

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL

PAULINA VALAMIEL LOPES

O SANTO DAIME EM PORTUGAL: APONTAMENTOS SOBRE UMA DIÁSPORA  
RELIGIOSA NO CONTEXTO DA MODERNIDADE

CAMPOS DOS GOYTACAZES

2018

PAULINA VALAMIEL LOPES

O SANTO DAIME EM PORTUGAL: APONTAMENTOS SOBRE UMA DIÁSPORA  
RELIGIOSA NO CONTEXTO DA MODERNIDADE

Monografia apresentada ao Curso de  
Graduação em Ciências Sociais da  
Universidade Federal Fluminense, como  
requisito parcial para obtenção do Grau de  
Licenciada em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Rodrigues Gajanigo

CAMPOS OS GOYTACAZES


2018



UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
 ESR - INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL  
 COC - DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DE CAMPOS

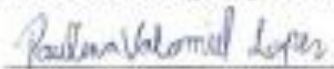
Ata da Sessão de Apresentação do Trabalho Final de Curso de Ciências Sociais da discente Paulina Valamiel Lopes, como exigência para a obtenção do Grau de Licenciada em Ciências Sociais. Aos doze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezoito, às 10h00min reuniu-se, na sala F201 do Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional, da Universidade Federal Fluminense, por convocação do Departamento de Ciências Sociais de Campos, a banca encarregada de examinar o Trabalho Final de Curso intitulado: "O SANTO DAIME EM PORTUGAL: APONTAMENTOS SOBRE UMA DIÁSPORA RELIGIOSA NO CONTEXTO DA MODERNIDADE", da discente Paulina Valamiel Lopes, Matrícula UFF nº 114068029. A Banca Examinadora foi constituída pelos professores Gisele Maria Ribeiro de Almeida, Fabrício Barbosa Maciel, e Orientador e Presidente da Banca, professor(a) Paulo Rodrigues Gajanigo. Dando início aos trabalhos o Presidente da Banca deu ciência a todos das normas e procedimentos da apresentação. A seguir a discente apresentou a Síntese da Monografia e, em seguida, foi arguida pelos Examinadores. Após as considerações finais da discente, a Banca Examinadora, de forma reservada, procedeu à avaliação e julgamento da Monografia. A aluna foi considerada Aprovada (APROVADO ou NÃO APROVADO), por unanimidade, pelos membros da Banca Examinadora. Nada mais havendo a tratar, o Presidente da Banca Examinadora deu por encerrados os trabalhos. E, para constar, foi lavrada a presente Ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim, Virginia de Souza Mota Viana, que secretariei os trabalhos, e por todos os membros da Banca Examinadora e pela discente.

  
 Professor – Orientador e Presidente Paulo Rodrigues Gajanigo

  
 Professora: Gisele Maria Ribeiro de Almeida

  
 Professor: Fabrício Barbosa Maciel

  
 [Secretário(a)] Virginia de Souza Mota Viana

  
 [DISCENTE] PAULINA VALAMIEL LOPES

À toda irmandade do Santo Daime,  
na Terra e no Astral.

## AGRADECIMENTOS

É com muita alegria que finalizo mais este ciclo. Ter produzido esta pesquisa, simboliza mais que um encerramento dos anos na universidade; ela é também, parte da minha história. Pesquisar a religião a qual pertença é um desafio moderno e nele, me vejo como parte integrante do processo reflexivo tão característico da época. O amor pelas Ciências Sociais e pelo Santo Daime resultaram nessa primeira produção acadêmica, a qual pretendo levar adiante nos próximos anos. A experiência da mobilidade acadêmica em Portugal, além da realização de um sonho, também abriu caminhos para os recortes necessários à pesquisa, não obstante, para a caminhada inicial dentro do universo internacional do Santo Daime. Nesse sentido, “A Diáspora do Santo Daime em Portugal” é também uma devolutiva dessa experiência, que, a despeito de sua linguagem acadêmica, parte do desejo e de atravessamentos experimentados pelo meu corpo. Meu agradecimento a todos que participaram desse processo até aqui, além de necessário é extenso.

À Virgem Soberana Mãe, que ao Mestre Irineu entregou a doutrina do Santo Daime.

Ao Mestre Irineu.

Ao Padrinho Sebastião.

À madrinha Rita.

Ao padrinho Alfredo.

Ao padrinho Paulo Roberto pela colaboração direta com a pesquisa.

Ao Vô Corrente.

A Luiz Mendes.

A Saturnino Brito.

A irmandade do Céu do Espírito Santo, igreja onde o horizonte do Santo Daime se abriu pra mim.

Ao Céu do Cruzeiro de Luz, por todo carinho e confiança, em especial, à dirigência.

A força da Madrinha Baixinha e seu guia Caboclo Tupinambá.

À igreja Flor da Montanha pelas confirmações recebidas.

Aos meus pais queridos, pelo apoio desde sempre e por tornar tudo isso possível. Agradeço ao seu amor, carinho e compreensão.

À Lucas Tavares, pela boa amizade ao longo de todos esses anos e por acompanhar de perto toda a construção dessa pesquisa.

À Giovanna Sarto, pelas longas conversas à beira do Tejo, a parceria, o carinho, as conexões e a amizade.

À Alice Comelli, pelas surpresas e descobertas durante esses últimos anos, o companheirismo e presença durante grande parte desse processo.

Ao meu orientador, Paulo Gajanigo, com quem tive a oportunidade de trabalhar ao longo da graduação, experimentando possibilidades do uso do conhecimento sensível e de outras formas de linguagem na caminhada científica, sempre com sua boa vontade e disposição.

À Tayná Santos pela sua amizade e por participar tão de perto do processo de construção dessa pesquisa,

À Universidade Federal Fluminense.

Ao ex presidente Luiz Inácio Lula da Silva e a ex presidenta Dilma Rouseff.

Ao REUNI que possibilitou o ingresso de centenas de jovens da classe da classe trabalhadora na universidade pública.

À Tranca Rua das Almas e ao meu pai Oxossi.

*Sou filho desta verdade  
E neste mundo estou aqui  
Dou conselho e dou conselho  
Para aqueles que me ouvir*

*O saber de todo mundo  
É um saber universal  
Aqui tem muita ciência  
Que é preciso se estudar*

*Estudo fino, estudo fino  
Que é preciso conhecer  
Para ser bom professor  
Apresentar o seu saber*

(Sou Filho Desta Verdade - Mestre Irineu #102)

## RESUMO

Esta monografia analisa a diáspora do Santo Daime em Portugal, onde um olhar para a modernidade global serve de chão para melhor compreendermos essa religião enquanto uma religião pós-tradicional, integrante do cenário global das religiões. Muitos são os atravessamentos sociais, históricos, econômicos e políticos presentes no Santo Daime presentes desde sua origem nos seringais amazônicos à sua transnacionalização. O problema da pesquisa volta-se para uma análise das condições macroestruturais e microestruturais presentes nessa diáspora, onde o Santo Daime luta pela legitimidade de seus rituais. Esse problema será relacionado às questões envolvendo aspectos legais sobre a religião no Brasil e em Portugal, somada a reflexões sobre a pós-secularidade e o racionalismo global presentes na modernidade.

Palavras-chave: Religião, Modernidade, Globalização, Diáspora, Santo Daime.



## ABSTRACT

The present completion work analyses the Santo Daime's diaspora in Portugal. The presence of religion in the global modern scenario is the ground to better understand this religion as a post-traditional religion that integrates the global religious scenario. There are many social, historical, economic and political crossings present in Santo Daime's religion since its origin inside the amazon rubber groves until its transnationalization process. The main problem in this research points to an analysis of macrostructural and microstructural conditions that are part of this diaspora in wich Santo Daime fights for the legitimacy of its rituals. This problem will be related to the legal aspects about Santo Daime in Brazil and Portugal, added to reflections about post-secularity and global rationalism, both present the modern times.

Keywords: Religion, Modernity, Globalization, Diaspora, Santo Daime

## SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	V
RESUMO .....	VIII
ABSTRACT .....	IX
INTRODUÇÃO .....	1
CAPÍTULO 1 – SURGIMENTO E ESTRUTURAÇÃO DO SANTO DAIME.....	7
1.1. Sebastião Mota de Melo .....	144
1.2. A legalização da ayahuasca no Brasil .....	233
CAPÍTULO 2 - GLOBALIZAÇÃO, RELIGIÃO E A DIÁSPORA DO SANTO DAIME EM PORTUGAL .....	333
2.1. Santo Daime em Portugal.....	399
2.2. O caso da igreja daimista Céu do Cruzeiro de Luz.....	40
2.3. Espaço físico .....	46
2.4. A Lei de Liberdade Religiosa em Portugal e o Santo Daime.....	476
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	555
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	6060

## INTRODUÇÃO

A religião do Santo Daime se originou nos interiores dos seringais da Amazônia na década de 1930 pela liderança do maranhense Raimundo Irineu Serra, que teria recebido da Rainha da Floresta em uma miração todos os elementos que compõem hoje o cerne da religião do Santo Daime. A religião conta com elementos do catolicismo tipicamente brasileiro, de culturas indígenas, do espiritismo kardecista, das religiões afro-brasileiras bem como diversas formas de esoterismo europeu que penetraram na Amazônia com os movimentos migratórios ligados a economia da seringa no século XX. O Santo Daime, tem como base sacramental de suas cerimônias, a bebida ayahuasca - feita a partir da cocção das plantas *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*, e desse modo, integra assim o quadro de religiões ayahuasqueiras. Dentro da religião daimista o mesmo chá recebe o nome de Daime, como um rogativo, “dai-me”.

Com o falecimento de Irineu Serra em 1971, um contínuo processo de rupturas internas teve início no núcleo do Santo Daime, e, assim, a figura de Sebastião Mota ganhou destaque pela sua liderança carismática que angariou inúmeros seguidores com a abertura de uma outra igreja e comunidade nos interiores da floresta amazônica. O surgimento de uma nova linha de trabalhos dentro do Santo Daime acaba inaugurando uma nova fase de caráter expansionista na doutrina daimista, especialmente pela aderência de jovens brancos, escolarizados e da classe média vindos do sul e do sudeste do país, além de outros lugares do mundo. É a partir desse movimento, que na década de 1980 o Santo Daime chega aos EUA e a alguns países do continente europeu. De acordo com Glauber Assis, o daime existe em aproximadamente 43 países atualmente (ASSIS, 2017, p. 08), e, em 1990 “já haviam grupos daimistas estabelecidos na Espanha, Bélgica e Portugal.” (ASSIS, 2017, p. 169)

Diante de uma perspectiva global, o Santo Daime pode ser entendido enquanto uma religião pós-tradicional presente no mundo contemporâneo moderno. A modernidade, que teve seu início junto aos processos de secularização mencionados na teoria weberiana é marcada pela separação entre religião e estado, que tornaram-se assim esferas sociais distintas. Em contrapartida, estes mesmos aspectos mencionados por Weber, posteriormente, foram questionados e reformulados pelo sociólogo Jürgen Habermas que propõe a ideia de uma modernidade pós-secular. A pós-secularidade não anularia a racionalização enquanto elemento presente na época, no entanto, para o autor, ela não teria provocado uma disjunção completa

entre religião e estado. A religião está presente na modernidade, uma vez que participa efetivamente dos fluxos globais. Neste contexto, novas religiões e movimentos pós-tradicionais que emergem no cenário global, vindos, especialmente da América Latina, passam a estabelecer relações de diáspora.

A entrada do Santo Daime no sistema religioso global tornou necessária sua institucionalização para o ganho de legitimação social dos ritos realizados pelos grupos daimistas fora do contexto amazônico. “Nessa nova paisagem, o Santo Daime passa a ser ressignificado e a se constituir efetivamente como uma ‘religião’, em um processo reflexivo e cíclico que não só determina sua expansão, mas age sobre os próprios núcleos daimistas ‘tradicionais’ do norte do país, contribuindo para a reestruturação de toda a sua configuração social.” (LABATE, 2014, p. 17).

A legalidade dos ritos de Santo Daime no Brasil passou por minuciosas avaliações multidisciplinares a respeito do caráter das práticas realizadas durante as cerimônias. O uso da Ayahuasca protagonizou a maioria das discussões, uma vez que a bebida contém porcentagens de DMT (N, N-dimetiltriptamina), substância considerada ilegal desde a Convenção de Viena em 1971 a qual teve aderência de aproximadamente 185 países (Site da ONU), entre eles Brasil e Portugal.

Em Portugal, embora o Santo Daime tenha se estabelecido publicamente no país desde o ano de 2001, a ilegalidade da Ayahuasca compromete a liberdade dos ritos realizados no País. Além disso, a permanência da forte cultura cristã-católica na cívica portuguesa tem dificultado, antes de tudo, o ganho do Registro de Pessoas Coletivas Religiosas no País, essencial para o amparo legal da lei de liberdade religiosa, especialmente no que diz respeito à legalidade do uso religioso do chá da ayahuasca. Vemos então que o hibridismo da ayahuasca, torna-se um fator decisivo para a inserção das religiões ayahuasqueiras no cenário global. Desse modo, este aspecto trata-se de um fator que delimita as condições de existência do Santo Daime, o que ao mesmo tempo, reflete elementos específicos de seus diversos contextos de diáspora.

No que diz respeito à inserção da religião do Santo Daime no ambiente português, é possível visualizar modificações idiossincráticas na microestrutura da religião para se adequar ao contexto, como seu formato itinerante, ou seja, sem um lugar fixo, durante a fase inicial; alterações nos horários de início das cerimônias, confraternizações, entre outros elementos.

Deste modo, por meio de uma discussão acerca de globalização, modernidade e religiosidade, esta pesquisa tem o objetivo de tecer uma análise sobre a religião do Santo Daime neste contexto, trazendo especificidades de sua diáspora em Portugal. No primeiro capítulo,

busco discorrer sobre a historicidade dessa religião, situando-a no cenário moderno enquanto palco de seu processo de consolidação no Brasil. Adiante, passaremos pela série de rupturas ocorridas em seu interior, o que refletiu no início do processo de transnacionalização na década de 1980, bem como nas disputas jurídicas pela sua legitimação no País. O próximo capítulo é onde a diáspora do Santo Daime emerge como parte do diálogo entre globalização e religião. Além das afinidades eletivas com o movimento New Age - que participa diretamente da expansão da religião -, o contexto abriga suas especificidades, um vez que no horizonte da globalização, Brasil e Portugal mantém mais de 500 anos de relação (SARAIVA, 2000) que envolvem intensos fluxos migratórios entre os dois países, onde entre 1530 a 1822 essa relação se dava na condição de um Brasil colônia, que passou pelo longo e agressivo processo civilizador (ELIAS, 1994) da colonização europeia. Com a pós-colonialidade estes fluxos migratórios passaram a se desenvolver em um novo formato, e, atualmente, Portugal vem recebendo grande número de imigrantes brasileiros. Segundo o site do Instituto Nacional de Estatística de Portugal (INE) “De acordo com os Censos de 2011, na última década a comunidade brasileira cresceu 244,5%, tornando-se a maior comunidade estrangeira a residir em Portugal”. Outro ponto importante entre os elementos macroestruturais mencionados são as especificidades da Lei de Liberdade Religiosa portuguesa, que protagoniza parte do conflito presente na diáspora do Santo Daime em Portugal, agindo diretamente em suas condições de existência.

Embora existam pesquisas a respeito da internacionalização do Santo Daime em países como Bélgica, Holanda, Inglaterra, Espanha e EUA, não pude encontrar nada relacionado a estudos sobre a religião daimista em Portugal. Desse modo, o objetivo principal desta pesquisa é estudar alguns atravessamentos presentes na realidade do Santo Daime em Portugal, dando enfoque ao seu processo de legitimação no País.

Inseri-me gradualmente no campo de pesquisa, a partir do meu contato pessoal com a religião. Conheci o Santo Daime na igreja Céu do Espírito Santo na região do Caparaó por acaso, durante uma viagem com amigos. O primeiro contato com a bebida que fora bastante intenso, despertou profundo interesses pessoais e místicos em continuar a participar das cerimônias. Durante um ano, participei de praticamente todos os trabalhos realizados na igreja, até que no dia 12 de junho, durante o festejo de Santo Antônio, me fardei na religião. Alguns anos depois, no ano de 2017 pude participar do programa de mobilidade acadêmica internacional pelo curso de Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense. Durante a mobilidade, vivi na cidade de Lisboa por pouco mais de um período letivo, onde cursei um

semestre do curso de Antropologia na Universidade de Lisboa e tive também, a oportunidade de conhecer a igreja daimista Céu do Cruzeiro de Luz. A busca pela igreja foi motivada inicialmente pela necessidade pessoal de estar em contato com a minha religião, dando continuidade às minhas práticas rituais. Até aquele momento, já tinha em mente o meu interesse acadêmico pelo Santo Daime e começava a pensar nas possibilidades de pesquisas acerca dessa religião. Nesse sentido, um elemento relevante à pesquisa é minha posição no campo, como integrante da religião, o que esteve presente em diversas reflexões a respeito do meu envolvimento com o campo e seus possíveis impactos na pesquisa; no entanto, este lugar híbrido, muito veio a contribuir com a pesquisa enquanto transitei (e transito até o momento) entre os saberes acadêmicos e os saberes coletivos do Santo Daime. Pesquisadores como Glauber Assis, Beatriz Labate, Edward MacRae, Sandra Goulart, entre outros, compartilham desse hibridismo e a respeito da premissa do distanciamento metodológico proposto pela ciência, Glauber Assis ao ampliar a noção de “antropólogo ayahuasqueiro” de Beatriz Labate, sugere as categorias como as de “pesquisador ayahuasqueiro” e “cientista social ayahuasqueiro”, incluindo também a de “sociólogo ayahuasqueiro” (ASSIS, 2004) Para o autor, o Santo Daime, por se tratar de uma religião cujo consumo da bebida Ayahuasca é parte fundamental das cerimônias, bem como em todas as outras religiões ayahuasqueiras (Barquinha, União do Vegetal, Xamanismo), requer do observador participante, para um contato mais produtivo com a cosmologia do ritual, um contato direto com a bebida. (ASSIS, 2014)

Senti uma obrigatoriedade implícita por parte dos diversos grupos que cogitei em algum momento estudar de que eu tomasse a ayahuasca com eles para poder realizar a pesquisa. (...) esta atitude simboliza uma política de alianças, reforça para o nativo a suposição de que o pesquisador está do nosso lado. Não podemos deixar de lembrar que a relação entre os grupos ayahuasqueiros e a sociedade em geral e a mídia em particular foi marcada por desconfianças, tensões e conflitos. Teríamos assim uma dade que estabelece um corte entre nós (que bebemos a ayahuasca e compreendemos) e eles (que não conhecem/julgam/desrespeitam etc.) Esta iniciativa por parte do pesquisador demonstra, pois, disposição e boa vontade na construção da relação de confiança mútua que sustenta, aliás, qualquer tipo de pesquisa. (...) São precisamente os perigos e entrega que conferem à jornada xamânica conhecimento e poder. Analogamente, o pesquisador seria posto à prova: se você deseja estudar o daime, deve ser capaz de tomá-lo por você mesmo. (LABATE *apud* ASSIS, 2014, p. 21)

A metodologia desta pesquisa conta com a revisão bibliográfica afim analisar e sistematizar a produção científica referente a historicidade do Santo Daime no Brasil e seu processo de internacionalização, buscando, paralelamente dialogar com a produção científica referente a globalização, religião e modernidade. Junto à revisão bibliográfica, outro recurso metodológico utilizado é o da observação participante, que pela sua proposta de imersão do pesquisador, oferece mecanismos facilitadores da compreensão e interpretação das categorias

nativas, seu símbolos e significados (GEERTZ, 1989). Essa imersão foi caracterizada pela participação efetiva nos rituais realizados pela igreja Céu do Cruzeiro de Luz em Portugal, o convívio com a irmandade que é formada por portugueses, brasileiros e membros pertencentes a outras nacionalidades. Os relatos de experiência, formais e informais, contribuíram como documentos, auxiliando na melhor compreensão das diversas possibilidades de experiência da religião daimista em sua diáspora em Portugal.

Muito ainda há para ser aprofundado nessa pesquisa pela riqueza de elementos que o campo oferece. Por enquanto, o presente trabalho apresenta-se como uma breve discussão acerca da diáspora do Santo Daime em Portugal, contextualizando parte desse movimento no horizonte do racionalismo global moderno.





## CAPÍTULO 1 – SURGIMENTO E ESTRUTURAÇÃO DO SANTO DAIME

O uso ritual da bebida ayahuasca nos parâmetros do Santo Daime tem sua origem na década de 1930, no cenário socioeconômico dos seringais no até então recente estado do Acre. O Santo Daime esteve inserido no contexto histórico dos ciclos da borracha e dos fluxos migratórios motivados pela extração do látex na Amazônia. Seu fundador, Raimundo Irineu Serra, homem negro, nascido na cidade de São Vicente de Ferrer, interior do Maranhão é sempre descrito pelos adeptos do Santo Daime como “um homem negro de quase dois metros de altura que recebeu da Rainha da Floresta as santas doutrinas”. De fato, as fotografias são compatíveis com a descrição tão comum do “Mestre” no meio daimista e tais apontamentos sobre a origem do Santo Daime nos levam de volta às possíveis raízes desse ritual bem como o contexto de seu surgimento.

O primeiro trabalho de daime datado, acontece no dia 26 de maio de 1930 (ASSIS, 2017), mesmo ano do movimento armado liderado pelos estados de Minas Gerais, Paraíba e Rio Grande do Sul que culminou na transição da República Velha para o Estado Novo. O governo de Getúlio Vargas nos anos a seguir, empreende a Marcha para o Oeste, na qual o Estado retoma a figura do bandeirante ao intensificar a colonização da Floresta Amazônica como parte estratégica para o plano de desenvolvimento nacional que se somava ao conjunto de ações políticas que buscavam a construção de um verdadeiro sentido de brasilidade.

Outros fatores que antecedem esse momento também nos ajudam a visualizar uma Amazônia em um momento de grande potência histórica ao mesmo tempo que auxiliam a localizar o ambiente no qual Mestre Irineu e Santo Daime se desenvolvem. É o caso da migração de nordestinos que fugiram da grande seca que se estendeu de 1877 a 1879 para o norte do País e acabaram participando efetivamente do primeiro ciclo da borracha entre 1879 a 1912. Entretanto, com o fim do primeiro ciclo da borracha, parte da economia nacional sofre um crescente declínio ocasionado pela perda de hegemonia do Brasil na exportação do látex para a Inglaterra após o roubo das sementes de seringas que foram enviadas às colônias inglesas.

O Santo Daime se configura então em meio a essa conjuntura, fundado por um homem vindo do Nordeste em busca de melhores condições de vida no Norte. Mestre Irineu, como é conhecido atualmente pelos adeptos do ritual do Santo Daime, tornou-se uma figura de grande importância entre seus seguidores e também para o estado do Acre, onde a religião do Santo

Daime tem hoje grande força política e econômica, movimentando o turismo religioso entre daimistas, pesquisadores e interessados pelo ritual fundado por Irineu.

Beatriz Caiuby Labate e Gustavo Pacheco, tratam no artigo “As Matrizes Maranhenses do Santo Daime” sobre as possíveis raízes do ritual fundado por Irineu Serra e mencionam as influências afro-maranhenses como fundamentais na construção do rito do Daime. Irineu, que era neto de escravos e, nascido no ano de 1890, viveu até 1912 em São Vicente de Férrer (MA). De acordo com os relatos de José Barnabé Serra, residente na cidade e membro da família Serra “Irineu era exímio tocador de tambor de crioula” (MACRAE e MOREIRA, 2011, p. 43). Nesse sentido, vemos que o Tambor de Crioula está entre outras possíveis manifestações das culturais afro-maranhenses que poderiam ter atravessado a experiência cultural de Irineu Serra. É o caso da Festa do Divino, Baile de São Gonçalo, Pajelança, Bumba Meu Boi, Tambor de Mina, Terecô, e suas difusões pelo Estado. Elementos de cada um desses movimentos se fazem presentes na ritualística daimista e mesmo com algumas alterações, podem ser percebidos no uso de instrumentos como o “maracá”, na performance ritualística dos “trabalhos”, na estética dos cânticos, em algumas nomenclaturas e entidades espirituais específicas. As informações registradas por Labate e Pacheco trazem a partir do recorte de um Irineu ainda jovem, um olhar profundo para o Santo Daime, ampliando ainda mais o desenho da complexidade cultural presente nessa religião.

A partir do conceito de “miscibilidade” de Gilberto Freyre, que se referia a capacidade dos Portugueses em se “misturar” entre os povos como parte fundamental do projeto além-mar português, Beatriz Labate e Glauber Assis no texto “Dos Igarapés da Amazônia para o Outro Lado do Atlântico: A expansão e internacionalização do Santo Daime no Contexto Religioso Global” identificam a “miscibilidade do Santo Daime” “a partir da aptidão que essa religião, formada pela confluência criativa de várias culturas religiosas, tem de se misturar a outras religiosidades e incorporar elementos delas em sua cosmologia e prática ritual.” (ASSIS e LABATE, 2014, p.15). Nesse sentido, a configuração dessa matriz religiosa, para além dos elementos afro-maranhenses, conta com influências de vários tipos de religiosidades brasileiras, e

foi formado a partir de um conjunto muito diverso de elementos culturais. Identificá-los implica uma tarefa árdua, já que muitos desses elementos pertencem a domínios amplos da cultura brasileira, como o catolicismo popular, cujo espírito se encontra presente em praticamente todo o país. Em outras palavras, várias das supostas matrizes culturais daimistas foram mescladas há séculos, como é o caso, por exemplo, da afinidade de crenças e práticas religiosas entre os curandeiros negros e mestiços nordestinos e os índios aculturados que se dispersam das aldeias a partir da expulsão dos jesuítas, no século XVIII. (LABATE e PACHECO, 2005, p. 1 e 2)

A influência da herança indígena amazônica é evidente no Santo Daime e se expressa principalmente no uso da bebida ayahuasca. Há também influência do espiritismo Kardecista nascido na França ao fim do século XIX, do catolicismo brasileiro e elementos de outras espiritualidades afro-brasileiras. O Santo Daime também bebe na fonte das formas de magia que surgem na Europa do século XIX – o esoterismo europeu, que chega ao Brasil com os colonizadores e penetram na floresta amazônica no começo do século XX a partir da extração do látex. Nesse sentido, a religião do Santo Daime é entendida por antropólogos e adeptos enquanto uma das “religiões brasileiras”, uma vez que surge no Brasil e tem características típicas das religiosidades brasileiras.

O uso da bebida ayahuasca é parte fundamental da prática daimista e segundo relatos recolhidos por Sandra Goulart em “A história do encontro do Mestre Irineu com a ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime”, as histórias sobre como o Mestre Irineu teria “recebido da Virgem da Conceição as santas doutrinas” são em maior parte consensuais entre os adeptos e seguem uma estrutura mítica na qual a experiência mística do Santo Daime se traduziria no encontro do homem com a natureza divina (GOULART, 1996) como a união do Mestre com chá. A ayahuasca dentro desse ritual, torna-se um mestre, um ser dotado de agência, que conforta, pune, responde perguntas, guia e orienta. São expressões comuns entre os adeptos “pergunte ao Daime” ou “escute o Daime”. O que observamos é uma relação ser humano x planta na qual a planta ganha uma função intelectual. Essa relação com o Santo Daime também corresponde aos mitos fundadores da religião sobre o encontro do Mestre com a bebida.

O relato mais utilizado por pesquisadores vem de Francisco Grangeiro, que “foi chefe de feitiço do Mestre Irineu e membro do chamado Estado Maior do Centro Livre, integrando também a Comissão de Cura. Ingressou na Doutrina a partir dos anos 50 e veio a desposar a filha caçula de Antônio Gomes, Adália, pedindo a sua mão ao Mestre já que desde que Antônio Gomes falecera em 1946 era o Mestre Irineu o responsável pela família, de modo que pode-se considerar Seu Chico Grangeiro como um “genro do Mestre.”<sup>1</sup> Segundo sua narrativa, a primeira vez que Irineu tomou o chá foi a convite do amigo Antônio Costa, com caboclos peruanos (GOULART, 1996). Grangeiro conta que ao ingerir o chá, Irineu esperava ver “o cão” (analogia a uma figura que representasse o “mundo de trevas”). No entanto, tudo o que se via eram cruces, “Mas não pode ser, pensou, isso não é nada do cão. O cão não gosta de cruz. Eu chamo por ele e vem a cruz.”<sup>2</sup> Os fatos que sucedem esse acontecimento tratam de outras vezes

---

<sup>1</sup> Disponível em [afamiliajuramidam.org](http://afamiliajuramidam.org)

<sup>2</sup> Disponível em [afamiliajuramidam.org](http://afamiliajuramidam.org)

em que Irineu volta a beber o chá com o amigo e tem a visão da Deusa Universal. Nas palavras de Granjeiro,

Na quarta-feira, ele tomou o Daime outra vez. Era lua nova.

E a senhora no centro da lua perguntou:

- O que você está vendo?

- Estou vendo uma deusa. O que estou vendo, se o mundo inteiro visse, o navio parava no oceano.

- Então, você tem coragem de dizer que a *ayahuasca* é coisa do diabo? Você disse que é o cão, Satanás? Não é não. O que você está vendo, no mundo nunca ninguém viu. Você está dizendo que sou uma princesa... Eu sou é uma Rainha Universal. Quem diz que a *ayahuasca* é o diabo não viu o que você está vendo.

Ela estava sentada no meio da lua e trazia na cabeça uma águia, em ponto de vôo:

- Agora você tem 18 anos. Você vai trabalhar e vai ficar com o seu cabresto, assim, bem curtinho. Você é solteiro, mas seu cabresto vai encurtar ainda mais. Você vai fazer uma dieta de oito dias, comendo macaxeira insossa. Não pode nem ouvir, nem ver roupa de mulher. Você vai fazer essa dieta.<sup>3</sup>

Outros relatos também revelam que a Rainha da Floresta, teria não só aparecido mais vezes, como também passou a fazer parte da vida de Irineu enquanto sua guia espiritual, passando para ele toda a doutrina do Santo Daime.

Luiz Mendes, contemporâneo do Mestre e nomeado “Mestre Conselheiro” pelo próprio Irineu Serra, conta que durante a imersão de Irineu na floresta, a Rainha da Floresta atendendo ao pedido de Irineu de se tornar “o maior curador”, delimita que não seria possível que Irineu ganhasse dinheiro com as curas que poderia realizar. Esse primeiro contato de Irineu com a ayahuasca acontece cinco anos antes da consolidação do Santo Daime em 1930. Para Luiz Mendes, foram os cinco anos nos quais o mestre precisou “se trabalhar para aprender”. Durante esse período,

por volta de 1924, Raimundo Irineu é selecionado como guardião do cofre que guarda os objetos de valor dos oficiais da Comissão de Limites, que demarcava as Fronteiras do país, entre o Acre e o Peru e a Bolívia. Teve nesse período os primeiros contatos com a disciplina militar e com as tribos indígenas, aprendendo um pouco de sua língua e seus segredos de cura.<sup>4</sup>

Isto também teria sido um fator determinante que proporcionou o contato de Irineu com a bebida e permeou os primeiros anos de consolidação do ritual do Santo Daime.

O batismo da bebida ayahuasca com a palavra “Daime” seria então um rogativo, um pedido feito por aquele que ingere o chá, como mencionado em alguns hinos do Mestre Irineu “dai-me força e dai-me amor”. Segundo Luiz Mendes,

A bebida era antiga, mas ainda não era doutrinada. A doutrina quem trouxe foi o Mestre (...) por isso, nós aqui chamamos o chá de Daime. Antes era ayahuasca. Mas esse era o nome primitivo, ainda sem a doutrina. O nome doutrinado é Daime (GOULART, 1996, p. 05).

<sup>3</sup> Disponível em [afamiliajuramidam.org](http://afamiliajuramidam.org)

<sup>4</sup> Disponível em: [santodaime.org](http://santodaime.org)

Os relatos de Granjeiro e Luiz Mendes tratam de momentos importantes na construção dessa matriz religiosa e marcam o início de um processo de cristianização da ayahuasca, além de uma possibilidade de cura pela ingestão ritual da bebida Daime em uma sociedade que convivia com a precariedade médica até hoje comum nas dimensões mais profundas do território brasileiro. A “doutrinação” mencionada acima revela também a base da moralidade daimista. De acordo com Sandra Goulart

vingança, a raiva, a inveja, o orgulho, são condenados e, aliás, considera-se que “a doença” resulta não só da manifestação destes sentimentos numa outra pessoa, mas também da ocorrência dos mesmos no íntimo do próprio sujeito que se acha infortunado. O doente é vítima de suas “impurezas”. São estas últimas que o desarmonizam, tornando-o suscetível a “forças” e “entidades negativas (GOULART, 1996, p. 31).

A função de “limpeza” do ritual pode ser identificada muitas vezes por meio dos “hinos” cantados e na materialidade, onde durante o ritual, alguns participantes podem sentir-se nauseados e vomitar. O vômito é descrito como o momento em que o daime limpa as impurezas do organismo e do ser espiritual do sujeito que coloca pra fora o que estava lhe fazendo mal. A sensação “pós vômito” é muitas vezes descrita como um grande alívio.

As cerimônias do Santo Daime são realizadas de modo geral, nas datas específicas estabelecidas por um calendário que divide os trabalhos nas categorias: “bailados”, “concentrações” e “trabalhos de cura”. Existem dois modelos de trajes adotados e tanto no modelo do trabalho de concentração, quanto o de bailado são chamados de “farda”, a despeito de sua diferenciação estética. As fardas que muito se assemelham aos trajes do Baile de São Gonçalo possuem separação nítida de gênero, sendo a feminina a mais rica em detalhes. A farda apropriada para os “trabalhos de concentração” consiste em – no caso das mulheres, uma saia plissada em tom azul marinho conjugada com a camisa de mangas curtas de cor branca, destacando uma gravata borboleta presa à gola e um bolso na parte da frente com as siglas C.R.F bordadas em azul. A diferenciação da farda masculina se apresenta no uso de calças em azul marinho em vez de saias, o uso de uma gravata “standart”, a camisa branca tem mangas compridas e ausência de bolso na frente, o qual é substituído pelo broche de uma estrela dourada ou prateada.

Trabalhos de “bailado” em sua maioria acontecem nos “festejos” como datas de santos católicos, aniversários de líderes do grupo e outras datas comemorativas, como dia das mães e dia dos pais. Os rituais realizados nessas datas podem atravessar a noite e enquanto a farda masculina ganha agora um terno branco e a substituição das calças azuis por calças brancas, a farda feminina sofre alterações evidentes. A saia das mulheres é de cor branca e segue o modelo plissado, no entanto, a camisa formal ganha mangas longas e por cima, artefatos em tons de

verde, como é o caso do “saiote”, além de um punhado de fitas coloridas que são pregadas aos ombros e caem pelo corpo da fardada ficando soltas e balançando de acordo com o movimento dos corpos femininos durante a performance ritual. Essas são as “alegrias” e embora alguns relatos revelem que no princípio os homens as utilizassem, as mesmas foram retiradas da farda masculina pelo próprio Mestre ainda em vida.

A separação de gênero evidenciada pela diferenciação das fardas também se expressa na divisão do salão. A organização espacial dos salões marca diferenças de gênero e de idade, uma vez que de um lado ficam as mulheres e do outro, os homens. As filas que contornam a mesa do centro contam também com possíveis divisões etárias e/ou matrimoniais, onde os “batalhões” se organizam por categorias como “jovens/solteiros (as)”, “casados (as)” e “anciões/fardados antigos da casa”.

A presença da música durante os trabalhos é essencial. O Santo Daime é uma “religião musicada” e, portanto, todo o ritual acontece a partir da ingestão do sacramento Daime e dos cantos coletivos chamados de “hinos”. A narrativa mais comum sobre a gênese dos hinos no ritual discorre sobre o primeiro hino “recebido” por Irineu. “Abre a boca e canta” foi o comando dado pela Rainha da Floresta a Irineu, que alegava não saber cantar e que ao abrir a boca, começa a cantar “Lua Branca”, seu primeiro hino.

De acordo com Lucas Kastrup em “Texto e contexto da música no santo daime: algumas considerações sobre a noção de “eu””,

Após anos de uso da bebida em silêncio, Irineu passou a distribuí-la entre seus seguidores e, pouco a pouco, introduziu a música, com hinos cantados, mais tarde também acompanhados por instrumentos musicais, como é o caso do maracá (um tipo de chocalho feito de lata) e também do violão e da sanfona, entre outros. Os cânticos são tidos como sagrados e teriam o poder de curar e ensinar. A partir daí passaram a direcionar a experiência religiosa com a bebida e a dar sentido para ela (KASTRUP, 2016, p. 470-471).

O papel dos hinos é fundamental nos rituais onde toda a experiência é marcada e direcionada pelo canto coletivo desses hinos que são “recebidos” pelos adeptos e constituem também parte da história oral da religião por trazerem também narrativas biográficas de seus adeptos. Todos os participantes e iniciados podem “receber” os hinos do astral (esfera espiritual de possível acesso por meio da ingestão do Daime) e compartilha-los com a “irmandade”.

Existe grande disciplina no que tange o estudo dos hinos, uma vez que sua métrica e elementos como o tom e melodia devem estar impecáveis durante os trabalhos. Muitos ensaios são marcados entre a irmandade ou em casos de contextos urbanos onde a maioria dos participantes vive dispersas nas cidades, todos são encorajados a fazerem esse “estudo” de

maneira individual, prestando atenção nas “gravações oficiais” que atualmente são disponibilizadas online.

No princípio, muitos dos adeptos eram analfabetos, desse modo, os hinos e sua sequência eram memorizados e transmitidos no contexto dos rituais ou dos momentos de “estudo dos hinos”. Foi após o falecimento de Irineu Serra e da difusão do Santo Daime protagonizada por Sebastião Mota que o hippie Lúcio Mortmer inseriu no ritual os pequenos “cadernos de hinário” ou “livrinhos” com as letras dos hinos. Hoje os cadernos de hinário fazem parte dos rituais de praticamente todas as igrejas daimistas do mundo todo.

Um momento importante da história do Santo Daime se dá em meados da década de 1940, quando Irineu e seus seguidores se mudam para Rio Branco, estabelecendo-se em uma área que ficou conhecida como o Alto Santo. É lá que a religião passa pelo seu primeiro processo de institucionalização com a fundação do CICLU - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal em 1963 enquanto uma investida política de legitimação do Santo Daime por parte do núcleo do Alto Santo em virtude de perseguições institucionais, morais e de racismo religioso sofridas pelo grupo, especialmente por Irineu Serra.

Alguns anos depois, no dia seis de julho de 1971 o Alto Santo experiencia a morte de Irineu, que marca uma transição no universo daimista. Após uma série de disputas que foram protagonizadas por Sebastião Mota e Leôncio Gomes da Silva acerca do comando dos rituais, Leôncio Gomes da Silva que era tio da viúva do Mestre, Peregrina Gomes Serra, assume a presidência do Alto Santo, até 1980, ano de seu falecimento. O falecimento de Leôncio é sucedido por outras disputas políticas dentro do Alto Santo acerca do comando dos rituais. A disputa se dava entre Francisco Fernandes Filho e Raimundo Gomes. Francisco Fernandes Filho era grande amigo de Leôncio, além de ser “uma figura proeminente, carismática, com muitas pessoas dispostas a segui-lo. Raimundo Gomes, por seu turno, contava com o apoio da família Gomes, e tinha seu próprio carisma pessoal e seu hinário” (ASSIS, 2017, p. 95).

Em um primeiro momento, Francisco Filho que também é conhecido dentro da religião do Santo Daime por “Tetéu” ou como “o assessor” – título de seu hinário -, torna-se o novo comandante dos rituais por um período de seis meses. Sua liderança não foi bem aceita entre todos os membros do grupo e além disso, após ter pedido a mão de Peregrina Gomes em casamento “com o propósito de estreitar laços familiares com a família Gomes” (ASSIS, 2017 p. 95), teve sua proposta recusada. Em seguida foi expulso de sua residência no Alto Santo, sendo “convidado a se retirar” da comunidade. Tetéu, acompanhado por diversos seguidores importantes de Mestre Irineu, funda então outra igreja de Daime na região do Alto Santo, sendo este, o seu próprio centro de Daime. Glauber Assis menciona que esse grupo leva consigo

alguns documentos oficiais de Irineu Serra, como o estatuto do grupo, elaborado pelo Mestre. Esses documentos foram de fundamental importância para a disputa jurídica por legitimidade entre os até então dois centros localizados na região do Alto Santo. Ambos reivindicavam o uso do nome institucional “CICLU” e ao fim da disputa, o grupo de Tetéu, em sua nova localização, sai vitorioso do processo. O grupo vinculado a primeira igreja se institucionaliza então como “CICLU–Alto Santo”. De acordo com MacRae,

Essa disputa continua até hoje. Em sua nova localização, Francisco Fernandez Filho foi sucedido por Luis Mendes, e o antigo centro fundado por Mestre Irineu, onde está seu túmulo, local de veneração de todos os daimistas, a agora comandado por Peregrina Gomes Serra (MACRAE, 1992 p.71).

O CICLU-Alto Santo que passou a ser presidido por Raimundo Gomes desde a saída de Tetéu, permaneceu sob seu comando até o ano de sua morte, em 1986. Peregrina Gomes Serra a partir desse momento, assume o comando dos rituais fazendo algumas alterações na organização do espaço da igreja (onde os músicos ganharam outra localização) e com relação ao cargo de “presidente e eleições de diretoria” (ASSIS, 2017, p. 96). A liderança de Peregrina é desde então uma liderança centralizada; em suas palavras

desde que o Mestre Irineu se ausentou materialmente, o CICLU-ALTO SANTO várias vezes foi alvo de salteadores, que ousaram se contrapor àquela advertência de que o seu fundador é e sempre será o dono.(...) Não existe ninguém que tenha recebido autorização do Mestre Irineu para se declarar dono ou continuador de sua infinita obra. O que ele fez foi permitir, temporariamente, que duas pessoas - uma em Rio Branco e outra em Porto Velho (RO) - reunissem seus familiares para tomar Daime em razão da distância que moravam. Mas, por ordem do Mestre Irineu, meses antes de sua partida as permissões foram canceladas por Leôncio Gomes da Silva, meu tio, presidente eterno do CICLU-ALTO SANTO. <sup>5</sup>

O mesmo não ocorre com a Barquinha, visto que a religião fundada por Daniel Pereira de Mattos, fora autorizada em 1940 pelo Mestre Irineu enquanto a abertura de uma outra linha de trabalho espiritual com a bebida batizada de Daime. Esse seria inclusive, o primeiro caso de expansão do Santo Daime que se tem registro (GOULART, 1996) com o qual, segundo Peregrina Gomes “Os laços de admiração e respeito mútuos permanecem até hoje entre os dois centros.”<sup>6</sup>

### **1.1. Sebastião Mota de Melo**

Durante o período que se estende desde a morte de Mestre Irineu às rupturas internas no Alto Santo que envolveram disputas políticas entre seus membros, um sujeito que

---

<sup>5</sup> Disponível em: [em mestreirineu.org](http://em.mestreirineu.org)

<sup>6</sup> Disponível em: [mestreirineu.org](http://mestreirineu.org)



posteriormente ficou conhecido como “Padrinho Sebastião” emerge ganhando grande destaque na história do Santo Daime.

Sebastião Mota nasceu em 7 de outubro de 1920 no estado do Amazonas, mais precisamente, no seringal de Monte Lígia e desde criança já estava habituado à floresta. Detinha conhecimento sobre muitas das plantas da selva amazônica e suas potências medicinais, também era “versado nas artes da pesca, caça e na construção de canoas.” (ASSIS, 2017 p. 84) Mais tarde, com os ciclos da borracha que atravessavam grande parte da região amazônica do século XIX ao século XX. Sebastião aos 18 anos se muda para seringal Adália, no interior do Amazonas, onde viria a trabalhar como seringueiro.

É no seringal Adália que no “ano de 1946, que no “dia do padre”, isso é, “o dia em que o padre de Eurinepé visitava os seringais da região (MÓRTMER, 2000)” (ASSIS, 2017 p. 85) que Sebastião Mota casa-se com Rita Gregório, que o acompanhou em sua vivência no Santo Daime. Rita Gregório é conhecida como “madrinha Rita” entre os daimistas e é atualmente uma figura de grande importância para religião. Edward MacRae no livro “Guiado pela Lua – Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime” de 1992 que é também uma das principais referências teóricas sobre o Santo Daime, conta que antes de seu encontro com o Mestre Irineu e a ayahuasca, Sebastião Mota era discípulo e aprendiz de Mestre Oswaldo, homem negro, nascido em São Paulo com quem a partir do ano de 1955 passou a integrar trabalhos de Mesa Branca nos parâmetros kardecistas. Durante os trabalhos de Mesa Branca realizados, “Padrinho Sebastião era incorporado por conhecidos guias da linha do espiritismo kardecista, como o médico José Bezerra de Menezes e o professor Antônio Jorge, atendendo doentes e realizando curas espirituais.” (MACRAE, 1992 p. 71)

Os relatos narrados por Padrinho Sebastião em primeira pessoa, transcritos por Alex Polari no livro “Evangelho Segundo Sebastião Mota” revelam que desde criança, Sebastião já havia tido contato com o que denomina como o “astral”, além de ter visões e ouvir vozes de seres sobrenaturais.

A minha vida lá no Amazonas, de 15 anos em diante, era ver visão da água, do mar e do Astral. Mas nada daquilo eu compreendia. Porque era como se fosse de um sonho. E depois chegou a um ponto da voz me dizer as coisas. Mas eu não ligava pra ela. Eu teimava. E as coisas iam acontecendo. Se me diziam, eu respondia: “*Que nada!*”, como um teimoso. Mas sempre terminava acontecendo. Logo eu via o resultado. Até que foi indo, foi indo, eu comecei a *atu*ar, dizendo como era o Astral, entrando na floresta, entrando nas águas e de conformidade com cada uma delas, eu tinha as visões. Com o tempo, quando eu comecei a trabalhar em espiritismo, a *coisa* manifestou-se mais clara. E uma voz começou a me chamar. Vinha com uma luz acesa. Era sempre à noite. Chegava e me chamava: “*Bastião!*” E eu respondia: “*Opa, o que foi?*” Ai a luz apagava, e a voz também. A voz mostrava tudo e também acusava tudo quanta e erro que eu fazia. (...)

Foi mais tarde que recebi o dom de curar quem me procurava. Isso eu fazia apenas com a fé que eu tinha e o meu conhecimento. Por isso eu digo a quem quer que seja e

que esteja de olho arregalado... Desde os 8 anos até agora, eu tenho sido um estudante no Astral, sem precisar avexar o meu passo (POLARI, 1998 p.56 e 57).

Ao se mudar com sua família para o Acre, no ano de 1959, estabeleceu-se na periferia de Rio Branco em uma região conhecida como “Cinco Mil” onde a família Gregório já vivia há alguns anos. De acordo com Glauber Assis, a “Cinco Mil” era uma região “desmembrada do seringal Empresa, conhecida por esse nome porque as colônias de 12 e meio hectares que a compunham eram vendidos por cinco mil contos de réis.” (MACRAE, 1992 p. 86) A família de Sebastião e Rita que até o momento era composta por três filhos – Valdete de 10 anos, Alfredo de 7 e Pedro de 1 -, ganha dos Gregório, uma colônia na Cinco Mil. Nessa mesma década, Sebastião conta ter ido à casa de Raimundo Irineu Serra para conhecê-lo, no entanto em virtude de uma viagem feita por Irineu Serra para o Maranhão, o encontro não aconteceu. É apenas no ano de 1965 que já muito doente, Sebastião retorna à casa de Irineu Serra em busca de cura para os desconfortos físicos que vinha sofrendo há um ano, os quais se apresentavam por meio de sintomas como enjôo, vômito, dores no estômago e “sensação de um troço andando pelo corpo” (POLARI, 1998 p.58).

Ia no doutor, ele receitava isso e aquilo, até que por fim disse: "Rapaz, eu acho que o recurso é abrir pra ver o que que tem." Eu respondi: "Ah, doutor, sem saber o que é, eu não vou abrir não." Nesse mesmo dia, eu disse: " Hoje ou eu fico bom ou então vou morrer. Vou lá no Mestre Irineu!" Procurei antes uma mulher que trabalhava com macumba que me disse: "Oh! Não vá não, que o senhor vai perder o seu tempo." Eu respondi: Se o doutor disse que eu não tenho jeito, que o jeito é abrir, eu vou lá. (POLARI, 1998 p.58).

Sebastião chega ao Alto Santo em busca de Irineu Serra exatamente em um dia no qual aconteceria o ritual de concentração no Santo Daime. Segundo ele, a princípio sentia sensação de que o Mestre o havia achado “sem graça” e entre as compilações de relatos realizada por Alex Polari, essa primeira experiência é narrada detalhadamente por Sebastião

então, o Mestre me disse: "Se você for homem, quando for na hora certa, entre na fila, tome o Daime e depois você vem me dizer alguma coisa." Tudo bem, eu fui... Tomei o Daime e fui para o meu cantinho. Era uma *Concentração*. Estava todo mundo concentrado e eu como besta, de vez em quando dava uma olhada. Via tudo quieto, aí eu me aquietava também... Não sentia nada... Olhava os outros, tudo quieto. Com um pouco começou uma fervilhaça de um lado do corpo, passou pro outro, eu pensei: "o tal negócio tá chegando." Eu fui criando medo e me deu uma *desimpaciencia*, comecei reparar nos outros. Eu quis sair do lugar onde estava, andei na pontinha do pé, mas quando chego bem perto de onde a gente tomava o Daime ele me deu um assopro. Eu achei tão fedorento! Aí voltei para trás. Quando eu vou chegando no banco para me sentar de novo, uma voz falou: "O *homem perguntou se você era homem e você só fez é gemer!*" Foi aí que o negócio aconteceu. O mundo acabou-se! O corpo velho foi abaixo. O corpo no chão e eu, já fora do corpo, fiquei olhando para ele. E me sentia alegre, não tinha nada de doença só quem sofria era o corpo que estava lá estirado. Nesse momento se apresentaram dois homens que eram as duas coisas mais lindas que eu já vi na minha vida! Brilhavam como o Sol! Mesmo que fossem feitos apenas de fogo não era nada, porque o ser era muito mais bonito ainda! Traziam uma aparelhagem que parecia muito pesada. Quando eles chegaram, pegaram meu esqueleto todinho na mão. Puxaram meus ossos por inteiro, que nem uma espinha de

peixe. Olhavam e reviravam aquela ossada, separando a costela do espinhaço, depois danaram-se a tirar tudo. Viravam e limpavam tudo. Me mostravam tudo. De repente os ossos sumiram quando dei conta já estavam no corpo. Aí viraram a carcaça que sobrou e partiram em pedaços pendurando tudo nuns ganchos. Puxaram para fora o intestino e ficaram com ele todo na mão. Depois pegaram o fígado, cortaram, abriram, e me mostraram. Tinham três bichos do tamanho de um besouro. Eram eles que andavam para cima e para baixo, provocando todo aquele mal. Um dos homens veio bem pertinho de mim, que a tudo observava fora do corpo, e disse: "Estão aqui, quem estavam lhe matando eram esses três bichos, mas não tenha medo que desses você não morre mais." Aí eles meteram os órgãos e o esqueleto dentro do corpo e fui acordar já dentro dele. Não sabia mais pra onde tinham ido os doutores, nem por onde tinha estado, levantei e bati a poeira. Foi assim que fiquei bom e você ainda hoje não vê remendo dessa operação que recebi. Graças a Deus fiquei bonzinho, igual um menino. Já no dia seguinte era como se eu nunca tivesse tido nada e estou aqui até hoje (POLARI, 1998 p. 59 e 60).

O relato citado acima traz algumas características a serem pontuadas aqui, uma delas gira em torno da busca de Sebastião pela cura de uma doença em um universo místico após todas as possíveis tentativas na medicina convencional sem sucesso. Outro elemento importante seria o tom profético articulado ao caráter místico de causa da doença x cura da doença. Trata-se de uma narrativa onde o provável aprendiz encontra seu Mestre e a partir daí, inicia sua caminhada espiritual onde transita pelo universo da materialidade e místico, além disso

Assume também contornos de “rito de passagem”, análogos a experiências xamânicas relatadas por Eliade (2002), de intensa provação, doença ou sofrimento, ou “descida aos infernos”, antes da revelação, preparação e entrega da vocação religiosa ao xamã (...). (ASSIS, 2017, p. 89).

Depois de seu primeiro encontro com a ayahuasca, Sebastião passa a frequentar o Alto Santo e ganha em pouco tempo um lugar de prestígio dentro da comunidade, recebendo hinos e posteriormente, ocupando a posição de “feitor” – função essencial aos rituais de “feitio”, onde o Santo Daime é produzido sob coordenação do “feitor”, o que revela sua proximidade com o Mestre e a aquisição de um *capital religioso*. (ASSIS, 2017) Com o passar do tempo, também recebeu autorização de Mestre Irineu para que realizasse a produção do Daime na Colônia Cinco Mil, destinando metade da produção para o Alto Santo. No entanto, com a morte de Irineu Serra, a autorização é suspensa pelo até então presidente do Alto Santo, Leôncio Gomes. Padrinho Sebastião, como já era conhecido na época, contava com um grupo considerável de seguidores e, portanto, participou das primeiras disputas acerca da direção das cerimônias após a “passagem” do Mestre.

De acordo com MacRae, a ruptura de Sebastião Mota com o Alto Santo se deu no ano de 1974, quando sugeriu o hasteamento solene de uma bandeira do Brasil em um trabalho para as autoridades, em resposta a fragilidade política e a necessidade de afirmação social do Santo Daime naquele momento. Essa inspiração teria vindo como

instrução espiritual de hastear uma bandeira, presente em seu hino de número 89, “Levanto esta bandeira”, que diz: “Levanto esta bandeira/ Porque assim meu Pai mandou/ Todos que olharem para ela/Tem o mesmo valor” (ASSIS, 2017 p.93).

no entanto não foi bem recebida por Leôncio Gomes, que recomenda que Sebastião hasteie essa bandeira em sua própria casa. Embora alguns relatos contem que tudo isso ocorrera de forma amistosa, MacRae afirma que essa situação foi o “estopim para a separação definitiva”, ou seja, é o momento em que Sebastião Mota deixa o Alto Santo com sua família e mais uma quantidade numerosa de membros da comunidade para se estabelecer na Colônia Cinco Mil. É importante citar que essa ruptura se dá de forma institucional com Alto Santo e não com as tradições do Santo Daime, de modo que para a maioria dos adeptos, Padrinho Sebastião representaria uma continuação da missão deixada por Irineu Serra, apoiando-se no arquétipo de São João, enquanto Mestre Irineu corresponderia ao arquétipo de Jesus Cristo.

Esse acontecimento inaugura uma quebra de homogeneidade do Santo Daime, que foi seguida pela adesão de mais adeptos e novos elementos rituais. Por esses motivos,

Sebastião Mota é considerado por muitos como o maior responsável pelo impulso inicial da expansão daimista pelo Brasil e o mundo, representando uma quebra de paradigma, em certo sentido “prometeica”, na medida em que instaurou um modus operandi completamente oposto àquele vigente no Alto Santo na administração pós-Irineu Serra. Enquanto o Alto Santo comandado pelos Gomes era centralista e exclusivista, Sebastião ofereceu um modelo expansionista e agregador (ASSIS, 2017 p. 98).

O uso de outras plantas nos rituais realizados por Padrinho Sebastião como é o caso da Cannabis Sativa, ganham um certo destaque na quebra de hegemonia com o Alto Santo. Segundo o Padrinho, tratavam-se de “plantas professoras” que se usadas de forma correta, poderiam ser de grande auxílio na jornada espiritual dos adeptos. Nesse contexto, a Cannabis Sativa recebe o nome de “Santa Maria”, sendo a representação do feminino no ritual, enquanto o Daime representaria a polaridade masculina.

Ainda no ano de 1974, a vertente de trabalhos de Daime realizados na Colônia Cinco Mil por Sebastião Mota fica institucionalizada como CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra e depois como ICEFLU, Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal.

De acordo com Beatriz Labate, a palavra “eclético” no nome institucional dado por Sebastião só ilustra o “caráter bastante plural dessa vertente, bem como sua abertura para a inserção dinâmica de novos componentes ritualísticos” (LABATE, 2014, p. 14) o que também se diferencia do CICLU-Alto Santo, que tenta preservar a tradição sem que modificações sejam feitas no “ritual deixado pelo Mestre Irineu”, não reconhecendo a legitimidade de nenhuma filial e posicionando-se de forma nada expansionista. A atual comandante do Alto Santo,

Peregrina Gomes, para dar legitimidade à tradição de sua vertente, alega que o Mestre teria dito pouco antes de sua morte que “Quando eu me ausentar daqui vocês reúnam, tomem Daime e me chamem que eu venho. Não me deixem inventar moda e ninguém queira ser chefe. O dono daqui sou eu”<sup>7</sup>, sendo assim, modificações nos rituais e o surgimento de novos líderes seriam movimentos antagônicos à vontade do Mestre.

É importante pontuar que haviam também outros pequenos grupos dispersos que realizavam rituais de Santo Daime e se intitulavam “prontos-socorros” em uma alusão simbólica aos princípios de cura e saúde do Santo Daime. O surgimento desses “prontos-socorros” se dá no contexto da Guerra da Borracha no Acre, onde o Santo Daime surgia como uma possibilidade de conforto para os trabalhadores vítimas das condições precárias da guerra da borracha, suprimindo algumas de suas necessidades médicas e funcionando “como um agregador e um ambiente favorável à reconstrução da vida e recuperação da dignidade e autoestima desses trabalhadores tão combalidos” (ASSIS, 2017, p. 85)

Os processos de institucionalização do Santo Daime que ocorreram com o CICLU e com o ICEFLU motivados pelas disputas de poder no interior da religião, estão inseridos nos contextos históricos que remontam as décadas de 1960 e 1970, onde a contracultura norte-americana junto às manifestações de maio de 1968 na França começam a dialogar com um novo modo de pensar religião, transe, cultura e política protagonizados pelos movimentos new age oriundos da cultura hippie. É nesse cenário também que os livros de Carlos Castañeda ficam famosos entre a “beat generation”, nos quais o autor narrava supostas experiências com o bruxo Dom Juan e seu desenvolvimento espiritual por meio do uso de “plantas de poder”.

O cenário brasileiro passava pelo processo de redemocratização que ocorria dez anos antes do fim da ditadura de fato. O governo Geisel de 1974 marcava o início do processo de abertura política e em 1978 põe fim à AI-5. É ainda durante essa década que no governo de João Figueiredo concede a anistia para os presos políticos dos anos de chumbo da ditadura. No norte do país, projetos como a Transamazônica são inaugurados como parte do PIN – Plano de Integração Nacional, e o II PND - Plano Nacional de Desenvolvimento que objetivavam estimular a produção de insumos, bens de capital, alimentos, bem como a exploração da região norte.

No cenário religioso, a igreja católica que já testemunhava perda crescente de poder político desde a reforma pombalina, mesmo com a instituição do ensino religioso na década de 1930 acaba sofrendo as consequências do desgaste na relação com o Estado na década de 1950

---

<sup>7</sup> Disponível em: <http://www.mestreirineu.org/>

e é intensificado em 1970 com o crescente pluralismo cristão de ordem neopentecostal e new age.

No estado do Acre, segundo o levantamento histórico feito por Glauber Assis, em 1973 foi aberto o primeiro escritório da polícia federal em Rio Branco. O Santo Daime que desde o princípio sofria perseguições de ordem moral por parte do catolicismo e de alguns evangélicos passa a sofrer pressões policiais e um ano depois da abertura do escritório da PF, Sebastião Mota é levado a interrogatório a respeito do uso da ayahuasca em rituais religiosos na Colônia Cinco Mil.

A pressão policial sobre o Santo Daime se dá em meio a uma grande confluência de fatores. No cenário mundial, a contracultura ressignificava o transe, fazendo uso político e religioso do uso de psicotrópicos e em resposta a esses movimentos, a “Convenção Sobre o Uso de Substâncias Psicotrópicas” realizado em Viena no ano de 1971, define que substâncias como o DMT (N, N-dimetiltriptamina) entrariam para a lista de substâncias proibidas internacionalmente.

O crescente número de pessoas vindas do Sudeste e de outros países em busca do Santo Daime também foi alvo de estranhamento por parte das autoridades.

Nessa época, grandes contingentes de jovens da classe média, provenientes principalmente do próspero Sudoeste do Brasil, partiam regularmente para as regiões andinas, tendo como meta quase invariável as ruínas incaicas de Machu Picchu, no Peru. O percurso levava alguns a se interessarem também pelos povos e costumes da região fronteira e da Amazônia em especial. Uma pequena parcela desse contingente de jovens mochileiros acabou indo para o Acre, conhecendo lá a fama do Daime e, em certos casos, provando a beberagem (MACRAE, 1992 p. 78).

Entre essas pessoas está o hippie mineiro Lúcio Mortmer, o ex guerrilheiro e preso político Alex Polari e o psicólogo carioca Paulo Roberto que posteriormente muito contribuíram para o período de experimentação dentro da vertente do Padrinho Sebastião, para a legalização do uso ritual da ayahuasca e principalmente para sua expansão fora da Amazônia. Esses jovens recém-chegados à comunidade daimista de Padrinho Sebastião também ilustravam um novo arquétipo de seguidores da religião. Eram jovens brancos de classe média, alfabetizados e com alta instrução intelectual, principalmente se comparado as elevadas taxas de analfabetismo existentes entre os adeptos do Santo Daime até então. Para MacRae, ao saírem das condições urbanas proporcionadas pelo Sudeste e encontrarem, no interior da Amazônia, uma comunidade na qual as pessoas viviam de forma simples, em um diálogo mais próximo com natureza a partir de suas práticas sustentáveis sob a liderança carismática de Padrinho Sebastião, esses jovens se sentiam acolhidos por um grupo social que correspondia ao *ethos new age* e à proposta de uma “esquerda espiritualista” (ASSIS, 2017 p. 159) O Santo Daime e sua latente miscibilidade que

se expressava no ecletismo da vertente de Sebastião Mota, também seriam um grande atrativo, especialmente no que diz respeito a democratização da experiência do transe, uma vez que, “Através do uso da *ayahuasca*, desde o início se poderia ter acesso a experiências de êxtase e iluminação que os seguidores de outras escolas espiritualistas só pensam em alcançar no fim de suas vidas.” (MACRAE, 1992, p. 78)

A Colônia Cinco Mil funcionava sob uma organização comunitária, onde o trabalho era coletivizado e envolvia a experiência direta com a terra na qual seu cultivo era parte essencial para a vida na colônia. O crescente desenvolvimento da colônia que de tempos em tempos recebia visitantes e novos moradores, se somava ao processo de urbanização da cidade de Rio Branco. O território da Colônia Cinco Mil, tornou-se pequeno para abrigar “os cerca de trezentos a quatrocentos moradores” (MACRAE, 1992, p.74). Além disso, o crescente desmatamento das áreas próximas a Rio Branco tivera grande impacto, resultando em “alterações no clima e pragas na agricultura” (MACRAE, 1992, p. 74). A confluência de fatores aqui mencionados que impactavam diretamente nas condições de vida na Colônia Cinco Mil motivaram Padrinho Sebastião a pensar na possibilidade de mudar a comunidade para outra localidade. Em 1980, Valdete, filho mais velho de Sebastião junto a um homem de nome Mirim consegue uma licença de ocupação junto ao INCRA (Instituto de Colonização e de Reforma Agrária) de um território que se localizava às margens do Igarapé Trena, no município de Boca do Acre no estado do Amazonas. Sebastião Mota, “inspirado pelo reflexo do Sol nas águas do igarapé, batizou o local de Rio do Ouro.” (ASSIS, 2017 p. 122) As condições de vida no Rio do Ouro, eram estruturadas por uma “vida de subsistência” onde seus moradores dependiam do plantio de alimentos, da caça e da pesca e da plantação de seringa enquanto se estruturavam na região. Em menos de dois anos, em maio de 1982, a comunidade “já ocupava uma área de aproximadamente 13 mil hectares, com 22 colocações de seringa, 12,5 mil seringueiras exploradas, 215 pessoas assentadas e uma produção anual entre 10 e 15 toneladas de borracha.” (MACRAE, 1992 p. 74) Durante a fase inicial de estruturação da comunidade no Rio do Ouro, Alfredo Gregório, filho de Sebastião Mota, ficara responsável por dirigir as cerimônias de Daime na Colônia Cinco Mil.

Muitos dos visitantes acabavam por passar longas temporadas nessas comunidades, incluindo entre os jovens vindos do Sudeste, pesquisadores que posteriormente, curiosamente se tornaram adeptos da religião da floresta. Atravessados pelas experiências proporcionadas pelo Santo Daime e a vivência em comunidade, que propunha novas formas de vida alternativas ao sistema vigente, “os visitantes retornavam aos seus locais de origem, levando consigo novos ideais de vida, e fazendo proselitismo entre colegas, amigos e familiares da fé recém -adotada.”

(MACRAE, 1992 p. 78) O movimento resultou posteriormente na abertura das primeiras igrejas de Santo Daime fora do Norte: O Céu do Mar (Rio de Janeiro), Céu da Montanha (Visconde de Mauá) e Céu do Planalto (Distrito Federal), sendo a primeira delas, fundada no ano de 1982 no Rio de Janeiro pelo psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza, institucionalizada enquanto CEFLUSM - Centro Eclético Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo.

É o momento em que o Santo Daime migra do contexto desenhado pelas margens dos igarapés, dos trabalhadores dos seringais e os ciclos da borracha para os grandes centros urbanos, diretamente atravessados pelos fluxos produzidos pela guerra fria, suas disputas econômicas, ideológicas e os impactos na superestrutura da sociedade. O Santo Daime se insere nesse momento em um sistema religioso global, onde, para Glauber Assis, a religião

é, por um lado, uma esfera social distinta, específica, centrada em uma configuração institucional e que necessita de legitimação social para ser entendida como tal, para “fazer parte do clube”, e por outro, um fenômeno cada vez mais plural, poroso, subjetivo e individualizado (ASSIS, 2017 p. 126).

Esse movimento de expansão ecoava na floresta e os adeptos que viviam próximos às origens do Santo Daime também vivenciavam suas transformações no coração da religião. Como parte fundamental desse movimento de expansão e das transformações dialéticas dentro do Santo Daime está a fundação da Vila Céu do Mapiá, considerada hoje como a “meca dos daimistas” (Assis), ou seja, um local considerado sagrado para os adeptos, funcionando também como um espaço de peregrinação. Seu início se deu no ano de 1983, quando a comunidade se muda para as margens do igarapé Mapiá, afluente do rio Purus, no município de Pauini, no Amazonas. O motivo da mudança, de acordo com MacRae teria se dado por meio de uma empresa do Sul do País que reivindicava as terras da comunidade do Rio do Ouro. Além disso, os moradores da comunidade estariam tendo dificuldades de adaptarem-se por causa “carapanãs” (MORTIMER, 2000, p. 211), uma espécie de inseto que transmitia a malária. Havia na comunidade uma onda de pessimismo que também fora sentida por Sebastião Mota que concluiu que o Rio do Ouro ainda não era o local predestinado para o estabelecimento da Nova Jerusalém.

O INCRA teria apoiado esse novo movimento de migração do grupo de seguidores de Sebastião Mota, embora o grupo não se enquadrasse completamente nos parâmetros de assentamentos previstos pelo órgão “uma vez que o grupo funcionava de forma totalmente comunitarista, enquanto o Instituto costuma considerar seus lotes como arrendados a indivíduos específicos.” (MACRAE, 1992, p.75) O nome dado à nova comunidade, “Céu do Mapiá”, teria sido sugerido por Pedro Mota, um dos filhos mais novos de Sebastião Mota. A partir disso, a palavra “Céu” é utilizada como primeiro nome de quase todas as igrejas futuras ligadas ao



CEFLURIS. É bom lembrar que não houve esvaziamento das outras colônias, uma vez que a comunidade se dividia agora para cuidar dos espaços, mantendo a Colônia Cinco Mil e a comunidade do Rio do Ouro sob novas direções vinculadas ao CEFLURIS. Nesse mesmo cenário, a legalidade do Santo Daime passava a ser questionada, o que fica mais evidente nos primeiros anos da década de 1980, quando em 1981, a Colônia Cinco Mil é invadida pela Polícia que destrói toda a plantação de Cannabis, além de indiciar Sebastião Mota. Isso teria intensificado as perseguições sofridas pelo Santo Daime em todos os centros, inclusive os que não faziam uso sagrado da Cannabis Sativa. De acordo com MacRae o fato resultou na proibição da ayahuasca “que foi então colocada durante algum tempo na lista das substâncias proscritas.” (MACRAE, 1992, p. 74)

## 1.2. A legalização da ayahuasca no Brasil

O fato mencionado por MacRae é sucedido pela inclusão da *Banisteriopsis caapi* na lista de substâncias proibidas pela Portaria nº 02/85, da DIMED, o que marca a fragilidade política do Santo Daime, que até o momento se tratava de uma religião que acontecia no interior da Amazônia, ainda não tendo sido tocada de forma tão incisiva pela legislação e que a partir do momento em que sai da floresta, ganha novas dimensões e necessita se adequar a uma dinâmica sociopolítica estruturada pelo *ethos* do capitalismo global.

No Brasil, a legislação sobre drogas não especifica quais são proibidas, deixando a cargo da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) – anteriormente chamada de Divisão Nacional e Medicamentos (DIMED) até os anos de 1999 - a classificação dessas drogas. A ayahuasca é feita a partir da infusão de duas plantas que de acordo com o Departamento de Análises Clínicas e Toxicológicas da Faculdade de Ciências Farmacêuticas (Universidade de São Paulo, SP, Brasil) são os caules da *Banisteriopsis caapi* Morton, que contém  $\beta$ -carbolicinas que são inibidoras da monoaminoxidase (MAO), e de folhas da *Psychotria viridis* Ruiz & Pavón, que contém o N,N-dimetiltriptamina (DMT). Desse modo, a primeira política relativa à ayahuasca pelo DIMED teria incluído equivocadamente a *Banisteriopsis caapi* (o cipó conhecido como Jagube ou Mariri pelas culturas ayahuasqueiras) na listagem de substâncias proibidas.

Diante das contestações por parte das comunidades ayahuasqueiras que incluíam até então a União do Vegetal, o Santo Daime e a Barquinha a respeito da decisão do DIMED, o CONFEN - Conselho Federal de Entorpecentes -, designa uma comissão de trabalho para pesquisar os rituais envolvendo o uso da ayahuasca no País. A RESOLUÇÃO Nº 04/85, resolve então

Designar um Grupo de Trabalho, constituído por representantes do Ministério da fazenda, da Divisão de Representação a Entorpecentes do DPF, para, sob a presidência do primeiro, examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas daqueles vegetais, em todos os seus aspectos. A partir de então o Grupo de Trabalho poderia requisitar exames técnicos, promover convênios para realização das pesquisas necessárias, tomar depoimentos, instituir sub-comissões que lhe parecessem convenientes para o exame dos diferentes aspectos da questão.<sup>8</sup>

No ano seguinte, em 04 de fevereiro de 1986 é publicada a resolução N° 06 do Conselho Federal de Entorpecentes com base nas recomendações do Grupo de Trabalho designado pelo órgão. A resolução considera que o uso ritual da ayahuasca não causa prejuízo social e que seriam necessários ainda mais estudos multidisciplinares a respeito dos rituais e dos efeitos causados pela ingestão do chá. A “*Banisteriopsis Caapi*” é então temporariamente desclassificada da lista de substâncias proibidas até que o Grupo de Trabalho possa concluir os estudos. No ano seguinte, 1987, é publicado o relatório final do Grupo de Trabalho que recomenda então a suspensão definitiva da proibição da *Banisteriopsis Caapi*, autorizando seu uso ritual religioso.

O País contava com o cenário de abertura política no qual se dava o processo de redemocratização do Brasil. O ambiente jurídico também estaria favorável, com as movimentações que posteriormente resultaram na criação da Nova Constituição em 1988. A publicação da resolução nº 6 marca a primeira afirmação positiva da lei para que fosse possível a continuidade da realização dos rituais de Santo Daime dentro de uma legalidade que passava a ser exigida enquanto os movimentos ayahuasqueiros penetravam os grandes centros urbanos, expandindo-se para dentro e fora do Brasil.

Poucos anos depois, no dia 20 de janeiro de 1990, ocorre o falecimento de Sebastião Mota. Curiosamente, o fato se dá no dia de São Sebastião, na cidade do Rio de Janeiro durante o ritual de bailado do dia de São Sebastião na igreja Rainha do Mar, comandada na época por Marco Imperial e Vera Fróes enquanto era cantado o seu hinário “Nova Jerusalém”. O corpo de Sebastião Mota é então transportado de helicóptero para o Mapiá, e

os ritos funerários duraram cerca de uma semana, até que o Padrinho fosse enterrado em um mausoléu localizado em frente à igreja do Céu do Mapiá, que se tornou local de veneração e culto, tal como aconteceu no caso do túmulo de Irineu Serra, localizado no Alto Santo (ASSIS, 2017, p. 165).

Glauber Assis classifica esse momento como “um grande marco em direção ao que chamamos de “*fase diaspórica*” do Santo Daime” (ASSIS, 2017, p. 165) no qual, Alfredo Gregório, filho de Sebastião Mota protagonizará os movimentos de continuidade do processo de expansão da religião que se dá pela internacionalização e pelo diálogo com outras práticas

---

<sup>8</sup> Disponível em:

<https://www.bialabate.net/pdf/texts/Resolu%C3%A7%C3%A3o%20n%C2%BA04%20de%201985.htm>

religiosas. É o que vemos no caso da abertura de centros de Daime nos Estados Unidos, na Europa, e da criação de vertentes como o Umbandaime, oriunda da aproximação do Santo Daime com a Umbanda.

Os anos seguintes são parte do processo de construção de uma legislação em torno da Ayahuasca e seu uso ritual religioso, impactando na configuração política dessas religiões nos múltiplos contextos regionais nos quais passam a se estabelecer. Em 31 de dezembro de 2002, é publicada a resolução n. 26 que “Define grupo de trabalho objetivando submeter à deliberação do Conselho Nacional Antidrogas - CONAD, normas de controle social referente ao uso do "chá ayahuasca" (RESOLUÇÃO No – 26). A resolução trata de desenhar um conjunto de normas de controle social a serem estabelecidas para o uso do chá e tendo em vista a expansão das religiões ayahuasqueiras que já se consolidavam em alguns países da Europa e das américas, definiu entre outras questões que enfatizam a legalidade para o uso estritamente religioso, que

considerando que as confissões religiosas conhecem sobre a proibição da exportação do "chá ayahuasca" ou do cipó Jagube/Mariri - Banisteriopsis caapi, e da folha Rainha/Chacrona –Psychotria viridis, haja vista o seu uso exclusivamente ritualístico, peculiar a uma manifestação cultural regional brasileira, e mais as restrições decorrentes da legislação brasileira e de Acordos Internacionais assinados pelo Brasil.<sup>9</sup>

Em novembro de 2004, a resolução Nº 5 do CONAD é publicada e, reconhecendo a legitimidade do uso religioso da ayahuasca, tem como objetivo criar o Grupo Multidisciplinar de Trabalho “para levantamento e acompanhamento do uso religioso da ayahuasca, bem como para a pesquisa de sua utilização terapêutica, em caráter experimental.”

Dois anos depois, em 2006, é produzido o relatório final do Grupo de Trabalho que a partir dos estudos multidisciplinares, reconhece que “há muitas décadas o uso da Ayahuasca vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido”. Além disso, a resolução pontua a ilegalidade do comércio da ayahuasca, uma vez que a bebida, é legalizada para o uso estritamente religioso. De acordo com o tópico 26 “Quem vende Ayahuasca não pratica ato de fé, mas de comércio, o que contradiz e avilta a legitimidade do uso tradicional consagrado pelas entidades religiosas.” No entanto, a resolução a partir da análise da produção da bebida, desde a colheita das folhas e do cipó ao seu armazenamento, reconhece que

A vedação da comercialização da Ayahuasca não se confunde com seu custeio, com pagamento das despesas que envolvem a coleta das plantas, seu transporte e o preparo. Tais custos de manutenção, conforme seja o seu modo de organização estatutária, são suportados pela comunidade usuária. E é evidente, também, que a produção da Ayahuasca tem um custo, que pode variar de acordo com a região que a produz, a quantidade de adeptos, a maior ou menor facilidade com que se adquire a matéria

---

<sup>9</sup> Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao\\_26.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_26.pdf)

prima (cipó e folha), se trata de plantio da própria entidade ou se as plantas são obtidas na floresta nativa, e tantas outras variáveis.<sup>10</sup>

Outro ponto importante na resolução, passa pela recepção de novos adeptos, estabelecendo “uma entrevista prévia, oral ou escrita (...) no sentido de averiguar as condições do interessado e a ele devem ser dados os esclarecimentos necessários acerca dos efeitos naturais da bebida”. Ficou recomendado o acompanhamento desses visitantes até o fim dos rituais, compreendendo que, caso seja necessária a saída prévia, ela deverá ser solicitada aos responsáveis. Por fim, a respeito do uso da bebida por menores de 18 anos e gestantes, fica estabelecido que “Tendo em vista a inexistência de suficientes evidências científicas e levando em conta a utilização secular da Ayahuasca, que não demonstrou efeitos danosos à saúde” o uso da bebida por menores de 18 anos deve estar submetido à autorização dos responsáveis pelo sujeito e que, mulheres grávidas devem se responsabilizar por sua participação.

Todos os tópicos citados a cima são posteriormente incorporados à resolução nº 17 de 2010, que é publicada no dia 26 de janeiro no Diário da União e é até o momento, a mais recente resolução sobre a Ayahuasca no Brasil. A resolução também discorre sobre a formação do Grupo de Trabalho, seus apontamentos, recomendações e reforça a legalidade do uso estritamente religioso da bebida, mantendo ilegal o uso terapêutico da ayahuasca. Estão também no quadro de ilegalidade, questões ligadas à comercialização e a ilegalidade do consumo da bebida com demais substâncias ilícitas. Quanto às pesquisas relacionadas à ayahuasca, a resolução afirma que

Devem-se fomentar pesquisas científicas abrangendo as seguintes áreas: farmacologia, bioquímica, clínica, psicologia, antropologia e sociologia, incentivando a multidisciplinaridade; b. Sugere-se ao CONAD que promova e financie, a partir de 2007, pesquisas relacionadas com o uso e efeitos da Ayahuasca.<sup>11</sup>

e ficam evidenciados também critérios de responsabilidade ambiental.

De acordo com Beatriz Labate e Kevin Feeney em “O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações” a resolução de 2010 ainda teria algumas controvérsias, uma vez que ao estabelecer uma deontologia do conjunto de regras sem coerções diretamente estabelecidas, pode soar como apenas uma resolução que delimita “recomendações” sobre o uso da bebida, o que para outros, trata-se apenas de uma “forma menos invasiva de controle social” (Labate e Feeney p. 6). Outra possível leitura sugerida pelos autores, seria a de que as possibilidades de sanções estariam na lei anti-drogas brasileira 11.343/2006, de modo que todos os desvios dos parâmetros da resolução nº 17 de 2010

<sup>10</sup> Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao\\_26.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_26.pdf)

<sup>11</sup> Disponível em: [https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-\\_1\\_25\\_01\\_2010.pdf](https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-_1_25_01_2010.pdf)

resultariam nas implicações equivalentes às aplicadas no caso de drogas ilícitas, como é o caso da Cannabis. (Labate e Feeney). Assim, a respeito da resolução, percebe-se que

Como as decisões judiciais tendem a variar de juiz a juiz, a nova Resolução é simplesmente mais um passo num processo que permanece em andamento, no qual a indefinição de certos aspectos legais acaba influenciando decisões específicas, originando novas fases da regulamentação (LABATE e FEENEY, 2012 p. 06).

Ao mencionar os aspectos que envolvem a necessidade sócio-política de institucionalização do Santo Daime, vemos que esse processo se torna determinante no que diz respeito à expansão dessa religião. A possibilidade de existência do Santo Daime em outros continentes envolve processos de legalização que se correlacionam com as decisões jurídicas tomadas no Brasil a respeito da legalidade da ayahuasca. Fatores como o etnocentrismo ocidental e a guerra internacional às drogas vem sendo determinantes para a liberdade do culto do Santo Daime e de outras religiões ayahuasqueiras dentro e fora do Brasil.

Discorreremos até aqui em uma teleologia do Santo Daime, pontuando sua gênese na Amazônia do século XX que fora sucedida pelo desenvolvimento dos rituais na região, e, posteriormente, como um rizoma, expandiu-se para as demais regiões do Brasil e do mundo. Este movimento foi permeado por inúmeros atravessamentos macroestruturais e microestruturais, agindo dentro e fora da religião daimista. A busca pela legalidade dos rituais realizados pelo Santo Daime e demais grupos ayahuasqueiros tornou-se necessária quando os movimentos vegetalista oriundos do Norte do Brasil começaram a ir além de suas fronteiras. A expansão intensificou a preocupação dos órgãos públicos e da sociedade civil com relação aos ritos realizados com a bebida ayahuasca, o que culminou na busca desses movimentos religiosos pelo ganho da legitimidade de seus ritos.

A inserção do Santo Daime no mundo da vida, ou seja, na esfera pública, colocou a religião frente às questões culturais inerentes aos processos históricos que constituem a estrutura burocrática do País e do mundo. Tais elementos também participam direta e indiretamente da guerra internacional às drogas que coloca em questão o consumo de Ayahuasca como parte de rituais religiosos.

O Santo Daime está inserido no contexto da modernidade, e integra os novos movimentos religiosos que surgem no século XX. Nos anos posteriores às rupturas ocorridas no Alto Santo, o Santo Daime adentrou no “sistema religioso global”, em um cenário de complexificação da modernidade que é marcado pelo fim das grandes narrativas orientadoras da ação.

Nesse sistema, a religião é, por um lado, uma esfera social distinta, centrada em uma configuração institucional, na qual um grupo necessita de legitimação social para ser

entendido como tal. Por outro lado, a religião torna-se um fenômeno cada vez mais plural, subjetivo e individualizado (ASSIS e Labate 2014 p. 16 apud Beyer 2006).

O panorama moderno no qual o Santo Daime se insere, para o sociólogo Max Weber, teve seu início com o processo de secularização, que é um dos marcadores fundamentais da modernidade. Em “A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo”, Weber percebe o quanto as características da ética protestante se tornaram essenciais para o desenvolvimento do capitalismo, sendo este sistema econômico a forma universal de modernização e racionalização do mundo ocidental. O autor pontua então o surgimento da ciência como uma das condições para o surgimento do capitalismo, uma vez que a ciência substituiria as formas místicas de relação da sociedade com o mundo. O constante processo de racionalização resultante do “desencantamento do mundo”, proporcionou a disjunção da esfera civil e do mundo religioso, provocando a marginalização progressiva da religião na vida pública. Esses processos resultariam no “pleno desencantamento do mundo” que não significou

livrar-se daquilo que costumamos chamar de “superstição”. A caça às feiticeiras também floresceu na Nova Inglaterra. Mas enquanto o confucionismo deixava intacta a magia na sua significação positiva de salvação, aqui toda magia se tornou demoníaca e apenas tinha valor religioso o racionalmente ético: a ação conforme ao mandamento divino e mesmo isso apenas a partir do sentimento piedoso. (...) (WEBER 2002, p. 152).

A ética puritana calvinista, teria sido fundamental para o surgimento dessa nova forma de relação das sociedades com o mundo, uma vez que o rigor disciplinar atribuído ao trabalho enquanto vocação facilitaria a acumulação de bens, de modo que se estabelece uma relação de afinidade entre riqueza e graça divina. Nesse cenário, surge na modernidade o “self-made man”, ou seja, o tipo ideal do capitalismo: o sujeito que com trabalho duro, torna-se um rico empresário. Essa ética protestante, explicaria então, para o autor, como países calvinistas tiveram o ambiente ideal para o surgimento do capitalismo no século XVII, ao contrário de países como a China e Índia. Embora os valores religiosos sejam apresentados aqui como parte do próprio processo de secularização do estado, a ética protestante - que, ao contrário do catolicismo, prezava pela acumulação de riquezas ligada a limitação do consumo - para Weber, permaneceram na cultura e aos poucos foram se desligando da religião.

A religião passa a existir na modernidade, assim, em uma esfera distinta, uma vez que se encontra em um mundo onde a racionalidade ética passa a questionar as narrativas míticas atribuídas à religião. Nesse contexto,

Toda religião que se defronta com o mundo com exigências (éticas) racionais acaba por ver-se numa relação de tensão com as suas irracionalidades. Essas tensões incidem sobre pontos muito diferentes conforme as religiões e, assim, tanto a natureza quanto a intensidade da tensão, são diversas. Isso depende fortemente da natureza da via de salvação dada através das promessas metafísicas de cada religião. Antes de mais nada,

o grau de desvalorização religiosa do mundo não é idêntico ao grau da sua rejeição prática (WEBER, 2003, p. 152).

Nesse sentido, ao retomarmos as inúmeras tensões que puseram e até hoje colocam os ritos daimistas em questão já estão dadas pelo mundo ocidental, desencantado e cartesiano.

O Santo Daime, é composto por influências de religiões ocidentais, como é o caso do seu ethos cristão que incorporou elementos do catolicismo brasileiro, do espiritismo kardecista, da umbanda, bem como outros elementos da cultura afro maranhense e do esoterismo europeu, no entanto, percebemos à luz da teoria weberiana, que as tensões relacionadas a legitimidade do Santo Daime se destacam, entre tantos outros elementos, pela existência do forte misticismo dentro dessa religião somado ao uso ritual da bebida ayahuasca. Se aprofundarmos então no conflito que se desenha aqui, percebemos outro elemento, pontuado por Pacheco; o hibridismo cultural do Santo Daime. Para ele

os grupos daimistas poderiam ser caracterizados como híbridos culturais, pois, afinal, não apresentam um elemento cultural ou outro, mas apresentam combinações de elementos culturais, configurados de forma a não ser nem mais o primeiro e nem mais o segundo elemento, mas um completamente novo. Homi Bhabha afirma a respeito do hibridismo: “A ameaça paranoica do híbrido é finalmente impossível de ser contida porque destrói a simetria e a dualidade dos pares eu/outro, dentro/fora (BHABHA, 1998, p. 168 apud PACHECO, 2014, p. 125).

Para uma religião híbrida inserir-se no cenário moderno ocidental, o diálogo entre a sociedade civil, o estado e os grupos que reivindicam a legitimidade de suas práticas requer uma abordagem multidisciplinar. Ao aprofundarmos neste capítulo no papel fundamental dos Grupos de Trabalho na elaboração das resoluções sobre o uso religioso da ayahuasca, foi possível constatar que as pesquisas apontaram que

atualmente não há evidência científica de que a ayahuasca seja perigosa quando utilizada em contexto religioso. Embora novos estudos sejam necessários para determinar seus efeitos a médio e curto prazo, uma abordagem estritamente biomédica não será suficiente para fornecer uma compreensão completa dessas religiões e das implicações mais abrangentes do uso da bebida. O caráter singular dos contextos sociais em que a ayahuasca é usada demanda uma abordagem psicossocial capaz de levar em conta esses fatores contextuais (LABATE e FEENEY, 2012, p. 24).

A abordagem do Grupo de Trabalho designado pelo CONFEN que analisou o caráter psicossocial do culto do Santo Daime foi de suma importância para a melhor compreensão dos impactos sociais das práticas religiosas envolvendo ayahuasca no País. Nesse sentido, percebemos o papel do esforço científico em suas diversas áreas para estabelecimento de um diálogo entre os grupos ayahuasqueiros, as autoridades e a sociedade civil. É também a partir do processo de legitimação das práticas daimistas no Brasil e atualmente, em outros países, que a sociedade pautada na razão secular mencionada por Weber, ganhou, na modernidade outras configurações.

Embora alguns aspectos da teoria weberiana possam auxiliar na análise do processo de inserção do Santo Daime no sistema religioso global, a obra do autor não dá conta dos novos movimentos da modernidade e sua complexificação. Ao pensar a relação entre religião e Estado, o sociólogo Jürgen Habermas, propõe o conceito de sociedade “pós-secular”. Para o autor, nas sociedades modernas, o processo de secularização avançada exigiria outra reflexão a respeito dos processos de desencantamento e racionalização do mundo. A modernidade não trouxe a “marginalização progressiva da religião” (KNAPP, 2011, p. 186), mas o fenômeno denominado por Habermas como “pós-secularidade”, onde a linguagem religiosa se faz presente na própria racionalização do mundo. Ao utilizar o exemplo dos Estados Unidos, onde

à introdução da liberdade religiosa não significou a vitória da laicidade, mas, sim, a introdução da ideia de tolerância para com as minorias religiosas, posto que, historicamente, se tratava de garantir aos colonos que fugiam das guerras religiosas da Europa a liberdade de continuar a exercer suas próprias religiões (MONTERO, 2009, p. 206).

Habermas reavalia a teoria da secularização elaborada por Weber, reconhecendo que esse processo não se deu de maneira hegemônica em todo mundo e nem mesmo seguiu o modelo de separação completa entre religião e estado.

A pós-secularidade identificada por Habermas trata-se então da constatação de que “a razão secular no mínimo conta com a possibilidade de que um determinado aspecto da razão, que ainda é significativo para ela, poderia estar incorporado nas religiões.” (KNAPP, 2011, p. 187)

Isso pode ser observado no Brasil, onde a cultura cristã tem forte participação no País, presente tanto na esfera pública, quanto privada. A religião domina alguns programas de TV, rádio, existe na vida política, com deputados e senadores cristãos ocupando grande parte do congresso, nas campanhas políticas, nas escolas públicas, na formação da família tradicional e principalmente na linguagem jurídica. Isso, para Habermas, traria a necessidade imprescindível da comunicação entre religiosos e não religiosos no que tange as decisões tomadas por essas diferentes esferas da sociedade, uma vez que elas se diferenciam, mas não se encontram completamente separadas.

A inserção do campo científico nos processos de legitimação do uso religioso da ayahuasca no Brasil trata-se de uma expressão desse novo momento no que diz respeito ao papel da racionalidade no mundo moderno. O diálogo entre sociedade civil, estado e religião, a partir da mediação científica possibilitaram a tentativa de compreensão de questões referentes à própria comunicação entre essas esferas na sociedade e desse modo, ilustram o problema antropológico da “tradução cultural da diferença” (MONTERO, 2009), onde a alternativa de



Uma etnografia dos processos de flexibilidade e disputa sobre as diferenças permitiria compreender os consensos provisórios que dão certa estabilidade a distinções particulares produzidas em determinados contextos, entre o *nós* e o *eles*. (...) Para Habermas a racionalidade voltada para o entendimento abrange proposições de ordem prática, estética, terapêutica etc., ela sugere que a linguagem religiosa pode ser incluída em seu modelo discursivo de racionalização em dois níveis. Essa linguagem imbricada nos modos de expressão característicos do mundo da vida está também, em grande parte, voltada para a produção do entendimento a respeito do mundo social comum e a respeito das experiências subjetivas com relação às diferenças e às identidades (MONTERO, 2009, p. 204).

A pós-secularidade mencionada por Habermas se correlaciona com outro elemento presente na modernidade: a pós-colonialidade. Esse fenômeno agregou novas dimensões aos movimentos migratórios, e, com isso, a constante criminalização e a exotização das práticas culturais e religiosas dos povos recém independentes começaram a ser evidenciadas e questionadas. Nesse sentido, o mundo moderno globalizado trouxe a necessidade da coexistência entre diferentes culturas, bem como dos diferentes meios sociais uma vez que grupos distintos dividem a esfera pública. A proposta de Habermas se sustenta na importância do agir comunicativo enquanto possibilidade de uma ação orientada para interação e para o entendimento. Longe de conceber o desenrolar do processo de legalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil como algo ideal no que tange à garantia de liberdade religiosa enquanto exercício democrático no país, elementos como a herança histórica da colonização no Brasil, a permanência da cultura cristã que sustentam o etnocentrismo europeu intrínseco à cultura, e até mesmo ao fazer científico já estão dados nesse cenário. No entanto, embora o papel da ciência deva ser questionado ao longo desse processo, percebemos sua importância ao integrar o agir comunicativo orientado para a possibilidade de existência da democracia no Brasil moderno, ilustrando esse novo momento da razão pós-secular na modernidade.

É importante reforçar que a consolidação do Santo Daime no Brasil aconteceu protagonizada pelos esforços empreendidos pelos grupos daimistas e demais grupos ayahuasqueiros que se colocaram enquanto resistência, mantendo suas práticas rituais mesmo diante das perseguições policiais sofridas, como a invasão do templo da Barquinha em 1965 por pessoas armadas lideradas pela polícia, a prisão de Mestre Gabriel da União do Vegetal em 1967 e as diversas investigações realizadas nas igrejas do Santo Daime desde sua origem que culminaram, inclusive, na prisão de Irineu Serra.

Nos tempos das primeiras perseguições ao Daime, se falavam os maiores absurdos do mestre Irineu, como se ele fosse um feiticeiro e outras coisas do gênero. A polícia chegou a prender o mestre, interditar os cultos, apreender o sacramento e fazer diversas ameaças. Em épocas posteriores, depois da passagem do mestre, houve novas perseguições. Os principais dirigentes do Daime da época enterravam o Daime, tomavam escondido e mesmo se livravam dele entornando-o no mato. Sebastião Mota sempre foi um homem corajoso e de princípios. O seu Santo Daime, mesmo nestes

momentos, sempre esteve em cima da sua mesa de trabalho, apesar dos conselhos para que fosse discreto e os boatos de iminentes batidas policiais.<sup>12</sup>

Em escala global, o processo de expansão e consolidação da religião do Santo Daime em outros países, remonta aspectos que envolvem as especificidades da condição moderna, como a secularização tratada por Weber e posteriormente redesenhada por Habermans, as relações imperialistas empreendidas pela cultura ocidental, bem como a guerra internacional às drogas citada acima. Essas seriam as condições determinantes para a existência das cerimônias do Santo Daime em outros ambientes culturais já que, ao estabelecer-se nesses novos contextos, fica nítida a necessidade de ajustes e adaptações dos ritos daimistas às realidades presentes, tanto no que tange as questões estruturais do país, quanto à realidade dos adeptos e suas dinâmicas de vida. “Maior a lacuna entre cultura de origem e cultura onde o grupo procura se inserir, maiores negociações precisam ser feitas.” (ARWEK, 2007, p. 263)<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Disponível em: [www.santodaime.org](http://www.santodaime.org)

<sup>13</sup> “The wider the cultural gap between the culture of origin and the culture in which a group seeks to embed itself, the more bridging needs to be done.” (ARWEK, 2007, pp. 263)

## CAPÍTULO 2 - GLOBALIZAÇÃO, RELIGIÃO E A DIÁSPORA DO SANTO DAIME EM PORTUGAL

A discussão feita previamente acerca do processo de consolidação do Santo Daime no Brasil enquanto uma religião na modernidade, buscou tecer uma análise acerca do paradigma social moderno no qual esse novo movimento religioso se insere. A modernidade, marcada pelo seu processo de racionalização, é o ambiente onde outros modelos de relação entre sociedade e religião se evidenciam por meio das novas formas ritualizadas do agir no mundo global. Autores como Anthony Giddens pontuam o protagonismo do capitalismo econômico enquanto grande impulsionador das interconexões entre os estados-nação. Neste cenário, o racionalismo mencionado por Max Weber, para autores como Boli e Thomas, poderia ser compreendido como “racionalismo global” (1999) pela sua proporção quase hegemônica no mundo atual. Isso teria ocorrido a partir do momento em que os estados-nação se tornaram centros políticos nas dinâmicas das relações econômicas, diferentemente dos estados imperiais, que mantinham seu domínio econômico apenas nas regiões que dominavam territorialmente.

O intercâmbio econômico entre fábricas e, posteriormente, indústrias e bancos desempenhou então um novo modelo de relações objetivas e subjetivas atravessadas por questões econômicas, sociais e políticas que conectam o mundo. Uma vez que “a vida social é ordenada através do tempo e do espaço” (GIDDENS, 1991, p. 60), é possível perceber que, por meio das conexões previamente citadas, na modernidade global, o estreitamento entre tempo e espaço cria novos modelos de envolvimento, sendo eles, para Giddens, envolvimento locais e distantes, os quais podem se corresponder entre si por correspondências alongadas. Desse modo, o fenômeno que conhecemos hoje como globalização pode ser entendido pela “intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa.” (GIDDENS, 1991, p. 60) Outro elemento intrínseco à globalização, seria a criação de grandes centros, semiperiferias e periferias mundiais, e, que ilustram também o papel das investidas imperialistas dos grandes blocos econômicos presentes neste cenário. No entanto, a globalização não deve ser entendida somente como um processo homegeinizador, mas também como um horizonte multicultural, onde a produção de diversidade e pluralismo circula através dos fluxos globais.

A relação entre globalização e modernidade revela também o papel da religião como fundamental nas tensões inerentes às causas e efeitos da circulação de pessoas, sistemas e

objetos. Nesse sentido, mesmo com a secularização mencionada por Weber, a religião manteve sua presença no espaço público, seja como *ethos*, ou em evidentes participações nas dinâmicas econômicas, políticas e sociais dos estados-nação como pontua Habermas (KNAPP, 2011). Outros autores como Roland Robertson vão mais longe ao mencionar o racionalismo global como uma imanente religião de salvação, compreendendo suas dimensões entre sagrado e profano, bem como suas formas ritualizadas de ação coletiva e individual orientadas para uma nova proposta de salvação no mundo moderno.

O racionalismo global é uma religião imanente de salvação. Ela oferece um chão universal para a vida. Tem mitos e entidades sagradas, rituais que conectam indivíduos e grupos à história e o cosmos, uma promessa de salvação, e a uma representação de ameaça do caos. É uma religião imanente porque em seu valor final, contém fontes de identidade e autoridade, e estes, estão internalizados na humanidade e na natureza. Tudo isso é envolvido em narrativas, desde grandes narrativas a histórias nacionais, a biografias individuais e histórias (ROBERTSON, 2007, p. 46).<sup>14</sup>

O que até então é entendido por religião, nesse contexto, também sofre mudanças significativas, uma vez que o movimento dialético entre institucionalização e desinstitucionalização da religião é cada vez mais motivado pelo pluralismo global. Por um lado, cresce o número de pessoas “sem religião” ou “sem igreja”, pelo outro, novos movimentos religiosos adentram ao sistema religioso global, a partir do pós-colonialismo, de modo que passa a haver “mais religião” ultrapassando fronteiras, na medida em que às estruturas transnacionais das grandes religiões se acrescentam o trânsito de sistemas simbólicos e personagens vinculados a grupos minoritários e menos estruturados.” (GIUMBELLI, 1997, p. 248)

A busca por legitimação dos ritos realizados por grupos ayahuasqueiros dentro e fora do Brasil ilustra parte dessa nova realidade religiosa no mundo moderno, oriundo do fenômeno de transnacionalização de novos sistemas de crença e rituais. Neste cenário, podemos voltar nossa atenção para o protagonismo dos países latino-americanos como grandes exportadores destes fenômenos religiosos na modernidade, destacando, principalmente, o crescimento do neopentecostalismo e da renovação carismática em outras regiões do mundo. Além disso, somam-se a este movimento, religiões afro-brasileiras em diáspora, como a umbanda e o candomblé, bem como movimentos vegetalistas latino-americanos.

---

<sup>14</sup> “Global rationalism is an immanent salvation religion. It provides a universal ground for life. It has myths and sacred entities, rituals connecting individuals and groups to history and the cosmos, a promise of salvation, and a depiction of threats of chaos. It is an immanent religion because ultimate value, sources of identity and authority, and ultimate ends are located within humanity and nature. All of this is woven into narratives, from grand narratives to national histories to individual biographies and stories.” (Robertson p 46)

Alguns autores, como Elisabeth Arwek, enfatizam o protagonismo da religião nos fluxos econômicos proporcionados pelo capitalismo na modernidade. Em “Globalization and New Religious Movements”, a autora afirma que “religião constitui parte vital do processo de globalização, sendo ambos sujeitos a e um fator significativo efetuando mudança, pluralidade e transformação” (ARWEK, 2007 p. 253)<sup>15</sup> Para Anthony Giddens, “a modernidade é inerentemente globalizante” (GIDDENS, 1991 p. 60) e sendo então, parte fundamental deste fenômeno, a globalização está inevitavelmente incluída na percepção moderna de tempo e espaço na qual a vida social se ordena. É em decorrência desses fatores que as diversas formas de religiosidades presentes em países periféricos intensificaram seu processo de transnacionalização e expansão, ao mesmo tempo que possibilitaram por meio de variadas formas de sincretismos, hibridismos e ecletismos, a reconfiguração de matrizes religiosas pré-estabelecidas que se tornam presentes em um movimento moderno conhecido como movimento New Age.

O MNA (Movimento New Age) teve sua gênese nas manifestações contraculturais da década de 1960, onde diversas categorias passavam a ser questionadas por jovens ocidentais pertencentes, em sua maioria, à classe média. A partir de então, o movimento passou a abranger tanto setores seculares quanto religiosos na modernidade. No entanto, ao analisar este movimento, autores encontram enorme dificuldade em classificá-lo, uma vez que a “new age” é um movimento plural, que age tanto na esfera religiosa, quanto em outros campos, como o científico, movimentos sociais e econômicos. Beyer entende o movimento New Age enquanto “um complexo religioso enraizado em tradições esotéricas ocidentais” (2006, p. 279, tradução nossa), combinado com material religioso e cultural de fontes e locais diversos, tais como a China, a Índia e as religiosidades indígenas.” (ASSIS e LABATE, 2014, p. 17)

Para Assis e Labate, o

descentramento do religioso em escala global favorece a emergência de uma “nova consciência religiosa” (Soares 1994, pg?), de um amplo mercado religioso e de religiosidades permeadas de sincretismo, como a chamada “Nova Era”. Essa é fundamental para o estudo dos NMRs e das novas religiões. Outro aspecto deste movimento seria a emergência de um forte esforço de consciência ambiental vinculado a um profundo esoterismo e a consciência de que “todas as religiões são visões de uma espiritualidade universal (ASSIS e LABATE, 2014, p.18).

No entanto, os movimentos New Age não propõem um reencantamento do mundo pelo resgate de um olhar místico sobre a vida, mas a continuação e complexificação do processo de secularização definido por Habermas enquanto pós-secularização. É parte do movimento New

---

<sup>15</sup> “religion constitutes a vital part of globalizing processes, being both subject to and a significant factor effecting change, plurality, and transformation.” (ano p. 253)<sup>15</sup>

Age, a associação de certos tipos de misticismos às formas terapêuticas e a busca pela eficácia simbólica de determinados ritos como parte do processo de psicologização dos mesmos. Nas palavras de Anthony Albert Fischer D’Andrea em seu livro “O Self Perfeito e a Nova Era”,

A fama de técnicas energéticas e mágicas da *New Age* não deve ser vista como “reencantamento”, por dois motivos: por um lado, os exemplos da parapsicologia e programas para o potencial humano têm por meta justamente a adoção de métodos científicos para a compreensão destes poderes mentais e/ou sobrenaturais (assim, talvez se tratasse justamente da acentuação do desencantamento!). Por outro lado, a *New Age* potencialmente engendra uma racionalização ética, individualista e reflexiva, que organiza a conduta individual “racionalmente” (sociologicamente coerente, na adequação entre valores e meios de vida). Como diria Lair Ribeiro, líder da Programação Neuro-Linguística, no Brasil: “Toda tecnologia no início parece magia” (D’ANDREA, 2000, p. 18).

Ao analisarmos as categorias presentes na Nova Era, percebemos as possíveis afinidades eletivas contidas em seu *ethos* com a religião do Santo Daime, que, em virtude de seu hibridismo reconhecido pelos próprios adeptos, se insere no mundo religioso global. Embora a religião seja composta por elementos de diversas religiões já mencionados no capítulo anterior, o Santo Daime manteve seu *ethos* cristão associado a ideia do “conhecimento de si” como parte da eficácia simbólica dos ritos. A ideia de uma busca pelo *self* trata-se de um dos eixos principais da Nova Era, aliada a um apreço por formas alternativas de vida ligadas a valorização e preservação da natureza, contida na religião do Santo Daime. Esses elementos citados aqui, tornam-se evidentes nas letras dos hinos que compõem os hinários dos adeptos, especialmente de Sebastião Mota e seu filho, Alfredo Gregório. “Eu ligado em natureza/A natureza me convém/O que ela me transmite/É o que de melhor existe/Amar e querer bem.” (Alfredo Gregório)

Ao tomarmos essa perspectiva de análise, podemos situar o Santo Daime enquanto uma religião pós-tradicional. Esta categoria que organiza religiões emergentes na modernidade também serviu de chão para os movimentos socioculturais que participam atualmente do fenômeno New Age.

Para atravessar as fronteiras da Amazônia, o Santo Daime encontrou inúmeros adeptos que, embora necessitassem fazer pequenas alterações no formato dos rituais afim de adequá-los aos novos ambientes, permaneciam, por meio de suas práticas, conectados ao ambiente criado pela própria estética dos ritos. Estes sugeririam uma relação de familiaridade com o Mestre Irineu e os conhecidos padrinhos, com a Amazônia e diversos tipos de ancestralidades. De acordo com Glauber Assis, o Santo Daime existe atualmente em aproximadamente 43 países. Blainey, afirma que no fim da década de 1980 já haviam grupos daimistas estabelecidos nos EUA e em outros países do continente europeu, como Espanha, Bélgica e Portugal. No entanto,

há evidências de que o Santo Daime não é a única prática religiosa com ayahuasca realizada na maioria desses países. Essa realidade confirma o fenômeno classificado por Labate como “ayahuasca diáspora”,

Uma vez que a ayahuasca tem sua raiz cultural e histórica na Amazônia, esta última representa a rápida disseminação de pessoas e organizações que oferecem a ayahuasca fora de seu habitat natural (a Amazônia). Por fazer isso, algumas pessoas e organizações contribuem para a criação de um ecossistema empreendedor (Peluso 2017), financiado em maior parte, por ocidentais dispostos a pagar quantidades substanciais de dinheiro para uma experiência (ou até mesmo um treino) com a bebida (MEEUS, p.03).<sup>16</sup>

A partir desta perspectiva, podemos compreender que o Santo Daime também compõe o quadro de religiões em diáspora que contribuem para a realidade da diáspora da ayahuasca de modo geral.

Como parte dos evidentes fluxos globais que contribuem para o advento da diáspora e suas especificidades, a religião daimista contou com toda estruturação interna do CEFLURIS, CEFLI e CEFLUSM que participaram efetivamente do seu processo de institucionalização no Brasil e continuam atuando até hoje com um sistema de filiações institucionais de igrejas. E, desse modo, personalidades importantes como Padrinho Alfredo, Luiz Mendes e seu filho Saturnino Brito, Paulo Roberto (Céu do Mar) transitam atualmente entre diversas igrejas de Santo Daime no Brasil e no mundo com suas comitivas afim de dar suporte e realizar trabalhos espirituais nas igrejas filiadas às suas matrizes. Nas palavras de Alex Polari

Além do trabalho doutrinário, musical e de aprendizado dos rituais, elas {comitivas} realizam também um intenso trabalho de capacitação dos dirigentes e também de apoio nas questões institucionais e jurídico legais que as irmandades no exterior enfrentam para legalizar as igrejas e o sacramento em seus respectivos países. Nestas ocasiões, muitos dos nossos dirigentes aproveitam estas oportunidades para atender convites de palestras, conferências, vivências e retiros de formação espiritual (POLARI apud ASSIS, 2017, p. 170).

O papel da comitiva nesses contextos ilustra aspectos de como o Santo Daime se estabelece em sua microestrutura em novas paisagens culturais, buscando manter filiações com as matrizes que se encarregam de prestar auxílio no que tange à configuração de grupos daimistas em diáspora. Bem como em seu país de origem, o Santo Daime sofre atravessamentos ligados à guerra internacional às drogas, o que dificulta o ganho de legitimidade dos rituais em maioria dos países, envolvendo risco da prisão de adeptos por tráfico internacional de drogas e outras

---

<sup>16</sup> “Since ayahuasca has its historical and cultural roots in the Amazon, the latter stands for the fast spread of people and organizations offering ayahuasca outside its natural habitat (the Amazon). By doing so certain people and organizations contribute to the creation of an entrepreneurial ecosystem (Peluso 2017), mainly financed by westerners willing to pay substantial amounts of money for an experience (or even a training) with the beverage.” (Meeus ano p.03)

complicações específicas de casos onde a situação passa por adeptos na condição de imigrantes, bem como o fechamento das igrejas e intensificação nas fiscalizações.

Em escala global, a guerra mundial às drogas tem seu início na Convenção do Ópio de 1912 que estabeleceu controle de narcóticos como parte das leis internacionais, servindo de chão para a “Convenção Única” de 1961 que estabeleceu as inúmeras substâncias cuja comunidade internacional teria o dever de combater. Junto à Convenção Única, o International Narcotics Control Board (INCB) encarregou-se de montar o corpo de leis que norteariam as condições de controles de drogas das Nações Unidas. Desse modo, as Nações Unidas se encarregaram de realizar a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas em Viena no ano de 1971, na qual aconteceu a proibição do DMT entre as 31 substâncias proibidas e teve aderência de aproximadamente 185 países<sup>17</sup> entre eles Brasil e Portugal. Esses acontecimentos ilustram, em uma perspectiva macroestrutural, o que Giddens compreende como uma característica da natureza dialética da globalização

o ‘empurra-e-puxa’ entre tendências voltadas à centralização, inerente à reflexividade do sistema de estados por um lado e a soberania de estados específicos por outro. Assim, a ação planejada entre países a respeito de algumas coisas diminui a soberania individual das nações envolvidas, embora ao combinar seu poder de outras maneiras, ela aumenta sua influência dentro do sistema de estados (GIDDENS, 1991, p.78).

Questões referentes ao poder econômico funcionam como o principal mecanismo de controle de países periféricos tanto por influência econômica, quanto social global que se manifesta principalmente nas alianças entre países que concentram maior poder econômico. Desse modo, a partir dessas alianças mencionadas por Giddens, os estados centro da economia mundial, mantém seu poder sobre diversos aspectos globais, especialmente decisões sociais, políticas e econômicas de países periféricos e semiperiféricos. A existência de órgãos como as Nações Unidas enquanto agências de influência global, ainda que não tenham poder decisivo, também funcionariam como facilitadores do diálogo entre estados-nação há muito tempo consolidados e os chamados países emergentes, ou nações novas anteriormente colonizadas, no entanto, pela própria condição de ex-colônias, na maioria das vezes, a soberania desses países encontra-se ainda mais submetida entre as nações envolvidas na tomada de decisões que envolvem proporções globais.

A Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971, ao definir uma lista de substâncias ilegais, embora tenha contado com ressalvas por parte de países como Peru,

---

<sup>17</sup> Disponível em:

[https://www.unodc.org/documents/treaties/organized\\_crime/Drug%20Convention/Commentary\\_on\\_the\\_united\\_nations\\_convention\\_1988\\_E.pdf](https://www.unodc.org/documents/treaties/organized_crime/Drug%20Convention/Commentary_on_the_united_nations_convention_1988_E.pdf)



México, Estados Unidos e Canadá a respeito do uso ritual dessas substâncias por povos tradicionais, estabeleceu limites evidentes em sua circulação internacional.

Os elementos aqui citados constituem a realidade da diáspora do Santo Daime em Portugal, somados às especificidades sociais, econômicas e culturais do País, além da estreita relação entre Brasil e Portugal que dá a esse processo de diáspora outros tons peculiares intrínsecos às relações interculturais entre os dois. A seguir, adentraremos em como a religião do Santo Daime tem se estabelecido em Portugal, a partir da observação participante realizada por mim na igreja Céu do Cruzeiro de Luz em Lisboa no ano de 2017.

### **2.1. Santo Daime em Portugal**

Os mais de 500 anos de relação entre Brasil e Portugal (SARAIVA, 2000) envolvem intensos fluxos migratórios entre os dois países, onde entre 1530 a 1822 essa relação se dava na condição de um Brasil colônia, que passou pelo longo e agressivo processo civilizador (ELIAS, 1994) da colonização europeia. No contexto moderno pós-colonial, os fluxos globais de migrações se dão de outro modo, e, atualmente, o continente europeu vem recebendo grande número de imigrantes oriundos de países recém independentes. Segundo o site do Instituto Nacional de Estatística de Portugal (INE) “De acordo com os Censos de 2011, na última década a comunidade brasileira cresceu 244,5%, tornando-se a maior comunidade estrangeira a residir em Portugal”. De acordo com o Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo de 2016 realizado pelo Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF), aproximadamente 81.251 brasileiros vivem atualmente em Portugal.

. Fatores como a busca por melhores condições de vida são parte dos motivos evidentes que motivaram esse fluxo migratório. Dentre muitos elementos que motivariam escolha de brasileiros por Portugal, se destacam as possíveis familiaridades culturais envolvendo a utilização da língua portuguesa, bem como laços diplomáticos que remontam o período de colonização até os dias de hoje facilitando a obtenção de vistos. A maioria dos imigrantes se inserem no país a partir do mercado de trabalho, em seus diversos níveis e funções, trazendo consigo sua experiência subjetiva cultural do país de origem que a partir da conexão com outros imigrantes, tomam proporções coletivas, como é o caso da religião, que integra parte da bagagem cultural desses sujeitos.

O movimento de transnacionalização de religiões de países periféricos já citados acima se deu, em sua maior parte, pelas migrações na modernidade, possibilitadas pelos fluxos globais e as inúmeras possibilidades de encontros presentes nesse horizonte. Oriundos da América

Latina, novos modelos de cristianismos passaram a se estabelecer em novos contextos, como é o caso o neopentecostalismo, da renovação carismática e da umbanda. No entanto, no que se refere aos movimentos vegetalista, como a União do Vegetal, o Xamanismo, a Barquinha e o Santo Daime, as afinidades eletivas com o movimento New Age, junto às migrações podem ser entendidas entre os principais motores das relações de diáspora dessas religiões.

## **2.2. O caso da igreja daimista Céu do Cruzeiro de Luz**

É contando com esse panorama que o Santo Daime se estabelece em Portugal, e, para dar início a essa análise, devo adentrar brevemente nos parágrafos seguintes ao meu primeiro contato com a igreja Céu do Cruzeiro de Luz em Portugal.

Ao se pesquisar “Santo Daime em Portugal” na ferramenta de buscas do Google, a primeira resposta encontrada é o endereço do blog da igreja “Céu do Cruzeiro de Luz”, em seguida, uma página no Facebook cujo nome é “Ayahuasca Portugal”, e, posteriormente uma série de reportagens e opiniões acerca do uso ritual da bebida, que é tratada como um “potente alucinógeno” em sua maioria. Ao visitar o blog do Céu do Cruzeiro de Luz é possível encontrar o calendário com as datas dos trabalhos que serão realizados pela igreja, além de informações sobre como funcionam os trabalhos, sobre Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, além da descrição do grupo como um:

Núcleo ligado a doutrina do Santo Daime, inaugurado em 24/07/2001 em Lisboa. É um trabalho espiritual, que tem como objectivo alcançar o auto-conhecimento e a experiência de Deus ou do Eu Superior Interno. Para tanto, se utiliza, dentro de um contexto ritual tido como sagrado, da bebida enteógena sacramental conhecida como Ayahuasca e que foi rebatizada pelo Mestre Irineu como Santo Daime. Realizamos os trabalhos de concentração, cura, hinários, conforme o calendário oficial. O objectivo do C. CRUZEIRO DE LUZ é a busca da evolução, do aperfeiçoamento da própria personalidade e do bem de toda a humanidade, a prática da caridade através da doutrinação dos hinários, observado o mandamento primeiro, que é amar a DEUS sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo, equilibrados fé e razão, trabalho material e espiritual, conhecimento e acção social positiva, conforme os ensinamentos do MESTRE. Recebemos irmãos que procuram por ajuda tanto no campo do desenvolvimento espiritual, como na recuperação e cura de doenças físicas, psíquicas e espirituais, principalmente no combate a dependência química, ao alcoolismo e a outros vícios, através do louvor e da fé em Nosso Senhor Jesus Cristo.<sup>18</sup>

Além disso, links de sites relacionados a instituições ligadas ao Santo Daime destacam-se entre as informações fornecidas pelo blog. No entanto, o único endereço de contato existente é o e-mail do grupo, onde os visitantes devem efetuar seu contato para marcar uma entrevista pessoal para a realização de uma anamnese, como acontece no Brasil em virtude das condições estabelecidas pela resolução nº 17 de 2010.

---

<sup>18</sup> blog da Igreja Céu do Cruzeiro de Luz, em <http://cruzeirodeluz.blogspot.com/>

Foi por meio desse endereço que entrei em contato com a igreja em março de 2017, partindo do meu interesse enquanto iniciada na religião do Santo Daime e em busca de uma igreja para dar continuidade às minhas práticas religiosas durante o tempo de minha mobilidade acadêmica em Portugal a partir de agosto de 2017. Poucos dias depois recebi o email de resposta de uma das dirigentes da igreja. O texto era simples, no qual a dirigente da igreja discorreu brevemente sobre alguns tópicos. Nele, me informavam sua ligação com a igreja Céu do Mar no Rio de Janeiro. O Céu do Mar, ou CEFLUSM - Centro Eclético Fluente Luz Universal Sebastiao Mota de Melo, que como já mencionada no primeiro capítulo, trata-se da primeira igreja de Santo Daime fora do contexto amazônico, que teve sua origem na década de 1980, sob direção do psicólogo Paulo Roberto e sua esposa, filha de Sebastião Mota, Nonata.

Também fui informada de que o Santo Daime era ilegal no País e que desde o ano de 2004 havia um diálogo com o governo pela legalização da igreja. Por esse motivo, a existência do centro se dava através de grandes despesas com advogados e laboratórios de análises da bebida. Além disso, haviam gastos básicos com água, eletricidade, materiais de limpeza e velas. Pude observar, a partir destes elementos, alguns contrapontos com a realidade brasileira, onde houve a legitimação dos ritos daimistas e onde, portanto, sob o artigo 150 da constituição de 1988, as instituições religiosas estão isentas de arcar com esses gastos. Desse modo, o texto do e-mail colocava em evidencia o esforço do grupo em manter a sede e a necessidade de haver um valor cobrado aos visitantes para colaborar com os gastos da igreja. No texto, foi deixado claro também que o grupo seguia a doutrina do Santo Daime “sem invenções”. Por fim, foi sugerido que ao chegar a Lisboa nos encontrássemos para uma entrevista onde conversaríamos melhor sobre os detalhes, além disso, de forma simpática, me desejava boas-vindas.

Dentre as informações presentes no texto do e-mail, cabe destacar um aspecto importante que ilustra o lugar da religião na modernidade, especialmente sobre o que se entende sobre este fenômeno enquanto lugar onde se manifesta a ideia de manutenção da tradição. Ao afirmar que na igreja Céu do Cruzeiro de Luz a doutrina do Santo Daime era seguida “sem invenções”, é possível vislumbrar a intenção da dirigente de afirmar, a partir da tradição, o vínculo da igreja com o que de fato é a religião do Santo Daime e portanto, sua legitimidade religiosa, que segue os padrões éticos, morais, organizacionais e rituais de uma doutrina já estabelecida. O mesmo acontece no texto de descrição do blog do grupo, onde a palavra “mestre” está em caixa alta, precedida das informações sobre o ethos religioso seguido pela igreja, o qual foi elaborado conforme os ensinamentos de Irineu Serra.

No cenário da modernidade, a tradição se dá de forma diferenciada de outros tempos históricos, embora a ideia de uma tradição estática ainda esteja presente no senso comum. Para adentrar nesse aspecto, devemos retomar a discussão acerca do lugar da religião do Santo Daime na modernidade, que para a maioria dos autores, integra o quadro das religiões pós tradicionais. Por ser caracterizada pela individualização, e, portanto, como consequência, pela pluralização, a modernidade religiosa facilitaria o processo de destradicionalização a partir da reflexividade, que se trata de um elemento intrínseco à época e parte efetiva da própria constituição da religião daimista.

O caso do Santo Daime é exemplo de um franco processo de “nova-erização” de antigas tradições, como o Cristianismo, o Budismo, do próprio Santo Daime, e assim por diante. Esse processo se refere a uma forma emergente (moderna) de significar e manusear recursos simbólico-práticos tradicionais, com finalidades individualistas. E as consequências destas resignificações reforçam, de fato, tendências individualizantes, reflexivistas e destradicionalizantes (D’ANDREA, 2000, p. 8).

Em uma perspectiva mais ampla, Anthony Giddens reconhece a presença da tradição na modernidade, mesmo nos mais complexos modelos de sociedade. No entanto, acompanhada pela reflexividade, a tradição se dá de forma dialética em um cenário no qual a vida social moderna é parcialmente construída pelo próprio conhecimento que os atores têm dela; conhecimento este, que é constantemente renovado. A relevância da tradição enquanto discurso no e-mail, pode ser compreendida, deste modo, como uma forma de “integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade.” (GIDDENS, 1991, p. 38) ao mesmo tempo que, por estar inserida em um outro ambiente cultural, na qual o grupo se esforça para ser reconhecido enquanto uma religião, a busca pela legitimidade de suas práticas passaria também pela tentativa de enquadramento a uma definição já preexistente de religião. Portanto, passa-se a recorrer a categorias discursivas similares à antigas tradições religiosas já institucionalizadas. Do mesmo modo, trazer esses elementos, ilustra uma tentativa de estreitamento entre espaço e tempo que consolidariam os laços da igreja Céu do Cruzeiro de Luz com a origem do Santo Daime.

O Céu do Cruzeiro de Luz existe em Portugal há aproximadamente vinte anos, e, de acordo com o blog da igreja, sua data de inauguração se deu no mês de julho de 2001. A direção dos rituais acontece sob a liderança de duas mulheres brasileiras que vivem em Portugal já há um tempo considerável. Silvia, em um relato informal mencionou que vive na Europa há anos e por um tempo, durante parte da sua juventude, morou na França e posteriormente, passou a residir em Portugal. Com as recorrentes visitas ao Brasil, por meio de uma amiga em comum, conheceu Ana, uma psicóloga iniciada no Santo Daime. O encontro com Ana havia despertado

em Silvia o desejo de experimentar a bebida e, desse modo, em virtude de uma confluência de fatores, as duas puderam passar por uma experiência de uso ritual da ayahuasca juntas.

Silvia também pontuou o quanto a experiência havia sido especial e, portanto, quis levar o sacramento para Portugal visando a possibilidade de estabelecer no país um grupo daimista. Ana, que morava no Brasil foi assim convencida por Silvia a ir viver em Portugal. “A situação no Brasil não era boa, em Portugal, Ana poderia encontrar um trabalho melhor, além de auxiliar na possível configuração da doutrina daimista no País.”

O primeiro trabalho com ayahuasca realizado por Silvia e Ana em Portugal contou com o caráter híbrido da religião daimista. De acordo com Silvia, em um relato informal, como não haviam pessoas iniciadas na religião, além de Ana, o trabalho teve a participação de um grupo de amigos e conhecidos de Silvia, praticantes de yoga, simpatizantes de formas de esoterismo, bem como de movimentos budistas, hare-krishna, entre outros. Segundo ela, hinos do Santo Daime foram cantados durante o ritual, embora não se tratasse de um ritual de Santo Daime propriamente dito. Esses dados ilustram o que já fora mencionado neste capítulo a respeito da inserção do Santo Daime no cenário religioso global, onde a religião apresenta afinidades eletivas com o movimento New Age. A presença de pessoas que participam dos processos de individualização e reflexividade caracterizados pela busca do self em diversos tipos de religiosidades na modernidade, abrem a possibilidade de um intercâmbio desses adeptos entre religiões. De acordo com D’Andrea

*New Agers* incorporam e hibridizam novos e antigos conhecimentos, no sentido de satisfazer demandas existenciais e materiais e gerar novos sentidos de vida. Diversos fatores motivam tal atitude: alta escolaridade, ceticismo, curiosidade, e mesmo certa ansiedade. Estas combinações ocorrem de forma intensa e contínua, estabelecendo-se potencialmente assim um processo de revisão permanente de práticas e crenças (D’ANDREA, 2000, p. 12).

Outros rituais com espaço de tempo indefinido também aconteceram nessa época, realizados por Silvia e Ana e até mesmo apenas entre as duas. Ana, por ter se fardado no Santo Daime ainda jovem, contava com sua experiência com a bebida para melhor auxiliar o grupo durante alguns rituais. No Brasil, a igreja onde manteve e até hoje mantém seus vínculos é o Céu do Mar, na cidade do Rio de Janeiro, que por se tratar da primeira igreja daimista no Sudeste, conta com um número considerável de pessoas. A dirigência dos rituais por Paulo Roberto e sua esposa Nonata são muito conhecidos entre os daimistas, uma vez que a igreja possui características próprias, as quais afirmam terem sido incorporadas por Sebastião Mota.

Foi por esse vínculo entre Ana e o Céu do Mar que a ida de Paulo Roberto à Portugal aconteceu após longas conversas que envolveram várias idas de Silvia e principalmente Ana ao Brasil. Com muito esforço do pequeno grupo que se forma em Portugal, Paulo Roberto

participou da realização do primeiro ritual do que viria a ser a igreja Céu do Cruzeiro de Luz, dando legitimidade espiritual para os rituais que passariam a ser realizados sob o comando de Ana e Silvia na linha do Santo Daime. Esse momento marcou então a data de fundação da igreja, na qual Silvia se fardou na doutrina, tendo Ana como madrinha de farda – pessoa que coloca a estrela que simboliza o pertencimento à religião na farda do recém iniciado. Para assumir junto à Ana a liderança dos rituais, Silvia precisava ser fardada, e, tendo o feito, agora já podia dividir responsabilidades ritualísticas e institucionais, ficando responsável pela direção das cerimônias na ausência de Ana, que de tempos em tempos, viaja ao Brasil.

A liderança feminina da Igreja Céu do Cruzeiro de Luz curiosamente ilustra um aspecto muito comum do Santo Daime em diáspora. O Santo Daime, como maioria das religiões ayahuasqueras, possuem um *ethos* que coloca os homens à frente dos rituais. Mesmo em igrejas comandadas por casais, como é o caso do Céu do Mar, a figura masculina se sobressai como autoridade no ritual e à mulher está reservado o comando da ala feminina da igreja. No entanto, em maioria dos contextos de diáspora, figuras femininas têm tomado a frente da direção dos rituais, muitas vezes sendo as responsáveis pela própria consolidação do Santo Daime em cada contexto internacional determinado.

É o caso da maior igreja daimista da Europa, Céu da Santa Maria, fundada e dirigida por uma mulher, Geraldine Fijneman, que faleceu em 2016 deixando como sucessora outra mulher, Liesbeth Van Dorsen, e a Santa Maria da Estrela Brilhante, centro fundado e comandado desde sua fundação por Noêmia, grupo este que, embora muito pequeno e de caráter familiar, já existe por quase 30 anos sob a mesma direção feminina. Há também o grupo daimista de Lumiar, da Baixinha, recém falecida, que era a figura carismática mais destacada e matriarca de seu grupo. O Céu do Montreal, no Canadá, também foi fundado e comandado por uma mulher, Jessica Rochester. Nesse caso, como no de Noêmia e outros, há relatos de dificuldades e preconceitos vividos por essas comandantes em relação à irmandade daimista e à tradição masculinista da direção dos trabalhos. Há relatos de que Jessica Rochester, por exemplo, foi acusada de transgredir a direção doutrinária e encarada com hostilidade por sua postura “idiossincrática” à frente de sua igreja, o que certamente se relaciona com sua identidade de gênero (ASSIS, 2017, p. 304).

Quando perguntei a Ana sobre possíveis situações em que havia sofrido de algum tipo de machismo, a dirigente me afirmou ter sido muito respeitada dentro do grupo por todos estes anos. O mesmo não aconteceu com Silvia, que nas eventuais ausências de Ana, já teve sua autoridade questionada por participantes do ritual. Segundo ela, Ana já teria sofrido com situações parecidas no início da igreja. Outro elemento que por muitas vezes fora mencionado pelas duas lideranças da igreja é de que seriam elas, além de dirigentes, os membros mais antigos da igreja, uma vez que o Céu do Cruzeiro de Luz havia passado por vários momentos.

A igreja sempre teria recebido muitas pessoas, desde portugueses a imigrantes brasileiros e europeus, e nos últimos anos finalmente contaria com membros mais estáveis que

frequentam o espaço há oito, ou nove anos. “O povo europeu migra muito, especialmente o povo Português. Veja só, fazem isso desde as grandes navegações, colonizaram vários povos, chegaram ao Brasil...”, me disse Ana em uma noite após um ritual de concentração. Aqui pude notar como os fluxos globais, especialmente os localizados em países europeus e norte-americanos, passavam pela existência da igreja Céu do Cruzeiro de Luz.

Na Europa uma das mais importantes mudanças causadas pela globalização tem sido o aceleração da migração internacional. A migração massiva não é peculiar a globalização contemporânea: o final do século dezenove foi palco de níveis de migração que são comparados, senão maiores que os do final do século vinte. Entretanto, a globalização de hoje é acelerada por inovações no transporte e na comunicação, que criaram oportunidades rápidas e baratas de viagens internacionais e comunicação instantânea no mundo todo em uma fração de custos anteriores. As consequências dos vastos meios de comunicação é que as pessoas em diáspora podem manter contato com seus grupos muito mais facilmente que nos contextos de imigrantes marítimos há centenas de anos atrás. Isso tem promovido a sustentação e sobrevivência de identidades coletivas entre imigrantes vindo dos mesmos lugares do planeta. Um subproduto da globalização tem sido então a proliferação de diásporas de etnoreligiões no ocidente (Sheffer, 1995 apud WARBUG, 2007, p.81).<sup>19</sup>

Inúmeros daimistas pelo mundo, brasileiros ou não, circulam entre igrejas que passam a assumir papel central na manutenção de identidades coletivas promovidas pela existência de uma “irmandade daimista” presente nesses países. Durante o tempo em que participei das cerimônias realizadas no Cruzeiro de Luz, pude notar o acontecer desses fluxos, além de ser, eu mesma parte deles. Observei alguns fardados que transitaram pela igreja, como é o caso do estônio Makro, que passou por Portugal a caminho do Encontro Europeu do Santo Daime que aconteceu em Madrid, na Espanha. Quando fomos apresentados, Markro mencionou que era dirigente da igreja “Céu da Ciência” na Estônia, vinculada ao CEFLURIS. De acordo com ele, Padrinho Alfredo havia lhe autorizado a abertura da igreja e que contava com a presença de um grupo muito pequeno. O nome da igreja teria sido inspirado pelo hino “Rei da Ciência” de Padrinho Alfredo, somado ao apreço de Makro - que é doutor em física nuclear - pela ciência.

Também tive a oportunidade de conhecer um casal de espanhóis que fora iniciado no Cruzeiro de Luz enquanto viviam em Portugal e que atualmente vivem em Tânger no Marrocos. O casal ia todos os anos ao Cruzeiro de Luz na data em que completavam seus respectivos

---

<sup>19</sup> “In Europe one of the most important societal changes following globalization has been accelerating international migration. In itself massive migration is not peculiar to present-day globalization; the late nineteenth century saw levels of migration that were comparable, if not higher than in late twentieth century. However, globalization of today is accelerated by innovations in transport and communication, which have created rapid and cheap opportunities of international travel and instantaneous, worldwide electronic communication at a fraction of earlier costs. A consequence of the vastly improved means of communication is that people in a diaspora can uphold contact with their kin much more easily than overseas immigrants a hundred years ago. This has promoted the upholding and survival of collective identities among immigrants coming from the same places on earth. A by-product of globalization has therefore been a proliferation of ethnoreligious diasporas in the West.” (WARBUG, 2007, p.81)

aniversários de fardamento que se trata também do festejo da Virgem da Conceição, uma das datas mais importantes para a religião Daimista. Dentre essas pessoas citadas, pude conhecer alguns brasileiros que residiam em Portugal há anos e frequentavam o Cruzeiro de Luz, além de brasileiros em trânsito, por motivos de estudos ou trabalho no país. Dentre os portugueses que compunham os membros da igreja, pude ver alguns se mudarem de país, como foi o caso de Ricardo que se mudou para a Romênia. Ana e Silvia embora não estivessem felizes com a ida de Ricardo, não pareciam surpresas com o acontecimento, uma vez que se tratava de uma situação que havia se tornado comum na igreja.

### **2.3. Espaço físico**

Além do grupo de pessoas que integra a nova fase da igreja atualmente, outro elemento contribuía para a sensação de certa estabilidade para o grupo: a existência de um lugar fixo para a realização das cerimônias do Santo Daime. O salão onde as cerimônias vem ocorrendo há alguns anos trata-se de um espaço alugado, onde a relação do locador com grupo se limita às trocas burocráticas, estruturais e econômicas que envolvem a locação, muito embora o locador resida no mesmo terreno, em sua casa própria há alguns metros do salão. A decoração e estruturação do salão montada pelo grupo de daimistas já permanece lá há alguns anos, o que assegura uma certa – ainda que um pouco frágil- ideia de estabilidade.

A situação atual se contrastava com os primeiros anos de existência da igreja, onde em vários momentos, o grupo precisava alugar por um breve período de tempo, espaços para realização dos trabalhos. Isso exigia a presença de todos antes da hora marcada para o início da cerimônia, uma vez que precisavam montar toda a decoração da igreja, além de desenvolver práticas com o fim de limpeza espiritual dos ambientes de modo a prepara-lo para um ritual sagrado. Durante um tempo, compartilhavam dos mesmos espaços que eram alugados para festas raves, e, desse modo, segundo Ana, o grupo precisava limpar todo o lixo, como copos descartáveis, embalagens, entre outros objetos deixado pela festa, para depois começarem a organizar o ambiente para a cerimônia. Durante o festival de junho, os festejos de São João geralmente acontecem na noite do dia 23 para o dia 24 e são seguidos pelo ritual de celebração do aniversário da madrinha Rita durante o dia 25. Nessas datas, Ana conta o quanto a rotina ficava cansativa, uma vez que precisavam preparar o ambiente para cerimônia de São João e após o trabalho que dura quase 12h, era necessário que desmontassem o cenário para na manhã do dia 25/06 prepararem o ambiente novamente. Glauber Assis destaca em sua pesquisa que esse fenômeno é muito comum a condição do Santo Daime em diáspora, de modo que muitas



igrejas passam a ser itinerantes, ao contrário da realidade brasileira, onde as igrejas estão estabelecidas em lugares fixos.

Enquanto no Brasil há igrejas construídas exclusivamente para servirem de templos daimistas, na Europa e nos Estados Unidos as celebrações usualmente acontecem em igrejas cristãs e salões recreativos alugados ou casas e mesmo apartamentos particulares. Frequentemente, os grupos se estruturam como *moving churches*, isto é, igrejas itinerantes, levando consigo uma parafernália ritual. Essa falta de locais físicos próprios para a realização dos cultos não se traduz necessariamente em ausência de organização ou adesão à religião – embora, sem dúvida, ofereça um cenário menos ideal do que o brasileiro (ASSIS e LABATE, 2015, p. 186).

A instabilidade física dessas igrejas embora seja um elemento que muitas vezes age como uma dificuldade para o acontecimento das cerimônias, não impede de fato que elas aconteçam, e tampouco, para que essas igrejas existam institucionalmente. No entanto, para Glauber Assis, fatores como a ilegalidade da ayahuasca colocam em risco a coesão dos grupos, sua organização e estabilidade. Nesse caso, embora a maior igreja de Santo Daime da Holanda tenha seus rituais realizados em um espaço anteriormente ocupado por uma igreja católica, os grupos presentes no país têm mais condições de se organizar, uma vez que a ayahuasca é liberada. O autor também cita o exemplo da Alemanha, onde a ayahuasca não é legalizada e desse modo, os grupos encontram-se muito dispersos e têm dificuldade de organização.

#### **2.4. A Lei de Liberdade Religiosa em Portugal e o Santo Daime**

Em Portugal, a recente estabilidade física proporcionada pelo espaço alugado pelo grupo coexiste com a tentativa de legitimação dos rituais realizados com ayahuasca pela Comunidade Daimista de Portugal perante a legislação portuguesa.

A promulgação da Lei de Liberdade Religiosa em Portugal é relativamente recente, datando do ano de 2001. Anteriormente a ela, existiam a Concordata de 7 de maio de 1940 e a Lei n.º 4/71, de 21 de agosto de 1971 que eram por vezes designadas como Leis de Liberdade Religiosa. (CORREA, 2016) Tais leis remontam o quadro constitucional de Portugal antes do processo de redemocratização pelo qual o país passou, uma vez que desde o ano de 1920, como resultado da ditadura implantada por Salazar, não houve eleições democráticas. É no ano de 1975 que com o impacto da revolução dos cravos, as primeiras eleições livres acontecem no país, culminando na nova constituição elaborada em 1976.

As concordatas já existentes asseguravam direitos à igreja católica, incluindo isenções fiscais. Além disso, só o casamento católico teria reconhecimento civil e no que diz respeito à educação, a lei estabelecia diretrizes para o exercício do ensino religioso no qual a confissão religiosa expressa era apenas a católica. A existência desses direitos assegurados à igreja católica remonta a aproximação dessa instituição com o Estado no período ditatorial em

Portugal, o que acrescenta ao processo de secularização português algumas peculiaridades históricas,

É possível destacar que a Igreja Católica tem distintas formas de atuação ao longo da história portuguesa. Durante o período monárquico, a Igreja e o Estado estavam atrelados. Deve-se ressaltar a existência da Inquisição Portuguesa, que vigorou durante 1536 até 1821. Com a instauração da Primeira República há uma separação entre Igreja e Estado. Nesse ínterim, a Igreja Católica perdeu todos os seus privilégios, como por exemplo: a prerrogativa do ensino religioso católico, os cemitérios passaram a ter caráter secular, o estado civil e os seus respectivos registros passaram a ser de exclusiva competência de autoridade civil, perda de isenções fiscais. Esses privilégios foram reconquistados no período salazarista, em que Igreja tinha um importante papel na divulgação e apoio a esse regime ditatorial (CORREIA, 2016, p. 75).

Com a revolução dos Cravos em 15 de abril de 1974, a igreja católica vislumbrou a queda da ditadura e com isso, a possível perda de seus privilégios. Foi aberto um diálogo entre a igreja e os líderes do movimento revolucionário, o que teve um aspecto muito positivo a Igreja, já que esta, por uma série de fatores, teve a manutenção de seus privilégios. No entanto, embora a liberdade religiosa não tenha sido posta em questão nesse momento, o próprio cenário de redemocratização já produzia mudanças na esfera religiosa do País. Nesse contexto, demais religiões, como o judaísmo, islamismo e protestantismo passaram a reivindicar seus direitos, trazendo à tona a necessidade da discussão sobre a liberdade religiosa no atual cenário democrático português.

Assim, em 1996, o Ministro da Justiça constituiu uma comissão com o intuito de elaborar um projeto para a formulação de uma nova Lei de Liberdade Religiosa, pois o Decreto-Lei existente não contemplava as mudanças ocorridas em Portugal a partir do processo democrático (CORREA, 2016, p. 78).

A Lei de Liberdade Religiosa foi amplamente debatida na Assembleia Legislativa (CORREA, 2016) e contou com dois projetos de lei apresentados; um pelo partido “Bloco de Esquerda” e outro pelo Partido Socialista. O projeto do Bloco de Esquerda teria se embasado no modelo de laicidade francês, e, deste modo, dentre as propostas apresentadas pelo partido, estavam a revogação da Concordata, uma vez que esta garantia privilégios à igreja católica em detrimento das minorias religiosas. Também defendiam a garantia de liberdade religiosa por parte do Estado, que em contrapartida não concederia isenções fiscais a instituições religiosas, eliminaria o ensino religioso e a existência de símbolos religiosos em instituições públicas. Outro aspecto defendido pelo partido seria o de que não caberia ao Estado a definição do que é ou não uma religião, uma vez que a ele estaria atribuída a função de garantir a liberdade individual e coletiva de expressões religiosas no país. Já o Partido Socialista, que teve seu projeto aprovado, propunha a revisão da Concordata e não sua revogação. O partido reconhecia que a Concordata assegurava privilégios à igreja católica e, portanto, defendia que religiões

minoritárias pudessem ter os mesmos direitos. Embora tenha sido aprovado, o projeto apresentado pelo Partido Socialista precisou ser novamente avaliado.

O debate consistia principalmente na existência da Concordata e na manutenção dos privilégios a Igreja Católica. Ficou acordado que o Estado português se comprometeria a rever a Concordata à luz da nova Lei de Liberdade Religiosa que estava sendo formulada. Em 2004, foi assinada uma nova Concordata entre o governo português e a Santa Sé, com o objetivo de renovar as suas relações, mantendo os mesmos direitos já adquiridos anteriormente pela Igreja Católica (CORREA, 2016, p. 80).

Após passar por mais de uma consulta pública, o projeto foi exibido em 2001 na Assembleia da República, no entanto, apenas no ano de 2003 entrou em vigor. A Lei de Liberdade Religiosa em Portugal estabeleceu então os princípios de

liberdade de consciência, de religião e de culto; igualdade, separação entre Estado e religião; não confessionalidade do Estado; cooperação entre o Estado e igrejas e comunidades religiosas; força jurídica e tolerância. Gostaria de destacar um ponto nesse Capítulo I da LLR. Apesar de promulgar a igualdade entre as confissões religiosas nos seus artigos 1º, 2º, 3º e 4º, em seu artigo 5º, que versa sobre a cooperação entre o Estado e as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, está ressaltado que somente as religiões com representatividade legal no país poderão usufruir de tal benefício. (CORREA, 2016, p. 80)

Os impactos disso afetariam diretamente as religiões minoritárias que acabariam ficando excluídas de realizar acordos de cooperação com o Estado. Nesse sentido, a LLR deixa evidente a presença de algumas contradições ao que diz respeito à igualdade de direitos a qual o projeto inicial dessa lei demonstrou disposição em assegurar. Em seu Capítulo II, a lei assegura direitos individuais da liberdade religiosa como o direito de participação religiosa, educação religiosa de menores, assistência religiosa em situações especiais, dispensa de trabalho e provas por questões religiosas, casamento, entre outros.<sup>20</sup> Outro critério também fora estabelecido para que a lei entrasse em vigor e tratou-se da criação de um “Registro de Pessoas Coletivas Religiosas”. A criação desse registro também foi de extrema importância para viabilizar a criação da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal, uma vez que, mesmo já existindo de forma burocrática na esfera civil, judaísmo, islamismo e protestantismo precisaram obter seus respectivos registros. Isso se configurou em uma etapa para a criação da Comissão de Liberdade Religiosa porque representantes dessas religiões estariam presentes na estrutura da Comissão. A Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal teria grande importância na aplicação da Lei de Liberdade Religiosa do País, uma vez que a ela é atribuída a função de fiscalizar a aplicação da Lei.

Para obter o Registro de Pessoas Coletivas Religiosas, os seguintes procedimentos deveriam ser cumpridos

<sup>20</sup> em <https://dre.pt/legislacao-consolidada/-/lc/34483475/view>

Apresentar “estatutos e outros documentos que permitam inscrever: a) O nome, que deverá permitir distingui-lo de qualquer outra pessoa colectiva religiosa existente em Portugal; b) A constituição, instituição ou estabelecimento em Portugal da organização correspondente à igreja ou comunidade religiosa ou o acto de constituição ou fundação e, eventualmente, também o de reconhecimento da pessoa colectiva religiosa; c) A sede em Portugal; d) Os fins religiosos; e) Os bens ou serviços que integram ou deverão integrar o património; f) As disposições sobre formação, composição, competência e funcionamento dos seus órgãos; g) As disposições sobre a extinção da pessoa colectiva; h) O modo de designação e os poderes dos seus representantes; i) A identificação dos titulares dos órgãos em efectividade de funções e dos representantes e especificação da competência destes últimos (CORRÊA, 2016, p. 83).

Feito isso, caberia ao Instituto de Registro de Pessoas Coletivas a concessão do registro, e, nesse caso, o papel da Comissão de Liberdade Religiosa seria o de auxiliar esse processo.

Podemos analisar com isso que a formulação desses critérios tem impacto direto no direito de liberdade religiosa de outras minorias religiosas não ocidentais residentes em Portugal. O fenômeno das migrações na modernidade desenhou novas paisagens religiosas na Europa, complexificando os padrões hegemônicos já existentes. Em Portugal, a grande migração de brasileiros, africanos, asiáticos e até mesmo de demais países do continente Europeu provocou tensões no campo religioso e político, assim, o debate caminha lado a lado com discussões sobre etnicidade e possíveis “limites étnicos” estabelecidos dentro de uma cultura cristã e etnocêntrica. Uma vez que caberia ao Instituto de Registro de Pessoas Coletivas Religiosas e à Comissão de Liberdade a avaliação da solicitação de registro, esse processo se desenvolveria à luz de uma definição de religião, sujeita a concepções culturalmente desenhadas e fortemente atravessadas pelo *éthos* cristão católico.

A existência legal da Comunidade Daimista de Portugal se dá por meio de um Número de Identificação Fiscal “destinado exclusivamente ao tratamento de informação de índole fiscal e aduaneira.” (Consulado Geral de Portugal em SP). Desse modo, a Comunidade Daimista de Portugal possui um registro civil no país na categoria de “associações em defesa do meio ambiente”. Somada à existência pública - por meio de um blog virtual - do Céu do Cruzeiro de Luz e de provavelmente outros grupos ayhausqueiros dispersos pelo país, é possível vislumbrar a tentativa de diálogo entre o Santo Daime e a justiça portuguesa.

Soube por meio de relatos informais que o processo de legitimação do Santo Daime em Portugal passou pela tentativa de obtenção do Registro de Pessoas Coletivas Religiosas, o qual teria sido negado pela Comissão de Liberdade Religiosa. Nesse caso, a Comunidade Daimista de Portugal optou pelo registro civil enquanto tentativa de tornar pública e legal a existência da Comunidade e das possíveis igrejas associadas a essa comunidade. No entanto, o diálogo ainda está em andamento, uma vez que, no caso do Santo Daime, estão imbricadas questões que

permeiam o debate sobre religiosidades de países periféricos, novos movimentos religiosos e o hibridismo da bebida ayahuasca.

Pude participar como ouvinte de uma reunião entre alguns membros da Comunidade Daimista de Portugal, do psicólogo e representante da igreja Céu do Mar no Rio de Janeiro, Paulo Roberto, o advogado da Comunidade e o atual vice-presidente da Comissão de Liberdade Religiosa do país, Fernando Loja. O vice-presidente não autorizou gravação da reunião, no entanto, o registro manuscrito foi permitido.

O grupo foi questionadas sobre o uso da ayahuasca no contexto ritual e sobre os motivos que os levava à busca pela legitimidade de suas práticas. A resposta do grupo era de que se tratava de um “motivo político” e que, nas palavras de um dos membros

não se trata apenas de tomar ayahuasca, mas de reconhecer a bebida como um sacramento. Pela ética cristã que norteia os princípios da nossa doutrina, não queremos ser confundidos como marginais.<sup>21</sup>

O brasileiro conhecido entre os daimistas Padrinho Paulo Roberto, que também já fora mencionado neste e no capítulo anterior, acrescentou “queremos entrar pela porta da frente”. O vice-presidente da comissão parecia favorável ao reconhecimento do Santo Daime enquanto uma religião em Portugal, o que daria condições à comunidade em obter um Registro de Pessoas Coletivas Religiosas. No entanto, afirmou que temia que o restante da comissão se posicionasse contrária a esse reconhecimento e revelou um dos grandes empecilhos: o uso da palavra “Santo”. Segundo ele, para os portugueses, “a palavra “Santo” se refere a um homem que foi canonizado, como é o caso de “Santo Antônio”, “Santo Agostinho”, e não a uma bebida ou um movimento religioso.” No entanto o grupo argumentou que o uso da palavra “Santo” no nome “Santo Daime” se refere a sagrado. “É como no Brasil, usamos a expressão “santo remédio”.

O uso ritual da bebida ayahuasca não escapou aos questionamentos de Fernando Loja, que dizia ter estudado o caso de sua legalização nos Estados Unidos. A respeito da sacralidade da ayahuasca no Santo Daime, Paulo Roberto se encarregou de conceder relatos sobre como ocorre esse uso, os quais enfatizava as afinidades do Santo Daime com cristianismo, elencando a presença de símbolos cristão e principalmente da representação da figura de Jesus Cristo na religião daimista. Estes relatos foram seguidos de um testemunho de cura pela ingestão da ayahuasca em um ritual de Santo Daime por parte de Antônia, mulher portuguesa que também integra a Comunidade Daimista. Por fim, foi sugerido por Fernando Loja que o grupo refizesse o processo, omitindo a palavra “santo” do nome Santo Daime.

---

<sup>21</sup> Relato informal

A importância da obtenção do Registro de Pessoas Coletivas Religiosas é fundamental para o grupo, uma vez que, reconhecidos judicialmente enquanto uma religião, poderiam partir para a próxima etapa do processo: o ganho de legitimidade do uso religioso da ayahuasca pela Comunidade Daimista de Portugal e as possíveis igrejas filiadas. Caminho muito semelhante à lógica da obtenção da legalidade do consumo religioso da bebida pelo qual passou os Estados Unidos, que a partir do diálogo religioso, pode negociar com o Governo Brasileiro a importação do chá mediante uma política de segurança que garante os fins religiosos.

Sobre o posicionamento do grupo no que se refere à possibilidade de refazer o processo sem a palavra “santo”, não tive acesso às decisões tomadas e presumo que as mesmas ainda estejam em andamento no interior da Comunidade. Podemos dizer então que o Santo Daime em Portugal se encontra em uma zona de acinzentamento, uma vez que o Estado sabe de sua existência, embora, não a reconheça como uma religião, uma vez que não integra o Registro de Pessoas Coletivas Religiosas, o que fragiliza ainda mais as condições para o consumo de ayahuasca. Portanto, em virtude desse fator macroestrutural, algumas adaptações são feitas na igreja, prezando o cuidado com seus membros e com a própria continuidade da existência do grupo.

Durante o tempo que estive presente nos rituais celebrados pela igreja, pude perceber grande engajamento por parte do grupo no que diz respeito ao processo de legitimação do Santo Daime empreendidos pela Comunidade Daimista de Portugal. A semana na qual ocorreu a reunião com Fernando Loja, contou com a participação de Paulo Roberto e parte de alguns membros do Cruzeiro de Luz no congresso do SICAD (Serviço de Intervenção nos Comportamentos Aditivos e nas Dependências), em seguida, Paulo Roberto participou da “Palestra Sobre Ciência das Religiões” na qual o psicólogo daimista trouxe um pouco da realidade do Santo Daime no Brasil, seguido de um debate sobre o uso religioso da ayahuasca e seus efeitos fisiológicos e místicos.

Internamente, a igreja Céu do Cruzeiro de Luz organizou um retiro com o Padrinho Paulo Roberto em Lisboa, o qual contou com a presença de membros da religião que frequentavam a igreja, além de adeptos da religião vindos de outras localidades de Portugal e de demais países da Europa - como o grupo considerável de espanhóis, membros da igreja Céu da Aliança de Madrid e alguns *new agers*, não fardados, da Inglaterra. Durante um dos rituais realizados, muitos adeptos foram convidados pelo Padrinho a responder se consideravam o Santo Daime uma religião e o porquê. Muitos depoimentos descreviam a relação pessoal de cada participante com o Santo Daime, relatando processos de cura física, de conexões com a natureza e, principalmente, com a ideia de um “eu interior” ou um “deus interior” que para

muitos se traduzia na experiência de um “encontro com a espiritualidade”, que produzindo sentimentos de amor e alegria. Isso se expressa nos trechos de relatos a seguir que foram gravados durante a cerimônia para serem apresentados ao vice-presidente da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal, que negou ouvi-los.

É uma religião porque eu me ligo com Deus. Eu me religo com Deus, com meu Eu superior, com o que há de melhor em mim, resgatou minha autoestima, o que eu sou, qual é a direção, o que eu vim para este mundo fazer. Da uma direção para o que meu ser se propôs a fazer neste mundo (...) (Maria, portuguesa, fardada).

Não sei dizer se a palavra é religião, mas sei dizer que o Daime me mostra tudo. Mostra-me o que é bom, o que é mau e mostra-me o que é mau para eu poder ultrapassá-lo. E eu sei que... Aprendo sempre algo novo. Aprendo sempre que há muitas formas de ver a vida e nem sempre estamos com a melhor, né? E nesse sentido o Daime ajuda-me. É a melhor lembrança que... Melhor lembrança de Deus, é a melhor lembrança de mim, Eduardo Silva, de que estou aqui neste mundo e que eu não sou só um conjunto de pensamentos longínquos... Não. Eu estou aqui, eu estou aqui no presente (Pedro, português, visitante).

Passei uma situação difícil e o Daime me curou. Passei por uma leucemia. É uma religião porque eu antes de conhecer o Daime eu não acreditava em Deus e em nada disso (Antônia, portuguesa, fardada).

É um sentido na vida, um propósito e nessa união com Deus, com a Virgem Soberana Mãe, com São Miguel, com os nossos Guias, com o Mestre, com o Padrinho, para mim, nunca me sinto sozinha. E...E quero poder chegar muito longe ainda e ter essa vitória, para mim e para todos os irmãos, para esta terra, para nossa doutrina, para o nosso Mestre, essa vitória da liberdade do Santo Daime em Portugal, que foi uma... que foi uma causa que guardei no coração não como minha causa. A causa é do Santo Daime, a causa é do Mestre Irineu, a causa é de Jesus Cristo e da Virgem Soberana Mãe que autorizaram para essa igreja existir e graças a Deus nunca teve aqui nenhum problema, nenhum tipo de apreensão, nenhum tipo de visitação indevida. Então isso pra nós, é uma alegria poder ter essa... Sentir essa proteção. Isso também para nós é uma confirmação de que estamos no caminho certo e que estamos sendo merecedores dessa graça e havemos de alcançar isso. Como instrumentos, porque é uma honra poder servir a meu Mestre, realmente. Então, é... Esse é o meu contributo, assim, poderia dizer muito mais, mas resumidamente é isso que tenho pra declarar e o Santo Daime é uma religião, é uma forma de vida, é amor, é luz, é esclarecimento, é saúde, é vigor, né... É união, né. Então, é isso (Ana, brasileira, fardada, dirigente da igreja Céu do Cruzeiro de Luz).

Os relatos também trazem conteúdos que nos situam no contexto no qual os discursos estão inseridos, a modernidade, onde o a experiência do Santo Daime em diáspora tem se materializado, ganhando cada vez mais adesão de pessoas. Tudo isso, por meio de um processo reflexivo, onde a racionalização ganha novas dimensões dentro e fora da religião. O caráter de individualização presente na modernidade, expresso pela busca pelo self ligados ao misticismo ilustram os pontos em que, por afinidades eletivas, o Santo Daime participa do fenômeno new age, sendo este, um dos elementos que facilitam sua inserção no sistema global religioso.

O último relato, feito por Ana, assim como os demais relatos é bastante atravessado pela sua experiência com a doutrina daimista. No caso da dirigente, aspectos ligados ao processo de

legitimação da religião do Santo Daime em Portugal são evidenciados em sua fala. Percebemos que em sua visão, esse processo é compreendido também em uma dimensão espiritual, onde Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, junto à Virgem Soberana Mãe teriam dado permissão à existência do Santo Daime no país, além de contribuir para a proteção do grupo. A mesma proteção é compreendida também como um indicativo da aprovação de suas práticas, uma legitimação interna, que parte do lugar da tradição para afirmar a existência da religião em Portugal.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os depoimentos concedidos ao Padrinho Paulo Roberto por parte dos indivíduos de várias nacionalidades unidos enquanto grupo naquele contexto participaram de um momento no qual a realidade da diáspora do Santo Daime em Portugal se apresentava racionalmente dentro do rito, por meio de um processo reflexivo entre os participantes da cerimônia. Os relatos concedidos revelavam, além da experiência subjetiva com o Santo Daime, um discurso que evidenciava o contexto da modernidade global, onde a religião daimista pode ser entendida como parte dos fluxos globais, estabelecendo relações de diáspora que agem tanto na esfera pública quanto na microestrutura da própria religião. Internamente, o Santo Daime muitas vezes sofre adaptações necessárias aos contextos dados onde a religião se insere, que dão condições que delimitam a existência física da igreja, o consumo ilegal ou até mesmo o não consumo de ayahuasca nos rituais, além de questões idiossincráticas, como adaptações nas cerimônias, introdução de novos instrumentos musicais e elementos esotéricos. A miscibilidade do Santo Daime, nesse aspecto, seria um importante fator que permite que essas adaptações sejam feitas no interior da dinâmica das cerimônias. O CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Irineu Serra) fundado por Sebastião Mota, posteriormente denominado ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal), hoje presidida por Alfredo Gregório, filho de Sebastião Mota, revela por meio da palavra “eclético” o caráter plural da vertente expansionista do Santo Daime, bem como sua abertura à novas dinâmicas globais. O mesmo acontece com outras vertentes, que mantêm a palavra “eclético” em suas siglas, como o CEFLI (Centro Eclético Flor de Lótus Iluminado) e o CEFLUSM (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota), que também participam das dinâmicas de internacionalização da religião daimista. O mesmo princípio se apresenta em alguns trechos dos hinos recebidos por alguns adeptos, como é o caso do hino “Mãe das Mães” de Alfredo Gregório. “A Doutrina é verdadeira/ O Santo Daime em tudo se soma/ O mestre é o de Nazaré/ E o mistério é da Amazônia.”

O “mistério da Amazônia” mencionado por Alfredo Gregório, ou, Padrinho Alfredo – como é conhecido entre os daimistas - englobaria um conjunto de elementos intrínsecos à origem amazônica do Santo Daime. Estes elementos, se apresentam assim em sua materialidade, como é o caso do uso da bebida ayahuasca, das fardas utilizadas pelos iniciados, da métrica dos hinos, instrumentos, decoração do ambiente e toda a sua significação simbólica dentro do ritual religioso do Santo Daime, o que para os novos adeptos, especialmente não

brasileiros, é um grande atrativo. É o uso ritual de uma bebida feita a partir de plantas nativas da Amazônia que tem se tornado alvo dos principais conflitos envolvendo as tentativas de legitimação da religião do Santo Daime. O hibridismo da ayahuasca confere neste contexto, dois lugares de destaque à bebida. Um deles, o lugar dentro do sagrado, onde o chá é tratado como sacramento religioso por religiões ayahuasqueiras; o outro, trata-se do lugar em que ocupa na guerra internacional às drogas existente no mundo moderno, onde, em primeira instância, em virtude da presença do DMT, o chá assume um caráter de ilegalidade.

A internacionalização do Santo Daime é, desse modo, parte da diáspora global brasileira e suas contribuições para a diversidade religiosa que ocorre em várias partes do mundo (Rocha and Vásquez, 2013; Sheringham, 2013). Por outro lado, a globalização do Santo Daime tem sido facilitada por processos modernos típicos da criativa hibridização mais aproximadamente associada com a ordenação de religiosidades não mainstream e espiritualidades comumente referidas como “new age” (Heelas, 1996). O Santo Daime, tem assim, se expandido também através da sua apropriação por não brasileiros praticantes atraídos por vários aspectos da visão de mundo e repertório rituais dessa religião; não obstante, seu uso psicotrópico de substâncias e práticas espiritualmente orientadas (DAWSOM, 2014, p. 40).<sup>22</sup>

Na Holanda, em 2012 a Corte Superior em Amsterdã emitiu sentença favorável à liberdade do Santo Daime, onde o princípio da lei de liberdade religiosa na Convenção Europeia dos Direitos Humanos deu respaldo a esse processo. Em países como Espanha, Itália, Canadá e Estados Unidos, o Santo Daime garantiu sua liberdade por meio de brechas na lei, estando ainda sujeito a alterações legais. Já na França e na Alemanha, a religião é completamente ilegal, uma vez que na França, por não haver controle jurídico sobre a ayahuasca no país, as plantas utilizadas para obtenção do chá da ayahuasca foram proibidas. Na Alemanha, a presença do DMT na bebida culminou em sua completa proibição, sem esforços para a compreensão de seu uso religioso.

A regulamentação (parcial ou completa) do daime faz vicejar grupos bastante estruturados e estáveis, como no caso holandês, espanhol e norte-americano, enquanto que a proibição, longe de extinguir a prática religiosa daimista, promove a pulverização e clandestinidade dos grupos, força o exílio de lideranças e torna o controle do uso da ayahuasca mais difícil e menos organizado, como se observa na Alemanha, Bélgica, Irlanda e França, para citar apenas alguns exemplos (ASSIS e LABATE, 2016, p.25).

Os conflitos resultantes da legalidade parcial ou completa das religiões ayahuasqueiras são parte principal dos elementos determinantes que condicionam sua existência. Portanto, por

---

<sup>22</sup> “Santo Daime’s internationalization is thereby part of the Brazilian global diaspora and its contribution to the religious diversification occurring in various parts of the world (Rocha and Vásquez, 2013; Sheringham, 2013). On the other hand, Santo Daime’s globalization has been facilitated by the typically modern processes of creative hybridization most closely associated with the assortment of nonmainstream religiosities and alternative spiritualities commonly referred to as the ‘new age’ (Heelas, 1996). Santo Daime has thereby also expanded through its appropriation by non-Brazilian practitioners attracted to various aspects of its religious worldview and ritual repertoire; not least, its use of psychotropic substances and spirit-oriented practices.” (DAWSOM p. 40)

se tratar de uma religião de origem Amazônica, que congrega elementos típicos brasileiros e outras formas de realidades culturais, podemos perceber que o Santo Daime é recebido com certo estranhamento na maioria dos países. No caso de Portugal, a problemática do uso da palavra “santo”, como vimos, foi recebida com muita surpresa pela Comunidade Daimista, uma vez que a familiaridade com a sacralidade da bebida Daime pela experiência do “Santo Daime” se contrastou com o estranhamento da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal, podendo, inclusive, segundo Francisco Loja, ser um dos empecilhos para a obtenção do Registro de Pessoas Coletivas Religiosas por parte da Comunidade.

A luta pela legalização do Santo Daime em Portugal já remonta alguns anos e esse esforço pode ser compreendido enquanto um movimento político e religioso próprio à modernidade e ao processo de pós-secularização mencionado por Habermans. É o momento em que os fluxos globais, materiais e imateriais proporcionam grande circulação de pessoas, objetos e movimentos culturais, e, nesse sentido, o cenário moderno se redesenha e se complexifica.

A publicização do Santo Daime a partir de sua expansão encontra tensões no campo político, social e cultural do mundo da vida, uma vez que se trata de uma religião latino-americana, de forte misticismo que passa a integrar o cenário de religiões pós-tradicionais globais. O conflito em si, ilustra a presença efetiva da religião no cenário moderno, onde, embora tenha sofrido modificações, ela não se encontra fora da vida pública, traduzindo essa presença na luta por direitos e liberdade, bem como na delimitação de seu próprio conceito por parte de religiões hegemônicas e sua influência na civis ocidental. Esse conflito exigiria, além da comunicação enquanto exercício democrático, como propõe Habermas, a utilização da linguagem secular por parte das duas esferas, como possibilidade de aprendizagem mútua que a vida pós-secular propõe, no entanto, preservando os elementos intrínsecos à realidade religiosa. A pós-secularidade, requer, desse modo a co-possibilidade de aprendizagem, como vimos no conflito estrutural presente desde a abertura dos processos de institucionalização do Santo Daime no Brasil, à condição de sua diáspora em Portugal, onde é exigido ao grupo, além de adaptações inerentes ao contexto cultural que atravessa os próprios adeptos, adaptações legais que poderiam inclusive, inferir em modificações no nome da religião. Desse modo, a teoria da comunicação de Habermas, vai de encontro à sugestão dada por Francisco Loja, uma vez que por meio dela, a linguagem supostamente exigida pela Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal revela ser permeada de atravessamentos etnocêntricos que se sobrepõem ao entendimento de sagrado e profano de uma minoria religiosa.

(...) aos olhos de não poucos descrentes as convicções religiosas não se deixam entrar em concordância com uma imagem do mundo moderna, sobretudo influenciada pela ciência. Por isso, está longe de ser trivial, quando Habermas espera também de cidadãos não-religiosos que eles, diante de manifestações religiosas na esfera pública política, “não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições”. Nisso, ele está plenamente consciente de que: “do lado dos cidadãos seculares, isso pressupõe uma mentalidade que nas sociedades secularizadas do ocidente não é nada auto-evidente.”<sup>20</sup> Não obstante, apenas sob essa pressuposição é que não parece impossível um processo de aprendizagem comum entre cidadãos religiosos e não-religiosos; do contrário se retirariam desde já suas bases, se ao outro não é concedido, por princípio, que ele possivelmente possui intuições relevantes a contribuir (KNAPP, 2011, p. 186).

Nesse sentido, a quebra do olhar etnocêntrico ocidental proposto pela pós-colonialidade se faz de suma importância ao processo de aprendizagem mencionado por Habermas, uma vez que o imperialismo ocidental participa de forma efetiva na liberdade de religiões praticadas por minorias sociais no mundo moderno. Agem nessa tensão fatores globais, como a complexificação do capitalismo que estrutura o sistema de poderes exercidos por religiões hegemônicas, aliados a processos históricos que possibilitaram afinidades de interesses políticos entre uma determinada religião e o estado, como é o caso do catolicismo em Portugal.

A diáspora do Santo Daime em Portugal é um fenômeno que diz muito sobre o seu contexto, estabelecendo-se por meio de uma série de atravessamentos próprios. Integra questões estruturais da época somadas a existência de uma religião originada nos seringais da Amazônia na década de 1930, fundada por um homem negro e que, em sua base, congrega elementos típicos das diversas formas de religiosidades tipicamente brasileiras. As peculiaridades de sua existência em Portugal, remontam parte de uma relação entre Brasil e Portugal tecida desde a colonização, que atualmente se remodela diante da pós-colonialidade, onde outro modelo de migração se desenvolve. De modo geral, o arcabouço cultural levado por brasileiros migrantes passa por uma seleção, onde alguns elementos da cultura brasileira são incorporados ao cenário turístico português, especialmente na capital, Lisboa, o que inclui corais acadêmicos cantando bossa nova na Praça do Comércio, a presença do samba na playlist de restaurantes e lojas turísticas, restaurantes e cafés, como é o caso do tradicional Café à Brasileira na Baixa Chiado, onde a estátua de Fernando Pessoa, poeta português, encontra-se sentada. Por outro lado, expressões religiosas, como a umbanda, o candomblé, o Santo Daime, entre outras religiões que apresentam singularidades africanas, afro-brasileiras ou fortes traços étnicos, são marginalizadas e submetidas a uma lei de liberdade religiosa que não as abarca.

Muitas questões continuarão se desenvolvendo a partir dos elementos pontuados aqui enquanto condicionantes da diáspora daimista em Portugal. Ao que tudo indica, a Comunidade Daimista de Portugal continuará existindo, dando continuidade ao processo de legitimação do

Santo Daime em Portugal enquanto parte da causa da religião do Santo Daime, do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião e da Virgem Soberana Mãe, como coloca Ana em seu depoimento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARWECK, E. **Globalization and New Religious Movements**. In: BEYER, P.; BEAMAN, L. (Orgs.). *Religion, Globalization and Culture*. London: Brill, v. 6, pp. 253-278, 2007.
- ASSIS, G. L. **A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.
- ASSIS, G. L.; LABATE, B. C. **Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global**. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.34, n.2, p.11-35, 2014.
- ASSIS, G. L.; LABATE, B. C. Um Panorama da Literatura sobre a Internacionalização das Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras. **GT 51 “Políticas de Drogas: éticas de consumo, diversidade das práticas e conflitos acerca de seus controles”**, na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa, 2016.
- BARBOSA, A. R. In: LABATE, B. C.; JUNGARBELE, H. (Orgs.). The internationalization of Ayahuasca. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 56, n. 2, 2013.
- BLAINEY, M. **A Ritual Key to Mystical Solutions: Ayahuasca Therapy, Secularism and the Santo Daime Religion in Belgium**. Nova Orleans: Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Tulane, 2013.
- BOLI; JOHN; THOMAS, G. M. **Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations since 1875**. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- BRASIL. CONAD. Ata da 5ª Reunião Ordinária de 02 de junho de 1992. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1-4, jun. 1992. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/ata\\_quinta\\_reu.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/ata_quinta_reu.pdf) Acesso em: 12/05/2018.
- BRASIL. CONAD. Relatório final de 30 de maio de 2006. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1-17, mai. 2006. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/gmt\\_conad\\_port.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/gmt_conad_port.pdf) Acesso em: 12/05/2018.
- BRASIL. CONAD. Resolução nº 06 de 04 de fevereiro de 1986. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1, fev. 1986. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao\\_06.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_06.pdf) Acesso em: 12/05/2018.
- BRASIL. CONAD. Resolução nº 1 de 25 de janeiro de 2010. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1-11, jan. 2010. Disponível em: [https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-1\\_25\\_01\\_2010.pdf](https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-1_25_01_2010.pdf) Acesso em: 12/05/2018.
- BRASIL. CONAD. Resolução nº 26 de 31 de dezembro de 2002. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1-2, dez. 2002. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao\\_26.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_26.pdf) Acesso em: 12/05/2018.
- BRASIL. CONAD. Resolução nº 5 de 04 de novembro de 2004. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1-2, nov. 2004. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao\\_05.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_05.pdf) Acesso em: 12/05/2018.

BRASIL. CONFEN. Relatório final do GT de 20 de maio de 1987. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1-35, mai. 1987. Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Relatorio-Final-GT-Confen-1987.pdf> Acesso em: 12/05/2018.

BRASIL. CONFEN. Resolução nº 4 de 30 de julho de 1985. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1, jul. 1985. Disponível em: <https://www.bialabate.net/pdf/texts/Resolu%C3%A7%C3%A3o%20n%C2%BA04%20de%201985.htm> Acesso em: 12/05/2018.

BRASIL. DIMED. Portaria nº 2 de 13 de março de 1985. Diário Oficial da União, Brasília, DF, pp. 1-14, mar. 1985. Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Portaria-02-de-marco-de-1985-da-DIMED.pdf> Acesso em: 12/05/2018.

CASTRO, C. M. Apresentação do dossiê: religião e globalização. **Estudos da Religião**, São Paulo, UMESP, v. 28, n. 2, jul.-dez., 2014.

CORRÊA, R. M. **O Sagrado à porta fechada: (in)visibilidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo religioso português**. Niterói: Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2016.

COUTINHO, T.; LABATE, B. C. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 57, n. 2, 2014.

D’ANDREA, A. A. F. **O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós- tradicionais**. Chicago: Loyola, 2000.

DAWSON, A. Religion, Globalization and Modernity: From Macro- Processes to Micro-Dynamics. **Estudos da Religião**, São Paulo, UMESP, v. 28, n. 2, pp. 31-58, 2014.

ELIAS, N. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, v. 2, p. 2, pp. 193-274, 1993.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIDDENS, A. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIUMBELLI, E. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, pp. 243- 250, 1997.

GOULART, S. L. **A História do Encontro do Mestre Irineu com a Ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime**. As Raízes Culturais do Santo Daime. São Paulo: Editora USP, 1996.

GROISMAN, A. In: ARAÚJO, W. S.; LABATE, B. C. (Orgs.). **O Uso Ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2. ed. 2004.

KASTRUP, L. F. R. **Texto e contexto da música no Santo Daime: algumas considerações sobre a noção de “eu”**. Rio de Janeiro, Mana, v. 22, n. 2, 2016.

KNAPP, M. **Fé e saber em Jürgen Habermas- A religião numa sociedade “pós-secular”**. Uberlândia, INTERAÇÕES- Cultura e Comunidade, v. 6, n. 10, pp. 179-192, 2008.

- LABATE, B. C.; FEENEY, K. O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. **Revista Periferia**, Rio de Janeiro, UERJ, v. 3, n. 2, jul./dez, 2011.
- LABATE, B. C.; PACHECO, G. As origens históricas do Santo Daime. In: VENÂNCIO, R. P.; CARNEIRO, H. (Org.). **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, pp. 231- 255, 2005.
- MACRAE, E. **Guiado pela Lua – Xamanismo e Uso do Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- MEEUS, B. **Santo Daime in Brazil, Belgium and The Netherlands: the transnationalization of a New Religious Movement and the legal issues related to its religious use of ayahuasca**. Master Thesis in Latin American Studies CEDLA Master's Program.
- MONTERO, P. **Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade**. São Paulo, USP, v. 28, n. 2, 84. ed., jul. 2009.
- MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, Portugal, Editora Varia, v. 13, n. 1, 2009. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/1195> . Acesso em: 10/08/ 2018.
- MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros** [online]. Salvador: EDUFBA, 2011, 592p. ISBN 978-85-232-1190-5. Available from SciELO BOOKS <<http://books.scielo.org> > Acesso em: 18/05/2018.
- MORTIMER, L. **Bença Padrinho!**. São Paulo: Editora Céu de Maria, 2000.
- PACHECO, C. E. N. **Um psicoativo em trânsito: o caso histórico da ayahuasca**. Dourados: UFGD, 2014.
- POLARI, A. A. **O Evangelho Segundo Sebastião Mota**. Céu do Mapiá- Amazonas, Cefluris Editorial, 1998.
- ROBERTSON, R. Global Millennialism: a postmortem on secularization. In: BEYER, P.; BEAMAN, L. (Orgs.). **Religion, Globalization and Culture**. London: Brill, v. 6, pp. 10-31, 2007.
- SARAIVA, J. F. S. 500 anos de relações entre Brasil e Portugal. Brasília, **Revista Brasil Política Internacional**, v. 43, n. 1, jan.-jun. 2000. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-73292000000100013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73292000000100013) Acesso em: 04/04/2018.
- WALBURG, M. Globalization, Migration and the Two Types of Religious Boundary: a European perspective. In: BEYER, P.; BEAMAN, L. (Orgs.). **Religion, Globalization and Culture**. London: Brill, v. 6, pp. 79-99, 2007.
- WEBER, M. Religião e Racionalidade Econômica. In: COHN, G. (Org.). **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 7. ed. pp. 143- 159, 2003.



Ficha catalográfica automática - SDC/BUCC  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

L864s Lopes, Paulina Valamiel  
O Santo Daime em Portugal : Apontamentos Sobre uma Diáspora Religiosa no Contexto da Modernidade / Paulina Valamiel Lopes ; Paulo Rodrigues Gajanigo, orientador. Campos dos Goytacazes, 2018.  
62 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional, Campos dos Goytacazes, 2018.

1. Santo Daime. 2. Religião. 3. Diáspora. 4. Globalização. 5. Produção intelectual. I. Gajanigo, Paulo Rodrigues, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional. III. Título.

CDD -