
D OS IGARAPÉS DA AMAZÔNIA PARA O OUTRO LADO DO ATLÂNTICO: A EXPANSÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO DO SANTO DAIME NO CONTEXTO RELIGIOSO GLOBAL

Glauber Loures de Assis

Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte
Minas Gerais – Brasil

Beatriz Caiuby Labate

Centro de Pesquisa e Ensino em Economia /Centro de Pesquisa e Estudos de Pós-
Graduação em Antropologia Social – Aguascalientes / Guadalajara
Aguascalientes /Jalisco – México

Na década de 1930, próximo aos seringais da floresta amazônica, emergia uma comunidade de cunho religioso, repleta de elementos de diferentes religiosidades, dirigida por um líder carismático e centrada na utilização de uma bebida psicoativa, a ayahuasca. Esse pequeno grupo era influenciado pelos elementos materiais e culturais da região naquela época, como as bases militares, as visões tradicionais de gênero, os fluxos migratórios, o intercâmbio cultural com caboclos e indígenas e o contato com os seringais. Formada majoritariamente por imigrantes nordestinos negros e mulatos, essa comunidade era comandada por um negro maranhense sem escolarização formal, neto de escravos, chamado de “Mestre”. E assim permaneceu, de modo relativamente estável, até a década de 1970.

Quatro décadas depois, o cenário é bastante distinto: denominado “Santo Daime”, não se trata mais de uma única comunidade, mas de uma rede dispersa de múltiplos núcleos. O grupo reúne alguns milhares de adeptos, sobretudo pessoas escola-

rizadas das classes médias, e possui dezenas de igrejas espalhadas por todas as regiões do Brasil; além de ser apresentado como uma religião de salvação universalista e estar presente em vários países. Ademais, já estampou a capa de importantes revistas, foi abordado por programas televisivos de grande audiência e tem lugar paradigmático na discussão científica e jurídica sobre o uso de drogas por utilizar uma substância psicoativa de maneira ritual.

Essa rápida expansão numérica, espacial e política do Santo Daime, de uma comunidade fortemente regionalista para um grupo religioso heterogêneo, transnacional e inserido na dinâmica do campo religioso moderno, é um tema pouco explorado pela literatura até o momento. Esse texto é um esforço de contextualização e análise da expansão e internacionalização do Santo Daime, a partir de extensa revisão bibliográfica e do trabalho de campo de ambos os autores no Brasil e no exterior¹.

Descrevemos e analisamos aqui o modo pelo qual essa religião cruza as fronteiras amazônicas e brasileiras, e refletimos acerca das suas características e das particularidades do cenário religioso contemporâneo que tornaram possível esse crescimento. Sustentamos que a expansão do Santo Daime não só é um fenômeno original e *sui generis*, mas também está integrada à dinâmica da diáspora das religiões brasileiras; além disso, contém elementos que ilustram e ajudam a compreender o panorama religioso ocidental atual e suas ambivalências.

Origem histórica e contexto de fundação

No fim do século XIX e início do século XX, o Brasil vivia o primeiro ciclo da borracha, no qual houve intensa urbanização do norte do país, acompanhada de um *boom* de imigrantes nordestinos. Estes deixavam o cenário de seca e latifúndio espoliativo do Nordeste em busca da promessa de melhores condições de vida nos seringais. A partir daí se dá um forte intercâmbio cultural e religioso entre caboclos, índios, colonos e militares (MacRae 1992).

O lado opulento dessa época acabou em fins da primeira década do século XX, devido à Primeira Guerra Mundial e ao contrabando de milhares de sementes amazônicas de seringueira para a Inglaterra, determinante para que o Brasil perdesse a hegemonia da produção de borracha para as colônias inglesas. A partir de então a região amazônica passou por um grande declínio econômico que agravou a situação dos imigrantes nordestinos, deixando-os à própria sorte, muitas vezes em condições precárias de saúde, e levando-os amiúde a se estabelecer nas periferias das áreas urbanas.

É nesse contexto socioeconômico que começou a se configurar o que conhecemos hoje como Santo Daime, através de Raimundo Irineu Serra. Negro, neto de escravos, *Mestre* Irineu nasceu no Maranhão em 1890 (Moreira e MacRae 2011). Chegou ao território do Acre em 1912 e passou a ter contato com a ayahuasca – bebida que se tornou parte fundamental de sua trajetória.

A ayahuasca é uma bebida de origem amazônica que consiste geralmente da combinação do cipó *Banisteriopsis caapi*, ou “jagube”, com a folha do arbusto *Psychotria viridis*, denominada pelos daimistas de “rainha”, podendo ainda ser acrescida de diversas outras plantas. A palavra vem do quéchua: “aya” quer dizer “pessoa morta/alma/espírito” e “waska” significa “corda/liana/cipó”, o que torna possível traduzir o termo como “cipó/corda/liana dos espíritos/mortos/almas” (Labate 2004). Seu principal agente psicoativo é a N,N-dimetiltriptamina (DMT), presente nas folhas de *Psychotria*.

A presença de DMT na ayahuasca torna-a objeto de intenso debate na esfera legal, uma vez que a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas (CSP) das Organizações das Nações Unidas (ONU), de 1971, a coloca entre as substâncias proscritas, considerando-a de nível 1, ao lado do LSD, do *ecstasy* (MDMA) e da mescalina (ONU 1971). Contudo, há uma discussão se a ayahuasca estaria ou não coberta pela CSP, dado que ela é feita de materiais naturais e não da manipulação de DMT propriamente dita. Ligado ao conflito legal, existe uma judicialização e politização do uso da ayahuasca, uma controvérsia que passa pela questão da liberdade de pensamento, consciência e religião e que tem implicações para a saúde e para a segurança pública (Labate e Feeney 2012; Feeney e Labate 2013). Ou seja, o debate acerca do uso da ayahuasca está relacionado à discussão mais ampla sobre a política ocidental de guerra às drogas.

Retomando: a partir de uma revelação espiritual, Irineu Serra começa a realizar encontros de cunho religioso com um grupo próprio em Rio Branco (Acre), na década de 1930. Ali, a ayahuasca é rebatizada como “daime”, tornando-se um elemento cada vez mais estruturante de um sistema de crenças que paulatinamente ganha corpo. Esse novo movimento religioso é composto por elementos de práticas religiosas encontradas na região – notadamente o catolicismo popular, o xamanismo indígena amazônico, o esoterismo europeu e as religiões afro-brasileiras. O ritual está centrado na execução de “hinos” (cânticos religiosos), considerados como mensagens divinas “recebidas” do plano espiritual (MacRae 1992; Rehen 2011).

Em Rio Branco, o grupo do Mestre Irineu desenvolve-se sob sua liderança carismática e mantém caráter comunitário, com preponderância de negros e pessoas de baixa escolarização, muitas das quais provenientes do movimento de imigração nordestina ocasionado pela “guerra da borracha” dos anos 1940. Com essa configuração, é fundado, em 1963, no território que passou a ser conhecido como Alto Santo, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), o primeiro esforço de institucionalização da religião conhecida hoje como Santo Daime.

O CICLU foi conduzido pela liderança incontestada de Irineu Serra até seu falecimento em 1971. Depois disso, seguiu-se uma disputa pelo comando da comunidade, culminando com sua divisão: Leôncio Gomes tornou-se o dirigente do núcleo original (hoje chefiado pela viúva de Irineu, *Madrinha* Peregrina), enquanto que Sebastião Mota de Melo, o *Padrinho* Sebastião, passou a constituir sua própria comu-

nidade independente. Nesse ponto pode-se afirmar que o Daime deixou de ser uma organização relativamente homogênea, processo que desde então tem se intensificado cada vez mais. Aqui, é importante notar que o CICLU/Alto Santo permanece até hoje quase exclusivamente restrito ao norte do país; foi a partir da vertente do Padrinho Sebastião que se desenvolveu a expansão daimista.

Sebastião, nascido em 1920, já tinha bastante experiência na religiosidade espírita quando passou a ser seguidor de Irineu Serra na década de 1960, tornando-se uma figura destacada no grupo. Após o falecimento de Mestre Irineu, Sebastião Mota entra em atrito com a liderança do CICLU, acabando por romper com o grupo e estruturar seu próprio centro, que hoje se localiza às margens do igarapé do Mapiá (Amazonas) e se configura como o maior agrupamento daimista do mundo, o *Céu do Mapiá*.

Em 1974, o grupo de Sebastião Mota foi registrado sob o nome de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS, depois renomeado como Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, ICEFLU²). A palavra “eclético” presente no próprio nome da instituição é sintomática, ilustrando o caráter bastante plural dessa vertente, bem como sua abertura para a inserção dinâmica de novos componentes ritualísticos (ver adiante *miscibilidade*). Essas características já diferenciavam, desde então, a *linha do Padrinho Sebastião* do núcleo do Alto Santo, menos permeável a mudanças e novidades.

O agrupamento de Sebastião Mota, com efeito, realizou uma interpretação particular dos *trabalhos espirituais* herdados de Mestre Irineu, agregando novidades a seu cabedal ritualístico a partir de uma aproximação com o espiritismo kardecista e com as religiões afro-brasileiras (tais como rituais de incorporação de espíritos), além da inserção da *Cannabis sativa*, rebatizada como Santa Maria em determinado tipo de ritual³ (ver adiante).

Como afirmamos antes, esse grupo também se distingue do CICLU por sua expansão nacional e internacional. Tal crescimento acentua-se mais tarde, quando se torna cada vez mais presente a inspiração de uma ideologia explicitamente expansionista, tanto do ponto de vista espiritual quanto político. Em 1975, vale lembrar, o grupo de Sebastião Mota era composto por cerca de 40 famílias que o acompanhavam em regime comunitário, e até o fim da década de 1970 ficou restrito à região Amazônica, caracterizando-se pela postura de negação do mundo, ou *ascese extramundana* (Weber 2004).

Transformações demográficas e contexto de expansão

A transição das décadas de 1970/1980 é importante na configuração do Santo Daime, compreendendo o período inicial de sua expansão. No âmbito internacional, viveu-se nessa época o fim da Guerra do Vietnã, em 1975, e uma penetração mundial do *ethos* da contracultura norte-americana do final da década de 1960. Tal visão,

marcada por uma crítica social não vinculada a partidos políticos, despertou interesse nos jovens pelo uso de psicoativos e por experiências místicas e espirituais.

Ocorria também o colapso petrolífero – que sacudiu as ideias ufanistas de desenvolvimento do Ocidente – e a grande incerteza social, concomitante à emergência do ambientalismo e da valorização de um discurso crítico à sociedade ocidental/industrial/militarista. Esses fatos foram acompanhados pela progressiva proliferação e subjetivação das crenças religiosas, incluindo também o surgimento de grande número de Novos Movimentos Religiosos (NMRs). Ligado a isso, está a crise das identidades religiosas herdadas e do poder das instituições eclesiais de determinar a vida dos indivíduos (Hervieu-Léger 2008).

Em tal cenário, religiosidades “exóticas” e novas experiências espirituais começam a ser objeto de interesse. Livros psicodélicos como os de Carlos Castaneda e seu mítico personagem Don Juan faziam sucesso, chamando a atenção para o xamanismo, e a América Latina começa a aparecer como destino especial – o próprio guru da *beat generation*, William Burroughs, havia viajado à Amazônia ainda na década de 1950 em busca da ayahuasca (Losonczy e Mesturini 2011).

Já o Brasil vivia o processo de abertura política após os “anos de chumbo” da ditadura militar. Em 1978, é extinto o AI-5, símbolo do autoritarismo ditatorial. Em 1979, João Figueiredo anistia os cidadãos perseguidos pelo regime. A década de 1970 também é marcada por planos desenvolvimentistas que visavam à exploração agrícola e natural da região norte e sua ocupação e integração ao restante do país, sobretudo através da criação de rodovias. É nessa década também que o catolicismo começa a perder espaço significativo no campo religioso brasileiro, de forma paralela a um crescente pluralismo cristão e à emergência de novas alternativas religiosas de orientação esotérica/*New Age* (Assis e Rosas 2012).

Esse ambiente, argumentaremos, casou-se de forma contundente com o que denominamos de “características estruturais” do CEFLURIS, quais sejam, a *miscibilidade* e *psicoatividade*⁴. O fato é que a partir do final dos anos 1970, *hippies*, mochileiros, jovens de classe média do Sudeste e pessoas em busca de cura motivaram-se a conhecer a floresta amazônica e o daime, semeando o cenário ideal para a expansão dessa religião.

A ideia de *miscibilidade* foi utilizada pela primeira vez na obra clássica de Gilberto Freyre (2003) para apontar algumas das características do povo português responsáveis por possibilitar que um reino tão pequeno como Portugal conseguisse se expandir tanto para além-mar, a saber, sua capacidade de se “misturar” a outros povos e culturas. Aqui, de modo análogo, entendemos por *miscibilidade* a aptidão que o Santo Daime, formado pela confluência criativa de várias culturas religiosas, tem de se misturar a outras religiosidades e incorporar elementos delas em sua cosmologia e prática ritual.

Já o termo *psicoatividade*, por sua vez, remete ao protagonismo que o uso ritual de substâncias psicoativas apresenta no âmago desse grupo desde seu nascimento. Principalmente o daime, que assume papel central como seu sacramento e dá nome à

religião, mas também a Santa Maria, que demarca a identidade, diferença e oposição entre os grupos daimistas e, mais recentemente, substâncias como o rapé e o kambô, entre outras (Labate e Coutinho 2014; ver adiante).

Esses eixos estruturais do Daime cumprem papel importante em sua expansão. Sua miscibilidade torna-o teologicamente poroso e passível de ser adaptado a diferentes culturas, localidades e concepções religiosas, permitindo formas variadas de arranjos e bricolagem de crenças. Tal miscibilidade converge com o movimento mais amplo de subjetivação das religiosidades e perda do caráter totalizador e regulatório das instituições eclesiásticas tradicionais (Hervieu-Léger 2008).

Já a psicoatividade dota o Santo Daime de uma aura encantada, exótica e misteriosa, motivada também pela dificuldade concreta de produção e obtenção da ayahuasca, e pelos mitos relacionados à bebida e seus amplos poderes curativos. Ela também o coloca na rota do “turismo psicodélico” ou “turismo xamânico”, despertando o interesse de pessoas que buscam estados alterados de consciência, terapias alternativas, povos distantes e viagens à natureza (Labate 2011). Além disso, a psicoatividade daimista chama a atenção da mídia e de leigos em geral, motivando a pesquisa acadêmica sobre o consumo ritual de drogas.

Entre aqueles que se interessaram pelo Daime na transição dos anos 1970/1980, estavam o *hippie* mineiro Lúcio Mórtimer, o psicólogo carioca Paulo Roberto Souza e Silva e o ex-militante da esquerda contra a ditadura e preso político recém-liberto, o paraibano radicado no Rio de Janeiro Alex Polari. Todos, juntamente com figuras como o jornalista Nilton Caparelli, foram personagens de destaque no processo de expansão e internacionalização do CEFLURIS.

Lúcio Mórtimer foi um dos responsáveis pela introdução do uso de *Cannabis* entre os daimistas e pela criação dos cadernos de hinários, que marcaram a passagem da tradição oral dos hinos para o formato escrito – o que facilitou bastante sua difusão. Já Paulo Roberto esteve à frente da fundação da primeira igreja de Daime no Sudeste, no Rio de Janeiro, em 1982. Pouco depois, em 1983, Alex Polari constituiu sua própria comunidade em Visconde de Mauá, no estado do Rio de Janeiro.

Nos anos subsequentes, outros núcleos foram sendo criados em diversos estados, como Minas Gerais, Santa Catarina, Distrito Federal e São Paulo. Inicia-se, assim, o processo de transformação demográfica e social do Santo Daime – de negros e caboclos de baixa escolaridade, comunidades pobres ligadas ao seringal e fortes laços consanguíneos, para população urbana, branca, de classe média e alto nível educacional.

É nessa época também que começam a se estabelecer uniões afetivas entre daimistas do Norte e do Sudeste. Tais relacionamentos depois se tornarão comuns e se estenderão para casamentos interétnicos entre brasileiros e adeptos de várias nacionalidades. Estas uniões permitem que daimistas não mapienses ascendam rapidamente nas hierarquias internas.

A partir da expansão para os centros urbanos do Sudeste, o Santo Daime se insere efetivamente em uma dinâmica diferente daquela que caracterizava os fluxos

migratórios da economia da borracha da década de 1930 e do *ethos* e da cultura tradicionais da Amazônia. É sua chegada a um mundo globalizado e marcado pelo fim das grandes narrativas orientadoras da ação. Em outras palavras, o Santo Daime entra no “sistema religioso global”. 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 (Beyer 2006).

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.

O Santo Daime e o contexto religioso global

A despeito das ideias positivistas e da “tese dura” da secularização que acompanharam o nascimento da sociologia e seus prognósticos sobre o mundo moderno, anunciando o crepúsculo do pensamento religioso frente à ciência e à modernidade⁵, nossa sociedade contemporânea possui um apelo religioso muito presente. Pastores (e deputados) neopentecostais, líderes messiânicos, gurus espirituais, espiritualidades asiáticas, neoxamãs e toda sorte de credos, além de diversas formas de escatologia secular, povoam as grandes cidades.

Segundo Hervieu-Léger (2008), no mundo de domínio ocidental contemporâneo, os indivíduos tornam-se mais livres para vivenciar o religioso à sua maneira; e, de maneira interessante, o Ocidente passa a importar religiões do hemisfério sul e da América Latina. Em sintonia com essas ideias, Freston (2009) sustenta que há a emergência de uma espiritualidade de cunho esotérico e não institucional entre as classes médias e, ainda mais importante, um amplo movimento de transnacionalização⁶ e expansão de religiosidades dos países periféricos e religiões latino-americanas de modo geral.

Partindo dos países menos poderosos em direção ao epicentro econômico, esse movimento é significativamente diferente do processo histórico de europeização da religiosidade latino-americana. Esse novo cenário é motivado também pelos intensos fluxos migratórios, intercâmbio cultural, velocidade de comunicação e mobilidade ensejados pelo processo de globalização. Não se trata agora de imposição política, ou de importação de religião de maneira forçada, como no caso da colonização.

Esse descentramento do religioso em escala global favorece a emergência de uma “nova consciência religiosa” (Soares 1994), 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. A Nova Era é definida por Beyer como “um complexo religioso enraizado em tradições esotéricas ocidentais” (2006:279, tradução nossa), combinado com material religioso e cultural de fontes e locais diversos, tais como a China, a Índia e as religiosidades indígenas. Grosso modo, o movimento *new age* tem

como *raison d'être* a crença de que todas as religiões são versões de uma espiritualidade universal, contingências históricas e sociais que refletem uma mesma verdade eterna.

A Nova Era também possui afinidades com determinados valores e formas de conduta da contracultura da década de 1960: ambientalismo, sentimento antistatus quo, busca por experiências místicas e aversão ao industrialismo e ao consumismo. Desse modo, nas últimas décadas, esse movimento emergiu como uma rede de religiosidade alternativa ávida por novas espiritualidades, valorizando religiões de cunho mais “holístico”, “ecologicamente conscientes” e não “corrompidas” pelas instituições religiosas hegemônicas.

A Nova Era é, contudo, um movimento heterogêneo em sua composição. Uma parcela não desprezível de seus adeptos é contrária à utilização de psicoativos – embora esse seja justamente um apelo forte para outros setores dessa espiritualidade. Vale sublinhar também que embora os traços mais distintivos da religiosidade contemporânea sejam os movimentos de pluralização e subjetivação das crenças (Hervieu-Léger 2008), tais fenômenos não se desenvolvem de modo uniforme. Eles são permeados de conflitos e formas de polarização, que variam desde um individualismo religioso *bricoleur* quase absoluto até diversas formas de fundamentalismo e extremismo.

De todo modo, para nós, o essencial é que, em grande medida, é a partir da espiritualidade *New Age* que o Santo Daime ganha aderência junto às camadas brancas, abastadas e escolarizadas dos centros urbanos; entra nas redes de terapias alternativas e chama a atenção de pessoas descontentes com as religiões majoritárias, interessadas em uma alternativa religiosa “sem mácula” histórica. É nesse contexto de emergência da Nova Era e descentramento do religioso que o Santo Daime se expande e se transnacionaliza; ao mesmo tempo, seu relacionamento com a religiosidade e o *ethos New Age* responde em boa medida pelas transformações ocorridas em seu seio. Em síntese, pode-se afirmar, em termos weberianos, que existem “afinidades eletivas” entre o “espírito” da Nova Era e o Santo Daime (Assis 2013).

Na sua inserção nos grandes centros urbanos, o Santo Daime atrai também o que poderíamos denominar uma certa *esquerda mística*. Por esse conceito designamos uma esquerda apolítica, ou seja, pessoas de caráter humanista, antimaterialista e filantrópico, distantes do espírito capitalista de acumulação e que, desgastados com a arena política, acreditam que a revolução e mudança estrutural da sociedade dar-se-ão através da transformação do *self* e da prática espiritual (ver também Soares 2004).

Como veremos a seguir, embora faça parte de um vasto movimento de diáspora das religiões brasileiras, a configuração particular do Daime o distingue significativamente de outras práticas culturais e religiosas exportadas pela América Latina, como a capoeira, as religiões afro-brasileiras, a renovação carismática, o espiritismo e, principalmente, o neopentecostalismo (Rocha e Vásquez 2013).

O neopentecostalismo brasileiro, representado sobretudo pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), atua em um modelo de transplante direto e fortíssima centralização hierárquica, arrebanhando *par excellence* o mundo lusófono, latino e

negro. Ele é por vezes visto como uma *Black Church* ou uma religião étnica, apesar de estar presente em mais de 80 países e tentar atrair um público estrangeiro mais amplo por meio do oferecimento de cultos em línguas locais (Freston 2009).

O Santo Daime, ainda que tenha começado sua expansão na mesma época que a IURD – e assim como ela e as religiões afro-brasileiras não deva sua transnacionalização à atividade migratória de brasileiros –, obedece a um modelo diferente. O *povo do Padrinho Sebastião* congrega no exterior sobretudo adeptos não negros das classes médias, nascidos nos países estrangeiros em questão. Apesar de o Daime ter o português como língua fundamental em seus rituais, operar uma sacralização da Amazônia brasileira e seu fundador e Mestre espiritual ser negro, no exterior a grande maioria dos *fardados* (membros oficiais) não dominam o português (Assis e Rosas 2012). Isto é, embora estas diferentes expressões religiosas façam parte de uma mesma conjuntura religiosa latino-americana e global, cada uma se expande seguindo sua própria dinâmica. Para compreender melhor o percurso da internacionalização daimista, voltemos agora nosso olhar para sua trajetória histórica.

A internacionalização do CEFLURIS

Na segunda metade da década de 1980, o Santo Daime passa por uma etapa significativa de sua expansão: a ultrapassagem das fronteiras brasileiras e sua chegada ao exterior. Nesse período, cerimônias informais com o uso de daime fora do Brasil ocorrem principalmente no modelo de *workshops*, até que rituais mais estruturados paulatinamente começam a ganhar espaço (Balzer 2004).

Entre 1987/1988, o Daime chega aos EUA. Um ano importante na transnacionalização do CEFLURIS é 1989, quando é celebrado o que é considerado o primeiro ritual daimista oficial na Europa. Esse foi conduzido na Espanha por lideranças da igreja Céu do Mar, do Rio de Janeiro (Groismann 2000; Pavillard e de las Casas 2011). Também data desse ano o primeiro encontro internacional do Daime no Céu do Mapiá.

Ainda em 1989, o Daime chega à Bélgica e em 1990 já havia grupos estabelecidos na Espanha, Bélgica e Portugal (Blainey 2013). O ano de 1990 também é marcado pelo início dos problemas de ordem legal do Santo Daime no exterior, nos EUA (Groisman 2013). De acordo com Rohde e Sander (2011), esse ano ainda registra a primeira visita de Padrinho Valdete (filho mais velho do Padrinho Sebastião) à Alemanha.

Em 1992, ocorre a primeira viagem de Alfredo Gregório, o Padrinho Alfredo, filho de Sebastião Mota e atual líder máximo da ICEFLU, para fora da América do Sul. A partir de então as *comitivas*, pequenos conjuntos de pessoas compostos por cantoras, músicos e lideranças que viajam juntos, ganham importância na transnacionalização. Assim como foi o caso na expansão nacional, as comitivas passam a funcionar como porta-vozes do Santo Daime e fortalecedores de sua identidade no exterior.

Também em 1992 começa a se constituir a primeira igreja daimista da Holanda, o Céu dos Ventos, seguida pelo estabelecimento do Céu de Santa Maria, lidera-

do por uma mulher, Geraldine Fijneman. Trata-se, a propósito, de uma importante inovação dentro da tradição daimista, marcada por uma organização e hierarquia masculina. Essa igreja é, ainda hoje, um dos maiores e mais respeitados núcleos fora do Brasil (Groisman 2000; Rehen 2011).

Na Itália, o Santo Daime aporta em meados dos anos 1990, com a formação de dois centros (Menozzi 2011), e chega à Irlanda no final dessa década, levado por holandeses (Watt 2013). Paralelamente ao seu desenvolvimento na Europa, ele também alcança países de outros continentes, como o Uruguai (Scuro 2012) e o Canadá, onde é inaugurada uma igreja em 1996 (Tupper 2011).

Esse crescimento foi acompanhado, contudo, de diversos conflitos, polêmicas midiáticas e disputas judiciais. Em 1994, uma das primeiras investidas das autoridades contra daimistas no exterior foi feita na Alemanha, seguida de uma matéria sensacionalista sobre o grupo no *Der Spiegel* (Rohde e Sander 2011). Em 1999, conforme dados de nossa pesquisa de campo, dois daimistas dos EUA foram detidos pelas autoridades norte-americanas. No mesmo ano, dois líderes do Santo Daime da Holanda foram presos e enquadrados pela violação da lei holandesa sobre drogas. Também data da mesma época uma grande *blitz* policial em um acampamento daimista na Alemanha, que contou com contingente de aproximadamente 100 oficiais fortemente armados (Rohde e Sander 2011).

Na Espanha, membros do Santo Daime foram detidos em 2000, enquanto na Itália foram confiscados 27 litros de daime em 2004, e mais de 20 daimistas foram encarcerados no ano seguinte. Esse incidente foi acompanhado pela mídia local com cobertura sensacionalista que descrevia o Daime como uma seita satânica baseada em magia negra e rituais orgiásticos (Menozzi 2011).

Na Irlanda, um líder daimista foi detido pela posse de ayahuasca em 2007 (Watt 2013). Na Bélgica foram apreendidos 47 litros de daime desde 2011 (Blainey 2013). Vários casos semelhantes ocorreram e continuam a ocorrer ao redor do mundo (Labate e Feeney 2012; Feeney e Labate 2013).

Esses conflitos são relevantes no processo de organização, adaptação e ressignificação do Daime em cada novo contexto, mas não implicaram em impedimento à sua transnacionalização. Atualmente, por meio de nosso trabalho de campo e das pesquisas mais recentes em torno do tema (Blainey 2013; Dawson 2013), temos notícia de rituais daimistas tendo sido realizados em todos os continentes habitados, em pelo menos 43 países, conforme enumeramos a seguir:

- 22 países europeus: Alemanha, Armênia (Eurásia), Áustria, Bélgica, Eslovênia, Eslováquia, Espanha, Finlândia, França, Grécia, Holanda, Inglaterra, Irlanda, Itália, País de Gales, Polônia, Portugal, República Tcheca, Romênia, Suécia, Suíça e Turquia (Eurásia).

- 7 países da América do Sul: Argentina, Colômbia, Chile, Equador, Peru e Uruguai, além do Brasil;

- 3 países asiáticos: Índia, Japão e Rússia;

- 3 países da África: África do Sul, Marrocos e Quênia;
- 3 nações do Oriente Médio: Irã, Israel e Palestina;
- 3 países da América do Norte: EUA, Canadá e México;
- 2 países da Oceania: Austrália e Nova Zelândia;

De acordo com Blainey (2013), só na Europa há hoje cerca de 40 agrupamentos daimistas, dentre igrejas e *pontos* – núcleos pequenos que não realizam todos os trabalhos oficiais –, compreendendo cerca de 600 fardados. Nesse continente, destacam-se especialmente a Espanha, onde o Daime soma aproximadamente 250 fardados (López-Pavillard e de las Casas 2011), e a Holanda, que possui grupos bastante estruturados e duas décadas de existência (Groisman 2000; Rehen 2011).

Esses dados, ainda que funcionem como bom exemplo da internacionalização daimista, estão em contínua atualização. A crescente congregacionalização, isto é, a independência cada vez maior das igrejas frente à matriz institucional (Dawson 2013), a fluidez de muitos pontos, o caráter clandestino da religião em vários países e sua própria natureza dinâmica (tanto da doutrina quanto das práticas rituais) tornam virtualmente impossível uma catalogação exata dos núcleos daimistas e seu número de adeptos dentro e fora do Brasil. Esse fato é realçado também pelo contingente considerável de participantes esporádicos das cerimônias, que deixam de frequentá-las a longo prazo.

O processo de transnacionalização do CEFLURIS/ICEFLU está longe de ser linear e homogêneo. O Santo Daime tem que dialogar com cada contexto em que se insere, suas leis e sua cultura, o que tem implicações jurídicas, institucionais e também litúrgicas e religiosas. Antes de abordar mais detidamente essa questão, voltemos nossa atenção para o cenário brasileiro, onde a expansão e transformação dessa religião ocorreu vividamente de maneira paralela e complementar ao seu processo de internacionalização.

Expansão e transformações do Santo Daime no Brasil

Enquanto estrangeiros começavam a estabelecer seus primeiros contatos com o Santo Daime, este continuava sua expansão no Brasil, com igrejas pouco a pouco sendo construídas em diversos estados. A miscibilidade estrutural desta vertente religiosa também se fazia sentir nesses novos contextos, produzindo modificações relevantes. A primeira delas diz respeito a mudanças no perfil dos membros da religião. Nos grandes centros urbanos, o Daime deixa de se caracterizar pela *ascese extramundana* weberiana, atraindo profissionais liberais, artistas e intelectuais – em suma, pessoas muito diferentes do caboclo amazônico. Ocorreram também mudanças sensíveis nas relações familiares e de gênero, que passaram a obedecer cada vez mais aos padrões estéticos e sociais das classes médias do Sudeste (por exemplo, poucos filhos e relativa independência profissional da mulher) em detrimento dos costumes dos fundadores nortistas.

Outra transformação importante foi a aproximação e abertura do Daime a novas religiosidades, notadamente a Umbanda. Esse contato se deu com a primeira visita do Padrinho Sebastião ao Sudeste, em meados da década de 1980, quando ele se encontrou pela primeira vez com a mãe de santo fluminense conhecida como Baixinha. Ela depois se fardou e estabeleceu um grupo em Lumiar, Nova Friburgo, RJ. Essa conexão culminaria no desenvolvimento daquilo que conhecemos atualmente como Umbandaime, a junção ritual de Santo Daime com Umbanda, encontrada em diversas cidades brasileiras e também no exterior (Marques 2007).

A miscibilidade estrutural da vertente religiosa de Sebastião Mota, como afirmamos, possibilita que o Daime seja adaptado a diversos contextos culturais e visões de mundo. Entretanto, isso não quer dizer que há uma abertura irrestrita. Não se trata somente de um “ecletismo evolutivo” e de um “centro livre” – expressões nativas adotadas por pesquisadores para analisar o caráter plural e poroso da religiosidade daimista (Groisman 2000, MacRae 1992), que talvez pressuponham uma abertura não conflituosa à outras manifestações religiosas. Há também especificidades em cada grupo, conflitos e descontinuidades nestes diálogos interreligiosos.

No caso da Umbanda, por exemplo, se por um lado a inclusão de alguns de seus elementos foi bem recebida por parcelas daimistas – com o estabelecimento de novos rituais como o trabalho de *Cura*, de *Estrela*, *São Miguel* e de *Mesa Branca* – ela está longe de ser unanimidade, causando dissenso. Ela foi rechaçada, por exemplo, por daimistas que possuíam uma ligação mais estrita com o cristianismo e procuravam interpretar o Daime à luz dessa matriz religiosa. Contudo, de forma interessante, segundo nossa pesquisa de campo, a incorporação de espíritos (e a naturalização dessa prática) veio a adquirir, posteriormente, forte valor no exterior.

Em fins da década de 1980, Alfredo Gregório ia paulatinamente substituindo seu pai na liderança do grupo, já ocupando papel como seu sucessor quando, em 1990, Sebastião Mota faleceu. Assim, não ocorreu uma disputa pela liderança da igreja por conta da morte de Padrinho Sebastião tal como havia acontecido no CICLU após a *passagem* de Irineu Serra. Houve, sim, uma fragmentação e pluralização do Santo Daime, onde muitas igrejas, sem jamais contestar o papel do Padrinho Alfredo como líder espiritual legítimo, foram progressivamente se tornando independentes do CEFLURIS/ICEFLU em termos institucionais (Assis 2013).

Sustentamos que cada movimento de abertura do Daime para novas religiosidades e expressões locais, além de impulsionar a expansão da religião, contribui para esse processo de autonomia das igrejas em relação à matriz institucional na Amazônia. A aproximação a novas práticas e culturas particulariza e diferencia os grupos do Santo Daime, tornando-os mais heterogêneos e produzindo um afastamento dos núcleos daimistas mais “duros/fechados” ou assim chamados “tradicionais”.

Nesse novo panorama dos anos 1990, em que sua expansão se aliava a ressignificações litúrgicas e teológicas, o grupo passa a se reorganizar institucionalmente. Em 1997, é lançado um livreto com orientações sobre a organização cerimonial e proce-

dimentos ritualísticos. Em 1998, há um esforço formal de separação do Santo Daime em diferentes esferas administrativas: a esfera religiosa passa a se chamar ICEFLU; enquanto é designada uma instância para cuidar de questões sociais e ambientais: o Instituto de Desenvolvimento Ambiental (IDA) CEFLURIS.

Como parte do processo da expansão, o grupo também passou a lidar com outra questão de grande relevo: a garantia de liberdade religiosa e do uso de seu sacramento. Embora o Daime tenha enfrentado estigmatização e conflitos por conta de sua “psicoatividade” desde seus primórdios com Mestre Irineu (Goulart 2004; Facundes 2013), seu crescimento e maior visibilidade alçaram essas questões a outro patamar, levando-o a enfrentar disputas jurídicas de âmbito nacional e internacional.

O processo de regulamentação do uso da ayahuasca no Brasil e no exterior

No Brasil, a ayahuasca foi ameaçada de proibição diversas vezes, sendo incluída em 1985 na lista de substâncias proibidas pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED). Em 1986, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) designou uma comissão orientada a avaliar seu uso ritual, que resultou, em 1987, na permissão do uso da ayahuasca para fins religiosos (Goulart 2004; MacRae 1992; Labate 2005). Esse processo de regulamentação, contudo, sofreu um revés quando, em 1992, foi decidido, por conta de uma denúncia anônima, que a questão deveria ser reexaminada. Isso levou à formação de um novo grupo de trabalho, que acabou reiterando a decisão anterior do CONFEN (*idem*).

Malgrado essa decisão, novos enteveros levaram a uma resolução que proibia a exportação da bebida e sua utilização por menores, e à sugestão, por parte do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD, que substituiu o CONFEN) da criação de uma nova comissão para avaliar a questão. Em 2004, foi criado o Grupo Multidisciplinar de Trabalho sobre a Ayahuasca (GMT), reunindo não só *experts* sobre a temática das drogas, mas também representantes de diversos grupos ayahuasqueiros, chegando a seu parecer final em 2006. Esse texto buscou estabelecer o que denominou de uma deontologia do consumo da ayahuasca.

O parecer do GMT foi incluído na Resolução nº 1 do CONAD, de 2010, o documento mais importante relativo à regulamentação da ayahuasca no país até hoje. Essa resolução reafirmou a garantia do uso da bebida para fins religiosos e mencionou a interpretação do Conselho Internacional de Controle de Narcóticos (INBC, na sigla em inglês), da ONU: “que afirma não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional” (Resolução nº 1, 2010), embora a DMT esteja proscria pela Convenção de Viena de 1971. A menção ao INCB sinaliza a influência, no Brasil, da expansão do uso da ayahuasca no exterior.

Para além do âmbito nacional, o Santo Daime também tem enfrentado diversos conflitos legais. Cada contexto lida com esses problemas de maneira particular, o que contribui, por sua vez, para o estabelecimento de diferenças de organização e

institucionalização. O mesmo pode ser dito com relação à forma de adquirir daime em cada nação, além de outras implicações culturais e sociológicas.

Na Holanda, em 2012, a Corte Superior em Amsterdã emitiu sentença favorável sobre a liberdade do Santo Daime, após longo processo no qual o princípio da liberdade religiosa presente na Convenção Europeia dos Direitos Humanos (ECHR) se sobrepôs à proibição do DMT e à legislação holandesa sobre drogas (Corte de apelações de Amsterdã 2012).

Na Espanha, o Daime possui algum amparo legal para a realização de suas cerimônias, mas por razões diversas. A Igreja do Santo Daime da Espanha solicitou a sua inclusão no registro de organizações religiosas em 22 de junho de 2002, negada pelo diretor geral de assuntos religiosos em 8 de janeiro de 2002. Entretanto, como a legislação espanhola exige que a resposta ao pedido de registro seja feita em até seis meses após a solicitação, o Santo Daime acabou sendo reconhecido como entidade religiosa por conta de “silêncio administrativo” (López-Pavillard e de las Casas 2011).

Ainda em solo europeu, na Itália a ICEFLU foi registrada na Agência Italiana de Governo em 2008, seguida pelo reconhecimento em 2009 de que a ayahuasca não está incluída na lista de substâncias controladas e, portanto, não está proibida pela lei italiana (Menozzi 2011). No caso canadense, não obstante a proibição da DMT, o uso do daime poderia se viabilizar potencialmente através de uma cláusula da Lei de Drogas e Substâncias Controladas que possibilita a permissão *ad hoc* do uso de psicoativos. Assim, o Santo Daime solicitou a permissão do uso cerimonial junto ao governo do Canadá, permissão essa que, embora aprovada “em princípio”, ainda se encontra sem definição (Tupper 2011).

Já nos EUA, a realização dos rituais pelos daimistas do estado de Oregon foi considerada legal em 2009 (Labate e Feeney 2012). Vale notar que embora em vários dos países citados aqui haja avanços (por exemplo, Itália, Canadá, EUA, Espanha) a regulamentação do Santo Daime ainda está sujeita a novas etapas administrativas e judiciais.

Há outros países, por outro lado, onde o status do Santo Daime e da ayahuasca é completamente diferente, como a Alemanha e a França. Na Alemanha, a mera presença de DMT foi suficiente para a interpretação jurídica de que a bebida ameaça a segurança pública, justificando a proibição de seu uso para fins religiosos e colocando as igrejas daimistas na ilegalidade sem maiores justificativas (Rohde e Sander 2011).

Na França, a situação é ainda mais proibitiva e merece atenção especial por sua peculiaridade. Após uma longa batalha jurídica do Santo Daime, a Corte de Apelações de Paris concluiu que a ayahuasca não estava sob controle jurídico no país. Isso, entretanto, não se traduziu em uma maior liberdade do Daime em território francês. Ao contrário, apressou o governo a proibir as próprias plantas usadas na produção da bebida. A ayahuasca foi classificada como produtos *sectoidal*, ou seja, associada à “lavagem cerebral” e ao pejorativo epíteto de “seita” dado a diversos NMRs – em geral tratados *a priori* com acentuada suspeita e desconfiança (Fenney e Labate 2013).

Como se vê, o uso da ayahuasca interpõe numerosos desafios à legitimação do Santo Daime enquanto religião *bona fide*. 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.

No outro lado do Atlântico: uma ressignificação particularista

A chegada de uma religião em novos horizontes sempre vem acompanhada de transformações. No caso do Santo Daime, há dois tipos de ressignificações em sua inserção além-mar: uma de caráter particularista, que favorece a expansão e promove diferenciação e conflito, e outra de âmbito generalista, que atua de modo reflexivo sobre a religião e produz integração e identidade.

O primeiro aspecto diz respeito ao estabelecimento de diferenças e idiosincrasias entre as igrejas daimistas. Isso, aliado à miscibilidade estrutural da ICEFLU e sua fraqueza institucional, faz de cada igreja um microcosmo particular, e contribui, como já mencionado, para uma crescente congregacionalização dessa religião. Nesse sentido, cada igreja pode ter suas especificidades rituais, que vão desde a música (1) até a maneira de se confeccionar e armazenar a bebida (2), passando também pelas próprias características dos rituais (3). Essas idiosincrasias podem ser ilustradas por:

1. Introdução de instrumentos não usuais nos trabalhos, como violino, marimba, charango e cítara.
2. Produção de Daime em sistema a gás ao invés da tradicional fornalha; novos tipos de Daime (ver adiante); armazenamento em congeladores para evitar a fermentação.
3. Trabalhos temáticos *sui generis*, com combinações com meditação, mantras asiáticos, xamanismo norte-americano, outras plantas psicoativas e assim por diante.

No exterior, apesar de os hinários oficiais serem todos em português e de o Brasil e o brasileiro se manterem com elevado *status* no *milieu* daimista, as preces feitas durante os trabalhos podem ser realizadas em língua nativa; e os cadernos de hinários por vezes são bilíngues, com a tradução vindo ao lado do texto em português. Hinos mais conhecidos, como o *Brilho do Sol*, podem ser cantados no idioma local; e há hinos “recebidos” também em outras línguas (Rehen 2011). Esses podem conter temas alheios ao universo daimista amazônico ou brasileiro, como a mitologia nórdica e (pré-)celta (Rohde e Sander 2011; Watt 2013).

Outro aspecto relevante diz respeito à aquisição da bebida. Por questões climáticas e jurídicas, os grupos estrangeiros têm imensos problemas para produzi-la⁷.

Precisam importá-la do Brasil, implicando em uma negociação nem sempre fácil com líderes brasileiros, sem mencionar dificuldades alfandegárias, de transporte e armazenamento. Tudo isso exige reinvenções ritualísticas e simbólicas, além de adaptações pragmáticas. Um exemplo é a recente emergência do concentradíssimo daime “gel” – ainda mais concentrado que o daime “mel”, que já era, por sua vez, uma versão concentrada do daime tradicional do Mestre Irineu, uma invenção da linha do Padrinho Sebastião para dar conta do processo de expansão pelo Brasil. O daime gel é cozido até o ponto de deixar de ser líquido e se tornar uma pasta para facilitar o transporte e evitar problemas alfandegários.

Como a bebida tem papel central em toda liturgia daimista, obtê-la torna-se fundamental. Assim, é criada uma rede de fornecedores de daime (dentro e fora da religião), o que não raro ocasiona disputas. Produzir, conseguir ou ter acesso ao sacramento pode ser uma forma de aumentar o status pessoal e crescer na hierarquia interna. Particularidades adicionais ligam-se ao próprio local de culto. 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, salões recreativos alugados ou mesmo casas e 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. Seja como for, localidades diferentes têm igrejas mais ou menos institucionalizadas. Na Holanda, por exemplo, onde o uso de daime não é proibido, são mantidas igrejas bastante estruturadas, com considerável corpo de membros e identidade grupal (Groisman 2000; Rehen 2011). Por outro lado, na Alemanha, onde o Santo Daime é ilegal, os grupos são pequenos, dispersos, pouco coesos e organizacionalmente precários.

Outro exemplo ilustrativo de como a esfera legal/jurídica pode influenciar a ordem interna dos agrupamentos religiosos é encontrado no caso da *Cannabis sativa* na Holanda. Neste país, como se sabe, há uma tolerância com relação ao uso dessa substância. Aí, a Santa Maria se torna parte constitutiva e central das igrejas do Daime, atuando na coesão e integração do grupo. Ela é utilizada regularmente em determinados rituais e incorporada naturalmente à vida religiosa dos fiéis – tanto homens quanto mulheres. Pode-se afirmar que estamos diante de uma efetiva e singular *regulação cultural endógena*, que inclui: forma de cultivo próprio da planta; maneira particular de prepará-la (i.e. enrolar cônico em oposição à forma cilíndrica); liturgia característica; jargão próprio; realização de celebrações específicas; hábito de fazer reuniões introdutórias para novatos apenas com Santa Maria.

Tais práticas não acontecem no Brasil, onde, em grande medida por conta da ilegalidade, não foi possível desenvolver plenamente a simbologia doutrinária e práticas rituais em torno dela. Em geral, a Santa Maria, ao contrário, demarca di-

ferenças entre grupos: sua utilização é frequentemente citada pelas vertentes mais ortodoxas como símbolo da “perversão da tradição” daimista. Este exemplo empírico parece confirmar uma máxima antropológica segundo a qual o contexto cultural e legal permite que controles sociais e informais em relação à utilização de psicoativos se desenvolvam com mais liberdade. Nesse caso, ensejaram o aparecimento de novas modalidades rituais de consumo, em oposição a usos mais marginais, desregrados e com menor relação com a origem da substância que se consome e seu processo de produção.

Ao lado das particularidades de cada conjuntura há também no Daime um tipo generalista de ressignificação, que tem influência reflexiva sobre sua configuração como um todo e implicações em seu local de origem. É esse tipo de ressignificação, aliado ao que chamaremos adiante de *vinculação espiritual*, que permite ao Santo Daime construir uma cultura, um *ethos* e uma visão de mundo relativamente coesos e se apresentar para a sociedade mais ampla enquanto um grupo homogêneo, apesar de suas diferenças, conflitos internos e ausência de forte institucionalização.

De volta às margens do igarapé: uma ressignificação generalista

Estão em curso no Santo Daime transformações de âmbito mais geral, que contribuem para a própria (re)definição da religião. Essa ressignificação generalista pode ser ilustrada por vários exemplos, a começar pela origem do grupo. Dado que o ambientalismo é um dos movimentos ideológicos mais bem sucedidos de nosso tempo – e bastante evocado pela Nova Era –, a origem amazônica se torna valiosa para sujeitos não locais envolvidos com preocupações ecológicas e de sustentabilidade.

Para esses indivíduos a conexão do Daime com a floresta se torna fortemente encantada e mistificada, adquirindo um caráter utópico que o liga à pureza dos povos indígenas, à harmonia com a natureza e a um mundo pré-colombiano intocado. A persistência dessa interpretação entre “paulistas” e “gringos” (termos utilizados para se referir a brasileiros de fora da Amazônia e a estrangeiros) tem amplas reverberações internas: A ICEFLU passa a se autorrepresentar como a *Religião da Floresta*. A ligação com a Amazônia torna-se uma ferramenta de legitimação daimista na sociedade mais ampla, atestando que essa é uma religião “tradicional”, representante da identidade e cultura amazônica e brasileira.

Outros aspectos do Daime ressignificados pela expansão são sua origem e fundação. O grupo originário de Irineu Serra torna-se um símbolo de vida comunitária não corrompida pela “ilusão” do mundo moderno, representante de povos “tradicionais” e “autóctones” das Américas, sobreviventes da opressão histórica. A partir de uma interpretação ocidentalizada da figura do *Mestre*, esse “negro neto de escravos”, o próprio Irineu Serra torna-se ícone de uma identidade prístina, de uma saber pré-colonial que agora vem iluminar mentes racionais e desarmônicas, distantes das origens do conhecimento espiritual e da natureza.

O consumo da ayahuasca também é expressivamente reinterpretado no sudeste e no exterior. Se no contexto de fundação a utilização da ayahuasca fora do centro de Mestre Irineu por xamãs da região era vista com desconfiança, ela é comumente entendida pelos adeptos urbanos como uma ligação com as “raízes tradicionais” da ayahuasca – as tribos indígenas e as culturas antigas – como a civilização Inca, que teria feito, segundo imaginário recorrente, uso da bebida. Noutros termos, o Santo Daime passa a ser valorizado como uma “religião xamânica”. Mais recentemente, essa valorização das origens indígenas pelo público citadino tem contribuído para impulsionar a inserção dos próprios índios no circuito urbano de ayahuasca, motivando o aparecimento de um discurso, por parte de algumas etnias, que vincula a origem do Santo Daime às suas tradições ancestrais (Labate e Coutinho 2014).

A ayahuasca passa a ser encarada e batizada como um “sacramento”, *mutatis mutandis* análogo à hóstia católica, o que evidentemente é produto dos novos diálogos com sistemas exógenos, como o legal. O Santo Daime torna-se associado à ideia de “religião” – uma religião legítima, genuinamente brasileira, que merece ser respeitada.

Esses dois modelos de ressignificação – particularista e generalista – são ilustrados pelo relacionamento das igrejas do sudeste e do exterior com a ICEFLU e o Mapiá: o último não controla parte dos grupos daimistas, que não são filiados ou se desfilaram da instituição, inclusive produzindo daime de modo completamente autônomo. Entretanto, essa ruptura institucional não representa necessariamente uma ruptura de ordem religiosa, já que as igrejas não filiadas costumam realizar viagens periódicas ao Mapiá e, eventualmente, receber visitas das comitivas mapienses⁸.

Esta *vinculação espiritual* implica na disposição em forma hexagonal no salão, um calendário padrão de cerimônias, o bailado de acordo com três variações rítmicas, na divisão do trabalho por gênero, a padronização das vestimentas, a presença de determinados símbolos religiosos, e a reverência a certos padrinhos e madrinhas, à Amazônia e ao próprio Brasil. Em resumo, toda uma cultura própria presente em toda a rede religiosa do Daime, ponto de contato e união entre grupos diferentes, possibilitando que a pluralidade daimista seja entendida sob a mesma designação e sentimento de identidade, qual seja, Santo Daime, a *religião da floresta*.

Construído através de um processo histórico específico, o Santo Daime também é uma rede de relações sociais com intensa mobilidade e intercâmbio entre seus membros e núcleos de diferentes localidades. A tradição daimista é marcada por uma série de relações de afinidade e casamentos – alguns interétnicos – que ultrapassa em muito questões de ordem meramente econômica.

Indivíduos do Sudeste e estrangeiros viajam periodicamente ao Norte e até mesmo possuem casas próprias no Mapiá, onde alguns acabam fixando residência por algum tempo. Por outro lado, daimistas do Norte visitam o Sudeste e o exterior junto às comitivas e alguns passam a morar nessas cidades ou em outros países: seu “capital religioso” traz oportunidades de mobilidade. O conhecimento e domínio do inglês,

por sua vez, torna-se um elemento valioso para os daimistas brasileiros, especialmente aqueles que participam de comitivas.

A expansão transformou o Mapiá em uma espécie de “Meca” daimista, centro de peregrinação internacional e o fluxo de visitantes responde em grande medida pelo movimento da economia local. Ali, há a realização de programas como feitiços de daime destinados a estrangeiros, expedições à mata, aprendizado do canto e de outras artes da doutrina. Os residentes do Mapiá passam a experimentar, como era de se esperar, alterações em seu modo de socialização. Os conhecimentos religiosos e musicais outrora naturais e constitutivos de sua educação cotidiana passam a ser elementos distintivos e valorizados como *expertise* religiosa.

Já no sudeste, o processo de expansão, aliado à legalidade, criou uma crescente oferta de centros e possibilidades de mobilidade religiosa nas grandes cidades. O indivíduo insatisfeito com a igreja que frequenta pode mudar com relativa facilidade para outro núcleo. Seu relacionamento com o Daime torna-se, cada vez mais, o de um fiel com uma “mera religião” – e não com um modo de vida específico e fortemente estruturante.

Outra importante questão atual é a emergência da internet no âmbito daimista. Essa tem sido cada vez mais incorporada pelas igrejas e adquirido importância na organização dos grupos e na rede daimista internacional, servindo tanto como forma de comunicação interna como meio para atrair novos fiéis; além de permitir uma forma de sociabilidade e aprendizado dos hinos, da história e da cultura daimista. Como se vê, a expansão e internacionalização do Santo Daime, tal como os processos jurídicos que envolvem, são movimentos dinâmicos, plurais e em plena atividade, que se traduzem em uma contínua transformação do grupo e em sua adaptação ao contexto religioso global.

Considerações finais

Este artigo procurou analisar a expansão e internacionalização do Santo Daime, uma religião ayahuasqueira que, nascida próxima aos seringais e igarapés da Amazônia na década de 1930, cruzou o Atlântico e hoje congrega alguns milhares de adeptos e está presente em vários países ao redor do mundo. Para tanto, lançamos mão de um quadro teórico que procurou descrever e entender esse processo de expansão à luz do contexto religioso global, buscando definir os atributos sociológicos fundamentais do Santo Daime e sua interconexão com aspectos centrais da religiosidade contemporânea ocidental que tornaram possíveis seu crescimento e transnacionalização.

Argumentamos que nos países ocidentais a modernidade e a secularização não se traduziram em um mundo sem religião, mas em múltiplas religiosidades e subjetivação das crenças. O “sul global”, historicamente um destino de missões religiosas dos países do hemisfério norte, passou a ser um grande exportador de religiões. A

América Latina tornou-se um agente relevante no cenário religioso global. Nesse horizonte, o Brasil tem especial destaque: é o país que mais tem católicos no mundo; é o segundo país com o maior número de protestantes praticantes; e aquele com a maior comunidade de pentecostais e de espíritas (Freston 2009); além de berço de inúmeros movimentos religiosos, desde religiões de matriz afro-brasileira até grupos de orientação esotérica/*New Age*.

No século XXI, o Brasil exporta religiões para dezenas de países, um processo singular vivenciado a todo vapor: a diáspora das religiões brasileiras (Rocha e Vásquez 2013). Nesse movimento diaspórico, o Santo Daime emerge como uma nova opção; um fenômeno pouco estudado e bastante rico devido às questões sociológicas que suscita.

Definimos como características estruturais dessa religião a *miscibilidade* – sua habilidade de se moldar a diferentes culturas e religiosidades – e a *psicoatividade* – o uso sacramental de psicoativos como parte central de sua prática espiritual. Sustentamos que essas características foram determinantes nos desdobramentos da expansão e da internacionalização desse grupo religioso. Elas implicaram, por exemplo, em uma aproximação do Santo Daime com o movimento Nova Era e as práticas da Umbanda, e suscitaram conflitos de ordem legal, institucional e política em quase todos os lugares em que o *povo do Padrinho Sebastião* se estabeleceu.

Argumentamos que essa configuração particular promoveu transformações no perfil de seus adeptos na região Sul e no exterior, além de ressignificações no âmbito interno do grupo. Discutimos dois tipos de ressignificação: uma *particularista*, definida pelo estabelecimento de diferenças e idiosincrasias entre as igrejas, que favorece a expansão e promove diferenciação e conflito; e outra *generalista*, que atua de modo reflexivo sobre o grupo e produz integração e identidade, ilustrada pelas transformações de caráter mais geral pelas quais passa o Santo Daime.

Acompanhamos a busca por legitimação e batalhas jurídicas do Santo Daime em sua expansão para o sudeste o exterior. Percebemos que o grupo somente começa a ser compreendido como uma verdadeira “religião” (e não como uma “seita” ou “culto”), uma religião *bona fide* no chamado sistema religioso global (Beyer 2006, 2007), quando se expande e é ressignificado. Esta trajetória histórica implica um relacionamento conflituoso e dialógico com diversos atores, que traz consequências não só para o modo como o público mais amplo enxerga o Santo Daime, mas para sua própria autoidentificação.

Nascido próximo aos seringais da Amazônia como um grupo comunitário relativamente homogêneo e com fortes traços regionais, o Santo Daime torna-se então uma rede cada vez mais transnacional, plural e, com o advento da internet, também virtual. Noutras palavras, uma religião moderna inserida no contexto religioso global. A ampla expansão desta vertente religiosa, junto com o amplo movimento diaspórico da qual faz parte, ajuda a pensar importantes questões do mundo contemporâneo. Essas incluem a liberdade de crença, a definição de religião, a utilização ritual do uso

de psicoativos, a transnacionalização de novos movimentos religiosos e a emergência do Brasil como berço de novas religiosidades e como exportador de religiões. Diante destes candentes fenômenos, resta-nos reconhecer: jamais fez tanto sentido a expressão popular segundo a qual *Deus é brasileiro*.

Referências Bibliográficas

- ALVES JUNIOR, Antonio Marques. (2007), *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP.
- ASSIS, Glauber Loures. (2013), *Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre Santo Daime*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFMG.
- ASSIS, Glauber Loures e ROSAS, Nina. (2012), “Algumas notas sobre a religiosidade moderna e o espaço público no Brasil: o caso da Igreja Universal e do Santo Daime”. Viena: *Anais do 54 Congresso Internacional de Americanistas*.
- BALZER, Carsten. (2004), “Santo Daime na Alemanha: uma fruta proibida do Brasil no ‘mercado das religiões’”. In: B. C. Labate & W. S. Araújo (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2ª ed.
- BEYER, Peter. (2006), *Religions in Global Society*. New York: Routledge.
- BLAINEY, Marc. (2013), *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.
- CAPONE, Stefania. (2002), “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations: religions transnationales*, nº 51: 8-22.
- DAWSON, Andrew. (2012), *Santo Daime: A New World Religion*. London: Bloomsbury.
- DURKHEIM, Émile. (1983), “As formas elementares da vida religiosa”. In: É. Durkheim. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed.
- FACUNDES, Jair. (2013), *Pluralismo, direito e ayahuasca*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Direito, Instituto Brasileiro de Direito Público.
- FEENEY, Kevin, & LABATE, Beatriz. (2013), “Religious Freedom and the Expansion of Ayahuasca Ceremonies in Europe”. In: C. Adams, D. Luke, A. Waldstein, B. Sessa, D. King (Ed.). *Breaking Convention: Essays on Psychedelic Consciousness*. London: Strange Attractor Press.
- FRESTON, Paul. (2009), “Latin America: ‘The Other Christendom’, ‘Pluralism and Globalization’”. In: P. Beyer & L. Beaman (Ed.). *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden: Brill.
- FREYRE, Gilberto. (2003), *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 48ª ed.
- CORTE DE APELAÇÕES DE AMSTERDÃ. (2012), Processo número: 23-001916-09.
- GROISMAN, Alberto. (2000), *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. Londres: Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Londres.
- GROISMAN, Alberto. (2013), “‘Salud, riesgo y uso religioso’ en disputas por el estatus legal del uso del ayahuasca: implicaciones y desenlaces de procesos judiciales ocurridos en los Estados Unidos”. In: B. C. Labate & J. C. Bouso (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: Los Libros de La Liebre de Marzo.
- GOULART, Sandra. (2004), *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- HERVIEU-LÈGER, Daniele. (2008), *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- LABATE, Beatriz. (2004), *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras.

- _____. (2005), “Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca”. In: B. C. Labate & S. L. Goulart (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras.
- _____. (2011), *Ayahuasca mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Campinas: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UNICAMP.
- LABATE, Beatriz e COUTINHO, Tiago. (2014), “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 da USP*, nº 2, v. 57, prelo.
- LABATE, Beatriz e FEENEY, Kevin. (2012), “Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges”. In *International Journal of Drug Policy*, nº 23, v. 2: 154-161.
- LÓPEZ-PAVILLARD, Santiago e DE LAS CASAS, Diego. (2011), “Santo Daime in Spain: a Religion with a Psychoactive Sacrament”. In: B. C. Labate & H. Jungaberle (Ed.). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.
- LOSONCZY, Anne-Marie e MESTURINI, Silvia. (2011), “Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia”. *Anuário Antropológico*, 2010-1/2011: 9-30.
- MACRAE, Edward. (1992), *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MENOZZI, Walter. (2011), “The Santo Daime Legal Case in Italy”. In: B. C. Labate & H. Jungaberle (Ed.). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.
- MOREIRA, Paulo e MACRAE, Edward. (2011), *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Edufba.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (1971), *Convention on Psychotropic Substances*. Disponível em: http://www.unodc.org/pdf/convention_1971_en.pdf. Consultado em: 28/03/14.
- REHEN, Lucas. (2011), *Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UERJ.
- RESOLUÇÃO Nº 01. (2010). Brasília: CONAD.
- ROCHA, Cristina e VÁSQUEZ, Manuel. (2013), *The Diaspora of Brazilian Religions*. Londres: Brill.
- ROHDE, Silvio & SANDER, Hajo. (2011), “The Development of the Legal Situation of Santo Daime in Germany”. In: B. C. Labate e H. Jungaberle (Ed.). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.
- SCURO, Juan. (2012), *No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRGS.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1994), *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- TUPPER, Kenneth. (2011), *Ayahuasca, Entheogenic Education & Public Policy*. Vancouver: Tese de Doutorado em Educação, University of British Columbia.
- WATT, Gilliam. (2013), *Santo Daime in Ireland: A “Work” in Process*. Corcaigh: Dissertação de Mestrado em Religiões Contemporâneas, University College Cork.
- WEBER, Max. (2004), *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Notas

¹ Trata-se de extensa etnografia multissituada realizada em núcleos daimistas do Brasil (em estados como Acre, Amazonas, Minas Gerais e São Paulo) e do mundo (Europa e América do Norte), pontuadas por observação participante em rituais, entrevistas em profundidade com membros e lideranças, e comunicação pessoal contínua com daimistas de localidades distintas. No caso do primeiro autor, a pesquisa se deu entre 2009 e 2014, incluindo visitas a agrupamentos na Alemanha (2012), ao Céu de Santa Maria, na Holanda (2012), e ao Céu do Mapiá (2013-2014). No segundo caso, visitas a grupos

- do Santo Daime, União do Vegetal e neo-ayahuasqueiros na Itália, França, Espanha, Holanda, Suíça, Alemanha, Noruega, Inglaterra, Canadá, Estados Unidos e México (1998-2014).
- ² Ambas as denominações tratam do mesmo grupo religioso, embora sob diferentes períodos históricos. Aqui, optamos por utilizar os termos de acordo com sua vigência oficial; assim, com o acrônimo CEFLURIS, reportamo-nos ao período anterior à 1998, enquanto com ICEFLU referimo-nos ao período posterior a esse ano, que marca a mudança de nome.
- ³ A utilização da Santa Maria no âmbito do CEFLURIS/ICEFLU permanece bastante controversa, por razões que vão desde o caráter ilegal da planta no território brasileiro, até considerações de ordem religiosa. Há conflitos internos – entre os que são favoráveis e aqueles contrários ao uso – e externos, tais como as críticas veementes de outras vertentes ayahuasqueiras. A própria ICEFLU não se apresenta oficialmente como uma religião que utiliza esta planta, e em algumas igrejas seu uso é proibido pela direção do centro.
- ⁴ Não se trata aqui de “essencializar” este fenômeno religioso ou atribuir uma mera etiqueta, mas a partir de um esforço de construção teórica própria, tentar qualificar analiticamente suas características mais distintivas. Espera-se, assim, compreender tanto o movimento mais geral da internacionalização quanto às diversas particularidades e diferenças entre os grupos daimistas.
- ⁵ Por exemplo, segundo Durkheim (1983:232-233): “O pensamento científico não é senão uma forma mais perfeita do pensamento religioso. Portanto, parece natural que o segundo se apague progressivamente diante do primeiro, na medida em que este se torna mais apto a dar conta da tarefa. (...) Em face dela (da religião) ergue-se uma potência rival que, nascida dela, a submete doravante à sua crítica e ao seu controle. E tudo faz prever que este controle se tornará sempre mais extenso e mais eficaz, sem que seja possível atribuir limite à sua influência futura.”
- ⁶ Para uma discussão das noções de transnacionalização, internacionalização e globalização, ver Capone (2002).
- ⁷ O frio europeu, por exemplo, é impeditivo ao cultivo de jagube e rainha. Por outro lado, há outros locais, como o Havaí, onde estas plantas crescem em velocidade surpreendente e são realizados *feitios* de ayahuasca no âmbito de diferentes vertentes espirituais.
- ⁸ Esta liberdade presente no relacionamento da matriz com outras igrejas permite uma expansão individualizada em iniciativas de determinados grupos de comitivas ou ao redor de certos padrinhos carismáticos. Ela é aceita pelos lideranças amazônicas, quiçá como estratégia para a penetração do Santo Daime mundo à fora.

Recebido em abril de 2014.
Aprovado em setembro de 2014.

Glauber Loures de Assis (glauberloris@hotmail.com)

Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em Belo Horizonte, Brasil. Pesquisador do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP) e cofundador do Centro de Estudos de Sociologia Antônio Augusto Pereira Prates (CESAP).

Beatriz Caiuby Labate (blabate@bialabate.net)

Professora visitante do Centro de Pesquisa e Estudos de Pós-Graduação em Antropologia Social (CIESAS), em Guadalajara. Professora associada do Programa de Política de Drogas do Centro de Pesquisa e Ensino em Economia (CIDE), em Aguascalientes, México. Cofundadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP).

Resumo:

Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global

Este artigo analisa os processos de expansão da religião ayahuasqueira do Santo Daime da Amazônia para o mundo. O crescimento e internacionalização daimistas são explicados em função de suas características estruturais, a psicoatividade e miscibilidade. Essa expansão é contextualizada dentro do movimento diaspórico das religiões do sul global, isto é, responde ao crescente papel do Brasil e da América Latina no cenário religioso global contemporâneo. Tal crescimento, contudo, foi conflituoso e permeado de tensões nos vários locais em que ocorreu. A expansão também produziu várias consequências nas comunidades tradicionais amazônicas. Argumenta-se que a internacionalização do Santo Daime ilustra as controvérsias e ambivalências religiosas de nosso tempo, estimulando o debate sobre questões fundamentais relacionadas ao contexto religioso global e à própria modernidade.

Palavras-chave: Santo Daime, Internacionalização, Religião, Amazônia, Ayahuasca.

Abstract:

From the creeks of the Amazon to the other side of the Atlantic: The Expansion and Internationalization of Santo Daime in the global religious context

This paper analyzes the expansion and internationalization of the Santo Daime religion from the Amazon to the world. The growth and internationalization of this religious movement is explained in terms of its structural characteristics: its psychoactivity and miscibility. Such expansion is placed within the diaspora movement of the global southern religions towards the North, and reflects the increasingly relevant role of Brazil and Latin America in the global religious scenario. However, the spread of Santo Daime has generated conflicts and tensions in the different locations to which it has migrated. The expansion has also produced several consequences and backlashes in the original Amazonian traditional communities. We argue that the internationalization of Santo Daime illustrates the religious ambivalences and controversies of our times, and thereby stimulates discussion of key issues regarding the global religious context and modernity itself.

Keywords: Santo Daime, Internationalization, Religion, Amazon, Ayahuasca.