Maconha" no Maranhão, atacou violentamente as tribos desta etnia e prenderam um dos chefes indígenas. Que foi torturado: "aí me algemaram, fiquei agarrado, meu braço num galho de pau. (…) eu ficava sem fôlego. Foi quando eu pedi a arma de um rapaz (…) quero me matar com minhas mãos, já que tanto sofro, não sei qual motivo (...)" (CELESTINO GUAJAJARA in HENMAN, 1986 p.6). Em janeiro de 2017, 40 anos depois, foram presos e autuados por tráfico sete índios da aldeia Guajajara Felipe Boner, município de Jenipapo dos Vieiras no Maranhão com 2.300 kg de *Cannabis*[91]. A última apreensão deste porte (1.800 pés) entre os Guajajaras ocorreu em 16 de novembro de 2007 na aldeia Criuli, município Arames (RICARDO; RICARDO, 2011).

[89] Possível corruptela da palavra "*dagga"*, usado pelos povos Banto.

[90] Termo com significado de "numa boa" ou "tudo bem" (HENMAN, 1986).

[91] Disponível em: <http://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2017/01/policias-apreendem-mais-de-duas-toneladas-de-droga-em-aldeia-no-ma.html> . Acessado em: 27/01/2017.

Estevão Pinto (1956) nos fala dos índios Fulni-ô, de Pernambuco, onde a *Cannabis* é chamada de "*Sewlihokhlá Sedayá*" ("A Folha Amarga do Avô Grande" no idioma iatê do tronco-linguístico macro-jê), mas que segundo Bruno Cavalcanti (2005) sua etnografia não demonstra como se dão seus ritos, apenas demarca que é "A Folha Amarga do Avô Grande" que serve para preparar-nos "para as manifestações sobrenaturais". Cavalcanti (2005) ainda conclui ser a repressão Estatal o empecilho não só ao desenvolvimento de controles sociais funcionais ao seu consumo sistematizado, mas também o que impede às avaliações dos alcances de seus usos ritualísticos.

Apesar de a planta ter chegado já sacralizada e através dos povos africanos, a dificuldade de observar sua utilização nas "comunidades religiosas negras" é ainda maior, pois são os negros os alvos preferenciais da estrutura repressiva do Estado brasileiro. No Brasil do início do século XX, quando não mais se havia a escravatura como a lei divisora das classes, os negros andavam livres pelas ruas dos centros urbanos, o que incomodava a "branquitude" da época. Almejava-se uma "identidade nacional", bravia e respeitável, aos "moldes evoluídos" dos países "civilizados" do "velho mundo", a Europa (ORTIZ, 1985). Necessitava-se então de um processo de "melhoramento genético" da população brasileira através de seu branqueamento, contando com incentivos do governo à imigração de trabalhadores europeus. Houve cerceamento dos espaços ocupados pelos negros com a prática de remoções de moradias por medidas de saneamento público, junto a "higienizações" sobre seus costumes, com penalidades às práticas consideradas amorais ou nocivas (ORTIZ, 1985).

Assim, junto à capoeira, que já era proibida como uma "medida preventiva de segurança", colocando "os capoeiras" sujeitos às intervenções policiais[92] que não raro acabavam em mortes. Foram também proibidos os instrumentos musicais do samba, para se evitar a aglomeração dos "vadios". Além de piquetes policiais contra casas de culto afro, acusadas da proibida prática de "feitiçaria" ou "macumbas", por uso das plantas de "magias", como a *Cannabis* e outras úteis aos banhos ritualísticos. Estas eram chamadas por "*ma' kaña"(macanha),* expressão que pode significar "ervas-santas[93]" no idioma quimbundo originário do Norte de Angola, possivelmente um nome genérico às diversas plantas sagradas úteis aos trabalhos religiosos, como o tabaco. Palavra que talvez por corruptela, tornou-se a

[92] Decreto de lei nº 847 de 11 de outubro de 1890: "Cap.XIII. Dos vadios e capoeiras. Art.402 - Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida por capoeiragem: Pena: prisão celular por 2 a 6 meses".

[93] Tradução de acordo com: "FERREIRA, A.B.H. Novo dicionário da língua portuguesa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1986. p.1060". Acrescenta-se que a palavra "*ma'kaña*" é usada como plural da palavra "*da'kaña*", que no mesmo idioma, o quimbundo, significa "tabaco" (comunicação de Marcos Bagno, 2016).

"maconha", a qual nas ruas pelo país também era chamada por "pito do pango", "fumo de Angola", "liamba", "riamba", "diamba" etc. ou, como vendidas nas farmácias até início do séc. XX, "cigarros índios", indicadas para "asma, bronquite ou insônias".

A "maconha" e a cachaça eram consideradas as "drogas deselegantes" usadas pelos pobres, em oposição à cocaína e ao ópio, que eram as "drogas elegantes" consumidas pelos brancos mais abastados (ADIALA, 1986).

Nisto, surgem os primeiros discursos médicos sanitaristas determinantes para as restrições aos consumos da maconha. Destaca-se José Rodrigues da Costa Dória, eminente médico-legista e político deputado federal por Sergipe, professor e jurista que militava por melhorias na saúde pública. Seus influentes textos demostram o engendramento racista à maconha, ao dizer da:

> "raça preta, selvagem e ignorante (…) [que] prestou grandes serviços aos brancos, seus irmãos mais adiantados (…) [mas] estragando o robusto organismo no vício de fumar a erva maravilhosa, que, nos êxtases fantásticos, lhe faria rever talvez as areias ardentes e os desertos sem fim de sua adorada e saudosa pátria" (RODRIGUES DÓRIA, 1958 in PETUCO, 2016).

Sendo sua disseminação entre indígenas, mestiços, pescadores e trabalhadores rurais do Norte e Nordeste uma vingança "*um castigo pela usurpação do que mais precioso tem o homem – a liberdade*". Sendo encontrada no "Candomblé, feitiçaria, samba e batuque", a maconha provocaria depressão das funções nervosas, levando à caquexia. Também ao emagrecimento, bronquite, tísica, problemas gastrointestinais e à prática de crimes. Em que o "diambista" seria um "fruto e árvore da degeneração", por repassar a "tara degenerativa à sua prole" (RODRIGUES DÓRIA, 1958 in PETUCO, 2016).

Seus textos também nos mostram sua seletividade no tratamento aos "tóxicos", afirmando que "é problemático o resultado de se querer suprimir a embriaguez pela prohibição. Esse methodo faz apenas com que o bebedor occulte o seu vicio", porém inversamente para a maconha, Dória concluiu que "a proibição do comércio da planta, preparada para ser fumada poderá restringir a sua disseminação progressiva" (RODRIGUES DÓRIA, 1958 in SAAD, 2013). Assim, o Estado passa a atacar a planta com apoio da população alarmada pelos meios de comunicação sobre a doença do "maconhismo" e pediam medidas de profilaxia. Dória foi fundamental na inserção da maconha no "Decreto 22.213 de 1932". Capítulo I – Das Substâncias Tóxicas Entorpecente em Geral:

> "Art. 1º São consideradas substâncias tóxicas de natureza analgésica ou entorpecente, para os efeitos deste decreto e mais leis aplicáveis, as seguintes substâncias e seus sais, congêneres, compostos e derivados, inclusive especialidades farmacêuticas correlatas:
> I - O ópio bruto e medicinal.
> II - A morfina.
> III - A diacetilmorfina ou heroina.
> IV - A benzoilmorfina.
> V - A dilandide.
> VI - A dicodide.
> VII - A eucodal.
> VIII - As folhas de coca.
> IX - A cocaina bruta.
> X - A cocaina.
> XI - A ecgonina.
> XII - A "canabis indica". "

Com prisões de até 5 anos, e o dobro aos reincidentes de "produzir, guardar, portar etc." estas selecionadas drogas. Quando não encontradas, os sujeitos ainda poderiam sofrer de "internação compulsória" por toxicomania a partir de denúncias. Pelo Art. 45 - "Os toxicômanos e os intoxicados habituais por entorpecentes e pelas bebidas alcoólicas ou, em geral, inebriantes, são passíveis de internação obrigatória ou facultativa por tempo determinado ou não". Seguido do "Decreto nº 24.531 de 1934", que regulamenta a ação da polícia a "processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública". Assim, se legitimavam as invasões policiais às "casas suspeitas" de haverem "tóxicos", seus "doentes" e a prática de curas por uso de plantas. Em 1936, o governo Getúlio Vargas obriga as "casas espíritas" a possuírem um registro especial para seu funcionamento, porém emitido pelo departamento de polícia e com pagamento de taxas. Conjunto de medidas que obrigaram uma ainda maior ocultação das "erva-santas" nas narrativas dos costumes dos cultos negros (MOTT in HERMAN; PESSOA JUNIOR, 1986), que como nos diz Gilberto Freyre (2015), ainda resistiam:

> "Mas as tradições religiosas, como outras formas de cultura, ou de culturas negras, para cá transportadas, junto com a sombra das próprias árvores sagradas, com o cheiro das próprias plantas místicas – a maconha ou diamba, por exemplo – é que vêm resistindo mais profundamente, no Brasil, à desafricanização. Muito mais que o sangue, a cor e a forma dos homens. A Europa não as vencerá!" (FREYRE, 2015).

Em levantamento feito por Cavalcante (2005) sobre estudos antropológicos que citam os usos ritualísticos da maconha no Brasil, relembra Câmara Cascuda (1984), sobre o uso de óleos de "liamba", de forma velada e rara no Catimbó, que fazem usos de ervas e raízes em seus rituais, como a jurema e outras; Por Darcy Ribeiro (1996), nos conta da pajelança de mulheres negras pajés no Maranhão, que lhe pedia "cigarros temperados" (com diamba) para

receberem os espíritos e fazerem suas rezas e cantos; Com Monique Augras (1987) registra-se a fala de uma pomba-gira: “eu sou eterna (...) tudo o que existe no mundo, da maconha à bagunça é o meu reino”; Em Raul Loby (1995) é coletada a fala de um chefe de Candomblé de Xangô sobre a Cannabis: “uma folha litúrgica do orixá *Eśu* ou do Vodum Elegbara”. Raul Loby (1995) captou uma tendência recente no Candomblé e no Xangô: a equiparação da maconha ao uso exclusivo de *Eśu*. Portanto presente nos cultos, mas não assumindo formas de uso prático devido às características do próprio Orixá (CAVALCANTI, 2005).

O combate contra a *Cannabis* e outras drogas no Brasil, ocorre em paralelo as demais ações sócio-políticas nos “Estados Unidos da América” (EUA), que levaram sua proibição a nível mundial. Neste país, algumas substâncias psicotrópicas já se encontravam correlacionadas aos problemas da “pobreza, demência, prostituição e outras delinquências”. Explícitos conceitos de xenofobia e eugenia da sociedade puritana estadunidense serviram de argumento às ações institucionalizadas de exclusão e perseguição aos usuários de determinadas substâncias, que estavam identificadas aos grupos apartados socialmente (ESCOHOTADO, 2000).

Como exemplo, a "*marijuana*" (*Cannabis*) era identificada a loucura e assassinatos dentre os imigrantes vindos da América Latina, mexicanos em sua maioria, já a cocaína estava relacionada à excessiva alegria e estupros dos negros contra as mulheres brancas. Outras drogas proibidas consideradas de alto poder degenerativo foram o ópio, identificada aos chineses e o álcool, identificada aos irlandeses (ESCOHOTADO, 2000).

Concomitantes às variadas leis regionais, surgiam leis federais proibitivas às drogas. A primeira foi a "*Harrison Narcotics Tax Act"* de 1914, que restringia o poder de cultivo e uso da cocaína e ópio apenas às indústrias farmacêuticas. Além da conhecida "lei seca" de 1920 com a proibição do álcool, seguida da "*Marihuana Tax Act"* em 1937, com sua proibição poucos meses após a revogação da "lei seca" em dezembro de 1943 (ESCOHOTADO, 2000).

H. J. Aslinger, chefe da "*Federal Bureau of Narcotics*" de 1930 a 1962, uma agência do “Departamento do Tesouro dos Estados Unidos”, mostrou ser a legalização do álcool uma grande oportunidade de lucro Estatal via impostos. Aslinger também sugeriu que a *marihuana* fosse mantida no lugar de objeto a ser eliminado, o que proporcionaria a manutenção de todo o aparato institucional repressivo criado para combater o tráfico de álcool e todos seus financiamentos[94] (RODRIGUES, 2003).

[94] O filme documentário canadense *"Grass"* (1999), produzido por Ron Mann, retrata a construção destas campanhas, junto a crescente onda de medo e repressão contra a *marijuana* nos EUA.

A marcha contra determinadas drogas crescia à medida que despertava diversos interesses econômicos e políticos, de lançamento de novos produtos da indústria têxtil até estratégias da "guerra fria". Em 1961, a proibição é levada para a ONU com a obrigação de todos seus países signatários estabelecerem leis punitivas locais em "busca da eliminação" destas. Em 1971, através da ONU, o presidente estadunidense Richard Nixon instaura a "*War on Drugs*", que coloca selecionadas drogas como "*public enemy number one*" do mundo e prevê intervenções militares internacionais contra seus produtores, legitimando futuras intervenções bélicas nos países considerados produtores de drogas (RODRIGUES, 2003).

Como visto nas pesquisas de representações sociais, hoje se encontram estabelecidos hegemonicamente os discursos que correlacionam os indivíduos que utilizam estas drogas declaradas ilícitas, aos aspectos "indesejáveis" da vida social. Reforçando estigmas e condicionando referências depreciativas destes indivíduos quanto a si próprios. Décadas de campanhas de depreciação e consequentes ações repressivas são eficazes na manutenção de um "*establishment*", que identifica seus "*outsiders"* e os submetem as ações de distanciamento e punições (ELIAS; SCOTSON, 2000).

O que é exposto pelo aumento exponencial de encarceramentos por "tráfico", tão logo a lei nº 11.343/2016 retira a "privação de liberdade" e insere "medidas socioeducativas" aos "usuários" e dá aos juízes, critérios subjetivos para que decidam entre uma autuação por tráfico ou de usuário. Critérios como: "Em qual local e condições foi detido? Quais as circunstâncias sociais e pessoais do sujeito; suas condutas; antecedentes criminais e procedência?". Por não definir quantidades precisas, o judiciário brasileiro passou a atuar subjetivamente e expôs suas preferências punitivas contra determinados grupos sociais tradicionalmente marginalizados.

No ano de 2006 o crime de tráfico representava apenas 14% do total de presos no país, já em 2014 esta parcela passa a representar os expressivos 28%[95] dos presos no Brasil (DEPEN, 2014). Neste sentido, o relatório do Departamento Penitenciário Nacional nos alerta que: "mudanças no perfil criminal não refletem, necessariamente, 'tendências criminais', mas, antes, preferências e práticas do sistema de justiça criminal." (DEPEN, 2014). O aumento exponencial acusa a prática do judiciário brasileiro de optar preferencialmente pelo encarceramento por tráfico, do que pelas medidas socioeducativas para possíveis usuários e não traficantes. Conclusão obtida não só pelo perfil destes sujeitos presos, mas também pelas condições em que se deram suas condenações.

[95] No recorte "mulher" é ainda mais grave. O crime "tráfico de drogas" representa 62,4% das presas, sendo que 78% destas serviam apenas para o transporte de pequenas quantias - "mulas" - e se encontravam no momento da prisão, em quadro de vulnerabilidade social (LOPES et al., 2010).

Em levantamento realizado nas cadeias do Rio de Janeiro e Brasília, concluiu-se que 67% dos presos por tráfico de drogas são réus primários, não portavam armas, foram presos sozinhos e não participavam de nenhum grupo criminoso, até então. Os dados da cidade do Rio de Janeiro mostram que 50% carregavam menos de 100 gramas de maconha e apenas 1,7% portavam mais de 1 kg (BOITEAUX et al., 2009). Em outro levantamento realizado no Estado de São Paulo, constatou-se que 62,1% dos condenados pelo tráfico específico de maconha portavam menos de 100 gramas da droga (JESUS et al., 2011). Quanto ao perfil socioeconômico destes encarcerados como traficantes, representam os indivíduos em situação de vulnerabilidade, exposta aos expurgos do Estado. Apreendidos com "bagatelas", mas "preferencialmente" condenados por tráfico (BOITEAUX et al., 2009).

Também se questiona a parcialidade dos autos, em levantamento no Estado de São Paulo, se revela que 74% dos casos de condenação, os policiais que realizaram as apreensões foram as únicas testemunhas do caso (JESUS et al., 2011). Pesquisa realizada nas varas criminais de Brasília revelou certa eficiência punitiva para estes pequenos casos de suposto tráfico. Em 622 sentenças ativas, zero tiveram prescrição e 90% receberam condenações. Com perfil de "usuários de drogas", sem antecedentes, sem vínculo a grupos criminosos, pobres e sem ensino médio (REZENDE, 2011).

Além do encarceramento massivo deste perfil, uma real guerra dita às drogas se dá nas áreas menos favorecidas pelo poder público. Levantamentos de 1999 a 2011 mostram que a polícia militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ) matou calculadas 10.916 pessoas por "autos de resistência", com expressivo número de mortos pelas costas e 92% de casos arquivados sem qualquer investigação. Um parâmetro deste número é a soma de mortos por sentenças de pena de morte dos 20 países que a praticavam no ano 2011, com o número de 676 executados, já em mesmo ano no Estado do Rio de Janeiro e São Paulo foram mortos 961 pessoas, com pico de 1330 em 2007. Destes, a cada oito assassinados pela PMERJ, cinco foram classificados como "traficantes de drogas" (D'ELIA FILHO, 2007), o que parece servir como uma justificativa para a opinião pública acerca destas execuções do Estado.

Enfim, contexto que atua também sobre os usos da *Cannabis* com representações religiosas. Seu uso religioso mantém presença em diferentes culturas. Sua identificação como uma "planta sagrada" é expressa milenarmente junto a sua expansão pelo mundo e também esta presente no Brasil desde sua possível chegada ao período colonial. O que dá plausibilidade às reivindicações para seu uso sacramental dentre os grupos religiosos contemporâneos.

No entanto, a história recente da planta expõe os mecanismos de opressão contra as culturas religiosas não eurocentradas e revelam seu emparelhamento às formas globais de controle social e econômico contra os demais grupos minoritários, o que a mantém como um objeto em estado de exclusão. Tornando o uso religioso da *Cannabis* no Brasil contemporâneo ainda mais complexo, pois traz compulsoriamente estes debates ao público.

Acumulam-se na história brasileira quase um século de difusão e propaganda de representações sociais hegemônicas contra quaisquer usos desta planta. Com propaganda da *Cannabis* em associação com a ideia de criminalidade e demências, ou com um caráter exclusivamente "hedonista", associada aos movimentos de contracultura dos anos 60 e 70 do século passado.

O que não acontece quanto ao uso da bebida *Ayahuasca*, que até então apresenta hegemonicamente representações sociais sacras, sendo raras as difusões de representações antagônicas, como seus "usos recreativos" ou seculares. A popularização e consequente multiplicação de diversos usos da *Ayahuasca*, principalmente do extrato de DMT, provoca preocupações entre as "tradicionais" "linhas ayahuasqueiras", principalmente quanto ao receio de uma possível intervenção proibitiva do Estado.

Para que sua representação sacralizada se emancipe, com possibilidade de interação aos demais grupos sociais, mesmo entre as religiões que já se utilizam de substâncias psicoativas, há o imperativo simultâneo de mudanças representacionais da *Cannabis* na sociedade hegemônica. O que vem ocorrendo através de seu retorno popular com valores positivados, no uso do conceito medicinal e suas possibilidades para a indústria farmacológica.

3 METODOLOGIA E ESTRATÉGIAS DE CLASSIFICAÇÃO:

Pela inexistência de vasta literatura acadêmica sobre o objeto desta dissertação, considerando que há uma disputa semiótica sobre a representação da *Cannabis* no Santo Daime e às ações persecutórias, o desenho metodológico da pesquisa seguiu parâmetros múltiplos baseados em atitudes epistemológicas configuradas no âmbito das pesquisas em representações sociais realizadas.

É preciso ressalvar o fato de que participo do Santo Daime há 15 anos, sendo mais de 10 anos em condição de "fardado". No Santo Daime, como em todas as confissões religiosas, há diferenciações sobre os adeptos, no caso, fardados, e os não adeptos ou "visitantes". Se a condição de fardado permite uma melhor "acolhida" pelos demais adeptos, ao mesmo tempo, há uma correspondência de exigências de conduta e atitudes por parte do pesquisador, que não aconteceriam se não houvesse esta identificação.

De acordo com Dany L., Apostolidis T. e Haribi S. (2014) os pesquisadores "mais afastados do objeto" tendem a destacar componentes mais normativos, enquanto pesquisadores de "maior proximidade" tendem a dar mais ênfase às dimensões funcionais.

O *ethos* metodológico adotado foi optar pelo maior controle possível, considerando que a adesão não "prejudicasse" a identificação dos fenômenos e nem "comprometesse" a análise a ser desenvolvida. A observação baseada na tradição etnográfica possibilita, mesmo que artificialmente, desenvolver distâncias do objeto, fato comprovado ao vivenciar práticas ritualísticas dos próprios grupos daimistas marianos.

Houve 21 participações com observações etnográficas em "trabalhos" ritualísticos de nove diferentes igrejas do Santo Daime situadas na região Sudeste do Brasil, entre os meses de agosto de 2016 e janeiro de 2017. Os "trabalhos" realizados neste período foram os seguintes: 08 concentrações (farda azul); 06 festejos de hinário (farda branca); 02 feitios (3 dias e 1 dia); 01 mutirão (2 dias); e 04 outros trabalhos ritualísticos diversos.

Membros das igrejas eram comunicados da observação e do objeto pretendido. Durante as visitas foram realizadas 08 entrevistas semiestruturadas aos membros com mais de 10 anos de fardamento e que desempenham funções burocráticas ou ritualísticas na doutrina do Santo Daime[96].

[96] Não houve análise de conteúdo ou aplicação de *software* às entrevistas por questões metodológicas. O número de entrevistas realizadas caracterizaria o "n" baixo na análise lexical clássica, possibilitando a geração de indicadores demasiadamente especulativos para a generalização.

As entrevistas foram aplicadas sob um roteiro preestabelecido, com a vinculação ao objeto da pesquisa. Neste roteiro as referências temáticas foram as seguintes: a) as definições e delimitações dos espaços e tempos sagrados da Santa Maria; b) as lembranças pessoais com o uso da planta Santa Maria; c) as relações e tensões nas representações e definições de sacralidade da Santa Maria; d) as diferenças, se existem, entre maconha e Santa Maria.

Também foram considerados os discursos na internet sobre a planta *Cannabis,* quando reconhecida como Santa Maria no Santo Daime. Com destaque, por aplicação de análise de conteúdo temático, sobre as produções textuais de dois ambientes de relacionamentos virtuais, no *site* Orkut dos anos 2004 a 2010 (OK, 2004/2010) e no *site* Facebook dos anos 2014 a 2016 (FB, 2014/2016). Houve complementações nas narrativas estabelecidas nos *sites* de redes sociais, por entrevistas, hinos, fotos, vídeos e áudios de ritos. Parte deste material foi apresentada no primeiro capítulo da presente dissertação.

Por fim, quanto aos documentos textuais dos hinos, foram discriminados 100 hinários da doutrina do Santo Daime, destes, 54 hinários continham referências à palavra-chave "Santa Maria", em um total de 224 hinos, que aqui serão chamados por "hinos marianos". Sendo também incluído todo o conjunto de hinos dos: "Hinário de Santa Maria", com hinos selecionados por Alfredo Mota; e do hinário "Chaveirinho", todo "recebido" por Glauco Vilas Boas. Ambos se destacaram com maior número de referências como "hinários marianos" - de relação aos cultos de Santa Maria - tanto nas entrevistas realizadas, como nas exposições e comentários na *internet*.

Na "Tabela 1" seguinte, os 54 hinários e seus fardados de referência, com o número total de hinos e o número de seus hinos selecionados por constarem a palavra-chave "Santa Maria" ou pela relevância do hinário nas liturgias marianas:

Tabela 1 - 54 hinários com a palavra-chave "Santa Maria" ou "hinos marianos" [97]:

Hinário:	**Referenciado ou recebido por:**	**Total de hinos**	**Hinos Marianos**
Hinário de Santa Maria	Coletâneas	40	40
Chaveirinho	Glauco Vilas Boas	42	42
Estrela Brilhante	Maria Brilhante	214	16
Firmado na Luz	Sônia Palhares Alverga	73	10
Estrela do Oriente	Ana Maria	64	11
O Segredo I	Regina Pereira	110	11
Hinário da Águia	Léo Artese	165	08
Nova Anunciação	Alex Polari Alverga	141	07
Instrução	Lúcio Mortimer	37	06

[97] Os conjuntos de hinos (ou hinários) foram adquiridos via internet ou por cópias impressas e podem haver "recebido" alterações e não representar o número total de hinos. Esta diferença não interfere nos resultados.

Tabela 1 - 54 hinários com a palavra-chave “Santa Maria” ou “hinos marianos” :

Hinário:	**Referenciado ou recebido por:**	**Total de hinos**	**Hinos Marianos**
Gota de Orvalho	Dalvina Corrente	34	06
Sete Estrelas	Roberto Corrente	25	05
Nova Flor	Ras Khadu	27	05
Lua Cheia	Léo Artese	100	05
O convite	Dona Julia	36	05
Balança de São Miguel	Dalvina Corrente	25	05
Luz na Escuridão	Paulo Roberto	156	05
Linda Flor	Vera Fróes	49	04
Nova Jerusalém	Sebastião Mota	26	04
O Cruzeirinho	Alfredo Mota	160	04
Luzeiro de Nossa Senhora	Walter Dias Jr.	51	04
A Roseira	Bia Venis	25	04
Novo Horizonte	Luis Mendes	43	03
A Mensagem	Dona Cristina	41	03
Canção do Beija-Flor	Ronaldo Rocha	46	03
A chave	Júlio César	87	03
O Segredo II	Regina Pereira	70	03
Leão Branco	Ras Kadhu	43	03
A Oferenda	Edson Alexandre	50	03
Pr. Transp. do Beija-Flor	Nonata Mota	16	02
Guia Mestre	Baixinha	132	02
Arca de Noé	Tetê	45	02
A Bandeira II	Eduardo Gabrich	76	02
Mensageiro das Estrelas	Vitor Teixeira	18	02
Chamada dos Mensageiros	Coletânea	24	02
Hinário de Giselle	Giselle Imperial	-	02
Chave de Ouro	Wilson Carneiro	48	02
Hinário de Francisco	Geraldo Francisco	-	01
Chaveirão	Glauco Vilas Boas	16	01
Hinário de Cura	Coletânea	74	01
Um grande estudo	Vera Graal	35	01
Lua Branca	Rita Gregório	25	01
O Justiceirinho	José Mota	34	01
Livrinho do Apocalipse	Valdete Mota	42	01
Caboclo Guerreiro	Vô Corrente	43	01
O Passarinho	George Washington	19	01
O Verbo amar	Roberval Raulino	21	01
Transformação	Apollo	25	01
Daime Sorrindo	Odemir Raulino	68	01
Jardim do Beija-Flor	Kedma	41	01
Hinário de Abramowitz	José Abramowitz	11	01
Firmando Estudos	Márcia Firmino	15	01
Cantos da Lua	Cristina Tati	12	01
Arte de Amar	Carlos Augusto Strazzer	17	01
Novo Amanhecer	Emilio Dias	17	01

Os hinos marianos primeiramente foram submetidos à análise dos dados textuais, para uma observação quantitativa de determinados léxicos. Sendo utilizado o *software* gratuito Iramuteq. Segundo Camargo e Justo (2013):

> "A análise textual consiste num tipo específico de análise de dados, que se trata especificamente da análise de material verbal transcrito, ou seja, de textos produzidos em diferentes condições tais como: textos originalmente escritos, entrevistas, documentos, redações etc., fontes usadas tradicionalmente em Ciências Humanas e Sociais. "

Os mesmos autores ainda afirmam que:

> "O software *Iramuteq* apresenta rigor estatístico e permite aos pesquisadores utilizarem diferentes recursos técnicos de análise lexical. Além disso, sua interface é simples e facilmente compreensível, e, sobretudo seu acesso é gratuito e é do tipo open source." (CAMARGO; JUSTO, 2013).

A tabela abaixo apresenta ocorrências referentes aos nomes próprios nos hinos:

Tabela 2 - Ocorrências de palavras nos hinos marianos (Iramuteq) – nomes próprios:

OCORRÊNCIA:	**QUALIDADE:**	**QUANTIDADE:**
NOMES PRÓPRIOS:	Santa Maria	256
	Jesus Cristo	115
	São João	107
	Santo Daime	58
	Juramidã	31
	Rei Salomão	24
	São José	12
	São Pedro	7
	São Paulo	7
	Soloína	7
	Jurema	7
	Iemanjá	6
	Marachimbé	4

A maior ocorrência do nome "Santa Maria" era esperada e qualifica o material como centrado em "Santa Maria". Nas ocorrências dos outros nomes, uma representação teológica é indicada, a da possibilidade de um panteão religioso eclético, por uma diversidade de entidades católicas e uma fundamental inclusão de entidades não católicas, como Soloína ou Iemanjá.

Na tabela seguinte, as ocorrências dos verbos apresentados.

Tabela 3 - Ocorrências de palavras nos hinos marianos (Iramuteq) – verbos:

OCORRÊNCIA:	QUALIDADE:	QUANTIDADE:
VERBOS:	Vir/Chegar	292
	Seguir	128
	Dar	172
	Pedir/Querer	195
	Dizer/falar	84
	Ver/Olhar	90
	Ensinar	80

Os verbos com maior ocorrência nos hinos são relacionados às representações mais frequentes das religiões onde há revelação (vir, chegar, ver, olhar), rogativos ou súplicas (pedir, querer, dar) e proselitismo de conduta (ensinar, dizer, falar, seguir).

A próxima tabela considerará as ocorrências de substantivos.

Tabela 4 – Ocorrências de palavras nos hinos marianos (Iramuteq) – substantivos:

OCORRÊNCIA:	QUALIDADE:	QUANTIDADE:
SUBSTANTIVOS:	Mãe	172
	Amor	170
	Pai	151
	Luz	130
	Mestre	98
	Irmão	91
	Alegria	64
	Estrela	57
	Flor	48
	Rainha	45
	Casa	42
	Sol	32
	Lua	31
	Floresta	21
	Padrinho	20
	Natureza	11

Quatro classes de substantivos se destacam nestas ocorrências: a) substantivos que se referem à identificação de parentesco (mãe, pai, irmão, padrinho); b) que se referem a elementos da natureza (estrela, flor, lua, sol, floresta); c) que se referem a títulos hierárquicos (mestre, rei, rainha); e d) substantivos referentes às experiências afetivas (amor, alegria, luz).

São também comuns nas expressões religiosas populares, as identificações de entes divinos em relação de parentesco, especialmente em referência às práticas cristãs. A ocorrência de substantivos relacionados com a natureza tem direta relação com as influências fundadoras ao catolicismo popular e curandeirismo amazônico. Os substantivos que denotam

hierarquia, mesmo comuns em diversas denominações religiosas, tem no Santo Daime uma expressão significativa pela influência de uma espécie de "escola militar" na sua estruturação.

A tabela seguinte é referente às ocorrências de adjetivos nos hinos.

Tabela 5 - Ocorrências de palavras nos hinos marianos (Iramuteq) – adjetivos:

OCORRÊNCIA:	**QUALIDADE:**	**QUANTIDADE:**
ADJETIVOS:	Vivo	105
	Divino	69
	Virgem	69
	Santo	68
	Firme	24
	Grande	22
	Eterno	22

Destaca-se a própria condição terrena (vivo); apontamentos doutrinários (santo, firme); e a condição superior ou supraterrena das entidades presentes (divino, virgem, grande, eterno). Uma correspondência do Santo Daime precisamente com a religiosidade popular católica pode ser observada nestas ocorrências, que são similares àquelas.

Nesta aplicação clássica do Iramuteq, apresentam-se algumas interfaces do Santo Daime com elementos da religiosidade popular católica e curandeirismo amazônico trazido por seus fundadores. Entre os "nomes santos" e "elementos da natureza" é estabelecida uma espécie de panteísmo natural, o que é um qualificador importante. No entanto, como visto, há uma espécie de disputa semiótica no grupo, devido diferenças de significação. O lugar da *Cannabis*, portanto, apresenta um limite de significação, onde se estabelece uma ruptura teológica, com consequências na estruturação e organização da "doutrina".

A complexidade desta situação obriga o uso de outras categorias metodológicas que possam conferir mais sentido a esta experiência. A aplicação de *softwares*, comum nas pesquisas em "teoria das representações sociais", não é suficiente para abordar a complexidade das representações sociais sobre a planta *Cannabis* na religião do Santo Daime. A análise lexical aqui aplicada em sua forma clássica, com a geração de tabelas de frequência é apenas indicadora e exige formas complementares de intervenção metodológica para a identificação do fenômeno que se pretende abordar.

A opção por múltiplas ações metodológicas vai ao encontro dos contemporâneos estudos desenvolvidos em Representações Sociais. Sá (2005, 2007, 2008, 2009) tanto nas

abordagens teóricas como nos artigos relacionados a pesquisas empíricas demonstra que a multiabordagem metodológica parece ser a mais adequada nas aproximações com fenômenos psicossociais complexos. Afirma que:

> "Há uma outra lição que queremos transmitir, antes de passar à indicação objetiva de fontes para a familiarização com as exigências metodológicas específicas da pesquisa em representações sociais. Trata-se de um campo que ainda permite _ e solicita mesmo_ algo como um espírito de aventura na perseguição do conhecimento científico. Não há nele procedimentos cristalizados, cuja não observância possa resultar na imediata exclusão de alguém do 'rol de pesquisadores sérios'. O que se exige é uma seriedade autêntica no engajamento do pesquisador em sua própria aventura metodológica" (SA, 1998 p.85).

Uma nova interpretação desta "aventura metodológica" estabelecida por Sá se aplica às interfaces geradas pela abordagem multimetodológica. As dicotomias entre pesquisas de base qualitativa e quantitativa tendem a desaparecer para que o objeto da pesquisa, e não o método, defina o processo de categorização e abordagem do fenômeno psicossocial.

Assim, foram realizados relativamente aos "hinos marianos" os procedimentos de "análise de conteúdo", por construções de "categorias temáticas", a partir das considerações estabelecidas por Bardin (1977). Desta maneira foram identificadas as "unidades de registro" (UR), que são localizações e destaques de unidades com uma significação textual para sua posterior codificação. Estas geram as categorias de classificação do texto, para a constituição das condições da análise. Ainda segundo Bardin (1977), aplicáveis no âmbito das práticas de pesquisa em representações sociais, a partir das URs encontradas, há o estabelecimento de classes temáticas que, analisadas por sua frequência e interseção no discurso, permitem o tratamento dos resultados com as devidas inferências e interpretações.

Enfim, foram identificadas as seguintes categorias temáticas classificatórias para Santa Maria no Santo Daime:

1 – Graças e curas;

2 – Ritos e disciplinas;

3 – Panteão biorreligioso: a) Sagrada Família; b) elementos naturais;

4 – Daimistas marianos e sociedade.

Com a intenção de apresentar sinteticamente cada categoria foram construídas (pelo autor) frases demonstrativas (quadros), através do uso exclusivo das palavras de maior recorrência nos hinos marianos e que foram significativas para a formação das categorias.

1 - “Graças e curas”: Dádivas espirituais; *insights* sobre a vida e a morte; sensações de bem estar; fenômenos que provocam restabelecimento físico; superações de enfermidades.

Quadro 1 – Palavras (ocorrências) relacionadas à categoria - “graças e curas”:

A bondosa (74) Santa Maria (256) dá (172) graças (13) de amor (170), alegria (64) e luz (130). Quem pede (103) seu perdão (33), recebe (39) curas (25) que protegem (23) e confortam (16) dores (15), agonias (7) e tristezas (4).

2 - “Ritos e disciplinas”: Procedimentos ritualísticos, a ordenação litúrgica; e o imperativo de condutas e de atitudes da doutrina.

Quadro 2 - Palavras (ocorrências) relacionadas à categoria - “ritos e disciplinas”:

É para seguir (128) o caminho/estrada (26), com firmeza (56), respeito (23) e obediência (20) às novas (19) disciplinas (7) do colégio/escola mariano (7). Que diz (84) para chamá-la (37) consagrando-a (35) em oferecimento (9) ao Sol (32), Lua (31) e estrelas (57), passá-la ao “lado direito” (14) e cantar (48), rezar/orar (11) ou silenciar-se (17). Ao chegar (108) prestar atenção (27) para ouvir/escutar (44) e aprender (13) as lições/ensinos (89) do professor(a) (8).

3 - “Panteão biorreligioso”: Os elementos ecléticos; a *Cannabis* no universo teológico do Santo Daime; a compreensão de natureza. A categoria foi dividida em duas partes.

Quadro 3 - Palavras (ocorrências) relacionadas à categoria - panteão biorreligioso (A):

A) Sagrada Família: O batalhão (23) de “Santa Maria” (256) na casa (42) do “Santo Daime” (58) dá vivas (135) e salves (20) à Sagrada (9) Família (11) do Império (12) Juramidã (31) e a Todos os Seres “Divinos” (69). Nos nomes de Deus (97), Maria (16), Jesus (115) e “São João” (107). E do Espírito (22) Santo (68), do Pai (151) Rei (20), da Mãe (172) Rainha (45), filhos (60) e irmãos (91), homens (10) ou mulheres (4). Como “São José” (12), “São Pedro” (10), “São Paulo” (7), “Santa Isabel” (5) e “Rei Salomão” (24). No Brasil (5) com Mestre (98) Irineu (14) e Padrinho (20) Sebastião (13), além de Iemanjá (6), Oxalá (3), Ogum (4) e as caboclas (9) Jurema (7), Soloína (7), Marachimbé (4) e “Sete Flechas” (3).

Quadro 4 – Palavras (ocorrências) relacionadas à categoria - panteão biorreligioso (B):

B) elementos naturais: Ela (89) é a natureza (11), feminina (3), no céu (32) é a Lua (31) clara (11), na terra (65) é a linda (16) flor (48) dos jardins (29) perfumosos (14). De sua semente (6) nasce (7) a raiz (2) que brota (3) a planta (8) de folhas (3) e galhos (2) verdes (9). De cocar (7) e flecha (6), assopra (6) a fumaça (6) dos pitos (5) e cachimbos (8) nas matas (12) ou florestas (21). Chave (19) que abre (18) portas (10), nos cobre (8) com o manto (12) ou levanta (24) a bandeira (21) de brilho (28) branco (9) do cristal (12).

4 - “Daimistas marianos e sociedade”: Genealogia teológica da *Cannabis* como Santa Maria; interdições e perseguições derivadas de seus usos; e tomadas de posicionamentos de resistência cultural.

Não foi gerado um quadro com as palavras dos hinos, porém abaixo se encontram dois hinos marianos, os mais conhecidos entre os daimistas e que, quando comparados, retratam os conflitos entre as bênçãos de sua aparição e sua interdição aos daimistas marianos.

O hino 30º Uma bela história, “recebido” por Lúcio Mortimer, traz seu mito fundador:

> “Eu vou contar uma bela história, Da plantinha que mais tem amor, Ela era bem pequenina, Padrinho viu e abençoou; Ele disse preste atenção, Aqui tem uma força divina, Quem souber dar consagração; Tem uma Mãe que nos ensina, Ela cura e alimenta, O Amor em nosso coração, O seu perfume nos acalenta, E nos conforta em nossa missão; Um anjo veio e foi dizendo, No sonho de nosso Padrinho, Com esta planta também se cura E tem mais luz no seu caminho; Com o galho verde em sua mão, O anjo veio e fez a profecia, Agora vamos ter união, E mais respeito à Santa Maria”

E sobre a interdição à planta, temos o hino 32º Chicote, “recebido” por Valdete Mota:

> “Aqui eu deixei essa planta, Foi para todos respeitar, Mas não quiseram me seguir, Seguiram as falanges do mal; Agora ela está suspensa, E a ordem é meu pai quem dá, Quem não quiser obedecer, Se apronte para apanhar; Eu peço aos meus irmãos, Vamos todos concordar, Que é para ver que ela possa, Aqui nos ajudar; Eu digo aos meus irmãos, Todos tratem de se firmar, Que eu segurei até aqui, Mas agora não vou mais segurar; Que eu só vou dar cobertura, Aqueles que me obedecer, Quem estiver na zombaria, A peia eu mando descer; Que há tempo foi avisado, E ninguém trata de obedecer, Mas quando estiver ardendo, Ai é que eu quero ver; Meu pai, eu vos agradeço, Por receber e compreender, A vós eu peço meu perdão, E agora um pouco eu hei de fazer.”

4 **O SANTO DAIME E A SANTA MARIA:**

Antes da análise das representações sociais da *Cannabis* no Santo Daime com base nas quatro categorias temáticas desenvolvidas, segue uma apresentação dos conteúdos expressos em dois hinários: o "Hinário de Santa Maria" (A) e o hinário "Chaveirinho" (B). Ambos foram referidos nas entrevistas e nas manifestações por redes sociais, como os "hinários marianos" mais importantes aos "trabalhos" ou estudos com Santa Maria.

4.1 **Hinos e hinários marianos:**

A) O "Hinário de Santa Maria" é uma coletânea de hinos organizados por Alfredo Mota, que tem o objetivo de congregar hinos devotados à Santa Maria para a realização de trabalhos de estudo e louvor à Santa Maria. No entanto, foram encontradas diferentes versões deste hinário, com pequenas alterações nas quantidades dos hinos, variações na ordenação ou nos hinos selecionados para compô-lo. O que denota ser um hinário ainda em processo de construção e que desperta razões por sua interatividade ou maior liberdade. O hino Chicote foi subtraído em algumas versões ou eram incluídos "hinos marianos" "recebidos" pelos próprios membros das igrejas que o executavam. Como no hinário de Santa Maria utilizado pela igreja "Céu da Santa Maria" em Amsterdã – Holanda – que tem inclusão de hinos no idioma inglês "recebidos" por seus membros. Contudo, a versão ainda mais utilizada contém 20 hinos[98] e em 2017 foram incluídos outros novos 20 hinos, totalizando agora 40 hinos. Os hinos narrados a seguir pertencem a um trabalho realizado no ano 2016:

<u>Hino - Ave Maria.</u> "Recebido" pelo próprio Alfredo. Disserta sobre a oração Ave Maria (da tradição católica) em uma interpretação que ressalta sua posição de Mãe de tudo e de todos (*Theotokos*), como uma imagem feminina da natureza. Santa Maria concebe Deus e não nos permite que O esqueçamos. O Pai é quem nos "apura" (julga) e fará o "grande balanço" (inventário). Obedecer aos ensinamentos da Mãe medianeira junto a Deus permitirá que "alcancemos seu Filho, o salvador e príncipe da paz". Termina pedindo esperança nesta

[98] Este e muitos outros hinários podem ser ouvidos em gravações realizadas durante os ritos de Santa Maria no Santo Daime em *sites* de armazenamento, disponíveis em <https://www.youtube.com> da empresa *Google.*

batalha, pois fomos reunidos por Deus para conseguirmos a vitória. “Ave Maria para me lembrar; que é minha, mãe do nosso pai; Santa Maria para não esquecer; que o nosso pai é o rei do poder (...)”.

Hino - Santa Maria. Também “recebido” por Alfredo. Delimita o uso sagrado e profano da Cannabis. Não conhecer Santa Maria e usá-la todos os dias é viver em agonia, mas se ela é reconhecida, “daí tudo fica bem”. Neste hino afirma-se que a vontade de Maria vai vigorar e que “seu comando” guiará os que creem em Jesus Cristo e São João, sendo esta a “verdade da união”, mas desrespeitada no mundo. Deve-se afirmar Santa Maria em paz e não se importar com quem “não é amigo” e promove guerras. “Quem não conhece Santa Maria; e faz uso dela todo dia; vive sempre em agonia; mas agora chegou como eu queria (...)”.

Hino - Vou Receber Minha Mãe. **“**Recebido” por Alfredo. O hino trata da alegria da união, do elevar da Mãe ao Pai, o que permite o discernimento da verdade. Com a união ganham-se as “dádivas de vida, paz e harmonia, afirmando o amor, a verdade, a justiça, a fé, a firmeza, a consciência, a serenidade e respeito, além da calma e tranquilidade, obediência e coragem, da humilhação e prudência”. O amor divino resplandece da natureza e ilumina a todos igualmente, mas cada um por seu próprio merecimento, mas “examina e castiga os mentirosos”. Mas com São Miguel e todos os arcanjos da Virgem da Conceição “em nossas mãos”, podemos caminhar neste mundo de ilusão com alegria pelo que nos é oferecido. “Vou colocar minha Mãe; Bem juntinho do meu Pai; Vida, paz e harmonia; com isto nos satisfaz (...)”.

Hino - Santa Maria. “Recebido” por Paulo Roberto. Hino de louvor que agradece à Santa Maria pela “alegria da união de seu filho em Deus”. Agradece a Jesus os conhecimentos expressos nos hinos recebidos e que apesar das críticas desrespeitosas quanto à inserção da planta na doutrina, será por ela que se trará a união e o respeito ao grupo. Por isto nos pede amor, firmeza, coragem e calma para que a luz de Santa Maria possa nos dar sua proteção de paz e união. “(…) Santa Maria; Está chegando e vai ficar; para todos reunir; e saber se respeitar; andando na estrada com amor; ter firmeza, sem temor; e com calma alcançar (...)”.

Hino - Ê Ê Santa Maria. “Recebido” por Maria Alice. Este hino traz duas entidades femininas através de suas plantas. Santa Maria com as propriedades de conforto e que nos tira da agonia. E a planta da “Mamãe Jurema” por sua “Lei Suprema”, (planta que contém o mesmo princípio ativo ao da planta Rainha, o DMT do “Santo Daime”). Ainda neste hino Ogum é Rei, é o guardião da lei e o protetor da Mãe. “Ê Ê Santa Maria (2x); nos confortai; nesta agonia; Ê Ê Mamãe Jurema (2x); a sua folha tem lei suprema (...)”.

Hino - Minha Santa Maria é livre. **"**Recebido" por Regina Pereira. Delimita usos sagrados e profanos. Santa Maria é livre, os erros são de quem não sabe usá-la. Apresenta a planta como uma entidade feminina, que é a nossa "mãe, filha e mulher", que, portanto, devemos ter amor e saber consagrá-las. Pede por maior entendimento quanto a seu uso, apenas com lealdade aos ensinos que se tem sua proteção. "Minha Santa Maria é livre; no lugar onde ela está; mas a gente é que lhe acusa; quando a gente usa sem saber usar (...)".

Hino - Santa Maria foi quem me chamou. "Recebido" por Ronaldo Rocha. Conta a história de um devoto que recebeu o convite de Santa Maria para entrar na casa de São João. O devoto conhecendo sua luz e poder pode melhor "enxergar e se firmar na glória e poder de São João". Com ela "deve-se sempre seguir, pois mesmo na variedade das flores com seus diferentes perfumes, justiças e razões, foi o amor de Santa Maria que encontrou o coração de São João". E agradece este encontro dos irmãos e seres divinos. "Santa Maria foi quem me chamou; e convidou-me a obedecer; para eu ver a sua luz; e conhecer o vosso poder (...)".

Hino - Salve Rainha**.** "Recebido" por Alex Polari. O hino apresenta Santa Maria como aquela que distribui graças, união, conhecimento dos mistérios. Seu perfume resume a Terra que é onde ela vai reinar. O hino ainda estabelece práticas para melhor conhecê-la, como fazer silêncio para Deus se escutar, e memorizar os hinos, pois é uma determinação da Rainha. "(…) Santa Maria que minha mãe mandou; veio para unir (4x); (…); o seu perfume resume a terra; veio pra mostrar (4x) (...)".

Hino - Santa Maria**. "**Recebido" por Sônia Palhares. Com apenas duas estrofes reforça o pedido de silêncio da própria Santa Maria para seu estudo. "(…) Que é pra se estudar; que é pra se calar; junto com a Santa Maria; que é pra ela escutar".

Hino - Luz de Jesus. "Recebido" por Isabela Coutinho. Pede-se à Santa Maria para "saber amá-la e assim se salvar". Agradece ao Santo Padrinho, que consagrou esta união até no dia de sua passagem[99] e afirmar que a liderança do grupo agora está com seu filho Alfredo que reflete a luz do Mestre Juramidã. "Oh! Virgem Mãe; eu peço à vós um dia; a Santa Maria eu saber amar; e firmar sempre o meu pensamento; neste entendimento; para eu poder me salvar (...)".

[99] Um fato pitoresco que acompanhei nas redes sociais: uma fardada reprimia veemente outro fardado, por sua publicação no *site* de uma foto de Sebastião Mota pitando Santa Maria com texto de louvor. A fardada dizia que o Padrinho se arrependera de usar aquela "droga" antes de morrer e que havia pedido para ninguém mais usá-la, assim, como foi lhe ensinada pelo "padrinho de sua igreja". Pedia ao fardado que a publicou para que "se arrependesse", fosse "se curar de seus vícios" e que procurasse "conhecer melhor o Padrinho e suas orientações". Padrinho Sebastião fez sua passagem na casa do fardado que fez a publicação da foto no *site*, foi com quem realizou suas últimas consagrações de Santa Maria (FB, 2014/2016).

Hino - São Paulo. "Recebido" por Glauco Vilas Boas. Afirma a perfeição da casa de Maria e pede para que os "fardados aguentem firmes e esperem pelos novos irmãos que chegarão para ajudar na batalha. Pois os "balanços" são "apurações" do Pai". Convoca Santa Maria para os perfumarem, tirar seus medos e ensinar. "(…) Oh! minha Santa Maria; vem aqui nos perfumar; vem aqui tirar o medo; vem aqui nos clarear; que o comando é de São Pedro; ninguém queira duvidar".

Hino - São Damião. "Recebido" por Isabela Oliveira. Santa Maria é quem nos mostra o caminho ao Senhor. E nos apresenta São Damião, Santo que o guia, que dá sua força e o seu perdão. Oferece comunhão e pede força, amor, Daime e união. "Santa Maria me mostrou; o caminho do Senhor; dai-me, dai-me, dai-me luz; dai-me, dai-me o seu amor (...)".

Hino - Estrelas Divinas**.** "Recebido" por Tetê. Santa Maria na Terra nos entrega a paz para vencer a guerra e nos manda seguir este caminho, pois estas são as ordens da Virgem Mãe e de São João. "Louvado seja meu divino pai; meu divino pai, louvado seja; Santa Maria aqui na Terra; nos entregando a paz; para vencer a guerra (…).

Hino – Santa Maria**.** "Recebido" por Nonata, filha de Sebastião. O hino alerta que Santa Maria não é "todo dia" ou a "toda hora" e que tem suas razões. Santa Maria deve ser invocada em orações com a família e às 18h. Sendo desta forma que ela poderá nos proteger das ilusões e maldades. E que todos estão interessados pela planta devido a suas curas e libertações, mas que ainda não sabem reconhecê-la. "(...) Todo mundo está; de olho nela; porque ela cura; e ela liberta; de toda ilusão; de toda a maldade (...)".

Hino – Forças da Rainha da Floresta. "Recebido" por Irineu Barsé. O hino narra Santa Maria chegando à batalha com as "forças" da Rainha da Floresta. Pede coragem na batalha, com os confortos e luz divina da mãezinha. "Santa Maria vem chegando nesse batalhão, trazendo as forças da Rainha da Floresta, São essas forças vinda de nossa Senhora, que centralizam essa luz aqui na terra (...)".

Hino – Santa Maria. "Recebido" por Ras Kadhu, o hino é um "pedido de conforto a seus filhos nesta batalha". Compara Santa Maria a uma rosa em seu coração e sua fumaça a seu manto branco que ensina. "(…) O virgem mãe estou na terra a seu serviço; consagro em mim sua presença todo dia".

B) O hinário Chaveirinho, diferente da coletânea anterior com diversos autores, foi inteiramente "recebido" pelo cartunista e músico Glauco Vilas Boas a partir do ano 1992. Destaca-se por ser um hinário explicitamente mariano, com referências à Santa Maria por

todo seu conjunto de 42 hinos. Comumente é executado logo após seu outro hinário, menor, com apenas 16 hinos e chamado "Chaveirão". A seguir destaco o conteúdo de alguns dos hinos que compõem o Chaveirinho:

Hino 2º - Santa Maria. Este hino com voz narrativa em primeira pessoa, afirma ser a própria entidade Santa Maria quem se apresenta, com suas dádivas de "amor e alegria". "Eu sou Santa Maria; Trago aqui amor e alegria; E aqui dentro deste salão; A alegria é a nossa única razão."

Hino 5º – Proteção. Este hino pede proteção para que "Santa Maria abra esta sessão", pois protegidos através de seu "amor e alegria", trará a "vitória" desta "nova bandeira do meu São João". É um hino que se apresenta em cantos de louvores ao "nosso Mestre amado". "Eu peço agora nos dê proteção; Pra nós cantar com amor e alegria; Pra louvar o nosso mestre amado; Para nós dar viva a Santa Maria (...)".

Hino 6º – Mamãezinha. Descreve Nossa Senhora chegando a Casa Santa para dar "vivas ao Mestre e a São João". Mas ali ela chegando, encontra lamentos e choros de seus filhos. Admoesta seus "filhos a alegria e o expurgo da tristeza". "(…) Pode ir se perdoando; e também se alegrando; que chegou Nossa Senhora".

Hino 7º – Luzes. Neste hino o narrador "vê luzes de Nossa Senhora," que chegando lhe pede para acordar e cuidar de seu jardim, que contém a chave do "piscar de luzes coloridas", que nos "abre as memórias para que ela possa ser lembrada" e assim "realizar as suas curas". As flores associam-se a ideia de múltiplo, diverso, de valor belo ou bom. Nossa Senhora pede para que nos acordemos para cultivá-la, consagrá-la e assim, recebermos suas luzes coloridas. Ela é a chave que pode nos abrir para nossa "memória divina" e é quem pode nos curar. "Vi luzes de todas as cores; elas piscaram para mim; luzes de Nossa Senhora; realizando cura em mim (...)".

Hino 8º – Deschavando. Neste hino há uma associação entre o ato de "preparar o pito", o consumo da Cannabis, com uma série de procedimentos e práticas para a consagração da Santa Maria. Relembra de ordens ritualísticas, que "cura se usada com respeito", consagrando "nas horas certas", em "orações ao Cruzeiro". Que se deve "passá-la ao lado direito, dar três pitadas louvando ao Sol, à Lua e as Estrelas, benzer-se com sinal da cruz e fazer silêncio", não deixando a "cabeça vagar em besteiras". "Estou deschavando; esta estória pro meu Pai; Santa Maria; com respeito cura mais (...)".

Hino 9º – Linha da Alegria. Lembra a diversidade da irmandade do Santo Daime com suas diferentes linhas de trabalho. Fala de Santa Maria como um novo ensinamento que nos

livra dos tormentos ordinários. “Santa Maria; vós me deste esta linha; de cantar com alegria; os segredos da Rainha (...)”.

Hino 10º – Linda Flor. É um agradecimento a São João Batista e ao Padrinho Sebastião, que “levantou a bandeira de Santa Maria ao consagrar a linda flor”. Remete as suas características de abrandamento das tensões ou apuros do Pai Santo Daime e melhor receptividade no desvelamento de suas bênçãos. “(…) Linda flor tu me proteges; na noite e no santo dia; tô falando é da Rainha; da minha Santa Maria (...)”.

Hino 14º – Maracá. O martelar do maracá é um “chamado” para a concentração e investimento ritualístico. O hino lembra ao fardado que ele é do “novo batalhão das estrelas de São João” e que deve louvar com vivas este “cristal” de Santa Maria e de São João. “(...) Viva o cristal de Santa Maria; Viva o cristal de São João; Este cristal tem muita força; Não pode ficar no chão”.

Hino 17º – Chapéu de Prata. Descreve a cena em que em uma sala de um “castelo divino, Papai se apresenta com sua farda oficial, seu chapéu com estrelinhas de marfim penduradas e fumando em uma piteira de laca branca com uma estrela na ponta e um Cruzeiro gravado”. Com o fiel ante ao Cruzeiro, lhe é assoprado sua fumaça, no que espanta toda a maldade, abrindo as portas para se recordar de si mesmo e chegar até o Jardim de Santa Maria, de onde mamãe se aproxima e lhe diz: “agora que eu te trouxe, vai ser meu soldado, te entrego esta bandeira, quero ver tu perfilado”. O Padrinho nos convoca para se destrinchar o segredo apresentando Santa Maria, que é quem cura o medo e revela o segredo. “Dá vivas à Santa Isabel, mãe de São João, e viva a São Pedro que guarda a chave desta porta aos céus.” “(...) Papai com chapéu de prata; Assoprou fumaça em mim; Espantou toda maldade; Espantou coisa ruim (...)”.

Hino 18º – Colhedeira. Este hino descreve que Santa Maria é conhecida por muitos e que não é respeitada, tanto por aqueles que a rejeitam, como por aqueles que a usam de maneira abusiva. Santa Maria cumpre seu papel de “colhedeira”, sempre tendo algo a nos ensinar é “quem traz seus filhos para a doutrina do Santo Daime e os converte em devotos cristãos”. “(...) Ela é a colhedeira; está sempre a ensinar; vive na boca do povo; e ninguém quer respeitar (...)”.

Hino 19º – São Paulo. O hino diz que “estamos no balanço, nas dificuldades constantes, que são provações do Pai que nos apura ante nossas impurezas”. Assim, pede-se para que fiquemos firmes em nossos lugares, pois chegarão mais corpos (aparelhos) para ajudar neste trabalho espiritual. Que fundarão juntos com São Paulo uma casa de amor, onde

habitará Maria e Jesus Cristo Redentor, e também a mamãe Iemanjá[100]·. "(…) Oh! Minha Santa Maria; vem aqui nos perfumar; vem aqui tirar o medo; vem aqui nos clarear; que o comando é de São Pedro; ninguém queira duvidar".

Hino 21º – Roseira. Neste hino o "Pai com seus caboclos" chegam para "chacoalhar" a roseira, pois ainda tem gente duvidando do poder de Juramidã e apenas os que forem firmes irão ficar no grupo do Santo Daime. "(...) Chegou minha mãe; a minha mãe me acompanhando; Santa Maria estou a mando; vou chacoalhar minha roseira; que tem gente duvidando (...)".

Hino 23º – São Sebastião. Abraçado a São Sebastião, concentrado em seus ensinos, o daimista mariano lembra-se de uma "velha alegria". De que foram convocadas "estas estrelas" por Ele. Os daimistas marianos então, quando veem-nA chegando, sentem uma grande alegria. "(…) quando eu vi chegar; minha mamãe Santa Maria; que eu percebi; o tamanhão da alegria (...)".

Hino 25º – Galo. Santa Maria, a Rainha Universal, nos apresenta o Mestre Raimundo, o Juramidã, que nos fala relembrando ser Ele, o Mestre Jesus, que disse que iria voltar e já voltou, sendo que desta vez veio primeiro e é São Sebastião quem batiza em seu terreiro. "Santa Maria agora eu vou chamar; Juramidã ela vai me apresentar; Santa Maria minha Rainha Universal; nos apresenta nosso Mestre no astral (…)".

Hino 28º – A.B.C. Descreve a cena do Pai na porta acendendo um pito (fumando Santa Maria) e dizendo estar aguardando quem vem prestar atenção aos seus ensinamentos verdadeiros, pois Ele é o "Rei do Saber". É a sua vez de ensinar e do mundo aprender. O devoto vai e "entra de mansinho", vê a "Santa Cidade" com seus castelos e um era dourado com uma torre de prata. No que o professor rei Salomão inicia a lição de seu ABC. "Me achava procurando; Bem na porta ali parado; Vi o meu Pai acendendo; Um pito bem concentrado (...)".

Hino 29º – Cachimbo. "Explana o Santo Cachimbo" do astral, que é de Santa Maria, do Mestre, e foi revelado pelo Padrinho. "(…) O cachimbo é do Mestre; e da Santa Maria; eu já vou declarar; que o cachimbo é santo; ele é do astral; eu só faço é pitar(...)".

Hino 30º – Cachimbando. Cachimbando com "amor e alegria" se vê a Santa Luz para sempre estar com Jesus. Pede-se cachimbando para os "caboclos cachimbarem" e assim poderem se firmar nesta linha e se "alistar no batalhão da Rainha". Convoca o fardado a cachimbar da mesma forma que se deve consagrar o Santo Daime. "Vamos cachimbando;

[100] Nota-se relações de transubstancialidade entre as várias entidades femininas, como se todas as "mulheres" fossem emanações de uma só, mas cada uma com sua especificidade, uma função ou representação mais próxima de sua própria história e lugar.

com amor e alegria; vamos cachimbando; viva a Casa de Maria; vamos cachimbando; para ter a Santa Luz; vamos cachimbando; para sempre amém Jesus (...)".

Hino 31º – Mensagem. Princesa Soloína vem dizer sob ordem de Mestre Irineu, que Ele é o Pai desta doutrina e que São Sebastião é São João Batista. Sendo assim, que o Pai voltou para realizar sua estória com amor no coração e uma chave na memória, de Santa Maria e seu formoso batalhão. Termina com vivas a todas as mulheres, meninas, Jesus Cristo e a princesa Soloína. "(…) Junto com a Santa Maria; e seu formoso Batalhão; viva todas as mulheres; também viva as meninas; viva o senhor Jesus Cristo; e a princesa Soloína".

Hino 36º – Beabá. A doutrina é do Mestre e é Ele quem nos ensina. Sua disciplina é da Rainha e Ela também é nossa Mãe Iemanjá, que diz para estarmos todos dentro da escola do Santo Daime para aprendermos o "bê-á-bá". Com a Senhora das Disciplinas, nossa planta Mãe Santa Maria, aprendemos a amar a Virgem Mãe e o Pai Oxalá. "(…) A minha Mãe Santa Maria; é quem me ensina eu amar; eu amar a Virgem Mãe; e o nosso Pai Rei Oxalá".

Hino 37º – Sinfonia. Neste hino, o estado religioso é associado a uma sinfonia que "vem de dentro e que nos guia por seu caminho". Pois Santa Maria tem a luz da estrela de Jesus. Ao fim agradece ao Mestre por este dom, feliz desta graça de tocar na banda de Salomão. "(…) Na lembrança do Mestre eu estou aqui; na presença do Mestre, estou no jardim; jardim da Mãe Soberana; a sempre Santa Maria; tua luz é meu caminho; Tua estrela é minha guia (...)".

Hino – Cocar. Este hino lembra que o "Mestre voltou e está na terra, que, portanto devemos nos endireitar". Santa Maria vem nos entregar este santo cocar de São Irineu. O cocar significa que o indivíduo demonstra através de sua representação simbólica o seu posto e suas vivências. "(…) A minha Santa Maria; que veio me entregar; este presente; vou receber meu cocar".

Hino 38º – Santa Fumaça. Narra um "bonito dia de São João, em que nossa Mãe Santa Maria dá aos filhos no salão, as instruções de como se fazer defumação com sua Santa Fumaça". "(…)' É para o Sol, Lua, Estrela; silêncio e concentração; a minha Santa Maria; santa fumaça no salão; a nossa mãe nos ensinando; como se faz consagração (...)".

4.2 **Religiosidade popular, a intimidade com o Divino e suas curas:**

A influência do catolicismo popular na concepção da Santa Maria no Santo Daime é determinante. E foi a formação do culto ou devoção à Santa Maria no catolicismo, determinante para a expansão do cristianismo (DIAS, 2016).

Foi na Idade Média (séc. X à XV), que o culto à Virgem Maria se disseminou por toda a Europa difundindo o cristianismo. Segundo Dias (2016), da denominação "Santa Maria" surgiram múltiplas invocações a partir de seus fenômenos de aparições e milagres. Sua expansão é atestada pela criação de calendários de liturgia e ofícios em seu louvor, construção de capelas, igrejas e catedrais em seu nome, surgimento de ladainhas e orações como a "Ave Maria" e o aparecimento da devoção ao Rosário. Além de sua figuração nas artes visuais e literárias, como as composições de hinos e cantigas por cancioneiros e trovadores em sua homenagem.

Um exemplo desta prática se encontra em um antigo códice com 420 Cantigas de Santa Maria para cultos marianos da Península Ibérica escrito em galaico-português antigo pelo Rei de Castela Dom Alfonso X, o Sábio. É o maior conjunto de poemas de milagres, louvores e festividades da baixa idade média à Santa Maria: "Rosas das rosas e Fror das frores, Dona das donas, Sennor das sennores. Rosa de beldad' e de parecer e Fror d'alegria e de prazer, Dona en mui piadosa seer, Sennor en toller coitas e doores. Rosa das rosas e Fror das frores… (...)" (ALFONSO X, 1986).

A reforma protestante trouxe críticas teológicas severas ao culto à Virgem Maria, ressalvando sua condição humana. Ao mesmo tempo as igrejas católica e ortodoxa enfatizavam, de maneira progressiva, a sua condição de Mãe de Deus, logo, mais próxima da condição divina do que da humana. São instaurados novos ritos marianos como o "Rosário", às "Mercês", ao "Nome de Maria", festas de "coroamento das imagens de Maria", com sua exaltação como "a Rainha" de países como França, Espanha, Portugal e maior propagação de suas ladainhas, rezas do rosário e do terço mariano (DIAS, 2016).

A partir do século XIX o culto a Nossa Senhora tem vários ritos e práticas desenvolvidos no âmbito da igreja católica. São criadas as festas do "Imaculado Coração de Maria", de "Maria Auxiliadora", de "Maria Medianeira de Todas as Graças", a da "Maternidade Divina de Maria" e fundadas novas congregações sob sua guarda. Além de aparições amplamente divulgadas, que trouxeram de volta as peregrinações sacras. A aparição a Santa Catarina de Labouré em Paris de 1830, aos meninos de La Salette em 1846, a Santa

Bernadete em Lourdes de 1858 e as crianças pastoras em Fátima no ano de 1917[101] em Portugal. Outras mudanças teológicas importantes foram o "Dogma da Imaculada Conceição" de oito de dezembro de 1854 e a "Assunção de Maria ao Céu" em 1º de novembro de 1950 (DIAS, 2016). Neste último especialmente, há a afirmação da quase divinização de Maria, ao ser assunta aos céus por anjos celestiais e por ordem divina, o que significa que seu "corpo não sofreu os reveses humanas da decomposição".

O padre Oscar Beozzo (1983) descreve que a relação entre o processo de colonização portuguesa do Brasil e a igreja católica são unos e indivisíveis em seus propósitos: "o principal fim que se manda povoar o Brasil é a redução do gentio à fé católica (…) e convém atraí-los à paz, para o fim da propagação da fé e o aumento da povoação e comércio" (BEOZZO, 1983 em ROSENDAHL, 2012). Para isto era necessário ocupar os territórios do país com símbolos sagrados católicos que denotavam a intima relação entre os interesses da coroa e a igreja. "Conjunto de práticas desenvolvidas por uma Instituição ou grupo social no sentido de controlar determinado território religioso, em que o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade" (ROSENDAHL, 2012).

Financiadas pela política de gestão de terras da colônia, a expansão da Igreja Católica se dava institucionalmente a partir da instauração de dioceses e paróquias nos novos povoamentos. As práticas devocionais controlariam não só o sentimento religioso, mas também seus hábitos. No entanto, havia poucos padres para grande território brasileiro.

Com a falta de padres, as administrações do sagrado eram feitas pela própria população camponesa ibérica, escravos alforriados, índios convertidos e os mestiços. Configurando o catolicismo popular ibero-americano caracterizado pelo culto personalista, voltado aos festejos dos santos como intermediários às graças das divindades, representados nas imagens dos oratórios domésticos. A população realizava orações coletivas, novenas, e mesmo missas e demais sacramentos, enquanto esperavam a visita de um padre à comunidade (OLIVEIRA, 1983). O catolicismo rico em mitos e ritos trazia o recurso sagrado às necessidades terrenas do cotidiano. As encenações litúrgicas eram os momentos de reunião, apoio mútuo e trocas afetivas, em que o povo se distraia do isolamento rural e apaziguava as dificuldades ordinárias.

[101] 100 anos após a aparição de N.S. de Fátima foram "canonizadas" as crianças pastoras: Jacinta e Francisco, pelo Papa Francisco no dia 13 de maio de 2017. Registro também que há entre alguns daimistas marianos a crença que o segredo de N.S. de Fátima esta diretamente relacionado com a planta de Santa Maria. Devido aos antigos cultos "*Hashashin"* (haxixe em albanês – resina da *Cannabis*) devotados à "Fátima", filha de Maomé. Culto de revelações com consumo de haxixe pelos "mouros fatimidas", especificamente na localidade de Fátima (Triângulo Místico Português) até meados do século XI. Baseados nos estudos do sociólogo Moisés Espírito Santo, expostos no livro "Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima", Ed. Assírio & Alvim, ano 2006.

Na ausência do clero, regulador da doxologia, havia adaptações e incorporações identitárias aos rituais. Um conjunto de práticas construídas pelos próprios sujeitos, inspiradas nos códigos da teologia católica e de acordo com as suas necessidades pragmáticas. Práticas que refletiam sua realidade social e se afastavam do erudito poder centralizador que se impunha como único de práticas legítimas. O povo encontrava no sincretismo com o discurso eclesiástico oficial, os moldes possíveis para vivenciarem e expressarem seus próprios sentimentos do sagrado (BRANDÃO, 1980). "A onipotência de Deus é relativizada na presença oportuna dos santos, de Maria e dos anjos. O desamparo do homem é aquilo que a religiosidade popular evita, havendo sempre a possibilidade de resgate através de promessas, penitências e orações" (PEREIRA, 1982). Assim, mesmo os êxtases da música e da dança são submetidos às normas delimitadoras e convertidos a elementos do culto, constituindo uma nova identidade e resolvendo as tensões entre o que é do sagrado e o que é do profano.

As práticas religiosas católicas ocorriam basicamente em âmbito familiar, através de oratórios domésticos, hasteamento de cruzeiros e pelas ações de ermitões rezadores e curadores, permeados de correspondências simbólicas entre os santos, divindades africanas e indígenas.

O Papa Pio IX, preocupado com o ecletismo católico no Brasil, estabelece, a partir da cúria romana, o projeto de "romanização" do catolicismo brasileiro, buscando resgatar seu controle eclesiástico e teológico. Foram incorporadas as imagens dos oratórios aos templos e fortalecida as "missões populares" e congregações que vão substituir o comando popular dos ermitões. Também instauradas novas festas, como a "Coroação de Nossa Senhora" para concorrer às "Folias de Reis" e "Festas do Divino" etc. O clero, agora "festeiro", coordenava novenas e rezas coletivas. A população se aproximava do clero, mas reinterpretava e conservava seus elementos sincréticos e práticas particulares ou coletivas das "curas divinas". Mantendo sua base nas devoções aos santos, sejam canonizados ou "encantados locais", e na devoção íntima à Maria, "Mãe de Jesus e de todos nós" (BRANDÃO, 2007).

No catolicismo popular brasileiro, é Maria, junto aos santos de maior proximidade regional, quem vai acolher e proteger os devotos das amarguras e perigos cotidianos. Ela é a Mãe que realiza o impossível, tendo posição privilegiada ante Deus, tal como encontrado em textos orientadores das homílias de celebrações católicas em comunidades:

> "Santa Maria evoca plenitude e abundância, pois é a "cheia de graça". Suas festas estão impregnadas de um clima festivo, popular, doce, maternal. Maria é o polo feminino de um catolicismo sacerdotal masculino. Simboliza ternura, sossego, paz. Maria realiza o impossível: gerar o Filho, à sombra do Espírito de Deus. Não vive em sonhos, mas acordada; é receptiva à mensagem de Deus, escuta e fala o que é

> preciso e está sempre em movimento, desde a Encarnação até a morte de Jesus, em que vive sua entrega como Virgem Dolorosa, ao pé da cruz. Por ser imaculada, é assunta aos céus (...). Maria é uma mulher simples, encarnada no povo, mãe de Jesus e dos fiéis, pela palavra recebida e cumprida. É intercessora, figura de libertação, modelo de compromisso. É resposta plenamente humana aos desejos de Deus." (FLORISTÁN, 2002).

É na identificação desta Maria "cheia de graça", "mulher simples", "mãe", "encarnada no povo", que "escuta e fala o que é preciso", que por ser "imaculada" é eleita a "intercessora" a Deus, uma "figura de libertação" das mazelas e quem nos traz "ternura", "sossego" e "paz", que a planta *Cannabis* vai se ancorar no Santo Daime. Pois é na expressão popular do sagrado, que o ser divino, "vivente dos céus", ganha proximidade, intimidade com o ser humano na terra. O que é do sagrado se manifesta nos objetos correspondentes à sua devoção, podendo ser observados, cultivados, zelados e manipulados.

As origens nordestinas dos fundadores do Santo Daime ancoram, nesta "outra doutrina", elementos constitutivos do catolicismo popular, especialmente quando se referem ao culto à Santa Maria. Seu lugar central de intercessora ou medianeira e Mãe de Deus é realocado, da mesma forma, na doutrina do Santo Daime, e especial entre aqueles que se julgam marianos.

Entre os hinos esta representação similar ao catolicismo popular se encontra nas relações da bondosa, daquela que confere graça e "amor e alegria" e "luz", àqueles que pedem sua intercessão. As suas ações têm efeitos físicos e espirituais na promoção de curas.

A categoria classificatória de "graças e curas", referida no capítulo anterior, compreende todos os subtemas que se encontram nos hinários para as dádivas espirituais, considerando desde os *insights* sobre a doutrina ou sobre a vida até as dádivas que provocam bem estar físico, considerando tanto as superações de enfermidades, como as demais representações de prazer e alegria.

E é o *lócus* simbólico da representação de mãe e intercessora que permite que as dádivas sejam distribuídas aos fiéis.

A saúde, que se manifesta pelas curas, é solicitada à Santa Maria, que se destaca nos hinos como uma mãe bondosa, que distribui suas graças a quem lhe pede em oração. É o "amor e alegria é o que Santa Maria traz" (entrevista n.1), diz o devoto e nos hinos de Santa Maria é o sentimento de "amor" que nos aparece como sua dádiva principal e comumente aparece nos hinos em junção ao sentimento de "alegria":

> "A minha mãe Santa Maria, é quem me ensina eu amar"; "linda flor do amor, livrai-me da agonia, Beija-flor vem me ensinar, a compreender Santa Maria"; "Santa

> Maria, minha flor, minha esperança, foi quem trouxe este amor, e quem me deu esta crença, eu dou louvor"; "Nesta estrada do amor, me ajude minha Santa Maria, todos nós se humilhando, coração se purificando"; "Com amor eu espero vencer, tenho fé em nosso Mestre e em nossa Rainha também, Santo Daime e Santa Maria, nos lembrando Jesus em Belém" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).
>
> "Vamos cachimbando, com amor e alegria"; "Estrela que nos guia, com amor e com alegria, ela é nossa mãe, a Virgem Santa Maria"; "acordemos meus irmãos, com amor e alegria, perante a São João Batista e a Virgem Santa Maria"; "minha Santa Maria, estou aqui para ti amar, com amor e alegria, em sua casa eu quero estar"; "Mas é com alegria e com muito amor, pois assim é Santa Maria" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

O processo de "divinização" da Santa Maria na experiência católica e que ganha mais sentido nas práticas populares, fazem com que a Santa Maria no Santo Daime se apresente como a própria luz. Que por sua "intimidade" ou "influência" com o Pai/Santo Daime permite que o uso da Mãe/Santa Maria, proporcione a "luz", percebidas nas intensas mirações provocadas quando em seu uso com o Santo Daime. "O Santo Daime já amplia muito sua consciência e aí quando usa Santa Maria parece que... (gestos de expansão), quando ela chega mesmo, ela te conecta e faz… 'tá!'(som de estalo)" (entrevista n.8). Ou pelas mirações em dias próximos aos trabalhos "aí você pita e volta tudo outra vez" (entrevista n.2).

Sua luz, também nos remete aos insights, ao despertar ou clareamento das questões cotidianas. "Santa Maria é fundamentalmente terapêutica, (...). Ao contrário do que dizem, a maconha não deixa ninguém doidão, deixa a gente lúcido, não me tira do mundo, mas me bota nele" (entrevista n.1).

Como representado também nos hinos, pelos seguintes versos:

> "Tomei[102] Santa Maria e ao correr do dia passei a meditar"; "Vamos cachimbando, para ter a santa luz"; "Santa Maria, que escolhi para me guiar, ela é quem me ilumina, na estrada para andar"; "Ando sempre na luz de Santa Maria"; "Santa Maria, que eu faço um pedido, iluminai meu pensamento, que eu me acho esquecido"; "Com minha Mãe Rainha Santa Maria, que nos dá a santa luz, e este claro todo dia"; "Realizando cura em mim, eu vi chegar todas as luzes, elas piscaram para mim"; "Oh minha mãe Santa Maria, vós nos tirai das trevas"; "seguimos em trevas, mas temos a luz, Nosso Bom Jesus, e Santa Maria, em mim eu consagro perante a cruz" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

O "balanço" enviado por "Nosso Pai Deus Onipotente" é um conceito importante para a tradição do Santo Daime. O "balanço" ou "peia" é um desestabilizador, uma espécie de admoestação real, para o retorno e a manutenção do fiel no "caminho do bem". O "balanço" por ser desestabilizador provoca "dores", "agonias", "tristezas" e a Santa Maria, como a

[102] Pode-se "tomar" Santa Maria, pois igualmente se "toma" Santo Daime.

intercessora, possibilita o equilíbrio, o "conforto" neste momento para suportá-la e atravessar o "balanço":

> "Mamãezinha também olha, se algum filho dela chora, mas pra que tanta tristeza, no meu dia na minha hora, pode ir se perdoando e também se alegrando, que chegou Nossa Senhora"; "Eu peço agora nos dê proteção, Santa Maria abra esta sessão; "ho minha mãe dos inocentes, vós me ajude, a limpar essa corrente"; "Senhora Mãe, amada Santa Maria, confortai os vossos filhos, nos livrai da agonia"; "Linda flor tu me proteges, na noite e no santo dia";"Linda flor do amor, livrai-me da agonia"; "Santa Maria que me livra dos tormentos, que eu não tenho mais tempo, com esta sombra que judia"; "Santa Maria, vem curar, o sofrimento da matéria, vós venha aliviar, liberta corpos do sofrimento, e deixe a alma festejar";"Na floresta curadora, flor, ho flor, cura as feridas, desse mundo sofredor"; "Todo mundo está de olho nela, porque ela cura e ela liberta, de toda ilusão, de toda maldade" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

A cura é compreendida em sentido amplo, considerada como uma experiência de conforto e bem-estar (luz, amor, alegria). Mas, é um poder que exige "seriedade". "É só tratar com seriedade e é muito bom, até idosos que usaram comprovaram os benefícios de Santa Maria. Uma senhora com Alzheimer de 80 anos nunca tinha fumado e quando pitou se encantou: '- Nossa! Fumacinha maravilhosa, ela bambeia os nervos da gente, né? Já tô sentindo um sono, vontade de dormir. " (entrevista n.4).

As transformações também se dão no âmbito social, mudanças na percepção de sua atuação no mundo e maior empatia com as pessoas: "Santa Maria me liga ao afeto das pessoas, como elas estão passando, as pressões do próprio capitalismo inclusive. Me aumenta muito a empatia" (entrevista n.1). Sendo até mesmo necessária para o bem-estar privado e das relações sociais das comunidades, são descritos benefícios: "A vida não é fácil dentro da natureza, Santa Maria é um conforto, um bem-estar, ela traz equilíbrio, sem tanta disputa, correria com tanta coisa para fazer, stress, dívidas, filhos, escola, trabalho, igreja, então é pelo amor de Deus, o conforto da Mãe, um remédio" (entrevista n.7).

As práticas marianas são descritas como momentos de conforto, descanso dos problemas ordinários, um momento de introspecção para desenvolver maior zelo à família e seu jardim: "Ali estava o nosso Mestre, dentro de uma sacristia, com todo seu resplendor, no brilho da Santa Maria, é o Daime é o Daime, toda natureza em si, suavizando o sofrimento, e dá até pra divertir" (Hino 22º – Eu saí trabalhando – "recebido" por Luis Mendes).

A ideia de saúde se relaciona ao recebimento de "amor e alegria" pelo devoto: "agente usa Santa Maria, descontraído, alegre, algo comum, entre nós da família" (entrevista n.4); "para você ter maior estabilidade, inclusive emocional, Ela é muito importante, conforta de todas as formas" (entrevista n.3).

A prática milagrosa, em referência ao extraordinário, que supera as ordenações esperadas em situações determinadas. A "Santidade" é revelada quando o extraordinário ocorre. "Não é só a planta, tem o espiritual, Teve um acidente grave, com muitas dificuldades e colocamos muita fé nos trabalhos com Santa Maria. Vivemos um milagre, um conforto e que ele esta aqui com agente, muito feliz e na batalha. Foi a doutrina de Santa Maria e há outras histórias de re-vidas" (entrevista n.8).

Não se pode olvidar da mensagem no sonho de Padrinho Sebastião: "- esta é para curar!". "Padrinho dizia que os trabalhos de Santa Maria são iguais aos trabalhos de Daime. O trabalho com estas ervas, é atender os necessitados, não é para curtir e passear no astral, não é nada disto. Se a pessoa tá passando mal, você vai atender com o Daime, com a Santa..." (entrevista n.2).

Voltada aos trabalhos de cura ou de atenção aos "necessitados", seu uso requer cuidados: "Temos cuidados com pessoas que vem e não podem usar, por medicamentos, porque é muito procurado, mas temos cuidados com a saúde mental. Eu tenho este carinho e cuidado especial com as pessoas que não podem e tem que ter mesmo! É obrigatório! Para que seja assegurado!" (entrevista n.4). As curas são eficazes quando seguidas por ordenações, que vão lhes conferir o poder de um sacramento divino: "Buscamos isto, tomar a disciplina, e ganha é outra coisa: Conforto, consolo, sensação de paz, de comunhão... Como se estivesse comungando, ali na igreja é hóstia, tomando Daime e tomando Santa Maria. Se luta para ter isto!" (entrevista n.8).

A associação do "uso da maconha à saúde e o bem-estar" foi apontada em um conjunto de pesquisas e possíveis aplicações da *Cannabis*, feitas por Renato Malcher-Lopes e Sidarta Ribeiro (2007) em livro intitulado "Maconha, Cérebro e Saúde" (2007). Desde a descoberta do "sistema endocanabinóide humano" na década de 1990, as publicações científicas sobre a *Cannabis* aumentaram exponencialmente considerando a importância deste sistema e as diversas implicações positivas à saúde do consumo de "canabinóides" (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

A *Cannabis* contém cerca de 500 substâncias químicas de diversas classes, dentre estas já foram isolados mais de 70 substâncias canabinóides – encontráveis apenas nesta espécie - sendo uma delas, a molécula "delta-9-tetra-hidrocanabinol" (THC-9), a mais relevante para efeitos psicológicos e funcionais. Os mais de 70 canabinóides, como os THCs, se ligam no cérebro aos receptores "CB1" prevalente no sistema nervoso central e CB2 prevalente no sistema nervoso periférico. Receptores são as proteínas que se ligam aos sinais externos do neurônio (neurotransmissores ou hormônios) e que disparam reações químicas

pela estrutura interna do neurônio, e provocam uma reação em cadeia por suas sinapses (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

Por todo o corpo humano são encontrados receptores específicos aos canabinóides da planta (fitocanabinóides), o que indica que o corpo também produza suas próprias substâncias canabinóides (endocanabinóides), como uma *"Cannabis"* interna. A primeira molécula de "endocanabinóide" foi isolada na cidade de Jerusalém de 1992 e nomeada por araquidonoiletanolamida (ou anandamida[103]) e se liga ao receptor neuronal de canabinóides "CB1". Em 1997, outro composto foi isolado, o 2-araquidonoilglicerol (2-AG), com concentração 170 vezes maior que o anandamida no cérebro e que ativa por completo o CB1, e não parcialmente como faz o anandamida (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

Os endocanabinóides são controlados pelos hormônios glicocorticoides e leptinas, que informam ao cérebro o estado nutricional e fisiológico do organismo, portanto os endocanabinóides são produzidos quando o organismo está sob estresse, esforço físico, hemorragias, ferimentos e escassez nutritiva. Ou devido a estresses psicológicos, como derrotas em disputas por parceiro sexual, na antecipação de problemas ou conflitos sociais (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

Neste aspecto de intercessão aos conflitos, os canabinóides (endocanabinóides ou fitocanabinóides) atuam nos circuitos neuronais relacionados com a extinção de memórias traumáticas, na formação de novas memórias e na proteção dos neurônios. Portanto, fundamentais para os "novos aprendizados" e também no controle da resposta-imune, do apetite, sono, estresse, emoção, dor, locomoção, funções cardiovasculares e broncopulmonares, pressão intraocular, inflamação, reprodução e outros aspectos da fisiologia e comportamentais (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007). A desregulação do sistema canabinóide pode levar a depressões, ansiedade, dependências psicológicas, epilepsia, esquizofrenia e doença de Parkinson (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

O neurorreceptor CB1 se concentra no sistema nervoso central, principalmente nos neurônios que regulam liberações ou remoções de neurotransmissores de "glicina, noradrenalina, acetilcolina, serotonina e dopamina". Sua ativação atua nas sensações de prazer e recompensa, o que explica a amplificação dos prazeres pela consagração de Santa Maria. Como aumento do comportamento de rir (alegria) e na regulação das relações afetivas (amor) e sexuais do usuário (com equilíbrio na pressão sanguínea, balanço de sais, adaptação às diferentes formas de estresses). São estas sensações agradáveis que provoca, que levam a

[103] Êxtase ou "gozo supremo" em sânscrito. Uma homenagem ao seu berço cultural histórico hindu.

uma possibilidade de dependência psicológica quando ingerida cronicamente e com abuso (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

A região com maior quantidade de CB1 é o hipocampo, onde se armazena as memórias de curto prazo e atua nos processos iniciais da aprendizagem, pois o aprendizado requer substituição de memórias e comportamentos. Os CB1 encontrados na amídala, fazem com que Santa Maria atue nas respostas emocionais, na formação de memórias aversivas e percepção de medo e estresses. Responsável pelo apagamento de memórias traumáticas, tendo efeitos relaxantes e de diminuição da ansiedade. Pelo mesmo motivo, pode provocar paranoias dependendo da pessoa em relação ao seu contexto (*setting*) (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007). Portanto, a *Cannabis* se mostra ansiolítica, quando aplicada na diminuição de endocanabinóides ou receptores 'CB' e também antidepressiva, mas em doses baixas, apresentando efeito inverso em doses muito altas (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

Pela presença do CB1 no córtex cerebral ocorrem as alterações no raciocínio e percepção dos estímulos recebidos pelos cinco sentidos. O uso abusivo e crônico leva a alterações nas atividades do hipocampo e córtex cerebral, que podem gerar um déficit reversível de memória, de motivação e de humor. A ativação do CB1 também vai inibir a hiperatividade nas vias neuronais, sendo solução para 46% dos casos de *Parkinson* (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

Segundo estes autores a *Cannabis* apresenta ótimo resultado analgésico por reduzir a transmissão dos sinais de dor, pela ativação de receptores de CB1 na medula espinhal e do encéfalo (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007). No tronco cerebral (região do encéfalo) regulariza as funções cardiovasculares, digestivas e de saciedade. O aumento do apetite é devido sua ação nos receptores de CB1 do hipotálamo, o que influencia o prazer por comer e incentiva a ingestão de nutrientes junto à elevação do consumo calórico e ganho de peso. Portanto, é benéfica no tratamento da anorexia grave decorrente de doenças exaustivas como AIDS e cânceres, além de atuar na redução do mal-estar por sua ação antiemética, que inibe náuseas e vômitos. A *Cannabis* é um remédio antiemético já estabelecido, com sucesso em 34% dos pacientes que não obtém resultados com nenhuma outra droga (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

Já os neurorreceptores específicos de canabinóides "CB2" se encontram no sistema nervoso periférico. Está presente nos vasos sanguíneos, células imunitárias e células adiposas, o que explica a queda de pressão por dilatação dos vasos sanguíneos. No entanto, estudos epidemiológicos afastam sua relação com mortes por doenças cardiovasculares, derrames cerebrais e infarto do miocárdio (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

Os receptores de CB2 se concentram nas células do sistema imunitário, o que sugere o potencial da *Cannabis* no tratamento de doenças autoimunes. Sabe-se que o THC provoca aumento no número de metástases em ratos com câncer de glândulas mamárias e há observação de ações inibidoras ao desenvolvimento de cânceres humanos (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

Portadores de glaucoma tem quantidade baixas de endocanabinóides 2-AG. O glaucoma é uma doença que aumenta a pressão intraocular devido excesso do "humor aquoso" e que pode levar à cegueira. O simples fumar *Cannabis* se mostra tão eficiente quanto os remédios disponíveis no mercado, mas com as vantagens de seu efeito neuroprotetor (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

A *Cannabis* é também anti-inflamatória, principalmente por seus canabinóides THC, CBC E CBD e é indicada para artrite reumatoide que causa erosão progressiva nas articulações, com deformações e perda de movimentos. Além da indicação analgésica, para alívio de dores e espasmos de esclerose múltipla, dores em membros fantasmas, enxaquecas, dores neuropáticas, e das causadas por câncer, mesmo no caso em que analgésicos alopáticos não funcionam (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

A planta tradicionalmente reconhecida por suas funções de curas teve sua proibição legitimada no Brasil pelo homogenizante "saber médico". Quase um século depois, para fins comerciais de suas propriedades terapêuticas, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) no dia 22 de novembro de 2016, decide pela alteração da Portaria SVS/MS nº 344/98 que traz a lista de plantas e substâncias sob controle especial no país. Foram incluídos na lista A3 (sujeitos a notificação de receita "A" ou "tarja-preta") os medicamentos derivados de *Cannabis* de concentração até 30mg de THC e 30mg de CBD por mililitro. Sendo portanto, possível importar e comercializar o medicamento Mevatyl®, de nome comercial "*Sativex*" da multinacional Bayer, feito a base de extratos de THC.

Já no dia 05 de maio de 2017 a ANVISA inclui a "*Cannabis sativa Lineu"* na lista das "Denominações Comuns Brasileiras" para plantas medicinais através da resolução nº156 (DOU de 08/05/2017). Reconhecendo portanto, suas amplas propriedades medicinais já atestadas de forma sensível, imediata ou pura, pelas práticas e saberes populares dos curandeiros ou daimistas marianos. Sua recente reclassificação pelo órgão regulador certifica e reafirma, como contraditória, a criminalização de seus cultivos, feitios em seus usos religiosos, ao estabelecer os argumentos necessários para uma regulamentação de sua produção, distribuição e consumo para fins medicinais[104].

[104] Destacando-se para a *Cannabis* o efeito "*entourage",* em que se mostra mais efetivo suas aplicações

Pois são questionáveis as supostas delimitações ou classificações de suas práticas. Sendo também legítimo, como uso medicinal, as curas e bem-estar geral, quando estes são atrelados às elaborações teológicas. Como também poderá ser um objeto sacramental, "emancipador da espiritualidade", mesmo que promova especificamente sensações de prazer e diversão, como buscados nos supostos "usos recreativos" ou hedonistas.

As nomeações entre práticas "recreativas", "religiosas", "medicinais" ou mesmo "industriais" surgem como ferramentas dialogais entre os diferentes interesses grupais sobre o mesmo objeto, mas estas não se limitam às próprias categorias recebidas. A "*Cannabis"* ao tornar-se "maconha medicinal", não altera sua substância, podendo ser recreativa e religiosa. No entanto, ao ser acionado um conceito ao objeto, mudam-se as relações cognitivas com o objeto, com possibilidade de uma alteração na qualidade da experiência.

O curador padrinho Sebastião ao ser indagado sobre a classificação médico-psiquiátrica de "alucinações" para os efeitos psíquicos de seus sacramentos, responde:

> "doutor que falar isto é um vagabundo, não é um doutor, porque eu dou prova à ele aqui dentro, (…). Alucinação chama-se luz, não é nada demais! O doutor que faz isto ou aquilo... uma história comprida... porque esta vendo a hora de ficar sem o "tutu" (ganho monetário) dele, mas eu não quero isto de ninguém! Eu só gosto de pegar o doente, para tratar dele, depois dele estar "desenganado" (sem esperança de vida) pelos médicos, para não ter queixa" (Sebastião Mota em Documento Especial, 1988. Grifo meu).

Portanto, mesmo considerando estas "bases materiais" trazidas pelas ciências biológicas, para as perceptíveis sensações de bem-estar e melhorias gerais na saúde provocadas pelos usos de Santa Maria, ainda há outro atributo de significação, que para o daimista mariano faz e produz diferença na qualidade de seu objeto de "curas".

Se Santa Maria no Santo Daime, se ancora em representações da religiosidade popular católica, que a tem no lugar de Mãe medianeira, formosa fonte dos prazeres, misericórdia etc. Há uma transmutação fundamental neste processo de ressignificação. A Santa Maria deificada na tradição católica, e em especial na religiosidade popular, é uma pessoa – "peça chave para a entrada no céu" – e para os marianos no Santo Daime é uma pessoa que acontece através de uma planta, e que, depois de "consagrada" no Santo Daime, não se é mais possível estabelecer qualquer espécie de diferenciação.

Neste caso, o uso da Santa Maria no Santo Daime é um encontro direto com a deificação estabelecida na antiga religiosidade popular e, ao mesmo tempo, um encontro que estabelece interações e ações, especialmente de graças de luz, amor, alegria e toda espécie de

medicamentais vegetais, devido a seleção natural dos seus múltiplos compostos, do que a aplicação de um de seus compostos na forma isolada (GALLILY et al., 2015).

cura. O que dá para o "sacramento no corpo", delineamentos para "além dos substanciais", das sensações de gozos ou necessidades terapêuticas. Visto nas "ocorrências de milagres" com seu uso devocional ou religioso, benesses que "emanam" desta relação peculiar, não secular com a planta. Santa Maria traz reações específicas, mas que logo extrapolam sua própria proporção física quando em trato deificado.

4.3 **"Viva Todos Seres Divinos da Corte Celestial":**

A sacralização da *Cannabis* como Santa Maria está intimamente relacionada à compreensão de uma família sagrada ao qual se pode contatar por seus elementos presentes na natureza, o que compõem a manifestação de um "panteão biorreligioso" e reestrutura toda a cosmologia do Santo Daime. Sob duas subcategorias classificatórias denominadas "Sagrada Família" e "elementos naturais", estão dispostos os subtemas relacionados ao "panteão" e que inserem a Cannabis, como Santa Maria, no universo hierárquico sagrado do Santo Daime. Nestas subcategorias destacam-se a compreensão de natureza observada nas entrevistas, manifestações em redes sociais e estabelecidas nos hinários.

A primeira ordem de representações sobre a Sagrada Família refere-se à concepção de "reencarnação que mantém uma sagrada família original", que se perpetua não só como elementos de cultos, mas também em pessoas de destaque na história da própria doutrina.

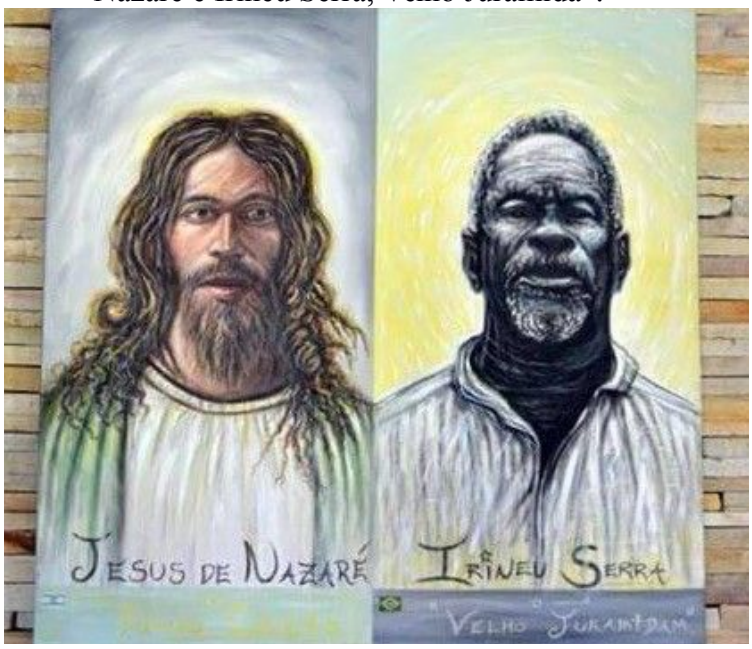
O hinário fundamento do Santo Daime, "O Cruzeiro", afirma: "quem aqui foi batizado, batizou no rio de Jordão"; e "se Deus lhe der licença, volta noutra encarnação". Há entre daimistas uma interpretação de que Irineu Serra é o "padrinho de todos", portanto o Mestre ou a própria reencarnação do homem Jesus (Figura 28), o que abre precedentes para as outras possíveis identificações reencarnatórias com os primeiros cristãos.

Para grande parte dos daimistas que tem Sebastião como seu padrinho, é ele quem assume a posição de reencarnação de São João Batista[105] (Figura 29), conhecido popularmente como "o batizador", profeta ou propagador das palavras de Cristo, personagem fundamental para a consolidação do cristianismo. Alguns dos "daimistas urbanos" preferem utilizar conceitos "psicologizantes" ou modernos, como "identificação com arquétipos, mitos e

[105] São João Batista é também considerado o reencarnado em outras personalidades religiosas. No Brasil, há grupos que o consideram reencarnado na França de 1804 à 1869 como Hippolyte L. D. Rivail, o "Allan Kardec".

personagens" (ALVERGA, 1998), não afirmando propriamente reencarnações da mesma entidade, mas que estas teriam as mesmas funções espirituais ou "padrões cármicos".

Figura 28 - Quadro em igreja. "Jesus de Nazaré e Irineu Serra, Velho Juramidã".



Fonte: FB, 2014/2016.

Figura 29 - Quadro em igreja. "São João Batista e São Sebastião, Justiceiro".

Fonte: FB, 2014/2016.

Assim, Raimundo Irineu Serra não seria necessariamente o mesmo Mestre Jesus, mas ainda o Mestre Juramidã, uma entidade crística com sua própria casa ou "egrégora astral". As discussões sobre posicionamentos teológicos são comuns e apresentam diferentes representações, como: "Porque a Santa Maria não é a Santa tal, fulana tal não, é a energia" (entrevista n.8); ou: "é a Santa Maria sim, é como se canta no verso 'papai, mamãe, é quem vem para nos dar'" (entrevista n.4). Além de outras representações de personificações da própria natureza: "Interessante esta reação da natureza, interagindo com a gente para agente conectar com o divino" (entrevista n.2).

O Rei Salomão e São Pedro também são membros destacados da hierarquia da família sagrada do Santo Daime e surgem referências ou sinais de apoio para as suas possíveis identificações entre os membros daimistas.

Algumas versões aproximam o Rei Salomão ao filho de Sebastião Mota, Alfredo Mota (Figura 30). Alfredo comanda a instituição de Santo Daime com maior número de igrejas filiadas. Por uma "visão" de Alfredo com um "templo", iniciou em 2010 a construção da maior igreja daimista dentro da floresta amazônica, com arquitetura de uma grande "estrela de Davi" esta sendo apelidada por o "Sonho do Rei[106]". O Rei Salomão foi filho do Rei Davi e é no catolicismo popular caracterizado por sua "sabedoria" e "prosperidade", como exposto no hino 40º – Chave do Rei Salomão – "recebido" por Glauco Vilas Boas e que tem Alfredo como padrinho: "em um sonho tão lindo, eu sonhava com o Rei Salomão, me ensinava como ser pequenininho, pequenininho vê tudo grandão".

Já São Pedro vai ao encontro de Santa Maria desde o "recebimento" de um hino por um garoto de 12 anos enquanto a Polícia Federal queimava um Jardim de Santa Maria na Colônia Cinco Mil em 1981: "(…) meu Senhor São Pedro, ele é bom discípulo, ele vem, ele vem, ele vem nos socorrer" (FRÓES, 1983). Foi o apóstolo Pedro, que de acordo aos três evangelhos sinóticos[107], quem primeiro declara que é Jesus, o "Cristo de Deus", o que entre os hinos ou hinários marianos é anunciado nos hinários "Chaveirinho e Chaveirão" "recebidos" por Glauco. Que tem referências a estas reencarnações nos hinos 27º Raio do Mundo: "vim da minha armada, para avisar o mundo, que o Mestre já voltou, Papai se chamou Raimundo" e no hino 31º – Mensagem: "o senhor São João Batista, voltou em São Sebastião".

[106] Disponível em: <http://www.daime.org> . Acessado em: 27/01/2017.

[107] Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, que contém grande parte de seus textos com os acontecimentos e as estruturas narrativas semelhantes entre si.

Para Pedro foram confiadas as “chaves dos céus”: "Eu lhe darei as chaves do Reino dos Céus, e o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligardes na terra, será desligado nos céus" (BIBLIA, Mateus, 16:19) (Figura 31).

Figura 30 - Pintura de Alfredo com auréola, coroa, Santa Maria e Beija-flor.

Fonte: guancycavnar.com

Figura 31 - Grafite de São Pedro “Viva Santa Maria”, “Paz”, “Glauco Vive”, “2010”.

Fonte: FB, 2014/2016.

A “chave” aparece nos hinos marianos como sendo entregues pelo Mestre, por Jesus, por Santa Maria e que é consagrada por São João. Descrita como a “chave de ouro”, “do tesouro”, “da harmonia”, “do segredo” ou “da memória”. Segundo Chevalier e Gueerbrant (2002), a chave pode simbolizar a abertura e fechamento, o ligar e desligar, o coagular e dissolver. No catolicismo, é o poder de ligação aos céus dado por Cristo para Pedro e representado por duas chaves, uma “chave de prata” e outra “chave de ouro”, sendo consideradas as “armas papais”. Estas representações foram inspiradas no antigo Deus romano Jano, que com dois rostos, um voltado para terra e outro para o céu, guiava almas e guardava as portas e caminhos:

> “Quando eu cheguei na porta, não sabia como entrar, eu não tinha uma chave, para chegar no seu altar, foi quando ela me disse, pra na Casa Santa entrar, alegria e amor, você deve me ofertar”; “São Pedro e Santa Maria, me entrego a vossa luz, para eu poder afirmar, a verdade de Jesus, com as chaves em suas mãos, que Jesus Cristo lhe entregou, meu São João Batista, aqui na terra consagrou”; “Santa Maria estando presente, o ancião vai se apresentar, nosso Padrinho com a chave na mão”; “Estou abrindo a porta, com a chave de ouro, repare neste estalo do som do amor, que esta é a banda do nosso Senhor” (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

No hinário Chaveirinho é indicado que através dos ensinos de “São João” podemos atingir o Mestre: “Procurava por meu Mestre, por um atalho e um caminho, uma voz veio e me disse, a porta é o Padrinho”. Nas entrevistas realizadas, Santa Maria aparece como quem nos abre aos céus: “Fui no salão dourado, no castelo de cristal, fiquei horas, recebi dois hinos logo depois. Horas e horas em outra dimensão e foi quando Santa Maria chegou na força do Santo Daime que já estava forte. Parece que abriu assim!” (entrevista n.1).

Outras entidades do panteão cristão aparecem nos hinos com funções à Santa Maria, como São José, São Paulo e Santa Isabel. Também se encontram entidades pertencentes ao panteão africano, como Iemanjá, Ogum, Oxalá e demais entidades caboclas ou indígenas, como Jurema, Soloína, Marachimbé e Sete Flechas.

Além das identificações às entidades míticas, como na tradição do xamanismo ameríndio, os daimistas também podem se identificar (ou se comunicar) com demais elementos da natureza, tomando correspondências com pássaros e outros animais. Mestre Irineu, antes identificado ao Jagube, passa a estar encantado à própria bebida Santo Daime, que também se apresenta como um “Ser Divino” ou a portadora do “Espírito Santo”. Irineu viu em sua primeira experiência de miração, o curandeiro “Mestre Pizango” entrar na cuia de *Ayahuasca,* quando esta recebe uma “nova doutrina” e rebatizada por “Daime”, é o próprio

"Chefe Império Juramidã" ou Irineu, quem passa a ser o "Mestre". Ele próprio fora encantado à bebida (GOULART, 2004).

Dizia Irineu, que após sua morte: "fico atendendo vocês da mesma forma ou melhor ainda. Qualquer coisa, vocês se reúnam, se unam, tomem Daime e me chamem. Pois aí eu estarei" (LUIS MENDES in SOUZA, 2012). O Mestre e sua bebida passam a se corresponderem, sendo os efeitos do Santo Daime as vontades Dele, tanto as belas mirações e curas do Altíssimo são seus presentes, como também suas peias ou sofrimentos. Como em seu hino 55º – Disciplina: "minha mãe minha Rainha, com amor ninguém não quis, apanhar para obedecer, na estrada para seguir".

Santa Maria não aparece identificada com nenhuma fardada daimista especificamente, mas esta ancorada na ideia do "feminino", como no hino 2º - Flor da Lua – "recebido" por Vera Fróes: "é uma prova de conhecimento, para quem sabe dar valor, o Santo Daime é o professor, Santa Maria é a madrinha", ou no hino - Minha Santa Maria é Livre - "recebido" por Regina Pereira: "Santa Maria é nossa mãe, nossa filha e nossa mulher, mas é preciso muito amor e todas elas se consagrar". Preponderando o parentesco "mãe", como acentuado no hino 64º – Santa Maria - "recebido" por Raulino: "mamãezinha me dá de mamar".

Santa Maria portanto é quem chega cuidando de seus filhos, os que lhe declaram sua fé: "da crença em Nossa Senhora, eu nunca duvidei, a crença é absoluta, é dos irmãos que gostam de Nossa Senhora como uma mãe querida, uma mãe poderosa. Este lado espiritual que nos temos que nos dá saúde" (entrevista n.4).

Segundo Lúcio Mortimer (2000), Sebastião gostava do simbolismo da dualidade, como o ying e yang e compreendia o Santo Daime como o masculino, representado no Pai, Mestre Jesus, ou no Sol. Santa Maria, portanto, seria ying, a Mãe, o feminino, ou a Lua. "Quando a gente tem o pai, deve ter a mãe, quando o pai não cuida do filho, a mãe tem aquele maior cuidado com o filho. Assim nós temos o sol e temos a lua, temos todas as ervas que foram extraídas da natureza (…)" (SEBASTIÃO MOTA in ALVERGA, 1998). Os marianos repetem suas falas: "porque na realidade, enquanto o Daime é yang, a Santa Maria é ying, é o Santo da Virgem Mãe que chega" (entrevista n.3).

Santa Maria como "*Theotokos*" - Mãe de Deus – (Figura 31 e 32) é quem concebe Jesus sem a necessidade do pecado original - o ato sexual - como uma obra do Espírito Santo em si mesmo e no outro, ao qual também é parte. Portanto é no conceito da "*Virgem Mãe*" que se dá a potencialidade da maternidade, do gerar sem excluir a "pureza da virgindade", pois "não se liga ao mundano", não necessita "do que é da terra", do homem, de outro, para gerar a vida, a qual representa em si mesma. O dogma católico dá solução à questão de Maria ser

"filha de seu filho", possibilitando a ideia do "Verbo se fazer carne", em que o Espírito Santo é um *continuum* de si mesmo. Assim sendo, Pai, filho e a Mãe se encerram no mesmo ser divino, o Espírito Santo (DIAS, 2016).

Figura 32 - Colagem com Santa Maria.

Fonte: FB, 2014/2016.

Figura 33 - Colagem com Santa Maria e símbolos do Santo Daime.

Fonte: FB, 2014/2016.

As identificações de Santa Maria ao feminino permitem a constituição de discursos de intimidade com as mulheres[108], diferente para os homens: "Existe um Colégio Mariano, ele é conduzido pelas mulheres, Santa Maria é regido pelas mulheres, com certeza absoluta, já foi encampado isto" (entrevista n.3); "Existe comandos de Santa Maria, fazem estudos finos, muito profundos (…). As senhoras receberam esta história de Santa Maria e tem a doutrinação (...) é todo dia, 18h elas já estão lá e você reza o terço e consagra Santa Maria, é no máximo respeito" (entrevista n.6); "Santa Maria às 6h, grande número de mulheres rezam o terço, poucos homens convidados. O comando é feminino e ainda cuidado por mulheres senhoras, com pessoas nascidas e criadas marianas[109]" (entrevista n.7); "Pra saber sobre Santa Maria tem que ganhar a confiança das mulheres, para que te apresentem como é a doutrina de Santa Maria" (entrevista n.3). Já no hino 19º - São Paulo, do hinário Chaveirinho, é São Pedro quem aparece afirmando o seu comando: "Oh! Minha Santa Maria, vem aqui nos perfumar, vem aqui tirar o medo, vem aqui nos clarear, que o comando é de São Pedro, ninguém queira duvidar".

Afirmações sobre seu "domínio" também são vistas como adereços humanos, sendo feminina por designo de Deus, mas como uma referência na natureza:

> "Vejo muitas disputas. As pessoas querem dominar. Querem dominar mas não dominam. Deus já instituiu, é uma planta feminina[110], fêmea, mas não aceita adereços, é Santa. Já o Santo, não pode ficar no meio que ele atrapalha, que é a florzinha. Todo o macho no Reinado de Santa Maria tem de sair fora, pois fecunda a fêmea de um dia para o outro" (entrevista n.4).

Se as identificações de membros às entidades cristãs são motivos de disputas e desconfianças na doutrina, o mesmo ocorre quanto às correspondências entre as entidades e seus elementos da natureza. "Porque é algo que ainda está acontecendo, tem Santa Maria no Santo Daime há quase 40 anos, Mestre Irineu nunca falou dela, não da forma que nós falamos." (entrevista n.3). Segundo Irineu Serra, Nossa Senhora da Conceição é a Rainha da Floresta, correspondendo à "Lua Branca", "a guia" de sua jornada, como exposto nos hinos marianos:

[108] Há uma identificação da mulher aos demais símbolos femininos, como o ser que tem ciclos (como a lua ou as plantas), que transmutam-se ou geram outros. Ela sangra, transforma o corpo, dá a luz, produz leite etc.

[109] Comemora-se mais de 40 anos de culto à Santa Maria no Brasil através de sua planta *Cannabis*, assim, há devotos marianos que nunca tiveram contato com a "maconha", por desde sempre a conhecerem como uma planta de devoção à Santa Maria.

[110] A planta pode ser macho, fêmea ou hermafrodita. A planta fêmea é a que contém uma expressiva maior quantidade de canabinóides. Com maior concentração nas resinas secretadas por glândulas epidérmicas nas folhas, nos brotos, e principalmente em suas inflorescências, as chamadas 'buchas' de Santa Maria (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

> "Lua Branca nossa Mãe, Sol dourado é o nosso Pai, são os seres dominantes, que iluminam todos iguais"; "do brilho da Lua Clara, é que me vem a luz; nesta vida de grande lida, no domínio do Sol e de Mamãe"; "dou viva ao Sol e a Lua, a Terra, o vento e o mar, dou viva a todas estrelas, que habitam neste lugar" (versos de hinos selecionados da Tabela 1).

A Lua se ancora na entidade Maria e é chamada pelo Mestre por Rainha, nos hinos marianos, Ela desce a Terra como intercessora entre o céu e a terra, é quem vem abençoar seus filhos que a chamam: "Me firmo no brilho, da luz prateada, quando eu percebo, minha mãe sagrada, desceu das alturas, veio abençoar, os filhos da Terra que estão a trabalhar"; "Me dê a minha mãezinha, Santa Maria desta terra é Rainha"; "Quero viver para louvar, a natureza linda vida divinal" (versos de hinos selecionados da Tabela 1).

Nossa Senhora da Conceição, ou a Lua Branca que "*desceu das alturas*", se manifesta como a folha da Rainha (*Psychotria viridis*) que compõe o Santo Daime e é apenas pela revelação de Sebastião, como o próprio "*São João na Terra*", que Ela também será identificada pela renegada flor da planta *Cannabis* (Figura 34). O que vai ser negado no Santo Daime, por quem não tem Sebastião Mota como referência de padrinho e nem como uma reencarnação de São João, o batista.

Figura 34 - Santa Maria sob a Lua Branca.

Fonte: FB, 2014/2016.

A lembrança, por Sebastião Mota, da revelação que recebeu sobre os poderes de curas da planta, marca o início do mito fundador de Santa Maria no Santo Daime. Ao ser apresentado ao pito[111] de "*mari-juana*" pelo ex-seminarista Lúcio Mortimer e pelo militar Moraes, o curador Sebastião lembra-se de um sonho em que lhe é entregue um ramo, com os dizeres: "- *esta é para curar*". Ao experimentá-la, atesta ser uma planta que pode levá-lo "*ao além*", como afirmado pelo Mestre. Por este motivo, pede para estudá-la junto ao crivo do Santo Daime. Confirmada como "planta de sabedoria", com poderes de "curas", a planta "Maria-Joana" se revela para Sebastião Mota como a portadora, por excelência, das graças de "Maria, a Mãe de Jesus" e de "Joana, a Mãe de Irineu".

Padrinho Sebastião prossegue seus estudos com Santa Maria e com o Santo Daime. Os hinos que "recebe" vão dar convicção para suas atitudes: "A verdade de Santa Maria, é preciso respeitar, é andar direitinho, se não todos vão apanhar (...) minhas irmãs eu vos declaro, não ando sozinho, eu ando é com meu Pai, e minha Mãe em seu Jardim" (hino 18º – Somos Midam). Logo, assim é reconhecida por quem tem Sebastião como padrinho: "Santa Maria, mas ela mesma, a Maria mulher de José, mãe de Jesus. Não buscamos alegorias para a maconha, estamos falando de Santa Maria mesmo" (entrevista n.3).

O devoto mariano considera como autêntica e livre de influenciadores externos, a compreensão de Sebastião e sua comunidade sobre a Cannabis: "veio da oralidade, da percepção que eles tiveram e acredito que é verdadeira. Relação direta com a planta, que quando chega no Santo Daime é divinizada, não demonizada. Padrinho viu e disse: 'isto aqui é de Deus, da Virgem Mãe" (entrevista n.1).

O Santo Daime se origina de duas plantas e se apresenta em uma única substância, líquida, a qual evoca Mestre Irineu. A Santa Maria, que é uma planta (*Cannabis*), que pode ser duas, a sagrada ou profana, é, ao mesmo tempo, por seus "poderes e atitudes" mais que duas. Na doutrina do Santo Daime, em origem "Ela" é a Rainha (*Psychotria viridis*), quem dá substância, como seu filho, ao sacramento Santo Daime, nos revelando o "Pai Eterno". No entanto, Ela, por essência transmutável como Espírito Santo[112], se desdobra em sua contrapartida, "Esposa" ou Mãe Santa Maria (*Cannabis*).

Uma transposição observada por Sebastião, que ainda possibilita novas revelações. Estas que na "Igreja Católica Romana" são classificadas por "revelações privadas", como são as "aparições marianas", em oposição à "revelação pública" realizada unicamente pelo Mestre

[111] Na Umbanda carioca, apenas o cigarro de *Cannabis* é chamado por "pito", sendo da guarda dos Exús.

[112] Espírito do latim "*spiritus"*, pode significar "o vento", "o sopro", em sentido de "respiração" ou o que dá "a vida", assim, também refere-se ao "fogo", "vigor" ou "coragem". O que "inspira", "desperta" e faz "mover".

Jesus e que não pode ser contradita (CATECISMO, 2000). A "revelação pública" sendo de caráter totalitário é voltada a todos devotos e foram realizadas pelos "Testamentos". Já as "revelações privadas", feitas comumente por "Maria" aos devotos elegidos, não são obrigatórias a todos devotos, podendo ser determinada para um específico período histórico e geográfico.

Dentre os elementos naturais, a mais constante representação de Santa Maria nos hinos marianos é como uma "flor". Chevalier e Gueerbrant (2002) vai dizer que cada espécie diferente de flor pode possuir uma simbologia própria, sendo a "flor" em si um "princípio passivo". Podendo se apresentar como uma figura arquetípica da alma, como em São João da Cruz, que diz ser a flor a "imagem das virtudes da alma e seu ramalhete a imagem da perfeição espiritual", no entanto, seus usos alegóricos são muito amplos (CHEVALIER; GUEERBRANT, 2002).

No Santo Daime, as "flores" podem corresponder aos presentes recebidos do astral, como aos próprios hinos, ou ao Mestre. Já nos hinos marianos, há prevalência de sua identificação à Santa Maria e se relaciona com outras designações ligadas com a ideia de planta: "semente", "raiz", "folha", "ramalhete" etc.:

> "Santa Maria, minha flor, minha esperança, é quem me ensina, no caminho da salvação"; "Divina flor, folha e raiz, são os aliados até o fim"; "Essa planta é divina";"eu sou semeador, das sementes boas, de nosso senhor, eu sou filho do meu redentor"; "Na luz de Jesus Cristo, e Santa Maria, que me estendem suas mãos, semente brotando da terra, renova a esperança, depois do rigor do inverno, é que chega a bonança"; "com o galho verde em sua mão, o anjo veio e fez a profecia"; "e a Rainha das Flores, eu dou louvor, eu vou seguindo"; "louvo a todas as plantas santas, e aos velhos protetores, que vem das terras de lá"; "Mandai as vossas flores, para nós ver quem reluz, da força das matas, ouça o Beija-flor"; "Ofereço esta planta, como uma flor, a sagrada medicina, abençoada Santa Maria"; "Colher botões para um ramalhete modesto, este caminho, é mais fino e mais estreito"; "A senhora Santa Maria, vem trazendo um ramalhete, bela como a luz do dia"; "A terra tem o alimento, tem bons frutos em toda parte"; "Bem juntinho de uma árvore, que Deus fez conceder, se enrolando em seus galhos, apontando para o céu"; "Agradeça esta flor, linda flor tu me levaste, para o alto do astral, para eu ver todos os seres, deste poder divinal" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

Além de representações como em seu "jardim sagrado", cuidada por seus jardineiros:

> "Estado em flor do meu Beija-flor, o general deste jardim, escutando a sinfonia, que vem lá dentro de mim, na lembrança do Mestre eu estou aqui, na presença do Mestre, estou no jardim, jardim da Mãe Soberana, a sempre Santa Maria"; "Eu sou um jardineiro, do jardim sagrado, de Santa Maria"; "com vós eu quero brilhar, neste jardim, e na vida espiritual"; "Para eu seguir com fé, no jardim de Santa Maria, eu vejo toda a imensidão, rogai a Deus por nós; "e esta mata em flor, santuário sagrado, da Rainha do amor, este jardim tão belo, onde cresce a magia, sou vossa jardineira, minha Santa Maria" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

A flor de Santa Maria vem acompanhada de adjetivações como “bela”, “divinal”, “santa” etc. Mas é seu “perfume”, a característica de maior frequência nos hinos marianos:

> “Minha Virgem Santa Maria, mas como é lindo o seu olhar, seu perfume inebria”; “Eu estava um palmo acima, pois ninguém sentia o perfume da flor”; “O seu perfume, resume a terra, veio para mostrar”; “oh minha Santa Maria, como posso sentir seu perfume, com muita verdade, com sinceridade”; “E São João que esta mandando, minha Mãe que vai na frente, seus soldados perfumando” (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

Através dos perfumes, identificam-se as presenças de objetos ou pessoas (entidades), é neste sentido que o perfume se relaciona com a memória, com sua aplicação para rememoração de uma cena, da chegada ou passagem, de algo ou alguém. A *Cannabis* é considerada uma planta aromática, de agradável perfume e seu uso como um incenso ou defumador ritualístico é milenar, como visto no capítulo 2º (ROBINSON, 1999). É na defumação que os simbolismos do perfume e da fumaça se encontram, através de suas brasas e fumaças, simbolizam a “transmutação” das formas e estados, estabelece a ligação entre o “mundo visível e o mundo invisível”, sendo o que “materializa o etéreo” ou que “eleva as preces” da “terra aos céus” (CHEVALIER; GUEERBRANT, 2002). Como nos remete o hino 42º - Santa Maria – “recebido” por Baixinha: “Minha Santa Maria, vi teu rosto na fumaça, e nas nuvens resplandecia”.

Santa Maria no Santo Daime, passa a manifestar-se por uma “fumaça que perfuma e inebria”, como erva para a defumação do ambiente, como encontrado no hino - Santa Maria - “recebido” por Geraldo Francisco: “que semente é aquela, que Jesus plantou, da semente nasceu raiz, da raiz nasceu a flor, comandando Nossa Senhora, com o seu defumador”. É neste ponto, que o culto à Santa Maria revela-se próximo aos cultos de Umbanda: “No Santo Daime ela é usada nos trabalhos de cura e da linha de caboclo, quando o Santo Daime vai pra esta linha, pra Umbanda” (entrevista n.1).

As defumações na Umbanda representam o “descarrego” ou diluição de “energias condensadas”, é o que limpa os “campos eletromagnéticos” e “purifica o ambiente”, prática feita antes dos trabalhos espirituais por “médiuns” - pessoas que intermedeiam a ação dos espíritos - e junto aos cânticos religiosos - pontos (VIEIRA; SARACENI, 2006).

Na Umbanda, as “limpezas espirituais” serão realizadas pelas próprias entidades evocadas ao culto por intermédio dos médiuns, através da “bateção de ervas” ou por “assopro de fumos” dos seus cigarros, cachimbos ou charutos de tabaco. Elemento presente como “pito” no hino Caboclo Boiadeiro – “recebido” por Emílio Dias: *“Venho chegando, cavalgando, e com meu pito na boca, eu não tenho medo de nada, Sertão, caatinga, campina,*

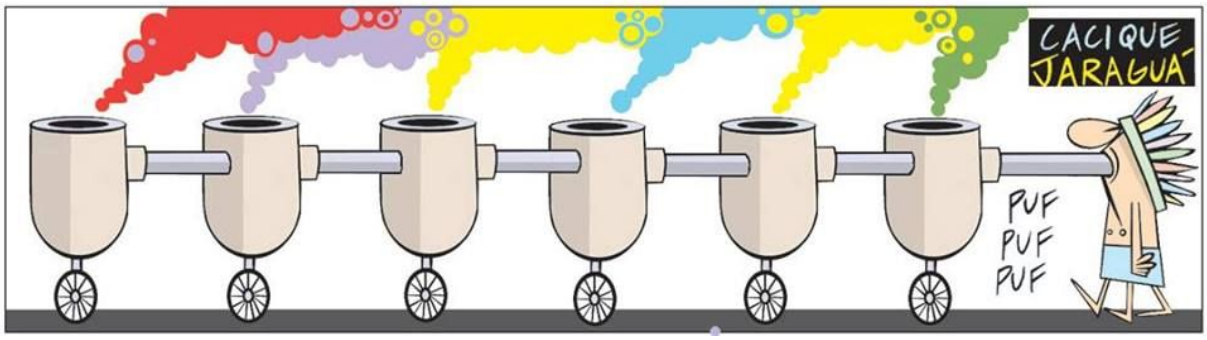
campo, pradaria, nesta divina terra, de minha Santa Maria". O "pito" também é um elemento de destaque no hinário Chaveirinho "recebido" por Glauco Vilas Boas, que o coloca como o "cachimbo do Mestre", em alusão às defumações das entidades "Preto Velho" ou aos "assopros de fumaça" de Mestre Irineu (Figura 35):

> "Eu estava numa sala, de um castelo divinal, Papai se apresentou, com sua farda oficial, Papai se apresentou, com seu pito divinal, me assoprou fumaça, eu pitei lá no astral, Papai com chapéu de prata, assoprou fumaça em mim"; "a piteira de papai, é de um branco laqueado, na ponta uma estrela, e um Cruzeiro gravado, no chapéu vinha pendurado, estrelinhas de marfim, o Cruzeiro em minha frente, fez eu me lembrar de mim"; "eu recebi meu cachimbo, um santo cachimbo do meu Sebastião, o cachimbo é do Mestre, e da Santa Maria, disse meu São João, o cachimbo é do Mestre, e da Santa Maria, eu já vou declarar, que o cachimbo é santo, ele é do astral, eu só faço é pitar, cachimbei meu cachimbo"; "Me achava procurando, bem na porta ali parado, vi meu Pai acendendo, um pito bem concentrado, eu estou bem concentrado" (seleção de versos do hinário Chaveirinho).

Padrinho Sebastião também mirou o "levantar de uma bandeira" e buscou concretizar esta sua visão. A ideia foi recusada pelo Presidente Leôncio, o que reforçou a decisão de Sebastião por seguir seu caminho com os ensinos do Mestre, longe da nova presidência da CICLU. Levantou sua bandeira na Colônia Cinco Mil e é nos hinos marianos, que sua bandeira aparece como sendo "de Santa Maria", "de Jesus Cristo" e "de São João", demarcando um novo batalhão ou um novo caminho de atuação da doutrina do Santo Daime:

> "Agradeço ao meu Padrinho, o meu senhor São João, que levantou sua bandeira, fazendo consagração"; "Esta estrada é muito bela, quem abriu foi meu Padrinho, levantou a sua bandeira, para continuar o caminho"; "Eu vou seguir na minha linha, levantando minha bandeira na mão, de Jesus Cristo e de Santa Maria, que nos dá paz e nos ensina todo dia"; "me afirmo nesta verdade, de Santa Maria, com bandeira branca, ela é a nossa guia"; "Meu São João com a vossa bandeira, trazendo firmeza a terra brasileira" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

Figura 35 - Cacique Jaraguá cachimbando com Santa Maria.



Fonte: Glauco Vilas Boas.

4.4 **O "estudo fino" do colégio mariano[113]:**

A sacralização da Santa Maria no Santo Daime se estrutura de forma complexa. Por um lado se estabelece uma diferença entre a *Cannabis* profana e outra sacralizada, mesmo que em algumas situações estas diferenças deixem de existir, e por outro lado, a sacralizada é uma Mãe, que traz proteção e conforto, mas que também confere "peias".

Esta situação de duplicidade é revelada por Sebastião na metáfora da mulher que trai. Com uma parábola, Sebastião constrói uma analogia entre a mulher que trai e a Santa Maria, atribuindo causalidade do ato de traição à qualidade da relação do casal. Desta maneira, através desta metáfora, Sebastião sugere que é preciso "cuidar", "prestar atenção" na relação de uso da Santa Maria.

Assim sendo, duas categorias classificatórias, definidas anteriormente são as referências para a análise de sua possível duplicidade.

Na categoria sob a classificação de "ritos e disciplinas", estão os procedimentos rituais, a ordenação litúrgica e o imperativo de condutas e atitudes. Para a outra categoria classificatória estabelecida como "daimistas marianos e sociedade", foram consideradas nas análises das genealogias teológicas da *Cannabis* - em sua história como Santa Maria - e as perseguições derivadas de sua presença ou uso.

Sebastião compreendia sua missão como a de "receber os que viriam de longe", devido ao que escutara de seu Mestre, que "seu povo ainda estava para chegar" (ALVERGA, 1992) e como lhe foi afirmado por seu hino 139º – Não creia nos mestres que te aparecem: "recebe todos que chegar, faça o que eu te mandar". Assim recebeu a todos, muitos vindo "do sul" em busca de novas experiências ou uma nova vida (GOULART, 2004). Analfabeto, também os admirava como jovens de cultura e novos conhecimentos, ligados às universidades ou aos grandes meios de comunicação e quase todos com o mesmo hábito, o de fumar a *mari-juana* ou maconha.

Compreendeu que era a Santa Maria quem os chamavam para o Santo Daime (MORTIMER, 2000). Santa Maria portanto, manifestava-se como uma "colhedeira" ou "recrutadora", que por sua "luz" "despertava seus filhos" para a busca da espiritualidade: "Para mim é planta sagrada desde sempre. Na minha história de drogadição, de droga pesada,

[113] "Estudo fino", jargão daimista que designa o aprendizado espiritual realizado com "profundidade", com dedicação e fé.

a maconha sempre veio na hora de me recuperar as forças. Fumava para voltar a ter apetite, voltar a dormir etc." (entrevista n.1):

> "Santa Maria foi quem me chamou, e convidou-me a obedecer, para eu ver a sua luz, e conhecer o vosso poder, foi aí que eu me firmei, foi aí que eu enxerguei (…) cada cabeça tem a sua justiça, cada justiça traz a sua razão, cada flor traz o seu perfume, e cada amor tem o seu coração"; "oh minha Santa Maria, vem aqui nos levantar, levantar Santa Bandeira, que o mundo vai precisar, ela é a colhedeira, está sempre a ensinar"; "Santa Maria quem me trouxe, o amor da natureza, para eu poder caminhar, neste jardim de nobreza"; "agora que eu te trouxe, tu vai ser o meu soldado, te entrego essa bandeira, quero ver tu perfilado"; "Ela é quem nos ensina, como abrir o coração, para receber a Jesus Cristo, e abandonar a ilusão"; "eu estava dormindo, uma voz me chamando, esta voz estava, era me acordando, há tempo eu te chamo; chamando as estrelas, do comando de Maria, quando eu vi chegar, minha mamãe Santa Maria" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

A característica "colhedeira" de Santa Maria, foi vivenciada por quase todos os marianos entrevistados em campo: "Foi por meio da Cannabis que eu conheci o Santo Daime. Eu já me interessava pelo uso religioso, já vinha pesquisando sobre plantas de poder e expansão da consciência, mas aí quando eu aprendi do uso de Santa Maria, fui conhecer o Santo Daime" (entrevista n.3); "Bebia na UDV, casa que não aceita Santa Maria, álcool ou drogas, nada que seja ilegal. Depois vim encontrar o Santo Daime, me familiarizei em relação à Santa Maria. Tinha algumas pessoas que falavam dela, 'sei lá não sei o que', que fumavam maconha e com preconceito. Daí eu quis conhecer e fui procurar" (entrevista n.5); "eu tinha acabado de sair das drogas e vi este novo movimento religioso, onde o pito era uma questão sagrada e isto trouxe curiosidade. Que religião é esta do chá e qual a ligação que tem como o pito?" (entrevista n.7); "Quando eu conheci o Santo Daime, eu conhecia a planta. Usei pela primeira vez aos 14 anos, quando cheguei no Santo Daime e vi que tinha hum..., logo me interessei ainda mais." (entrevista n.4); "Foi bom, gostei da galera (do Santo Daime) e da Santa Maria também, foi a chave de tudo. Desde cedo eu gosto de Santa Maria e me faz bem, minha caminhada é ligada a ela. (...) a Santa Maria no Daime agente acaba vendo que é diferente, vendo o uso que eu fazia. Eu não usava para zoar, também fazia parte, mas buscava para me acalmar" (entrevista n.6).

Ao se deparar com o "uso religioso" de sua planta de predileção, objeto motivo de uma série de sanções familiares e sociais devido aos estigmas outsiders a que são impostos aos seus apreciadores, o daimista mariano passa a sentir-se "em casa", "acolhido" pelo grupo: "Conhecia (Ayahuasca) pela UDV, mas quando cheguei no Santo Daime e encontrei com a Santa Maria, eu vi que estava no lugar certo" (entrevista n.1).

Ao ser "acolhido" ao Santo Daime, iniciam-se processos de reestruturação de suas representações e hábitos quanto à "maconha":

> "Eu soube da igreja que tinha o chá, era o 'chá'. Nas primeiras vezes que fui, vi que tinha algo diferente, eu não tinha muito conhecimento do Santo Daime, depois fui vendo televisão e livros, falando mal né, pois usavam 'não sei o que...', o pito né! Eu já usava Cannabis, como que fala… "recreativa"! E quando comecei a tomar o Santo Daime, comecei a perceber as coisas diferentes e comecei a querer pitar sozinha. Mudei minha forma de pensar, de como eu estava usando, como eu estava sentindo. O Santo Daime me mostrou um outro jeito, hoje, considero medicinal, para mim é um remédio, prefiro pitar do que tomar Rivotril para dormir ou do que ter que tomar antidepressivos. Não quero dizer que resolve depressão não, mas é um modo, funciona muitas vezes, e para mim funcionou sim" (entrevista n.8).
> "(…) eu sabia que tinha, mas de curioso fui descobrindo com a caminhada mesmo. Começou aparecer vários paradigmas na minha cabeça conceitos que precisam ser rompidos. Cheguei com julgamentos, um turbilhão de questionamentos. Agente já chega assim, julgando, depois vai tendo experiências, conhecendo e vai limpando, vendo o que é da planta, o que é de você, o que é do Superior, vai separando, identificando dentro de você cada coisa" (entrevista n.6).

O "maconheiro" e "neófito" recebe sacralidade e respeito em seu hábito antes acusado de nocivo e profano, logo é aceito na comunidade como alguém especial, de prática benéfica, mas ignorada pelos "não-iniciados". Entretanto, a noção de sacralidade impõe limites, com demarcações de diferentes espaços e atitudes (ELIADE, 1999): "Quando cheguei, era só para fardados, eu não era fardado, mas sabia do movimento. Quando vi o padrinho pitando, me deu um choque espiritual, mais que já fosse maluco, parei de pitar. Minha mãe achou legal e esperei me fardar, daí fui estudar Santa Maria" (entrevista n.5); "Primeira vez que pitei Santa Maria foi no intervalo e tinha aquilo de fardado não poder pitar com o não fardado. É para passar à direita, para o sol, lua e estrelas, estas coisas eu já sabia, e ficar em silêncio" (entrevista n.6). Há uma percepção do "diferente", o fardado que sabe "do movimento", "destas coisas" e o não fardado, que não sabe nem mesmo "dos motivos".

A referência da *Cannabis* como uma "Planta Santa" da "Virgem Mãe Santa Maria", vai contradizer, em posição extrema, ao saber estabelecido e hegemônico sobre a mesma. Os que se posicionam como "não-maconheiros", por não a compartilharem em seus hábitos, vão ter na "maconha", a personificação da própria "erva-do-diabo", a "porta de entrada" aos "vícios" e a toda uma série de "comportamentos marginais e criminosos", que causam "sofrimentos" e "mortes" (LEFÈVRE et al., 2009; ARAUJO et al., 2006; COUTINHO et al., 2004). Uma imagem estereotipada dos "não-maconheiros", colada ao grupo que se beneficia dos usos da planta. Um estereótipo disseminado e reforçado ainda hoje pelos grandes meios de comunicação (SILVA, 2007; MOTA, 2008; SOUZA, 2013).

Segundo padrinho Sebastião, ao ouvirem na rádio sobre uma apreensão policial de quilos de maconha, escutou do Mestre Irineu a distinção entre duas possibilidades para o uso da *Cannabis*, um fumar que leva "*para peia*" e outro uso, em que se "*vai ao além*" (MORTIMER, 2000). Em outro relato identificado ao orador e fiscal do Mestre Irineu, o "mestre conselheiro Luis Mendes" diz que Irineu compreendia que para além do uso espiritualizado, havia ainda suas possibilidades de consumos recreativos e medicinais (LUIS MENDES, s/d):

> "Ouvi o Mestre se referir a ela (Santa Maria ou Cannabis) três vezes. A primeira, quando disse que na sua adolescência, no Maranhão, chegava dias de domingo e aquela rapaziada da roça não tinha nada o que fazer, nem uma diversão, nem mesmo uma bola para jogar, todos muito pobres. Então a moçada se juntava em alguma casa de farinha e iam fumar a "diamba" como se dizia, e logo após era aquela alegria, aquele converseiro, aquela animação. Portanto, era um uso recreativo e específico, inclusive depois o compadre (...) me esclareceu que no Maranhão essa planta é bastante usada há séculos, inclusive nas áreas rurais, por influência dos africanos que lá chegaram já trazendo as sementes."
>
> "A segunda vez foi quando um irmão fardado, que era da polícia, veio aos pés do Mestre se "confessar" e pedir perdão por ter, em uma apreensão, subtraído certa quantidade de erva para experimentar, até por curiosidade, pois nunca tinha usado, o que efetivamente chegou a fazer, se arrependendo depois. Esse irmão fazia um grande alarido e mea culpa por ter feito 'uma coisa medonha', 'um pecado', etc., quando então o nosso Mestre disse: 'Alto lá, fulano, não é isso tudo não, essa planta, sabendo se usar, leva ao além'. Portanto seria um exemplo de uma menção dele a um uso espiritualizado."
>
> "A terceira vez que ouvi ele se referir ao assunto foi quando disse para uma mãe que estava com um filho com problema de inapetência, que um santo remédio para isso era o chá da planta, era só dar o chá da planta que o menino logo, logo estaria comendo até o 'pé da mesa'. Finalmente então ele assinala o uso medicinal. (...)[114]"

Portanto, segundo Luis Mendes, Mestre Irineu compreendia a planta *Cannabis* com possibilidades de vinculações ao lazer social, passível de melhorias à saúde e até mesmo de serventia aos avanços espirituais. O posicionamento favorável do mestre conselheiro Luis Mendes e sua comunidade para os cultos de Santa Maria no Santo Daime e suas defesas às atitudes do irmão Sebastião Mota, fez com que também se tornassem alvos de críticas dos comandos conservadores de sedes do Alto Santo (comunicação, 2016).

Controversas teológicas aparecem em discursos de "daimistas não-mariano". Em que Santa Maria é acusada de ter dois caminhos, um bom e outro ruim, de maneira diferente do Santo Daime que teria apenas um caminho (comunicação, 2016).

[114] Continuação: "(...) O Mestre era um homem de muito conhecimento, não tinha preconceitos, conhecia todas as plantas e os seus segredos. Agora uma coisa é muito importante que se diga: nunca, em tempo algum no Acre, ninguém viu ou ficou sabendo que o Mestre usava ou plantava, e digo isso com toda a convicção, convivi com ele muitos anos e com amigos antigos dele também, ao contrário do que dizem até livros que circulam por aí com outras versões que não se apoiam na verdadeira história." (LUIS MENDES, s/d).

Conceito respondido por um daimista mariano através do chiste de que Santa Maria: "tem dois lados, iguais os LPs do Pink Floyd, e os dois são ótimos!" (FB, 2014/2016). Pois não haveria possibilidade destes "dois lados" de Santa Maria para seu devoto: "O uso recreativo é maravilhoso, não deixa de ser sagrado, pois Deus não está só na igreja, está em todo lugar ou em lugar nenhum. Não tem uso recreativo para uma pessoa que está com Santa Maria, posso usar ali na praça, estou entrando em contato com aquela força e eu sei que é Divina, então tem que ter cuidado" (entrevista n.1).

Para resolver a propagada questão dos "problemas decorrentes do uso de maconha", Sebastião Mota explica através de uma parábola que lembra uma traição conjugal: "(…) Santa Maria ela é tão perigosa como uma mulher que tem marido, e tá por trás, com falsidade, não é? Mesmo assim é preciso você saber com quem tá vivendo, quem é o amigo e quem não é. Você não tem nada com ninguém que anda atrás dela sem motivo. O uso é seu, seu e da tua mulher" (SEBASTIÃO MOTA in ALVERGA, 1998).

O devoto deve zelar sua relação com Santa Maria, "o uso é seu, seu e dá tua mulher", prestando atenção para saber "quem é o amigo e quem não é", quem "anda atrás dela sem motivo", o que resulta em sua "falsidade". A demarcação do risco, se encontra no não prestar atenção dos motivos de seu uso, que quando sem cuidados, podem estar sendo usadas por "quem não é amigo". Pois "você muda suas ondas cerebrais, se esta mudando para achar uma mulher gostosa ou para aplicar uma cura interna, melhorar algo em mim? (…). Pode usar maconha como entorpecedor, pode usar álcool para se embriagar, mas nem o álcool é para ficar embriagado, mas sim inebriado" (entrevista n.3).

Assim, Sebastião desenvolveu um "ritual de passagem", que auxilia o fardado aumentar seu repertório de tatos acerca do hábito de fumar maconha, através do aumento progressivo de "dietas", pausas programadas em seu consumo. O fardado aprende a identificar variáveis que controlam seu comportamento. Concomitante, são inseridos significados sacralizados ao ato de pitar, que passarão a demandar cuidados antes ignorados. Portanto, o daimista passa a ter maior controle sobre um eventual "vício", reconhecendo em suas dificuldades, supostos "espíritos" que utilizam seu "aparelho" (corpo) para "saciarem suas próprias vontades" (obsessores) e "confundem seus pensamentos" (comunicação, 2016).

"A disciplina é o seguinte (...), 3 em 3, 7 em 7, 15 em 15, 21 em 21 e 30 em 30. Se não consegue ficar nem 7 dias, pode ficar nos 3, pita e espera mais 3 dias sem fumar até chegar aos 7 dias, vai mantendo até chegar nos 30 dias. Quando se faz isto, você recebe uma revelação e esta revelação é poderosa" (entrevista n.2). Um rito de passagem, com provações de autocontrole sobre os possíveis "vícios" do "neófito", programa que vai lhe conferir maior

aptidão e o merecimento necessário para os estudos de Santa Maria no Santo Daime. Disciplina lembrada pelo hino - Santa Maria - "recebido" por Gisele Imperial: "é de 3 em 3, depois de 7 em 7, a doutrina de Santa Maria, para se curar é só se firmar, bem juntinho da Santa Maria".

O daimista e estudante mariano deve seguir alguns preceitos ao lidar com Santa Maria, da mesma forma que lhe foi estabelecido pelo Santo Daime, ou terá dificuldades em lidar com os "não amigos" ou com seus "hábitos" dentro dos rituais do Santo Daime: "Tem a reza de Santa Maria e a consagração, aí começa a perceber que ninguém se aqueta. É aquela coisa, é a disciplina! Trabalho de conhecimento de cada um com a força que é a Mãe, o conforto, o colo. Quando não tiver dando peia." (entrevista n.4).

O não seguir as "disciplinas" pode levá-lo às "peias". Para sua manutenção, se pede a quem usa Cannabis, sempre participar das consagrações de Santa Maria nos trabalhos, o que pode auxiliá-lo a manter sua firmeza às disciplinas da doutrina: "É uma obrigação consagrar para quem faz uso de Santa Maria, e eletivo aos demais. E sempre tem que ser lembrado que nem todos são marianos. Portanto, em trabalhos assim, é até melhor que eles nem venham ou vão ter que aguentar os irmãos com outra substância" (entrevista n.8).

Pede-se ao fardado que optar por ser mariano, guardar certas práticas ritualísticas: "Há regras ritualísticas no Santo Daime, se pode comprar *Ayahuasca* (...). Tomar e buscar se conhecer, e maconha é assim. Mas para o Daime, existe toda uma ritualística, se dá três pegas, e se passa da esquerda para a direita, e depender do comandante, qual propósito deste trabalho e daquele uso da substância" (entrevista n.3).

Santa Maria pede ritos específicos para seu uso em devoção ou disciplinas morais para seus outros usos. Que servem de parâmetros sobre possíveis perdas ou ganhos destas práticas:

> "Santa Maria só veio aparecer para mim depois de um tempo. Primeiro estava no Daime e fumando maconha, até eles tinham algo de Santa Maria, falavam da planta de poder, que tinham uso espiritual e eu já tinha lido algumas coisas também na 'Enciclopédia da Cannabis[115]'. Mas foi com o Lúcio mesmo que fui conhecer de fato a Santa Maria. Mudou totalmente minha forma de usar. Bom que me tirou de uma ilegalidade e me pôs no espiritual, que eu tinha, mas não respeitava, pois misturava maconha com tudo. (...) aprendi a cuidar da planta, muda a vestimenta do que era, do submundo, marginal e passa a ser uma coisa legal, internamente. Uma busca natural, é uma professora" (entrevista n.3).

Nesta nova "vestimenta", ou "sob o manto" de Santa Maria, são construídos laços afetivos que obrigam procedimentos de "zelo", uma maior aproximação aos seus processos de

[115] Em referência ao livro "O Grande Livro da *Cannabis:* Guia completo de uso industrial, medicinal e ambiental" escrito por Rowan Robinson, lançado no Brasil em 1999, pela editora Jorge Zahar Editora.

cultivo, feitio e consumo (despacho). Para o cultivo, a semente será posta para germinação no primeiro dia de Lua Nova, sob orações. Seu zelador deve delimitar o espaço sagrado em que se desenvolverá a entidade Santa Maria, o que comumente é feito pela presença de símbolos do Santo Daime, seja por objetos ou na formação da distribuição das plantas (Figura 36). Seus zeladores devem apresentar retidão e disciplina no feitio, que vai da colheita realizada na Lua Cheia, secagem, "limpagem" e cortes, trituração das buchas para embalagem. Sendo nas igrejas, separadas por suas diferentes "forças" (SILVA, 1983 in MACRAE, 2005). Foi dito que para se ter uma Santa Maria "pura" seriam necessárias três gerações da mesma planta e sob os cuidados de rezas com o Santo Daime (FB, 2014/2016).

Figura 36 - "Preto Velho sanfoneiro" protegendo um Jardim de Santa Maria doméstico.

Fonte: O autor, 2016.

Um sacramento deve receber tratamento especial para que suas "energias" possam ser "assentadas" e se manifestarem, um desenvolvimento marcado pelo zelo espiritual. Assim, há crenças de que as *Cannabis* ou *Ayahuascas* vendidas "nas ruas", carregariam as "energias baixas" do peso do "tráfico", do "crime". No entanto, em redes sociais ocorreu sua analogia com uma "mulher estuprada", que esta não poderia ser maltratada ou acusada de "carregar energias ruins" por ter sido "sequestrada e abusada", mas pelo contrário, ela deveria ser "resgatada e cuidada". Portanto, a *Cannabis* não deixaria de ser a planta sacra que é, por estar sob a regência do comércio legal ou ilegal. Devendo ser adquirida como uma espécie de resgate e cuidada por rezas, para depois ser consagrada (OK, 2004/2010; FB, 2014/2016).

Assim, devido às impossibilidades da "Planta Santa" receber o acompanhamento espiritual em cultivo ou feitio nas próprias igrejas, há a compreensão de que o devoto possa providenciá-la, "resgatando-a" dos maus tratos do capital legal ou ilegal. "(…) é um 'B.O. pessoal, a igreja não tem muito vínculo. A gente segura o B.O. do Santo Daime[116]" (entrevista n.6). Colocando o daimista mariano ante a problemática do "pagar ao tráfico" para usar um produto desconhecido, sem controle de qualidade. Ou por outro lado, enfrentar os riscos de uma possível prisão por tráfico de drogas ao cultivar seu próprio sacramento, mesmo que notoriamente para uso pessoal e religioso.

Neste sentido, foi-me revelada uma oração para "despertar" Santa Maria dos "prensados" (maconha prensada) comprados nas ruas (ambulantes) ou nas "bocas de fumo" (lojas varejistas). Com a mão posta sobre o pito, recita-se a oração:

> "Declaro Sagrada e Divina esta Santa Fumaça que penetra em meu corpo, minha alma e purifica todo meu ser. Declaro Sagrado e Divino este pito, ao Sol, à Lua e às Estrelas. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém[117]!" (comunicação, 2016).

Informaram-me ser esta pequena prece de autoria de Sônia Palhares, quem "recebeu" o hinário "Firmado na Luz", que é usualmente cantado nos trabalhos para Maria Madalena, a "Santa Prostituta" ou nos "trabalhos de mulheres", com demarcada presença de Santa Maria.

Encontrei outras orações direcionadas à Santa Maria, como a de Lúcio Mortimer, ofertada a Glauco Vilas Boas, que a inseriu na abertura de seu hinário Chaveirinho:

> "Vamos cantar e louvar a Deus por este mundo, por esta vida. Porque o brilho do amor universal reflete em nós. Vamos incensar com o perfume da fumaça o trono de nosso Deus que esta em nosso ser. Viva a Santa Maria que brotou da terra para nos confortar e ensinar a sermos irmãos. Congregados no propósito da harmonia e prosperidade, que todos saibam consagrar esta força, ela será um atalho precioso em nossa jornada rumo ao Divino".

Outra prece foi encontrada no hinário "Leão Branco", "recebido" por Ras Kadhu, o iniciador da união entre os movimentos religiosos Rastafári e Santo Daime no Brasil:

> "Consagro esse vegetal de elevados ensinos. Inspiro a natureza para dentro de mim. Este é o sopro do Divino. Este é o brilho de Sião. É a luz do caminhante. O descanso de quem trabalha. A inspiração do poeta. A alegria do aflito. Sagrada Santa Maria é um remédio. Usar e não abusar é o correto. Consagrando disciplinados nunca nos faltará. Conecto internamente o poder verdadeiro. Estou com a mente limpa; Me elevo para incensar meu templo meu corpo minha casa com o branco claro da força pura. Vamos ficar em silêncio pois a Santa está na sala".

[116] "Boletim de Ocorrência". Um registro policial.

[117] Há igrejas que adotam a versão: "*Em nome do Pai, do Filho, da Mãe Amantíssima e do Divino Espírito Santo. Amém!*". Em congruência aos ensinos de Padrinho Sebastião, que diz ser a 3ª pessoa da Santíssima Trindade a "Mãe".

Nos hinos marianos estão descritos as ordenações ritualísticas da Santa Maria. Nestes, apresentam-se os instrumentos da regra litúrgica através de três alegorias, como a de "caminhadas", de "batalhas", de "aprendizados". Como respectivamente abaixo, por versos de hinos marianos:

> "São palavras do Mestre, Daime e Santa Maria, vou seguindo, eu vou seguindo, eu vou na minha direção, seguindo nesta estrada, da Virgem da Conceição"; "Eu vou caminhando, eu vou caminhar, que minha Mãezinha está a me acordar"; "minhas irmãs eu vos convido, para nós seguir, andar de ombro a ombro, na missão de São João" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1);
>
> "Santa Maria quer ver seu batalhão, preparado para a união"; "Por causa dessa plantinha, vai haver um furacão, a ordem é da Rainha, se alistem em seu batalhão"; "que vai chegar mais aparelho, para mais força aparelhar, esta casa é de Maria, e de Jesus Cristo redentor"; "Santa Maria é minha vida, que sois vós meu alimento, foi vós que me recordou, e na batalha me colocou" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1);
>
> "Eu peço a São João Batista, colocai-me em seu rebanho, colocai-me nesta irmandade, do colégio mariano, aqui dentro deste colégio, eu sinto grande harmonia, é do divino Pai Eterno, e da sempre Santa Maria"; "Vamos todos meus irmãos, começar o ABC, a escola esta formada, só falta é entender"; "Beija-flor vem me ensinar, a compreender Santa Maria"; "Sempre digo e não me canso de falar, porque é minha missão, aprender e ensinar"; "De tudo aqui tem, Deus te dá só o que precisa, o caminho de Jesus, Santa Maria é que nos ensina"; "Divina flor Santa Maria, nos aconselha todo dia"; "Graça eu dou, Santa Maria, que me ensina todo dia"; "Viva Santa Maria que revelou segredo"; "a disciplina da Rainha, a minha mãe Iemanjá, é todos dentro da escola, aprendendo o be-a-bá" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

Os hinos indicam que no "caminho" até Santa Maria exige-se a "união", a matriz da conduta intra corporis, esta postura ocorre porque haverá "batalhas". Anunciado pelo hino 22º – Perfume de Santa Maria – "recebido" por Alex Polari: "Por causa dessa plantinha, vai haver um furacão, a ordem é da Rainha, se alistem em seu batalhão"; e garantido pelo hino 19º – São Paulo - "recebido" por Glauco: "Vamos todos ficar firmes, cada um em seu lugar, que vai chegar mais aparelho, para mais força aparelhar". A perspectiva que pode ocorrer nos estudos, tanto no "privado", quanto em situações "sociais", exige a composição de um "batalhão", "firmado" de "aparelhos" recrutados e é Santa Maria, a "colhedeira", ou seja, "a recrutadora".

As batalhas exigem "inimigos". O Santo Daime não fortalece as representações de um mal personificado, o que se distancia do catolicismo, em que as "batalhas" se dão no enfrentamento das entidades "demoníacas" ou outros entes personificados do "mal". Situam-se nos campos privados da doença (física ou moral), no desconhecimento (de si e do mundo), na cizânia entre os próprios membros da comunidade e na não obediência das práticas rituais para se consagrar o Santo Daime ou a Santa Maria.

Há nos "inimigos da batalha" uma aproximação com os "frutos do pecado" ou da "carne", como diz o teólogo católico Larrañaga (1977) em "o Silêncio de Maria":

> "Na época presente, o homem é conaturalmente egoísta. A Bíblia não se cansa de dizer-nos de mil formas que o egoísmo (pecado) atinge as últimas raízes do homem. Ou, dizendo de outra maneira, o homem está estruturado 'em pecado', em egoísmo (Sl 50, Rm 7,14-25) Dessa sua estrutura de pecado emergem todos os frutos da 'carne': fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódios, discórdias, ciúmes, ira, rixas, divisões, dissenções, invejas, embriaguez, orgias e coisas semelhantes" (LARRAÑAGA, 1977 p.192).

A excessiva lista moral de "frutos do pecado", não necessariamente em correspondência com os definidos pelo Santo Daime, não invalida a representação assemelhada de que os inimigos são diversos, uma "legião", o que exige a constituição de um exército para o seu enfrentamento.

Santa Maria expande sua identificação como Mãe, configura-se como a Rainha, com a devida importância e centralidade em seu "batalhão", a quem guia suas "disciplinas", como uma "professora" divina.

Nos trechos dos hinos marianos abaixo, observa-se que a os "saberes" da Santa Maria, podem ser transmitidos, "ensinados" a seus "filhos", desde que procedimentos rituais e litúrgicos sejam cumpridos e posturas sejam adotadas. Seu saber é encontrado ao se obedecerem preceitos, "prestar atenção" e "consagrar" sua "disciplina":

> "Meu São João é quem esta mandando, Santa Maria está ensinando, vamos todos prestar atenção, o que diz o Rei Salomão"; "ele me disse – preste atenção, que esta luz sempre reinará, na Santa Casa de São João"; "chegou Santa Maria, é para ela te ajudar, prestar bem atenção, a cura que eu vou te dar"; "filha minha te corrige, e preste bem atenção" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

> "Se firmando na verdade, a batalha vai ser ganha, não adianta escapulir, nem querer usar de manha"; "Vamos cachimbando, para sempre amém Jesus, eu que estou mandando, os caboclos cachimbando, eu que estou mandando, os caboclo cachimbar"; "para seguir com fé e alegria, tomem cuidado para não deixar cair, a consagração da nossa mãe Santa Maria";"estamos dentro da floresta, eu devo consagrar"; "Se ela diz que é para nós seguir, não podemos desobedecer, porque sem a sua sabedoria, nenhum de nós vai poder vencer" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

> "a disciplina é uma benção, para nós poder vencer, sem disciplina não se alcança, e nem irmãos podemos ser"; "Quando for invocar o nome de Santa Maria, disciplina e respeito"; "Minha Santa Maria, quem não te respeita, não te tem"; "Vive na boca do povo e ninguém quer respeitar, mas da ilusão nasce o novo, o meu pai veio amostrar"; "Santa Maria veio ao mundo, foi para suavizar, quiseram violar, e agora quem vai pagar?"; "estou deschavando, esta história para o meu pai, Santa Maria, com respeito cura mais"; "a verdade de Santa Maria, é preciso respeitar, é andar direitinho, se não todos vão apanhar"; "O Beija-Flor, foi quem trouxe esta união, aqui neste salão, e não souberam consagrar"; "Agora vamos ter união, e mais respeito a Santa Maria" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

Há uma representação de Santa Maria nos hinários que qualifica a ação de Mãe e professora. Nesta representação, Santa Maria é uma mãe "amorosa", mas "disciplinadora", que distribui suas graças e curas, mas estabelece os caminhos certos para serem seguidos. As consequências da "desobediência" aos desígnios e determinações estabelecidas causam uma ruptura de sua "proteção" e consequente punição pelo Santo Daime, que gera o "mal-estar".

Pela mãe "compadecida" definida por Suassuna (1989) em seu auto, Santa Maria tem sua expressão amorosa em uma multiplicidade de atitudes definidas por: colhedeira, intercessora, confortadora e disciplinadora.

A obediência aos procedimentos litúrgicos e as determinações da doutrina permitem ao "fardado" não só "ouvir/escutar" seus ensinos, mas conhecer os segredos do Pai. E para isto é preciso inserir-se em um processo paulatino, constante e com tempos determinados (experiência de aprendizado do bê-á-bá). Processo apresentado pelo hino - Estrela do Oriente - "recebido" por Ana Maria Vieira de Souza:

> "Eu vinha caminhando, Pela vida sem pensar, Vinha achando que a vida, Era só pra se levar, Foi quando um grande estrondo, Veio pra me despertar, Uma voz veio e me disse, Eu vim para te chamar, Um guia e umas caboclas, Vieram se apresentar, Me disseram tu nos siga, Que nós vamos te levar, À casa de Mamãe, Para ti te apresentar, Ela pede que tu venhas, Para poder te entregar, Cambaleante, Comecei a tropeçar, Minha filha firme os passos, Pra na estrada caminhar, Roguei a minha Mãe, Que eu pudesse enxergar, Foi quando eu vi logo adiante, Seu palácio a brilhar, Quando eu cheguei na porta, Não sabia como entrar , Eu não tinha uma chave, Pra chegar no seu altar, Foi quando ela me disse, Pra na Casa Santa entrar, Alegria e Amor, Você deve me ofertar, Fui logo me alistando, Em seu comando a trabalhar, Não quero perder mais tempo, Se não posso me atrasar, Minha Santa Maria, Estou aqui para ti amar, Com amor e alegria, Em sua casa eu quero estar."

Esta obediência e disciplina exigem o cumprimento de códigos ritualísticos que são prescritos para a invocação à Santa Maria e a distinguem do uso secular. Os códigos podem ser gestuais, vocais ou invocações mentais, demarcam um tempo e um espaço sagrado ao daimista mariano. Como lembrado no hino 12º – Santa Maria – "recebido" por Nonata Mota: "Santa Maria não é toda hora, é as seis horas, invocando Nossa Senhora, Santa Maria não é todo dia, é em oração, com toda família, para se proteger, para se defender, dos homens da terra, que faz parte da guerra".

A obediência aos códigos rituais define uma distinção expressiva do uso recreativo ou sagrado da Santa Maria. O mariano no Santo Daime deve tragar três vezes consagrando: uma ao Sol, uma à Lua; e outra às estrelas. Fazer um autobenzimento assemelhado às consagrações

do Santo Daime, normalmente o "sinais da cruz", e exige-se a postura do "silêncio" ou "não falar besteiras":

> "Oh que dia tão bonito, dia do meu São João, estou dentro desta casa, bem no meio do salão, ensinando todos filhos, aqui eu dou a instrução, é para o Sol, Lua, Estrela, silêncio e concentração, a minha Santa Maria, santa fumaça no salão, a nossa Mãe nos ensinando, como se faz consagração" (hino 39º - Santa Fumaça - "recebido" por Glauco Vilas Boas).
>
> "Só consagrando, na oração deste Cruzeiro, Santa Maria não se brinca o dia inteiro, consagre e passe, para o lado direito, vós nos perdoe, a nossa falta de respeito, é para o Sol, é para a Lua, e para as Estrelas, sinal da cruz, silêncio e não falar besteira" (hino 8º - Deschavando - "recebido" por Glauco Vilas Boas).

Da mesma forma que se desaconselha sua "mistura" com substâncias como o álcool. Há de se considerar, que para manter a execução de sinais ou o silêncio ao consagrar Santa Maria, se requer ambientes que proporcionem esta postura, espaços delimitados que reforçam uma não adequação ao seu uso com "não fardados". Em uma das entrevistas, afirma-se: "eu não aguento fumar em certos ambientes, como na rua, povo sem parar de falar, bebendo, isto me irrita" (entrevista n.1). Posturas de silêncio, assim confirmadas:

> "venho trazer uma declaração, que vem da Virgem Maria, e do meu senhor São João, que é pra se estudar, que é pra se calar, junto com a Santa Maria, que é pra ela escutar"; "e fala bem baixinho, pra quem quer ouvir"; "Vamos escutar, se escutarem hino, tratem de gravar, sou eu quem mando"; "vamos se calar, neste silêncio, é que Deus está"; "Silenciosa eu devo estar, pra ouvir a minha Mãe quando ela me chamar" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

Cantar hinos não contradiz a postura reflexiva e silenciosa exigida, pois equivalem às orações. Segundo Abramowitz (2003) "a execução musical dos hinos e o silêncio são complementares, mas não opostos, pois cantar os hinos é preparar-se para a reflexão silenciosa" (ABRAMOWITZ, 2003 in REHEN, 2007).

A reflexão intelectual, o pensamento reflexivo, não deve ocorrer durante o rito. Devem ser evitados porque impedem a "escuta plena" e são considerados como uma "conversa", o que um fardado definiu como uma "conversa consigo mesmo" (REHEN, 2007). Assim, cantar não se opõem ao silêncio, mas o pensamento reflexivo pode ser uma "conversa".

Portanto, o rezar/cantar hinos é uma postura estimulada e necessária:

> "A minha Santa Maria, foi ela quem nos mandou, pra nós cantar na terra, a doutrina do amor"; "cantando e bailando para o meu Padrinho, eu sigo os passos bem devagarinho, pedindo e rogando, seus belos ensinos, estou aprendendo, aqui bem quietinho, Juramidã me colocou neste salão, junto aqui com meus irmãos, para cantar o que ele fez, vamos cantar ao salvador"; "Nossa mãezinha, no quarto rezava, Santa Maria, assim consagrava"; "Santa Maria está aqui para ensinar, Mãe protetora veio para orientar, ela precisa de silêncio e oração, para a mensagem chegar no seu

> coração, fecha os seus olhos e ouça bem esta lição" (versos selecionados dentre os hinos marianos da tabela 1).

Os "estudos", momentos de reflexões, súplicas, contemplações ou devoções podem ser realizadas individualmente ou em grupo, com outros adeptos. Surgem manifestações destes estudos por "disciplinas diárias", que quando em grupo, são chamados por "colégio mariano" e podem acontecer apenas pelo uso rigorosamente controlado da Santa Maria, ou caso necessite, sob auxílio da consagração do Santo Daime. Nestes, Santa Maria será consagrada diariamente sob o "terço mariano", e podem ocorrer às 6h da manhã, às 12h da tarde e ao anoitecer às 18h. "Tudo com muito zelo, ligado a disciplina, ao trabalho. Ligado a esta energia de doutrinação pessoal, começa às 6h da manhã, meio dia e às 6h da tarde. Rezam o terço e pitam" (entrevista n.6).

Ou em estudos individuais: "Prefiro fumar sozinho na devoção do terço, eu rezo o rosário, mas o rosário é muito exigente para se rezar. Rezar com outra pessoa tem que estar na devoção, então prefiro rezar sozinho. Eu só rezo meu terço comigo, acendo uma vela e pito. Se tiver pouco a prioridade é para a devoção" (entrevista n.1).

Nos festejos de hinário do Santo Daime, Santa Maria somente poderá ser usada nos intervalos dos ritos: "Começa o hinário toma o Santo Daime, se quiser pitar antes, pode. Se a primeira parte são 100 hinos, canta sem ninguém sair pra pitar. É o respeito que se tem que ter. Principalmente o comando que dá o exemplo, não se pode sair para pitar, apenas nos intervalos" (entrevista n.4). Já para alguns deve haver maleabilidades, com possibilidade de uso fora dos intervalos: "agente usa fora se não tiver como usar no salão, mas pão pão, queijo queijo, é ter silêncio, fumar e voltar. É para o trabalho, para estar na mesa" (entrevista n.1).

Nos ritos de concentração, não específicos para consagração e estudo de Santa Maria, também é permitido o seu uso: "Se usa no final da concentração, para o astral ficar bom ou ótimo e se canta para não ficar falando, que a lei dela é não ter falatório, mas cantar pode. Pita ao sol, lua e estrela, e passo à direita e todos consagram esta força" (entrevista n.4).

Em trabalhos do Santo Daime sem previsão de consagrações e estudos de Santa Maria, sua invocação é solicitada para "acalmar", "abaixar a poeira", como uma medianeira da "batalha espiritual", quem "salva seus filhos": "Santo Daime dá força e Santa Maria dá a paz, as vezes ficava muito acelerado com o Daime, e precisava dar uma acalmada e ver o que é, abaixar a poeira um pouco, como varrendo e você joga um balde d'água para conseguir varrer sem levantar muita poeira, as vezes você pita e dá aquela miração, para mirar é bem legal" (entrevista n.6); "Despacha o Daime, quando ele estiver bem alto, muito forte, você para e dá um despacho de Santa Maria para acalmar o salão. Trazer para uma navegação mais suave, há

trabalhos para uma vez, há trabalhos para duas vezes. Quando a ritualística é um despacho, não se pode ficar com o pito rodando entre os dedos, é despachar, tomar e fechar" (entrevista n.3); "Nos trabalhos de cura, usa-se Santo Daime e Santa Maria, mas já fiz trabalho só com Santa Maria. Aí é um grupo de pessoas que não tem problema com Santa Maria e respeitam. (...), a pessoa vai aprendendo e a escola esta aberta. Agente sempre aprende com a planta" (entrevista n.4).

Também há trabalhos de cura específicos, somente com o uso de Santa Maria. São raros e rígidos: "Estes trabalhos precisam de condições preliminares para acontecer, acho que o povo tem é medo de fazer. Sei de trabalhos do Padrinho Sebastião com Santa Maria que eram muito fortes, com pessoas caindo, correndo do salão e só com Santa Maria" (entrevista n.1); "Trabalhos de Santa Maria, portas fechadas, as igrejas fecham as portas, 1 pito para 3, depois 1 pito pra 4, e se existe um trabalho mais forte da minha vida, foi este" (entrevista n.2).

Os "poderes de ação das substâncias no corpo" são debatidos pelos marianos. Posicionam-se como aprendizes sobre cuidados necessários com as plantas, para que cada uma possa lhe apresentar "seus saberes": "é plantado com seriedade, o uso é seríssimo, não tem brincadeira. Sempre este preceito para o uso de plantas, as medicinas sejam quais forem. Até um boldo que você vai tomar em benefício de seu estômago ou de seu fígado, se não for aquela quantia e naquela forma, vira outra coisa. A natureza tem preceitos!" (entrevista n.4).

Com os conhecimentos sobre determinadas plantas de poder, os humanos já podem estabelecer alianças de mútuo auxílio: "Das plantas, tem várias, o feijão é uma planta de poder. Se já comeu feijão, você sente no seu corpo: '- preciso comer feijão', você sente ressecado, são plantas de poder, são aliadas nossa na terra, os chás, que agente toma, se ficar doente, toma um chá, vai tomar um remédio, mas isto já é um conceito ocidental" (entrevista n.6).

Irineu e Sebastião viam em suas plantas "coisas boas", mais do que "remédios" para o corpo, eram manifestações "do Divino em suas almas" (Figura 37). O fardado mariano sabe que seu corpo precisa de cuidados especiais, pois há uma ligação absoluta entre "seu corpo e seu espírito".

> "Acho que as pessoas viajam de Coca-Cola, das porcarias que comem, está todo mundo sob efeito. As pessoas se acham normais, mas vejo todo mundo sob efeito de substâncias Come hambúrguer esta sob efeito, ninguém esta lúcido, há um efeito psíquico em tudo. O Santo Daime me ajudou a perceber, já tinha tomado muito LSD e não bebia, nem com cogumelo, eu já tinha uma ética de não misturar o álcool. Eu tomava ácido quando a coisa ficava ruim, e parava de cheirar. Entendi que os alucinógenos me deixavam bem e o resto não" (entrevista n.1).

Figura 37 - Placa em jardim de boldo, com verso de hino. "Eu vivo na floresta, aprendendo a me curar"

Fonte: Imagine Utopia.

O fardado, tem por isto, uma dietética de cuidados corporais onde qualquer nocividade deve ser considerada. O que decorre em indicações para a redução de danos: "Único prejuízo é a inalação da fumaça no pulmão, mas hoje em dia você tem inúmeras aparelhagens adocicando isto, não tem outros prejuízos[118]" (entrevista n.3).

Apesar de aceito para o fardado o uso recreativo de Cannabis e até mesmo a prática do uso da palavra "maconha" para designar a planta em contexto religioso. Considera-se importante as distinções entre a Santa Maria e a maconha, pois dentro do Santo Daime há diferenças substanciais:

> "Então, vamos falar de 'boaconha'! Qualquer daimista vai se distanciar do álcool, pode eventualmente tomar, mas não mais aquela coisa de boteco que agente vai fumar um 'beck' (maconha), isto não existe mais. Nossos amigos sim, fumam, bebem, mas não tem as noções que temos de Santa Maria. Eles gozam, para eles é mais um psicoativo, não tem conotação espiritual" (entrevista n.3).

A *Cannabis* sacra, se distingue da secular, entretanto, seu uso ritual não é simples. Se a *Ayahuasca,* ou o "DMT" e demais variações, não tem uso social e secular disseminado e amplamente divulgado nos meios de comunicação, mantendo-se em núcleos restritos, para a *Cannabis* se dá diferente. Ela tem no uso recreativo e hedonista, a sua representação

[118] A fumaça dos "cigarros" contém tóxicos. No entanto, o consumo de *Cannabis* não é tóxico, não se constata alterações patológica nos neurônios, ou outras células do organismo. Não se encontram modificações fisiológicas significativas, sendo impossível uma overdose ((MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007). O Centro Médico de Amsterdã (VUMD) em 2007, mostra não haver alterações ou perdas de tecido nervoso entre usuários, mas pelo contrário, a *Cannabis* age como um neuroprotetor. Fumada (inalada) é indicado quando necessita-se de seu rápido efeito, em ataques súbitos de rigidez muscular ou espasmos (MALCHER-LOPES; RIBEIRO, 2007).

amplamente difundida e disseminada. Como visto, por quase um século no Brasil lhe é colada as ideias de depravação, deficiências mentais ou genéticas ou ações de violência em reforço a sua condição de ilegalidade, objeto usado por criminosos.

Desta maneira, a ilegalidade do uso da *Cannabis* é um problema para os marianos, tanto em sua privacidade, quanto ao trato social. O que é afirmado por Goulart (2005) no campo do social, quando atribui a condição de sua proibição como um legitimador das ocorrências de crises internas no âmbito das "linhas ayahuasqueiras" e por conseguinte dentro da linha do Santo Daime.

Quanto à privacidade ou ao campo psicológico, encontram-se problemas em sua ressignificação à condição de sacralidade. Podendo ocorrer "crises obsessivas" ou "fóbicas" pela recente proximidade do devoto ao que é do "criminoso". Como aos irmãos do "Estado Maior" que abandonaram a Colônia Cinco Mil e retornaram ao Alto Santo (MORTIMER, 2000), ou demais "crises de fé" ante o próprio uso ordinário de maconha (entrevista n.5). Ao entender que deve se diferenciar Santa Maria quanto aos seus usos mundanos, o neófito inicia um esforço íntimo de sacralização da prática, passa a ritualizá-la ou afastá-la dos possíveis "usos sem motivo". Pois entende que para além de suas benesses físicas e psicológicas, a planta também pode levá-lo "*ao além*", como dito por Mestre Irineu segundo os discípulos Sebastião Mota (ALVERGA, 1992) e Luis Mendes (LUIS MENDES, s/d). O estar "além", em um espaço e tempo sagrado, desperta a necessidade de procedimentos e cuidados especiais para os fardados, que vão de sinais ou códigos que os auxiliam na delimitação do "entrar ou sair" deste outro lugar e tempo (ELIADE, 1999), até desenvolvimento de novas posturas, de maior atenção aos sentimentos e ocorrências durante a prática de "fumá-la" em ambiente (*setting*) não religioso.

Apesar das delimitações de sua prática com a planta, diversos daimistas marianos também compreendem a amplitude e complexidade da questão e inserem-se em movimentos sociais pela "legalização da maconha" e de outras "drogas". Como uma derivação de sua prática religiosa, ao se perceber no dever de assumir sua devoção com a postura de soldado em defesa de Santa Maria. Entretanto, outros também fardados marianos, excluindo-se da parte afetada pela "guerra às drogas", não concordam com esta exposição de Santa Maria, entendendo "Santa Maria como um segredo da doutrina" (esotérica) (OK, 2004/2010). Ou ainda considerando a separação entre a Santa Maria (sagrada), que é de seu uso, e outra, a maconha (proibida e secular), vão dizer que este movimento "não lhe diz respeito", ou que uma possível "liberação" ainda aumentaria seus "usos errados" (comunicação, 2016). E por fim, há ainda aqueles que não consideram a *Cannabis* sacra, em qualquer espécie de

ritualística ou movimento daimista, por "não haver indícios de sua inserção ritual" por Raimundo Irineu Serra, nem mesmo como uma prática assemelhada aos seus usos de tabaco com o Santo Daime.

Estas divergências estabelecem um momento singular na doutrina do Santo Daime e já vivido por outras práticas religiosas, de uma disputa teológica nas significações, atribuições de sentido e nas representações sociais. Em outras tradições religiosas, como a Igreja Católica Romana, as disputas teológicas ou significaram violentas repressões às posições derrotadas, como no caso do Arianismo[119], ou em cismas para a constituição de novas denominações religiosas, como no caso da "reforma protestante[120]".

O Santo Daime, por sua constituição eclética ainda em evidência por seus diversos elementos constitutivos, difere-se da constituição doutrinal do catolicismo, que se consolidou pelos séculos como uma instituição rígida e hegemônica, mas com um monoteísmo de base numa "Santíssima Trindade". Os daimistas marianos, em especial, ao "elevarem" a planta Santa Maria ao campo ritualístico, também constituíram uma relativização ao monoteísmo do culto e portanto, o estabelecimento de outras compreensões das matrizes hierárquicas.

Santa Maria abre possibilidade que demais plantas possam compor, através de suas entidades, e cada qual com seu lugar hierárquico, o panteão dos "Seres Divinos" do Império Juramidã. No entanto, diferentemente de Santa Maria, as demais substâncias reconhecidas por suas entidades ou Seres Divinos não foram incorporadas ritualisticamente ao culto. São sugeridos como motivos da não inclusão: o desconhecimento de seus próprios códigos ou ritos; por apresentarem efeitos colaterais; e/ou na baixa percepção ou ocorrência das curas físicas. Vale ressaltar que as pessoas da "Sagrada Família" no Santo Daime são por analogias e similitudes, transmutadas em identificações variadas, que, no entanto, apoiam-se em uma trindade familiar hierarquizada entre Pai, Mãe e filhes, respectivamente identificados ao Sol, a Lua e as estrelas.

Nos hinários do Santo Daime estão contidos os conjuntos de revelações do "3º Testamento Cristão". Uma vez que os hinários podem ser continuamente recebidos, estes trazem novos ensinos ou instruções para a Santa Doutrina. O que reforça a posição da

[119] Designa a doutrina desenvolvida por "Arius de Alexandria" no séc. III., em que não há consubstancialidade entre Jesus e Deus, portanto, entes distintos. Jesus é o filho e o intermediário ao "Pai Eterno", mas não o próprio Deus Onipotente. Arius foi considerado herege e perseguido junto ao seu grande número de seguidores.

[120] Iniciada por Martinho Lutero, lutou pelo direito de cada devoto cristão ter posse e leitura dos textos bíblicos, o fundamento eclesiástico. Negou a autoridade papal e poder de Roma, ao qual acusava da prática de idolatria.

instituição CICLU-Alto Santo em consolidar oito hinários como oficiais[121], diferentemente da instituição CEFLURIS, que aponta para a diversidade e multiplicidade, como inscritos em seus termos "eclético" e "fluente". Agregando novos hinários e possibilitando a constituição de uma representação "ainda não totalmente revelada", e por consequência, "ainda não totalmente descoberta". Mas em um contínuo de revelações e reconstruções consonantes com as práticas e momentos sócio-históricos. Assim, a planta *Cannabis*, como Santa Maria, por si só apresenta um momento sociopolítico de complexidade[122] e determinante aos rumos da doutrina do Santo Daime.

A disputa semiótica pode ser resolvida de maneira bem distinta dos conflitos de interpretação que ocorreram em outras denominações religiosas. O Santo Daime pode ter, paradoxalmente, sua estrutura fundante, seu amálgama, no ecletismo, que é justamente a impossibilidade de definição de limites claros e precisos. Delimitações vindas de demandas clericais ou acadêmicas, mas distantes das construções apresentadas através das vivências "puras" ou "intuitivas" dos populares do Santo Daime. Que, apesar da rigidez das disciplinas e práticas ritualísticas, são inspiradas ou "recebidas" dentro da liberdade dos contornos naturais, imprecisos, líquidos ou esfumaçados (Figura 38).

Figura 38 - A Flor (Santa Maria) e o Beija-flor (identificado ao curador). Símbolos do Santo Daime.

Fonte: FB, 2014/2016.

[121] Na sede do CICLU-Alto Santo, encontra-se um monumento em forma de pergaminho, escrito: "Terceiro Testamento" e os nomes dos 8 hinários cantados nesta sede: "O Cruzeiro" de Mestre Irineu; "O Ramalho" de Raimundo Gomes; "O amor divino" de Antônio Gomes; "Vós sois baliza" de Germano Guilherme; "Seis de janeiro" de João Pereira; "O mensageiro" de Maria Damião; "A condessa" de Zulmira Gomes e "A Bandeira" de Peregrina Gomes. Ao fim, o verso: "Eu digo para todos e os hinos estão ensinando".

[122] Definido pela antropóloga Bia Labate (2005) como um dos "temas mais espinhosos" do Santo Daime.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A produção de conhecimento é um instrumento de ação social, que interage nas construções de realidades e que, por sua vez, determinam culturas. Assim, se frisa que os conceitos e categorias apresentados são ferramentas para análises desta realidade e não pretendem dar a versão do real, mas aproximações aos entornos da ampla questão de Santa Maria a partir dos dados coletados.

O psicólogo social ao buscar conhecimento sobre as questões polêmicas dos grupos, posiciona-se no lugar de observador das "disputas por significação". O que implica que também lide com suas próprias representações aos signos envolvidos, pois a limitação de qualquer observação é a do ponto que o observa. Com a intensão de auxiliar grupos, através dos dados levantados e na produção de textos, destaca questões implícitas ou veladas, ainda não resolvidas pelos grupos, desenvolvendo um lugar ou momento para a expressão dos sentimentos disfóricos. O que possibilita uma melhor identificação destes conflitos e produção não normativas de classificações e categorizações, mas que quando expostos, provocam novas reflexões com as conexões de significação apresentadas.

A pesquisa demonstrou por uma construção processual dos fatos, os delineamentos das ancoragens e objetivações da planta *Cannabis* em sua elaboração nas representações sociais da doutrina do Santo Daime. O que a revelou para além de uma planta que promove variadas curas físicas, a personificação das graças promovidas pela entidade cristã "Santa Maria". No entanto, parte do grupo ainda mantém concordâncias com as representações sociais hegemônicas construídas por saberes higienistas e racistas durante grande período do século XX. Que instituíram representações antagônicas ao mesmo objeto, visto como uma espécie de "erva do diabo", que leva os humanos a comportamentos "desviantes", "de pecado", e que deve ser excluída socialmente.

Para além dos problemas da legitimação social, também foi observado que a manifestação da entidade "Maria" em outra planta, para além do Santo Daime, ocasiona transformações na compreensão teológica ou cosmológica da religião.

Contudo, observou-se tomadas de posição pelos devotos marianos para resolução destes conflitos com os poderes constituídos. Sendo encontradas produções textuais e artísticas em fóruns na internet e também demais manifestações públicas, como busca de apoio nos movimentos sociais antiproibicionistas e de liberdade religiosa.

No primeiro capítulo, vimos que o negro e nordestino Raimundo Irineu Serra toma contato e é iniciado na "bebida mágica" *Ayahuasca* por curandeiros indígenas peruanos. Aoasqueiro, "recebe" através de suas visões com uma entidade feminina, reconhecida por "Virgem da Conceição" ou "Rainha da Floresta", as instruções para sua "missão sagrada", ser o "Mestre Império Juramidã". E assim nasce uma doutrina religiosa com elementos do catolicismo popular, presente nas identificações culturais de seu fundador, mas dentro do universo compreendido pelo curandeirismo amazonense. Durante seu processo de constituição, a nova doutrina apresentou constantes evoluções, com absorções de adeptos e conteúdos do catolicismo, junto dos cerceamentos por preconceitos sociais contra cultos afros e de perseguições policiais devido à proibição Estatal contra as "práticas de curandeirismo".

Ante os reais riscos de sua eliminação pelas autoridades externas constituídas, Irineu adaptou-se às exigências de seu entorno estabelecendo relações de barganhas e apoio aos políticos e militares da região. O que possibilitou a sobrevivência de seu novo culto, que apesar da iconografia cristã e católica, ainda preserva aspectos do curandeirismo ameríndio. Maleabilidade exposta também nas tentativas de maior institucionalização ou regulamentação da doutrina, como ocorrido na escolha do nome "Centro Livre" por Irineu. O nome foi rejeitado por conflitos representacionais de um grupo externo, mas que podia certificá-lo. Ao rejeitarem o nome, lhe oferecem outro, logo aceito por Irineu ao seu grupo.

Ao passo que as interações sociais ocorriam, apresentam-se discípulos, em mesmo processo anterior de Irineu, na busca por melhorias às suas dificuldades terrenas. Destaca-se o curandeiro e amazonense Sebastião Mota, que reconheceu no "padrinho Irineu" mais que um padrinho, mas de onde se "vinha toda" cura. Na identificação afetiva ao "padrinho", encontrou o "modelo" às suas próprias ações, a referência nas orientações com as plantas, procedimentos ritualísticos e doutrinários. Com a morte de Irineu, Sebastião continuou a receber suas revelações, hinos e visões, e estes lhe apontaram para seguir seu caminho para além das terras agora pertencentes à família Gomes.

Fiel ao que compreendia como sua missão dada pelo "Mestre", hospeda e oferece ritualisticamente a bebida sagrada para todos os forasteiros que chegavam. Sebastião tornou-se o padrinho destes, que em sua maioria, eram jovens marginalizados em busca da realização de sonhos ante as violências que marcavam o período de golpe de Estado, do regime militar.

Tinham os hábitos dos jovens urbanos, como o de fumar "*marijuana*". Em um determinado momento mítico, a planta foi motivo de um "conflito de culpa" dentro do rito do Santo Daime e assim, foi apresentada a Sebastião. Que ao vê-la recorda de um sonho em que lhe é dito: "-*Esta é para curar!*", e em devoção às plantas e suas visões, decide experimentá-

la junto ao crivo do Santo Daime. Concluindo que Jesus podia manifestar-se pelo Santo Daime, e com a "Maria-Joana", havia uma espécie de "conforto", "proteção" ou "mediação aos segredos" do Santo Daime, como uma manifestação das graças de "Santa Maria".

Sebastião manteve seus posicionamentos espirituais anteriores ao Santo Daime, aprendia através da obediência aos mestres ou guias que encontrava, e seus ensinamentos eram transpassados para as novas práticas adquiridas, tal como também foram realizadas pela história de Irineu. Materializando desígnios míticos em seus espaços sagrados, pelo processo de "personificação", Irineu e Sebastião objetivaram ideias e sentimentos não tangíveis, em nomes e objetos concretos, através de suas próprias percepções dos fenômenos em suas experiências com as plantas. Realizaram através das realidades já estabelecidas, suas reatualizações de representações e práticas aos objetos antes desconhecidos.

Quanto a *Cannabis*, Sebastião passa a chamá-la de Santa Maria, o que a ancora no sistema de categorizações e denotações da doutrina, e com todo o valor positivo desta divindade. Assumindo sua importante posição hierárquica dentre os "Seres Divinos da Corte Celestial". Por uma propriedade icônica das ideias, a palavra que antes "habitava os céus" se revelava na própria planta, objeto que então passa a designar a própria palavra e suas ideias.

Portanto, Sebastião e companheiros concluem haver uma "grande mentira" difundida através dos meios de comunicação, pois a "planta de cura" era propagandeada como um "perigoso tóxico", e mesmo os que guardavam práticas marianas dando provas empíricas de seus benefícios, eram alvos de perseguições e julgados como criminosos ou doentes. Incluídos em um protótipo de significações determinadas pelo grupo estabelecido, que vai impor suas representações sociais através do controle da opinião pública e ataques às representações contra-hegemônicas. Posição que tende a provocar desregramentos, anomias ou estados de marginalização social.

Para reverter este processo, muitos acreditam que era preciso "tirá-la das mãos dos demônios" e promover novamente a "união", o que fazem com o disciplinamento de seus usos "sem motivos". Trabalho semelhante ao de Mestre Irineu ao "converter" a "bebida satânica" dos indígenas ao "Santo Daime", dando-lhe uma "roupagem cristianizada" e com funções de cristianização ou de "limpeza" dos peregrinos.

Com o objeto em sua nova vestimenta de "Santa Maria-Joana", ou "Nossa Senhora da Aparecida", a santa brasileira, como também é identificada em hinos marianos, novas informações são processadas e ressignificadas aos sistemas interpretativos já estabelecidos pela doutrina. Pois se classificam e submetem-se novos objetos pelas regras sociocognitivas já encontradas e em relação aos demais objetos de referências, ou de mesma classe, já presentes.

Portanto, é a própria "deidade" encontrada na substância Santo Daime que se apresenta intercambiável, por suas qualidades, para a revelação da *Cannabis* como Santa Maria. Ambas contêm as "forças misteriosas" que podem levar seus usuários "ao além" e promover perceptíveis curas físicas e espirituais.

A adesão da nova "substância psicotrópica" como pertencente ao que é "do espiritual" também sugere que os "estados alterados de consciência" possam ser compreendidos como uma "percepção ampliada" em relação ao estado ordinário de consciência. Em que substâncias ou plantas presentes na natureza podem configurar o corpo para um possível contato "*ao além*", ou, possibilitar percepções específicas sobre "o espiritual", de domínio de determinada substância, quando em um ritual. Objetos com potência de promover "transições entre mundos", que induzem conexões aos sentimentos ou sensações do sagrado, do numinoso.

Portanto, quanto a Santa Maria, os jovens que antes fumavam "sem motivos" ou a qualquer hora, passam a obedecer a normas ritualísticas ou mesmo rígidas disciplinas para melhor aproveitamento nos estudos das possíveis implicações ou revelações do uso do "pito". Formando assim, os primeiros colégios marianos do Santo Daime, que iniciam uma espécie de "resgate da espiritualidade" encontrada milenarmente nos usos da *Cannabis,* a qual foi obscurecida e ressignificada.

Como visto no capítulo 2º, desde as compilações dos conhecimentos medicinais chineses escritas de 6.200 ac. a 5.200 ac., passando por todas as demais documentações culturais. Das regiões do Oriente Central até a Índia, chegando ao Oriente Médio, Europa e ao norte da África, onde por migrações dos povos Bantos difunde-se por todo continente africano e desembarca na América junto aos negros escravizados pelas invasões europeias. Dando extenso subsídio a plausibilidade das significações sacralizadas contemporâneas ao objeto.

Sua função como objeto devocional foi difundida no Brasil entre as diversas práticas de pajelanças indígenas e também utilizada nos cultos afro-brasileiros até se tornar um objeto chave para demarcações racistas de poder. Método de opressão específico contra um grupo, mas que foi consolidado mundialmente durante a "Guerra Fria" pelas convenções de 1961 e 1971 da ONU, que colocam a chamada "*War on Drugs*" como uma ferramenta estratégica no controle econômico e sócio-político internacional.

Os quase um século de campanhas de difusão de estereótipos com ações repressivas aos usos de plantas psicoativas, em especial à *Cannabis*, desenvolveram processos de estigmatização de indivíduos e culturas minoritárias que guardam estas práticas. Imposições internacionais, mas que afetam até mesmo comunidades isoladas. O Santo Daime, através do

Presidente Leôncio Gomes, foi autuado em 1971 com determinação de suspensão de seus ritos, porém a *Ayahuasca* como um objeto desconhecido e o proibido "DMT" nem mesmo detectado pelos laboratórios da época, ainda gerou crenças que a bebida não seria uma droga. Diferentemente, em 1981, contra um suposto tráfico da conhecida e perseguida maconha, o Estado intervém com violência na doutrina através da Colônia Cinco Mil. Em uma demonstração de combate ao protótipo de traficante, criminaliza e incinera plantações sagradas, com ocorrência de comoção e pânico. Assim, a política repressiva passa a atuar internamente, ensejando conflitos intragrupais, na aproximação de algumas lideranças ao "*status quo"* externo, que lhes garantem o apoio necessário na manutenção do poder interno, enquanto demais lideranças são obrigadas aos comportamentos de precaução e ocultamentos.

Tais ofensas ao Santo Daime dirigem-se a um protótipo, um equívoco de interpretação que se origina da "economia cognitiva", que concorda com um paradigma e não discerne as qualidades dos elementos dos objetos, que os aproximam ao paradigma. E o reconhecimento do objeto passa a ser caracterizado a partir da seleção de elementos do paradigma, não do objeto. Além de que, sob uma representação hegemônica, ao identificarmos este objeto ao indivíduo, o julgamos, o classificando e o comparando ao protótipo já estabelecido para aquela representação.

Por fim, no capítulo 4 são apresentados os hinos marianos, que confirmam a percepção de Santa Maria equivalente à encontrada no catolicismo popular. Seguido da exposição das quatro categorias temáticas encontradas nas análises de conteúdo do material coletado: graças e curas; ritos e disciplinas; panteão biorreligioso e daimistas marianos e sociedade.

Por "graças e curas", Santa Maria destaca-se por ser quem nos oferecer a "luz", reconhecida em suas várias manifestações. Como nos "*insights"* - as novas ideias ou "ensinos" experimentados sob sua atuação - que também a faz apresentar-se como uma espécie de "colhedeira" ou "recrutadora" - quem nos "acorda para a vida espiritual", podendo levar quem a usa ao além ou ao próprio Santo Daime. A luz também é relativa à qualidade das "mirações" proporcionadas tão logo "chegam" seus efeitos nos ritos. É ela que promove "conforto e proteção" contra as "dores, agonias e tristezas" - pois nos dá variadas "curas físicas e espirituais". E ainda fornece as graças dos sentimentos de "amor" e de "alegria" aos irmãos da comunidade, promovendo sentimentos de "perdão e paz". Terminologia popular e religiosa aos fenômenos que também podem ser descritos biologicamente em suas indicações medicinais ou recreativas.

Por "ritos e disciplinas", Santa Maria é uma "mãe bondosa", mas marcadamente uma professora ou "a guia" de um "batalhão". Com exigências rígidas de "firmeza", "respeito" e

“obediências” às “disciplinas”, que inicialmente apresentam-se por códigos simples: como fazer "benzimento" pessoal ao consagrá-la, em oferecimento “ao Sol, à Lua e às estrelas” e passá-la ao irmão “do lado direito”. Ao “chegar sua força”, deve-se “cantar, rezar ou silenciar-se”, além de “prestar atenção” para “escutá-la e aprender com seus ensinos”. Ensinos que serão apresentados intimamente ao fardado durante seus ritos do dia a dia.

Por “panteão biorreligioso”, temos as manifestações das entidades que vão compor a “Sagrada Família” e todos os “Seres Divinos da Corte Celestial” do Mestre Império Juramidã. Em nomes do panteão cristão e em outros nomes de panteões indígenas e africanos. E engloba os elementos naturais que dão materialidade às entidades. Para Santa Maria, encontram-se aspectos ligados à ideia do “feminino”, a “Lua clara”, a “linda flor perfumosa” etc. E outros que nos rementem aos “caboclos das matas”, “cocar”, “flecha”, “assoprar fumaça”, “pitos” e “cachimbos”. Santa Maria também será identificada como uma “chave”, como a de São Pedro, ou como uma “bandeira”, como a de São João.

A representação social da *Cannabis* como instrumento devocional nos remete aos desdobramentos teológicos ou cosmológicos no grupo. A “planta do pecado” ou “erva do diabo” ao ser “elegida” e convertida à cristandade, em sua assunção à ferramenta de primazia ao acesso às santidades, impõe novas compreensões aos limites simbólicos de sua “Sagrada Família”.

O aceitar de ocorrências de “revelações privadas” como esta, que “eleva” a “Maria-Joana”, ao mesmo patamar hierárquico já instituído à decocção das plantas “Jagube” e “Rainha”, estabelece que demais revelações possam ocorrer para além das já estabelecidas por Mestre Irineu. Aceitar a “Maria-Joana” como sacramento, compreende que a entidade “Mãe” e “Rainha” possa transmutar-se em outras formas consideradas femininas, não só na Lua, mas demais plantas. Reestruturação cosmológica que contradiz a imposição monoteísta, ou dogma de exclusividade da “bebida”, que fixa como heresia demais manifestações divinatórias dos discípulos. Razão que justifica parte do grupo delimitar os hinários das “verdades reveladas”, em detrimento aos demais. Aceitar a possibilidade da multiplicidade de hinos e hinários pode ser a resposta a cerca da ocorrência de um processo contínuo de “revelações privadas”. Uma religião que nasce eclética e permite que seus símbolos continuem vivos, em transmutações dialogais com seus membros, em seus próprios processos sócio-históricos.

A história das religiões nos apresenta os problemas do pensamento monoteísta quanto à manifestação de uma possível “outra” deidade, estes resolvidos pela necessidade de desdobramentos do “um”, único, em tríades ou quaternários, ou pelo combate e supressão da posição diferente.

A necessidade de uma reformulação nas representações sociais estabelecidas provoca desconfortos ao equilíbrio já adquirido pelo grupo. No caso do Santo Daime, a disputa pela manutenção "da ordem estabelecida" esta em consonância às representações sociais hegemônicas, que buscam reafirmar o lugar de erro (heresia/pecado) de quem "utiliza" a *Cannabis*. No que se desenvolvem meios de correções (cerceamento/punições) ao outro, pois não o reconhece como parte de si, classificando-o em outra classe, a dos hábitos "impuros" e que pode "contaminá-los", decorrendo em ações por sua eliminação.

Por "daimistas marianos e sociedade", são expostos os conflitos das interdições aos seus usos, pelos motivos aqui apresentados. Dando identificações semânticas ao grupo, com os de "dentro da lei", dentro "da Casa Santa", ou da "Lei Suprema" e os demais, como os "de fora" da lei, de hábitos criminosos, de pecados. Parâmetros legais impressos e utilizados nas disputas por significação do grupo.

Completam-se mais de 40 anos do mito fundador de Santa Maria no Santo Daime, os trabalhos específicos para seu estudo são velados, realizados sem divulgação pública e apenas para os fardados. Os jardins de Santa Maria são escondidos e zelados individualmente sem ligação institucional. Além do desenvolvimento de uma série de adaptações para realização de sua invocação ritualística privada ou em coletivo nos trabalhos do Santo Daime.

As recentes delimitações às repressões militares e judiciais contra as exposições de Santa Maria e o crescimento de seu apelo pelo uso "medicinal", ou farmacológico, trouxeram ao público externo posicionamentos de sua devoção em mídias, redes sociais ou em pesquisas, e até convocações para manifestações de protestos de movimentos sociais, como pela liberdade religiosa e pela legalização da maconha. Em busca do cumprimento de seus direitos religiosos protegidos pela Constituição Federal.

REFERÊNCIAS

ABEL, E. **Marihuana:** The First Twelve Thousand Years. Nova York. 1980.

ABRIC, J.C. Abordagem estrutural das representações sociais: desenvolvimento recentes. In: CAMPOS, P.H.F.; LOUREIRO, M.C.S. (Orgs.). **Representações sociais e práticas educativas.** Goiânia: Ed. UCG. 2003.

ADIALA, J.C.A. **Criminalização da Maconha no Brasil:** ensaio sobre racismo e drogas. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Série Estudos, n°52, 1986.

ALFONSO X, (séc.XII) **420 Cantigas de Santa Maria**. Madrié: Ed. Castalia, 1986.

ALVERGA, A.P. **O Guia da Floresta.** Amazonas: Editora Nova Era, 1992.

_____. **Evangelho segundo Sebastião Mota**. Amazonas: CEFLURIS Editorial, 1998.

_____. **Trip/Drogas/Ativismo.** TRIP v.208. 2012. Disponível em: <http://revistatrip.uol.com.br/trip/alex-polari> . Acessado em: 27/01/2017.

ANVISA. "Denominações Comuns Brasileiras". Resolução nº156 (DOU de 08/05/2017).

ARAÚJO, L.F. et al. Estudo das representações sociais da maconha entre agentes comunitários de saúde. **Temas Livres: Ciência e Saúde Coletiva**. V. 11, n.3, p.827-836. 2006.

ARAÚJO, M.C.R. **"Salve a Luz e Salve a Força**": Dimensões psicossociais na doutrina do Santo Daime. 2010. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2010.

ARAÚJO, W.S. **Navegando sobre as ondas do Santo Daime**: História, Cosmologia e Ritual da Barquinha**.** Manaus: Editora: UNICAM p.277. 1999.

ASSIS, G.L.; LABATE, B.C. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico. In: **Religião e Sociedade,** Rio de Janeiro, 34 (2): 11-35, 2014.

BANCHS, M.A. Alternativas de apropiación teórica: abordaje procesual y estructural de las representaciones sociais. **Educação e Cultura Contemporânea.** v.1, n.2. 2004.

_____. Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales. **Textes sur les représentations sociales: espace de discussion,** v.9, pp. 3.1-3.15. 2000.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo.** Lisboa: Ed. Edições 70, 1977.

BATISTA, C.R.P. **A coreira do tambor de criola do Maranhão:** performance e jogo. 2009. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2009.

BERNADES, S.W. **Os Guardiões da Floresta** [Filme]. Brasília: CPCE - Universidade de Brasília. 29min. 1990. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s4FaoGCVVPc>. Acessado em: 27/01/2017.

BÍBLIA. S. Edição Pastoral. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: ed. Paulus, 1990.

BOITEAUX, L. et al. **Tráfico de Drogas e Constituição:** um estudo sobre a atuação da Justiça Criminal do Rio de Janeiro e do Distrito Federal no crime de drogas. Rio de Janeiro; Brasília: Ministério da Justiça/PNUD, 2009. (Pensando o Direito: Sumário Executivo Relatório de Pesquisa).

BOMFIM, J.D. **O Jardim de Belas Flores**: do Mestre Raimundo Irineu Serra. Salvador. 2006.

BRANDÃO, M.D. O 'problema público' da maconha no Brasil: Anotações sobre quatro ciclos de atores, interesses e controvérsias. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social,** v. 7, n. 4, out/dez. 2013.

BRANDÃO C. R. Memória do Sagrado: Religiões de uma cidade do interior. **Cadernos do ISER,** v. 1, n. 9, 1980.

_____. **Os Deuses do Povo:** Um Estudo sobre a Religião Popular. Uberlândia: EDUFU. 2007.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Decreto Lei. nº 24.531 de 1934. Aprova novo Regulamento para os serviços da Polícia Civil do Distrito Federal. 1934. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html>

CABECINHAS, R. Representações sociais, relações intergrupais e cognição social. Ribeirão Preto: **Paidéia**. v. 14, n. 28, mai/aug. 2004.

CAMARGO, B. V; JUSTO, A. M. IRAMUTEQ: um software gratuito para análise de dados textuais. **Temas em psicologia.** Ribeirão Preto,v. 21, n.2, p.513-518, dez. 2013.

CARLINI, E. A. **A História da Maconha no Brasil.** Rio de Janeiro: Jornal brasileiro de psiquiatria. v. 55, n.4, 2006.

CASTILLA, A. **Santo Daime:** Fanatismo e lavagem cerebral. São Paulo: ed. Imago. 1995.

CATECISMO. **Catecismo da Igreja Católica.** Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000. p. 67.

CAVALCANTI, B.C. A folha amarga do avô grande: Fluxos e refluxos do sagrado no maconhismo popular brasileiro. In: LABATE, B.C.; GOULART, S.L. (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas: Mercado de Letras, 2005.

CHEVALIER, J.; GUEERBRANT A. **Dicionário dos Símbolos**. Rio de Janeiro: Ed.José Olympio, 2002.

CONAD. **Resolução Nº 1, de 25 de janeiro de 2010**.

COFEN. **Ata da 5ª reunião ordinária**. 02 de Junho de 1992.

COUTINHO, M.P.L. et al. Uso da maconha e suas representações sociais: estudo comparativo entre universitários. **Psicologia em Estudo.** Maringá, v. 9, n. 3, 469-477p. set./dez. 2004.

COUTO, F.R. **Santos e Xamãs.** 1989. Brasília: Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília - UnB, 1989.

DANY, L.; APOSTOLIDIS, T.; HARIBI, S. Distance to the Object and Social Representations: Replication and Further Evidences. **The Spanish Journal of Psychology**, n.17. January. 2014.

D'ELIA FILHO, O.Z. **Acionistas do Nada:** quem são os traficantes de drogas. Rio de Janeiro: Revan, 2007. 137 p.

DEPEN - Departamento Penitenciário Nacional. **Sistema Penitenciário do Brasil:** Dados Consolidados. Disponível em: <http://www.infopen.gov.br>. Acesso em janeiro de 2014.

Depoimentos de Luis Mendes. S/D. Disponível em: <http://portalsantodaime.com.br/_arquivos/depoimentos/Depoimento_Luiz_Mendes_do_Nascimento.pdf> Acesso em: 27/01/2017.

DIAS, G. J. A. C. A devoção do povo português a Nossa Senhora nos tempos modernos. **Revista Faculdade de Letras**, p. 227-253, 2016.

DOISE, W. Les représentations sociales: définition d'un concept. **Connexions.** 1985.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa.** Col. Os pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano:** a essência da religião. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. **Os Estabelecidos e os Outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ENTREVISTA com Jairo Carioca. Realizada por Bayer Neto, 2010. Disponível em: <http://www.afamiliajuramidam.org/os_companheiros/peregrina_serra.html> Acessado em: 27/06/2015.

ESCOHOTADO, A. **História General de las drogas**. Madri: Ed. Espasa-Calpe, 2008.

FACUNDES, J.A. **Pluralismo, Direito e Ayahuasca:** Autodeterminação e legitimação do poder no mundo desencantado. Brasília: Dissertação (Mestrado em Direito), Instituto Brasiliense de Direito Público – IDP, 2013.

FERREIRA, A.B.H. **Novo dicionário da língua portuguesa.** 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1986. p.1060".

FLORISTÁN, C. **Celebrações da comunidade:** ano litúrgico, sacramentos e situações diversas. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Comunidade mistura reggae e ritual do Santo Daime em sítio na Grande São Paulo.** Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/_09/1678382-comunidade-mistura-reggae-e-ritual-do-santo-daime-em-sitio-na-grande-sp.shtml> Acesso em: 02/02/2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Seita no Acre usaria drogas em cerimônias.** 17 de agosto de 1982.

FONSECA, et al. Representações sociais de universitários de psicologia acerca da maconha. **Estudos de Psicologia I Campinas.** V.24, n.4, 441-449p. out/dez. 2007.

FRÓES, V. **Utilização de Santa Maria.** Carta entregue Ilmo. Coronel Raimundo Guarino, Comandante do 4 BEF. 27 de janeiro de 1983.

_____. Santo Daime, cultura amazônica - **História do Povo Juramidam.** Manaus: Ed. Suframa. 1986.

FREYRE, G. **Sobrados e mucambos.** Rio de Janeiro: Global Editora e Distribuidora Ltda, 2015.

GALLILY, R.; YEKHTIN, Z; HANUŜ, L. Overcoming the Bell-Shaped Dose-Response of Cannabidiol by Using *Cannabis* Extract Enriched. **Cannabidiol. Pharmacology & Pharmacy**, v. 6, p. 75-85, 2015.

GOULART, S.L. **As raízes culturais do Santo Daime**. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 1996.

_____. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca.** 2004. Campinas: Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, 2004.

_____. Contraste e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. In: B.C. LABATE, B.C; GOULART, S.L. (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas: Mercado de Letras, 2005.

GROISMAN, A. **"Eu venho da Floresta", ecletismo e praxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá".** 1991. Santa Catarina: Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, 1991.

GUIMARÃES, M.B.L. **A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu:** estudo de caso de um terreiro de umbanda. 1992. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 1992.

HENMAN, A.R.; PESSOA JUNIOR. O (Orgs). **Diamba Sarabamba (Coletânea de textos brasileiros sobre a maconha)**, São Paulo: Ground, 1986.

HERMAN JUNIOR, W.; IMPERIAL, M.G. **Da demonização à divinização.** In: Revista Maconha Brasil. v. 7, p.50-52, Rio de Janeiro: Ed. Francesco Ribeiro, 2015.

JESUS et al. **Prisão Provisória e Lei de Drogas:** Um estudo sobre os flagrantes de tráfico de drogas na cidade de São Paulo. São Paulo: Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo – NEV-USP, 2011.

JODELET, D. Representações Sociais: Um domínio em expansão. In: JODELET, D. (Org.). **As Representações Sociais.** Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001.

_____. **Loucuras e Representações Sociais**. Petrópolis: Ed.Vozes. 2005.

JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em representações sociais.** 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 27-51.

LABATE, B.C. **A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos.** 2000. Campinas: Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, 2000.

_____. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, B.C; GOULART, S.L. (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas: Mercado de Letras, 2005. p.397-458.

LINHARES, E.D. **Santo Daime Revelado:** Drogas, fraudes e mentiras**.** Pariquera-Açu: Ed. Nossa Senhora da Conceição, 2011.

LARRANÃGA, I. **O silêncio de Maria.** São Paulo, Ed. Paulinas, 9º edição, 1977.

LEFÈVRE, F.; SIMIONI, A.M.C. Maconha, saúde, doença e liberdade: análise de um fórum na internet. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 15, Sup. 2, p. 161-167, 1999.

LENO, M. Uso Religioso: Santa Maria. In: **Revista Sem Semente:** Revista de cultura canábica. Rio de Janeiro: v.2, p. 56-57, 2012.

LOPES et al. Mulheres encarceradas e fatores associados a drogas e crimes. In: **Ciência e Cognição,** Porto Alegre, v.15, n. 2, p.121-131, 2010.

MANN, R. **Grass** [Filme] Toronto: Unapix Home Entertainment, 1999. 80min.

MALCHER-LOPES, R.; SIDARTA, R. **Maconha, Cérebro e Saúde.** Rio de Janeiro: ed.Vieira e Lent, 2007.

MANIFESTO Alto Santo. 2006. Disponível em: <http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>. Acessado em: 06/06/2015.

MCKENNA, T. **O alimento dos deuses.** Rio de Janeiro: Record. 1995.

MARKOVÁ, I. **Dialogicidade e representações sociais:** as dinâmicas da mente. Petrópolis: Vozes. 2006.

MACRAE. E. Santo Daime e Santa Maria: usos religioso de substâncias psicoativas lícitas e ílicitas. In: LABATE, B.C.; GOULART, S.L. (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas: Mercado de Letras, 2005. p.459-489.

_____. **Guiado pela Lua:** Xamanismo e o uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. Brasília: Ed. Brasiliense. 1992.

MELLO FILHO, J.C. **Argüição de descumprimento de preceito fundamental 187**. Supremo Tribunal Federal - STF. Distrito Federal, 2011.

MONTEIRO, Clodomir. **O Palácio Juramidam - Santo Daime:** um ritual de transcendência e despoluição. Recife: Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural). Universidade Federal de Pernambuco - UFP, 1983.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe:** Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador, Bahia: EDUFBA, EDUFMA, ABESUP, 2014.

MORTIMER, L. **Bença, Padrinho**. São Paulo: Céu de Maria. 2000.

MOSCOVICI, S. Das representações coletivas às representações sociais: elementos de uma história. In: JODELET, D. (Org.). **As representações sociais.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, p.45-66, 2001

_____. O fenômeno das representações sociais. In: DUVEEN, G. (Org.). **Representações sociais: investigações em psicologia social.** Petrópolis: Vozes. 2003.

_____. **A psicanálise, sua imagem e seu público**. Petrópolis: Vozes. 2012.

MOTA, Alfredo. **Padrinho Alfredo** [Vídeo]. Entrevista à José Antônio Pinotti. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WaabsoWcga0>. Acessado em: 27/01/2017.

MOTA, Alfredo. 1996. Interview with Padrinho Alfredo. **Dutch for Bres magazine and PAN forum** v.4, 5 April, 1996. Den Haag: ed. CefluOsho – Holland. 1996. 15p.

MOTA, L.A. **Pecado, crime ou doença? Representações sociais da dependência química.** 2008. Fortaleza: Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, 2008.

MOTA, Sebastião. **Festival de São João** [Vídeo]. Entrevista à Reginaldo Coelho. 1986. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EhKmneTi3_w>. Acesso em: 02/02/2017.

MOTA, Sebastião. **ICEFLU CEDOC [**Vídeo]. Entrevista à Noilton Nunes. 1982. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EplEHAYbre0> Acesso em: 02/02/2017.

MOTA, Sebastião. **Filme** [Audio]. Entrevista. S/D. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jQ8mX_y_Wh0>. Acessado em: 02/02/2017.

MURAS; VALLE. **Pajelança Mura: um filme de resistência** [Filme]. Autazes – Amazonas: Documentação Audiovisual e Recuperação do Patrimônio Imaterial dos Pajés e Pearas, 2010. 55min.

NIVEN, R. M. **Cortina de Fumaça** [Filme]. Rio de Janeiro: Independente, 2010. 90min.

NUNES, N. **Daime Santa Maria** [Filme]. Rio de Janeiro: Embrafilmes, 1983. 43min.

O GLOBO. **Casa terapêutica no Acre trata dependentes químicos com chá do Santo Daime.** Disponível em: <http://oglobo.globo.com/sociedade/saude/casa-terapeutica-no-acre-trata-dependentes-quimicos-com-cha-do-santo-daime-13995529#ixzz3HQzPK2lv> Acessado em: 27/01/2017.

O GLOBO. **Seita do Santo Daime usa em rituais alucinógeno amazônico.** 06 nov. 1983.

O GLOBO. **Uma seita que cultua a maconha e outro alucinógeno extraído de um vegetal não identificado.** 17 ago. 1982.

OLIVEIRA, I. **Santo Daime:** Um sacramento vivo, uma religião em formação. 2007. Brasília: Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília - UnB, 2007.

OLIVEIRA, P. A. R. de. Expressões religiosas populares e Liturgia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 43, fasc. 172, p. 909-948, dez. 1983.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional.** Brasília: 2. ed. Brasiliense, 1985.

ONU. Disponível: <http://www.unodc.org/pdf/convention_1971_en.pdf>. Acesso: 15/02/2017.

PACHECO, G.; LABATE, B. C. Matrizes Maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado das letras, 2002.

PEREIRA, J.C.A. A linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo. **Revista de Estudos da Religião**, p.67-98 1982. Disponível em: <http://pucsp.br/rever/rv3/p_ pereira.pdf>. Acesso: 27/01/2017.

PETUCO D.R.S. **O Pomo da Discórdia:** a constituição de um campo de lutas em torno das políticas públicas e das técnicas de cuidado em saúde dirigidas a pessoas que usam álcool e outras drogas no Brasil. 2016. Juiz de Fora: Tese (doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, 2016.

QUEIROZ, M.I.P. **O campesinato brasileiro:** Ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

RABELO, K.B. **Daime Música (manuscrito):** identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina do Daime. 2013. Belo Horizonte: Dissertação (mestrado em Música). Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, 2013.

REHEN, L.K.F. **Recebido e Ofertado:** a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. 2007. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, 2007.

REVISTA MANCHETE. **Santo Daime:** a droga da Amazônia. 14 de janeiro de 1984.

REVISTA VEJA. **Divina piração**: um alucinógeno que leva ao transe religioso. 09 nov. 1983.

REZENDE, B.V.G. **A ilusão do proibicionismo:** estudo sobre a criminalização secundária do tráfico de drogas no Distrito Federal. 2011. Brasília: Tese (doutorado em Direito), Universidade de Brasília – UnB, 2011.

RICARDO, B.; RICARDO, F. **Povos Indígenas no Brasil 2006 / 2010.** São Paulo: ISA-Instituto Sócio-Ambiental, 2011.

ROBINSON, R. **O grande livro da Cannabis:** Guia completo de seu uso industrial, medicinal e ambiental. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1999.

RODRIGUES, T. **Narcotráfico, uma guerra na guerra.** São Paulo: Desatino, 2003.

ROSENDAHL, Z. **Primeiro a obrigação, depois a devoção**. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2012.

SAAD, L.G. **"Fumo de negro":** a criminalização da maconha no Brasil. 2013. Salvador: Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal da Bahia - UFB, 2013.

SÁ, C. P. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, M. J. (Org.). **O conhecimento no cotidiano**: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense. 1993.

_____. **Práticas socioculturais e comportamento:** A propósito de cognições, representações e discursos. Documenta, n.9. 1998.

_____. As memórias da memória social. In: SÁ, C. P. (Org) **Memória, imaginário e representações sociais.** Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

_____. As representações sociais na história recente e na atualidade da psicologia social. In: JACÓ VILELA, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. (Orgs.**). História da psicologia**: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau Editora. 2007.

_____. CASTRO, R. V.; MÖLLER, R. C.; PEREZ, J. A. A memória histórica de Getúlio Vargas e o Palácio do Catete. **Estudos de Psicologia,** Natal, v.13, p.49-56. 2008.

_____. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais.** Rio de Janeiro: Eduerj, 2009.

SAAD, L.G. **"Fumo de negro":** a criminalização da maconha no Brasil. 2013. Salvador: Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal da Bahia, 2013.

SANTO DAIME: na selva de cabeça feita [Vídeo] Documento Especial. Rede Manchete. 1988. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x07BMz5ED0c> Acessado em: 27/01/2017.

SANTO DAIME - Ensaio Fotográfico [Vídeo]. Una: Eco Estúdio. 2015. 4min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SMf1gBq50vs> Acessado em: 27/01/2017.

SANTO, M.E. **Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima**. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim, 2006.

SCHENBERG, E.E. et al. Acute Biphasic Effects of Ayahuasca. **PloS One**, v. 10, n. 9 SEP.30, 2015.

SILVA, P.L.S. **As representações sociais do uso de drogas entre familiares de usuários em tratamento.** 2007. Salvador: Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal da Bahia - UFB, 2007.

SOUZA, Y.S.O. **Maconha e representações sociais:** a construção discursiva da *Cannabis* em contextos midiáticos. 2013. Recife: Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco - UFP, 2013.

SOUZA, N.S. **Origens do Santo Daime:** Ramundo Irineu Serra, vida e obra. São Paulo: Ed.Navegar. 2012.

SPINK, M.J. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: JOVCHELOVITH, S.; GUARESCHI, P. (Orgs.). **Textos em representações sociais.** Petrópolis: Vozes, 1994. p.117-145.

_____. O conceito de representação social na abordagem psicossocial. **Caderno de Saúde Pública**. v. 9, n. 3, Rio de Janeiro: Jul/set.1993.

SUASSUNA, A. **Auto da compadecida**, São Paulo, Agir, 1989.

VALA, J. Representações sociais - para uma psicologia social do pensamento social. In: VALA J.; MONTEIRO M.B. (Orgs.) **Psicologia Social.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. Representações sociais e psicologia social do conhecimento quotidiano. In: VALA, J.; MONTEIRO, M.B. (Orgs.) **Psicologia social.** Lisboa: Calouste Gulbenkian. 2000.

VERÍSSIMO, M.A. **Maconheiros, *fumons* e *growers*:** um estudo comparativo do consumo e do cultivo caseiro de canábis no Rio de Janeiro e em Buenos Aires. 2014. Niterói: Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense – UFF, 2014.

VIDAL, S.M.S**. Cannabis Medicinal**: Introdução ao cultivo indoor. Salvador: ed.Autor, 2014.

VIEIRA L.C.; SARACENI, R., **Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista.** São Paulo: Madras editora, 2006.

WAGNER, W. Sócio-gênese e características das representações sociais. In: MOREIRA. A. S.P.; OLIVEIRA, D.C. (Orgs.) **Estudos interdisciplinares de representação social**. Goiânia: AB. 2000.