



UNIRIO

Universidade Federal do  
Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Humanas e Sociais

Programa de Pós-Graduação em Memória Social

JULIANA MOURA PECLY DOS SANTOS

**O contexto pandêmico e o ciberespaço: o caso do grupo “Florescer” e a vontade de memória da “Nova Era”**

Rio de Janeiro

2023

**JULIANA MOURA PECLY DOS SANTOS**

**O contexto pandêmico e o ciberespaço:** o caso do grupo “Florescer” e a vontade de memória da “Nova Era”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientador: Profa. Dra. Adriana Russi Tavares de Mello.

Linha de pesquisa: Memória e Patrimônio.

Rio de Janeiro

2023

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

Mmoura Pecly dos Santos, Juliana  
ada O contexto pandêmico e o ciberespaço: o caso do  
grupo "Florescer" e a vontade de memória da "Nova  
Era" / Juliana Moura Pecly dos Santos. -- Rio de  
Janeiro, 2023.  
autor( 179  
a)  
MS237

Orientadora: Adriana Russi Tavares de Mello.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do  
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação  
em Memória Social, 2023.

1. Ciberespaço.. 2. Nova Era.. 3. Santo Daime..  
4. Vontade de Memória . I. Russi Tavares de Mello,  
Adriana, orient. II. Título.

## JULIANA MOURA PECLY DOS SANTOS

**O contexto pandêmico e o ciberespaço:** o caso do grupo “Florescer” e a vontade de memória da “Nova Era”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientador: Profa. Dra. Adriana Russi Tavares de Mello.

Linha de pesquisa: Memória e Patrimônio.

Aprovada em: 20 de junho de 2023.

Banca examinadora:

---

Profa. Dra. Adriana Russi Tavares de Mello  
Universidade Federal Fluminense - UFF

---

Profa. Dra. Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

---

Prof. Dr. João Batista Gomes de Oliveira  
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

---

Profa. Dra. Gesline Braga (suplente)  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

---

Prof. Dr. Edilberto José de Macedo Fonseca (suplente)  
Universidade Federal Fluminense - UFF

*Às mulheres que me nutrem:*

*Virgem da Conceição, Mãe Marly e Mãe Elaine.*

## AGRADECIMENTOS

O florescer deste trabalho se deve à raízes muito bem fincadas em um solo fértil e adubado com muito amor. Por isso os agradecimentos são muitos... ainda bem.

Agradeço imensamente às minhas duas flores de amor Mãe Marly e Mãe Elaine. Essa dissertação é nossa, os valores que em mim semearam e os ensinados através da humildade e do respeito são disciplinas que nenhuma universidade oferece, obrigada por tanto!

À Virgem da Conceição Senhora desta doutrina que tanto amo, que me firma e me norteia nesta terra de “meu Deus”, Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e todo Império Juramidam. Que primor honrar nossas raízes tão brasileiras, que alegria ser parte deste mistério da Amazônia! Que eu saiba sempre comungar e respeitar esse tesouro!

Às plantas de poder, ancestrais e professoras que guiam, me iniciam e me acompanham nos mais belos caminhos.

Ao coletivo “Florescer da Nova Era”, facilitador dessa experiência maravilhosa que foi desenvolver essa pesquisa ativa, na qual vivi a paixão da pesquisa e o amor de participar e fazer parte desse movimento tão lindo, responsável por semear tantas flores, tanta beleza! Que muitas sementes germinem, que cada vez mais esse solo firme frutifique! O “futuro é ancestral” e nós já entendemos isso, agora é a prática! Cantamos a Nova Era e já entendemos o que ela é, chegou a hora de VIVER a Nova Era! Conto com vocês para realizar esse sonho, para vivermos isso ainda nesta vida! Obrigada por manterem a chama acesa em mim!

Aos amigos e amigas, irmãos e irmãs que me acompanharam e acompanham nesta jornada. Pela paciência com meus processos na escrita, pelas questões da vida... o caminhar é solitário, mas os caminhos se tangenciam graças a Deus!

À minha orientadora Adriana Russi pela paciência, ternura e boa vontade em instruir, em conduzir o fio dessa escrita tão importante e significativa para mim, muito obrigada!

MOURA, Juliana Pecly dos Santos. **O contexto pandêmico e o ciberespaço: o caso do grupo Florescer e a vontade de memória da Nova Era.** 2023. 178 f. Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2023.

## RESUMO

O presente trabalho se pauta em uma abordagem cultural acerca do Santo Daime, mais precisamente do movimento “Florescer da Nova Era”. A análise proposta foca nas ações do grupo “Florescer” que aconteceram em ambiente virtual, como o recurso das *lives*. Identifico nessas iniciativas uma “vontade de memória” (NORA, 1993) com trocas de saberes intergeracionais expressas em narrativas de alguns de seus membros no ciberespaço. A proposta da pesquisa é reunir e brevemente descrever o material gerado por esse coletivo em 15 *lives*, das quais 7 foram analisadas – a partir da metodologia de Laurence Bardin (2010). Tal escolha foi feita levando em conta as temáticas das *lives* que mais se aproximavam das questões aqui abordadas – que estão relacionadas à questão da Nova Era e sua relação com a doutrina do Santo Daime - e as práticas ambientais com as quais se relacionam essa nova consciência; a troca intergeracional, o perfil dos agentes relacionados a essa cultura e o ciberespaço como um meio de disseminação de uma cultura oral, bem como de manutenção do sentido de comunidade durante o período de isolamento social do COVID-19.

**Palavras-chave:** Ciberespaço. Nova Era. Santo Daime. Vontade de Memória.

MOURA, Juliana Pecly dos Santos. **The pandemic context and the cyberspace: the case of the group *Florescer* and the will of memory of New Age.** 2023. 178 f. Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2023.

## ABSTRACT

The present work is based on a cultural approach about Santo Daime, more precisely about the “Florescer da Nova Era” movement. The proposed analysis focuses on the actions of the “Florescer” group that took place in a virtual environment, such as the lives. I identify these initiatives as a “will to memory” (NORA, 1993) with exchanges of intergenerational knowledge expressed in the narratives of some of its members in cyberspace. The purpose of the research is to gather and briefly describe the material generated by this collective in 15 lives, of which 7 were collected – based on the methodology of Laurence Bardin (2010). This choice was made taking into account the themes of lives that were closest to the issues addressed here - which are related to the New Age issue and its relationship with the Santo Daime doctrine - and the environmental practices with which this new awareness is related. ; the intergenerational exchange and the profile of agents related to this culture and cyberspace as a means of disseminating an oral culture as well as maintaining a sense of community during the period of social isolation.

**Keywords:** Cyberspace. Memory will. New Age. Santo Daime.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Copo contendo o chá da ayahuasca _____	24
Figura 2: Cipó usado na feitura do chá de ayahuasca _____	24
Figura 3: Folha usada na feitura do chá de ayahuasca _____	25
Figura 4: Mapa do Estado do Acre _____	36
Figura 5: Mestre Gabriel fundador da “União do Vegetal” e algum de seus seguidores	
Figura 6: Imagem de uma sessão espiritual da “UDV” _____	38
Figura 7: Mestre Daniel fundador da “Barquinha” _____	39
Figura 8: Imagem de uma sessão espiritual da “Barquinha” _____	41
Figura 9: Mênstre Irineu fundador do “Santo Daime” com alguns de seus seguidores	
Figura 10: Cruz usada nos rituais daimistas _____	42
Figura 11: Diagrama com a ordem cronológica dos grupos que fazem uso da ayahuasca _____	44
Figura 12: “Padrinho” Sebastião (Sebastião Mota de Melo) segurando uma foto do Mestre Irineu _____	51
Figura 13: Paulo Roberto beijando a mão do Padrinho Sebastião (Sebastião Mota de Melo) _____	60
Figura 14: Tabela referente as lives feitas pelo coletivo “Florescer da Nova Era ____	80
Figura 15: Print do episódio “Construindo a Nova Era” onde aparecem as apresentadoras e a convidada Aurora Lima _____	82
Figura 16: Print do episódio “Juventude e Agrofloresta” onde aparecem as duas apresentadoras os convidados da edição _____	87
Figura 17: Tabela com a frequência dos indicadores da unidade 1 _____	97
Figura 18: Print do episódio “Jovens há mais tempo” em que aparecem os apresentadores do programa e os convidados _____	99
Figura 19: Print do episódio “Nascidos na doutrina” onde aparecem os apresentadores e os convidados da <i>live</i> _____	111
Figura 20: Tabela com trechos de relatos referentes à troca intergeracional _____	114
Figura 21: Print do episódio “Jovens ao redor do mundo” onde aparecem os apresentadores e os convidados da <i>live</i> _____	118
Figura 22: Tabela de trechos das narrativas referentes à comparação das experiências de tomar daime no Brasil ou fora do Brasil _____	121

Figura 23: Print do episódio “Novas Estrelas: a chegada de jovens na doutrina” onde aparecem os apresentadores e os convidados da <i>live</i>	125
Figura 24: Tabela de trechos da narrativa sobre a origem católica e o rompimento com o catolicismo	126
Figura 25: Tabela de trechos da narrativa sobre a aceitação da família em relação ao Santo Daime	131
Figura 26: Tabela com a frequência dos indicadores da unidade 2	134
Figura 27: Print do episódio “Jovens do Canal Jagube” onde aparecem os apresentadores e os convidados da <i>live</i>	135
Figura 28: Tabela com trechos da narrativa referentes aos planos futuros para o Canal Jagube	144
Figura 29: Tabela com a frequência dos indicadores da unidade 3	149
Figura 30: Reunião entre os jovens do movimento “Florescer” para traçarem novas ações além das <i>lives</i>	153
Figura 31: Gabriel Nunes e Lya Ivete Moreira durante o encontro dos povos de terreiro	155
Figura 32: Barraca elaborada para a exposição de itens relacionados a cultura daimista	157
Figura 33: Membros da doutrina do Santo Daime durante ritual realizado em razão da Pré Cúpula dos Povos na praça Luis de Camões no bairro da Glória, RJ	158
Figura 34: Os jovens junto aos mais velhos cantando hinos da doutrina daimista durante a Pré Cúpula dos Povos	159
Figura 35: Jovens do movimento Florescer reunidos na comunidade Tarumim onde ficaram alojados durante a Pré Cúpula dos Povos	160
Figura 36: Rebeca Leite em sua fala de apresentação aos membros de outras comunidades religiosas na Barraca Ana Branco na PUC-RJ	161
Figura 37: Jovens do movimento Florescer durante dinâmica facilitada por Felipe Simas	164
Figura 38: Moradores do bairro Bom Lugar localizado na Vila Céu do Mapiá, Pauni – AM, primeiro bairro a ser beneficiado pelo projeto “Águas para um Bom Lugar”	166
Figura 39: Jovens do movimento florescer durante prática do curso de aprofundamento da metodologia <i>Dragon Dreaming</i> realizada em fevereiro de 2023, na cidade de Mauá, RJ	168

## LISTA DE ABREVEATURAS E SIGLAS

ABLUSA - Associação Beneficente Luz de Salomão  
ANVISA - Agência Nacional de Vigilância Sanitária  
APA - Área de Proteção Ambiental  
APARIS - Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra  
CEBRAP - Centro Brasileiro de Análise e Planejamento  
CEBUDV - Centro Espírita Beneficente União do Vegetal  
CECP - Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento  
CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra  
CICLU - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal  
CONAD - Conselho Nacional de Drogas  
CRF - Círculo de Regeneração e Fé  
DIMED - Divisão Nacional de Medicamentos  
EMFLORES - Encontro de Mulheres Daimistas  
GMT- Grupo Multidisciplinar de Trabalho  
ICEFLU - Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, Patrono Sebastião Mota de Melo  
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais  
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional  
MAM - o Museu de Arte Moderna  
MIR - Movimento Interreligioso do Rio de Janeiro  
NMR - Novos Movimentos Religiosos  
PUC - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
UDV - União do Vegetal  
UERJ - Universidade Estadual do Rio de Janeiro  
URI - *United Religions Initiative*  
USP - Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>CAPÍTULO 2 – ADENTRANDO OS MISTÉRIOS DA FLORESTA</b> .....	24
2.1 Ayahuasca, um universo de múltiplas interpretações.....	24
2.2 O Acre.....	32
2.3 As religiões ayahuasqueiras brasileiras .....	38
2.3.1 A União do Vegetal.....	39
2.3.2 A Barquinha.....	42
2.3.3. O Santo Daime .....	45
2.4 Os grupos neoayahuasqueiros .....	57
2.5 A cultura daimista.....	62
<b>CAPÍTULO 3 – PARA ALÉM DA FLORESTA</b> .....	66
3.1 A dissidência do Santo Daime: o grupo de Sebastião Mota de Melo.....	66
3.2 Os efeitos da expansão e do uso do Santo Daime em um contexto urbano .....	72
3.3 O termo “Nova Era” .....	74
3.4 O movimento “Florescer da Nova Era”, sua formação e seu contexto pandêmico .....	78
<b>CAPÍTULO 4 – DA VONTADE DE MEMÓRIA ÀS LIVES</b> .....	81
4.1 A relação entre “Nova Era”, o coletivo “Florescer”, a doutrina do Santo Daime e as práticas de cunho ambiental.....	83
4.1.1 Live “Construindo a Nova Era” .....	83
4.1.2 Live “Juventude e Agrofloresta” .....	87
4.2 Troca intergeracional e o perfil dos agentes relacionados a cultura daimista .....	99
4.2.1 Live “Jovens há mais tempo” .....	100
4.2.2 Live “Nascidos na doutrina”.....	113
4.2.3 Live “Jovens ao redor do mundo”.....	119
4.2.4 Live “Novas Estrelas: a chegada de jovens na doutrina” .....	126
4.2.5 Dados quantitativos .....	135
4.3 O ciberespaço como um meio de disseminação de uma cultura oral .....	136
4.3.1 Live “Jovens do canal jagube” .....	136
4.3.2 Dados quantitativos .....	150
<b>CAPÍTULO 5 - FORA DAS REDES</b> .....	152
5.1 Cultivando as redes.....	152
5.2 Necessidade de orientação .....	154

5.3 O contato com o Movimento Interreligioso do Rio de Janeiro e seus desdobramentos.....	156
5.4 A ferramenta “Dragon Dreaming” .....	163
5.4.1 O primeiro encontro em Serra Verde .....	164
5.4.2 Planejamentos pós vivência .....	167
5.4.3 Aprofundamento em Mauá .....	168
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	170
REFERÊNCIAS .....	174
ANEXO A – RESOLUÇÃO Nº 1 DE 25 DE JANEIRO DE 2010 – CONAD .....	179

## INTRODUÇÃO

Os estudos sobre a ayahuasca, bebida tipo chá com princípios psicoativos e ritualísticos remete aos anos de 1971 com diferentes abordagens, como na Antropologia, a exemplo dos autores Reichel-Dolmatoff (1971; 1975; 1978; 1996; 1997), Dobkin de Rios (1972; 1973), Furst (1976; 1990), Luna e White (2000), Metzner (1999), Harner (1973), Labate e Araújo (2002). Mais recentemente se iniciou um debate em torno de sua patrimonialização no Brasil, o que vem revelando uma complexa rede de instituições, grupos e disputas em torno dessa bebida, de seus usos e sujeitos responsáveis por sua tradição e transmissão.

O presente trabalho se vale do processo de patrimonialização da ayahuasca de forma a entender o contexto que permeia essas relações entre os diferentes grupos que dela fazem uso, para então a partir do caso do movimento Florescer da Nova Era, que é vinculado ao conhecido grupo da linha do “Padrinho Sebastião”, um dos muitos grupos ayahuasqueiros que existem no Brasil, identificar a forma como essa cultura é transmitida e incorporada aos contextos dos diferentes agentes que dela se valem.

A intenção é identificar nas ações deste movimento, especialmente naquelas que acontecem em ambiente virtual como as *lives*, estratégias para sua manutenção e transmissão durante o período de isolamento social imposto desde meados de 2020, em decorrência da pandemia do COVID-19. Nesse sentido, identifiquei nessas iniciativas uma “vontade de memória” (NORA, 1993) com trocas de saberes intergeracionais expressas em narrativas e ações de alguns de seus membros no ciberespaço.

“Ayahuasca” é um termo acadêmico usado para nomear tanto uma bebida – um tipo de chá - de características psicoativas quanto seu uso ritualístico. A bebida pode ter sua feitura realizada a partir de diferentes plantas, sendo a combinação mais recorrente entre a do *Banisteriopsis caapi* – também conhecido como cipó de *mariri* ou jagube - com a *Psychotria Viridis* - um arbusto dos quais são utilizadas as folhas, também conhecidas como *chacrona* ou rainha. Essa combinação, contudo, varia de acordo com cada grupo ayahuasqueiro que prepara a bebida de formas específicas – incluindo na receita outras plantas além destas citadas – e a nomeia de forma variada. Entre algumas etnias de povos indígenas, por exemplo, o termo “ayahuasca” não é reconhecido. Isso já

revela um pouco da complexidade que esse termo envolve e dos muitos e diferentes contextos em que está inserido.

Os estudos da ayahuasca, assim como seu uso, acabam por abarcar diferentes visões e interpretações. Levando em consideração que seu uso pode ser terapêutico, religioso, artístico e/ou lúdico - nas mais variadas formas; os estudos desenvolvidos a partir dela também se fazem complexos e tangenciam diferentes áreas de conhecimento, interessando a psicólogos, médicos, terapeutas, órgãos ligados à cultura, assim como as interpretações que cada um desses profissionais desenvolve acerca da mesma, podendo ser filosóficas, religiosas, farmacológicas, jurídicas, socioculturais, morais e éticas. Ou seja, essas abordagens e interpretações se diferenciam de acordo com o contexto analisado bem como da forma como o chá é utilizado.

No artigo intitulado “De quem é a ayahuasca? Notas sobre uma ‘bebida sagrada’ amazônica”, Glauber de Assis e Jacqueline Rodrigues discorrem sobre essa multiplicidade de abordagens aqui descrita:

(...) Dessa forma, nos desdobramentos da difusão da ayahuasca pelo mundo, há uma incrível multiplicidade de visões e interpretações a respeito da bebida. Nesse cenário, a ayahuasca pode ser lida de diferentes formas de acordo com a lógica específica de cada chave acionada para essa leitura. Dependendo da chave discursiva, ela pode ser vista como remédio, alucinógeno, psicointegrador, droga ou sacramento, e dialogar com as esferas jurídica, biomédica, religiosa, cultural, e assim por diante. Isso causa controvérsias e torna a presença dessa bebida no cenário contemporâneo um campo de disputas bastante movimentado. (ASSIS e RODRIGUES, 2017, p. 48)

Diante dessas delimitações, a abordagem que aqui utilizamos é aquela que tange ao uso ritualístico do chá assim como a cultura<sup>1</sup> que esse uso produz. Para tal nos debruçamos inicialmente sobre o processo de patrimonialização da ayahuasca, cuja solicitação data do ano de 2008<sup>2</sup> por três grupos que se intitulavam como aqueles que fazem uso “tradicional” da ayahuasca: a Barquinha, a União do Vegetal e o Santo Daime (Alto Santo) e que serão melhor definidos no decorrer do trabalho. Cabe ressaltar que os mesmos já contavam com práticas de salvaguarda dessa memória ayahuasqueira. Como exemplo, podemos citar a iniciativa da Casa de Memória Daniel Pereira Mattos, fundador da Barquinha – que recebeu o Prêmio Culturas Populares em 2007-, o tombamento da

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, emprego o termo “cultura” a partir de Geertz, para quem a cultura é um sistema de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2012, p. 66).

<sup>2</sup> Uma das influências para que esse pedido fosse feito, foi o fato de nesse mesmo ano de 2008 o Peru ter declarado a ayahuasca patrimônio cultural de seu povo. Além da aproximação de determinados órgãos políticos aos grupos que estavam a frente do pedido de patrimonialização.

casa do Mestre Irineu – fundador do Santo Daime -, assim como o pedido de tombamento do Alto Santo - em nível Municipal, pelo município de Rio Branco e estadual representando o estado do Acre - feito pela Madrinha Peregrina em 2006 e aceito naquele mesmo ano.

O pedido de patrimonialização da ayahuasca de 2008 foi entregue ao então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, porém, o mesmo foi negado por ser considerado “tecnicamente fraco”. Na ocasião foi exigido como sendo necessário um dossiê que melhor amparasse o processo; além disso, foi notada a ausência dos povos indígenas naquele pedido – que fora feito pelos mencionados três grupos. Dessa recusa, ocorreram uma série de encontros para a discussão da patrimonialização e debates que acabaram por abarcar outros grupos ayahuasqueiros além dos três que lideraram o pedido inicial. Nesse sentido, um bom exemplo foi o “Seminário: Comunidades Tradicionais da Ayahuasca”<sup>3</sup> que aconteceu em 2010, em Rio Branco, organizado pelos grupos que estavam a frente do pedido - um marco deste seminário é que a partir dos debates, os grupos que se denominavam “tradicionais” passam a se denominar como “tradicionalistas” - o que demonstra a percepção de sua complexidade.

Também em 2010, por ocasião do Projeto “Corredor Cultural”, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN visitou uma aldeia “Katukina”<sup>4</sup> e começou a fomentar a inserção e o diálogo com os povos indígenas nesse processo de patrimonialização da ayahuasca. Em 2011, aconteceu o I Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira no Rio de Janeiro, com o apoio do Ministério da Cultura e do IPHAN. Naquela ocasião houve abertura para a entrada de outros grupos ayahuasqueiros no debate sobre a patrimonialização, principalmente para incorporar grupos fora da esfera Acreana e também por ter sido organizada pelos grupos que não haviam participado do pedido inicial. Tal encontro é considerado pela literatura acadêmica como uma resposta ao “Seminário: Comunidades Tradicionais da Ayahuasca” (Assis e Rodrigues, 2017) justamente por evidenciar essa “diversidade ayahuasqueira” e possibilitar uma ampliação de grupos no pedido de patrimonialização.

---

<sup>3</sup> Deste seminário resultou em uma importante Carta, na qual os grupos que realizaram o pedido de reconhecimento em conjunto, colocavam demandas desses mesmos grupos para áreas como cultura, educação, turismo, saúde, segurança, meio ambiente e urbanismo.

<sup>4</sup> Segundo o site Povos indígenas no Brasil: “(...) ‘Katukina’ (ou Catuquina, Katokina, Katukena e Katukino) é um termo genérico que chegou a ser atribuído a cinco grupos linguisticamente distintos e geograficamente próximos, conforme o antropólogo Paul Rivet (1920). Atualmente esse número se reduz a três: um da família linguística Katukina, na região do rio Jutá, no estado do Amazonas, e dois da família linguística Pano, no estado do Acre”. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal). Acesso em: 22 de jun. 2022.

Dos grupos que estavam à frente da organização deste encontro, cabe destacar o ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, Patrono Sebastião Mota de Melo. Essa instituição foi a primeira dissidência do Alto Santo, além de ser o principal grupo responsável pela expansão do Santo Daime tanto no Brasil quanto internacionalmente. Tal grupo fora “classificado” como pertencente a linha “neoayahuasqueira” pelos grupos “tradicionalistas” e não fora incluído no pedido de patrimonialização. Neste encontro foram produzidos dois importantes documentos: o “Manifesto da Diversidade Cultural Ayahuasqueira” e a “Carta para o Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira”, que foi assinada pelo membro do conselho doutrinário da ICEFLU, Alex Polari. “O Manifesto” foi assinado por diferentes grupos daimistas, assim como por grupos ayahuasqueiros independentes e etnias indígenas e ressaltava a importância assim como a necessidade de uma abertura que desse conta dessa diversidade ayahuasqueira.

Ainda em 2011 aconteceu a licitação para a fase preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que estaria atrelado ao processo de patrimonialização da ayahuasca; em 2012 ocorre o término do INRC e em 2015 há uma apresentação pública de seu relatório. Nesta apresentação, foi informado que tal relatório concluiu que não ocorrera a identificação do bem a ser registrado por esse pedido – questão essa que ainda é presente nas discussões acerca do processo de patrimonialização da ayahuasca. Ocorre uma sugestão de que o pedido indígena seguisse um fluxo separado dos demais, mas essa sugestão não é bem aceita pelo IPHAN.

Em 2016 aconteceu em Rio Branco a Conferência Mundial da Ayahuasca. Um momento importante desta conferência foi uma reunião cuja pauta era a discussão acerca da patrimonialização. Contudo, a mesma não teve os resultados esperados, visto que as opiniões eram muito distintas de forma a não se convergirem. Por conseguinte, em 2017 aconteceu a 1ª Conferência Indígena sobre a ayahuasca, com uma mesa específica para a discussão da patrimonialização. A 2ª e 3ª edição desta Conferência ocorreram respectivamente nos anos de 2018 e 2019. Em 04 de setembro de 2017, o IPHAN publicou uma notícia informando que o Acre estava intensificando ações e avançando nos projetos de Registro e Salvaguarda, ocasião em que se falava também sobre a apresentação pública do Levantamento Preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais acerca dos Usos Rituais da Ayahuasca que ocorreu em 2015, como aqui citado. E este foi o último pronunciamento do IPHAN feito em relação ao pedido de patrimonialização da ayahuasca.

Embora o pedido para a patrimonialização não tenha sido aceito, também não fora negado, havendo a necessidade de se identificar o que de fato se patrimonializaria. Mesmo sem uma conclusão efetiva, o pedido de patrimonialização da ayahuasca serviu, principalmente, para que as comunidades ayahuasqueiras se percebessem enquanto produtoras de processos culturais a ela associados. Também viabilizou o diálogo e trocas sobre essas múltiplas e diversas culturas produzidas<sup>5</sup>.

É a partir deste contexto que propomos nossa análise através do estudo de caso do movimento “Florescer da Nova Era”, um coletivo de jovens daimistas que apresenta um “desejo de memória”<sup>6</sup> e que, movido por ele, se estrutura num contexto pandêmico. Para tanto, o movimento organizou *lives* com diferentes temáticas daimistas e reuniu jovens de distintos lugares do Brasil e do mundo para debatê-las. Assim sendo, levando em conta o percurso do processo de patrimonialização, os debates travados, a abertura no campo e o ciberespaço como “meio” para trocas, proponho analisar algumas das reverberações em torno do processo de patrimonialização.

Nessa perspectiva, o objetivo é analisar o material gerado pelo coletivo em 15 *lives* a partir da metodologia de Laurence Bardin (2016) em “Análise de conteúdo”. Também nos valemos da produção de Vera Dodebei (2006) no que tange ao patrimônio e o “ciberespaço”, enxergando um ponto interessante entre a temática aqui analisada e certas “necessidades” da comunidade ayahuasqueira perante o seu processo de patrimonialização. Trata-se da capacidade da *web*, apresentada por Dodebei (2006), de “dividir autorias” e com a qual atrelamos a necessidade “ayahuasqueira” de “incorporar múltiplas autorias”.

Entendendo os diferentes momentos que se somaram ao pedido, me pauto em trabalhos com distintas cronologias, como por exemplo a dissertação de Denis Vilela, “A Construção Social da Memória Daimista: o Caso de Cachoeira Grande”, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado – UNIRIO e orientada pela professora Regina Abreu em 2008. Trata-se de um trabalho realizado no mesmo ano do pedido de patrimonialização, ou seja, quando ainda não se

---

<sup>5</sup> Vale ressaltar que esse tratamento da questão da “ayahuasca” sobre um viés cultural é algo relativamente recente, visto que antes se tratava de uma questão de legalidade, questão essa que ainda se faz presente em outros países onde o uso ritualístico da mesma ainda não é regulamentado.

<sup>6</sup> Jô Gondar (2000), em “Entre Lembrar e esquecer: o desejo de memória”, nos diz que a tensão existente entre essas duas operações do pensamento é fundamental para a constituição da memória. O desejo aparece como a escolha, ou a intenção de manter ou compartilhar conhecimentos. Logo, a “vontade de memória” seria essa vontade de manter ou compartilhar conhecimentos que surge a partir da tensão entre o lembrar e o esquecer.

colocavam tantos debates acerca dos diferentes grupos envolvidos direta ou indiretamente nesse processo. Nesse trabalho, o autor - que se encontrava inserido no contexto de discussão sobre a regulamentação da bebida, pois tal feito era recente – teve seu olhar direcionado par/a um grupo que não estava inserido nos parâmetros “tradicionais”. Sua pesquisa focava a memória social analisando a ayahuasca sob a perspectiva da cultura e não da legalidade que era o aspecto que se discutia com a regulamentação.

Outro trabalho que nos auxilia é o estudo de Paulo Moreira e Edward MacRae que resultou no livro “Eu Venho de Longe: Mestre Irineu e seus companheiros” publicado em 2011 e que foi uma das primeiras abordagens com um “cunho histórico” a respeito da temática do Santo Daime, sendo importantíssima para compreensão de certos contextos sociais e culturais inerentes ao Mestre Irineu – fundador da doutrina do Santo Daime.

Trabalhos acerca da patrimonialização da ayahuasca também nos ajudaram a caminhar em nossa pesquisa, como por exemplo a dissertação de Maíra Dias – “Processo de Patrimonialização no campo religioso brasileiro: o caso do Santo Daime” realizada em 2015, no Programa de Pós-graduação em Ciência das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, que apresenta um bom histórico sobre o processo de patrimonialização no contexto religioso. Levantando um questionamento frente a facilidade do catolicismo em concretizar seus pedidos de patrimonialização em oposição a dificuldade enfrentada por religiões afrodescendentes, traz um recorte para a doutrina do Santo Daime e especula o processo que envolveu a patrimonialização da ayahuasca assim como o ponto em que esse mesmo pedido não avançou. A autora traz importantes reflexões sobre como esse processo, mesmo não tendo sido aceito nem negado, reverberou na comunidade ayahuasqueira pois fomentou discussões acerca da produção da cultura ayahuasqueira por esses grupos. Nesse sentido, esse trabalho ilumina minha reflexão que se debruça justamente em relação a um grupo que não é tido como “tradicional”.

Outro trabalho que analisa a patrimonialização da ayahuasca é o recente artigo, publicado no ano de 2022, de Henrique Fernandes Antunes – “Políticas de patrimônio cultural imaterial. O caso da ayahuasca” - que é fruto de sua pesquisa de pós-doutorado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP. O artigo apresenta um panorama da trajetória do processo de patrimonialização, além de abordar as disputas latentes nesse campo, disputas entre os agentes e entre suas diferentes interpretações, além de uma possível falta de apoio de órgãos do governo brasileiro para lidar com questões de tamanha complexidade no campo patrimonial. Antunes assim coloca:

(...) as disputas em torno do reconhecimento do uso religioso da ayahuasca atestam esse novo momento das políticas públicas sobre o patrimônio cultural imaterial no Brasil e internacionalmente. [...] o processo em questão implica diversos entrecruzamentos entre o universo acadêmico, ativismos políticos e questões legais. Este envolve um conjunto heterogêneo de atores que se articulam, construindo alianças e disputando os possíveis rumos das políticas sobre o uso da ayahuasca no Brasil, bem como pondo em xeque a competência e legitimidade do Estado brasileiro para a produção de políticas públicas no campo do patrimônio imaterial. (ANTUNES, 2022, p. 110)

O autor também expõe como se sucede a participação dos povos indígenas nesse processo de patrimonialização. A partir de seu trabalho, é possível abordar a questão da patrimonialização da ayahuasca através de um olhar que extrapola as disputas entre os agentes dos diferentes grupos interessados neste processo, como uma tentativa de averiguar o que, em meio a tantas divergências, pode de fato vir a ser uma confluência. Contudo, este não será um aspecto abordado neste trabalho, sendo aqui elucidado apenas como uma possível abordagem para futuras produções.

As discussões acerca da patrimonialização se metamorfosearam e ganharam outras formas com o passar do tempo, o que também ocorreu no contexto sociocultural e político brasileiro no campo das políticas para o patrimônio cultural<sup>7</sup>.

Como já mencionado, o presente trabalho se propõe a analisar a produção cultural de um grupo específico que evidencia um forte “desejo de memória”. Assim, nos dedicamos a analisar de onde partiria a “ativação” dessa vontade, visto que ela não é espontânea. Parece que neste caso, como em outros, a construção de uma memória ativa e relacional parte da comunidade que se coloca como agente/protagonista dessa construção. Principalmente no contexto da sociedade moderna, Regina Abreu assim escreve:

Na configuração moderna, é preciso ativar a memória enquanto instrumento de interação do social e ferramenta para construção de novas relações, novos mundos e novas produções entre sujeitos. Será cada vez mais necessária a vontade de memória, uma ação que desloque o ato de lembrar das repetidas sessões de desvelamento das pretensas verdades últimas dos sujeitos. Admitindo-se a falácia dessa proposição, os sujeitos serão convidados a tecerem novas tramas com a composição de múltiplos fios. (ABREU, 2015, p. 53)

---

<sup>7</sup> Vale ressaltar que o contexto político de 2008 e a aproximação de determinados órgãos políticos aos grupos que estavam a frente do pedido de patrimonialização da ayahuasca foram grandes facilitadores que fomentaram que o mesmo fosse feito. Da mesma forma, não podemos desconsiderar o cenário político atual onde estamos diante de um grande desmonte das políticas para a cultura, haja vista a destituição do Ministério da Cultura e sua transformação em Secretaria, ou seja, não podemos desconsiderar como esse contexto impacta na questão da patrimonialização da ayahuasca.

A fim de identificar algumas destas “tramas”, como sugere Regina Abreu (2016) em seu ensaio “Memória social: itinerários poéticos-conceituais”, valemo-nos do patrimônio como suporte dessa memória, “o lugar de referência por onde opera a memória social” e para isso é de extrema importância o estudo acerca das diferentes construções desse patrimônio, analisando como ele contribui para a ativação dessa memória. O grande diferencial aqui é que essa construção continuamente amparada por um caráter jurídico-político e serviu como instrumento da construção de uma identidade nacional estabelecida pelo Estado, possa e seja elaborada e construída pela comunidade, que neste caso abarca a comunidade daimista.

A efetiva participação social nos processos de patrimonialização, ou a “patrimonialização das diferenças” para usarmos um termo de Abreu, só tem sido possível devido a abertura que ocorreu no campo patrimonial a partir do final da década de 80 por ocasião do documento da UNESCO da Recomendação de Salvaguarda das Culturas Tradicionais e Populares (1989). Foi nessa ocasião que:

(...) as políticas preservacionistas passam a ser normatizadas por fóruns internacionais, com a predominância da UNESCO, estimulando uma dinâmica globalizada de identificação, proteção, difusão e circulação de valores e signos patrimoniais. É neste período que se implanta o que estou chamando de tendência à ‘patrimonialização das diferenças’, em que a palavra de ordem, capitaneada sobretudo pela UNESCO, é que, ‘num mundo com tendência crescente à homogeneização’ protagonizada pelo capitalismo globalizado e neoliberal, é preciso preservar, ou seja: conceder especial atenção à noção de singularidade ou de especificidade local. (ABREU, 2015, p. 69)

No contexto em que me pauto, que é o contexto ayahuasqueiro, com enfoque no universo daimista, a partir do movimento “Florescer da Nova Era”; é possível perceber, sobretudo por se tratar de um movimento que pertence a uma religião fora daquelas tidas como “tradicionais” - como o catolicismo, por exemplo, - como esta abertura no campo patrimonial foi importante para que diferentes agentes reivindicassem seus próprios patrimônios compreendendo-se assim como produtores de sua própria cultura e não mais reprodutores de uma cultura dita dominante, na qual muitas vezes precisaram se enquadrar. Além de produtores, são também os responsáveis por esta cultura, por sua manutenção e por sua salvaguarda.

No campo patrimonial, interessa ainda o uso do ciberespaço para transmissão de uma memória oral. Também é relevante compreender o movimento de trocas entre os mais novos e os mais velhos como forma de aprendizagem dos costumes do grupo em questão como evidência do que Abreu (2015, p. 91-92) aponta acerca dos processos do patrimônio imaterial: “a via da patrimonialização suscitou, assim, um movimento de

reaproximação entre as gerações, que está se consolidando lentamente, no bojo de novas práticas de transmissão”.

No caso do movimento “Florescer da Nova Era” essa aproximação entre as gerações para a validação de informações nas narrativas dos jovens se evidencia com afirmativas que remetem às narrativas de pessoas mais velhas da doutrina. Uma das *lives* analisadas intitulada “Jovens há mais tempo” propõe o diálogo dos mais jovens com os mais velhos. Essa aproximação se dá também através de “novas práticas de transmissão” – que seria o “ciberespaço”.

Penso que a contribuição deste trabalho no campo da memória social e da patrimonialização da ayahuasca se dê com a análise de um caso – o movimento Florescer da Nova Era – o que poderá auxiliar na compreensão ainda da complexidade em que se insere esse debate. Ademais, também poderá contribuir ao observar características de um patrimônio imaterial estruturado em uma vida em comunidade que conta com um pensamento ecológico firmado e transmitido por meio da tradição oral e que se pauta no dia a dia da comunidade, características essas que são cada vez mais frequentes nessa “nova” esfera do patrimônio como aponta Abreu:

Em torno de políticas nacionais e internacionais relacionadas ao campo do patrimônio, observa-se ainda uma tendência crescente à valorização da cultura popular, da tradição de grupos populares. E esta tendência vai revelando um patrimônio mais ligado ao cotidiano, a formas de vida populares e relacionadas com a natureza. (ABREU, 2015, p. 88)

Assim, este trabalho tem como cerne a identificação de questões que permeiam esta relação (memória x patrimônio) no movimento “Florescer”. Todo esse percurso se dá envolto ao objetivo geral de observar o uso do ciberespaço como meio de viabilizar encontros intergeracionais e a manutenção do sentido de comunidade.

Para tal, organizei o trabalho em quatro capítulos além desta introdução. No capítulo dois, apresento o termo ayahuasca assim como a complexidade – principalmente no que diz respeito ao campo patrimonial - num sucinto panorama dos diferentes grupos ayahuasqueiros em que apresento as três religiões ayahuasqueiras – União do Vegetal, Barquinha e Santo Daime. Para tanto, identifico a “localização” da região acreana e finalizo o capítulo elucidando um pouco daquilo que viriam a ser os “valores daimistas” – uma vida em comunidade que se vale de uma tradição oral e das memórias do dia-a-dia.

O terceiro capítulo se inicia com uma apresentação do grupo dissidente – ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, liderado por Sebastião Mota,

responsável pela expansão do Santo Daime. Registro os efeitos desta expansão assim como o uso da ayahuasca em um contexto urbano; apontando uma breve contextualização do termo “nova era” e a apresentando o movimento “Florescer da Nova Era” - sua formação no contexto pandêmico.

O capítulo quatro é dedicado à análise de sete *lives* escolhidas dentre um conjunto de 15 que foram produzidas no contexto pandêmico por iniciativa do movimento Florescer Nova Era. Neste capítulo, descrevo e desenvolvo uma reflexão das *lives* – “Construindo a Nova Era”; “Nascidos na Doutrina”; “Jovens há mais tempo”; “Jovens ao redor do mundo”; “A chegada de jovens na Doutrina”, “Jovens do Canal Jagube” e “Juventude e Agrofloresta”. Com a análise destas *lives*, busquei identificar pontos como a vontade de memória, a construção de uma identidade a partir da alteridade, os efeitos da expansão para identificar a existência ou não de elementos recorrentes nestes diálogos.

O quinto e último capítulo se propõe a apresentar as ações atuais do movimento “Florescer da Nova Era” que acabou por se consolidar como um coletivo e que se lança em diversas ações, como por exemplo, com sua participação na “Cúpula dos Povos Rio + 30”, quando se uniram não só aos grupos daimistas, mas também aos povos de terreiro, entre outros. Tal iniciativa me parece ser, assim, um exemplo de “confluência” de discursos aqui pontuada.

Essa investigação foi motivada principalmente por uma “paixão” pela cultura daimista na qual estou inserida desde o ano de 2017, pela diversidade que essa religião, tipicamente brasileira, traz e por seu caráter decolonial – que permitiu que um homem, negro e seringueiro, fundasse uma doutrina a partir de práticas indígenas articulada a símbolos cristãos, caboclos, esotéricos. Trata-se de uma cultura da floresta que ganha o mundo – uma verdadeira antropofagia, que literalmente se apresenta como um “beber as raízes”, uma união complexa que se configura em um campo de disputas, vasto e delicado, e que fomenta aspectos de tantas “brasilidades”, em função de sua “hibridação”<sup>8</sup> nos termos que Canclini (2011) assim coloca.

---

<sup>8</sup> Hibridação: “são processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existam de formas separadas, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2011, p. 19).

## CAPÍTULO 2 – ADENTRANDO OS MISTÉRIOS DA FLORESTA

A própria origem do uso da ayahuasca permanece incerta, o que já denota um tom de mistério a esse universo tão diverso e complexo no qual se insere. Com a finalidade de trazer um pouco de luz a esses mistérios é que dedico este capítulo num destrinchar deste universo como forma de familiarizarmo-nos com o tema em questão. Para isto, irei discorrer sobre a infinidade de campos que se entrecruzam neste universo, ressaltando o recorte aqui proposto que é o do campo patrimonial.

Adiante farei o exercício de descrever a região acreana com a finalidade de entendermos o contexto social, político e econômico do qual nosso recorte parte para então identificarmos as religiões que surgem no coração da floresta, nesta região envolta em mistérios assim como a ayahuasca. Seguirei assim para a identificação dos três grupos que formam as religiões ayahuasqueiras brasileiras – União do Vegetal, Barquinha e o Santo Daime – e que foram as responsáveis pelo pedido de sua patrimonialização. Seguindo para um sucinto panorama do que seriam os grupos neoayahuasqueiros como forma de elucidar os diferentes agentes presentes neste campo de disputas.

Por fim, irei me debruçar sobre essa “cultura daimista” que gira em torno de uma vida em comunidade, que se vale de uma tradição oral assim como das memórias do dia a dia para sua manutenção, além de uma pequena especulação sobre o termo “cultura” quando usado no contexto das práticas ayahuasqueiras.

### 2.1 Ayahuasca, um universo de múltiplas interpretações

A palavra ayahuasca é de origem Quechua<sup>9</sup> e significa “vinho dos mortos” ou “cipó das almas”. Tal termo é usado para se referir acadêmica e juridicamente à bebida eteógena<sup>10</sup> utilizada por mais de 72 etnias indígenas (Kaxinawá, Yawanawá, Jaminawá, Marubo, Katukina, entre outras) em território brasileiro além de muitas outras no Peru, Bolívia e Colômbia. As origens do uso da ayahuasca na bacia Amazônica remontam à Pré-história, o que se comprova através de evidências arqueológicas - potes com

---

<sup>9</sup> Segundo o site do Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística – IPOL: “O Quechua ou Quichua é uma família de línguas originária dos Andes centrais, que se estende pela parte ocidental da América do Sul através de sete países. É falada por mais de 10 milhões de pessoas divididas entre Bolívia, Peru, Equador, Argentina, Colômbia e Chile”. Disponível em: <http://ipol.org.br/lingua-cultura-historia-e-memoria/>. Acesso em: 14 de jun. 2022.

<sup>10</sup> Enteógeno: palavra grega que significa – “Deus dentro”. É empregada aqui com o intuito de referir-se às substâncias psicoativas que agem ampliando o estado de consciência do indivíduo com vínculo ritualístico.

ilustrações que levam a crer que o uso de plantas alucinógenas ocorra desde 2.000 a. C. Sabe-se também que foi utilizada por sacerdotes e realezas do Império Inca em seus rituais xamânicos. No entanto, não há como afirmar quando, de fato, tal prática teve origem. Além disso, é o principal sacramento de religiões brasileiras ayahuasqueiras como a União do Vegetal, Barquinha e Santo Daime; como também para os inúmeros grupos “neoayahuasqueiros” inseridos em contextos urbanos.

*Caapi*, *Yagé*, *Nixi Pae*, *Huasca*, *Uni*, *Vegetal*, *Daime*<sup>11</sup> são alguns dos termos “correspondentes” a ayahuasca que se distinguem conforme o grupo social que o esteja produzindo e consumindo. Assim como a nomenclatura, os diferentes contextos também apresentam diferenças em relação a feitura do chá, que se dá pela infusão do cipó *Banisteropsis Caapi* da família *Malphigéaceas*<sup>12</sup> - conhecido pela União do Vegetal e pelo Santo Daime como Mariri ou Jagube, respectivamente e é encontrado por toda floresta amazônica (Brasil, Peru, Equador, Colômbia e Bolívia) - com a folha do arbusto *Psychotria Viridis* da família das *Rubiáceas*<sup>13</sup> – conhecida por alguns grupos como Chacrona, Rainha ou *Kawá*, também encontrada por toda floresta amazônica. Embora esta infusão seja o que “caracteriza” a ayahuasca, dependendo do grupo que o produz outras ervas podem ser adicionadas, como a Jurema – que também possui a substância N, N-dimetiltriptamina (DMT), principal princípio ativo responsável pelas experiências de expansão da consciência. As proporções e os tipos dos materiais também variam de acordo com o grupo que o produz<sup>14</sup>. Cipó e folha se intercalam em camadas, unem-se à água e ao fogo resultando em uma bebida com aspecto viscoso de coloração marrom-escuro, de cheiro forte e sabor amargo.

---

<sup>11</sup> Segundo Luna (1986), existem aproximadamente 42 denominações diferentes que correspondem a ayahuasca.

<sup>12</sup> No Brasil, a família *Malphigueaceae* é composta por 38 gêneros com 300 espécies aproximadamente, encontradas nas bordas das matas por todo o país (SOUZA & LORENZI, 2005).

<sup>13</sup> No Brasil, a família *Rubiaceae* possui 130 gêneros e 1500 espécies distribuídas por todo o bioma do país, sendo que o gênero *Psychotria* é comumente encontrado em florestas úmidas (SOUZA & LORENZI, 2005).

<sup>14</sup> Na tribo dos Kaxinawá na floresta amazônica, por exemplo, o cipó Jagube pode ser substituído em menor escala, por outras espécies como *B. longialata*, *B. lútea*, *B. martiniana* e *B. muricata*. Já a folha do arbusto *Psychotria Viridis* pode ser substituída por: *P. naikawa*, *P. pishikawá*, *P. psicotrefolia*, *P. retifolia* (ARANHA, et al. 1991).

**Figura 1 – Chá da ayahuasca**



Copo contendo o chá da ayahuasca.  
Fonte: Site “Gazeta do Povo”.

**Figura 2 – *Banisteropsis Caapi***



Cipó usado na feitura do chá de ayahuasca.  
Fonte: Site “Lotus Xamanismo”.

**Figura 3 - Folha *Psycotria Viridis***

Folha usada na feitura do chá de ayahuasca.  
Fonte: site “Lotus Xamanismo”.

No que diz respeito a seus aspectos químicos e farmacológicos, os estudos indicam que o cipó *Banisteriopsis caapi*, nativo da Amazônia e dos Andes, possui em sua composição alcalóides b-carbolinas inibidoras da MAO, sendo que os de maior concentração são: harmina, harmalina, tetra-hidro-harmalina. A concentração desses alcalóides varia de 0,05% a 1,95% (McKenna et al., 1998). Já a folha, *Psycotria viridis*, possui em sua composição o alcalóide derivado indólico N, N-dimetiltriptamina (DMT) em concentração de 0,1% a 0,66% que age sobre os receptores da serotonina (McKenna et al., 1998). Assim, o cipó age como um inibidor preservando o DMT da degradação e justamente por isso são possíveis seus efeitos visionários e a ampliação da consciência. Os efeitos da DMT, por via oral, levam de 30 a 45 minutos aproximadamente para se manifestarem e podem durar até quatro horas. Os efeitos visionários aparecem de forma mais intensa cerca de 60 a 120 minutos após a ingestão do chá. A concentração desse alcaloide no chá ayahuasca varia de 0,1% a 0,66% de peso seco (MCKENNA et al., 1984; MCKENNA, 2004). Além dessa molécula, a folha da chacrona possui traços da substância N-metiltriptamina e metil-tetrahidroharmina, todas atuantes no Sistema Nervoso Central (SNC) (MCKENNA et al., 1998).

A molécula DMT também é produzida naturalmente pelo organismo humano e já foi encontrada em mamíferos e muitas espécies de vegetais. O aminoácido L-triptofano é responsável pela fonte de produção direta de serotonina e DMT no nosso organismo (SALIM, 1987). A DMT e alguns alcaloides beta-carbolínicos são produzidos pela glândula pineal e estão presentes no sangue, urina e fluido cérebro-espinhal. Há hipóteses científicas de que as moléculas beta-carbolínicas e a DMT estejam relacionadas aos ciclos regulatórios do sono e estados de ondas mentais mais profundos do cérebro humano, podendo ser responsáveis pela formação de imagens nos sonhos (FISHBACH, 1992). A DMT e as beta-carbolinas presentes no chá permitem que as propriedades psicoativas se manifestem proporcionando um aumento das concentrações de serotonina e inibindo a desaminação intestinal da DMT, possibilitando a chegada desta ao cérebro. Os neurônios serotoninérgicos cerebrais estão envolvidos em diversas funções como sono, humor, regulação da temperatura, percepção da dor e regulação da pressão arterial, em quadros patológicos podem estar envolvidos com depressão, ansiedade e enxaqueca. (KATZUNG, 1998).

Devido a esse estado de consciência ampliado que a ingestão da ayahuasca proporciona e quando de fato ocorrem alterações cerebrais, a mesma sofreu e ainda sofre muita discriminação, justamente por ser confundida com uma bebida “alucinógena”, sendo o termo aplicado de uma forma pejorativa. Essa confusão é assim explicada para melhor diferenciar os estados:

Alucinar significa errar, enganar-se, privar da razão, do entendimento, desvairar, aloucar. Tal palavra não permite comentar com imparcialidade os beatíficos e transcendentais estados de comunhão com as divindades que, segundo a crença de muitos povos, determinados indivíduos podem alcançar mediante a ingestão de certos psicoativos. (MACRAE, 1992, p. 13)

Com a disseminação do uso da ayahuasca, o interesse por explicações acerca de seus diferentes usos e propriedades também aumentou. A partir daí, a mesma deixou de ser encarada apenas como uma planta “alucinógena” e passaram a ser evidenciadas suas diversas funções, como ações terapêuticas e antidepressivas. Muitos são os relatos de pessoas que se curaram de vícios químicos valendo-se do uso da ayahuasca. Estudos recentes realizados pela Universidade de São Paulo (USP) apontam para um possível tratamento contra o mal de Parkinson pelo uso do chá Ayahuasca. Antioxidantes inibidores da MAO, presentes na bebida, podem atuar fornecendo proteção contra a neurodegeneração, tendo importante papel no tratamento da doença (SCHWARZ et al., 2003; SAMOYLENKO et al., 2010). Há um crescente interesse na aplicação médica do chá

Ayahuasca, devido as suas propriedades antioxidantes, antimutagênicas e antigenotóxicas (MOURA et al, 2007).

Todavia, pessoas que usam de medicamentos controlados, ou que apresentam algum quadro clínico de psicose não são aconselhadas a fazerem uso da ayahuasca, ou somente com acompanhamento médico e suspensão dos medicamentos<sup>15</sup>.

Tais estudos passaram a ser fomentados com a regulamentação da ayahuasca que incentivou pesquisas científicas sobre o potencial terapêutico de seu uso. Contudo, houve uma complexa trajetória até se chegar na Resolução nº 1 de 25 de janeiro de 2010 - que significou um terminativo sobre a legalidade das práticas religiosas com o chá no Brasil - e é por ela que iremos caminhar.

Embora o uso da ayahuasca tenha origem incerta, indícios apontam para tempos pré-históricos entre os povos indígenas. No Brasil, existem três principais religiões ayahuasqueiras - Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal que fazem uso da bebida desde os anos 1930, 1945 e 1960 respectivamente. O princípio ativo DMT, presente no chá da ayahuasca, é controlado no Brasil pela Portaria SVS/MS 344/1998 do Conselho Nacional de Drogas (CONAD) e internacionalmente este controle é executado pela Convenção das Nações Unidas desde 1971. Não é especificado na legislação brasileira quais substâncias são proibidas. As substâncias são classificadas pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) desde 1999, quando ainda era denominada como Divisão Nacional de Medicamentos (DIMED). Em 1985, o cipó *Banisteropsis caapi* foi classificado pelo DIMED como uma planta proibida – o que foi oficializado através da Portaria nº2.

Diante disso, foi proposto pelo órgão que antecedia o CONAD - o Conselho Nacional de Entorpecentes – que fosse formado um grupo de trabalho (GT) da ayahuasca, para que assim pudessem ter um maior conhecimento sobre o tema. Em 1986, ela foi temporariamente retirada da lista de plantas proibidas. O GT da Ayahuasca, após debates e reuniões, recomendou a suspensão definitiva da proibição do *Banisteropsis caapi*; e em 1987, por meio do Relatório Final do GT da Ayahuasca, autorizou o uso religioso do mesmo, todavia, o GT não respaldou a molécula DMT que permaneceu proibida no Brasil. Em 2002, partindo dos debates acerca da ayahuasca que se travaram após a criação do GT, houve a Resolução nº26 do CONAD que proibia tanto a exportação da bebida,

---

<sup>15</sup> Em alguns centros ayahuasqueiros é necessário preencher uma ficha de anamnese, assim como um termo de responsabilidade. Nesta ficha estão perguntas relacionadas ao uso e dependência de drogas e medicamentos, por exemplo.

como o consumo para indivíduos menores de 18 anos. Tal resolução também estabeleceu normas de controle social relacionadas ao uso do chá:

- Considerando que o uso ritualístico do ‘chá ayahuasca’ constitui-se em manifestação cultural e religiosa regional de há muito reconhecida pela sociedade brasileira;
- Considerando que os responsáveis pelas diversas confissões religiosas usuárias do ‘chá ayahuasca’ estão cientes da proibição de sua comercialização, bem como das ervas que o compõem, em razão de seu alcance estritamente religioso;
- 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;
- Considerando que os responsáveis pelos rituais religiosos são, também, responsáveis pela não administração do ‘chá ayahuasca’ aos menores de dezoito anos e às pessoas portadoras de deficiência mental;
- Considerando a importância de que os usuários praticantes restrinjam o uso do ‘chá ayahuasca’ exclusivamente aos rituais religiosos, realizados no interior dos templos das seitas;
- Considerando a necessidade de que as entidades religiosas exerçam, como atividade de controle próprio e de sua particular responsabilidade, sujeita às restrições da legislação vigente, a atenção sobre o cultivo, a colheita e transporte do cipó Jagube ou *Mariri – Banisteriopsis caapi* e da folha Rainha ou Chacrona – *Psychotria viridis*. (CONAD, 2002, p. 1)

É possível perceber que a questão da autorregulação se faz presente na temática da ayahuasca desde sempre. O CONAD determina que cada grupo é responsável pelo cultivo e colheita do material utilizado na fabricação do chá. Em 2004 houve a criação do Grupo Multidisciplinar de Trabalho<sup>16</sup> (o GMT da ayahuasca), que fora instituído pela Resolução no. 5 do CONAD, e possuía o objetivo de realizar um levantamento e um acompanhamento do uso religioso do chá. Além disso, o grupo também ficara encarregado de realizar uma pesquisa acerca de seu uso terapêutico. Em 2006, o GMT da ayahuasca é oficialmente instalado por Jorge Amado Félix – que era Ministro- Chefe do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República e Presidente do Conselho Nacional Antidrogas -, com isto, o objetivo final do GMT passa a ser a elaboração de um documento que “estabelecesse” parâmetros para o uso da ayahuasca de forma a prevenir seu uso inadequado. Tais parâmetros envolviam questões ligadas ao transporte e ao plantio das espécies presentes no chá, como forma de garantir sua

---

<sup>16</sup> “O GMT foi composto por seis estudiosos, indicados pelo CONAD, nas áreas que atenderam, dentre outros, os seguintes aspectos: antropológico (representado pelo Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae), farmacológico/bioquímico (Dr. Isac Germano Karniol), social [Dra. Roberta Salazar Uchoa], psiquiátrico [Dr. Dartiu Xavier da Silveira Filho] e jurídico [Dra. Ester Kosovski] e seis membros, convidados pelo CONAD, representantes dos grupos religiosos que fazem uso da Ayahuasca” (CARDOSO, 2017, p. 56).

sustentabilidade ecológica<sup>17</sup>, também foi solicitado que os grupos ayahuasqueiros se constituíssem como entidades legais registradas junto ao CONAD<sup>18</sup>. Foi entregue, em 2006, o relatório final do GMT da ayahuasca – que posteriormente foi incluído na resolução Resolução nº1, de 25 de janeiro de 2010:

Considerando, por fim, que o uso ritualístico religioso da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legítima, constitui-se manifestação cultural indissociável da identidade das populações tradicionais da Amazônia e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à manifestação cultural, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção, nos termos do art. 2º, *caput*, Lei nº 11.343/2006 e art. 215, *caput* e § 1º *c/c* art. 216, *caput* e §§ 1º e 4º da Constituição Federal. (CONAD, 2010, p. 12-13)

A partir da regulamentação, a questão da ayahuasca deixa de ser discutida através de uma perspectiva jurídica e passa a ser abordada também no campo patrimonial. As práticas culturais ayahuasqueiras estão associadas ao seu uso. Devido às suas próprias práticas e a apropriação de práticas caboclas e de religiões de matriz africana acabou sofrendo preconceitos e seu uso foi identificado como ilegal. A abordagem a partir do campo patrimonial remete aos avanços da Constituição Federal de 1988, sobre a qual se destacam os princípios de liberdade religiosa e de proteção do Estado às manifestações culturais, populares indígenas e afro-brasileiras, contemplando também as manifestações religiosas tradicionais amazonenses.

Ao passar da esfera judicial para a patrimonial, novas questões e embates fizeram-se presente no universo ayahuasqueiro. Tal percurso se inicia oficialmente com o pedido de patrimonialização que fora feito em 2008 pelas três religiões ayahuasqueiras – Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, e que serão descritas neste capítulo – ao então Ministro da Cultura Gilberto Gil e encaminhado ao IPHAN. O governo do Estado do Acre, assim como a Prefeitura de Rio Branco, já vinha - antes do pedido em si – desenvolvendo ações de caráter cultural e ambiental para o reconhecimento e a valorização das comunidades ayahuasqueiras. Tais ações só vinham sendo desenvolvidas devido às próprias comunidades, que de uma forma bem orgânica – ou seja, de uma forma natural, sem estímulos institucionais, por exemplo - sentiam essa necessidade de

---

<sup>17</sup> Embora estejamos falando de normas colocadas por um órgão institucional, vale lembrar que em sua essência, a ayahuasca trás intrinsecamente um pensamento ecológico, visto que seu uso está relacionado a uma percepção e integração com a natureza, o que é muito comum nas tradições e crenças indígenas, onde a natureza é vista e compreendida como um “espírito” uma “divindade”. E, para além disso, quando uso o termo “sustentabilidade ecológica” refiro-me a questão do reflorestamento referente ao material usado na feitura do chá faz com que essa questão sustentável se estabeleça nas tradições daimistas.

<sup>18</sup> Como uma forma de institucionalização da ayahuasca.

salvaguardar suas práticas, que demonstravam uma “vontade de memória” latente. Alguns exemplos dessas ações são: a criação da primeira Área de Proteção Ambiental (APA) do Acre na Vila Irineu Serra, chamada de Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra (APARIS), em 2005; assim como o tombamento - por decretos simultâneos do governador e do prefeito como patrimônio histórico-cultural do Acre e de Rio Branco - do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Santo Daime – CICLU) do Alto Santo, em 2006. O pedido de patrimonialização seria como um reflexo dessas ações, e surge no contexto de questões complexas, fortes polêmicas além de entraves burocráticos. Para que haja uma melhor compreensão desse campo de disputa, trazemos alguns aspectos que caracterizam e situam os agentes envolvidos neste processo.

## 2.2 O Acre

O Acre é um dos estados brasileiros mais novos - foi elevado à categoria de estado em 1962 - e uma frase comum do imaginário popular que diz que “o Acre não existe”, sintetizando um pouco o quanto este território sofre com o descaso público e com o esquecimento não só dos órgãos governamentais, mas também dos brasileiros como um todo que voltam seus olhos para os grandes centros e para a região litorânea, pouco se importando com o que se passa no extremo oeste do país. Trata-se de um território extremamente diverso e complexo, tanto quanto o tema que tratamos aqui, o da ayahuasca.

Repleto de riquezas naturais e envolto nos mistérios da floresta, está localizado no extremo ocidental da Amazônia, na fronteira com a Bolívia e o Peru. Euclides da Cunha (1922), grande escritor brasileiro, que participou da Comissão Mista Brasileiro - Peruana de Reconhecimento do Alto Purus em 1905, adentrando assim as inacessíveis nascentes do rio Purus e se expondo às adversidades daquele lugar - como fome e doenças-; afirmou que o Acre ainda estava “À Margem da História brasileira”. Levando-se em conta que em diversos momentos da história, o governo brasileiro agiu com descaso e irresponsabilidade com aquela região colocando-a como um caso à parte de suas políticas e muitas vezes parecendo “abrir mão” de tal território, a afirmativa de Euclides acaba por se confirmar.

Até meados do século XIX, o Acre pertencia à Bolívia e ao Peru. A partir de 1877, aos poucos, começou a ser ocupado por brasileiros, o que resultou em embates e conflitos

entre brasileiros bolivianos e peruanos<sup>19</sup>. Enquanto muitos estados se propuseram a um movimento que visava uma separação do Brasil – como Bahia, Rio Grande do Sul, São Paulo, por exemplo – o Acre lutou para ser anexado a ele. Tal esforço não parece ter sido “recompensado” pelo governo brasileiro, visto que o Estado do Acre foi submetido a um regime político que o tornou o primeiro Território Federal do Brasil, assim a tutela do território acreano ficava a cargo do governo federal. Além de arrecadar altos impostos sobre a borracha, cabia ao governo federal decidir quem seriam os seus governantes que eram nomeados diretamente pelo Presidente da República. O povo acreano que era recém-formado ficava submetido assim aos interesses daqueles que não compartilhavam de sua realidade. Além disso, em diferentes momentos, o território acreano foi usado para receber pessoas que eram “malvistas” pelas autoridades brasileiras, como participantes da Revolta da Vacina, marinheiros envolvidos na Revolta da Chibata e até presidiários – o que ocorrera como uma forma de esvaziamento das já superlotadas cadeias cariocas. Tais características perduram até hoje, revestidas de outras roupagens, mas com tal ou maior descaso.

O que se pretende aqui é menos trazer um levantamento histórico, cronológico, geográfico do Acre e mais uma explanação dos agentes que estiveram envolvidos em sua ocupação, assim como o contexto social no qual estavam inseridos. Para tal, nos valem do trabalho de Eduardo de Araújo Carneiro (2014). Em “A fundação do Acre um estudo sobre comemorações cívicas e abusos da história”, Carneiro desmistifica alguns pontos envoltos na história e na formação do território acreano. A abordagem do autor sugere que tal área fora ocupada principalmente por conta do *boom* da borracha, que ocorrera após a consolidação da mesma como matéria prima industrial<sup>20</sup>, na segunda metade do século XIX. Assim, a Amazonia Sul-ocidental acabou se inserindo na economia do mundo capitalista. Contudo, alguns entraves se apresentaram frente à essa inserção; pois não havia um transporte fluvial adequado, a mão de obra era escassa, um sistema de crédito capaz de tornar o empreendimento real era inexistente e a navegação era proibida para navios estrangeiros.

---

<sup>19</sup> O fim dos conflitos entre bolivianos e brasileiros se deu com a assinatura do Tratado de Petrópolis em 17 de novembro de 1903, no qual o Brasil adquiriu o território do Acre. Problemas nos limites com Peru também aconteceram. Os peruanos foram expulsos das áreas ocupadas em setembro de 1903. O impasse só se resolveria por completo em 8 de setembro de 1909 (Segundo o site do IBGE).

<sup>20</sup> O que só foi possível com o processo de vulcanização da borracha que ocorrera em 1839. Trata-se de um processo termoquímico aplicado à borracha para que sua forma se mantenha inalterada diante das variações de temperatura do ambiente, tal processo fez com que a borracha fosse empregada em praticamente tudo, o que se intensificou ainda mais com a criação da primeira fábrica de pneus em 1888 pelo irlandês John Boyd Dunlop.

Todavia, estamos nos referindo a uma época imperialista, quando países estrangeiros (principalmente a Inglaterra – que dominava o comércio mundial de matéria prima, assim como os EUA – que eram líderes na produção de artefatos de borracha) resolveram cada um desses entraves como forma de consolidar a exploração da borracha no território acreano. Embora o governo brasileiro tenha demonstrado certa indiferença à economia gomífera, não oferecendo nenhum incentivo fiscal ou crédito para a extração da borracha, capitais estrangeiros se dispuseram a esse incentivo. Diante da crescente demanda internacional, os produtores locais se tornavam insuficientes e o incentivo internacional se volta para “financiar” o deslocamento da mão de obra nordestina<sup>21</sup> para o Acre. Além disso, a pressão internacional não cessou até o governo brasileiro decretar, em dezembro de 1866, a abertura do rio Amazonas aos navios mercantes de todas as nações. Com isso, o interesse estrangeiro resolvia os entraves que haviam se apresentado e propiciava as “condições” para a extração da borracha:

O desbravamento da selva para a formação e manutenção dos seringais exigia a mobilização de capitais necessários às despesas de transporte, pessoal, abastecimento e colocação posterior do que fosse obtido com a produção. Ao iniciar-se a empresa gomífera não havia capitais na Amazônia, mas logo que a borracha se mostrou um empreendimento rendoso, capitais estrangeiros para aí se mobilizaram. Dessa forma, as casas aviadoras, contando a maior parte, com capital estrangeiro, tiveram também a função de financiar a borracha. (PRADO E CAPELATO, 1989, p. 293)

Desta forma, é possível perceber que a penetração brasileira em terras localizadas abaixo da linha dos rios Javari-Madeira, na segunda metade do século XIX, e a posterior decisão do governo brasileiro de anexá-la ao seu território, se dá, sobretudo, pela importância econômica da borracha no mercado internacional. “Foi somente quando a borracha se tornou um insumo produtivo industrial que o território foi desbravado, do ponto de vista brasileiro; invadido do ponto de vista boliviano; e despovoado, do ponto de vista indígena” (CARNEIRO, 2014, p. 233).

A ocupação acreana contou com sujeitos sociais antagônicos assim como abrigou e abriga realidades díspares e justamente por isso é passível de diversas interpretações. O que Eduardo Carneiro elucida fortemente em sua tese, é que o “patriotismo”<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> No fim da década de 1870 ocorrera uma grande seca no então Norte, hoje Nordeste brasileiro; tal fato acabou por facilitar a migração nordestina para o território acreano.

<sup>22</sup> Segundo o autor: “De modo geral, os livros de história e de literatura passaram a tratar a “revolução Acreana” como uma espécie de narrativa da comunhão instauradora da identidade do ser acreano. Como se a pretensa união dos nordestinos fosse causada pela defesa da cidadania brasileira. A ideia de um passado glorioso realizado por uma geração de heróis está ligada ao interesse da elite gomífera em dissimular o jogo de interesses que envolviam a “Questão do Acre”” (CARNEIRO, 2014).

supostamente presente na consolidação do território acreano e evidenciado pela história vigente é muito mais uma construção do que um fato, e que não importa qual seja a escolha do “acontecimento fundador”, a anexação do Acre ao Brasil e a formação de sua sociedade não podem ser compreendidas sem o estudo do processo de expansão da economia capitalista (CARNEIRO, 2014).

Assim, o que fez do Acre, Acre, teria sido a abundância de seringueiras nos vales dos rios Purus e Juruá, o interesse comercial do capital internacional pela borracha, a ambição da elite gomífera e dos governos de Manaus e Belém, assim como a ilusão dos migrantes de que conseguiriam uma riqueza fácil com a extração da borracha e também pela visão geopolítica da diplomacia brasileira da época. Esse estado é assim retratado:

O Acre é a realização brasileira do Século XIX. Últimos anos do século. Decorreu de um processo econômico-social desencadeado pela borracha. Sem borracha, é quase certo, não haveria Acre. As fronteiras entre o Brasil e Bolívia, nessa região, ficariam indefinidas, até que um ajuste e demarcação, de rotina, viesse dar o reconhecimento político jurídico dos limites entre as duas nações [...] a motivação econômica estimulou aos brasileiros a explorar esse produto. (TOCANTIS, 1984, p. 37)

Entre 1877-1913, ocorreu o “boom” da borracha que contou com a abundância de seringueiras e da mão de obra nordestina. Com a crescente demanda da extração da borracha era inevitável a ocupação constante de novas áreas. Tal ocupação resultou em um verdadeiro extermínio indígena – mais de 40 etnias foram extintas; além da invasão do território boliviano, pois os brasileiros ultrapassaram as fronteiras nacionais em busca da *hevea brasilensis*<sup>23</sup>. A invasão foi denunciada pelo governo boliviano que tentou exercer soberania na região acreana – o que teria acontecido entre 1894 -1903. Houve resistência por parte dos “brasileiros do acre” que se deu através da violência armada; o governo peruano teria alertado ao governo brasileiro que a região invadida estava contemplada nos mapas peruanos e também tentou exercer soberania por ali entre 1902-1909 – os caucheiros peruanos resistiram à soberania brasileira na região e houve confronto armado com os seringueiros. Ambos os confrontos resultaram no “Tratado de Petrópolis” (1903) e no “Tratado Brasil-Peru” (1909), respectivamente, e, consequentemente no “abrasileiramento” da *Region de la Goma* e na incorporação do Acre ao Brasil em 1903.

É perceptível que a formação histórica do Acre contou com eventos muito violentos, que de certa forma foram “manipulados” pela história oficial. O massacre dos

---

<sup>23</sup> Nome científico que corresponde à seringueira.

povos nativos é um deles. A própria ideia de que o “Acre é terra de ninguém” sugere que ali era uma região “desabitada”. Entretanto, com as informações que possuímos hoje é inegável que o Vale do Acre tenha sido milenarmente habitado por milhares de indígenas<sup>24</sup>. A dizimação dos povos nativos ocorreu, sobretudo, pelos migrantes nordestinos que eram incentivados a desbravarem novas terras em busca da abertura de novos seringais. As flechas indígenas não resistiam a pólvora dos rifles e muitas etnias desapareceram. Segundo Calixto (1984, p. 15): “o Acre foi um dos maiores redutos de povos indígenas da Amazônia”. Os números são alarmantes, estima-se que “em menos de meio século 50 mil indígenas tenham sido vítimas da “ocupação” acreana e que durante o período de 1900 a 1957, 36 grupos étnicos tenham sido extintos” (CALIXTO, 1984, p.12).

A violência perpetrada pelos bandos extratores ao se projetarem sobre os territórios, habitados pelas comunidades nativas, foi responsável pela sua rápida despovoação e extermínio [...] a insurreição e a reação dos grupos eram punidas com a morte. Os colonizadores também utilizavam métodos como manipulação das rivalidades tribais, contaminação através de doenças, etc. Paralelamente à violência física, desencadeada em função da expansão extrativista, foram alimentadas atitudes etnocêntricas que consideravam o indígena como ser inferior, primitivo, psíquica, biologicamente e culturalmente aquém [...] esta ideologia dos colonizadores seringalistas foi repassada aos seringueiros, os quais tinham no indígena um inimigo permanente. (CALIXTO, 1984, p. 18)

Os nordestinos, por sua vez, travavam esse genocídio incentivados pelos donos do capital; os mesmos que os submetiam a condições de trabalho semelhantes à escravidão, pois a economia gomífera era repleta de aspectos violentos e espoliativos. Acontece que conforme a demanda da borracha aumentava, abriam-se novos seringais e eram estimuladas novas migrações que aconteciam por meio da oferta de crédito; para quitar este crédito inicial, os seringueiros eram explorados quase ao nível da escravidão:

Os seringalistas vendiam fiado mercadorias e instrumentos de trabalho ao seringueiro, que se comprometia em pagar com borracha ao final do prazo estabelecido. Os seringalistas faziam o mesmo com as Casas Aviadoras locais, que por sua vez faziam o mesmo com as Casas Aviadoras de Belém e Manaus, que por sua vez faziam o mesmo com as Casas Exportadoras (que também eram importadoras de bens manufaturadas). Ao final, extensa cadeia creditícia marcada por relações econômicas desonestas havia se formado, pois era comum a fraude na contabilização tanto da borracha quanto das mercadorias. (CARNEIRO, 2014, p. 276)

---

<sup>24</sup> Em 1970 foram descobertos no Acre inúmeros geóglifos que podem servir como prova de presença milenar do ser humano no território “acreano”, as técnicas utilizadas são desconhecidas e é possível que tenham sido feitos há pelo menos dois mil anos (CARNEIRO, 2014, p. 264).

Toda esta relação era mediada pelo sistema de aviamiento; tal sistema pode ser considerado como o elo entre o território acreano e o capital estrangeiro (CARNEIRO, 2014, p. 268). Uma característica do sistema de aviamiento era a corrupção presente em seus tramites, se aproveitando do fato de na maioria das vezes os seringueiros serem analfabetos; era muito comum que se pagasse um preço baixo pela produção da borracha e em contrapartida eram cobrados preços altíssimos nas mercadorias de uso básico. Mercadorias estas que muitas vezes tinham uma procedência duvidosa como ilustra a passagem a seguir:

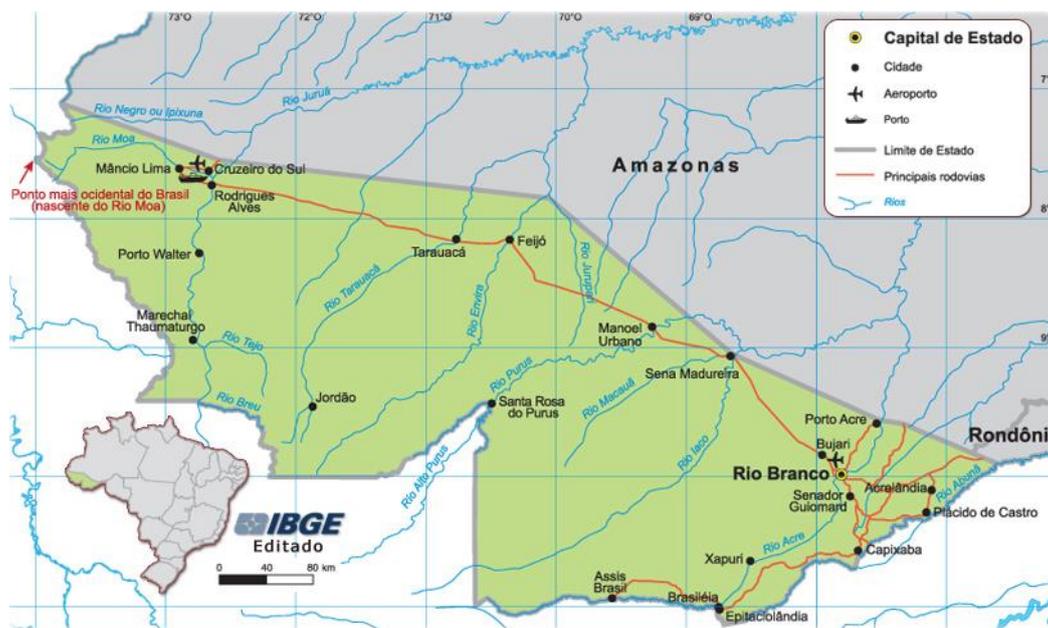
E a fraude vai a tal ponto que as casas de importação de conservas têm um empregado denominado caixeiro da solda cujo mister consiste em furar as latas deformadas pelos gases da putrefação, a fim de dar saída à esses e soldar a abertura feita. Assim conseguem iludir os compradores que bem conhecem os perigos das conservas em caixas deformadas pelos gases da fermentação, devidos ao desenvolvimento sobretudo de bactérias produtores das infecções e intoxicações alimentares. E o seringueiro das regiões afastadas tem que ingerir essas substâncias deterioradas se não quiser morrer à fome. (SANTOS, 1980, p. 168)

O seringueiro era algoz do indígena, mas também era vítima do seringalista, na realidade, todos eram vítimas de um sistema capitalista e de um capital estrangeiro que era quem de fato lucrava com a exploração e extração da borracha. Além dos indígenas e dos seringueiros, a floresta também sofreu muito com a extração da borracha, dado que o objetivo final era o lucro, não havia uma preocupação ambiental, sendo mais importante o desenvolvimento da economia gomífera do que a manutenção e preservação da floresta:

A relação que os migrantes desenvolveram com a natureza amazônica foi tão brutal quanto àquela em que eles mantiveram entre si. A maioria não migrou para a região pensando em ficar. Queriam enriquecer e voltar para suas respectivas terras natais. E como não conseguiram, é de se supor o sentimento de pertencimento foi uma construção a posteriori. (CARNEIRO, 2014, p. 287)

Diferentes eventos na história acreana merecem destaque como, por exemplo, a crise da economia gomífera devido à produção oriental, a política que reproduzia muitos dos aspectos negativos da Primeira República, bem como a prática de prostituição das mulheres. Muitos desses aspectos e os conflitos deles decorrentes ainda se fazem presentes no contexto acreano. Em 1962, o Acre foi elevado à categoria de estado pela lei 4.070 pelo então presidente da República, João Goulart. É um dos estados da região Norte do Brasil, faz limite com o Peru, Bolívia, Amazonas e Rondônia; possui 16.123,737 km<sup>2</sup> de extensão, 22 municípios e uma população de 906.876 pessoas (IBGE, 2021).

**Figura 4 – Mapa atual do Acre**



Mapa do Estado do Acre.

Fonte: Site “GuiaGeo”.

Nosso intuito ao registrar aspectos em torno da história do estado do Acre foi evidenciar alguns dos agentes envolvidos em sua ocupação. Os migrantes nordestinos foram um destes agentes; coincidentemente ou não, os mestres fundadores das três religiões brasileiras que serão descritas a seguir, também abandonam o Nordeste rumo ao Acre em busca de uma “melhor condição de vida”. Também os indígenas são protagonistas na história da ayahuasca e também estiveram inseridos neste contexto da ocupação. A história das religiões ayahuasqueiras brasileiras se dá, justamente, pelo contato de nordestinos com indígenas que lhe apresentaram a “hoasca”, ou seja, um fruto dessa relação tão “minada” que se travou em terras acreanas.

### 2.3 As religiões ayahuasqueiras brasileiras

É no contexto de formação acreano que vimos surgir as três religiões ayahuasqueiras brasileiras que resultam justamente da hibridização (CANCLINI, 1998) que ocorre a partir do contato da cultura nordestina com a cultura indígena, agregando simbolismos cristãos e das religiões de matrizes africanas, assim como do esoterismo. Essa mistura que surge no coração da floresta chega aos centros urbanos e se expande mundo a fora.

Apesar dos muitos elementos em comum, são três religiões diferentes, com suas próprias características. A primeira a surgir foi o Santo Daime, fundada pelo Mestre Irineu em 1930, posteriormente, em 1945 é fundada pelo Mestre Daniel a Barquinha, e a mais recente das três, a União do Vegetal, surge em 1961, fundada pelo Mestre Gabriel. Para facilitar a compreensão do próximo capítulo optamos por apresentá-las na ordem inversa, visto que nosso recorte – o grupo “Florescer da Nova Era” - está inserido no grupo dissidente do Santo Daime.

### *2.3.1 A União do Vegetal*

João Gabriel da Costa nasceu no município de Coração de Maria, próximo a Feira de Santana, no Estado da Bahia, em 10 de janeiro de 1922. Filho de agricultores e o oitavo filho dentre os quatorze que seus pais tiveram, teve uma criação católica e baseada no cotidiano da fazenda. Auto ditada, aprendeu a ler e escrever sozinho e frequentou a escola por apenas três meses. Aos 20 anos partiu para Salvador (BA), onde trabalhou no comércio e como condutor de bonde. Na nova cidade passou a frequentar e conhecer outras religiões distintas ao catolicismo frequentando terreiros de Candomblé.

Em 1943, em meio à Segunda Guerra Mundial, o governo brasileiro recrutou um exército de “soldados da borracha”, com a finalidade de um aumento na extração do látex nos seringais da floresta Amazônica. A migração nordestina foi muito estimulada também nesse período e dessa forma, em 1944, José Gabriel parte inicialmente para Belém (PA) mas seu destino final era a cidade de Porto Velho, que na época era a Capital do Território Federal do Guarapé onde hoje é o Estado de Rondônia. Em 1944 casa-se com Raimunda Ferreira da Costa, chamada de “Pequenina”. Ao trabalhar em diferentes seringais no Acre, em Rondônia e na Bolívia, conhece o chá “hoasca”, em 1959 - quando morou nos Seringais Guarapari e Sunta. Tal chá era distribuído às pessoas sem uma estrutura doutrinária definida o que despertou em Gabriel o propósito de organizar um uso que contasse com uma forma ordenada e preestabelecida. Assim, em 1961, no coração da floresta Amazônica, funda a União do Vegetal.

**Figura 5 – Mestre Gabriel**

Mestre Gabriel fundador da “União do Vegetal” e algum de seus seguidores.  
 Fonte: Site “UDV”.

Em 1965, Mestre Gabriel muda-se para Porto Velho novamente e lá institucionaliza a União do Vegetal, que atualmente funciona como uma organização denominada Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – CEBUDV. Uma das características de tal institucionalização é a existência de um “Conselho” e do “Quadro de Mestres” responsáveis pela estrutura hierarquizada na qual se pauta a UDV até hoje. Após a morte do Mestre Gabriel, em 1971, foi “Mestra Pequeninã” que fazia parte deste grupo quem deu continuidade aos trabalhos da UDV e expandiu-o para todo o Brasil e para outros dez países, sendo eles Estados Unidos, Canadá, Peru, Portugal, Espanha, Reino Unido, Suíça, Itália, Holanda e Austrália. Seus sócios que também são chamados de “caianinhos” usam uma indumentária própria e denominam a ayahuasca como “hoasca” ou “vegetal”. Trata-se de uma religião cristã e reencarnacionista. Sobre a dinâmica do grupo, trazemos essa descrição disponível no site da UDV<sup>25</sup>:

Para orientar a caminhada espiritual, o conjunto doutrinário da UDV é formado por ensinamentos, chamadas (cânticos), histórias e explicações, ligadas a Jesus e a outros reconhecidos pelo Mestre Gabriel como destacamentos de Deus, que vieram ao mundo em cumprimento de missão, como por exemplo os personagens bíblicos Adão, Jó, Noé, Santa Ana, João Batista, Cosme e Damião. Também menciona as entidades Iansã e Janaína, entre outras.

<sup>25</sup> Disponível em: <https://udv.org.br/>. Acesso em: 24 de jul. 2022.

Durante as sessões da UDV, a partir das perguntas dos discípulos, os mestres trazem os ensinamentos, as palavras e os exemplos de Jesus na forma simples como foram explicados por Mestre Gabriel. São dadas orientações que conduzem o associado ao aprimoramento das suas virtudes morais e intelectuais. (UDV, 2015)

Alguns aspectos presentes neste trecho como a oralidade no que tange às perguntas feitas e aos ensinamentos transmitidos assim como a musicalidade presente nos chamados, também se farão presentes nas demais religiões ayahuasqueiras que serão apresentadas a seguir - embora cada uma manifeste esses aspectos de sua particular forma. A sessão da União do Vegetal é organizada com a separação entre homens e mulheres. Os mestres sentam-se à mesa e abaixo do arco, na cabeceira, senta-se a autoridade máxima de cada centro que corresponde ao Mestre Representante. Todos os participantes se mantêm sentados e em silêncio. Somente é permitida a participação de sócios. Para que um não-sócio compareça à sessão é necessário o convite de um membro do grupo.

**Figura 6 – Sessão da UDV**



Imagem de uma sessão espiritual da “UDV”.  
Fonte: Site “UDV”.

Além da organização e descrição em suas sessões, a UDV também possui como característica uma forte articulação política<sup>26</sup>. Em 1982 ocorre a transferência da Sede

<sup>26</sup> Em 2011, quando completava 50 anos, a UDV foi homenageada como uma sessão solene na Câmara dos Deputados.

Geral da UDV para Brasília (DF), dando início assim a um movimento de expansão, com a instalação de núcleos em muitas cidades do Brasil e do exterior:

A UDV vem crescendo, há 60 anos, de maneira contínua e sustentada. Além da Sede Geral, a União do Vegetal tem atualmente 216 Núcleos e Distribuições Autorizadas de Vegetal, localizados em todos os estados brasileiros e em dez países: Estados Unidos, Canadá, Peru, Portugal, Espanha, Reino Unido, Suíça, Itália, Holanda e Austrália. São mais de 21 mil sócios e cerca de 6 mil jovens e crianças filhos de sócios, perfazendo mais de 27 mil pessoas, entre os quais cinco Mestres da Origem que conviveram com o fundador da UDV, Mestre Gabriel, e hoje compõem o Conselho da Recordação dos Ensinos do Mestre Gabriel (UDV).

A UDV foi uma dentre as religiões ayahuasqueiras que se propuseram à expansão, contudo, tal característica não é comum entre todas elas, como veremos a seguir no caso da Barquinha.

### 2.3.2 A Barquinha

A Barquinha foi a segunda religião ayahuasqueira a surgir, fundada em 1945 por Daniel Pereira de Mattos – Mestre ou Frei Daniel. Nascido na antiga freguesia de São Sebastião de Vargem Grande, no Maranhão, em 1888, Mestre Daniel integrou-se à marinha ainda criança, logo após a morte de seu pai quando ele ainda tinha nove anos e foi por ela que chegou a Rio Branco durante a Revolução Acreana e por lá fixou-se. Foi um homem de inúmeros ofícios – barbeiro, sapateiro, artesão, cozinheiro, carpinteiro, marceneiro, músico. Além de tocar instrumentos também os fabricava, assim como compunha músicas. Levava uma vida boêmia e tal vida lhe trouxe muitos problemas com o alcoolismo:

[...] casou-se em 1928 com Maria do Nascimento Viegas e com ela teve quatro filhos: Narazé, Crezulina, Ormite e Manoel. Os problemas com a boemia e álcool fizeram com que a sua família o abandonasse em 1937, voltando para o Maranhão. Até seu falecimento, em 1958, Daniel nunca mais teve notícias dela. (MARGARIDO; ARAÚJO NETO, 2005, p. 44)

Foi justamente neste mesmo ano que, devido aos seus problemas com o alcoolismo, Daniel procura seu conterrâneo, Raimundo Irineu Serra – fundador do Santo Daime, em busca de um auxílio espiritual para sua questão. Dele recebeu acolhimento e por ele foi iniciado nos trabalhos com o daime. É assim que inicia sua trajetória espiritual, a partir do contato com a Doutrina recém fundada por Mestre Irineu, na qual Daniel teve importantes contribuições, como a introdução de instrumentos de cordas nos hinos que

antes eram cantados à capela, sem acompanhamento. Tendo em vista que o Santo Daime é uma Doutrina musical, a contribuição de Daniel foi de grande relevância.

**Figura 7 – Mestre Daniel**



Mestre Daniel fundador da “Barquinha”.  
Fonte: Site “A Barquinha - RJ”.

Por volta de 1945, Mestre Irineu muda-se para Custódio Freire no Estado do Acre e Daniel dá continuidade aos seus trabalhos atendendo a irmandade que ficara em Vila Ivonete, realizava esses trabalhos em sua casa e recebia de Mestre Irineu o daime necessário para a execução dos mesmos. Após um ano, a partir de “revelações” e “instruções” que recebera mediunicamente - conta-se que teria tido uma “miração”<sup>27</sup> onde dois anjos lhe entregavam um livro azul que continham os ensinamentos para sua missão espiritual. Daniel passa a constituir um ritual diferente daquele estipulado por Mestre Irineu como, por exemplo, introduzindo a incorporação de espíritos assim como na umbanda. Com a distinção dos ritos, Raimundo propõe a Daniel que ele funde sua própria doutrina e é assim que surge uma nova religião ayahuasqueira, a Barquinha.

---

<sup>27</sup> Nome dado a uma espécie de “visão” que ocorre sob efeito do chá de ayahuasca.

A partir de então, Daniel começa a construir seu culto, começando pela estruturação de uma capela, a “Capelinha de São Francisco”, ou “Igrejinha de São Francisco” (ASSIS, 2017). Dentro do “Livro Azul” estariam os “salmos”, uma espécie de cânticos que são entoados durante as sessões. Tais cânticos teriam sido “recebidos” do astral por Mestre Daniel – estima-se que tenha recebido cerca de duzentos salmos – e posteriormente por seus seguidores. Durante a sessão, uma pessoa é designada a entoar os salmos e em seguida os restantes dos membros respondem em coro. É uma das religiões ayahuasqueiras mais mediúnicas além de ter como marca os trabalhos de caridade. A indumentária adotada pelo grupo lembra muito a dos marinheiros – o que seria uma influência do tempo que seu fundador passara na marinha.

**Figura 8 – Sessão da Barquinha**



Imagem de uma sessão espiritual da “Barquinha”.  
Fonte: Eu navego na Barquinha Mad. Chica Gabriel, 2015.

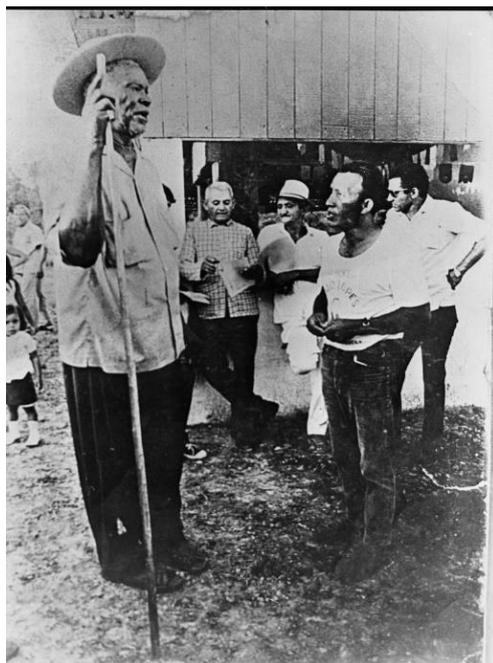
No ano de 1959 Mestre Daniel faz sua passagem, e a partir deste marco, quem assume a direção dos trabalhos é um de seus seguidores, Antônio Geraldo da Silva. Foi ele o responsável pela religião ayahuasqueira ser conhecida como “barquinha”, pois a partir de uma miração teria visto um barquinho navegando no mar. Quando construiu seu próprio centro teria feito um salão em forma de embarcação, o que teria levado tal linha a ser conhecida desta forma (DIAS, 2015). Em 1979 Manuel Hipólito de Araújo assume o comando que até então vinha sendo executado por Antônio da Silva, que por sua vez funda o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos. Em 1992, Francisca Campos do

Nascimento – membra do grupo inicial, liderado pelo Mestre Daniel, funda o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte.

Todos esses centros são conhecidos como Barquinha. Diferente da UDV, a Barquinha continuou restrita ao Acre, possuindo quatro centros independentes entre si em Rio Branco. Tais centros contam com algumas filiais em outros estados como Rio de Janeiro e Bahia, todavia, se diz não ter ocorrido a expansão porque embora os outros centros sejam conhecidos como “Barquinha” só é considerado “oficial” o centro com sede em Rio Branco, sendo considerados como independentes os outros centros.

### 2.3.3. *O Santo Daime*

A primeira religião ayahuasqueira brasileira, o Santo Daime, foi fundada por Raimundo Irineu Serra, que era maranhense, assim como Mestre Daniel. Nascido em 1890 – poucos anos após a abolição, em São Vicente Ferrer, era neto de escravos, negro e media 1,98m de altura – fato esse que não o fazia passar despercebido. Ao completar 18 anos de idade, Irineu sai de casa e partiu para São Luís. O motivo de sua saída é muito especulado, há versões que dizem que teria deixado sua terra natal por conta de um namoro com uma prima, outros dizem ter sido por conta de uma discussão em um “tambor de crioula”. Fato é que ao sair de São Vicente Ferrer, Raimundo passa por diversas cidades e chega ao Acre em 1912 em decorrência de seu trabalho no exército na Comissão de Limites nas fronteiras entre o Peru e o Acre. Tal ofício possibilitou a Irineu um considerável conhecimento sobre o território acreano, passando por diversos rios, seringais e localidades indígenas.

**Figura 9 – Mestre Irineu e companheiros**

Mestre Irineu fundador do “Santo Daime” com alguns de seus seguidores  
Fonte: Site “Santo Daime.Org”.

Seu interesse pela ayahuasca teria surgido exatamente devido a este contato com indígenas e caboclos brasileiros e peruanos. Após dar baixa na Comissão de Limites, supõe-se que tenha trabalhado como regatão, aproximadamente em 1914 (MACRAE & MOREIRA, 2011). Teria sido neste período – entre 1914 e 1916 - seu primeiro contato com a ayahuasca. Raimundo teria chegado a Brasileia e lá teria conhecido os irmãos Antônio Raimundo Costa e André Avelino Costa, ambos negros e naturais do Maranhão, assim como ele. Antônio Costa sabia da existência de caboclos que faziam uso do chá da ayahuasca e junto ao Mestre Irineu seguiram viagem rumo aos seringais do Peru com o intuito de conhecer o tal chá. De acordo com Rodrigues (1992), teriam consumido a bebida com um curandeiro peruano descendente de incas chamado Dom Pizango. Ao final do ritual, esse curandeiro teria afirmado a Raimundo Irineu que ele seria o único entre os presentes que teriam condições de trabalhar com aquela bebida. Segundo Glauber Loures de Assis há controvérsias referentes a essa narrativa quanto a quem seria Pizango, que dependendo do relato é tido como uma pessoa ou como uma entidade espiritual (ASSIS, 2017, p. 64).

Elementos das narrativas relacionadas a esse primeiro encontro de Irineu com o chá da ayahuasca tem uma carga pejorativa a respeito desse uso, sendo comum uma associação desta prática a coisas “satânicas”. Este preconceito estaria associado ao fato

de tal uso não estar atrelado a práticas cristãs e sim indígenas e caboclas da floresta, o que a associava a uma ideia de “curandeirismo”. Sobre isso Macrae e Moreira apontam:

Chamou-nos a atenção nos depoimentos sobre este episódio a aura pejorativa e estigmatizante que era associada à bebida, e que fora transmitida a Irineu antes de ele a consumir pela primeira vez. Em geral, os relatos sobre sua iniciação apresentam o grupo de ayahuasqueiros como voltado a práticas satânicas. Esse é um conceito que precisaria ser reexaminado, levando em conta os preconceitos então vigentes a respeito de qualquer prática cultural ou religiosa que não se conformasse com os padrões da cultura cristã dominante. Assim, acreditamos que a falta de familiaridade com a cultura vegetalista tenha fomentado preconceitos tanto entre os participantes dos eventos aqui narrados quanto entre aqueles que até hoje tecem relatos a seu respeito. Provavelmente, ao invés de ‘demônio’, o que se invocavam nas cerimônias ayahuasqueiras eram entidades ‘caboclas’ ou indígenas, desconhecidas por Irineu e seus colegas. Assim, se ele concebeu as suas primeiras experiências ayahuasqueiras como sendo chamados aos demônios, isso provavelmente foi resultado de crenças depreciativas que lhe haviam sido repassadas. Mas os relatos mostram como, ao conhecer melhor o assunto, ele mudou de ideia. (MACRAE & MOREIRA, 2011, p. 88)

Esta “áurea satânica” atrelada ao uso do chá pelos indígenas e caboclos amazonenses e peruanos, de certa forma, consolidou-se entre os seguidores do Mestre Irineu como uma espécie de “mito de fundação”, pois demarca uma nova abordagem do uso da ayahuasca, caracterizada pelo abandono das práticas pagãs e a inserção de referenciais e valores cristãs em seu lugar (MACRAE & MOREIRA, 2011). Não há uma clareza nos relatos sobre o tempo ou número de vezes exatos que Irineu e Antônio Costa teriam feito uso do chá com os caboclos peruanos. A memória daimista desse período se consolidou a partir da oralidade e, por isso, apresenta nuances e dependendo do emissor da narrativa, um ou outro detalhe se faz presente ou ausente.

No que diz respeito as experiências iniciais de Raimundo Irineu com a ayahuasca, a maioria dos relatos seguem o mesmo “roteiro”. Segundo elas, após sua experiência no contexto vegetalista, Irineu teria se informado com Antônio Costa sobre como seria a feitura do chá, a identificação das plantas necessárias e desta forma, produz ele mesmo a bebida e espera o amigo para tomarem juntos. Sua iniciação é marcada por um período – a quantidade de dias deste período também é uma variante dentre as narrativas, algumas dizem ter sido durante seis dias (GRANJEIRO, 1992, p. 19), outras oito e algumas afirmam terem sido onze (JACCOUD, 1992, p. 40).

O processo se daria por isolamento na mata, onde teria de passar por um período de observância de si e do entorno, tudo isso acompanhado por uma rigorosa dieta alimentar onde lhe era permitido apenas a ingestão de macaxeira insossa - e também a ingestão da ayahuasca em si. Além da dieta de alimentos o mestre ayahuasqueiro passou

também por uma dieta sexual. Outra variante desta narrativa é a respeito do amigo que levava a macaxeira para Raimundo. Algumas identificam o amigo como sendo Antônio Costa, outros não o identificam, mas um fator comum é que tal amigo teria pensado em colocar sal na macaxeira e tal feito teria sido “revelado” a Irineu que se encontrava totalmente imerso em seu processo de iniciação. Assim, ao chegar com o alimento, o Mestre teria questionado o amigo sobre esta intenção, que teria respondido a ele que de fato a iniciação estaria fazendo efeito e que ele “sabia mesmo das coisas”.

Entre os muitos relatos que narram esta passagem, trazemos este de D. Percília Ribeiro<sup>28</sup>:

[...] Ela disse que ele ia precisar ficar vários dias na mata [...] oito dias, sozinho, sem ver ninguém, afastado de tudo. Ele não podia nem ver saia de mulher... não podia chegar perto de mulher... Era para ficar na dieta, só podia comer macaxeira, sem sal nem nada, tomando daime [...] quando foi um dia, o Antônio Costa, que estava por perto, cuidando dele, foi lá e, escondido, botou sal na macaxeira dele [...] Mas o Mestre, quando viu aquela macaxeira, foi logo dizendo para o Antônio Costa: ‘Então, quer dizer que você quer me enganar, botando sal na macaxeira?’ O Antônio Costa se assombrou com aquilo, e pensou: ‘Como ele podia saber?’ Aí, ele viu que o Mestre já estava entendendo das coisas [...] O Mestre passou muita provação na mata, viu muita coisa [...]. Quando terminou a dieta, a Rainha apareceu para ele [...] aí, ela disse que ele já estava pronto para receber o que ela tinha para lhe entregar [...] ela disse para o Mestre que ele poderia pedir o que ele quisesse [...] O Mestre pediu para ser o maior curador do mundo, e para ela colocar tudo que pudesse curar naquela bebida [...] foi aí, também que ela disse que a bebida se chamava daime. É um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... dai-me saúde, dai-me amor [...] A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa [...]’<sup>29</sup>. (GOULART, 2004, p. 34-35, *apud* MACRAE & MOREIRA, 2011, p. 100 -101)

No relato acima percebemos a presença da entidade feminina<sup>30</sup> que segundo as narrativas teria entregado toda a doutrina a Raimundo Irineu. Tal entidade é identificada por muitos nomes como “Rainha da Floresta”, “Clara”, “Virgem da Conceição”. Foi através dessa entidade que Raimundo recebeu e formulou<sup>31</sup> sua doutrina, assim como o próprio nome “Santo Daime” que seria um vocativo, uma forma de pedir e receber “dai-me força”, “dai-me amor”.

Sobre o momento do contato entre Raimundo e a “Rainha da Floresta” existem diversas passagens. Uma delas diz sobre Irineu ter tomado o chá e ter se deitado em uma

<sup>28</sup> Contemporânea de Irineu assim como uma espécie de “secretária” pessoal do mesmo, realizando muitas funções dentro da doutrina.

<sup>29</sup> Entrevista dada a Sandra Goulart em 1994.

<sup>30</sup> Algumas narrativas sugerem que a dieta a qual o Mestre se submeteu teria sido recomendada por esta entidade feminina.

<sup>31</sup> Tal encontro entre a Rainha da Floresta e Mestre Irineu também é bem frequente na narrativa dos hinos da doutrina.

rede e com isso ter percebido que a lua estava “clara” e próxima vendo nela uma bela mulher que surgira da lua cheia e pisava sob a lua nova. Irineu questionava-se sobre estar mesmo tendo aquela visão e pergunta à mulher se todos que tomam o chá a veem e ela prontamente responde que só ele conseguia vê-la. O diálogo continua e em dado momento ela diz sobre o recebimento de hinos – que se estrutura como a base da doutrina daimista. Como era analfabeto, Irineu em sua humildade diz que isso não seria possível, pois não sabia nem ler nem escrever e “Clara” prontamente responde que o ensinaria. Todo esse período de iniciação teria se dado entre os anos de 1914 e 1916, tendo como localidades as cidades de Brasileia e Cobija e nos seringais do Peru.

Em meados de 1916 e início de 1917, novas tramas se dão na vida de Irineu, a começar por sua união com Emília Rosa Amorim, uma mulher branca, viúva ou separada - não se sabe ao certo - mãe de Elias Manga da Silva (FREITAS, 2001, p. 40). Acredita-se que foi justamente nesse período que Mestre Irineu teria fundado juntos aos irmãos Costa o Círculo de Regeneração e Fé, inspirados, possivelmente pelo Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP), que é uma organização fundada em São Paulo em 1909, e que através da publicação da "Revista do Pensamento", teve sua filosofia amplamente divulgada no Brasil.

O nome (CRF) era composto em sua maioria por integrantes maranhenses e negros o que fez com que o mesmo fosse perseguido pela polícia local. Conta-se que realizavam reuniões itinerantes como estratégia de se esquivar dessas perseguições. Tais perseguições demonstram o quanto as religiões e práticas que se distanciavam dos valores cristãos eram discriminadas naquela época. Alguns relatos narram que Mestre Irineu teria até levado um tiro de policiais bolivianos em uma tentativa de fuga de integrantes do CRF. Isso teria motivado Irineu a sair de Brasileia, onde residia então, e instalar-se definitivamente em Rio Branco (ASSIS, 2017, p. 61; MACRAE & MOREIRA, 2011).

A criação do CRF assim como a participação de Irineu em tal centro fez com que a doutrina daimista herdasse muitos de seus preceitos, funcionando como um “embrião” para a religião que estava a se constituir. Isso nos permite identificar um pouco das raízes originárias dessa mescla que se consolidou no Santo Daime, que se deu ao juntar práticas dos vegetalismo ayahuasqueiro peruano e referências indígenas com as tradições afrodescendentes, o espiritismo popular e os estudos esotéricos.

A atuação do CRF perdurou até a década de 40, mesmo com toda perseguição e sob a acusação de “curandeirismo” – prática proibida no Brasil. Contudo, Raimundo Irineu teria se desassociado do Centro no ano de 1920. Sua saída teria se dado por uma

somatória de fatos, entre eles a perseguição policial assim como as acusações de feitiçaria, um possível desentendimento com Antônio Costa, além da relação minada com sua companheira – eles teriam tido um casal de filhos, sendo que a menina teria morrido antes dos dois anos, além do fato do filho de sua companheira que se chamava Elias Manga da Silva e que já tinha sete anos na época em que Irineu se juntou à sua mãe, tê-lo rejeitado por ser negro. Com tudo isso, ele teria se separado da esposa e partido rumo a Rio Branco. Nesta época circulavam rumores de que Rio Branco viria a se tornar a capital do território acreano, o que foi visto por Irineu como uma nova chance de se integrar à sociedade acreana.

A partir de sua chegada a Rio Branco, Irineu volta a integrar entre os militares, desta vez na Força Policial. Continua realizando seus estudos com a ayahuasca, de forma discreta e sozinho. Aos poucos, introduz neste estudo seu amigo, Germano Guilherme, que também era seu colega de trabalho. Em seu ofício também passou a conhecer João Pereira e João Leão – que viriam a ser integrantes do grupo de seus primeiros seguidores, e Manuel Fontenele de Castro – que posteriormente tornou-se coronel, prefeito de Rio Branco e governador do Acre, se tornando um grande amigo de Irineu e uma figura importante para a consolidação de sua doutrina visto que oferecia um forte aparato político ao amigo.

Em 1928, Raimundo casa-se com Dona Francisca e no ano seguinte decide deixar a Força Policial e ir em busca de uma vida mais rural. Transita por algumas localidades e acaba por fixar-se na Vila Ivonete, em Rio Branco.

É no ano de 1930 que o Mestre Irineu retoma seus trabalhos com o daime, tal ano é tido como da estruturação do Santo Daime em si e de sua fundação. Os primeiros trabalhos eram executados no formato de “Concentração” que consistia em tomar o chá e se manter em silêncio, numa espécie de estado meditativo; tal silêncio era rompido por “chamados” entoados pelo Mestre. Eram melodias em solfejos ou assobios que tinham a função de evocar seres espirituais para a realização de curas e auxílios aos participantes do rito. Segundo Assis (2007, p. 67), esses chamados apresentam semelhanças musicais com os ícaros<sup>32</sup> vegetalista e ayahuasqueiros da América do Sul, como o fato de não conter letras.

---

<sup>32</sup> Um “ícaro” é o canto mágico ou a melodia que os iniciantes recebem dos espíritos das plantas depois de ter sido purificado por uma dieta vegetalista. A palavra “ícaro” pode ter vindo do quíchua, verbo *ikaray*, que significa sopro de fumaça para curar.

Na lista de entidades invocadas pelos ‘Chamados’, encontramos títulos de realeza, assim como nomes indígenas. A Princesa Tremira, refere-se a uma entidade que já se comunicava com os participantes do CRF. Mas o ‘chamado’ Pakaconxinawá nos intrigou por sugerir um possível contato de Mestre Irineu com a cultura indígena do tronco linguístico Pano, possivelmente durante o período de sua iniciação ao uso da ayahuasca no Alto Purus. Os nomes dos ‘Chamados’, Tamaracá, Manacá, Maraximbé, provavelmente são de procedência Tupi [...]. (MACRAE & MOREIRA, 2011, p. 137)

Outras influências indígenas se faziam presentes nos trabalhos iniciais do Santo Daime dirigidos pelo Mestre Irineu, como a utilização do tabaco – após tragar a fumaça, ela era assoprada sobre o daime como uma forma de intensificar seu potencial de cura ou então diretamente sobre as pessoas. Além do uso do tabaco, Mestre Irineu também utilizava erva cidreira, rapé, caissúma e macaxeira insossa em sessões de cura (DIAS, 2015, p. 111). Todavia, tais práticas foram sendo abandonadas com o desenvolver da doutrina; o tabaco, já no início, por ser associado a práticas de “curandeirismo” e “feitiçaria” dificultando assim a legitimação do Santo Daime perante a sociedade. Os “chamados” por sua vez, foram extintos devido a morte de Mestre Irineu, que por considerá-los muito fortes e poderosos – e por isso perigosos se usados por pessoas sem preparo, não os repassava a ninguém, com rara exceção de sua seguidora, D. Percília que fora também sua assistente pessoal e a única a ser ensinada sobre tais chamados diretamente pelo Mestre. D. Percília faz sua passagem em 27 de outubro de 2004 e com isso acredita-se que a memória dos chamados tenha de vez se extinguindo, pois não há indícios de que ela os tenha transmitido a ninguém.

Quando Mestre Irineu iniciou seus trabalhos em Rio Branco, os principais elementos de suas práticas religiosas eram, além da própria bebida, os chamados, seus primeiros hinos e esses outros produtos de uso associado ao daime, deixando transparecer uma forte influência indígena. Mas, com o passar do tempo, os traços de cultura indígena, com exceção do daime, foram cedendo espaço a elementos mais próximos da cultura nacional dominante. (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 142)

Gradativamente, a doutrina do Santo Daime vai tomando forma, se estruturando e delimitando seus ritos e características. Forma-se o primeiro grupo de seguidores<sup>33</sup>, os primeiros hinos são recebidos já possuindo versos e melodias e sendo cantados por todos os membros. O primeiro hino que compõe o hinário recebido por Mestre Irineu, intitulado “O Cruzeiro”, chama-se “Lua Branca” e dizem ter sido recebido muito antes, mas só fora

---

<sup>33</sup> Tal grupo era integrado por: Germano Guilherme, João Pereira, João Leão, Zé das Neves, Terto, Joaquim Tamandaré e esposa, Joaquim Português e sua esposa Maria, José Afrânio, José Capanga, Damião Marques de Oliveira e Maria Francisca Vieira (Maria Marques), Manoel Dantas e família, Maria Franco com seus filhos Antônio Roldão, Antônio Tordo e Raimunda Marques Feitosa.

apresentado nesta fase. Este hino representa a narrativa simbólica do encontro de Raimundo Irineu Serra com a Virgem da Conceição. Assim, nesta primeira fase de constituição do Santo Daime, foi muito evocado e frisado o potencial de cura tanto da bebida quanto do Mestre que prestava serviços de caridade e cura a uma comunidade tão carente e desacreditada como eram os migrantes daquela região.

No ano de 1935, no dia 23 de junho, véspera de São João, acontece o primeiro trabalho em formato de “hinário”. Os hinos existentes na época eram apenas 9, sendo 5 de Irineu, 2 de Germano Guilherme e 2 de João Pereira; tais hinos foram cantados repetidas vezes até o amanhecer do dia. O trabalho de São João é, até hoje, um grande festejo na Doutrina do Santo Daime, sendo uma data muito importante em seu calendário. No final do ano de 1936, a atual companheira do Mestre, D. Francisca, acaba convalescendo em decorrência de um reumatismo crônico e acabou tornando-se parálitica das pernas. Em virtude da doença de sua esposa, Irineu casa-se novamente em 1937, com D. Raimunda. Neste mesmo ano, devido a seu caráter carismático e atencioso com a comunidade, Raimundo passa a ser chamado carinhosamente por “Padrinho” – tal expressão é usada até os dias de hoje no universo daimista para designar os dirigentes dos Centros.

Em 1938 há uma verdadeira reformulação das práticas rituais do Santo Daime, como a inserção da Cruz de Caravaca que no contexto daimista passou a ser denominada de “cruzeiro” e um forte simbolismo da doutrina. Ocorreu também a introdução do uso de fardas – um elemento que é atrelado ao fato de sua passagem pelo exército, como também do maracá e o bailado. Também surgem nesta fase os trabalhos da “Santa Missa”, o batismo e a entrega dos trabalhos, assim como se assume um calendário fixo para a realização das sessões. Outra medida que resulta nesta reformulação daimista é a separação formal entre os espaços domésticos e os espaços de execução das sessões espirituais. Isso ocorre devido ao crescente número de adeptos que não mais poderia ser comportado no terraço de Damião Marques<sup>34</sup> onde ocorrera os trabalhos até então. Foi erguida então uma “ramada”<sup>35</sup> próxima à casa do Mestre com o intuito de realização das sessões.

“[...] Mestre Irineu parecia empenhar-se em reforçar os aspectos ordeiros de sua nova doutrina. A instituição de fardas neste momento simbolizava certa consolidação

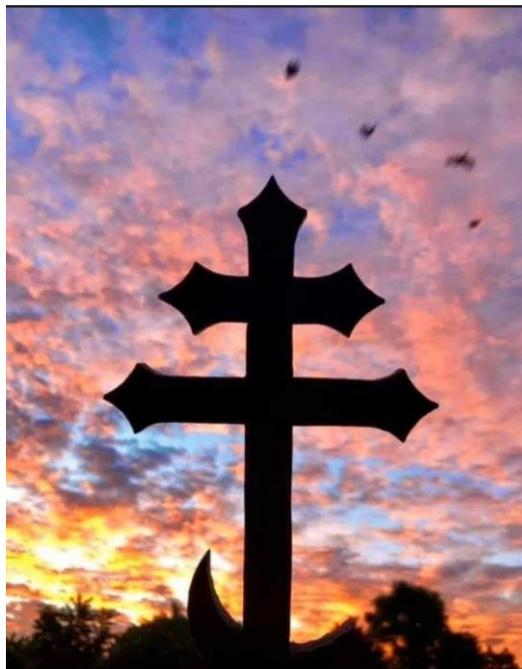
---

<sup>34</sup> Esposo de Maria Marques, um dos primeiros a chegar na Doutrina do Mestre, cedendo a ele o terraço de sua casa para a realização dos trabalhos.

<sup>35</sup> Construção característica da região acreana trata-se de um galpão coberto de palha.

identitária da comunidade como seguidora de uma nova religião" (MACRAE & MOREIRA, 2011, p. 184). A partir de então os membros do Santo Daime passavam a ser chamados de “fardados” – como são conhecidos atualmente, após passarem por um ritual simbólico, intitulado “fardamento”. Consiste numa espécie de iniciação na Doutrina Daimista, na qual o adepto recebe uma “estrela” – como uma insígnia. Ao se tornar um fardado, o frequentador torna-se um “soldado da Rainha da Floresta” cumprindo assim uma série de funções preestabelecidas que servem para a execução das sessões. As fardas fazem alusão aos militares, e são de dois tipos: a branca, para trabalhos festivos e h inários; e azul, para os demais trabalhos. Outros aspectos dos trabalhos também remetem à ordem militar, possivelmente por causa da participação de Mestre Irineu na Guarda Nacional, como o agrupamento de fiéis nos trabalhos e as patentes instituídas pelo Mestre Irineu, que foram abolidas a fim de que todos tivessem posições iguais (ASSIS, 2017, p. 72). Tais medidas foram adotadas como uma forma de se esquivar das perseguições e acusações ao Mestre por “curandeirismo” e “charlatanismo”.

**Figura 10 – Santo Cruzeiro**



Cruz usada nos rituais daimistas.  
Fonte: Rayane Ray, 2020.

Com a Segunda Guerra Mundial (1939), muitos jovens que pertenciam a comunidade de Raimundo são convocados a servir o exército e uma série de trabalhos são realizados com a finalidade de pedir proteção a esses jovens. O Brasil passava por um

período de forte repressão com o Estado Novo e com isso as perseguições à doutrina do Santo Daime se intensificaram. Há uma passagem em que cerca de quarenta policiais sob o comando de Luiz Silvestre Gomes Coelho, o então governador do Território Federal do Acre, invadem a casa do Mestre Irineu, num forte exemplo desta perseguição. Sobre tal fato há alguns relatos, com algumas variações de narrativa. Esse fato abala a comunidade daimista e possivelmente teria sido o fator determinante da mudança do Mestre em 15 de maio de 1945, da Vila Ivonete para a Colônia Custódio Freire, que foi nomeada como “Alto da Santa Cruz” pela comunidade daimista.

Logo após a mudança, no ano de 1946, Raimundo suspende as sessões por cerca de seis meses. O motivo da suspensão seria por sua insatisfação com acusações recebidas e também pelos frequentes desentendimentos com sua sogra, Maria Franco. Os trabalhos só retornam após a morte de Antônio Gomes, um de seus “companheiros”<sup>36</sup>. Na década de 50, Raimundo Irineu se separa de Dona Raimunda e se casa com Peregrina, e um ano após a união decide visitar sua terra natal e parte rumo ao Maranhão, onde recebe a notícia do falecimento de sua mãe que ocorrera há doze anos. Seu regresso às terras nordestinas influenciou diretamente sua doutrina, visto que houve um “reabastecimento” das referências do Tambor de Crioula e da Festa de São Gonçalo, que repercutiu em modificações na farda e em alguns elementos rituais.

Alguns pesquisadores estudaram essa influência nordestina naquele momento. Entre os trabalhos destacamos aqui um trecho de Sérgio Ferretti contido no prefácio do livro “Eu Venho de Longe” e que elucida essas referências:

(...) de imediato lembrei o Baile de São Gonçalo que gosto e costume assistir no Maranhão. É um ritual do catolicismo popular, uma forma de pagamento de promessa, de origem portuguesa (...). Os brincantes dançam em filas, vestidos com roupas parecidas às vestimentas do Daime, todos de branco usando fitas coloridas, as mulheres com coroas ou grinaldas na cabeça e os homens com chapéu de veludo bordado. O Baile de São Gonçalo, ao som de instrumentos de corda, costuma ser realizado no período do verão, no segundo semestre do ano, época em que não chove. Pessoas procedentes de Viana, São Vicente Ferrer, Cajari, São João Batista e municípios vizinhos se reúnem e pagam promessas com o baile de São Gonçalo (...).

O ritual do Santo Daime lembra também aspectos dos toques de Tambor de Mina, religião afro-brasileira do Maranhão em que cânticos ou doutrinas entoados são repetidos várias vezes pelo coro. Tem também relações com Pajelança ou Cura, que se inclui no universo da religiosidade popular afro-indígena maranhense. (FERRETI, in: MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 38)

---

<sup>36</sup> Alguns membros do grupo formado por Irineu receberam destaque e ficaram conhecidos como “os companheiros do Mestre” são eles: Germano Guilherme, Antônio Gomes, João Pereira e Maria Marques.

As fardas são um forte fator identitário dentro da doutrina do Santo Daime e é uma forma de ser identificado como um participante do culto, um membro. É também uma forma de igualar “soldados” e “soldadas” do batalhão da floresta.

Após passar um mês no Maranhão em janeiro de 1958, o Mestre retorna ao Acre e traz consigo três parentes dos quais destacamos Daniel Serra, seu sobrinho, filho de sua irmã, Maria Matos e que se tornou muito ativo dentro da doutrina, chegando a organizar e liderar as sessões. Com o seu retorno, começa um processo de intensas mudanças em sua doutrina como a modificação das fardas aqui já citada, assim como a construção de uma nova sede para os trabalhos.

Ainda na década de 50, em decorrência de um grave acidente com um machado que fez com que Irineu passasse por um longo período de repouso, ele acaba se aprofundando na leitura dos materiais produzidos pelo Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento – CECP do qual já havia recebido influências da década de 30 quando junto aos irmãos Costa incorporou algumas práticas de tal grupo ao CRF. Contudo, desta vez, além de receber influências decidiu se efetivar como membro do Círculo. Assim, consegue uma autorização para oficializar um centro e transforma a sede de seus trabalhos daimistas no “Centro de Irradiação Mental – Tattwa Luz Divina”, fazia leituras provenientes do círculo nos trabalhos de Concentração, assim como solicitou a vários membros de sua comunidade que se filiassem ao grupo. Tal vínculo perdura até quase o final da década de 60, quando é informado pela presidência do Círculo de que o mesmo não era compatível com o uso da bebida. O centro é então renomeado e passa a se chamar “Centro de Iluminação Cristã Luz Universal” (CICLU). Embora o vínculo tenha se desfeito, algumas orações e práticas se mantiveram, como por exemplo o lema “harmonia, amor, verdade e justiça” que até hoje se faz presente na doutrina daimista (DIAS, 2014).

A década de 60 foi de suma importância para a consolidação da doutrina de Mestre Irineu perante a sociedade acreana, principalmente devido a suas relações políticas – principalmente por sua amizade com Fontenele. Foi através de tais relações que ele consegue construir a sede em alvenaria além da construção de uma sede para a escola “Cruzeiro” fundada para atender às crianças da comunidade do Alto Santo, há também a instalação de um centro mecanizado de produção agrícola. Implementações nos ritos também foram realizadas, como a organização dos formatos para a realização dos feitos<sup>37</sup>, dos trabalhos de mesa ou de cruces além das últimas modificações na liturgia

---

<sup>37</sup> Processo de preparação do chá.

dos hinários bailados e das concentrações. Os “prontos-socorros” ou extensões também foram introduzidos nesta época, trata-se de pequenos centros que serviam para atender a irmandade que se encontrava distante do Alto Santo, onde ocorriam concentrações e trabalhos de cura autorizados pelo Mestre Irineu, os trabalhos de festejo continuavam restritos à sede. É em meio a essas extensões que se encontra a Colônia 5 mil, liderada por Sebastião Mota de Melo responsável pela linha a qual pertence o grupo Florescer e sobre o qual nos aprofundaremos no segundo capítulo deste trabalho.

Com um pouco mais de 70 anos, Raimundo Irineu começa a enfrentar problemas renais e após um longo período sem receber hinos, recebe “os Hinos Novos” ou “Cruzeirinho” como também é conhecido. O último hino recebido em dezembro de 1970, chamado “Pisei na terra fria” trazia uma narrativa de morte o que deixou todos da comunidade muito apreensivos. O Mestre começa a preparar Leôncio Gomes, filho de Antônio Gomes, para dirigir os trabalhos em sua ausência, é como se em vida fosse preparando sua comunidade para conviver com sua morte.

Em seis de julho de 1971, Raimundo Irineu Serra faz sua passagem para o mundo espiritual. Na véspera deste dia é apresentado a ele um documento com a redação de um estatuto para a formalização de sua doutrina. Sua passagem ocorre em sua casa, seu corpo foi velado na sede de seu Centro onde foi realizado o trabalho instituído por ele para situações fúnebres, a Santa Missa, e seu hinário, “O Cruzeiro” foram cantados pelos membros de sua doutrina. Foi muito aclamado recebendo honrarias e discursos, além de ter seu enterro acompanhado por uma banda militar, foi decretado luto no estado do Acre. Embora tenha tido a preocupação e o zelo de preparar sua comunidade para sua morte, a mesma sentiu muito com sua partida e algumas dissidências acabaram por acontecer como narram Moreira e Macrae (2011):

Começava então, um novo período na comunidade, em que o carisma tinha que ser transferido do Mestre Irineu, através do uso da bebida sacramental, para ser depositado na comunidade e nas suas novas lideranças. Os anos que seguiram viram o acirramento das tensões comunitárias que, em alguns casos, acabaram se tornando irreprimíveis, dando lugar a dissidências do grupo original (...). (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 403- 404)

O grupo dissidente que mais cresceu em número de adeptos e o principal responsável pela expansão do Santo Daime no Brasil e no mundo foi o grupo liderado por Sebastião Mota de Melo.

## 2.4 Os grupos neoayahuasqueiros

O termo “neoayahuasqueiro” foi cunhado por Beatriz Labate nos anos 2000 em sua dissertação intitulada “A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos”<sup>38</sup>, tal fonte será a base do pensamento aqui exposto. Para a formulação do termo, Labate apresenta uma série de teorias que pensam os novos movimentos religiosos, ou a “nova consciência religiosa” como denominado por Eduardo Soares (1990), assim como o movimento da Nova Era – foco desta pesquisa. Consideramos importante abordar tais teorias para que se possa melhor compreender o contexto no qual estão inseridos os grupos neoayahuasqueiros.

Os grupos “neoayahuasqueiros” surgem com a expansão das religiões ayahuasqueiras para os grandes centros, pois ao sair da floresta e chegar às cidades, os ritos e usos também ganham um novo contexto. Labate traz em sua dissertação alguns teóricos e suas respectivas produções acerca do tema da Nova Era e dos Novos Movimentos Religiosos (NMR) – Amaral (1998); Tavares (1998); Magnami (1995), (1996) – e sintetiza que embora tais definições variem entre si além de divergirem em determinados pontos; há também entre eles uma certa homogeneidade com relação a alguns pontos centrais:

(...) em primeiro lugar, que este universo amplo e difuso está estritamente vinculado à própria modernidade. Também há o reconhecimento de que o mesmo é composto por redes de relações, circulação de conhecimento e práticas distintas. (LABATE, 2000, p. 41)

Tais redes de relações seriam as responsáveis por propiciar esta circulação de conhecimento e práticas distintas que se daria através do sincretismo entre diferentes religiões – catolicismo, xamanismo, religiões de matrizes africanas - se constituiria no deslocamento, circulação e no fluxo de identidades. Assim, se compararmos as identidades – dos praticantes - que se constituem nos grupos anteriormente descritos das religiões ayahuasqueiras com os grupos neoayahuasqueiros, seria possível afirmar que nos grupos da floresta seus praticantes compartilham um mesmo contexto social o que, em parte, fomentaria práticas cotidianas similares e assim poderíamos dizer que teriam uma identidade mais “homogênea”.

---

<sup>38</sup> Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas no ano de 2000.

Na maioria das vezes, vivem em comunidade compartilhando os mesmos símbolos e hábitos sociais – toda organização e ética das comunidades daimistas são pautadas nos ensinamentos transmitidos a partir dos hinários, onde se frisa o respeito ao próximo, considerando o outro como um “elo” de uma grande corrente<sup>39</sup>. No dia a dia, essa ideia de um todo que se une em prol de algo é representada nos serviços da comunidade que são organizados em mutirões, além disso tais comunidades contam com uma horta comunitária onde planta-se com o intuito de suprir todos que ali habitam. Por outro lado, os grupos que se consolidaram nos grandes centros são compostos por atores sociais de diferentes contextos socioculturais, encaixando-se assim neste fluxo de identidades da Nova Era<sup>40</sup>, isto é, não há como nos grupos da floresta uma identidade demarcada entre os participantes – que em sua maioria são agricultores habituados a uma vida simples na floresta, mas sim identidades múltiplas e distintas.

Outro aspecto que caracteriza os grupos neoayahuasqueiros é em relação ao uso da bebida feita por eles, que apresenta uma tendência de “terapeutização”<sup>41</sup>, prática que surge na década de 80, no interior das religiões e práticas com um caráter mais “esotérico”. Tavares (1988 *apud* Labate, 2000) cunhou o termo “espiritualidade terapêutica” que denomina uma perspectiva terapêutica com uma ênfase no autoconhecimento e na ideia de um aperfeiçoamento pessoal. A presença de uma espiritualidade terapêutica é encontrada nos grupos neoayahuasqueiros na medida em que tem sido cada vez mais recorrente o uso da bebida atrelado a práticas de meditação oriental, como também junto a terapias corporais. Outro uso nesse sentido tem se dado em atendimentos psicoterapêuticos e relacionados às artes como a pintura, o teatro e a música. Tal uso difere daquele feito pelas religiões ayahuasqueiras. Nesse sentido, entendemos que esses grupos ao consumirem a ayahuasca nesta perspectiva terapêutica “reinventam” e “recriam” seus rituais e suas cosmologias a partir da influência desses movimentos voltados para um processo de autoconhecimento e terapia. Todavia as

---

<sup>39</sup> O termo “corrente” é utilizado pelos daimistas para se referir ao corpo de participantes que ao unir-se durante a sessão forma uma “corrente”.

<sup>40</sup> O termo “fluxo de identidades” corresponde a pluralidade de identidades abarcadas pelo movimento da Nova Era, identidades essas que se referem aos participantes do movimento e também às teorias e filosofias que o compreendem. Como colocado por Labate, os neoayahuasqueiros interligam-se a novas redes urbanas, como as neoxamânicas (MAGNANI, 1995; 1996), e às redes terapêuticas que vêm ganhando autonomia própria no interior do universo da Nova Era (TAVARES, 1998), por exemplo (LABATE, 2000, p. 41).

<sup>41</sup> Termo utilizado por Tavares (1998) para referir-se ao movimento que ocorreu a partir da década de 80 onde mesmo as práticas alternativas mais “consagradas” - como o tarô e a astrologia, começam a desenvolver uma perspectiva mais terapêutica, com uma ênfase no autoconhecimento e na ideia de um aperfeiçoamento pessoal.

religiões ayahuasqueiras também apresentam um certo sincretismo – traços da umbanda em combinação com o uso “seringueiro” de uma bebida indígena acrescido de simbolismo cristãos - como aqui já elucidado e segundo Labate este seria um ponto importante para a compreensão dos grupos neoayahuasqueiros, pois:

(...) os usos urbanos da ayahuasca, realizando uma síntese das religiões ayahuasqueiras com a Nova Era, evocam a síntese operada pela umbanda entre o kardecismo (cientificista, francês e urbano) e o culto dos orixás (animista, africano, rural), com a presença de possíveis ideias e práticas do xamanismo indígena (lembre-se no Nordeste, da importância de plantas psicoativas como a jurema em uma espécie de vegetalismo nordestino, o dos catimbozeiros e raizeiros). (LABATE, 2000, p. 42)

Deste modo, podemos compreender a Nova Era como uma “nova consciência religiosa”, uma “espiritualidade sem religião”, uma perspectiva ampla na qual percebe-se a profusão de novas formas de religiosidade e espiritualidade, com perfil sociocultural distinto dos habitualmente encontrados em formações tradicionais (D’ANDREA, 2000, p. 5). É uma marca da Nova Era essa tendência a querer conhecer novos sistemas e práticas religiosas, visto que se é livre das reivindicações de exclusividade das religiões tradicionais. Alguns dos movimentos que se relacionam a Nova Era são o espírita e o paracientífico, sendo importante apontar que a Nova Era se relaciona com a tradição espírita nacional e também com uma “cultura psicológica” – resultando na possibilidade de novas combinações sincréticas (D’ANDREA, 2000, p. 7). Pensar o contexto do Santo Daime – com fortes características tradicionais, atrelado ao universo da Nova Era que se trata de uma forma reflexiva mística (pós - tradicional), pode parecer em um primeiro momento, algo confuso. Todavia, como trazido por Anthony D’Andrea (2000):

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 ressignificações reforçam, de fato, tendências individualizantes, reflexivas e destradicionalizantes. (D’ANDREA, 2000, p. 8)

É possível entender os grupos neoayahuasqueiros como a expressão desse exemplo elucidado por D’Andrea no que se refere a “nova-erização” do próprio Santo Daime. O que teria sido consolidado com a chegada da prática ritualística do uso do chá da ayahuasca nos grandes centros e que parte de um forte sincretismo (entre diferentes movimentos religiosos como o orientalismo, o vegetalismo, a umbanda, o xamanismo assim como práticas psicoterapêuticas) que é o ocasionado no contexto do movimento da

Nova Era, onde o fluxo de diferentes práticas e teorias dos movimentos aqui exemplificados é estimulado.

A patrimonialização da ayahuasca como outros processos de patrimonialização se trava em um campo de disputas e a caracterização e distinção dos grupos neoayhuasqueiros pelos grupos ayahuasqueiros evidencia outros conflitos. Os grupos neoayhuasqueiros surgem justamente pela expansão do Santo Daime e da UDV para os grandes centros. No caso do Santo Daime, tal expansão só se deu devido a ICEFLU, grupo liderado por Sebastião Mota de Melo, que é identificado pelas religiões ayahuasqueiras como pertencente aos grupos neoayhuasqueiros e que por isso tenderiam a uma “descaracterização” em relação às práticas tradicionais. O uso “recriado” da ayahuasca segundo os grupos ayhuasqueiros seria “menos” tradicional ou até mesmo se distanciariam do uso ritualístico o qual garante a legalidade da bebida.

Destarte, há no campo ayahuasqueiro brasileiro uma tensão constante entre esses grupos no que se refere à aceitação de lideranças e formas de uso da bebida (LABATE, 2000). Historicamente os grupos das religiões ayahuasqueiras tem uma hegemonia simbólica dentro do campo, sendo a principal matriz para os grupos que surgem em um contexto urbano. Todavia, até mesmo esses grupos são uma “reinvenção” e uma “recriação” do uso da ayahuasca, visto que surgiram a partir da experiência com a bebida mediada pelos indígenas e caboclos amazonenses e peruanos.

Márcia D’Alessio (1998) no artigo “Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividade, fragmentos, poderes” sugere que a vontade de lembrança se deu, justamente, em um momento de tensão entre tradicionalismo e modernidade e que tal tensão seria “reveladora de rupturas que, apesar de longamente preparadas, desorganizam formas de viver e quadros mentais coletivos, originando vácuos que as lembranças preenchem” (D’ALESSIO, 1998). A autora também elucida que o fenômeno referente a “vontade de memória” se deve a uma “encruzilhada entre a tradição e a modernidade, a religiosidade e a laicidade racional, a memória rural e a memória urbana” (D’ALESSIO, 1998). Desta forma, trazendo tais reflexões para o contexto aqui abordado, o dos grupos neoayahuasqueiros, se faz possível perceber o exemplo desta tensão entre tradicionalismo x modernidade presente entre as religiões ayahuasqueiras e os grupos neoayahuasqueiros, assim como esta encruzilhada entre religiosidade x laicidade racional e memória urbana x memória rural. Com isso, é possível concluir que tais tensões e encruzilhadas acabam por resultar nesta vontade de memória que aqui procuramos identificar.

Podemos compreender os grupos neoayahuasqueiros como um resultado da expansão do uso da ayahuasca que se caracterizam pela diversificação deste consumo e que formam uma rede urbana ayahuasqueira. Ademais, tais grupos estariam relacionados com um movimento global de redefinições contemporâneas da religiosidade, ancoradas em processos de autoconhecimento o que sugere que o fato de a ayahuasca ter se tornado “popular” foi por ter sido progressivamente vinculada a um projeto de autoconhecimento. Embora haja uma ressignificação do uso do chá por parte destes grupos, é importante ressaltar que os mesmos se inspiram fortemente nas religiões ayahuasqueiras brasileiras, sendo seus líderes na maioria das vezes membros ou ex-membros destas instituições que se reconhecem como “tradicionais”. Os atores sociais que passam a compor esse campo ayahuasqueiro brasileiro travam diálogos e intercâmbios como novos e diversificados sistemas religiosos e filosóficos e, desta forma, se interligam com outras redes para além das ayahuasqueiras, mas que também se inspiram na fonte do tradicionalismo incorporado nas religiões ayahuasqueiras.

Delimitar tais grupos seria uma tarefa para um outro trabalho. Por isso, nos propusemos a trazer alguns exemplos de grupos identificados como neoayahuasqueiros. A “Unidade de Resgate: Flor das Águas, Padrinho Sebastião” se estabeleceu em São Paulo no início dos anos 2000 e é liderado por Walter de Lucca que é daimista. Realiza trabalhos com daime para moradores de rua, recebem apoio do ICEFLU embora não seja filiado a eles. “Associação Beneficente Luz de Salomão” (ABLUSA) – também localizado em São Paulo e voltado para trabalhos com moradores de rua com a proposta de auxiliá-los na recuperação de suas dependências químicas e na reintegração da vida social, é liderado por Wilson Gonzaga, ex-Mestre da União do Vegetal. O grupo “Porta do Sol” é coordenado por Ana Vitória Vieira Monteio e é voltado para atores de teatro. Sua sede é localizada em São Paulo, mas possui um ponto também no Rio de Janeiro. O grupo “Caminho do Coração” é liderado por Janderson Fernandes de Oliveira ex-daimista, realiza terapias holísticas com uso do chá, assim como meditações, práticas de yoga, etc., também localizado em São Paulo.

Concordando com Labate (2000), não pretendemos fazer uma avaliação sobre a forma de ritualística adotada pelos grupos neoayahuasqueiros – se menos “tradicional” ou não em relação às outras. O que nos interessa é compreender melhor como esses grupos também estão inseridos em uma “cultura ayahuasqueira” e que simultaneamente se constroem por uma vasta complexidade de agentes culturais.

Feito essa explanação sobre as três religiões ayahuasqueiras e os grupos neoayahuasqueiros, trago a seguir um diagrama que ilustra a formação de tais grupos com a finalidade de propiciar uma melhor compreensão sobre a formação dos mesmos.

**Figura 11 – Diagrama dos grupos ayahuasqueiros**

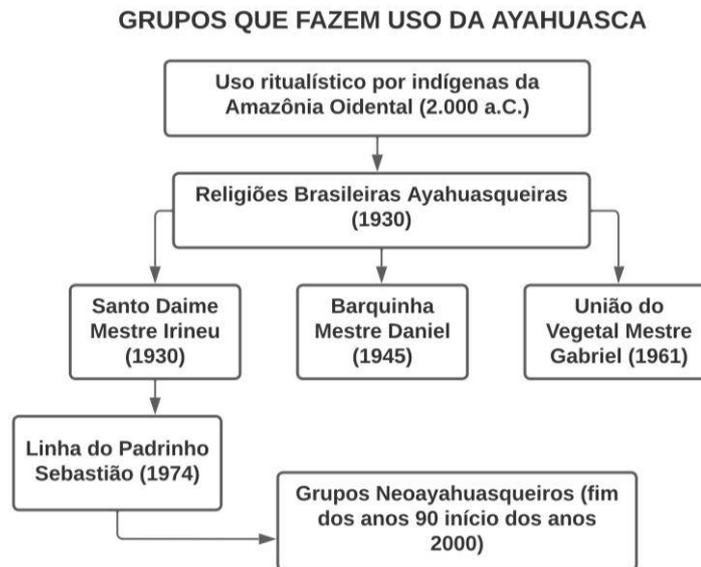


Diagrama com a ordem cronológica dos grupos que fazem uso da ayahuasca  
 Fonte: PECLY, Juliana, 2022.

## 2.5 A cultura daimista

Descrevemos até aqui aspectos legais e históricos do universo ayahuasqueiro. Nessa sessão abordaremos elementos das práticas culturais daimistas bem como algumas de suas diferenças e semelhanças com os outros grupos. Como já tratado no item que abordamos a formação histórica do Santo Daime, a cultura daimista é uma cultura interconectada à floresta e que tem como base a vida em comunidade mediada pelas instruções espirituais contidas nos hinários<sup>42</sup>. Trata-se de uma cultura originalmente oral que é repassada a partir dos hábitos e costumes presentes no dia a dia dessa comunidade. Pressupõe uma educação ambiental, visto que para a fabricação do chá da ayahuasca é necessário e fomentado pelos membros a preservação da floresta e do meio ambiente que se dá por meio do reflorestamento das espécies que são retiradas da natureza para a

<sup>42</sup> Cadernos com as letras dos hinos que foi introduzido em 1979 por Lúcio Mórtimeir membro do ICEFLU, na linha do Alto Santo não eram comuns cadernos sendo necessário que cada membro gravasse a letras dos hinos, dessa forma, tal introdução marca a passagem da tradição oral dos hinos para o formato escrito.

fabricação da bebida. A autossustentabilidade de tais grupos não se explicita apenas na feitura do chá, mas é bem comum a utilização de bioconstruções, assim como energias mais limpas, como uso de placas solares e a prática de uma agricultura familiar no caso dos grupos que se organizam em comunidade.

Feito este primeiro panorama de algumas características gerais do que seria essa “cultura daimista”, gostaríamos de destacar o conceito de cultura em si. Entendendo a multiplicidade que acompanha tal termo assim como sua importância para diferentes campos, como o da antropologia, por exemplo.

A noção de diversidade cultural apareceu na Antropologia já na virada do século XIX para o XX a partir da pesquisa etnográfica e contribuiu para a desmistificação da interpretação das culturas humanas como variantes que seguiam uma linearidade evolucionista e universal. O conceito de cultura passou a conciliar a ideia de unidade biológica e diversidade cultural (GEERTZ, 1973) demonstrando que aspectos ontogenéticos e filogenéticos do desenvolvimento humano supõe uma inseparabilidade entre cultura e natureza, “a cultura fez e faz o homem”.

Conceber a cultura como um sistema significa compreender que “cada “costume”, regra, crença ou comportamento faz parte de um conjunto que dá sentido às partes” (VELHO, VIVEIROS, 1978, p. 4). Um dos desafios na compreensão da cultura humana a partir da Modernidade diz respeito à sua compreensão nas chamadas “sociedades complexas” e sua enorme heterogeneidade. Para Sahlins (1976), de acordo com o tipo de sociedade e o momento histórico, a produção simbólica cultural pode variar. Contudo, em qualquer sociedade ela dá sentido, significado e intencionalidade às ações e comportamentos sociais.

Sobre tal pensamento, Velho e Viveiros comentam:

Não só a divisão social do trabalho gerando experiências sociais e visões de mundo altamente diferenciadas, mas a própria coexistência de grupos de origens étnicas e regionais muito variadas concorrem para a existência de várias tradições que, embora tenham, obviamente pontos comuns, podem apresentar forte especificidade. (VELHO, VIVEIROS, 1978, p. 6)

Como vimos, a cultura daimista surgiu no âmbito da floresta amazônica. Ao se expandir para centros urbanos, passou por modificações e reformulações. A cultura daimista tem um calendário de cerimônias com os dias 15 e 30 de cada mês dedicados aos trabalhos de concentração. Outras datas especiais deste calendário são as mesmas de comemorações do cristianismo – como por exemplo os festejos de junho destinados aos

Santos Antônio, João e Pedro e também o dia da Virgem da Conceição comemorado em oito de dezembro – ou da umbanda – como o dia de Iemanjá e Ogum. Seus rituais são divididos por gênero sendo o salão organizado em alas femininas e masculinas.

Ainda sobre a cultura daimista, há uma indumentária padronizada – as fardas, que aqui já foram descritas, sendo a farda branca destinada aos hinários festivos e a farda azul para os trabalhos de concentração. Também existem símbolos religiosos como o Santo Cruzeiro que é representado pela Cruz de Caravaca, por exemplo. Tudo isso se configura num certo modo de vida. Como vemos, trata-se de uma cultura híbrida nos termos propostos por Canclini (2011) que articula desde sua formação elementos de diversas culturas como a cristã, indígena, cabocla, negra, nordestina (como as referências aqui já mencionadas do “Tambor de Crioula” e da “Festa de São Gonçalo”).

Outra característica do universo daimista é a sacralização da natureza aspecto associado à sua herança indígena (Kaxinawá, Yawanawá, Jaminawá, Marubo, Katukina entre outras), cuja cosmologia diviniza a natureza entendida como um espírito vivo. Essa relação com a natureza faz com que seus adeptos a apreendam como uma “professora”, respeitando os saberes das plantas e superando a dicotomia natureza/cultura.

Para Albuquerque, tal conexão entre humanos e natureza se manifesta, por exemplo, no próprio entendimento sobre a produção dos saberes:

(...) saberes que embora sejam recebidos pelos humanos – posto que a ayahuasca não ensina a si mesma – não são, contudo produzidos pelos humanos, mas pela ação das plantas (ou das substâncias) e pelas transformações que elas produzem no próprio corpo. Pensar as plantas como sujeitos do saber implica considerar a possibilidade da produção desse saber centrar-se num ser não humano o que, em si mesmo configura-se uma heresia epistemológica na medida em que viola as clássicas distinções entre natureza e cultura que transformou as plantas em meros objetos do saber, mas nunca em sujeitos do saber. (ALBUQUERQUE, 2011, p. 77)

A bebida vegetal é encarada pelos adeptos da cultura daimista como dotada de personalidade e saber e as experiências propiciadas pela bebida são sentidas e gravadas no corpo/memória estabelecendo assim uma forma de conhecimento real. “Corpo e mente, natureza e cultura, tempo sagrado e tempo cotidiano se interpretam, estabelecem relações profundas” (MENDONÇA, 2021, p. 103).

Outra faceta da cultura daimista é a transmissão dos saberes pelos mais velhos, que se dá por exemplo na organização dos trabalhos pois além da separação por gêneros

ocorre também a separação por idade, tendo um batalhão<sup>43</sup> destinado aos mais jovens e outro aos mais velhos. Pessoas que conviveram com o Mestre Irineu e com o Padrinho Sebastião são denominadas como zeladores e “portadores” de seus ensinamentos, pois tais conhecimentos são transmitidos oralmente e repassados com o crivo da própria experiência. Isso remete ao que Bosi considera “um movimento peculiar à memória do velho que tende a adquirir, na hora da transmissão aos mais jovens, a forma de ensino, de conselho, de sabedoria, tão bem esclarecida na interpretação que Walter Benjamin fez da arte narrativa” (BOSI, 1994, p. 491).

---

<sup>43</sup> Batalhão é a divisão aderida pelos grupos daimistas para a organização espacial do trabalho espiritual. A primeira divisão feita é a de gênero, sendo o salão (espaço físico onde ocorrem os trabalhos) dividido em batalhão feminino e batalhão masculino, feita esta primeira divisão, ocorre em cada um desses batalhões uma divisão por idade – batalhão das jovens, batalhão das adultas, batalhão das idosas e também por estado civil – batalhão das solteiras, batalhão das casadas.

### CAPÍTULO 3 – PARA ALÉM DA FLORESTA

Até aqui buscamos descrever o que seria a ayahuasca em si, suas diferentes abordagens e usos, assim como as religiões que se formaram a partir desta bebida, como também os grupos que se consolidaram a partir destas religiões e por fim trouxemos um pouco do que seria a cultura daimista – religião a qual o grupo que analisaremos faz parte. Nesse capítulo, trataremos da saída desta prática da região amazônica para os centros urbanos brasileiros e posteriormente para outros países.

Daremos início ao nosso percurso apresentando a maior dissidência do Santo Daime que é a linha liderada por Sebastião Mota de Melo, responsável pela expansão da doutrina. Em seguida, iremos nos voltar para os efeitos desta expansão e do uso do Santo Daime em um contexto urbano para então contextualizar o termo “Nova Era” e as principais características deste movimento. Por fim, situaremos nosso objeto de pesquisa que é o grupo “Florescer da Nova Era”, explicitando sua formação no contexto pandêmico e o uso do ciberespaço como sua ferramenta de troca.

#### **3.1 A dissidência do Santo Daime: o grupo de Sebastião Mota de Melo**

Sebastião Mota de Melo foi um amazonense nascido em 07 de outubro de 1920 no seringal Monte Lígia, localizado no vale do Rio Juruá, no estado do Amazonas, filho de dois cearenses Manuel Mota e Vicença. Com o estopim da Segunda Guerra Mundial, os antigos seringais que até então estavam desativados voltaram a operar e Sebastião, com seus 18 anos, passou a dedicar-se ao ofício de seringueiro ofício que lhe trouxe problemas de articulação e reumatismo devido às longas jornadas e péssimas condições de trabalho.

Com a reativação dos seringais, a mão de obra nordestina foi mais uma vez utilizada e é com a chegada dos migrantes nordestinos que Sebastião conheceu sua esposa Rita Gregório, vinda do Rio Grande do Norte e com quem viveu até o fim de sua vida - aos 70 anos, tendo passado 44 anos ao lado de sua esposa. Rita Gregório é a grande matriarca de sua linha até hoje. Durante o namoro com Rita passou a ter contato com as práticas religiosas presentes em sua família que era bem religiosa (seguiram a religião protestante). Casaram-se em 1946, ele com 26 anos e ela com 20. Por volta dos 35 anos teve experiências com práticas da religião Espírita o que ocorreu por intermédio do “Mestre Oswaldo” – não há muitas informações sobre Mestre Oswaldo, apenas que no ano de 1955 ele teria por volta de seus sessenta anos e que o mesmo nascera em São

Paulo. Com o fim da Segunda Guerra Mundial (1945), o preço da borracha caiu novamente e os seringais voltaram a decair. Com isso, o recém-casado Sebastião tem de dobrar sua rotina de trabalho que já era longa.

**Figura 12 – Padrinho Sebastião**



“Padrinho” Sebastião (Sebastião Mota de Melo) segurando uma foto do Mestre Irineu.  
Fonte: GRACIE, Marco, 2015.

No final da década de 50, mudou-se para Rio Branco com sua esposa e filhos onde passa a residir na Colônia 5 mil, local onde a família de Rita já estava fixada. Essa mudança foi dramática, visto que nos anos seguintes é acometido de uma grave enfermidade no fígado como narra a passagem a seguir:

Nos anos 60, contraiu uma grave enfermidade no fígado, que o levou a procurar o Mestre Irineu. A experiência de sua cura através de uma operação espiritual por ele presenciada fora do seu próprio corpo, o levou a ser colhido pela Doutrina do Mestre Irineu e pelo Santo Daime. Nesse dia, durante um trabalho de concentração, o Mestre Irineu, depois de ouvir suas queixas, perguntou-lhe se ele era homem. Em seguida, mandou que ele fosse para a fila tomar o Daime e depois do trabalho viesse contar o que acontecera. (ALVERGA, 1998, p. 24)

Tal experiência foi tão impactante que Sebastião vinculou-se ao Santo Daime junto com sua família e, por instruções do Mestre Irineu, tornou-se feitor de Daime e membro do Círculo Esotérico do Pensamento. Com a mudança do Mestre da Vila Ivonete - como aqui já mencionado, como forma de não desassistir adeptos que se fixavam em

uma longa distância do novo centro, o Mestre concedeu autorização para a formação de “prontos socorros” e Sebastião foi um dos membros que recebeu esta autorização. A partir daí, começou a estruturar seu hinário e a agrupar alguns fardados.

Com a morte do Mestre em 1971, Sebastião ainda se manteve vinculado ao Alto Santo. Contudo, quando apresentar seu hino “Levanto essa bandeira” ao então presidente do centro, Sr. Leôncio, foi aconselhado pelo mesmo a seguir seus trabalhos de forma independente, em sua própria linha. Seguindo tal conselho, desvinculou-se do Alto Santo. A saída de Sebastião não ocorreu de forma isolada, pois cerca de 130 fardados o acompanham. Entre eles alguns nomes emblemáticos, como por exemplo, o casal Eduardo e Maria Brilhante.

Assim, em 1975 se realizou o primeiro trabalho oficial da linha do Padrinho Sebastião na Colônia 5 Mil, quando ocorreu na sala de sua casa um bailado de São João. Foi assim que se iniciaram os trabalhos do Mestre. Neste mesmo ano chegaram na Colônia 5 Mil jovens ligados ao movimento *hippie*<sup>44</sup> que tinham interesse pela experiência com plantas como a ayahuasca – talvez esse tenha sido o primeiro contato do Santo Daime com o movimento da Nova Era. Em 1975, foi oficialmente fundado o CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, que atualmente corresponde ao ICEFLU<sup>45</sup> e construída a sede da igreja na Colônia 5 Mil.

No ano de 1980, Sebastião consegue terras do INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, e decide levar seu povo “para dentro da floresta”. Passados dois anos, já com sua comunidade do “Rio do Ouro” estabelecida, o INCRA reconhece que as terras cedidas já pertenciam ao Seringal Santa Filomena e recomenda que Sebastião usasse as terras localizadas na cabeceira do igarapé Mapiá. Começa então uma verdadeira exploração do território liderada por Sebastião para reconhecimento das terras para que assim pudesse levar seu povo.

Ainda no “Rio do Ouro”, ocorreu um episódio que demonstra que apesar de todas as medidas tomadas por Mestre Irineu para a legitimação de sua doutrina, a mesma ainda enfrentava certa resistência em ser aceita e reconhecida. Tal episódio consistiu em uma inspeção do Ministério Público sobre o uso do Daime, foi elaborada uma comissão liderada pelo Coronel Guarino, profissionais<sup>46</sup> de áreas específicas como psicólogo,

---

<sup>44</sup> Movimento de contracultura que ocorrera na década de 60.

<sup>45</sup> Tal mudança de nomenclatura se dá por um pedido de Dona Peregina, dirigente do Alto Santo que não queria o nome de Raimundo vinculado ao grupo de Sebastião.

<sup>46</sup> Tal comissão fora composta pelo Professor Clodomir Monreiro, Jacó e Ramayana Vaz Vargem da Fundação Cultural do Acre, Joaquim Carvalho (psiquiatra), Paulo Roberto Sousa (psicólogo), Vera Fróes

antropólogo e historiador além de algumas pessoas indicadas pelo governo. Alguns dos membros dessa comissão já conheciam a doutrina do Santo Daime e foram fundamentais ao ajudarem a comunidade do Padrinho, como também é chamado Mestre Irineu, a se apresentar diante dessas autoridades.

Em 1983 ocorreu a ocupação do que hoje é conhecido por “Céu<sup>47</sup> do Mapiá”, toda construção foi efetuada a partir de um sistema de produção comunitária e por meio de mutirões – ações bem recorrentes no universo daimista até hoje. Ainda na década de 80, Sebastião autoriza o uso do Daime por grupos daimistas fora da Amazônia sendo o grupo liderado pelo psicólogo Paulo Roberto Sousa o primeiro a se estabelecer, em 1982. Tal grupo deu origem a Igreja “Céu do Mar”, localizada na Estrada da Canoa em São Conrado, na cidade do Rio de Janeiro. Trata-se de uma igreja cuja missão é trazer os ensinamentos da floresta para o contexto urbano, consolidando assim o início de uma expansão<sup>48</sup> que se deu também a nível internacional.

Posteriormente, Paulo Roberto veio a se casar com Raimunda Nonata de Melo, filha de Sebastião, ambos estão juntos até hoje e são responsáveis pelo comando do “Céu do Mar” (1982) assim como do “Céu de Guananshe” (2017) em Serra Grande, na Bahia. O segundo grupo a se estruturar fora da floresta foi fundado por Alex Polari Alvarenga - ex-militante da esquerda, contra a ditadura e preso político recém-liberto que junto com sua companheira Sônia Palhares, fundaram sua igreja em Mauá, no estado do Rio de Janeiro. Tal grupo se consolidou como o “Céu da Montanha” e, diferente do grupo anteriormente apresentado, fora criado seguindo o mesmo preceito proposto pelo “Céu do Mapiá” que consistia no modo de vida rural e comunitário. Em seguida (1990), surgiu o grupo liderado pelo antropólogo Fernando La Roque que corresponde ao “Céu do Planalto” e localiza-se em Brasília. Estes foram os três principais grupos a se estruturarem fora da floresta na década de 80 com a permissão do Padrinho Sebastião. Os responsáveis pela criação destes grupos também integravam a comissão organizada pelo Ministério Público - aqui anteriormente citada. Após 40 anos essas igrejas mantêm seus trabalhos e seus dirigentes são figuras de muita importância dentro da Doutrina, justamente por terem

---

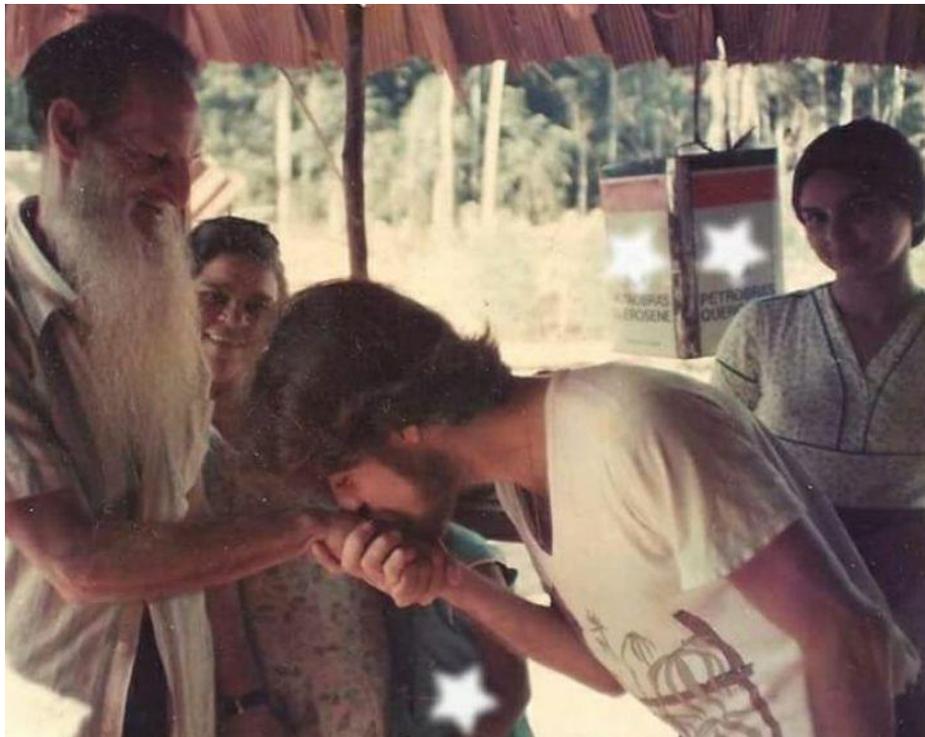
(historiadora), Fernando La Roque (antropólogo), Alex Polari (documentarista e escritor), Saulo Petean e Noílton Nunes (cineasta).

<sup>47</sup> Como apontado por Maíra Dias (2014) a denominação “Céu” tornou-se uma característica das igrejas ligadas ao Padrinho Sebastião.

<sup>48</sup> Pode-se dizer que todas as igrejas de Daime que existem no Rio de Janeiro descendem do Céu do Mar que é vista como uma “igreja mãe”, pois os dirigentes destas novas igrejas são em sua maioria ex-membros de lá.

aberto esse caminho para o povo da cidade adentrar os mistérios da floresta, ou seja, por terem sido os responsáveis pela chegada da ayahuasca aos grandes centros urbanos.

**Figura 13 – Paulo Roberto, Padrinho Sebastião, Madrinha Rita e Nonata**



Paulo Roberto beijando a mão do Padrinho Sebastião (Sebastião Mota de Melo).  
Fonte, IMPERIAL, Marco – Acervo Pessoal.

Padrinho Sebastião, assim como sua doutrina, ultrapassou os limites da floresta e, em 1987, faz sua primeira viagem para conhecer as novas igrejas que haviam surgido nas cidades e pela primeira vez ficou diante do mar. Dois anos depois, em 1989, já perto dos 70 anos passou por complicações de saúde: muitas vezes contraiu malária, teve o aumento do coração por conta da doença de Chagas e um edema pulmonar. Retornou ao Rio de Janeiro para receber assistência médica. Infelizmente não retornaria com vida dessa viagem, fazendo sua passagem em 20 de janeiro de 1990, no dia de São Sebastião, na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Foi velado na igreja Céu do Mar, na Colônia 5 Mil e em Rio Branco e enterrado na Vila Céu do Mapiá. Após a passagem do Padrinho - sua linha já contava com igrejas em diversos estados do Brasil - quem assumiu o comando dos trabalhos foi seu filho Alfredo Gregório de Melo, que fora fardado ainda jovem pelo Mestre Irineu e até hoje é a liderança máxima dentro do ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal/ Patrono Sebastião Mota de Melo, organização que sucedeu ao CEFLURIS.

Destarte, ressaltamos aqui a importância do grupo liderado por Sebastião frente à expansão e a regulamentação do Santo Daime. A inserção dos jovens oriundos de um contexto urbano no grupo formado na floresta teve desdobramentos significativos no desenvolvimento das igrejas que se estabeleceram nas cidades. Foi a partir daí e com a participação destes jovens que se iniciou além da expansão, um movimento de institucionalização da linha em si, uma transição da informalidade para a organização, tendo como resultado o registro oficial do CEFLURIS que já existia desde meados da década de setenta<sup>49</sup>. Nos anos 70, possuía uma característica nitidamente regional e local, o que mudou na década de 80 a partir do contato com esses jovens, tornando-se assim uma organização nacional com dezenas de filiais e se ramificando internacionalmente nos anos 90.

De uma cultura, regional local “homogênea”, acabou por atingir novas características e torna-se um grupo heterogêneo e transnacional, além do deslocamento floresta/cidade ocorre um considerável aumento no quantitativo de integrantes do grupo. Um grupo antes composto por caboclos e negros de baixa escolaridade e pertencentes a comunidades pobres ligadas ao seringal e permeadas por laços consanguíneos passou por uma transformação demográfica. Essa transformação inseriu integrantes em um contexto de população urbana, branca, de classe média e alto nível educacional (ASSIS, LABATE, 2014). A linha do Padrinho Sebastião também ficou conhecida por ser uma vertente bem plural, com abertura para novos componentes ritualísticos como, por exemplo, a inserção da Santa Maria<sup>50</sup> (*cannabis sativa*) e mais recentemente, substâncias como o rapé<sup>51</sup> e o kambô, além de uma aproximação com o espiritismo kardecista e com as religiões afro-brasileiras. Tal abertura é um dos principais fatores que diferencia a linha do Padrinho Sebastião do núcleo do Alto Santo, que é bem relutante a mudanças.

Tais inovações aderidas pelo ICEFLU não só o diferenciam do Alto Santo (grupo original do Mestre Irineu) como também é usada pelo mesmo como uma forma de “descaracterização” da linha do Padrinho Sebastião, visto que devido a tais mudanças ritualísticas (como o uso de Santa Maria, por exemplo) o Alto Santo considera o seguimento do ICEFLU como algo que foge às tradições. Todavia, as práticas deixadas

---

<sup>49</sup> “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, ICEFLU” (ASSIS, LABATE, 2014, p. 14).

<sup>50</sup> Lúcio Mórtimeir aqui já citado pela inserção dos hinários foi também o responsável pela entrada da Santa Maria nos ritos daimistas.

<sup>51</sup> Há relatos de que o Mestre Irineu também fazia uso do rapé, contudo era um uso pessoal não sendo inserido oficialmente na ritualística.

por Mestre Irineu e executadas pelo ICEFLU são em maior número do que as próprias inovações implementadas pelo grupo, sendo a base e essência da ritualística a mesma do Alto Santo.

Um exemplo disso são os hinários base, que no Alto Santo correspondem ao “Cruzeiro” do Mestre Irineu e os outros quatro hinários dos “Companheiros do Mestre” – Germano Guilherme, Antônio Gomes, João Pereira e Maria Damião. Tais hinários são mantidos na linha do Padrinho sendo acrescentados outros hinários que são cantados em datas propícias, contudo, o calendário deixado pelo Mestre também é seguido pelo povo do Padrinho. Assim, é possível observar entre as duas dinâmicas ritualísticas muito mais continuidades do que rupturas em si. Tais tensões só confirmam o que é tão trazido no campo da memória, que a memória em si pressupõe um poder, como colocado por Mário Chagas (2002) “(...) onde há memória há poder e onde há poder há exercício de construção de memória” (CHAGAS, 2002, p. 69). Assim, ao afirmar ter um uso “mais tradicional” que o outro grupo, seria também uma forma de validação desse poder, pois o grupo “mais tradicional” seria aquele com mais “direitos” acerca dos rumos do uso da ayahuasca.

Procuramos aqui trazer algumas características gerais do grupo liderado por Sebastião Mota, sendo uma delas a miscibilidade – tal termo é usado por 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” (ASSIS, LABATE, 2014) como colocado por Glauber e Beatriz, que reutilizam o termo usado por Gilberto Freyre (2003) para dar conta da característica do ICEFLU de uma confluência criativa de várias culturas religiosas que se misturam a outras religiosidades, incorporando elementos delas em sua cosmologia prática e ritual (ASSIS, LABATE, 2014). Assim, tal característica – a da miscibilidade, ficou evidente no processo de expansão da ayahuasca, de sua chegada aos grandes centros, de sua abertura a outros atores além dos caboclos amazonenses o que se deu com a linha do Padrinho Sebastião. Trataremos adiante sobre os efeitos de tal expansão.

### **3.2 Os efeitos da expansão e do uso do Santo Daime em um contexto urbano**

O surgimento dos grupos neoayahuasqueiros, que ocorre graças à expansão de grupos em contexto urbano que passam a ter contato com a cultura daimista e, partindo

dela, recriam o uso da ayahuasca nos grandes centros, assim como a aproximação com a Nova Era cada vez mais presente, são alguns dos efeitos da expansão. Analisando o contexto daimista, que tinha por base uma vida comunitária regida e estruturada pelos ensinamentos da doutrina contidos nos hinários e com uma forte ênfase nas questões ambientais, podemos observar que ao chegar aos grandes centros, esse viver em comunidade é quase que uma utopia, visto que nas cidades a individualidade é uma característica forte. Além disso, uma vida com padrões agrários e rurais seria algo bem distante.

Nesse novo contexto, o Santo Daime nas cidades continuou com um discurso ambiental, manteve os hinários e os conhecimentos para uma vida em comunidade, todavia, os membros de tais grupos não se organizam como tal. Por um lado, a despeito das adversidades das cidades, é mantido e estimulado um sentimento comunitário, pensa-se em uma irmandade para elaboração e execução das demandas da igreja, como a realização dos trabalhos, dos feitiços. Por outro, o dia a dia é vivido individualmente, sendo o espírito de comunidade mantido apenas no que tange à ritualística do grupo, salvo algumas exceções em que as igrejas possuem um terreno e que a alugam para membros filiados. Mas mesmo nestes casos, a relação é mais de vizinhança do que de comunidade<sup>52</sup>. Outro fator interessante é que a maioria das igrejas que se estabeleceram nos grandes centros optou por se fixarem em zonas de mata, como forma de se sentirem inseridas na floresta, mesmo que em meio a *polis*. Outro motivo seria o caráter autossustentável que a doutrina presume, pois para que se tenha o Daime é necessário que se tenha folha e cipó, assim, os terrenos necessitam de uma estrutura mínima para o plantio de tais espécies.

A chegada do Santo Daime às cidades também atraiu o que Assis e Labate denominaram como uma certa “esquerda mística” que seria:

(...) 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. (ASSIS, LABATE, 2014, p. 18)

Um exemplo desta atração é o do ex-guerrilheiro aqui citado Alex Polari, fundador do Céu da Montanha e que também esteve à frente de diversos processos para a legitimação do Santo Daime seja por sua regulamentação como por sua

---

<sup>52</sup> Na igreja Céu do Mar, por exemplo, há um terreno localizado próximo a igreja e conhecido por “Tarumim” onde alguns membros da instituição alugam casas e por lá fixam-se, contudo, como apontado aqui a relação que se trava é muito mais a relação de vizinhança do que a de comunidade.

patrimonialização. Como dissemos, o processo de patrimonialização excluiu outros grupos “não tradicionalistas” de ayahuasca como o ICEFLU que foi de certa forma excluído, assim como os povos originários.

O movimento de expansão foi responsável pela maior inserção desses novos ideais – que se inserem em uma reformulação do tradicionalismo como aqui já mencionado, nos quais é possível o encontro de diferentes movimentos religiosos como o vegetalismo, xamanismo, umbanda, catolicismo, budismo, assim como práticas terapêuticas, artísticas, filosóficas. O que foi proporcionado por um cenário religioso que se travava na época, o cenário das novas religiões no qual o movimento de “Nova Era” tem um grande protagonismo. Este novo contexto das religiões foi o responsável por um novo tramite diferente daquele que ocorrera com a colonização por meio de uma verdadeira europeização da religiosidade, abrindo caminho assim para religiões latino-americanas e afrodescendentes como demonstra o trecho a seguir:

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 de imposição política, ou de importação de religião de maneira forçada como no caso da colonização. (ASSIS, LABATE, 2014, p. 17)

Além do intercâmbio cultural e da inserção de elementos oriundos de outras religiões como aqui explicitado, a expansão e uso urbano do Santo Daime propiciaram ao campo uma maior visibilidade, tornando a prática que se restringia a uma esfera regional para uma esfera nacional e posteriormente global. Como um de seus efeitos ou resultados, tivemos sua regulamentação estabelecida pela Resolução nº 10 do CONAD de 2010, que fomentou sua legalização. Nesse processo político, vemos uma mudança da esfera jurídica para a esfera cultural que se materializou com o pedido de sua patrimonialização. Embora tenha sido feito pelos grupos “tradicionalistas”, teve, sem dúvidas, uma grande contribuição em sua expansão e fez com que o Santo Daime pudesse ser discutido, abordado e estudado em diferentes fóruns como o acadêmico.

### **3.3 O termo “Nova Era”**

O termo “Nova Era” já foi citado algumas vezes no decorrer deste trabalho, contudo, usarei este subcapítulo na tentativa de uma contextualização mais sólida. A relevância de tal esforço se dá devido ao fato de o termo ter sido aderido à nomenclatura

do movimento “Florescer da Nova Era” – objeto desta pesquisa – e também pela relação que o Santo Daime como um todo possui com o Movimento da Nova Era.

Dentre o material teórico usado como base para a presente explanação, destaco o livro de Anthony D’Andrea publicado em Chicago nos anos 2000 pelas edições “Loyola”, intitulado “O *Self* perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em Religiosidades Pós Tradicionais” e a publicação de Fabiano Fernandes Serrano Birchal feita em 2006 nos periódicos da PUC-Minas sobre o título “Nova Era: uma manifestação de fé da contemporaneidade”.

Nas literaturas aqui citadas encontramos algumas características que auxiliam na identificação deste movimento da Nova Era, a começar pelo fato de o mesmo ter partido de uma “desconstrução espiritual” observada no século XX, no período comumente chamado de “pós guerra”. Tal desconstrução teria tido origem na segunda metade do século XIX com a proclamação da “morte de Deus” por Zaratustra (Nietzsche), que teria aberto uma “chaga crônica no universo da consciência humana, que vai da exaustão do pensamento metafísico ao abrandamento dos valores éticos e morais do Ocidente” (BIRCHAL, 2006, p. 98). Desta forma, nos vemos diante de uma sociedade moderna esgotada pelo consumo e exaurida de uma religiosidade institucional e conseqüentemente acometida de um certo “vazio existencial” uma “ausência de sentidos para o viver”, uma “crise a consciência”:

A falta de referências sólidas, que expliquem de forma convincente os porquês da vida e forneçam modelos mínimos de um viver que faça sentido, faz com que o homem se oriente, sobretudo, por aquilo que lhe impressiona e que lhe parece razoável em determinado momento: é a sociedade do fantástico, das aparências, ditadura da imagem alimentada pelo consumismo de massa global. (BIRCHAL, 2006, p. 98)

Com o avanço da física e da tecnologia culminando em uma nova revolução industrial no século XX, a sociedade passou por uma radical modificação em suas bases e a ciência foi considerada a “detentora da verdade”. Todavia, todo este avanço tecnológico não foi suficiente para preencher o vazio existencial deixado no homem com a proclamação da morte de Deus:

(...) o homem permanecia um ser a vagar sem referências de onde estava e, principalmente, de onde iria chegar. O mundo deixou aos poucos de ser um lugar encantado e sacralizado, para se tornar um local profano, comum. Muito embora tenha condições de explicar e dominar o espaço natural de forma extraordinária, o ser humano continua a caminhar infeliz pela vida. Visto sob este referencial, o domínio científico, por si só, não conseguiu preencher o perpétuo vazio existencial humano. (BIRCHAL, 2006, p. 98 – 99)

Com os avanços dos meios de comunicação, o ocidente acabou por acessar o mundo oriental – místico e pitoresco. A partir deste encontro a sociedade ocidental passou a conhecer e se interessar pelas tradições e filosofias do budismo, do hinduísmo, xamanismo, druidismo, hermetismo, yoga, entre outras, e enxergou nestes conhecimentos uma “possibilidade de ressignificar sua existência” (BIRCHAL, 2006). É justamente neste contexto que surge o movimento da Nova Era, que propunha esse reencantamento do mundo aos olhos da humanidade e que se valia de diferentes linhas tradicionais - filosóficas perpassando pelas mais distintas culturas, para efetivar esta “ressacralização” da vida. Assim, propunha a construção de uma nova verdade a partir do subjetivismo religioso, pois esta nova consciência emerge com características plurais, resgatando as mais diversas práticas e tradições com a finalidade de uma unidade:

(...) pelo juntar de forças vindas de outras culturas e da natureza, busca-se intensificar a força do próprio desejo: o recompor de uma unidade que fora rompida e, por esse gesto, desencadear sentidos não previstos e descobrir vínculos que se tornaram invisíveis com a modernidade. (AMARAL, 2000, p. 114)

Tal ideia de unidade seria uma “concepção holística” que integra todos os seres e perpassa todas as manifestações culturais. Dentro deste novo contexto da construção histórico-social-espiritual, surgem diversas correntes da Nova Era, que também se colocam como “holísticas” ou universais, caracterizando assim uma nova concepção do sagrado que não mais se atém a uma religião específica, mais atrelando o conhecimento espiritual a uma “reunião da gnose de toda humanidade”:

Sociedades iniciáticas, ordens, confrarias e correntes espirituais a difundir um novo conceito religioso, que bebe de diversas fontes. Um retorno plural ao sagrado, à dimensão transcendental, num movimento individual que tem por objetivo mover o coletivo rumo a níveis mais elevados de consciência, ativando nos homens a ideia de que tudo e todos estão intimamente conectados, preceito fundamental da Nova Era. (BIRCHAL, 2006, p. 100)

Desta forma, podemos encarar o movimento da Nova Era como uma das manifestações do movimento de contracultura<sup>53</sup> que ocorreu no fim dos anos 60 e início dos anos 70. A Nova Era em si teve seu ápice entre o final dos anos 90 e início dos anos 2000. No Brasil o marco do seu desenvolvimento se deu a partir do ano de 1986 com a disseminação de programas com temática esotérica nos meios de comunicação<sup>54</sup>. É bem

<sup>53</sup> Que teria sido um movimento contracultural de reflexão e contestação da ordem capitalista tradicional (D’ANDREA, 2000, p. 24).

<sup>54</sup> Trazemos como exemplo a fala de D’Andrea a respeito do programa “O Eremita”: “era um “programa eclético de cultura espiritualista-esotérica”, com a “proposta de integrar Ciência, Filosofia e Religião”. Com

extenso e complexo esse universo conceitual do termo “Nova Era”, e nosso intuito aqui é evidenciar alguns de seus aspectos que acreditamos ter uma maior relação com o tema abordado nesta dissertação. Assim, nos atentamos para a colocação de D’Andrea sobre o movimento da Nova Era adotar com frequência a internet como meio para veiculação de suas ideias e propostas, sendo uma forte característica do Movimento da Nova Era a cultura virtual (D’ANDREA, 2000, p. 8). Tal característica é observada nas práticas adotadas pelo grupo “Florescer da Nova Era” que se vale do ciberespaço para a disseminação das ideias e valores vinculados a Doutrina do Santo Daime. Além disso, o autor faz uma menção direta a doutrina do Santo Daime em si e sua complexidade no contexto da lógica da Nova Era:

O Santo Daime foi outro evento marcante, que classicamente se relaciona e até renasce através da lógica *New Age*. O Santo Daime é um culto xamânico vegetalista que combina elementos católicos populares com elementos rituais indígenas (mais recentemente, alguns membros têm adicionado elementos espíritas e orientalistas, sem grandes reorientações). O seu sacramento principal é o daime (também conhecido como ayahuasca ou *yagé*), um chá amargo e escuro de fortes efeitos vomitivos e alucinógenos, tomado durante monótonos eventos dançantes de longa duração (de 6 a 12 horas), cuja as alucinações em meio à exaustão física, em experiências psicodélicas, ganham um sentido fortemente místico e espiritual. (...) , passou a constituir parte das minhas investigações, e marcou também um acréscimo fundamental nas considerações teóricas sobre a Nova Era, pois, afinal, perguntava-me: ‘como era possível uma religiosidade tão tradicional como o Daime, ser considerada *New Age*, isto é, uma forma reflexiva mística (pós-tradicional)?’ (D’ANDREA, 2000, p. 8)

Mais uma vez atrelamos o pensamento exposto pelo autor ao recorte deste trabalho que se vale de uma dissidência dentro do Santo Daime – a da linha do Padrinho Sebastião e que exponencia ainda mais essa relação entre tradição x reinvenção da tradição trazida pelo autor, ou seja, uma “nova erização” do próprio Santo Daime – que por si só já poderia se enquadrar no conceito de Nova Era, visto que se consolida a partir de diferentes correntes religiosos e filosóficas.

Procurei trazer alguns elementos que auxiliam na formulação do conceito do Movimento da Nova Era, alguns aspectos que mais se aproximam do contexto do Santo

---

música *New Age* e rituais especiais de encerramento, O Eremita se baseava em duas ou três entrevistas diárias conduzidas por *Kaanda* ou assistentes (mais as perguntas anotadas de ouvintes), dirigidas a membros convidados, representantes dos mais diversos sistemas, práticas e instituições alternativas: paracientíficos, esoteristas, orientalistas, espiritualistas, xamânicos, mágico-ocultistas etc. O Eremita era, assim, “o andarilho solitário, contador de estórias, no caminho da Vida”, também base importante de divulgação de grandes e pequenos eventos (feiras, cursos, workshops, palestras) promovidos pela comunidade alternativa, em áreas nobres da cidade do Rio de Janeiro, eventos claramente dirigidos a segmentos de classe média e média alta” (D’ANDREA, 2000, p. 6).

Daime assim como do grupo “Florescer da Nova Era”. Adiante, farei uma explanação sobre a formação deste grupo que traz em seu nome o termo aqui destrinchado.

### **3.4 O movimento “Florescer da Nova Era”, sua formação e seu contexto pandêmico**

O movimento “Florescer da Nova Era” foi um grupo de jovens que se consolidou entre meados do ano de 2020 com a imposição do isolamento social em decorrência da COVID-19. Inicialmente, a ideia surgiu de três jovens Alice Adnet (inicialmente com 21 anos), fardada da igreja Flor da Montanha, localizada em Lumiar – RJ, Rebeca Leite (20 anos) e Gabriel Nunes (24 anos) ambos fardados da igreja Céu do Mar, localizada no Rio de Janeiro. A ideia inicial partiu da curiosidade destes jovens em conhecer a juventude daimista ao redor do Brasil e do mundo e de assim formarem uma grande corrente de ação em prol da efetividade das práticas da Nova Era. A ideia em si fora pensada antes do período de isolamento social, contudo, com as condições sociais impostas pela pandemia, os encontros que foram idealizados para acontecerem de forma presencial acabaram por acontecer no formato remoto, no ciberespaço, através de *lives* que viabilizaram a criação de um ambiente de fala e escuta dessa juventude.

Como aqui elucidado, é uma característica da doutrina do Santo Daime a vida em comunidade, até mesmo nas igrejas urbanas que experenciam isso no dia a dia da igreja, mais do que no cotidiano em si. Contudo, com a imposição do isolamento social o calendário daimista foi suspenso e com isso os trabalhos coletivos foram cancelados. Foi neste contexto que o grupo Florescer iniciou suas ações e no dia 16 de novembro de 2020 realizou a transmissão da sua primeira live, intitulada “Despertar da Doutrina”.

Naquele momento tiveram início, assim, as rodas de conversas (que a princípio eram quinzenais e depois passam a ser mensais) da juventude - jovens entre 16 e 30 anos. Essas rodas no ciberespaço surgiram como uma forma de manutenção da comunidade daimista durante o período de isolamento social. Embora esse encontro não pudesse ser presencial, tal iniciativa acabou por facilitar que os limites geográficos não fossem uma barreira e que a ideia da manutenção da vida coletiva se dava até mesmo por trocas com jovens que vivem fora do Brasil, ampliando os limites das igrejas que se restringiam antes disso as trocas da irmandade local entre si. Com o uso do ciberespaço para os debates, esta troca abarcou diferentes comunidades/irmandades que compõem o universo daimista.

Em um dos textos publicados nas redes sociais do movimento Florescer para a chamada de transmissão das *lives*, eles usam algumas frases que busco destacar de forma a auxiliar na interpretação do que seria esse movimento através de uma perspectiva advinda de seus próprios integrantes. Esse movimento teve a “intenção de formar uma rede” para que assim pudesse “expandir a luz do Mestre e da Rainha”; isto é, expandir os ensinamentos da Doutrina do Santo Daime que pela ótica destes seguidores advém do Mestre e da Rainha.

Usam a expressão “aproveitar a herança do Padrinho para a Construção da Nova Era”. Num estudo no campo da memória e do patrimônio, destaco tal expressão, visto que para esses integrantes do movimento, suas primeiras noções de patrimônio estão atreladas a ideia de herança. Nessa expressão, a palavra herança se refere aos valores e práticas da Doutrina do Santo Daime. Cabe registrar que neste caso trata-se de uma dissidência representada pela linha do Padrinho Sebastião, e que eles seriam “facilitadores” da construção de uma Nova Era, da formulação de uma nova forma de pensar, uma nova consciência.

O movimento também demarca em sua apresentação que se trata de um “movimento colaborativo”. Em suma, podemos classificar o movimento Florescer da Nova Era como um movimento colaborativo baseado no patrimônio produzido pela cultura daimista – que perpassa os debates travados nas *lives*, assim como as diferentes interpretações que tal patrimônio fornece aos seus diferentes membros - como ferramenta de construção da Nova Era.

Com o passar do tempo, a transmissão das *lives* foi ganhando repercussão e os debates iam além dos apresentadores e dos convidados, pois o público interagiu com assiduidade de forma a colaborar nos debates propostos. Além disso o movimento recebeu um convite para se unir ao Movimento Inter- Religioso<sup>55</sup> do Rio de Janeiro, na organização e participação na Cúpula dos Povos como também na Pré - Cúpula<sup>56</sup>. A partir daí, o movimento vê suas ações saindo do ambiente virtual e se materializando presencialmente quando sentem a necessidade de se apresentar como um coletivo.

---

<sup>55</sup> O surgimento do Movimento Inter- Religioso no Rio de Janeiro se deu justamente na Eco 92, onde o Santo Daime também teve participação. Além disso, em 2002, dez anos após a Eco 92, tanto o movimento Inter Religioso quanto o Santo Daime participaram da “assembleia Global da URI- *United Religions Initiative*” que também aconteceu no Rio de Janeiro, no Bairro da Glória. Assim, temos um resgate dessa parceria entre Santo Daime e o Movimento Inter Religioso que já ocorre desde a formação deste movimento.

<sup>56</sup> Traremos com mais riquezas de detalhes as ações organizadas pelo Grupo Florescer para tais eventos no capítulo 5, onde trataremos das ações do grupo fora do ambiente virtual.

Embora não seja o propósito deste trabalho conceituar e refletir sobre o termo “coletivo” cabe aqui apenas trazer seu significado segundo o dicionário “Aulete Digital” como “aquilo que abrange muitas ou todas as pessoas”. Partindo desse sentido, entendemos que esse movimento surgido inicialmente pela vontade de três jovens, ganha corpo e se amplia ao se configurar como um coletivo quando percebe que a ideia inicial da formação de um movimento atingiu outras pessoas para além daquelas que imaginavam no começo. Com isso, ao se tornarem um coletivo, deixam de ser apenas um grupo composto por este ou aquele integrante, mas se configuram num movimento que integra todo (a) aquele e aquela que se sente integrado às ideias ali expostas a partir dos debates travados. Nesse sentido, esse coletivo parece ser um alargamento e uma democratização das ações do movimento iniciado por alguns jovens.

No último capítulo, apresento com mais riqueza de detalhes as ações práticas que se desenvolveram fora do ambiente virtual pelo coletivo “Florescer da Nova Era”. Por ora, no próximo capítulo, procurei fazer uma síntese sobre a formação do movimento, seu intuito inicial e a necessidade de expansão que se traduz na adesão do termo “coletivo” de forma a retratar o movimento.

## CAPÍTULO 4 – DA VONTADE DE MEMÓRIA ÀS LIVES

Neste capítulo descrevo e analiso sete *lives* escolhidas dentre as quinze realizadas pelo coletivo “Florescer da Nova Era”. A escolha destas *lives* buscou abordar os temas que mais se aproximavam das hipóteses formuladas para este trabalho. Desta forma, tal escolha segue a primeira fase da metodologia aqui utilizada – “Análise de Conteúdo” de Laurence Bardin (2010). Denominada “pré – análise”, trata da escolha dos documentos – que aqui estão representados pelas *lives*; bem como a formulação de hipóteses e objetivos para a identificação de indicadores que orientem a interpretação final.

Assim, a escolha das *lives* se deu segundo a formulação de nossas hipóteses – que estão relacionadas à questão da Nova Era e sua relação com a doutrina do Santo Daime - e as práticas ambientais com as quais se relacionam essa nova consciência. Outra hipótese é a da troca intergeracional e o perfil dos agentes relacionados a essa cultura. Um outro aspecto a ser analisado tem relação com a hipótese do ciberespaço como um meio de disseminação de uma cultura oral, bem como de manutenção do sentido de comunidade durante o período de isolamento social. A priori, trago as hipóteses de uma maneira mais geral. Todavia, ao longo deste capítulo, tratarei da hipótese correspondente a cada unidade de codificação de forma mais detalhada, assim como os indicadores escolhidos.

A segunda fase da metodologia descrita por Bardin (2010) é a exploração do material em que a primeira ação é a codificação que vai propiciar um melhor olhar sobre o recorte. Para tal, se faz necessária a definição de unidades e, neste trabalho, optei por definir as unidades de codificação através dos temas abordados. Desta forma, separei as sete *lives* em três unidades, sendo cada uma dessas unidades correspondentes a uma das hipóteses aqui formuladas. Feita a escolha das unidades, optei por utilizar como regra de contagem a presença ou não dos indicadores de cada análise de forma a observar a frequência em que eles aparecem. Para além desta abordagem estatística, busquei compreender em que contexto esses indicadores aparecem.

Para cada unidade de codificação, abordei um “polo de análise”<sup>57</sup> distinto. Valho-me do “polo de análise da mensagem”<sup>58</sup> para a interpretação da relação entre Nova Era, o Grupo Florescer, o Santo Daime e as questões de cunho ambiental, de modo a

---

<sup>57</sup> Segundo Laurence Bardin (2016) entende-se por “polo de análise” informações que auxiliam na análise e apoiam-se nos elementos constitutivos do mecanismo clássico da comunicação – mensagem, suporte ou canal, emissor, receptor.

<sup>58</sup> Tal polo relaciona-se a mensagem propriamente dita, aos seus significantes e significados, aos códigos e as significações.

compreender os significados e significantes presentes na mensagem que evidenciam esta relação. Para a segunda unidade de categorização utilizo o “polo de análise do emissor”<sup>59</sup>, traçando assim os diferentes perfis dos agentes envolvidos na transmissão e prática desta cultura. A análise da terceira unidade pauta-se no “polo de análise da mídia”<sup>60</sup>, analisando desta forma o canal, o suporte técnico do código e o seu uso – ou seja, o ciberespaço como meio de disseminação da cultura daimista.

Diante disso, chegamos a terceira fase da metodologia de Bardin nos subcapítulos a seguir, com o “tratamento de análise”, que seriam os resultados alcançados a partir de tais análises. Optei por separar as *lives* e suas considerações discorrendo sobre elas no decorrer deste capítulo e trazendo também uma pequena síntese dos debates que foram travados de forma a correlacioná-los às hipóteses deste trabalho, assim como os conceitos e práticas relacionados à memória presentes nesses debates.

**Figura 14 – Tabela de lives do coletivo “Florescer da Nova Era”**

Tema	Data de exibição	Duração
“Despertar para Doutrina”	16/11/2020	1h e 18 min.
“Trabalho de Jovens”	01/12/2020	1h e 23 min.
“Espiritualidade na Pandemia”	17/12/2020	1h e 29 min.
“Construindo a Nova Era”	11/01/2021	1h e 11 min.
“Nascidos na Doutrina”	25/01/2021	1h 41 min.
“Jovens há mais tempo”	08/02/2021	1h e 18 min.
“Jovens Músicos”	22/02/2021	1h e 35 min.
“Jovens ao redor do mundo”	08/03/2021	1h e 10 min.
“Novas Estrelas: a chegada de jovens na Doutrina”	22/03/2021	1h e 29 min.
“Jovens Cantoras”	12/04/2021	1h e 22 min.
“Jovens artistas”	26/04/2021	1h e 28 min.
“Jovens do Canal Jagube”	17/05/2021	1h e 20 min.
“Jovens Fiscais”	07/06/2021	1h e 11 min.
“Juventude e Agrofloresta”	14/07/2021	1h e 50 min.
“Famílias Daimistas”	16/09/2021	1h e 23 min.

Tabela referente as lives feitas pelo coletivo “Florescer da Nova Era”, em destaque em verde as lives escolhidas para a análise deste trabalho.

Fonte: Elaboração própria, 2022.

<sup>59</sup> Tal polo serve para analisar como a mensagem representa essa pessoa ou grupo e qual seria o perfil de quem emite essa mensagem.

<sup>60</sup> Tal polo destina-se a analisar o canal, instrumento, objeto técnico; suporte material do código e o seu uso.

#### 4.1 A relação entre “Nova Era”, o coletivo “Florescer”, a doutrina do Santo Daime e as práticas de cunho ambiental

A primeira unidade de codificação que examinei é a que corresponde a relação entre Nova Era, o coletivo “Florescer da Nova Era”, a doutrina do Santo Daime e as práticas de cunho ambiental. Para tal, analisei as *lives* “Construindo a Nova Era” e “Juventude e Agrofloresta”. Para tanto, elaborei uma breve explanação sobre o contexto dos debates travados, assim como das frases e expressões que sustentam esta hipótese para depois apresentar os dados quantitativos, levando em conta a frequência dos indicadores escolhidos nos debates analisados.

Ao mencionar esta relação, busco identificar nos debates travados a presença de conceitos inerentes a Nova Era – apresentados no final do capítulo anterior; tais conceitos – segundo a hipótese levantada, estariam presentes no discurso do coletivo “Florescer” que vê essa nova era atrelada aos valores transmitidos através da cultura daimista. Tais valores estariam relacionados a uma vida em comunidade e práticas diárias que envolvem uma maior conexão com a natureza de forma a incentivar e propagar atividades de cunho ambiental, como a prática da agrofloresta, por exemplo.

##### 4.1.1 Live “Construindo a Nova Era”

A *live* “Construindo a Nova Era”<sup>61</sup> foi o quarto episódio dessa série realizada pelo grupo “Florescer”, que foi ao ar no dia 11 de janeiro de 2021 com 1h e 11 min de duração. A proposta desse episódio era debater a “Nova Era” como forma de compreender os princípios e práticas do “novo tempo” tão falado por esses jovens. Assim, se propuseram a debater sobre o que de fato seria essa “nova era”, usando como referência a doutrina do Santo Daime, evidenciando as práticas do dia a dia desses jovens que se enquadram nessa Nova Era.

Nesse episódio, ficou mais evidente quais práticas não se encaixam nesse novo tempo<sup>62</sup>. Inicialmente foram convidadas para esta conversa duas jovens, Aurora Lima da igreja Céu do Patriarca São José, que vive em Santa Catarina e Janaída Serra, da igreja Estrela Dalva, localizada no Acre. Todavia, durante a transmissão *online*, Janaída teve

---

<sup>61</sup> Vídeo do episódio que será citado durante o item 4.1.1. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/CIAIvXPSRAQ?feature=share>. Acesso em: 22 de dez. 2022.

<sup>62</sup> Esse novo tempo seria aquele constituído a partir desta nova consciência formulada a partir dos princípios e formas de viver desta Nova Era.

problemas na conexão e o debate acabou acontecendo entre os mediadores e Aurora Lima<sup>63</sup>.

**Figura 15 – Live “Construindo a Nova Era”**



Print do episódio “Construindo a Nova Era” – na fileira superior da esquerda para direita aparecem Alice Adnet (apresentadora do programa) e Aurora Lima (convidada) e na fileira inferior aparecem da esquerda para a direita os apresentadores Gabriel Nunes e Rebeca Leite.

Fonte: Youtube, 2022.

Aurora Lima nasceu na doutrina do Santo Daime e sua igreja optou pelo formato de comunidade – vivem como uma “ecovila” há 35 anos. Em sua fala, Aurora versa sobre como esta forma de vida oferece inúmeras estratégias de vida, mas que é preciso se questionar sobre o que fazer com elas. Destaco essa fala porque o debate dos jovens gira em torno dos ensinamentos e valores que recebem na doutrina como sendo as ferramentas necessárias para a construção e efetividade desta Nova Era.

Aurora usa expressões às quais se aproximam da busca individual que leva a uma integração universal pressuposta na Nova Era (no episódio isso ocorre aos 12’17”). Ela diz que em sua concepção, a Nova Era seria “uma percepção individual que acaba refletindo no coletivo”, como um “estado de consciência coletivo”, um “despertar do todo”. Adiante, Alice e Rebeca, apresentadoras do programa, trazem expressões que dão a ideia da ação e propagação desta Nova Era. Alice fala sobre “a importância da juventude

<sup>63</sup> Elucido esta passagem da falta de conexão como forma de ilustrar algumas situações que são próprias ao ciberespaço.

em incorporar esta nova consciência” (15’52”), Rebeca trata da “nova era como práticas diárias que servem de exemplo e validação para esta nova era” (18’50”). Alice por sua vez fala sobre a conexão espiritual como aspecto importante para adentrar essa “nova consciência”, visto que na sociedade atual, em meio a tantos conflitos e demandas diárias, fomos perdendo essa conexão – o que lembra o contexto de “surgimento” da Nova Era, numa sociedade moderna que presenciou a “morte de Deus” (25’48”). Sobre a espiritualidade, a mediadora se refere como “uma chave para atingir essa consciência” e acrescenta que “ao se abrir ao espiritual”, ao “aprender com o Daime” o indivíduo regressaria a essa essência para encontrar dentro de si valores como bondade e generosidade, que se refletem de forma inversa na sociedade atual. Ela ainda fala sobre a desconstrução necessária para se alcançar esse pensamento, de forma que práticas presentes na sociedade atual deveriam ser abandonadas – como a ganância, a vaidade, o ódio, a violência, a destruição, o egocentrismo (26’28”). E diz que ao se livrar dessas práticas, “vamos nos conectando”, “vamos encontrando o caminho de volta”, visto que a Nova Era “é um olhar pra frente, mas também é o entrar”, “o se conhecer profundamente” para que assim se possa alcançar uma essência benéfica. Tais valores seriam os responsáveis por possibilitar uma vida em harmonia e em fraternidade entre todos – o que evidencia a questão de uma mudança individual como caminho para uma mudança no todo, uma integração proposta pela Nova Era.

Alice prossegue sua fala dizendo que para se chegar a este estado de consciência é necessário “entender nossos professores” - o Daime, a doutrina da Floresta e a natureza - “que possui um poder fundamental de ser professora” (27’21”). Nessa fala de Alice, é possível perceber como ela integra esses “magistérios”, a natureza e sua observação são os grandes mestres, mas tal ensino – o de observar a natureza e com ela aprender – seria um ensinamento do Daime, “grande professor”. Assim, ao observar a natureza e com ela aprender, caminha-se em direção a um novo estado de consciência visto que ela nos ensina “coisas tão fundamentais que a gente precisa aprender para realmente mudar as coisas ao nosso redor e a nossa vida” (Alice aos 27’49”).

Tais ensinamentos seriam o de interdependência, ou seja, “como dependemos de todos ao nosso redor”, “como influenciamos, de como estamos todos conectados” e a “necessidade de uma responsabilidade coletiva”. Para ilustrar essa responsabilidade coletiva, Alice traz o exemplo da pandemia que demonstrou o quanto precisamos desenvolver esta responsabilidade e como foi difícil contar com a falta dela naquele momento tão delicado. Alice versa sobre a importância de entender esses “sinais do tempo

que estão acontecendo” de modo a se direcionar para as fontes de aprendizado acessíveis (28’21”). A compreensão e valoração da diversidade estão presentes na Nova Era, “entendendo tais diferenças como a base para a vida acontecer” e que no fim “todos somos iguais”, “não existem hierarquias”, como na sociedade atual. Alice frisa que é um ensino “da natureza e do daime” e que com ele, conseguimos “organizar todo esse caos”. Para a prática do Daime, conforme Alice a “terra como um lugar de aprendizado” e que toda essa confusão do mundo atual não seria por acaso, mas sim para que “possamos exercitar na nossa vontade própria o seguimento da Nova Era”, que pressupõe valores como “harmonia, amor, verdade e justiça” (29’24”).

Em alguns momentos Aurora Lima também utiliza a situação da pandemia como exemplo para diferentes pontos. Nesse sentido, ela evidencia como o período pandêmico demonstrou a importância do coletivo, e de como as ações individuais refletem no todo (30’50”). Registro essa referência para evidenciar como a questão da coletividade está presente tanto na Nova Era, como na Doutrina do Santo Daime e como tal temática é abordada em diferentes momentos desta *live*, o que sustenta a hipótese aqui levantada sobre a relação entre a Nova Era, o Santo Daime e os debates do coletivo “Florescer”.

Aurora retoma o tema da importância da juventude no processo da Nova Era e faz o questionamento de que tipo de adultos se formarão na Nova Era. Indaga sobre quem serão as pessoas a ocupar o lugar de fala para preparar uma Nova Era, um novo mundo para as próximas gerações, as próximas juventudes, para que elas “possam encontrar uma terra fértil, onde elas possam plantar e semear essas novas ideias” (33’45”). Ela também lucida que os adultos da Nova Era devem ser diferentes dos adultos de hoje, demonstrando assim que os pensamentos sustentados e a forma como o poder é conduzido atualmente não cabem e não pertencem nesta concepção do pensamento.

Relaciono esta fala a uma ideia de Regina Abreu (2015) sobre os novos agentes do patrimônio que tiveram protagonismo com a abertura do campo patrimonial imaterial. Conforme a autora, a construção de uma “memória ativa e relacional” “parte da comunidade que se coloca como agente/protagonista dessa construção” (ABREU, 2015, p. 53). Assim, quando Aurora levanta o questionamento sobre a ação dos “futuros adultos” pautados nos ensinamentos e ferramentas da Doutrina do Santo Daime, ela está de fato colocando a comunidade como “agente/protagonista” de uma construção estimulada por valores daimistas, por essa memória.

Abreu reconhece que na configuração moderna há a necessidade de se ativar a memória “enquanto instrumento de interação do social e ferramenta para construção de

novas relações e novas produções entre sujeitos” (ABREU, 2015, p. 53). Nesse sentido, as falas de Aurora e o próprio debate da *live* exemplificam o que a antropóloga afirma, visto que se valem de uma memória (a daimista) para formulação desse novo tempo, dessas novas relações e produções entre os sujeitos.

Adiante, Alice Adnet ressalta sobre a importância de distinguir entre “ilusão” e “verdade” – que segundo ela é uma distinção feita pela doutrina do Santo Daime (41’17”). De acordo com sua fala, tal distinção nos faz perceber que a ilusão está atrelada ao materialismo, ao consumismo exacerbado e leva “à morte e não à vida” e, ao percebermos isso, podemos “construir práticas junto aos nossos irmãos que nos ajudem neste aperfeiçoamento interno”. Segundo Alice, a partir das nossas práticas vamos melhorando, nos aproximando da verdade e nos distanciando da ilusão de maneira a “aprender, ou melhor reaprender o que é a união, o que é a bondade, o que é o amor”. Continua seu pensamento voltando à temática da natureza e do Daime como viabilizadores dessas novas práticas que ela exemplifica como sendo tudo que parte da relação com a natureza, com os animais, com as plantas.

A seguir, Alice frisa a importância de compreender a integração com a natureza como uma aliada para “combater” o individualismo estimulado na atualidade, “de cultivar a terra com amor, com carinho, com harmonia, com o ambiente em contraposição a toda essa destruição que a gente observa” e exemplifica essa ação nas “práticas como agroecologia, agrofloresta”. Para ela, tais práticas seriam “práticas da nova era”, “práticas professoras”. Mais adiante na *live*, aponta também outros exemplos de tais práticas como “a comunicação não violenta”, “contato com a terra”, “acordos entre grupos”, “comprometimento coletivo” de forma a “nos melhorarmos juntos”, “caminhar juntos”, “estar em comunidade”. Por fim, sintetiza sua fala afirmando que todas essas práticas são “coisas para fazermos juntos” de forma a construirmos “comunidades de aprendizagens” “com essa visão de mundo de amor, de harmonia e ir se desfazendo de todo esse materialismo, de tudo isso que não mantém a vida”, “da gente olhar pro mundo e contribuir de uma forma que seja verdadeiramente sustentável de forma a manter a vida no planeta” (44’09”).

A apresentadora Alice que também participou do debate se questiona sobre como ela – uma jovem de 21 anos e graduanda em Educação do Campo - poderia contribuir para essa nova visão. Ela prossegue dizendo que vê na educação um potencial de desconstrução e posterior construção. Mas ressalva que não está se referindo à educação atual que padroniza para o mercado de trabalho, mas sim a uma educação que valorize as

diferenças, que ensine a pensar como seres críticos, uma educação que envolva valores e práticas desta “nova consciência” (45’52”).

A fala de Alice revelou diversas expressões e temáticas que sustentam a hipótese aqui levantada. Ela reforça a proximidade entre os discursos da Nova Era, do Santo Daime e do coletivo “Florescer”, ao trazer contrapontos entre uma sociedade “Nova Era” x uma sociedade “individualista/consumista”, pois reafirma a importância dos valores daimistas – uma vida em comunidade com práticas de integração a natureza, como base para um outro tipo de pensamento e delimita quais seriam essas práticas. Ao falar da agroecologia e agrofloresta como práticas da Nova Era, Alice apresenta elementos que sustentam a hipótese deste trabalho que relaciona os valores daimistas à propagação e incentivo de práticas de cunho ambiental.

A fala de Alice ilustra também a característica da “nova esfera” de patrimônio que conforme Abreu “vai revelando um patrimônio mais ligado ao cotidiano, a formas de vida populares e relacionadas a natureza” (ABREU, 2015, p. 88). Tal relação e conexão com a natureza sugerem uma forte identificação desses agentes com a mesma, que se enxergam nesta natureza. Assim, através dessa conexão e posterior identificação é perceptível o sentimento de salvaguarda que se manifesta nesses atores, que se veem como “guardiões” da floresta, da natureza “professora que os ensina”.

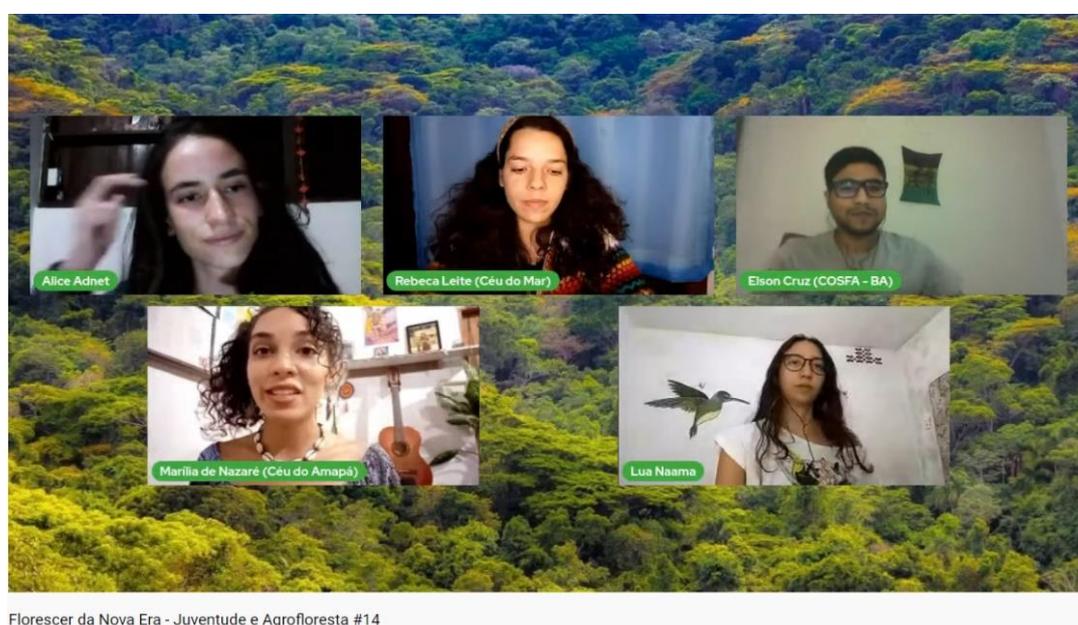
Assim, quando Alice diz que enxerga na educação a resposta para como seria uma ação efetiva como protagonista dessa Nova Era, está reafirmando a efetividade de uma educação ambiental para salvaguarda desse patrimônio. Isto, pois a educação ambiental propõe práticas como a agrofloresta, que por sua vez estimula e proporciona a conservação/salvaguarda desta natureza e, no contexto aqui abordado, é reconhecida como professora.

Além disso, tais práticas – como a agrofloresta, a agricultura familiar, seriam transmitidas através da cultura daimista. Elas estão atreladas aos conceitos presentes no movimento da Nova Era de tal modo que a ação dessas práticas seria também a efetividade desse novo pensamento que se daria através da educação colocada por Alice em sua narrativa.

#### 4.1.2 Live “Juventude e Agrofloresta”

A partir daqui, analiso a *live* “Juventude e Agrofloresta”<sup>64</sup>. Tal encontro corresponde ao décimo quarto episódio, exibido no dia 14 de julho de 2021, e durou 1h e 50’. Foram convidados para o debate os jovens Elson Cruz (26 anos) da igreja Casa de São Francisco de Assis – BA, Lua Naama (24 anos) da igreja Céu da Flor do Cajueiro-CE e Marília de Nazaré (21 anos) da igreja Céu do Amapá – AP. Todos os convidados estudam ou trabalham com agrofloresta e o debate se deu justamente com foco na experiência destes jovens com a mesma, refletindo como essa prática pode ser uma aliada na construção da Nova Era.

**Figura 16 – Live “Juventude e Agrofloresta”**



Print do episódio “Juventude e Agrofloresta” onde aparecem as duas apresentadoras (Alice - canto superior esquerdo e Rebeca – centro superior) e os convidados da edição (Elson – canto superior direito, Marília – canto inferior esquerdo e Lua - canto inferior direito)

Fonte: Youtube, 2022.

Neste episódio, Gabriel Nunes não participa como mediador, mas acompanha nos bastidores executando a parte técnica. Alice e Rebeca realizaram a mediação do debate. Alice dá início ao debate pedindo aos participantes que se apresentem e como chegaram nessa roda de conversa. Em sua apresentação, Marília diz que “falar sobre esse tema é sempre muito bom, pois está relacionado tanto a nossa Doutrina quanto a nossa vida

<sup>64</sup> Vídeo do episódio que será citado durante o item 4.1.2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HzW5gD-NdYM>. Acesso em: 21 de jan. 2023.

cotidiana mesmo” (4’8” – 4’15”) – e isso evidencia a relação feita por esses jovens entre a prática da agrofloresta e a doutrina do Santo Daime e como essas práticas se fazem presentes no cotidiano de seus praticantes.

Alice explica o termo agrofloresta como sendo uma “prática de plantio, de relação com a natureza” e diz que o debate da *live* é justamente um convite a conhecer e refletir sobre a experiência e o estudo destes jovens sobre essa relação (6’19” – 6’48”). Alice propõe a reflexão sobre como a prática da agrofloresta está ligada a Doutrina do Santo Daime e seus valores. Destaca a importância da juventude se “ligar” à essa prática, à essas discussões e como se dá a incorporação dessas boas ideias e práticas a nossa vida e comunidade (6’55” – 7’01”). Tal posicionamento reforça a hipótese sobre a relação da cultura daimista com a propagação e incentivo de práticas com cunho ambiental - é também uma visão desses jovens que trazem tal relação para esta roda de conversas.

Os participantes dão seguimento ao debate contando um pouco sobre suas respectivas trajetórias e como acabaram se envolvendo com a pauta da agrofloresta. Marília remete ao tempo de sua infância, visto que seus pais eram daimistas e que ela participava dos trabalhos tendo contato “com a natureza, com os hinos, com o Daime”. Segundo Marília, aos nove anos passou um tempo em uma comunidade no Pará onde aos 12 anos se fardou e um ano depois retornou a sua cidade natal em Macapá – AP (8’55” – 9’37”). Em 2013 teve início o “Céu do Amapá”, igreja fundada pelos seus pais, e onde Marília desenvolve junto aos membros da igreja um sistema agroflorestral que ela diz ter sido “ensinado pelo Daime”.

A participante Lua fala sobre seu início na Doutrina – aos 5 anos, quando começou a tomar Daime com seus pais na igreja “Céu da Terra da Luz”, no Ceará – que hoje não funciona mais (10’32” – 10’52”). Seus pais se tornaram dirigentes de uma igreja que a princípio funcionava no terreno da casa deles e que hoje tem sua sede no terreno vizinho. Essa igreja funciona desde 2004 e está inserida em um território cercado por floresta. Desde pequena teve contato com ambientes rurais e isso “foi abrindo as portas para o começo do trilhar deste caminho na agrofloresta”.

O participante Elson falou sobre sua trajetória. Diferente das outras participantes, não teve contato com a doutrina na infância, mas elucidou como o contato com a bebida fez com que seus laços com a natureza se estreitassem (12’26” – 13’07”). Revelou a dificuldade de se viver em um clima como a Caatinga, principalmente no que tange ao cultivo de plantas amazônicas - necessárias para a feitura do chá da ayahuasca, - e como a prática da agrofloresta se apresenta como uma solução a este embate e que tal iniciativa

teria partido do dirigente de sua igreja que ele “implementou” e que a comunidade, “eles vão continuando”.

É evidente nas três falas que os jovens participantes atrelam seu interesse pela agrofloresta aos seus respectivos contatos com a doutrina do Santo Daime e a conexão que a mesma estimula com a natureza.

Por conseguinte, Alice propõe aos participantes que aprofundem um pouco mais o tema sobre como foi o despertar para o estudo da agrofloresta, como conheceram e começaram a praticar, qual a experiência que eles têm hoje e o que de fato é essa prática (14’49” – 15’44”).

Marília dá início a sua narrativa voltando a referência dos pais que são daimistas e cultivadores de diversas plantas e pontua que ela teria crescido neste meio. Por ter nascido na Amazônia, ela esteve ligada a um “senso de preservação da natureza” e que “dificuldades que a terra vem enfrentando” a teriam preocupado muito (15’57” – 16’41”). A consolidação dos seus estudos se deu com sua entrada na Universidade Federal do Estado do Amapá, para cursar Ciências Sociais, onde teve contato com pesquisadores e professores que estudavam práticas socioambientais, resgate de saberes tradicionais. Foi nessa época também que identificou a necessidade de sistemas agroflorestais no combate a má distribuição de recursos, as desigualdades socioeconômicas, a falta de educação ambiental (16’41” – 17’12”). Diz que tudo isso fez com que ela buscasse solução prática para trabalhar essas questões. Versa sobre um fato derradeiro que teria sido sua participação na Semana de Agroecologia da Universidade do Estado do Amapá, onde pode ver um sistema agroflorestal consolidado e assim enxergar o potencial que havia em começar “a plantar de acordo com a natureza e resistir a esse modelo de produção em larga escala que infelizmente não garante segurança alimentar para a população brasileira”. A partir daquele contato, teria convidado seus irmãos da igreja para desenvolver um sistema agroflorestal (17’31” – 18’11”).

Marília segue dizendo que além de começarem a desenvolver o sistema agroflorestal, também fizeram a seleção de lixo para que “ao mesmo tempo que fossem plantando, fossem se reeducando ambientalmente” (18’30” – 18’37”). Cita alguns exemplos de ações feitas pelo grupo de sua igreja, como o tratamento de águas escuras e conclui a sua fala dizendo que “a gente vai trabalhando assim, eu com a minha referência na minha infância, na Doutrina, no lugar onde vivo, com os meus amigos, meus irmãos e a gente está nesta batalha de conseguir conscientizar não só o nosso espaço, o nosso ambiente, mas propagar esse estudo” (19’05” – 19’15”).

Dando seguimento a pauta da rodada, Elson toma a palavra e, assim como Marília, revela que seu contato com a agrofloresta ocorreu com seu ingresso na universidade para cursar Ciências Biológicas. Logo no início teve a oportunidade de compor uma equipe que pesquisava sementes exóticas cujo professor responsável teria sido também o responsável por sua inserção nos trabalhos com agrofloresta (20'17" – 20'30"). Relata sua experiência no "Instituto Terranos", Instituto de Geoecologia, onde há um jardim terapêutico com um pequeno sistema agroflorestal e em sua igreja – a casa de Oração de São Francisco. Prossegue conceituando agrofloresta como "uma forma de uso da terra onde a gente faz um resgate da forma ancestral de cultivo" (21'59" – 22'08") e fala sobre os "benefícios ecológicos" presentes na aplicação desta prática importante para a regeneração de áreas degradadas e para o aumento da biodiversidade, por exemplo (22'24" - 22'32"). Se refere a esse sistema como algo que "imita os sistemas naturais da própria terra" como forma de "trazer o equilíbrio ao sistema e a todos os seres que estão envolvidos" com este processo (23'13" – 23'20"). Ele estaca que tal prática acaba por realizar um "resgate dos saberes tradicionais, fazendo com que a gente se aproxime da natureza cada vez mais, aprendendo assim a nos conectar a terra que nos gerou e que merece todo nosso respeito e reverência" e assim finaliza sua fala nesta rodada (23'-29" – 23'47").

Em seguida, Lua elucida sua experiência na Universidade Federal do Ceará, no curso de Agronomia, e como tal curso se voltou ao "capitalismo predatório, que vem causando todo o esgotamento dos nossos recursos naturais, alterações climáticas e toda a destruição que a gente vê" (24'22" – 24'34"). Prossegue dizendo que a "agricultura atualmente faz parte dessa roda do capitalismo" e que no Brasil "a maior parte do ensino nas Universidades é voltada para esse tipo de produção". Esse enfoque fez com que ela perdesse o interesse pela área, pois não tem pretensão de trabalhar com "soja ou com outras culturas agrícolas de grande escala" (24'43" – 25'05"). Seu desinteresse pelo curso de Agronomia se dissipou quando teve contato com o grupo de Agroecologia da Universidade Federal do Ceará, onde "são levantadas diversas bandeiras agroecológicas", sendo um grupo de "espaço de aprendizado, de diálogo e de resistência" (25'19" – 25'39"). Foi através dele seu primeiro contato com a agrofloresta. Relata como esse contato fez com que se encantasse, revelando assim uma vontade de "estudar aquilo cada vez mais" e "incluir essa prática" em sua vida (26'05" – 26'11"). Com isso, decidiu que gostaria de "começar a implantar esse sistema em sua casa e nas redondezas de sua igreja, para poder cultivar tanto alimento quanto planta de poder". Atualmente está nos

primeiros passos dessa implementação. Segundo Lua, agrofloresta seria “a arte ou a ciência de cultivar, de produzir alimentos em harmonia com o ecossistema”. Em tal prática não cabem agrotóxicos e fertilizantes, assim como a mecanização agrícola. Para ela há necessidade de se valer “dos próprios processos biológicos e das relações entre os seres vivos que estão nesse sistema” (27’22” – 27’ 53”). Conclui dizendo que a principal lógica que rege a agrofloresta é “a cooperação entre as espécies que ali estão envolvidas”.

Considerando as falas desta *live*, é perceptível que as experiências dos jovens participantes com a prática da agrofloresta tiveram início com sua entrada na universidade pública – e que tal contato foi fomentado por experiências ainda na infância que remetem a uma conexão com a natureza.

Também podemos observar como tal contato, mesmo em um universo acadêmico, foi incorporado pelos três participantes tanto em sua vida cotidiana quanto em suas respectivas igrejas. Isso reforça a ideia de como as práticas daimistas estão correlacionadas aos hábitos diários. O fato da prática da agrofloresta ser apontada pelos participantes como uma facilitadora da produção e cultivo de plantas, de poder necessárias para a feitura do chá da ayahuasca, reforça a hipótese aqui levantada da correlação entre a doutrina do Santo Daime e práticas de cunho ambiental ancoradas na noção de autossustentabilidade para a produção do chá.

Um outro ponto a ser observado é sobre a formulação do conceito de agrofloresta apresentado pelos convidados. Mesmo sendo dito de maneiras diferentes, na narrativa dos três, há uma compreensão que tal prática tem relação com a harmonia entre a terra e os seres vivos, da cooperação entre os seres que estão envolvidos nesse sistema. E isso se assemelha aos valores da cultura daimista que tem como uma de suas bases a vida em comunidade em harmonia através da cooperação, evidenciando assim a proximidade entre a prática da agrofloresta e a cultura daimista.

O aprofundamento do debate se dá com a sugestão de Rebeca, que sugere aos participantes para explanarem um pouco mais sobre suas respectivas experiências com os sistemas agroflorestais nos quais participam e sobre as particularidades dos climas em que estão inseridos (28’50” – 29’29”).

Com isso, Elson versa sobre suas duas experiências com agrofloresta – no Instituto “Terranos” – vinculado a sua universidade e na Casa de Oração São Francisco, vinculada à sua igreja. Elson fala sobre como se dá o sistema de agrofloresta implementado na Casa de Oração, onde as espécies de plantas são intercaladas e que fazem isso “focados na produção de jagube e de rainha” pois “a gente tem que proteger muito, aqui a gente tá no

semiárido, a gente tá na Caatinga que é o sol rachando (...)” (31’23” – 31’31”). Ao explicar como aplica as técnicas agrofloretais como aliadas na plantação de jagube e rainha no semiárido, a narrativa de Elson ilustra a hipótese da agrofloresta como uma prática da Nova Era correlacionada com a Doutrina do Santo Daime. E de que tudo isso pressupõe uma relação mais “harmoniosa” com a natureza assim como a autossustentabilidade das plantas utilizadas na feitura do chá.

Elson diferencia o enfoque das práticas realizadas no Instituto “Terranos” e na Casa de Oração, mencionando mais uma vez a autossustentabilidade pressuposta pelo Santo Daime. E diz que:

O Instituto não é associado à igreja, vou deixar essa observação. Nosso Instituto ele é à parte, são pesquisas à parte, coisas mais relacionadas à universidade, à questão do cultivo das plantas e etc. Na nossa igreja é mais focado para nossa sustentabilidade ali em relação à rainha e ao jagube e outras coisas também, né? A maioria das plantas são frutíferas (...). (CRUZ, 2021, 33’08” – 33’25”)

Lua comenta também sobre a implementação da agrofloresta no semiárido, versando sobre sua experiência em sua casa – Cascavel, Ceará (33’55 – 34’00”). Logo na sequência diz:

(...) espero que após a pandemia a gente tenha condições de organizar melhor a irmandade aqui do Ceará para construir um reinado coletivo, mas por enquanto a experiência que eu tenho é na minha casa, e é uma experiência bem incipiente assim. De preparo do solo ainda, preparo da área para a entrada de um reinado né, de um cultivo de chacrona, de rainha (NAAMA, 2021, 34’04 – 34’46”).

Lua ainda fala que essa experiência é desenvolvida no terreno ao lado da igreja e relata sobre a realidade do semiárido, e de que a maior dificuldade é o acesso à água. Segundo Lua, “na região onde eu moro a água ela não é potável, a água do lençol freático ela é salubre e às vezes salgada, e com essa água é muito complicado pra regar qualquer tipo de planta, principalmente, mais difícil ainda as plantas amazônicas como o jagube e a rainha” (35’01” – 35’27”). A seguir, Lua complementa dizendo que:

a convivência com o ambiente é um desafio diário, a gente vem buscando estratégias para poder desenvolver e a agrofloresta aparece justamente como uma ferramenta de melhor aproveitamento da água, porque através do plantio de árvores é possível recuperar ‘olhos d’água’ e criar microclimas para o desenvolvimento das plantas (35’45” – 36’00”).

Ainda conforme Lua, isso seria uma “batalha”, ou seja, “criar um ambiente propício no semiárido para o cultivo das plantas amazônicas, justamente pensando também na nossa sustentabilidade, de poder ter sempre as plantas do nosso sacramento”

(36'15" – 36'24"). Nessa frase de Lua, temos o mesmo exemplo exposto na fala de Elson, que é o da correlação entre práticas agroflorestais, a Nova Era e a autossustentabilidade pressuposta no Santo Daime. Em seguida, Marília expõe sua experiência com o que ela chama de “agroflorestar Midam”<sup>65</sup> junto aos seus irmãos e diz que tem sido:

uma reinvenção do nosso ser humano, porque a gente passa a cultivar as plantas juntos, então não só as plantas estão cooperando entre si, mas a gente também. Isso é um grande desafio né porque a nossa cultura ela é uma cultura muito individualista, a gente tá em ambiente muito competitivo o tempo todo. Então a gente se reinventar nesse sentido de ouvir mais, de plantar juntos, de se organizar juntos ela é um dos poderes dos sistemas agroflorestais e faz a gente conseguir ali movimentar os seres humanos, as plantas, todo mundo no movimento da natureza, cooperando, se ajudando, se ouvindo e isso é muito bacana. (NAZARÉ, 2021, 37'08 – 37'53")

Aqui é possível notar como os valores daimistas assemelham-se a esses “poderes do sistema agroflorestal” pontuados por Marília; é como se tais valores – a vida em comunidade e em harmonia com a natureza fosse uma “aliada” da prática agroflorestal. Marília relata sua experiência com a agrofloresta na região em que vive e diz:

Eu tô na Amazônia né, mas é importante pontuar que aqui existe o cerrado amazônico que foram algumas mudanças que vieram ocorrendo com o passar dos anos, com esse processo de desmatamento né, e aí surgiu o cerrado amazônico com o solo bem, bem seco com bastante pedra, a vegetação ela é uma vegetação escassa e tem queimadas rotineiras, no inverno, dá queimada do nada. Então a gente vai também trabalhando nesse processo de reflorestamento que também não é tão fácil (...) (NAZARÉ, 20021, 39'09" – 39'41")

Diante disso, Marília explica sobre as motivações e importância da agrofloresta e diz que tal sistema ensina que:

Um mundo que coopera mais, que sai dessa zona de conforto, dessa cultura individualista e tudo mais, ele gera mais soberania, ele empodera mais a sociedade. Então o mundo onde a gente coopera juntos não tem espaço para discriminação, pra ódio, pra destruição. E isso é algo que estimula muito a gente a tá trabalhando com esse sistema agroflorestal (NAZARÉ, 2021, 40'04" – 40'30").

Nessa narrativa de Marília, é possível elucidar novamente a correlação que os daimistas fazem entre a natureza e seus ensinamentos, que pode ser percebido na interpretação feita por Marília, que apreende na prática agroflorestal valores pertinentes à um “novo” mundo.

---

<sup>65</sup> Que faz alusão a palavra “Juramidam” que pertence ao Universo Daimista e que seria o chefe do império recebido por Mestre Irineu.

Terminada a fala de Marília, foi exibido um vídeo de sua igreja demonstrando as práticas sustentáveis e ambientais realizadas pelos jovens fardados de lá. No início do vídeo há um jovem que aparece denominado como sendo o “irmão Jean”, e que diz:

Para nós daimistas o que nos liga com a floresta é o daime, o chá, é esta Santa bebida e nós temos isso em comum com os povos ancestrais, os grupos indígenas (...). Nós temos isso em comum o chá e esse zelo, essa ligação com a floresta, com a natureza. Importante a gente sempre lembrar disso para que a gente não esqueça as nossas origens, o daime vem de dentro da floresta (...). Para nós isso é uma identidade, ter esse vínculo com a natureza e ter essa lembrança, essa consciência de onde nós viemos, que nós somos parte de uma família ancestral (SANTOS, 2021, 41'11" – 42'32").

Nesse vídeo, Marília explica que o movimento agroflorestal é um movimento de resistência”. Afirma que tal resistência estaria ligada a esse comprometimento em não apenas “ser uma fardada daimista”, mas também na proteção e defesa de nossos povos, de suas práticas e formas de viver.

É perceptível nas falas aqui descritas uma identidade pautada na conexão com a natureza. Tal conexão é resultado de uma forma de vida específica; para além desta identidade, também está contida nesta relação uma “luta” que envolve povos que têm como base a vida na floresta, que são aqueles conhecidos como os “povos da floresta”. Sobre eles o antropólogo Alfredo Wagner de Almeida assinala:

(...) a categoria ‘povos da floresta’, que emerge em 1988, a partir de mobilizações políticas, sintetiza este processo social e identitário. Trata-se de um primeiro momento para se compreender o surgimento de novas identidades coletivas e sua objetivação em movimentos sociais, apoiados na força mobilizatória de etnias, de comunidades extrativistas, que agrupam famílias de produtores diretos com consciência ambiental aguçada e laços locais profundos. Neste processo, os agentes sociais deixam de ser vistos como ‘indivíduos biológicos’, de existência serial e atomizada, para assumir, sob condições de existência coletiva, uma posição de sujeitos sociais. As referências empíricas em pauta nos remetem diretamente a sujeitos sociais construídos em consonância com suas condições específicas de existência coletiva e afirmação identitária, a saber: seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco de babaçu, quilombolas, pescadores, ribeirinhos e povos indígenas, então agrupados na União das Nações Indígenas (UNI). A aproximação destas identidades emergentes, que se apoiam numa autoconsciência cultural e começam a se organizar como força política, resulta na denominada ‘aliança dos povos da floresta’, consolidando um significado mais abrangente de natureza, capaz de expressar a diversidade social e étnica e seus repertórios de reivindicações face aos aparatos de Estado. (ALMEIDA, 2008, p. 70)

Assim, a formulação de uma identidade que tem como principal característica uma vida em meio a natureza e que é encarada como uma “herança” dos povos ancestrais, como colocado por Jean, que frisa a importância de saber de onde se vem, é uma espécie

de “força matriz” para a organização e aproximação desses indivíduos e resulta na “preservação” como trazido por Marília e destacado por Almeida (2008). Segundo o autor, é a partir da afirmação identitária desses povos que se faz possível uma maior reivindicação de aparatos deles – que agora além de indivíduos são também agentes, em relação ao Estado.

Após a exibição do vídeo dos membros da igreja de Marília, foram respondidas perguntas feitas pelos espectadores. Uma delas diz respeito a como vem sendo praticar a agrofloresta e o que ela ensina. Lua responde dizendo que são muitos os ensinamentos da agrofloresta, discorre sobre a sintonia que acontece “quando você tá dedicando o tempo para lidar diariamente com as plantas” e acaba por “poder sintonizar a mesma vibração que elas” (58’56” - 59’17”). Prossegue dizendo que o principal ensinamento da agrofloresta seria a cooperação.

Além da cooperação, Lua cita a “diversidade” como um dos ensinamentos contidos na prática da agrofloresta. Observando as plantas, percebe que “uma cria a outra” e justamente por isso a diversidade se faz tão importante nesse sistema (1h00’01’-1h00’08”). A convidada também faz um paralelo entre a necessidade de se avaliar o que é bom ou não para o sistema agroflorestal com a autoavaliação dos hábitos, e finaliza dizendo:

Para a gente que tá manejando o sistema, a gente vai fazendo a poda, abrindo espaço para entrar a luz e também ao mesmo tempo pensando em quais atitudes, quais hábitos eu posso estar podando em mim mesma, no meu dia a dia, na minha rotina, para poder abrir espaço para o novo e fazer a energia fluir. (NAAMA, 2021, 1h01’12’ – 1h01’31”)

Nesses relatos, é perceptível a associação entre aprendizagem e observação da natureza realizada através da prática da agrofloresta. Novamente, há a similaridade entre essa concepção de ensinamento com a forma de aprendizado proposta pela doutrina do Santo Daime pautada numa conexão com a natureza, a partir de valores como “harmonia, amor, verdade e justiça”. Tais valores são citados em diferentes momentos nas falas analisadas, sendo harmonia, por exemplo, um ensino da própria natureza inserido nos hábitos e costumes desta “nova era”, deste “novo povo”.

Marília reforça a amplitude do ensinamento agroflorestal, e diz que:

(...) o processo de educação ambiental ele não termina ali na plantação né ele avança. Ele contamina o nosso cotidiano, a nossa vida. A gente começa a pensar com mais sustentabilidade. Então quê que eu faço hoje, que não vai impactar e que vai melhorar o futuro da humanidade? ‘Né’, então o sistema

agroflorestal ele faz a gente refletir sobre isso e mais do que isso, ele também faz a gente agir com relação a isso então a gente realmente aprende a trabalhar com a natureza. (NAZARÉ, 2021, 1h02'05" – 1h02'40")

A educação ambiental é interpretada por Marília não só como uma forma de cuidado com a natureza, mas também uma forma de aprender a viver cotidianamente. Trata-se da criação de um “novo sistema”, de uma “nova era”.

Um outro ponto de apreensão deste conhecimento diz respeito a forma de vida de povos tradicionais. É como se uma nova interpretação fosse dada a esses hábitos – uma vida ligada a terra, em conexão com a natureza.

No capítulo anterior em que contextualizei o surgimento do movimento da “Nova Era”, elucidei que ele surgiu numa sociedade que acabara por enfrentar “a morte de Deus”, o que suscitou a descrença desta sociedade em relação às instituições religiosas. O movimento Nova Era se constituiu como um movimento que se inspira em diferentes correntes teológicas, mas sem necessariamente institucionalizá-las. Desta forma, poderíamos afirmar que o movimento da Nova Era é também uma nova interpretação de correntes e hábitos já antigos, mas que reformulados configuram um novo. Dentro dos debates analisados, vemos este novo emergir a partir do que já era conhecido.

Portanto, a análise das duas *lives* que correspondem a esta unidade de codificação possibilitaram elucidar as hipóteses inicialmente aqui levantadas. Desta maneira, frisamos a relação da cultura daimista com a propagação e incentivo de práticas com cunho ambiental; o interesse pela prática da agrofloresta atrelado ao contato com a doutrina do Santo Daime e a conexão que a mesma estimula com a natureza, assim como a correlação das práticas daimistas com os hábitos diários – fato que também ocorre com a prática da agrofloresta – e que acaba por ser refletir no cotidiano de seus praticantes.

#### 4.1.3 Dados quantitativos

Como parte da metodologia da análise de conteúdo de Bardin (2010), apresento a seguir a tabela referente aos indicadores escolhidos para esta unidade assim como o número de vezes em que foram citados em cada *live*:

**Figura 17 – Tabela com a frequência dos indicadores da unidade 1**

INDICADORES	NÚMERO DE CITAÇÕES		TOTAL
	<i>Live</i> “Construindo a Nova Era”	<i>Live</i> “Juventude e Agrofloresta”	
NOVA ERA	47	30	77
AGROFLORESTA	7	95	102

Fonte: Elaboração própria, 2023.

Os apontamentos dessa unidade de codificação serviram para realçar aspectos da Nova Era e sua relação com a doutrina do Santo Daime e as práticas de cunho ambiental – mais precisamente a prática da agrofloresta, que se relacionam com essa nova consciência. Partiremos assim para a próxima unidade de codificação.

#### **4.2 Troca intergeracional e o perfil dos agentes relacionados a cultura daimista**

A segunda unidade de codificação a ser analisada é aquela que corresponde a troca intergeracional que ocorre entre esses jovens e os mais velhos, assim como o perfil dos agentes – neste caso destes “jovens agentes” relacionados a cultura daimista. Para tal, foi realizada a análise das *lives* “Jovens há mais tempo”, “Jovens que nasceram na Doutrina”, “Jovens ao redor do mundo” e “Novas Estrelas: chegada de jovens na Doutrina”.

Assim como na unidade anterior, farei uma explanação sobre o contexto dos debates levantados, das frases e expressões que sustentam esta hipótese para depois trazer os dados quantitativos.

O intuito da análise em si é procurar identificar como esses jovens baseiam e validam os ensinamentos apreendidos na Doutrina – principalmente no que tange a ritualística, na fala dos mais velhos. Outro ponto a ser analisado é como tais agentes desta cultura daimista se diferem entre si. Justamente por isso foram escolhidas essas quatro *lives* que elucidam a diferenciação desses perfis. Tal diferenciação foi feita pelo próprio coletivo “Florescer” ao escolher esses temas para o debate.

Assim, na *live* “Jovens há mais tempo”, é travada uma troca entre a juventude daimista atual e o primeiro ciclo de jovens que foram criados na doutrina bem no seu início. Na *live* “Nascidos na doutrina”, traçam um perfil do jovem que nasceu imerso nesta cultura daimista, recebendo tal “herança” de seus pais. A *live* “Jovens ao redor do mundo” elucidam a experiência de jovens que vivem essa cultura “tipicamente brasileira” em outros territórios. Por fim, a *live* “Novas estrelas: chegada de jovens na Doutrina”

explicita esse perfil de jovens que entraram em contato com tal cultura já na juventude e não na infância.

#### 4.2.1 Live “Jovens há mais tempo”

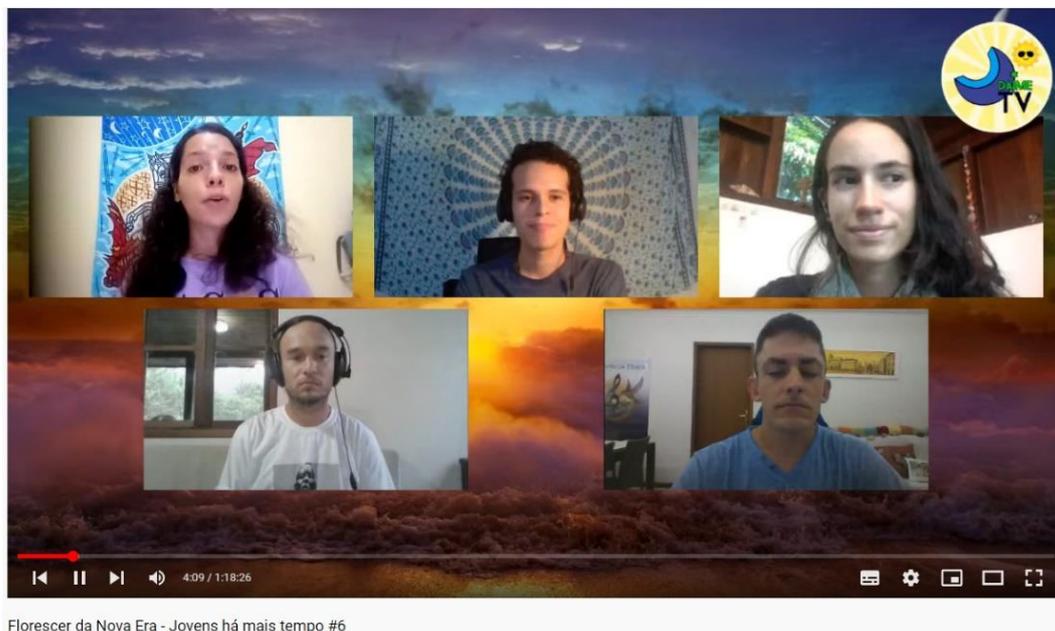
A live “Jovens há mais tempo”<sup>66</sup> foi o sexto episódio dessa série de *lives* feita pelo grupo “Florescer”, que foi ao ar no dia 08 de fevereiro de 2021 com 1h e 18 min de duração. Tal episódio propunha uma troca intergeracional entre os jovens apresentadores e os convidados de meia idade que compartilharam como era o movimento jovem na época deles, elucidando diferenças e semelhanças entre a juventude atual e a juventude de outrora e o que se pode aprender com tal comparação. Tais participantes foram classificados como “jovens há mais tempo” por já estarem na fase adulta, entre 39 e 42 anos, e foram as primeiras crianças a nascerem na doutrina do Daime e a acompanhar o surgimento do movimento jovem. A princípio, os participantes seriam Cires Beijamar (Céu do Mapiá, AM), Thiago Polari<sup>67</sup>, 42 anos (Céu do Mapiá, AM/Céu da Montanha, Mauá - RJ) e João Ferraz, 39 anos (Céu do Mapiá, AM/Céu da Montanha, Mauá - RJ), todavia, devido a problemas pessoais, Cires não participou do episódio.

---

<sup>66</sup> Vídeo do episódio que será citado durante o item 4.2.1 Disponível em: [https://www.youtube.com/live/gJFH\\_GN5VpE?feature=share](https://www.youtube.com/live/gJFH_GN5VpE?feature=share). Acesso em: 15 de fev. 2023.

<sup>67</sup> Vale trazer que Thiago é filho de Alex Polari, dirigente do Céu da Montanha em Mauá, Rio de Janeiro e um dos percussores na expansão do Santo Daime para além da Floresta.

**Figura 18 – Live “Jovens há mais tempo”**



Print do episódio “Jovens há mais tempo” em que aparecem os apresentadores do programa na fileira superior, da esquerda para direita respectivamente: Rebeca Queiroz, Gabriel Nunes e Alice Adnet e os convidados na fileira inferior da esquerda para direita respectivamente: Thiago Polari e João Ferraz.  
 Fonte: Youtube, 2022.

Dando início ao debate, a apresentadora Rebeca Queiroz elucida a importância de ouvir a experiência dos convidados tendo em vista que elas acrescentam na experiência da juventude atual (01’02” - 01’07). É feita uma rodada de apresentação dos convidados e em sua fala de apresentação João Ferraz reforça o fato de não ser tão jovem assim, mas um “jovem um pouco mais maduro e mais idoso” e com “um pouquinho de história para contar” (01’46” – 01’54”).

Adiante, o apresentador Gabriel Nunes faz uma explanação do tema geral proposto para o episódio. Gabriel relata que o tema “jovens há mais tempo” diz respeito àqueles “não muito jovens, mas também não tão velhos” (04’39” – 04’45”) e que a proposta do episódio é a de que os convidados, a partir do relato de suas experiências na juventude, ilustrem como era o movimento jovem daquela época e como foi crescer na Doutrina<sup>68</sup>. Destaca que conheceram figuras emblemáticas como o Padrinho Sebastião e pede para relatarem como enxergam a diferença entre a juventude atual e a juventude

<sup>68</sup> Ambos os convidados pertencem a primeira geração de crianças fora da floresta que tiveram contato com a doutrina durante a infância.

daquela época, para provocar assim uma reflexão sobre o que pode ser aprendido com tal diferença.

Já nesse primeiro momento de apresentação dos convidados e de um panorama geral da proposta do episódio, podemos observar a forte troca entre as gerações que é sugerida no próprio tema da *live*. Trata-se de uma juventude praticante, de uma cultura transmitida através da oralidade, que olha com interesse para uma geração que a precedeu e que deu início ao movimento jovem – no qual hoje essa juventude se insere.

Vale a pena ressaltar a importância dada por esses jovens ao fato de os convidados terem conhecido figuras emblemáticas como Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, o principal líder da linha conhecida como ICEFLU, que se desenvolveu fora da floresta, e que é conhecido pela juventude atual apenas por relatos dos mais velhos.

O olhar lançado sobre as diferenças geracionais se aproxima muito do processo de alteridade que se faz presente na construção da memória, pois como registra Abreu (2016, p.42), "(...) A memória aparece em sua potência criativa, já que ao contrário de ser uma reprodução do passado, apresenta-se como uma elaboração do passado, dinamizada numa relação entre o eu e o outro". Aqui, é possível observar esta elaboração do passado que se dá com base na experiência do outro que vivenciou este passado.

Um outro aspecto da memória aparece nesse trecho também de Abreu em sua explanação sobre a memória como atividade dinâmica e plástica, entre o ato de lembrar e de esquecer:

É crucial entendermos que a memória não retém tudo, mas que se define como matéria viva, plástica, maleável, sujeita a interferências. Por isso, podemos perceber a memória como um espaço/tempo que vive das pausas, dos momentos de silêncio, lugar “entre” movimentos. E, sendo pausa, lugar do ‘entre’ o que já foi, o que está sendo e o que será, é também lugar de pensamento. Porém, ao selecionar, ao reter algo num conjunto mais amplo de fatos e acontecimentos que serão relegados ao esquecimento, a memória também produz novos mundos. Entretanto, eles somente podem existir a partir da experiência do sujeito que transforma os acontecimentos não em fatos – informações mortas sobre o que já se foi –, mas sim em maneiras singulares de apropriação de experiências. (ABREU, 2016, p. 46-47)

Assim, vemos na vontade demonstrada por essa juventude atual de aprender com as diferenças expostas pelas experiências da juventude que a precede como descrito por Regina, não como uma forma de “transformar acontecimentos em fatos”, e sim de se apropriar dessas experiências de maneiras singulares, de forma que tais sujeitos desenvolvam um pensamento sobre aquilo que lhes é exposto, não só escutem o que é falado, mas também que busquem desdobramentos sobre o que lhes é dito.

Seguindo com a análise da *live*, Rebeca pergunta a João Ferraz como foi ter vivido os primeiros estágios da infância na doutrina e como foi o movimento da chegada de sua família no Santo Daime (05'46" – 05'52"). João responde falando sobre sua família ser do Rio de Janeiro e que sua mãe fazia terapia com Paulo Roberto de Souza - dirigente da igreja Céu do Mar e um dos principais responsáveis pela saída do Santo Daime da floresta para a cidade como aqui já descrito. Narra que esse começo teria ocorrido em 1982, mas que tem poucas memórias desta fase, pois era muito criança. Teria sido neste contexto que conheceram o Santo Daime, “bem no comecinho do Céu do Mar” – que na época era formado por um grupo de 12 pessoas. Fala que a bebida teria sido uma experiência nova para todos, visto que era recém-chegada ao Rio de Janeiro (06'05" - 06'42"). Diz que naquela época não costumavam servir a bebida para as crianças, mas devido a um problema de saúde pelo qual passava, acabou sendo oferecido a ele o sacramento:

Na época não se dava daime para criança e eu tinha um problema de saúde, então eles foram tentando ali buscar alguma solução né? Que o Paulo já tinha ido pro Mapiá, conhecido o padrinho e voltou e falou pra minha mãe: ‘oh eu fui lá no Mapiá, voltei agora e tal, e tive uma experiência e tal, conheci as pessoas assim, e quem sabe né?’ Você não conhece o que que acontece dessa experiência sua. E aí, ali o comecinho da minha experiência foi esse. (FERRAZ, 2021, 07'04" – 07'35")

Thiago Polari, que também compartilha um pouco de suas primeiras lembranças dentro da Doutrina, diz que suas memórias são muito poucas, pois era muito criança. Suas lembranças mais fortes seriam do começo da comunidade do Céu da Montanha, em Mauá no estado do Rio de Janeiro, onde seu pai é dirigente. Tece o seguinte comentário sobre suas primeiras lembranças:

(...) eu tenho essas cenas, né? Do começo do Daime, o povo reunido e tomando ali o daime, dentro daquele ritual e aquela história ali nova né, e eu criança e tal. Então são as primeiras lembranças assim que eu tenho. (POLARI, 2021, 09'22 – 09'36")

Percebemos na fala de ambos que esse primeiro contato com a bebida se tratava de uma experiência nova tanto para eles e sua família, como para as comunidades daimistas que estavam se formando naquele momento de consolidação da Doutrina fora da Floresta.

Rebeca Queiroz, apresentadora do programa, destaca a importância da figura do Padrinho Sebastião – Sebastião Mota de Melo – segundo a qual ele seria o “padrinho máximo” dentro da Doutrina, “uma das figuras mais importantes a se seguir” e diz que os

convidados puderam ter a chance de conhecê-lo em vida. Por isso, ela pede que eles compartilhem um pouco dessa experiência (09'42" – 09'54").

João relata ter conhecido o Padrinho Sebastião no Céu do Mar e, por ser muito criança, não tinha dimensão da importância dele. Contudo, aprendia muito com sua simplicidade e seu “jeito manso de falar”. Faz uma comparação entre o seu jeito de vestir – um menino da cidade, que andava de sapatos e roupas arrumadas e o do Padrinho Sebastião – um homem da floresta, que estava sempre de chinelos de dedos e roupas simples, e completa dizendo que ele sempre tinha uma coisa “legal pra falar”, “sempre tinha algum ensinamento a transmitir” (10'23" – 11'46").

Thiago compartilha suas experiências com Padrinho Sebastião. Conta sobre a primeira visita do líder espiritual a comunidade Céu da Montanha em Mauá - RJ, que ocorreu no ano de 1986. Fala como é forte a lembrança que ficou sobre a euforia da comunidade com os preparativos para receber o Padrinho Sebastião. Conta também que reformas foram feitas e que houve toda uma preocupação com o lugar em que o Padrinho ficaria. Lembrou que todos sempre diziam “o padrinho tá vindo”, “o padrinho vai vir”. Menciona as lembranças das rodas de conversa com o Padrinho Sebastião, que acabava por sempre reunir muitas pessoas a sua volta. Prossegue falando sobre a segunda vinda do Padrinho Sebastião a comunidade de Mauá e que nesta ocasião teve a oportunidade de regressar com o mesmo para floresta. Relata sua experiência de atravessar os igarapés ao lado dele e de como foi muito bem recebido na floresta. Assim como João, pontua que não tinha uma completa noção da importância daquele homem, mas que, ao mesmo tempo, “era muito impressionante assim ver, porque ele é uma pessoa com aquela simplicidade, com aquela luz toda” (12'02" – 14'16").

Ao final do relato dos convidados, Rebeca ressalta como para ela, que só teve contato com o Padrinho “durante mirações”, é importante e fascinante ouvir essas experiências de pessoas que tiveram contato direto com ele (14'55" – 15'01").

Destaco o relato do contato e/ou a experiência dessas pessoas com a figura do Padrinho Sebastião justamente para ilustrar a importância das trocas intergeracionais na construção dessa memória coletiva dentro desse recorte do Santo Daime. Por se tratar de uma figura emblemática dentro da doutrina, uma das figuras mais importantes depois do Mestre Irineu, e por ter feito sua passagem em 1990, tal figura fica no imaginário daqueles que não o conheceram em vida, despertando assim o interesse em ouvir as experiências daqueles que com ele tiveram contato.

Rebeca indaga sobre como teria sido a influência dos pais sobre os filhos em relação a continuidade na doutrina, se eles tinham que fazer uma parte do hinário, ou se era algo mais “solto” (15’07 – 15’ 23”).

João relata que se fardou bem criança, com cinco anos e que todo esse processo de inserção na Doutrina foi acontecendo de forma “bem automática” (15’32” - 15’38”).

Thiago também relata que esse processo foi “automático”, visto que já nascera imerso nesse ambiente. Conta que para se fardar, teve de fazer um combinado com o pai de que ficaria acordado até a hora do intervalo –momento em que acontecia o fardamento. O convidado não lembra exatamente do momento em que decidiu “se tornar daimista”, pois isso faz parte de sua vida desde quando ele se reconhece como uma pessoa (16’38” – 17’49”). Menciona o fato de em sua época existir um forte movimento com as crianças e jovens, devido ao fato de as famílias pertencerem a mesma comunidade e que esse movimento hoje em dia acontece de forma diferente (18’08” – 18’28”).

A conversa tem seguimento com a pergunta de Gabriel Nunes sobre como teria sido esse "entrar na adolescência" para os participantes, um momento de “formar/criar uma identidade”, de “escrever as próprias histórias” “de separar a história dos pais da sua própria história”, de “seguir o próprio caminho”. Ele questiona também se nesse momento houve alguma “crise de identidade”, “de querer ou não seguir nesse caminho” (19’43” - 20’08”).

Thiago abre o bloco de respostas falando sobre a experiência de ir morar na comunidade do Mapiá no ano de 1993, quando tinha 14 anos. Conta que foi nesta época que surgiu seu interesse pela música, que acabou por ser um processo “meio que autodidata”, mas que também recebeu muita influência dos mais velhos, principalmente de figuras emblemáticas da comunidade do Mapiá como o Padrinho Alfredo<sup>69</sup>, por exemplo. Conta que eram muitos os “ensinos da floresta”, mas que em um certo momento, mesmo com tudo aquilo sentiu necessidade de concluir os estudos, pois com 18 anos ainda não havia concluído nem mesmo o primeiro grau. Viveu no Mapiá de 1993 a 2004 e regressou ao Rio de Janeiro para concluir os estudos. Contou que sempre quis estudar e que recebeu incentivo da família.

Thiago atrelou essa crise questionada por Gabriel como sendo esse momento da necessidade de buscar outros conhecimentos. Foi cursar a universidade e que sua “vida

---

<sup>69</sup> Filho de Sebastião Mota de Melo e principal liderança atual do ICEFLU.

tomou outros rumos”, mas o tempo na floresta lhe proporcionou muitos aprendizados para a formação da pessoa que ele é hoje (20’30” – 22’39”).

Por sua vez, João relata que foi morar no Mapiá no ano de 1996, e que foi a experiência de um garoto da cidade em meio à floresta onde sentia-se totalmente livre. Fala que “apanhou um pouco, pra não dizer bastante”, pois era um “garoto da cidade que tentava acompanhar os garotos da floresta”. Atrela sua “crise” ao momento que seu pai lhe perguntou “mas vai largar tudo mesmo, pra ir pra floresta?” Contudo, hoje ele tem certeza de que essa foi a melhor decisão que poderia ter tomado, pois “mesmo tendo voltado ao Rio para fazer faculdade, nunca aprendera tanto como no tempo em que viveu na floresta”, onde ficou de 1993 a 2003 (23’04” – 24’51”).

A seguir, Gabriel dá início a uma nova rodada perguntando sobre “qual a importância de se viver em comunidade para o seguimento da Doutrina (25’21” – 25’39”).

Thiago expõe sua experiência dizendo que o “viver em comunidade” auxilia e facilita o “viver em doutrina”, pois “os trabalhos e mutirões já fazem parte do dia a dia”. Sua principal referência de comunidade fora no Mapiá, onde era nítido que para que as coisas funcionassem, era necessário que cada um cumprisse com sua função. (25’52” – 26’44”).

Para João, hoje em dia “as coisas estão um pouco diferentes” e que com isso foram surgindo outros “seguimentos de coletivo”. A comunidade em si não seria uma “alternativa perfeita”, visto que também possui suas dificuldades, como por exemplo o convívio contínuo com todos, mas que por outro lado, até isso era um ensinamento. Fala que o interessante da experiência da vida em comunidade, era justamente isso de todos se conhecerem e compartilharem seus cotidianos. Iam para a igreja juntos, para os mutirões, todos moravam perto um dos outros, concluí dizendo que se tratava de uma “grande família”.

A análise desses relatos traz algumas características sobre essa primeira juventude. Trata-se de uma primeira geração jovem que teve sua infância na Doutrina que acabara de chegar à cidade. Percebemos o encantamento dessas pessoas com a vida na floresta – fato que fica evidente na temporada que ambos passaram por lá.

Outro ponto é o de que ambos classificam esse processo como uma “auto escolha” de prosseguir na Doutrina, como um processo “fluído”, apenas a continuidade de algo ao qual sempre estiveram habituados e não uma imposição dos pais. Em torno da questão sobre uma “crise” em permanecer nesta religião, ambos atrelam esse momento com a

necessidade de buscar outros conhecimentos para além daqueles fornecidos pela floresta. É equivalente também a visão que possuem sobre o auxílio que a vida em comunidade proporciona para o seguimento na Doutrina.

Voltando à *live*, Gabriel, indaga sobre como teria sido o início do movimento de trabalhos de jovens (28'57" – 29'09"). Thiago responde relatando que o início desse movimento teria se dado por volta dos anos 2000 numa iniciativa dos “jovens do Mapiá” que começaram a fazer trabalhos na mata. Segundo ele, esse movimento foi se tornando “algo mais oficial e acabou sendo apoiado pelos mais velhos”. Descreve sobre as vivências que ocorreram após o início desse movimento, que eram de 3 a 4 dias aprendendo com os mais velhos a construir uma choupana para a realização dos trabalhos, por exemplo, e que tais vivências serviam também para a interação desses jovens. Diz que antes aconteciam trabalhos para os jovens, mas tais trabalhos eram conduzidos e guiados pelos mais velhos. Para Thiago, o grande diferencial desses trabalhos que surgiram nos anos 2000 seria a autonomia que os jovens tiveram para a condução dos trabalhos (execução das tarefas que o rito envolve – como servir o daime, escolher o hinário que será cantado etc.) (29'19" – 31'41").

João Ferraz complementa a fala de Thiago citando algum dos mais velhos que teriam apoiado esse movimento, como o Padrinho Alfredo, Padrinho Valdete e Madrinha Julia<sup>70</sup>.

Nesta explanação feita pelos convidados acerca do início do movimento jovem na Doutrina do Santo Daime, vemos como é importante a validação desse movimento perante os mais velhos. Não só a validação, mas também o apoio e a presença dos mais velhos com seus ensinamentos a esses jovens, fornecendo as “ferramentas” necessárias para a manutenção dessa memória da cultura daimista. Tais relatos ilustram a hipótese levantada sobre a presença da troca intergeracional nos debates aqui analisados.

Alice pergunta aos convidados como foi o momento de tomar novas decisões na transição da juventude para a vida adulta, como por exemplo, a escolha de uma profissão. Levanta também a questão da influência da Doutrina nessas escolhas (41'02" – 41'30").

Thiago menciona a importância da doutrina e de sua experiência na floresta, segundo ele ambas teriam lhe ensinado “coisas que nenhuma faculdade o ensinaria”. Menciona um senhor chamado Pedro Freire, um membro da Doutrina que Thiago diz ter sido muito importante em sua vida desde sua infância. Conta que esse senhor era

---

<sup>70</sup> Alfredo Melo e Valdete Melo são filhos de Sebastião Mota de Mello e Julia sua cunhada, irmã de Rita Gregório.

engenheiro florestal – atual profissão de Thiago, e que foi através dele o seu primeiro contato com esta profissão. Fala sobre a “busca” que é estimulada pelo Daime e que a mesma o teria incentivado a suprir seu desconhecimento sobre outros assuntos e que tal busca o teria auxiliado neste momento de tomadas de decisões (41’55” – 44’11”), conclui dizendo:

(...) em relação a minha formação, a essa vivência na doutrina pra me formar como pessoa, como adulto, como indivíduo... eu acho que foi muito importante. E essas pessoas que passaram na minha vida e sempre me influenciaram e eu pude fazer as escolhas certas, eu me considero bem realizado profissionalmente e como pessoa, sempre buscando aperfeiçoar ‘aí’. (POLARI, 2021, 44’33” – 45’00”)

João responde a essa questão da influência do Daime em suas decisões, dizendo que sempre buscou trazer para o seu dia a dia aquilo que aprendera com o daime, que ouvira das pessoas “mais antigas”, assim como aquilo que aprendera com sua experiência no Mapiá:

(...) trazer pro nosso dia a dia, pro nosso trabalho... aquela calma, aquela tranquilidade ali... ter sangue frio na hora da ‘peia’, ou que apurar ali a vida, ‘né’? E agradecer os ensinamentos do pai e da mãe, dos padrinhos... na igreja mesmo a gente via eles falando lá com aquela calma ‘né’, a gente acha que é tudo muito fácil. Aí quando chega o dia a dia, na hora que o negócio vem pra cima mesmo... que aí você pega e fala, ‘não, não é possível que a gente viveu tudo aquilo, aprendeu tudo aquilo... então é sempre renovando a fé ‘né’, com os ensinamentos que a gente teve. E é isso, o daime é tipo um, tipo não, pra mim é um norte ‘né’, meu rumo. Então é mais ou menos isso, e é isso que eu tento passar para os meus filhos, pros meus amigos. (FERRAZ, 2021, 45’03” – 46’15”)

Em ambos os relatos é possível perceber a forma como a Doutrina e as pessoas que compunham essas comunidades foram importantes na formação pessoal e até mesmo na inclinação profissional desses convidados. Além disso, fica nítida a necessidade da incorporação dos valores daimistas – harmonia, amor, verdade e justiça - ao cotidiano de seus membros. É válido observar que tais aprendizados são sempre “passados a frente”, de geração em geração, como aparece na fala de João Ferraz, ao agradecer aos ensinamentos dos pais e dos padrinhos e como ele procura transmiti-los para os seus filhos.

Alice pede aos convidados que falem sobre a experiência que tiveram a partir da rede de contatos formada na doutrina do Santo Daime (47’06” - 47’46”). João classifica os membros do Daime como sendo “uma grande família” e que nesta família há profissionais de diferentes áreas – mestres, professores, artistas, psicólogos; e que graças a essa diversidade sempre havia uma “ajudinha” de algum conhecido, aquele

“empurrãozinho”. Fala da oportunidade de ter conhecido outros países do continente europeu como Holanda, Noruega, Alemanha e Itália com a finalidade de “levar o Daime na bagagem, literalmente”. Nessas localidades, ele teve hospedagem e recepção dessa “grande família” da rede daimista (47’51” – 49’39”).

Thiago teve a oportunidade de viajar algumas vezes para o exterior, “para levar essa música, essa doutrina da floresta para outros lugares”. O que ele descreve como uma oportunidade incrível”, visto ter iniciado seus estudos musicais:

(...) pra mim foi uma oportunidade muito incrível, porque eu já estava no meu estudo da música, do violão e quando surgiu essa oportunidade de levar isso ‘né’? Foi muito incrível, ‘né’? Porque você sente como isso chega e toca as pessoas ‘né’, e é um aprendizado muito grande para todo mundo, ‘né’? Como o João falou ‘né’... os nossos pais, os padrinhos, os anciãos que sempre estavam ali falando como que se deve levar adiante, se portar e trabalhar neste universo tão vasto aí do Daime ‘né’? (...) Então foi uma oportunidade muito boa pra mim, pra se aperfeiçoar e ver também o quanto isso é uma irmandade mesmo ‘né’, o quanto você é bem recebido por onde você passa. (POLARI, 2021, 49’59” – 51’15”)

Nesse trecho da fala de Thiago, fica nítido mais uma vez a importância dos ensinamentos transmitidos pelos mais velhos para uma “continuação” da doutrina. O convidado atrela sua postura de representar a cultura daimista em outros espaços, além do território brasileiro, ao que aprendeu com os mais velhos. Seu interesse pela música também havia sido despertado em sua experiência no Mapiá com os músicos mais experientes de lá.

Nesse sentido, mais uma vez percebemos a importância das figuras representadas pelos mais velhos no que diz respeito às influências e caminhos escolhidos pelos jovens.

Outro ponto que aparece nos relatos tanto de Thiago quanto de João diz respeito ao “resultado” desta experiência nesta “rede daimista” e a consolidação do sentimento e da noção de irmandade que se instituiu a partir do contato que tiveram com membros de outras igrejas fora do Brasil.

Thiago elucida que esse contato não se deu apenas nas comitivas<sup>71</sup> que foram ao exterior, mas também naquelas que passaram por igrejas brasileiras. Pontua que atualmente, com a expansão do Daime e o aumento do número de igrejas e consequentemente, um aumento de músicos daimistas, esta troca tornou-se ainda mais rica. Todavia, relata que esse intercâmbio não acontece com a mesma frequência de antes,

---

<sup>71</sup> É recorrente no meio daimista, ainda hoje, a formação de comitivas - grupos de músicos e cantoras que normalmente acompanham figuras importantes e de liderança dentro do Santo Daime em caravanas por igrejas brasileiras e do exterior.

pois com o aumento de “núcleos” daimistas foi diminuindo o hábito da visita a outras igrejas:

(...) hoje em dia são muitas igrejas, mas ao mesmo tempo você vê o quanto é vasto, o quanto é rico ‘né’? Tanto a questão musical, quanto a espiritual. Como que vai evoluindo e esses lugares vão também mostrando coisas novas, então é sempre um grande aprendizado. (POLARI, 2021, 52’12”- 52’30”)

Na fala acima trazida é possível perceber essa característica da memória que não é apenas uma representação do passado, mas sim algo que se constrói nessa relação passado-presente, como dito por Willi Bolle (1984, p. 13) que coloca a memória “como uma relação dinâmica entre passado e presente. A memória é um elemento muito enraizado no presente”. Assim, quando Thiago pontua que esses lugares vão “mostrando coisas novas” e que “é sempre um aprendizado”, ele está justamente referindo-se a essa memória viva, que é formada por indivíduos muitos e plurais e se consolida nessa visão do passado partindo do presente, ou seja, uma memória que parte de uma esfera social “viva, pulsante e em constante mudança” como dito por Jô Gondar (2005, p. 23).

A próxima questão da análise aqui feita é trazida por Alice, que pergunta aos convidados – que agora são pais - como se dá essa relação da doutrina com os filhos. Como essa questão é passada para seus filhos tratando-se de pais como eles que foram crianças que cresceram neste contexto da cultura daimista (52’55” – 53’21”). João Ferraz inicia dizendo que tem três filhos: dois meninos – Kawã, 9 anos e Kael, 2 anos e uma menina – Inaiá, 6 anos. Pontua que prefere deixar os filhos “mais soltos” em relação ao Daime. Fala que o filho mais velho vai esporadicamente e que a filha teve uma experiência similar à sua<sup>72</sup> e que também recebeu uma “cura” dentro do Daime:

A minha filha teve uma experiência parecida com a minha ‘né’, também teve uma cura dentro do Daime. Não foi com o Padrinho Sebastião, mas foi com o Padrinho Alfredo. Fizemos vários trabalhos de cura pra ela e com certeza foi o Daime que mudou alguma coisa ali no prognóstico dela. (...) Foram situações bem parecidas e nessa hora só a fê mesmo, só aquilo tudo que você viveu, tudo que você acredita... Então ela ama, tem 6 anos e se ‘cê’ fala pra ela assim ‘vamos tomar Daime’ ela fica assim ‘aonde? Aonde?’. (FERRAZ, 2021, 53’30” – 54’34”)

Trouxe essa fala de João Ferraz para ilustrar como o processo de construção de memória envolve afeto e experiência, como pontuado por Jô Gondar:

---

<sup>72</sup> Como narrado por João Ferraz em uma de suas falas em que compartilha ter entrado em contato com o Santo Daime ainda criança por conta de problemas de saúde.

(...) É preciso, contudo, não esquecer que esses hábitos e essa semelhança têm como ponto de partida uma invenção singular, propiciada por um contexto relacional e afetivo. Hábitos são criações que se propagam e, ainda que se tornem constantemente repetidos, iniciam-se com uma experiência marcada pela novidade e pelo inesperado. (GONDAR, 2005, p. 26)

O “hábito” de seguir a doutrina do Santo Daime e inserir-se nesta cultura daimista, mesmo sendo repetido por João, não “afeta” a todos seus filhos da mesma maneira, como pode ser percebido em seu relato. Inaiá é afetada por este hábito por uma experiência pessoal – que mesmo assemelhando-se a do pai é única e sua, por isso o vínculo criado por ela difere-se do vínculo dos irmãos.

Thiago também têm três filhos: João, 14 anos; Lucas, 12 anos e Théo, 6 anos. Fala que procura deixar os filhos “bem à vontade” nessa questão do seguimento ou não da Doutrina, e que por ter morado na cidade por um bom período da vida deles, ficava difícil conciliar o estilo de vida daimista com o estilo de vida da cidade. Diz que voltou a morar em Mauá e que com isso voltou a frequentar o Céu da Montanha. Assim os filhos passaram a ter um contato maior com a doutrina:

Depois que eu vim morar de novo no Céu da Montanha, ficou um pouco mais fácil, ‘tava’ começando já eles se interessarem a ir de vez em quando. Porque a gente chama ‘né’? Mas eu procuro deixar uma coisa bem à vontade mesmo, pra assim ele chegar num determinado momento e decidir se gosta, se quer... mas assim, sempre eu ‘tô’ chamando e puxando. (POLARI, 2021, 55’38” - 55’59”)

Após relatar como o contexto daimista se insere na vida dos filhos, Thiago faz uma comparação com sua iniciação e a de João na Doutrina, pois como conheceram este meio através de seus familiares, acabaram por viver o que Thiago chamou de uma “imersão”.

Procurei destacar esta parte do diálogo para elucidar as diferentes formas de transmissão dessa cultura, que se difere de geração para geração e entre os distintos contextos. Diferente de seus pais, que ao entrarem em contato com tal cultura optaram por também inserir seus filhos neste contexto – ambos viveram a Doutrina em sua essência, passaram pela experiência da vida em comunidade e de um cotidiano em meio à floresta; os convidados em questão procuram deixar que tal inserção seja um ato voluntário dos próprios filhos.

Por fim, Alice questiona sobre os desdobramentos de tudo isso, a partir dos aprendizados com o Daime (57’22” - 58’01”).

João revela “agradecimentos, vivências, curas e toda essa experiência” (59’07” – 59’27”). Menciona alguns nomes de Padrinhos e Madrinhas da formação inicial do Santo

Daime e diz que se sente um felizardo por ter convivido com essas pessoas. Também faz menção a importância de não ir ao Mapiá apenas por curiosidade, mas sim para vivenciar o dia a dia desses anfitriões que ainda estão vivos (59’40” – 1h01’18”).

Thiago por sua vez reconhece que experiência que teve com a vida em comunidade, que foi onde aprendeu sobre o respeito ao próximo e “que ninguém é melhor que ninguém”. Fala também sobre os aprendizados que teve com a cultura nortista, dentre o qual destaca “o respeito aos mais velhos, aos mais experientes” e conclui dizendo que “é algo muito forte, admirar e saber ouvir essas pessoas (1h01’28” – 1h 02’28”).

Novamente se faz perceptível a questão da troca intergeracional, que é refletida aqui na importância dada pelos convidados ao convívio com esses anciãos, elencando tal aprendizado como uma de suas principais “colheitas” relacionadas a doutrina do Santo Daime. Tal elemento se faz presente ainda na mensagem final feita por cada um dos convidados, e que aqui as transcrevo:

Aos jovens que não viveram a nossa época, vão viver a deles, lógico... Ninguém é melhor que ninguém, só viveram épocas diferentes e do meu ponto de vista tivemos o privilégio de ‘tá’ ali pertinho do começo da história. Mas que busquem referências pra continuar a jornada de cada um, o conhecimento de cada um, e troquem com outros jovens para cada vez saberem mais. Ninguém sabe tudo e tem muita coisa pra aprender ainda. (FERRAZ, 2021, 1h 14’40” – 1h 15’17”)

É importante os jovens de hoje em dia estarem sempre atentos às referências, às pessoas que ainda estão aí, aos nossos padrinhos que tem essa experiência ‘né’, pra poder tanto trocar quanto pra ter esse aprendizado todo que a doutrina nos oferece. (POLARI, 2021, 1h 15’27” – 1h 16’10”)

Assim, nesta *live* analisada, foi possível traçar um perfil composto por pessoas de meia idade que tiveram a experiência de vivenciarem suas juventudes imersos neste início da história do Santo Daime, mais precisamente no começo de sua expansão. Essa análise deixou nítido que a principal forma de aprendizado sobre a cultura daimista – segundo a percepção dos entrevistados, é o da troca intergeracional entre os mais velhos/mais experientes e os jovens, fato este que embasa a hipótese dessa pesquisa de que tal cultura é disseminada principalmente através do contato entre gerações. Uma outra característica a ser elucidada neste primeiro perfil é o de uma primeira geração de jovens que foram “criados” nesse contexto daimista.

#### 4.2.2 Live “Nascidos na doutrina”

A segunda *live* analisada na unidade dois foi “Nascidos na Doutrina”<sup>73</sup>, o quinto episódio entre os 15 transmitidos, cuja transmissão ocorreu no dia 25 de janeiro de 2021 e durou 1h 41 min. Tal episódio propôs a reflexão sobre a experiência de ter nascido na doutrina e a influência na vida desses jovens. Nesse episódio, foi elucidado como foi ter vivido uma infância nesse meio, as primeiras experiências com o Daime, a relação com a família e a escolha de continuar ou não neste caminho. Embora tenha pontos similares com os da análise anterior, o perfil aqui traçado difere-se, visto que agora os convidados fazem parte da atual juventude daimista. Para este episódio, foram convidados Junaída Serra (23 anos), da igreja Estrela Dalva, localizada no Acre, Francisco Oromi (23 anos) da igreja Céu das Estrelas, localizada em Juiz de Fora – MG e Rebeca Maia (21 anos) da igreja Colônia 5 Mil em Rio Branco – AC.

**Figura 19 – Live “Nascidos na doutrina”**



Printo do episódio “Nascidos na doutrina” onde aparecem na fileira superior, da esquerda para direita respectivamente: Rebeca Queiroz, Gabriel Nunes e Francisco Oromi e na fileira inferior da esquerda para direita respectivamente: Rebeca Maia, Alice Adnet e Junaída Serra.

Fonte: Youtube, 2022.

Antes da análise desta *live*, considero oportuno destacar algumas “particularidades” deste episódio. A primeira delas é que tanto Alice Adnet quanto

<sup>73</sup> Vídeo do episódio que será citado durante o item 4.2.2. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/-gZfp4rFmHI?feature=share>. Acesso em: 04 de mar. 2023.

Rebeca Leite, que são apresentadoras do programa, também nasceram na doutrina – que é a temática desta roda. Dessa forma, ambas deixam o lugar de “apresentadoras” e mediadoras do debate, para participar como interlocutoras dele. Gabriel Nunes, que não é um “nascido na doutrina” permanece na mediação deste episódio. Outro ponto foram os problemas técnicos – que caracterizam este meio virtual (como a queda do sinal com a internet, problemas no áudio e na imagem, por exemplo). Neste episódio, tanto Rebeca Maia quanto Junaída Serra tiveram oscilações com a conexão, o que de alguma forma interfere no desenvolvimento do debate, mas que ilustra algumas condições em relação ao ciberespaço.

Por se tratar de um episódio com um maior número de convidados, optei por uma análise de pontos gerais que apareceram durante os diálogos. Inicialmente Alice Adnet traz um panorama geral da temática a ser debatida – as influências de um contato com a cultura daimista já na infância e pontua que “a gente nasce no Daime, mas a gente escolhe se a gente quer continuar ou não” (09’36” – 09’43”), mostrando assim que embora tenham sido inseridos neste meio desde a infância, sua permanência decorre de uma escolha pessoal e não uma imposição dos pais.

Assim como em outras *lives*, as perguntas são feitas com base nas fases da vida, começando pela infância. As experiências narradas giram em torno das primeiras memórias com a ritualística do Daime, se gostavam de ir à igreja ou não, se havia uma imposição dos pais para participar dos ritos ou se era isso era uma escolha. Para Gabriel, o tema do episódio girava em torno de memórias de suas trajetórias (10’20” – 10’27”). Conforme aparece no episódio, a escolha da permanência ou não na doutrina colocada por Alice é entendida a partir do primeiro contato com essa cultura, cujas lembranças remetem a experiências ainda na infância. Ou seja, a infância é o ponto de partida onde se ancoram essas memórias.

A partilha dos convidados sobre a relação com a igreja neste primeiro momento da infância é bem similar. Todos disseram “tomar daime desde a barriga” – pois seus pais já eram daimistas antes mesmo de serem pais, tendo alguns deles, como Junaída, nascido literalmente com o Daime, visto que durante o trabalho de parto houve a ingestão do chá por sua mãe.

Um outro ponto em comum na narrativa desses jovens é que “quem já nasce na doutrina demora mais a perceber seu valor”. Sobre isso, Rebeca relata: “(...) porque aquilo ali está tão presente no nosso dia a dia, na nossa vida, que a gente não percebe de uma vez, quando criança, como aquilo é bom” (26’54” - 27’06”). Também Junaída fala sobre

sua experiência na igreja da Colônia 5 Mil, localizada em Rio Branco – AC: “a minha estadia na 5 Mil foi muito especial, porque lá eu pude encontrar outros jovens da Doutrina também e pude reconhecer, reconhecer o valor que era... engraçado ‘né’? Eu precisei sair de casa ‘pra’ reconhecer o valor da doutrina” (13’23” – 13’42”). Nesses trechos é possível perceber que essas experiências acabaram sendo naturalizadas no cotidiano desses jovens que por isso tiveram certa “dificuldade” em perceber sua importância. Os valores daimistas sempre estiveram presentes em suas casas, em suas famílias. E para que conseguissem reconhecê-los, se fez necessário um “sair de casa”.

A maioria, com exceção de Rebeca e de Alice, precisou ter um momento menos assíduo ou até mesmo um “afastamento” da doutrina para que fizesse a escolha de continuar a segui-la, dessa vez como uma escolha própria. Tal momento é apontado por eles como algo que se deu no início da adolescência, entre os 13 e 15 anos. Nesse sentido, Junaída pontua: “sempre gostei de cantar e bailar, porém, teve uma fase que eu queria ser igual aos meus colegas da escola” (13’15” – 13’22”).

Sobre a forma como os pais estabeleciam sua relação com a doutrina e os filhos ainda na infância, a maioria diz ter sido sem muitas imposições, com exceção de Rebeca Leite e Junaída Serra. Rebeca conta que o combinado entre a família era o de que se bailasse ao menos 10 hinos e que tal “obrigação” acabaria por tirar um pouco da vontade da criança de estar ali (25’59” – 26’46”). Junaída menciona que também havia uma certa “exigência” dos pais para que ela participasse de ao menos uma parte do bailado: “o combinado era que a primeira parte eu participava e na segunda eu tava liberada para dormir” (33’42” – 33’53”). Para ela, tal exigência foi extremamente válida para que atingisse a postura atual em uma seção de Daime.

A experiência de Francisco, que morou na comunidade Céu do Mapiá até os oito anos, se deu com o contato com a doutrina na própria escola:

Eu estudei lá na escolinha do Mapiá ‘né’, então a gente por si, só fazendo parte da escola, já estava introduzido em várias atividades ‘né’, relacionadas a igreja... contos, muita história, ouvindo hino... tem hino que eu ouço hoje que me remetem há tempos de quando eu tinha 4, 5 anos... vai dando essa lembrança, ‘né’? (OROMI, 2021, 22’23” - 22’49”)

No relato de Francisco que viveu numa comunidade – na Vila Céu do Mapiá - AM, a forma como essa cultura era transmitida fazia parte do cotidiano dessas pessoas, ao passo que está inserida na educação de base delas, sendo esses valores ensinados na própria escola.

Por outro lado, os relatos de Junaída e Rebeca diferem-se da experiência de Francisco justamente pelo fato de travarem contato com outras culturas não daimistas, através do contato com outras crianças na escola, por exemplo– como mencionado por Junaída.

Outro aspecto em comum que apareceu nas narrativas reforçam novamente a hipótese sobre a troca intergeracional e sobre a importância de se aprender com os “mais velhos”. Esse aspecto foi abordado ao longo da *live* em diferentes momentos por diferentes interlocutores. Sobre isso, elaborei um quadro síntese (fig. 20) em que destaquei as principais expressões acerca do tema.

**Figura 20 – Tabela com trechos de relatos referentes à troca intergeracional**

<b>INTERLOCUTOR</b>	<b>MINUTAGEM</b>	<b>EXPRESSÕES</b>
<b>FRANCISCO OROMI</b>	43’38” – 44’13”	“(…) eu queria ressaltar esse ponto que as nossas duas convidadas falaram tão bem, que é esse respeito à galera mais antiga, né’. Eu sempre falo que a doutrina do Santo Daime, ela é uma doutrina em construção ainda, é uma história que a gente tá vivendo ainda, é uma história vívida. Então a gente conhece a Madrinha Rita, Padrinho Alfredo, Padrinho Valdete, ‘né’. Pessoas que tem por si só a história dentro de si ‘né’. Então é sempre importante ressaltar isso, pra gente conhecer a doutrina é importante conversar com os mais velhos.”
<b>JUNAÍDA SERRA</b>	32’21 – 32’40” 33’03” – 33’21” 34’04” – 34’14”	“Uma grande referência pra mim é a minha vó, minha vó Riselda. Ela é esposa do Mestre Conselheiro. Ela não sabe ler e ela sabe todos os hinos na cabeça, eu acho isso incrível. E o zelo que ela tem, a disposição com o trabalho, com a igreja com as coisas da igreja.” “Eu lembro que eu ficava pequena lá na fila bailando e olhando para as mulheres ‘né’ e pensando... ‘um dia eu quero ser igual aquela ali, por exemplo, que é minha tia Maria, que ela canta muito. E um dia desses me peguei bailando do lado dela e lembrando (...)” “(…) e tem os professores ‘né’, que são as pessoas mais velhas assim, que elas dão tanto valor e zelam com tanto carinho.”
<b>REBECA MAIA</b>	31’02” – 31’08” 31’12” – 31’15” 31’30” – 31’46”	“Eu sou muito curiosa com as coisas da doutrina, sempre quando os mais velhos estão falando eu ‘tô’ prestando atenção.” “(…) eu tenho que tirar minhas dúvidas com a Madrinha Julia, com a Madrinha Rita” <sup>74</sup> “(…) quando a gente vê os senhores da doutrina falando e dando explicações, vamos prestar atenção

<sup>74</sup> Madrinha Julia é uma grande matriarca da Doutrina, é cunhada de Sebastião Mota de Melo, irmã da Madrinha Rita, sua esposa.

		‘né’, no que eles estão falando que é um ensinamento que vai ficar para o resto da vida.”
--	--	---

Fonte: Elaboração própria, 2023.

Nestes trechos destacados no quadro acima fica evidente como os valores, a permanência e todo o universo pertencente a esta ritualística é validado por esses jovens a partir dos exemplos dos “mais velhos”. Como se baila, se canta, como se portar, tudo isso é transmitido pelos “mais velhos” ao mais novos que por sua vez irão dar continuidade aos que lhe foi ensinado e, futuramente, serão eles mesmos que irão transmitir esse conhecimento.

Por se tratar de uma doutrina “vívida” como colocado por Francisco, ou seja, por ainda contar com membros que participaram de sua formação, essa validação dos mais velhos possui uma importância ainda maior, visto que é uma validação de quem de fato viveu o início da construção da doutrina daimista. Contudo, essa geração de jovens é uma das últimas que teve contato com pessoas que conviveram com o Mestre Irineu e o Padrinho Sebastião<sup>75</sup>. Isso parece que se configurou num “estímulo” a essa escuta dos mais velhos, pois tiveram a oportunidade do contato “direto da fonte”.

Sobre o sentimento de “continuidade” destaco as seguintes falas:

Eu sempre incentivo aos jovens, porque nós somos o futuro da doutrina, então nós temos que zelar pela nossa doutrina, ela é maravilhosa, é o nosso caminho. (MAIA, 2021, 17’59” – 18’09”)

E me veio chegar recentemente essa consciência ‘né’, de que a gente que... a gente tem que aprender direitinho, aprender a zelar direitinho porque a gente vai continuar, ‘né’, vai dar continuidade a esse lindo trabalho. A gente ficou com a parte de zelar e de dar continuidade aos ensinamentos ‘né’. (SERRA, 2021, 34’16” – 34’35”)

Nestes trechos, foi evidenciada a consciência e responsabilidade que estes jovens têm em relação ao sentimento de “continuidade”, como afirmou Junaída. Nesse sentido, é importante que se aprenda bem para que seja possível transmitir os ensinamentos, é preciso “zelar” por essa cultura.

Todavia, esse olhar para o passado não significa sua reprodução “tal qual”, mas acaba sendo “uma maneira de pensar o passado em função do futuro que se almeja”

<sup>75</sup> Mestre Irineu o criador da doutrina e Padrinho Sebastião o principal responsável pela expansão da mesma.

(GONDAR, 2005, p. 17). Nesse aspecto também vale a ressaltar que a “vontade de memória” desses jovens é incentivada por essa ideia de continuidade, como colocado por Jô Gondar. Assim, esse “desejo de memória aparece como escolha ou intenção de manter e compartilhar acontecimentos” (GONDAR, 2000). Logo, ao travar esse contato com os “mais velhos” têm-se a intenção dessa escolha sobre o que será levado adiante, o que será compartilhado futuramente.

Por outro lado, essa juventude também se vê como uma “Nova Era”, então, por mais que exista um olhar para o passado, vislumbra-se também um futuro a ser construído a partir de um “novo pensamento” - tal pensamento estaria baseado nos valores daimistas aqui já apresentados, como revela Francisco:

(...) a galera que nasceu na doutrina, é... isso possibilita uma mudança de forma de ver o mundo ‘né’. Acho que todo mundo aqui tem uma forma diferente de ver o mundo do que a convencional, ‘né’? Uma coisa muito mais Nova Era assim ‘né’, muito mais equilibrada, uma nova coisa... uma coisa diferente ‘né’.  
(OROMI, 2021, 20’59” – 21’23”)

Um diferencial desses jovens comparados ao da *live* analisada no item anterior (“jovens há mais tempo”,) é que aqueles jovens da primeira geração que tiveram contato com a doutrina na infância, foi numa fase bem inicial da doutrina, no início de seu processo de expansão. Assim, se hoje ela ainda é uma doutrina em construção, naquela época era ainda o início dessa construção.

A juventude dessa outra geração experienciou um outro momento, com a institucionalização da doutrina e todo seu processo de expansão, seus valores e sua própria ideologia, numa fase mais “consolidada”. A doutrina já não era mais uma “novidade”, como para primeira geração de jovens daimistas, visto que era um novo contexto tanto para eles quanto para os pais e até mesmo para os membros das igrejas urbanas. A atual juventude nasceu nesse contexto, seus pais já estavam inseridos nessa cultura o que possibilita essa vontade de um olhar para o passado não para recriá-lo, mas para a partir dele manifestar o novo, é como se a teoria já tivesse sido consolidada e agora fosse a hora da prática.

Um outro ponto em relação a estes jovens que nasceram nesse universo tem relação com suas memórias sobre a ritualística que se misturam com as lembranças de suas próprias infâncias. São memórias individuais mergulhadas em memórias coletivas. Nesse sentido, por exemplo, Francisco relata sua experiência na escola do Mapiá. Diz que

ao ouvir hoje em dia certos hinos, acaba por se lembrar de sua infância, quando tinha cinco anos. Tal lembrança, evocada pelos hinos, aparece em trechos do relato de Alice:

Meu pai e os amigos sempre cantavam a oração do Padrinho, então é muito legal quando eu escuto um hino do Padrinho, enfim, e canto... vem essa lembrança assim muito antiga, sabe? Essa relação com os hinos de muito tempo ‘né. Isso é muito legal, assim... dá ‘mó’ intimidade, ‘né’? (ADNET, 2021, 40’18” – 40’34”).

Essa memória afetiva que se estabeleceu a partir dos hinos por aqueles que vivenciaram tudo isso na infância difere da experiência de uma pessoa que entrou em contato com essa cultura já na fase jovem ou adulta.

Os trechos destacados possibilitaram identificar que tais jovens se diferem do perfil anteriormente analisado por terem vivenciado essa experiência da infância daimista em um momento mais “maduro” da doutrina, quando a mesma já havia passado de uma fase inicial e contava com uma estrutura institucionalizada. A partir disso, entendemos que por estarem em contato com tais valores desde sua infância, por influência e contato com jovens de contextos não daimistas, eles precisaram de um “afastamento” desse meio para daí “reconhecerem” o valor dos ensinamentos que lhe eram transmitidos.

A influência dos pais foi um elemento trazido pelos jovens que pontuaram que quando a relação com a doutrina é colocada de forma livre e não como uma “obrigatoriedade”, a relação construída pela criança com a doutrina se daria de uma forma mais fluída. Além disso, ficou evidente na fala dos interlocutores que a permanência deles na doutrina foi uma escolha individual, apesar das influências. A troca intergeracional e a vontade de memória evocada pelo “dever” de continuidade também foi uma temática presente nesta *live* analisada.

#### 4.2.3 *Live “Jovens ao redor do mundo”*

A terceira análise da unidade dois é a da *live* “Jovens ao redor do mundo”<sup>76</sup>. Trata-se do oitavo episódio entre os 15 transmitidos, e ocorreu no dia 08 de março de 2021, com duração de 01 hora e 10 minutos. Tal episódio trouxe a reflexão sobre como é a experiência desses jovens que experenciam essa cultura daimista – que é “tipicamente brasileira” - em outros países que não o Brasil. Foram convidados para o debate David Michel Tremp (22 anos), da igreja Céu da Santa Maria, localizada na Holanda; Maria

<sup>76</sup> Vídeo do episódio que será citado durante o item 4.2.3. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/Uf9ZREKg6-c?feature=share>. Acesso em: 13 de mar. 2023.

Clara Salomone (26 anos) da igreja Flor da Montanha, localizada em Lumiar – RJ, mas que atualmente reside no México e Klemens Tresp (20 anos) nascido na Holanda, também fardado da igreja Flor da Montanha e que atualmente mora na Alemanha.

**Figura 21 – Live “Jovens ao redor do mundo”**



Print do episódio “Jovens ao redor do mundo” onde aparecem na fileira superior, da esquerda para direita respectivamente: Alice Adnet, Klemens Tresp e Maria Clara Salomone e na fileira inferior da esquerda para direita respectivamente: Rebeca Leite e David Michel Tresp.

Fonte: Youtube, 2022.

Trarei alguns dados referentes aos convidados para demonstrar os diferentes contextos de suas falas. Todos eles são nascidos na doutrina, assim como os jovens da análise anterior. Klemens nasceu na Holanda, seu pai é brasileiro, natural da cidade de Ribeirão Preto – SP, e conheceu o Santo Daime no Rio de Janeiro na Igreja Céu do Mar. Depois imigrou para Holanda e frequentou a igreja Céu da Maria onde conheceu a mãe de Klemens que é alemã e conheceu o Daime na Europa. Atualmente, Klemens mora em Freiburg, na Alemanha.

David nasceu na Alemanha e atualmente mora na Holanda, seus pais são alemães e conheceram-se no Santo Daime. Maria Clara é brasileira, nascida em Saquarema e atualmente mora em Tulum, no México, distinguindo-se assim dos outros convidados por ter nacionalidade brasileira.

Com o intuito de identificar esse terceiro perfil de jovens, assim como as particularidades presentes em experienciar esta cultura daimista fora do Brasil, elucido quatro pontos do debate travado entre os convidados. São eles: a questão da legalidade do sacramento, visto que diferente do Brasil, em alguns países como a Holanda, por exemplo, o Santo Daime ainda não foi legalizado; a ausência de jovens em igrejas no

exterior – que foi um ponto trazido pelos três interlocutores; as diferenças entre tomar Daime no Brasil e fora dele e a importância da compreensão do português para uma melhor compreensão da doutrina e de seus ensinamentos.

Além desses quatro pontos, outro aspecto recorrente das narrativas e que também apareceu na análise anterior, foi do “afastamento” da doutrina durante o início da adolescência (entre os 13 e 16 anos). Assim como na narrativa dos jovens da análise anterior, a explicação para tal afastamento seria a de que por terem nascido num contexto daimista, durante a adolescência – considerado um momento de descobertas – havia a necessidade de uma “busca pelo diferente”. Assim como no caso dos jovens da *live* anterior, a tal afastamento sucedeu uma continuidade ou volta para a doutrina por escolha própria e não mais por uma influência dos pais.

Para ilustrar esse momento, destaco a fala de Klemens:

(...) eu sempre participei dos trabalhos quando era criança e achava tudo muito normal assim ‘né’, mas quando chegou a adolescência eu achei tudo muito estranho ‘né’. Porque aqui na Europa não é muito comum, então eu afastei um pouco isso de mim e depois de um tempo eu decidi tomar daime de novo. (...) E o despertar mesmo, acho que foi com 15, 16 anos que foi quando eu mesmo senti essa força do daime ‘né’, essa beleza, esses conhecimentos que ele traz para nós ‘né’. (TREMP, 2021, 07’45” – 08’40”)

Essa narrativa é muito similar à da análise anterior quando os jovens também atrelaram esse afastamento a um certo “estranhamento” ocorrido no início da adolescência. Contudo, parece que o estranhamento destes jovens seria ainda maior por viverem contextos fora do Brasil e culturas também bastante diferentes, sobretudo pelo fato da cultura daimista ser menos difundida entre os jovens nestas localidades.

A questão da legalidade do sacramento é de forte influência na forma como essa cultura é experienciada. Nestes países – Holanda, Alemanha, México - o uso ritualístico do chá não é regulamentado, o seu uso é feito de forma “clandestina”, bem diferente da liberdade – embora permeada de preconceito – que acontece nas experiências no Brasil. Sobre isso Maria Clara e David Tresp falaram:

Em Oregon é legalizado, eles tiveram lá todo um processo aí por muito tempo, não sei se é o único, mas é um dos poucos estados onde o daime já é legalizado nos Estados Unidos. E no Havaí eu não sei como é essa questão, mas eu acho que por ser feito lá não tem problema e tal. E aqui (no México) também não é ilegal, mas também não é legal, está ainda no processo pra legalizar. (SALOMONE, 2021, 19’40” – 20’05”)

A legalização não era sempre muito fácil aqui ‘né’. Mas a Madrinha Geraldine sempre lutou pra isso e ainda estamos lutando pra isso. Agora está muito difícil de novo, mas sempre continuando fazendo os trabalhos e não tendo um lugar

fixo 'né'. Então é sempre um trabalho 'né', tem que chegar antes e colocar a bandeira, colocar a mesa no meio, mas sempre vale o esforço. (TREMP, 2021, 24'00" - 24'49)

Esses trechos são de interlocutores com experiências muito distintas. Maria Clara é brasileira, nascida em Saquarema onde frequentou a igreja Céu de Nazaré. Se afastou da doutrina e segundo seu próprio relato, quando se formou na escola aos 18 anos começou a frequentar a igreja Flor da Montanha em Lumiar, e foi aí então que decidiu se fardar (11'10" – 11'49"). Depois disso saiu do país para vivenciar a cultura daimista em outros lugares.

Nestes dois casos, seus praticantes estão vinculados a igrejas que se ergueram próximas à floresta, desenvolveram seus próprios sistemas agroflorestais, produziram seu sacramento e inicialmente estabeleciam até mesmo suas próprias comunidades, como é o caso da igreja matriz da linha do Padrinho Sebastião, a vila Céu do Mapiá.

Já David expressou um outro olhar, trazendo algumas das características de quem pertence a doutrina fora do Brasil. O contexto trazido por David é outro, não há nem mesmo uma sede fixa da igreja. Klemens Tresp, primo de David, que atualmente mora na Alemanha passa ainda por um outro contexto, pois na cidade de Freiburg – onde reside atualmente, não tem igrejas do Santo Daime tendo ele de frequentar a igreja da Holanda ou a de Praga, ou consagrando o sacramento quando vem ao Brasil<sup>77</sup> (08'15" – 09'02").

O Santo Daime é uma Doutrina tipicamente brasileira, que nasce no coração da floresta amazônica através de um negro nordestino que a partir de uma bebida indígena forma uma doutrina com simbolismos cristãos, esotéricos e de matriz africana. Nada mais brasileiro que toda essa “antropofagia”.

Essa formação do Daime permite compreender melhor pontos que serão trazidos aqui e que de certa forma são correlatos. Um deles é a comparação que se faz entre tomar o Daime no Brasil e fora do Brasil. Segundo Klemens e David, no Brasil notam a presença de jovens nos trabalhos contrapondo-se a ausência de jovens nos trabalhos na Europa. Também outro aspecto tem relação com a presença da natureza nos trabalhos e a forma como isso influencia no mesmo.

Para organizar melhor as narrativas relacionadas a essa temática, sistematizei no quadro a seguir alguns trechos.

---

<sup>77</sup> Isso ocorre com frequência devido a ligação de Klemens e de seus pais com a igreja Flor da Montanha, em Lumiar onde possuem uma casa.

**Figura 22 – Tabela de trechos das narrativas referentes à comparação das experiências de tomar daime no Brasil ou fora do Brasil**

INTERLOCUTORES	PRESENÇA DE JOVENS	A INFLUÊNCIA DA NATUREZA
<b>DAVID TREMP</b>	“Aqui também não tem muitos jovens ‘né’, então seria bom que tivesse mais e isso tem no Brasil” (32’02” – 32’09”).	“No Brasil sempre é muito forte (...) tem assim, muito mais ligação com a natureza também ‘né’. Quando vai chover você vai sentir no trabalho (...) Isso eu nunca senti nos trabalhos aqui na Holanda ‘né, porque aqui é frio ‘né’, o salão é bem fechado, porque tem que ficar um pouco quente se não, não vai ser muito confortável.” “No Brasil eu fiz trabalhos na mata, com muitos bichos em todo canto, até dá um susto às vezes, se chegar um bicho muito perto de você e você não tá acostumado” (30’03” – 31’42”).
<b>KLEMENS TREMP</b>	“(…) eu lembro muito dos trabalhos quando eu era mais novo, e era muito diferente porque tinha muitas crianças ‘né’, então já na casa das crianças a diferença era muito grande em relação aqui na Europa ‘né’” (26’37” - 26’57”). “(…) na igreja da Baixinha tem muitos jovens, o que eu gostei muito, porque você tem a oportunidade de compartilhar ‘né’ as suas experiências que você tem com o Daime. E mesmo curtir ‘né’, que você ‘tá’ junto com pessoas da sua idade, porque aqui na Europa eu quase sempre sou a pessoa mais jovem.” 28’37” – 29’06”) “(…) a energia jovem no trabalho tem uma influência muito grande ‘né’. Porque o jovem tem essa energia de fazer as coisas acontecerem” (29’24” -29’30”).	“(…) a principal diferença assim, que eu posso constatar em comparação com a Europa, é a energia, assim ‘né’. Porque cada país, cada lugar, tem sua própria energia, assim ‘né’. E no Brasil, que é um país tropical, tem mais vida ‘né’. Então você também sente essa vibração da vida no ar. E também porque o Daime é do Brasil, eu acho que a força lá é mais forte, pelo menos pra mim, eu sinto que é a terra natal do Daime, então é muito diferente tomar Daime no Brasil do que aqui na Europa ‘né’ (27’51” – 28’30”).

Fonte: Elaboração própria, 2023.

Nos fragmentos acima é possível notar que tanto David como Klemens pontuam essa diferença referente ao bioma brasileiro, a “energia dos trópicos”. Como já pontuado neste trabalho, a cultura daimista se baseia justamente nessa conexão com a natureza cujos aprendizados remetem a tal conexão. Assim, faz sentido essa experiência potencializada pela natureza e retratada por esses jovens quando feito o uso ritualístico do chá em meio a natureza. É como se fosse uma experiência completa, na qual aluno e professor estão em conexão. Realidade muito distinta da vivenciada por esses jovens no contexto europeu. Tal narrativa elucida também como cultura e o meio no qual ela é produzida se correlacionam e estão intrinsicamente ligados.

A presença de jovens também foi identificada como uma diferença em relação aos trabalhos na Europa, principalmente por Klemens, que inclusive traz uma explicação para

importância dessa presença, que seria a vitalidade do trabalho e a oportunidade de compartilhar experiências com o Daime com outras pessoas de sua faixa etária.

Ainda sobre a questão dos jovens, trago a seguir a fala de Maria Clara retratando uma experiência diferente de tomar Daime fora do Brasil:

No começo é mais difícil ‘né’, você chega assim e dá de cara com... não tem jovens, como eles falaram. Na Europa eu fui quando era muito nova, mas nos Estados Unidos com 18 anos, eu vi que não tinha jovens. A maioria dos trabalhos que eu fui, eu era a mais nova e os mais velhos era bem mais velhos. (SALOMONE, 2021, 33’58” – 34’30”).

A experiência da jovem brasileira é mais um exemplo da ausência de jovens na doutrina pontuada pelos jovens europeus. Sobre isso, caberia um estudo para compreender melhor as razões destas diferenças e dessas ausências.

Outro elemento destacado também tem relação com a língua – a doutrina nasceu imersa na língua portuguesa falada no Brasil. No debate travado entre os jovens, esse aspecto também foi destacado como uma questão; ou seja; a importância da compreensão do português para uma melhor absorção dos ensinamentos da doutrina daimista.

A cultura daimista não possui livros, mas hinários onde estão contidos seus principais preceitos e ensinamentos. Na maioria das vezes esses hinários incorporam a linguagem regional, principalmente a nortista. Dessa forma, a compreensão da língua portuguesa e seus regionalismos é parte importante para o entendimento da filosofia pressuposta por essa cultura.

Nem todos os adeptos estrangeiros são fluentes no português, apesar de se esforçarem para cantarem os hinos, não necessariamente compreendem o que estão cantando.

Sobre isso, Maria Clara, a jovem brasileira, destaca o esforço dos estrangeiros e da existência de versões traduzidas de hinos:

(...) depois de um tempo você começa a ver o esforço. Porque a maioria deles não fala português, então é o maior esforço pra poder cantar os hinos em português. Tem até uns que eles dão uma traduzida e é legal porque aí eles também têm a oportunidade de entender o que eles estão cantando ‘né’. (SALOMONE, 2021, 34’43” – 34’58”)

Klemens e David, como estrangeiros, vivenciam de forma diferente o que Maria destacou. No caso de Klemens, filho de pais brasileiros, sempre teve acesso a língua portuguesa, o que lhe possibilitou uma noção do idioma. Segundo ele essa noção, embora muito básica, serve como fonte para estabelecer pequenas conversações. Ao se mudar

para Lumiar, no Rio de Janeiro e passar um ano com seus pais, se matriculou em uma escola e foi quando obteve uma fluência no idioma. Segundo ele, isso lhe proporcionou “uma porta para doutrina, mas também para a cultura brasileira em geral” (40’29” – 41’35”).

Todavia, mesmo compreendo bem o português, Klemens continuou encontrando dificuldades de compreensão:

Mesmo falando português eu não entendia todos os hinos ‘né’, porque tem expressões ou gírias do norte ‘né’ e também uma linguagem mais antiga. E é muito difícil as vezes, porque você não encontra essas palavras no dicionário. (TREMPE, 2021, 41’40” – 42’03”)

O contexto trazido por David é similar. Ele diz que no começo “cantava e não entendia praticamente nada”, apenas uma palavra ou outra como “amor”, “coração”, pois entendia algumas palavras devido às viagens que fez com seus pais ao Brasil, ainda criança. Uma dessas viagens foi para a Vila Céu do Mapiá quando tinha três anos de idade. Ele contou que sempre havia pessoas do Brasil em sua casa, pois é bem comum a presença de comitivas brasileiras em igrejas estrangeiras, e era quando ele melhorava sua conversação. Todavia, teria ficado realmente fluente no idioma quando viajou sozinho para o Brasil (43’05” – 44’15”). Sobre a sua experiência na viagem ele diz:

Tem poucos brasileiros ‘né’ que falam o inglês, eu tinha que dar meu jeito e depois de três meses eu já estava bem fluente no português. E nessa viagem foi também que eu fiz trabalhos e realmente chegou no ponto de eu entender o que eu estava cantando e nossa, muda o trabalho inteiro. Porque você desperta de uma forma... e você ‘tá’ percebendo que o hino fala com você mesmo e tem toda essa magia ‘né’, nos hinos ‘né’. Que não é coisa à toa, é coisa que realmente quer dizer uma coisa pra você. Quando você consegue entender isso, muda tudo, transforma e ajuda bastante. (TREMPE, 2021, 44’35” – 44’42”)

Em ambos os relatos os interlocutores pontuam essa maior compreensão dos ensinamentos após a familiaridade e fluência no português. Por ser um chá que provoca reações de “expansão da consciência”, a maioria dos adeptos estrangeiros conseguem acessar a experiência física. Todavia, a doutrina do Santo Daime traz também experiências filosóficas baseadas nos preceitos transmitidos através dos hinos, que são a base da ritualística.

Como mencionado outras vezes, a cultura daimista tem como valores – harmonia, amor, verdade, e justiça - e tais valores estão presentes nas narrativas destes hinos que servem como ensinamentos a serem adotados na prática da vida em comunidade. Assim,

a não compreensão do português dificulta a vivência e apreensão da experiência filosófica da cultura daimista. Sobre isso, Klemens diz:

Eu nem posso imaginar como é para uma pessoa que não entende o português. E aqui na igreja a maioria das pessoas não fala português, assim entende alguma coisa... canta, mas não entende na verdade o que 'tá cantando'. (TREM.P, 2021, p. 42'12" – 42'31").

Assim como toda cultura<sup>78</sup>, a cultura daimista se constitui e é difundida por meio da língua. Atravessada pelas relações sociais, uma língua se constitui de experiências, pensamentos e configura a própria construção do conhecimento. Dessa forma, a compreensão de uma língua é de suma importância para a plena compreensão de uma dada cultura.

A partir da análise desta *live* e considerando o que já foi descrito anteriormente, foi possível delinear esse terceiro perfil como atrelado aos jovens que experenciam a cultura daimista em outros territórios que não o brasileiro. Tal perfil se refere- a jovens que nasceram na doutrina, mas que ao entrarem na adolescência sentiram a necessidade de um afastamento para posteriormente seguir nela por conta própria e não mais por uma escolha dos pais – fato semelhante ao da análise anterior. Contudo, foi pontuado que o contexto experienciado por esses jovens é totalmente diferente dos jovens brasileiros. Tal diferença se dá devido a características pertencentes ao ambiente no qual essa cultura daimista se desenvolveu e que são inerentes ao território brasileiro – a forte presença da natureza presente nos biomas daqui, assim como a língua portuguesa. Outro ponto que caracteriza essa diferença entre o contexto brasileiro e o estrangeiro é que por se tratar de uma “cultura estrangeira”, a cultura daimista fora do Brasil acaba por não ser tão disseminada entre os jovens, acarretando assim “ausência de jovens” na doutrina em relação ao contexto internacional.

#### 4.2.4 Live “*Novas Estrelas: a chegada de jovens na doutrina*”

A última análise da unidade dois é a da *live* “*Novas Estrelas: a chegada de jovens na doutrina*”<sup>79</sup>. Trata-se do nono episódio entre os 15 transmitidos, cuja transmissão foi realizada no dia 22 de março de 2021, com duração de 01 hora e 09 minutos. A roda de conversa se deu a partir da partilha dos convidados sobre o antes e depois da chegada na doutrina. Foram convidados para o debate Isabela Knup (25 anos), da igreja Luz do

<sup>78</sup> Entendendo por cultura “o complexo de valores, costumes e práticas que constituem o modo de vida de um grupo específico” (EAGLETON, 2005, p. 55).

<sup>79</sup> Vídeo do episódio que será citado durante o item 4.2.4. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j7jmYxxsRq8>. Acesso em: 20 de mar. 2023.

Firmamento, localizada em Viçosa - MG; Larissa Apolinario (21 anos) da igreja Céu de São Lourenço da Mata, localizada em Recife – PE e Roberta Lopes (28 anos) da igreja Céu do Espírito Santo, que fica no Caparaó – ES.

**Figura 23 – Live “Novas Estrelas: a chegada de jovens na doutrina”**



Print do episódio “Novas Estrelas: a chegada de jovens na doutrina” onde aparecem na fileira superior, da esquerda para direita respectivamente: Larissa Apolinario, Rebeca Leite e Alice Adnet e na fileira inferior da esquerda para direita respectivamente: Isabela Knup, Gabriel Nunes e Roberta Lopes.

Fonte: Youtube, 2022.

Diferente das análises anteriores desta unidade, esta se refere a jovens que não foram criados no contexto daimista, mas tiveram seu primeiro contato com o Santo Daime na juventude. Rebeca Leite inicia o episódio dizendo que a ideia inicial do projeto “Florescer da Nova Era” era justamente unir jovens nascidos na doutrina com aqueles que chegaram à doutrina na juventude para que compartilhassem suas experiências e diferentes visões sobre o Santo Daime com o intuito de “captar a essência” do mesmo (08’30” – 09’12”).

Durante o episódio, essa perspectiva vai ganhando forma e com isso é possível perceber quais são as diferenças e semelhanças entre os jovens que nasceram na doutrina e aqueles que se aproximaram dela na juventude. Neste episódio Gabriel Nunes, que é um dos mediadores do debate, também dá sua contribuição como interlocutor visto que se enquadra nesse perfil de “novas estrelas”, da mesma forma que no episódio dos “jovens que nasceram na doutrina” Alice e Rebeca também contribuíram com suas respectivas vivências.

Um primeiro ponto a ser elucidado é o da base cristã, mais precisamente da base católica, do qual todas as três interlocutoras partem. Levando em conta que a doutrina do

Santo Daime também se inspira na fonte cristã, esse aspecto se tornou um “facilitador” no primeiro contato com uma cultura diferente. Há semelhanças com o simbolismo com o qual já estavam habituadas, o que contribuiu no processo de identificação destes jovens com a doutrina. Além disso, foi unânime entre as interlocutoras a partilha de um “rompimento” com o catolicismo no início da adolescência.

Esse fato que também apareceu na narrativa dos jovens das *lives* “nascidos na doutrina” e “jovens ao redor do mundo”, com o diferencial de que os jovens das *lives* anteriores não romperam com a doutrina que seguiam, mas sim afastaram-se dela. Neste caso, contudo, houve de fato uma ruptura pois abandonaram o catolicismo para seguir no Santo Daime. Sobre as origens no catolicismo e o rompimento para ingresso na doutrina, organizei uma tabela com alguns trechos das narrativas que destacam isso.

**Figura 24 – Tabela de trechos da narrativa sobre a origem católica e o rompimento com o catolicismo**

INTERLOCUTORAS	BASE CATÓLICA	ROMPIMENTO COM O CATOLICISMO
<b>ISABELA KNUP</b>	“(…) desde que eu me entendo por gente eu sempre fui muito espiritualizada. Assim ‘né’, sempre fui uma buscadora, sempre procurei saber aí dessas coisas do mundo espiritual né e eu fui batizada, fiz primeira comunhão/Eucaristia na Igreja Católica na qual eu gostava muito, ia nas missas eu com a minha família, meus pais ‘né’ então eu curtia muito” (11’18” – 11’39”).	“(…) na adolescência eu fui buscar outras fontes assim ‘né’, além do catolicismo. Aí eu cheguei a ir em terreiro de umbanda, candomblé, Centro Espírita e eu ‘tava’ nisso, ‘tava’ nessa busca, procurava alguma coisa ali ‘né’ para preencher as minhas lacunas” (11’46” -12’04”).
<b>LARISSA APOLINARIO</b>	"Deu para perceber que as raízes católicas estão bem presentes aqui ‘né’? E eu também sempre frequentei a igreja católica, desde os meus 6 anos de idade. Foi influência da minha mãe e assim foi muito importante para mim, eu amava tá lá. Me preencheu de uma maneira incrível e acredito que foi um degrau muito importante para eu chegar no Daime” (18’21” – 18’49”). “(…) fiz primeira comunhão, me batizei, fiz a crisma também. Tudo como manda o figurino ‘né’” (19’14” – 19’19”).	“(…), mas chegou também a adolescência e eu acredito que é um momento que a gente quer se auto afirmar, quer buscar o nosso lugar no mundo, quer saber quem a gente é também ‘né’ se conhecer. E aí eu encontrei o álcool também, festa, amigos e isso foi em 2016, que eu também me afastei um pouco da Igreja Católica” (18’57” -19’42”). “(…) aí em 2016 eu me afastei assim ‘né’, já no Ensino Médio, quase completando” (19’21” – 19’27”).
<b>ROBERTA LOPES</b>	“(…) com 7 anos assim eu já conversava com Deus, assim eu tinha essa de conversar com Jesus, tinha essa intimidade sabe? Era muito católica também, eu fazia catequismo fiz a primeira eucaristia, batizei (…)” (14’05” - 14’20”).	“(…) só que aí eu fui entrar na adolescência e aí eu fui me perdendo, também entrei nessa. E inclusive é uma fase assim, que os pais têm que ter muita atenção mesmo. Porque assim é importante, eu acho super válido, é... sair para conhecer a vida

		mesmo, o mundo, isso tudo, mas eu acho que a gente não precisa se desconectar de Deus assim ‘né’, pra conhecer o mundo” (14’28” – 14’48”).
--	--	--

Fonte: Elaboração própria, 2023.

Nas falas acima, é possível perceber que as interlocutoras usam a experiência que tiveram na igreja católica como uma espécie de iniciação no mundo espiritual. Outro aspecto comum foi o rompimento com a doutrina católica no início da adolescência, fato esse que é justificado por uma busca, uma autoafirmação. De certo modo, essa autoafirmação tem relação com o fato de terem mais autonomia nesse momento da vida para realizarem suas próprias escolhas. Uma destas escolhas diz respeito a permanecer ou não na religião de seus pais, podendo então passar por uma reformulação das ideias, por uma auto escolha.

No contexto dos jovens que já nasceram dentro da doutrina daimista, tal processo culminou em uma reavaliação da influência dos pais e na permanência na doutrina por conta própria.

Os jovens da análise em questão optaram por um caminho totalmente diferente daquele que vinham trilhando, rompendo totalmente com as influências familiares. Gabriel, um dos mediadores do programa, que conheceu a doutrina daimista aos 18 anos, também relata sua experiência sobre esse rompimento:

(...), mas quando chegou na adolescência tudo mudou sabe, eu comecei a viver aquela coisa de experiências, sabe? Tinha o tédio do que eu já conhecia e a vontade de querer experimentar. E eu já não tinha mais uma ligação espiritual. (...) E aí quando eu fiz 18 anos eu ouvi falar do Daime pelo Facebook e aí cheguei sozinho, falei é isso que eu quero. (NUNES, 2021, 22’44” – 23’25”)

Gabriel frisa que sua chegada ao Santo Daime foi por conta própria. Conta assim: “cheguei sozinho”, movido por um sentimento de busca para chegar aonde almejava e por conta própria. Essa realização seria uma validação de uma auto escolha, desse caminho que não é mais indicado pelos pais, mas trilhado por si mesmo.

Rebeca Leite que parte de uma outra perspectiva, visto que nasceu na doutrina e optou por nela continuar, aponta a semelhança nessa escolha pela doutrina entre os nascidos e não nascidos:

(...) é muito similar, é parecido isso. Cada um recebe o seu chamado, de sua forma, mas cada um recebe esse chamado ‘né’ para fazer parte e sente no coração que está chegando no lugar que tem que chegar mesmo, sabe? Tanto pessoas que chegaram ‘né’ assim depois ‘né’, que tiveram toda essa caminhada antes do Daime, quanto pessoas também que já nasceram no Daime. Poque é

o que a gente ‘tava’ falando, a gente que nasceu no Daime também precisa desse despertar, desse chamado, a gente recebe ele também. (LEITE, 2021, 24’04” – 24’42”)

Assim, mesmo com a diferença de um repertório religioso anterior, a partir das falas é possível afirmar que a juventude daimista em questão é formada por jovens que escolheram estar nesse meio, que escolheram seguir na cultura daimista.

Os jovens nascidos na doutrina tiveram toda a infância para aprender sobre a ritualística daimista, todavia, os jovens que chegaram depois, mesmo encontrando semelhanças com os ritos anteriormente seguidos, tiveram que passar por esse momento de adaptação a uma nova cultura na qual estavam se inserindo. Sobre isso, algumas interlocutoras empregam o termo “visitantes” na referência aos membros que frequentam o ritual, mas ainda não são fardados.

Alice que elucida a importância de um bom acolhimento àqueles que estão chegando (26’29” - 26’49”). Todas as três interlocutoras afirmam ter sido bem recepcionadas, Roberta afirma que sua maior dificuldade foi aprender a tocar maracá<sup>80</sup> (28’05” -28’10”), já Larissa expõe que como visitante sentia que sua responsabilidade era menor e que com isso podia “sair da corrente” com mais frequência, diz que seu grande desafio foi “soltar a voz”, pois tinha medo de errar os hinos (29’07” – 30’17”).

Os desafios apontados pelas convidadas remetem a particularidades da ritualística daimista, que por se tratar de práticas diferentes das quais estavam habituadas – mesmo os cânticos sendo uma prática do catolicismo, os hinos daimistas são bem diferentes, foi o que mais gerou “estranhamento”. Contudo, maior que o estranhamento é a identificação que ocorre com a ritualística, como apontado por Isabela Knup: “(...) muitos tomam o Daime ‘né’ e ficam identificados com a doutrina ‘né’, e foi o que aconteceu comigo” (32’50” -32’58”). Esse termo “identificados” sugere que foi estabelecida uma conexão com aquele rito, com aquela cultura.

Passado esse primeiro momento de adaptação com a nova cultura, o passo seguinte é o fardamento. O fardamento representa um momento de escolha por se “iniciar” de fato na doutrina daimista. Sobre esse momento foi unânime a ideia de responsabilidade, visto que agora sabe-se bem a ritualística a ser seguida.

Nesse sentido, há trechos que revelam uma ligação e um zelo pela reponsabilidade de seguir e passar a doutrina adiante. Trata-se de fato de uma adesão a essa identidade

---

<sup>80</sup> Chocalho indígena usado nos rituais daimistas.

daimista, fruto da cultura que a compõe. Tal sentimento está atrelado a sensação de se sentir parte:

(...) depois que eu me fardei a quantidade de vezes que isso acontece é bem menor, mas tudo bem também. Assim, porque é outro tipo de aprendizado ‘né’, é a gente como assim os zeladores da Doutrina, entende essa reponsabilidade com a gente? A gente também tem funções ‘né’ dentro do ritual, seja fiscalizando, seja cantando ou segurando hinário e ‘tá’ valendo também, é tudo aprendizado (LOPES, 2021, 27’37” – 27’58”).

No relato de Roberta, é possível perceber essa ideia de pertencimento após a compreensão e execução da ritualística daimista e o passo de assumir-se como parte/membro dessa doutrina. O que antes era totalmente novo, podendo causar até certo estranhamento é agora função e responsabilidade, ocorrendo assim uma identificação ao ponto de se colocar como uma “zeladora” desses preceitos.

A ideia de zelo e continuidade também foi um elemento encontrado nas análises dos jovens que nasceram na doutrina. Embora essa relação entre memória e identidade tenha se dado de formas diferentes em ambos os casos – visto que para os que nasceram na doutrina essa identidade vinha sendo estimulada desde a infância e para os que chegaram depois tal identificação começa a ser fomentada na adolescência, elas também possuem um ponto em comum que é o seguimento como uma escolha própria – momento em que de fato essa “identificação” se consolida. Assim, o sentimento de continuidade também opera de forma similar nessa juventude – que se consolida nessa ideia de “dar continuidade”, “ser um zelador”.

Rebeca Leite, sobre o fardamento, usa a expressão “como foi assumir esse legado?” (44’46” – 44’51), reforçando mais uma vez essa ideia de continuidade. Uma das propostas desse trabalho foi identificar de onde partiria a “vontade de memória” dessa juventude daimista que culminou numa troca intergeracional, fomentando a construção e validação dessa cultura daimista.

Parece que é justamente o caráter de continuidade relatado por esses jovens que se mostra como um elemento motivador dessa “vontade de memória”. O fato dessa juventude daimista sentir-se responsável pela manutenção dos preceitos faz com que ela queira estabelecer uma troca com os anciãos, unindo os preceitos à nova mentalidade e fazendo não uma reprodução do passado, mas usando-o como uma ponte para o futuro.

Outro ponto que a temática do fardamento trouxe foi a questão aqui já comentada sobre o sincretismo na doutrina do Santo Daime com base católica. Esse sincretismo facilitou o processo de “identificação” com a ritualística daimista. Sobre esse ponto,

destaco duas falas de Larissa Apolinario que ilustram bem como tais similaridades entre os ritos facilitaram seu processo de inserção nesta nova cultura:

Eu quis me fardar e tinha um desafio muito grande assim na minha cabeça, que eu pensava que quando você se fardava, você tinha que saber de tudo. Assim, liturgicamente falando ‘né’, porque na igreja católica era assim. Pra você ser coroinha, porque eu fui coroinha por muitos anos, você fazia um preparatório e aí fazer as provinhas para ver se você está apta a exercer aquela função de coroinha. E aí aquilo fixado na minha cabeça, eu pensava que eu tinha que saber ser fiscal, que eu tinha que saber cantar todos os hinários. (APOLINARIO, 2021, 49’23” – 50’05”)

(...) na hora que canta o hino e o coração acelera muito e você pensa ‘né’ ‘tô’ assumindo esse compromisso e estou seguindo Jesus, que era o mesmo Jesus que eu seguia lá na outra prática religiosa, o mesmo São João, só que agora sendo o Mestre Irineu e o Padrinho ‘né’, então acho que tudo se encaixa. (APOLINARIO, 2021, 51’55” – 52’23”).

A base católica de Larissa serviu como um ponto de apoio para aquilo que ela não conhecia, foi uma forma didática de assimilar novos símbolos, usando aqueles que lhe eram familiares.

O último ponto a ser abordado nessa análise diz sobre a aceitação da família em relação a escolha pelo Santo Daime. Nestes casos, a escolha dos jovens distanciou-se da influência dos pais, num rompimento com as raízes católicas que lhe foram apresentadas ainda na infância. As referências católicas não desapareceram em sua totalidade, e mais, serviram como um facilitador para assimilação desse novo contexto.

Os relatos foram bem similares, sendo unânime um certo estranhamento da família em relação a escolha pelo Daime. Mas por se tratar de uma escolha feita já em uma fase na qual se é independente, a não aceitação dos familiares não se colocou como um obstáculo para o seguimento das convidadas na doutrina daimista. Sobre isso organizei os seguintes trechos na tabela a seguir:

**Figura 25 – Tabela de trechos da narrativa sobre a aceitação da família em relação ao Santo Daime**

INTERLOCUTORAS	MINUTAGEM	RELAÇÃO FAMÍLIA X SANTO DAIME
ISABELA KNUF	(59’31” - 1h00’15”)	“(…) sobre minha família, assim... eles não aceitaram muito, mas eles respeitaram minha decisão ‘né’. Eu já sou independente, já pago minhas contas desde quando eu vim estudar aqui, praticamente ‘né’. Já tomei minha vida e as rédeas da minha vida, então ‘né’, ‘tô’ fazendo o bem, sendo exemplo ‘né’. E é isso ‘né’, eu acho que embora a gente esteja sujeita assim a diversas influências ‘né’, assim de família, de amigos... é o livre arbítrio, ele confere a cada um

		de nós a nossa própria individualidade ‘né’, cada um escolhe o seu próprio caminho, principalmente depois que fica jovem, de maior idade ‘né’(…)”.
<b>LARISSA APOLINARIO</b>	(1h03’49” - 1h04’50”)	“Eu acredito que quando a gente começa a tomar Daime, a gente vira o ‘diferentão’ da família ‘né’. Ainda mais quando você tinha outras atitudes e aí agora você ‘tá’ agindo completamente diferente, você vira o ‘diferentão’. Se alimentando saudável, indo pro meio do mato, tomando aquela bebida. Mas da parte da minha família também houve um pouco de resistência e minha avó é uma amigona querida, minha vovó, ela assim que me apoiou. Mas a parte da minha mãe teve uma resistência, como também sou independente e vim morar aqui no Nordeste, vivo e luto pelas minhas conquistas, então ela não tinha como interferir muito. Mas eu acho que o Daime, acho não tenho certeza, que ele ‘acertou’ a minha vida, tanto na família como nos amigos de forma muito positiva”.
<b>ROBERTA LOPES</b>	(1h02’34” - 1h03’47”)	“Bom a minha família no começo... não souberam no começo contei depois. Foi um pouco difícil assim como com a Isabela, mas eles respeitaram ‘né’. E é um processo, é isso aí, foi tudo tranquilo também nesse meio tempo de aceitação. Até porque também eles começaram a me ver como exemplo ‘né’, a pessoa que eu ‘tava’ me tornando ‘né’ (...) e eu acho que isso foi assim, primordial ‘né’ para transformar essa visão que boa parte mesmo das pessoas tem assim em relação ao Santo Daime. Então a gente como fardado, a gente ser o exemplo ‘né’ praticando aquilo ali que fala no hino (...). Isso aí já é um ótimo caminho para reverter essa visão que as pessoas acham assim do Santo Daime”.

Fonte: Elaboração própria, 2023.

As falas trazidas são bem similares, indicando que no início, a escolha do seguimento na doutrina daimista não foi bem recebida por seus familiares. Todavia, justamente por se tratar de uma ação consciente, fruto de uma auto escolha e principalmente pelas convidadas estarem em uma fase independente da vida, podendo não apenas optar pelas próprias escolhas, mas também arcar com elas, a resistência ou não aceitação dos familiares não foi exatamente um empecilho no seguimento da doutrina daimista.

Todas as três participantes da conversa pontuaram a independência financeira como uma garantia das próprias escolhas. Também falaram sobre como as mudanças advindas de seus respectivos contatos com o chá - principalmente as mudanças comportamentais - foram importantes na validação dessa escolha e na posterior aceitação familiar. Neste ponto, a experiência desses jovens possui uma característica diferente em relação a dos jovens “nascidos na doutrina”, visto que lidar com a aceitação familiar em

relação a escolha da doutrina espiritual a se seguir é um ponto pelo qual a juventude que já nasceu na doutrina não vivenciou.

A análise feita até aqui trouxe algumas características pertencentes ao perfil desses jovens que chegaram na doutrina do Santo Daime na juventude. Como foi descrito, alguns pontos são semelhantes a pontos das análises anteriores e outros se diferem. Em suma, trata-se de uma juventude que teve contato com outras bases religiosas – principalmente católicas e no início na adolescência romperam com tais bases – ponto esse que se assemelha a experiência dos jovens nascidos na doutrina, mas que no caso dos jovens em questão resulta em um rompimento de fato com tais influências familiares.

Esse rompimento, como mencionado, não foi total pois a nova cultura a qual estavam tendo contatos semelhanças entre os simbolismos da doutrina daimista com a religião católica, o que favoreceu a identificação desses jovens com a ritualística daimista. Mesmo com essa diferença de base, a escolha pelo seguimento no Santo Daime desperta nesses jovens a responsabilidade pela continuidade dos preceitos apreendidos na nova cultura. Isso também é observado entre os jovens que nasceram na doutrina e parece se configurar como o grande mobilizar dessa “vontade de memória” presente na juventude daimista como um todo.

A questão da aceitação familiar foi um ponto peculiar a esse perfil de jovens, visto que os que “nasceram na doutrina” não passaram por essa experiência.

Assim, ao longo desta segunda unidade, foi feito o levantamento e a identificação de características presentes nesta juventude daimista. O primeiro perfil delimitado foi o daqueles que teriam constituído a primeira juventude de pessoas que foram criadas na doutrina do Santo Daime – tal perfil conta com o diferencial de terem vivido o contexto daimista quando a religião estava no começo de sua fase expansiva, tratando-se assim de uma experiência nova tanto para os pais quanto para as crianças.

O segundo perfil aqui elucidado foi o referente a atual juventude com o recorte de “jovens nascidos na doutrina”, ou seja, jovens que tiveram contato com a cultura daimista desde a infância, sendo o contexto daimista um contexto familiar, que em primeiro plano correspondeu a uma influência da família, mas que também se consolidou como uma escolha própria. Adiante, é compartilhada a experiência dos “jovens ao redor do mundo”, onde foram elucidadas as particularidades de se experimentar a cultura daimista, tipicamente brasileira, em outros territórios que não o brasileiro, com entraves como o idioma, por exemplo.

E por fim, foi feita a análise a partir da perspectiva dos jovens que tiveram contato com a cultura daimista já na fase da juventude, após passarem por um processo de rompimento com as influências espirituais familiares. O intuito de tais análises foi o da compreensão e identificação dos diferentes agentes dessa cultura da imista representada aqui no recorte da juventude.

Foi possível entender que não se trata de uma juventude uniforme, mas sim um grupo heterogêneo, constituído por uma pluralidade que se une em prol de uma mesma ritualística, de uma mesma cultura, a da imista. Perfis que partem de trajetórias distintas, mas que se tangenciam ao caminharem usando como base os ensinamentos e valores desta cultura.

Mesmo em suas particularidades, veem-se como os responsáveis pela manutenção de tal cadeia de saberes, fato esse que desperta nesses jovens uma forte “vontade de memória” e que resulta numa troca intergeracional entre a juventude daimista atual e os anciãos que a ela pertencem.

#### 4.2.5 Dados quantitativos

Assim como foi feito na unidade anterior, trago em seguida a tabela que foi elaborada contento os indicadores escolhidos para a unidade 2, bem como o número de vezes em que foram citadas no decorrer de cada live aqui analisada. A tabela em si é uma exemplificação quantitativa da análise feita durante a construção dessa unidade.

**Figura 26 – Tabela com a frequência dos indicadores da unidade 2**

INDICADORES	NÚMERO DE CITAÇÕES				TOTAL
	Live “Jovens há mais tempo”	Live “Nascidos na Doutrina”	Live “Jovens ao redor do mundo”	Live “Novas Estrelas: a chegada de jovens na Doutrina”	
MAIS VELHOS/ ANCIÃOS	10	9	11	8	38
JOVENS	30	12	28	21	91

Fonte: Elaboração própria, 2023.

### 4.3 O ciberespaço como um meio de disseminação de uma cultura oral

A terceira e última unidade de codificação a ser analisada é aquela que corresponde ao ciberespaço como um meio de disseminação de uma cultura oral, bem como de manutenção do sentido de comunidade durante o período de isolamento social. Diferente das outras unidades, realizei a análise de uma *live* – “Jovens do canal Jagube”, com o intuito de sustentar a hipótese aqui levantada. Assim como nas unidades anteriores, elaborei uma explanação sobre o contexto dos debates levantados, das frases e expressões que sustentam esta hipótese para depois trazer os dados quantitativos.

O intuito desta análise foi demonstrar como o ciberespaço foi utilizado durante o período de isolamento social como uma forma de manutenção do sentido de comunidade daimista, além de servir como meio para a disseminação dessa cultura – que é uma cultura oral. A análise da *live* “jovens do canal jagube” foi escolhida justamente pelo “canal jagube” ter sido criado na comunidade do Mapiá, principal sede daimista da linha do Padrinho Sebastião, localizada bem no meio da floresta Amazônica, representando assim, esse encontro entre oralidade e tecnologia.

#### 4.3.1 *Live “Jovens do canal jagube”*

A *live* “Jovens do Canal Jagube”<sup>81</sup> foi o décimo segundo episódio dessa série de lives feita pelo grupo “Florescer”, que foi ao ar no dia 12 de maio de 2021 com 1h e 20 min de duração. Tal episódio propunha uma conversa com os jovens do Canal Jagube<sup>82</sup> a fim de que os mesmos compartilhassem suas respectivas experiências sobre serem “comunicadores” nesse canal, que se mostra como uma novidade na comunidade da floresta, concretizando assim o encontro entre tecnologias com tradições. Os participantes desta *live* foram Ana Khédliá Marinho (16 anos), Anamelia Melo (18 anos), Luca Cony (18 anos) e Olimpio Mendes (24 anos) todos eles membros da igreja Céu do Mapiá, principal sede da linha daimista do Padrinho Sebastião, localizada no estado do Amazonas, são também moradores da comunidade Vila Céu do Mapiá.

<sup>81</sup> Vídeo do episódio que será citado durante o item 4.3.1. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/6pTfwXwvrRg?feature=share>. Acesso em: 25 de mar. 2023.

<sup>82</sup> Segundo a descrição do Canal Jagube no site *Youtube* se trata de: “Um Canal colaborativo para mostrar tudo o que rola de bom dentro da Floresta Amazônica! Uma ferramenta de integração, memória e reflexão que aborda a cultura da ayahuasca a partir da doutrina do Santo Daime, a vida em comunidade a partir da Vila Céu do Mapiá e de todas as comunidades que se espalham pelo Brasil e pelo mundo. Fortalecendo os canais de comunicação de toda a irmandade e convocando a todos que possam participar desse movimento!” Disponível em: [https://www.youtube.com/channel/UCnwHfq3m\\_b8N-gvUXoSZTWQ](https://www.youtube.com/channel/UCnwHfq3m_b8N-gvUXoSZTWQ) Acesso em: 27 de mar. 2023.

**Figura 27 – Live “Jovens do Canal Jagube”**



Print do episódio “Jovens do Canal Jagube” onde aparecem na fileira superior, da esquerda para direita respectivamente: Rebeca Leite, Alice Adnet e Luca Cony; na fileira do meio da esquerda para direita respectivamente: Ana Khédlia, Gabriel Nunes e Anamelia Melo e na fileira inferior Olimpio Mendes.

Fonte: Youtube, 2022.

Antes de iniciar a análise, apresento algumas particularidades deste episódio. Diferente de todas as outras *lives*, nesta a transmissão não foi totalmente ao vivo, os apresentadores deram início com a transmissão ao vivo, mas a conversa entre os convidados e mediadores havia sido gravada anteriormente e transmitida durante a *live* do dia 12 de maio. Esse formato foi escolhido pelo fato de os convidados residirem na comunidade Vila Céu do Mapiá, localizada no Estado do Amazonas, onde o sinal de internet oscila bastante. Por isso a gravação foi uma forma de assegurar a participação dos mesmos no episódio. Outro fato foi o de que após ser feita a mediação com os jovens do Canal Jagube, houve uma inversão de papéis, na qual os jovens convidados assumiram o lugar de mediadores e os apresentadores do programa assumiram o lugar de interlocutores, como forma de validar esse lugar de “comunicadores” – termo usado pelos próprios jovens, de ambos os grupos tanto do “Florescer da Nova Era” quanto do Canal Jagube.

Nas análises anteriores, o recorte do “nascido” ou “não nascido” na doutrina foi um fator de caracterização dos perfis abordados. Nesta análise, todos os jovens têm contato com a doutrina desde a infância, alguns nasceram nela, literalmente, outros a conheceram com três anos de idade – como foi o caso de Luca Cony. De toda forma, todos os jovens estão inseridos no contexto daimista e na cultura produzida por ele, desde

a infância. Cabe a ressalva de que por serem moradores da Vila Céu do Mapiá, vivem essa cultura de forma intensa e próxima ao seu projeto inicial – experienciando na prática a vida em comunidade, assim como a vida na floresta e os ensinamentos oferecidos por ela.

Um termo de identificação usado por todos os quatro convidados é o de ser um “jovem aprendiz” do Canal Jagube, tal termo é usado para caracterizar o tipo de ocupação neste canal de comunicação. Atualmente este tipo de trabalho tem sido cada vez mais recorrente, é uma espécie de estágio no qual o jovem pode exercer funções com a finalidade de aprender e se familiarizar com a área de atuação escolhida, como uma forma de capacitação. Esse aspecto é importante de ser destacado pois aponta relação no encontro entre “tecnologia” e “tradição”, visto que esse estilo de capacitação dos jovens – tão recorrente nos centros urbanos - é também utilizado na comunidade do igarapé Mapiá.

O debate travado entre os jovens do Canal Jagube teve diversos pontos interessantes, pois compartilharam sua experiência de vivenciar a doutrina na floresta, sobre terem nascido na doutrina, sobre como foi o fardamento, entre outros pontos. Todavia, escolhi focar no diálogo sobre ao uso do ciberespaço e as ações do Canal Jagube.

Após apresentação dos convidados e da relação dos mesmos com a doutrina e o processo de fardamento, Rebeca Leite pede aos convidados que relatem um pouco sobre como é a participação dos jovens no Canal Jagube, suas atividades e as oportunidades que tiveram ao trabalhar como jovens aprendizes do Canal (12’29” – 13’15”).

Luca Cony relata que foi um dos pioneiros do projeto que começou entre 2014 e 2015. Classifica a função dos jovens no canal como uma função “multitarefa”, que envolve desde o transporte dos equipamentos – que na maioria das vezes é feito em uma motocicleta; como também a montagem e desmontagem dos equipamentos, e até a gravação e edição do material (13’21” – 13’34”). Sobre as experiências proporcionadas pelo trabalho no Canal Jagube, Olimpio Mendes faz o seguinte relato:

(...) uma das histórias que eu gostei bastante foi quando eu fui entrevistar um senhor que mora bem longe, ‘seu’ Pedro Zacarias, ele mora na última casa subindo o igarapé. Nesse dia eu fui mais o Iberê, a gente foi entrevistar ele, lá a gente aprendeu muita coisa com ele. É que ele trabalha fazendo canoinhas de madeira e aí ele contou muitas histórias legais. Não lembro bem as histórias né, era muita coisa, muita informação de uma vez. Mas eu achei interessante, mais interessante que eu achei foi o trabalho dele com canoas, e assim ele falou para gente como ele fazia as canoas (...) meu pai até aprendeu a fazer canoa com ele e isso que eu achei interessante, ele ensinando você mesmo fazer uma canoa. Como é que tem que ser, o que pode fazer antes de abrir a canoa, tem

segredos e isso aí a gente só sabe com ele passando para gente ‘né’, os mais velhos passando. Isso eu gostei muito de ter aprendido com ele até hoje eu guardo isso. E o trabalho que é ‘né’ que é um trabalho braçal fazer canoa grande de madeira, dá muito trabalho para fazer isso. Mas eu achei muito interessante, tem que ter uma ciência muito grande pra isso. (MENDES, 2021, 15’37” – 17’17”)

Esse trecho da narrativa de Olimpio é um exemplo da democratização da tradição oral que o canal possibilita. O que Olimpio narra é uma situação corriqueira dos aprendizados transmitidos nas culturas populares onde os ensinamentos dos mais velhos são transmitidos aos mais novos com o intuito de que esses deem continuidade e até mesmo aperfeiçoem o que foi aprendido.

Talvez essa experiência de aprendizado tivesse ficado restrita ao território localizado próximo da “última casa subindo o igarapé”, mas com a *internet*, o ciberespaço e a proposta do Canal Jagube de comunicar – tornar comum, tal ensino foi democratizado e se tornou acessível não só aos moradores da Vila Céu do Mapiá, mas a qualquer pessoa com acesso à *internet*.

Ana Khédlia relatou sobre a oportunidade que teve de ir a São Paulo junto com Anamelia Melo. As interlocutoras foram incumbidas de fazer a transmissão do I Encontro de Mulheres Daimistas – o “EMFLORES”, que ocorreu em 2019 na igreja Céu de Maria, localizada na cidade de São Paulo. Ana Khédlia narrou que durante 15 dias, além de trabalharem na filmagem do encontro, tiveram a oportunidade de aprender sobre técnicas do audiovisual na sede do canal que fica em São Paulo. Além disso, Ana Khédlia destacou que durante os anos de atuação do Canal Jagube sempre tiveram oportunidade de aprender com profissionais (18’23” – 19’21”).

Diferente das outras análises realizadas, destaco um comentário de uma pessoa que acompanhava a *live* pois parece evidenciar uma outra hipótese aqui levantada: a do ciberespaço como um meio de disseminação de uma cultura oral, e assim demonstrar que essa percepção também apareceu na do público que estava assistindo a *live*.

O comentário feito por um telespectador que se identificou como Vitor Calvano foi: “Uau, simplesmente incrível vocês usarem os recursos e as habilidades do audiovisual a favor da doutrina, na função de produzir a favor dela e expandi-la!” (18’00” – 18’05”). É interessante essa ideia de “expansão” sugerida por Vitor, como um alargamento dos limites do espaço territorial, confirmando assim essa ideia de quebra de barreiras físicas que nos traz o ciberespaço.

Na sequência, Gabriel Nunes destaca a importância do registro dessas “estórias”:

(...) E também essas estórias que vocês trazem ‘né’, muito interessante ‘né’ e importante essa cultura daimista, a cultura também do Mapiá. Quando o Olímpio fala do senhor que faz canoas e traz essas estórias. Essas estórias quando a gente não registra, elas se perdem com o tempo quando as pessoas vão embora, elas são tesouros realmente. (NUNES, 2021, 23’04” – 23’27”)

Há uma preocupação na fala de Gabriel com relação ao registro dessas estórias que seriam uma representação cotidiana da cultura daimista e da cultura do Mapiá – interessante esse olhar que ele traz de uma cultura local, típica dessa comunidade que seria o que ele nomeia “cultura do Mapiá”; e de uma cultura daimista, propriamente dita, que estaria ligada à algo mais abrangente, reconhecendo assim as variações que se deram dessa cultura que tem origem no Amazonas, mas que com a expansão recebeu novas influências.

Tal registro feito pelos jovens do Canal Jagube, através de recursos do audiovisual, estariam cumprindo essa função de “guardar esse tesouro” como colocado por Gabriel. Esta seria uma forma de manutenção de uma memória local, da continuação de um saber que em um primeiro momento se vale da oralidade, mas que a partir do encontro com as gerações e com as novas tecnologias encontra novos meios de disseminação.

No que tange a esse processo de transmissão da tradição oral, Dodebei assim esclarece:

De certo modo, a tradição oral implica o posicionamento filosófico de que o que se transmite é uma forma de verdade, especificamente para o indivíduo que pertence ao grupo social no qual e para o qual o processo de transmissão ocorre. Estar preso ao grupo, identificar-se a ele reforça as tradições e garante a continuidade dos saberes, das crenças e das técnicas de produção de uma dada comunidade. O receptor da herança cultural vai adicionar à memória do grupo a sua própria experiência, reformatando a informação recebida para devolvê-la ao composto da tradição ou do mito. (DODEBEI, 2005, p. 3)

Dessa maneira, como aponta Dodebei (2005), o receptor acaba por adicionar sua experiência à essa memória, e no caso desta *live*, o fato dos jovens se valerem de aparatos audiovisuais para a transmissão desse saber seria uma “reformatação da informação recebida”, uma marca dessa juventude e de sua experiência tecnológica que se manifesta por meio do ciberespaço.

Sobre o contato e o aprimoramento com as técnicas do audiovisual, Luca Cony – que está envolvido com o canal desde o começo, relata que tal capacitação se deu devido às aulas dadas por profissionais idealizadores do projeto – daimistas, mas membros externos à comunidade da vila Céu do Mapiá. Segundo ele, tais idealizadores ofereceram

aulas de edição de imagem, de fotografia, edição de vídeos e forneceram equipamentos necessários para a execução das atividades propostas pelo canal (25'22" – 27'26"). A partir deste relato de Luca, é nítido que a expansão do Santo Daime e o alargamento de seus membros foi também um dos motivadores dessa inserção de novos aparatos tecnológicos à essa cultura da floresta.

Gabriel Nunes indaga sobre a forma como esses jovens percebem a importância de seus trabalhos no Canal Jagube, visto que cumprem uma função de registro de memórias (30'19" – 30'43").

Sobre esse ponto destaco a seguinte fala de Luca Cony:

Assim como vocês disseram são muitas estórias 'né' que são passadas para gente através dos nossos anciões e isso é muito importante registrar isso porque, tipo daqui um tempo querendo ou não eles vão... vão... se vão 'né'. E onde é que vai está guardada toda essa sabedoria que eles têm? A gente que tá guardando eles, nós que estamos indo coletar, indo atrás deles e fazendo eles mostrarem para o mundo quem eles são e o que que eles fazem 'né'. Ensinando a gente e nos ajudando a evoluir aqui, a comunidade 'né'. Bom, então é muito importante guardar essas memórias para poder mostrar para nossas futuras gerações como que foi o desenvolvimento aqui das pessoas, o crescimento 'né' e mostrar como era o passado. Tipo, como posso dizer? O canal Jagube está meio que sendo nosso cartão de memória do Céu do Mapiá e da nossa doutrina. (CONY, 2021, 30'46" – 32'01")

A fala de Luca é praticamente um apanhado das discussões levantadas durante esse trabalho. Ele fala da troca intergeracional, do sentimento de continuidade o qual fomenta a vontade de memória. Menciona também a validação dessa continuidade ao afirmar a necessidade do registro para que se mostre às gerações futuras de onde partiu o ensinamento em questão. Fala da expansão desses saberes para além dos limites da comunidade em questão e finaliza usando um termo muito interessante que une essa questão do ciberespaço ao campo aqui analisado, que é o da memória, quando ele faz essa alusão ao Canal Jagube como sendo um “cartão de memória”, tanto do Céu do Mapiá quanto da doutrina do Santo Daime.

Aproveitando essa expressão de Luca, Olimpio acrescenta o seguinte comentário:

(...) nós temos que ser esse cartão também 'né'. Nós temos que aprender um pouco de cada coisa dessas, dessas coisas que tem aí, aqui 'né'. Como fazer urucum, fazer canoa. Eu participei já de fazer uma canoa com o meu pai, já fiz uma canoa junto com ele (...). Urucum aprendi a fazer desde cedo, desde criança. Essas coisas é bom a gente trazer para nova geração 'né' também aprender como é, pelo menos aprender saber como é que faz. E isso é muito bom também e aí a gente um dia a gente pode mostrar 'né' também. Bom, e se precisar a gente pode fazer e entre outras coisas também a gente pode aprender aqui e pode levar adiante. (MENDES, 2021, 32'07" – 33'07")

Esse trecho da narrativa de Olimpio complementa a ideia de Luca sobre os meios de transmissão contemporâneos dessa história oral e que se modificaram e hoje se valem de meios tecnológicos como o ciberespaço. Contudo, não adianta só o registro e um maior alcance desses ensinamentos, é preciso que de fato se aprenda para que se possa dar continuidade a eles.

Um outro ponto trazido durante o debate foi um mergulho na “raiz” dessa cultura daimista que é proporcionado pelos registros da sede - Céu do Mapiá, que são armazenados e disponibilizados no ciberespaço. Alice destacou que tais registros são uma oportunidade única para aqueles que seguem a doutrina daimista, mas não possuem oportunidade de conhecer o Céu do Mapiá.

Assim, através das transmissões feitas diretamente da floresta os membros externos à comunidade do Mapiá podem se conectar com o estilo de vida levado pelas pessoas de lá e assim compreender um pouco melhor sobre as origens da própria doutrina. Isso seria, de certo modo, uma forma de integração de todos os seus membros (34’47” – 35’30”). A mediadora também atenta sobre esse caráter do ciberespaço atingir um enorme número de pessoas e de como isso seria uma certa forma da continuidade da expansão dessa doutrina, que agora transmite literalmente seus hábitos culturais para o mundo todo:

(...) da importância desse trabalho ‘né’ do Canal Jagube, que vocês desenvolvem e também ajudam isso acontecer, nesse sentido ‘né’ desse cultivo da rede de expansão, porque aí vocês fazem vários registros do Mapiá, ‘né’ e de coisas da doutrina, da cultura daí. E essa coisa de gravar o vídeo ‘né’, o audiovisual e colocar na internet, a quantidade de gente que consegue acessar e ao redor do mundo. E a gente hoje em dia já tem uma irmandade ‘tão’ grande ‘né’ em vários lugares. (ADNET, 2021, 33’15” - 33’47”)

Conforme Alice, também há uma compreensão dessa disseminação da cultura daimista através do ciberespaço como uma espécie de “continuação” ou até mesmo “desdobramento” do processo de expansão pela qual a doutrina passou, com a diferença de que tal expansão agora ocorre nesse meio virtual.

Ao mencionar que hoje em dia a irmandade é “grande”, espalhada por vários lugares e que tais registros possibilitam um contato maior dessa comunidade externa com a comunidade do Mapiá, Alice evidencia a hipótese aqui levantada do ciberespaço como uma forma de manutenção do sentido de comunidade, de forma que aproxima a comunidade daimista e agrega seus diferentes agentes nesse universo permeado pela floresta.

Ana Khédlia traz sua contribuição sobre esse ponto do debate elucidando a importância dessas transmissões da floresta para aqueles que não têm a oportunidade de ir até a sede do Mapiá, onde segundo ela “a religião é mais intensa” por conta de sua vivência e seguimento se dar em plena floresta amazônica. Reforça que “é muito bom o fato da gente poder transmitir isso, porque antes não tinha como transmitir” e que com isso “através dos vídeos que a gente produz, consegue (o daimista) entender um pouco mais a realidade, ficar mais próximo, conectado com a gente” (35’41” – 36’52”). Novamente, nessa fala é possível perceber essa concepção do ciberespaço como uma ferramenta de integração da comunidade daimista que se desenvolve no seio da floresta amazônica, mas que também se expande mundo à fora.

Sobre essa relação entre a oralidade e o ciberespaço, Dodebei pontua:

(...) embora a oralidade mítica tenha cedido espaço ao polo da escrita, suas características de relato singular – autoria, forma e espaço/tempo – podem ser encontradas na transmissão do conhecimento na atualidade e, conseqüentemente, na configuração, da memória social. (DODEBEI, 2005, p. 4)

Desta maneira, a cultura daimista que se estruturou na oralidade passou por esse marco apontado por Dodebei “cedendo” espaço a escrita, no caso pelo surgimento dos hinários, ou seja, da escrita dos hinos que antes eram decorados; e que agora se vale desta nova transmissão da atualidade, o ciberespaço.

Levando em consideração as reflexões de Vera Dodebei (2005) sobre o patrimônio digital acrescido das pontuações aqui levantadas sobre essa cultura oral que tem se disseminado a partir dessa nova fonte, consigo perceber que pontos aparentemente distintos como oralidade x tecnologia/ciberespaço, acabam por se complementa sem se anularem. Considero o ciberespaço uma forma de intensificar essa característica da oralidade a respeito do espaço/tempo, visto que ele possui essa facilidade de transformar o privado em público, alargando a noção de espaço/tempo e agregando o máximo de agentes desta cultura.

O próximo ponto da análise se dá em torno da questão levantada por Rebeca Leite a respeito da importância das *lives* no período pandêmico (37’27” – 37’40”). Olimpio e Anamelia são os participantes que contribuem para esta parte do debate. Para Anamelia as *lives* são de grande importância, pois já que não podiam se reunir nas igrejas, as *lives* foram uma opção, uma forma de manter o interesse daqueles que já possuem e até incentivar o interesse naqueles que não tem (37’49” – 38’39”).

Olimpio, por sua vez, fala das *lives* como sendo um “conforto muito grande” para as pessoas que estavam em isolamento social (39’00” – 40’07”). Novamente, tais falas são um exemplo da hipótese levantada neste trabalho a respeito do ciberespaço como uma forma de manutenção do sentido de comunidade. Durante o isolamento social que ocorreu em decorrência da pandemia do vírus da COVID-19 em meados de 2020, muitas expressões culturais que se realizam a partir da sociabilidade entre os seus agentes tiveram de lidar com essa nova realidade na qual as trocas sociais estavam, de certa forma, comprometidas.

E com a cultura daimista, não foi diferente. Como mencionado ao longo deste trabalho, os valores que sustentam essa cultura - como harmonia, amor, verdade e justiça – se sustentam numa vida em comunidade – sendo que com a expansão esse sentido de comunidade foi adaptando-se aos contextos de cada região. Os valores são transmitidos através da ritualística daimista, assim como pelo contato com a natureza e através das práticas do cotidiano.

O isolamento acabou por impedir que os membros da doutrina daimista tivessem acesso a ritualística – visto que as igrejas estavam fechadas; ao contato com a natureza – com exceção das comunidades que vivem na floresta. As trocas sociais do cotidiano foram preenchidas pelo ciberespaço – mais especificamente pelas *lives*. A função de “manter o interesse”, como colocado por Anamelia, da comunidade daimista, e da manutenção desse sentido de comunidade.

Para Olimpio, tais *lives* seriam “um conforto muito grande”, como uma rede de apoio que é pressuposto pelo sentido de comunidade<sup>83</sup> – de comum unidade, de espaço em comum zelado e gerido por todos. De certo modo, essa característica do ambiente virtual que se traduz na sensação das pessoas estarem em contato permanente naquele momento com todo o mundo, que às vezes é colocada como sendo algo negativo; no caso em questão foi de certa forma uma alternativa para a manutenção desse sentido de comunidade.

O próximo tema abordado no diálogo entre os jovens comunicadores foi sobre o futuro, sobre o que os jovens do canal Jagube desejam semear. Suas narrativas foram coincidentes pois todos colocaram como um plano futuro um alcance maior do canal.

---

<sup>83</sup> McMillan y Chavis (1986) e Montero (2007) apontam para a existência de um sentido de comunidade, que seria o sentimento de pertença e de importância mútua existente entre os membros de uma comunidade, produzido nas relações cotidianas, entre convergências, divergências e conflitos.

Sobre esse momento, organizei a tabela abaixo onde destaco as principais colocações que ilustram essa vontade.

**Figura 28 – Tabela com trechos da narrativa referentes aos planos futuros para o Canal Jagube**

<b>INTERLOCUTOR</b>	<b>MINUTAGEM</b>	<b>FUTURO DO CANAL JAGUBE</b>
<b>ANA KHÉDLIA</b>	40'58" - 41'50"	“(…) pro futuro do Canal Jagube eu acho que assim, eu quero que esteja mais bem estruturado para próxima geração. ‘Tá’ bem estruturado agora, claro. Mas a gente, a nossa geração, que agora já ‘tá’ começando a entrar pessoas mais novas ‘né’. A gente tá começando a ter jovem aprendiz do jovem aprendiz ‘né’(…) e que alcance mais pessoas, mais daimistas”.
<b>ANAMELIA</b>	44'26" – 44'50"	“(…) o que eu desejo é que o canal continue crescendo, possa alcançar mais pessoas para que eles também possam vir a conhecer o Mapiá ‘né’, conhecer nossa cultura”.
<b>LUCA</b>	43'30" – 44'08"	“O meu sonho é que o canal possa alcançar mais pessoas, quanto mais pessoas o canal alcançar melhor entendeu? Meu sonho é que ele alcance muita gente. Quanto mais pessoas ele poderá agregar, para nossa doutrina, para nossa comunidade. Juntar nosso povo e unir ‘né’, unir todas as pessoas da nossa doutrina, todas as igrejas. Isso é o meu sonho, entende? Que todos estejamos conectados e unidos”.
<b>OLIMPIO</b>	42'09" – 42'43"	“Meu sonho é que o canal cresça bastante ‘né’, e leve informação pro mundo todo. Informações boas ‘né’, da nossa doutrina, mostrando a verdade da doutrina ‘né’, o que tem de bom e de melhor, o que pouca gente sabe ‘né’. É maravilhoso, mas não são muitas pessoas que conhecem ainda”.

Fonte: Elaboração própria, 2023.

Uma afirmativa feita por todos os interlocutores é a da ideia de um maior alcance de pessoas. Esse caráter de “alargamento” é uma das características que venho frisando sobre a capacidade do ciberespaço de eliminar barreiras espaciais e permitir determinadas aproximações. No caso do Santo Daime, que já passou por um processo de expansão territorial, alargou os limites da floresta e foi se estabelecendo nos centros urbanos, saindo até mesmo do país e ganhando o globo; com esse processo virtual, acaba por passar por um segundo processo de expansão.

Dessa vez, tendo como meio o ciberespaço que proporciona essa aproximação entre os diferentes agentes de uma mesma cultura. A fala de Ana KhédLIA reforça a ideia de uma “continuidade”, não só da cultura daimista, mas até mesmo dos meios de

disseminação dela, neste caso dos “novos” meios. Tal ponto é referente a observação que ela faz a uma melhor estrutura para as novas gerações que iram operar o canal Jagube.

Além disso, é apontado por Luca, Anamelia e Olimpio a perspectiva da oportunidade que o canal Jagube, por meio do ciberespaço, consegue fornecer aos membros da doutrina que são externos à comunidade do Mapiá de conhecê-la, mesmo que virtualmente. Apontam para essa oportunidade de demonstrar a cultura mapiense, algo que como comprovado na análise sobre os jovens ao redor do mundo – onde foi elucidado que o contato com a natureza e a compreensão do idioma fazem enorme diferença na apreensão dos ensinamentos. Tudo isso reforça a hipótese do ciberespaço como meio de disseminação de uma cultura oral, assim como da manutenção do sentido de comunidade e da expansão dessa comunidade.

Após essa pergunta sobre as expectativas dos jovens do Canal Jagube sobre o futuro, ocorre uma inversão de papéis e os jovens do canal que antes estavam sendo entrevistados ocupam o lugar de mediadores, (45’39”). Sobre tal momento, destaco algumas falas importantes na compreensão das hipóteses aqui levantadas.

Uma delas é a de Gabriel quando perguntado sobre o que seria o Florescer, ao que ele responde: “acho que desde o começo a gente tinha essa orientação, de que é mais do que *lives* ‘né’. A ideia mesmo é formar uma rede, de movimento, de movimentar os jovens das igrejas, entre as igrejas (...)” (51’23” – 51’33”). Destaco isso pois alguns autores sobre ciberespaço como um meio de transmissão de memória, evidenciam certa preocupação com a efemeridade do meio virtual, como algo até mesmo antagônico a essa noção de salvaguarda de uma memória.

Todavia, na fala de Gabriel e em outras é perceptível que esse meio foi encarado pelos agentes como um meio em si, e não como a finalidade. O virtual, como uma ferramenta para que se chegue ao fim – que é inclusive a questão levantada no próximo capítulo, sobre os desdobramentos dessas *lives*, sobre os efeitos que suscitaram ocorridos fora da rede, mas que tiveram seu início, seu incentivo, no ciberespaço.

Ainda acerca do grupo Florescer da Nova Era, destaco a seguinte fala de Gabriel:

No começo, quando a gente começa a fazer as chamadas e tal, antes da estreia, eu falava muito isso ‘né’, que gente ‘tá’ seguindo as palavras do Padrinho Sebastião ‘né’. Que é formar uma grande comunidade entre as igrejas, entre as igrejas do Brasil e do mundo. Eu acho que o Florescer é um pouco disso ‘né’, da gente criar essa amizade (...) E aí junto com o Florescer, tem outras iniciativas jovens também, como o Canal Jagube, como os Herdeiros do Padrinho. A gente ‘tá’ se juntando sabe? Pra ganhar força, para se apoiar mutuamente. Porque esses mais velhos ‘né’, Padrinho Alfredo, Madrinha Julia,

Madrinha Gercila, enfim, esses que já passaram e deram tanto pela doutrina ‘né’. A história ‘tá’ se passando ‘né’, e a gente ‘tá’ chegando nesse momento ‘né’, pra pegar esse bastão para dar continuidade a doutrina ‘né’. (NUNES, 2021, 56’17” – 57’17”)

A fala acima frisa mais uma vez esse potencial expansivo e agregador do ciberespaço em formar uma “grande comunidade”, que viabiliza a integração entre igrejas de diferentes lugares do Brasil e do mundo. E há sentimento de continuidade neste caso, que se dá a partir dos ensinamentos transmitidos pelos mais velhos e aprendidos pelos mais novos, que como colocado por Gabriel, encontram-se neste lugar da história, o de “pegar o bastão” para passar adiante, para “dar continuidade a doutrina”.

Sobre o objetivo do movimento “Florescer da Nova Era”, Alice assim comenta:

(...) cada vez que a gente realiza uma *live*, que a gente faz o contato com alguém, a gente está realizando um pouco dos nossos objetivos, sabe? (...) Então o grande objetivo é isso, formar esse movimento jovem, essa união maior entre os jovens da doutrina. E para isso a gente usa algumas ferramentas, como essa coisa das lives, que a cada quinze dias a gente chama mais para conversar sobre algum tema (...) E é isso assim, a gente refletir juntos sobre o movimento jovem, então fortalecer realmente isso na doutrina, em cada igreja. Os pilares que isso tem ‘né’, da gente conversar, aprender junto, ouvir os mais velhos que é o fundamental também e aprendendo cada vez mais sobre a doutrina. Eu acho que o Florescer tem esse potencial de ser essa plataforma sabe, esse lugar onde a gente se encontra. E ainda mais porque isso surgiu no meio da pandemia, então da gente também aproveitar o lado bom das redes, sabe? Da *internet*, de ‘tá’ conectado. (ADNET, 2021, 58’04” – 59’27”)

Na fala de Alice, vemos que o ciberespaço é compreendido por ela como uma “ferramenta” capaz de auxiliar na articulação do movimento jovem, que começa a estabelecer suas primeiras aproximações justamente no período de isolamento social. Alice elenca o “lado bom” das redes como sendo essa sensação de “estar conectado” - por não se limitar a um espaço físico, mas sim a um espaço virtual, o movimento Florescer é esse “lugar” onde os jovens se encontram, como dito por Alice, onde os jovens se “conectam”, mas tal conexão não fica restrita ao espaço virtual, ele ganha também o espaço físico, sendo o ciberespaço um meio e não a finalidade.

Ainda sobre a partilha dos objetivos do movimento “Florescer”, destaco a fala de Rebeca Leite:

Nossa missão principal é trazer essa união ‘pro’ futuro, sabe? Nesse primeiro momento a gente está aqui, aproveitando desse momento para expandir, para gente se conhecer melhor. Eu acho que na verdade surgiu no momento perfeito mesmo. E para o futuro, a gente...a gente vê que o futuro a gente está construindo agora sabe. Então esses assuntos que a gente traz, essas pessoas que a gente traz, elas acrescentam, elas constroem junto com a gente (...) Ver que independente do lugar onde a gente esteja, ‘tá’ todo mundo junto, ‘tá’ todo

mundo aqui se ajudando, ‘tá’ todo mundo aqui se dando apoio. (LEITE, 2021, 59’36” – 1h00’53”)

Rebeca afirma que as trocas, as reflexões, os aprendizados e toda construção gerada a partir desses debates realizados nas *lives* são a construção de um futuro, futuro esse que está sendo construído no presente por esses agentes da cultura daimista que usam como base para essa reflexão e posterior criação o passado – que no caso valida-se nos anciãos da doutrina e no compartilhamento de suas experiências. Tal colocação se aproxima do pensamento exposto por Ana Lucia Enne:

Estas possibilidades de apropriação do passado pela via do presente apontam para uma questão ainda maior: a construção de futuros possíveis. Assim, é no presente que a construção do passado é disputada como recurso para a construção de um futuro que responda às aspirações deste presente. A memória do passado seria, então, a memória do futuro? (ENNE, 2001, p. 13)

Assim, é possível compreender essa construção do futuro trazida por Rebeca, como uma construção de um futuro que se dá a partir de uma reflexão acerca do passado feita no presente, e cuja reflexão acontece em ambiente virtual. Mas, que se baseia na oralidade e nos ensinamentos por ela transmitidos, uma memória do passado e também uma memória do futuro, como revela Enne.

O intuito desta unidade era o de abordar a questão do ciberespaço como um meio de transmissão de uma cultura oral, assim como o de manutenção do sentido de comunidade. Tal abordagem utilizou-se do debate travado entre os jovens “comunicadores” do Canal Jagube, que aconteceu justamente durante o período de isolamento social.

Ao longo da análise, foi possível entender como o ciberespaço é usado como meio de transmissão dessa cultura daimista – que é uma cultura baseada na oralidade. Além da transmissão, o espaço virtual condiciona tal cultura a uma espécie de segundo processo de expansão, sendo que agora a cultura mapiense e daimista é levada na íntegra através da *internet*, alcançando assim não apenas a comunidade local, mas uma comunidade mundial.

Todavia, é bem delimitado no discurso dos jovens que tal processo não tem por finalidade o ciberespaço, visto que a cultura daimista continua a se materializar no cotidiano e no contato com a natureza, sendo o ciberespaço uma ferramenta da transmissão dessas práticas que proporcionam esses ensinamentos. Outro ponto evidenciado na análise foi o da importância das *lives* durante o período de isolamento social para a manutenção do sentido de comunidade. Com o impedimento do contato social, a

transmissão que ocorrera no dia a dia, as trocas, reflexões e até mesmo a ritualística – pois durante a pandemia tornou-se corriqueira a transmissão de trabalhos; todos esses elementos que acabam por constituir o sentido de comunidade – no caso em questão da comunidade daimista, foram abarcados e adaptados ao meio virtual, confirmando assim a questão do ciberespaço como meio de manutenção do sentido de comunidade.

Durante as três unidades, foram levantadas hipóteses que se embasaram a partir dos resultados das análises aqui travadas. Na unidade um, busquei elucidar a relação entre Nova Era, Santo Daime e o grupo Florescer, assim como a relação deles com práticas sustentáveis como a agrofloresta, por exemplo; tais hipóteses foram sustentadas com as falas e expressões destacadas das lives “Construindo a Nova Era” e “Juventude e Agrofloresta”.

Na unidade dois, a proposta foi a de identificar os diferentes perfis dos emissores dessa troca, ou seja, os diferentes perfis que compõem a juventude daimista, cada qual com suas particularidades, mas comungando de uma mesma fonte, de uma mesma cultura. No decorrer desta unidade, nos deparamos com quatro perfis aqui identificados: a primeira geração de jovens que foram criados na doutrina – que atualmente já não são mais jovens assim e sim pessoas de meia idade, tendo sido seus pais a primeira geração de adeptos da cultura daimista fora da floresta; o perfil da juventude atual com o recorte dos jovens que já nasceram na doutrina, ou seja, deram seguimento a escolha religiosa dos pais, na qual foram criados e educados – os levantamentos aqui foram acerca desse perfil de jovens que teve contato com tal cultura desde a infância, levando em conta que a doutrina estava mais estruturada do que em relação com o perfil anteriormente citado; o perfil dos jovens que nasceram na doutrina mas a experienciam fora do território brasileiro elucidando assim as semelhanças e diferenças entre o seguimento de uma cultura tipicamente brasileira dentro e fora do Brasil e o perfil dos jovens que tiveram contato com a cultura daimista já na juventude tendo assim uma outra formação e bagagem com a qual “romperam” – durante a análise pode ser visto que de fato ocorreram rompimentos, mas também houve uma espécie de “ressignificação”.

Na terceira unidade, a análise se deu a partir da hipótese do ciberespaço como um meio de transmissão de uma cultura oral assim como meio de manutenção do sentido de comunidade. Durante as análises das unidades como um todo, foi percebida com frequência entre os debates travados a questão da importância da troca intergeracional para uma validação dos ensinamentos daimistas, assim como um forte sentimento de

responsabilidade em dar continuidade a cultura daimista por parte da juventude, motivo esse que eu atrelo como sendo o grande incentivo desse desejo de memória.

A cultura daimista, que tem como essência a oralidade, é uma cultura “nova” se comparada com outros ritos, sua transmissão até agora baseou-se na oralidade, tendo em vista que muitos agentes centrais desta cultura, que estiveram presentes em seu processo de formação, já não estão mais presentes para contar sua versão dos fatos, que fica a cargo dos poucos que ainda restam, assim como daqueles que tiveram um contato direto com eles na transmissão dos valores e ritos daimistas.

Por isso, essa juventude atual que se vê nesse entre meios de gerações credibiliza tanto a palavra daqueles que foram protagonistas nesse início da doutrina ou que tiveram contato direto com esses protagonistas. Parece que é como se fosse fomentado um sentimento da necessidade de se aprender com os que viram de perto a história acontecer, que viram a elaboração dessa cultura, participaram da estruturação e formulação desses valores. A finalidade dessa vontade de memória é justamente a construção de um futuro com a garantia da continuidade dessa memória que é refletida e “investigada” agora, no presente, é literalmente a memória acontecendo, sendo feita por e para seus próprios agentes.

#### 4.3.2 *Dados quantitativos*

Novamente, uso esse espaço final da análise para a apresentação dos dados quantitativos que são trazidos aqui como forma de ilustrar as análises das *lives*. Como o foco do trabalho não se dá a partir de uma análise quantitativa, trago a tabela de indicadores de forma bem simplificada, em específico nesta unidade que se propõe a análise de apenas uma live – “Jovens do Canal Jagube”:

**Figura 29 – Tabela com a frequência dos indicadores da unidade 3**

INDICADORES	TOTAL DE CITAÇÕES
INTERNET	10
TRANSMITIR	7
EXPANDIR	9

Fonte: Elaboração própria, 2023.

Na última unidade de análise, pude concluir que o ciberespaço, diferente do que muitos estudiosos que se propuseram a estudá-lo correlacionando-o à memória

acreditavam, não torna a memória efêmera ou de fato compromete sua salvaguarda, mas serve muito mais como um complemento, como um utensílio da memória, uma ferramenta, um meio de transmissão capaz de expandir territórios, democratizar conceitos, ampliar culturas para além de seus espaços locais, não limitando a memória apenas a esse espaço criado, mas sendo ponte a fim de que outras construções se materializem para além das redes.

É justamente sobre isso, sobre as ações que se deram após as *lives* aqui analisadas, sobre como o agora o coletivo Florescer da Nova Era se estruturou fora das redes que me proponho a pensar no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 5 - FORA DAS REDES

O grupo Florescer da Nova Era, um coletivo de jovens daimistas, se configurou a partir de debates feitos pela *internet*, no formato de *lives* em função do contexto social onde vigorava em 2020 do isolamento social em decorrência da pandemia de COVID-19.

Percebendo inúmeras atividades referentes a cultura daimista que estavam sendo transmitidas no ciberespaço, três jovens sentiram a necessidade de que alguma dessas atividades também estivessem voltadas para a juventude daimista. Além disso, o intuito das *lives* era o de formar uma rede, o que de fato se viabilizou, uma grande rede de jovens daimistas espalhados pelo mundo todo. O objetivo desses três jovens não se limitava apenas a formação dessa rede, pois eles almejavam mais.

Na prática, as *lives* foram uma importante ferramenta para a mobilização e troca dessa juventude. Com o controle da pandemia ocasionada pelo Corona Vírus, os encontros presenciais voltaram a acontecer e é justamente sobre a potência desses encontros que este capítulo se dedica. As principais ações do agora então denominado coletivo “Florescer da Nova Era” passava a acontecer fora do ciberespaço. Para a construção desse capítulo, tenho como base e referência o relato dos três integrantes da formação inicial do Florescer – Alice Adnet, Gabriel Nunes e Rebeca Leite, tais relatos foram feitos através de áudios enviados pelo *WhatsApp*, assim como por meio de conversas realizadas através da plataforma *Zoom*<sup>84</sup>.

### 5.1 Cultivando as redes

As *lives* ainda estavam sendo transmitidas quando o grupo Florescer percebeu que uma “rede havia se formado”. E esse era um dos objetivos iniciais do coletivo. A partir de novembro de 2020 eles decidiram constituir um grupo na rede social *WhatsApp* para que pudessem ter uma noção do alcance dessa rede. Por mais que houvesse uma interação dos telespectadores durante as *lives*, o contato pelo *WhatsApp* seria mais horizontal, permitindo uma troca igual entre todos.

Foi naquele momento que eles tiveram a percepção “estamos de fato criando uma rede, mas agora precisamos cultivar essa rede”. Assim, optaram por realizar rodas de conversas similares àquelas das *lives*, mas agora através da plataforma *Zoom*. Tais debates não eram transmitidos ao público externo, era de fato uma conversa entre os jovens e para

---

<sup>84</sup> Início meu contato com o coletivo florescer em dezembro de 2020.

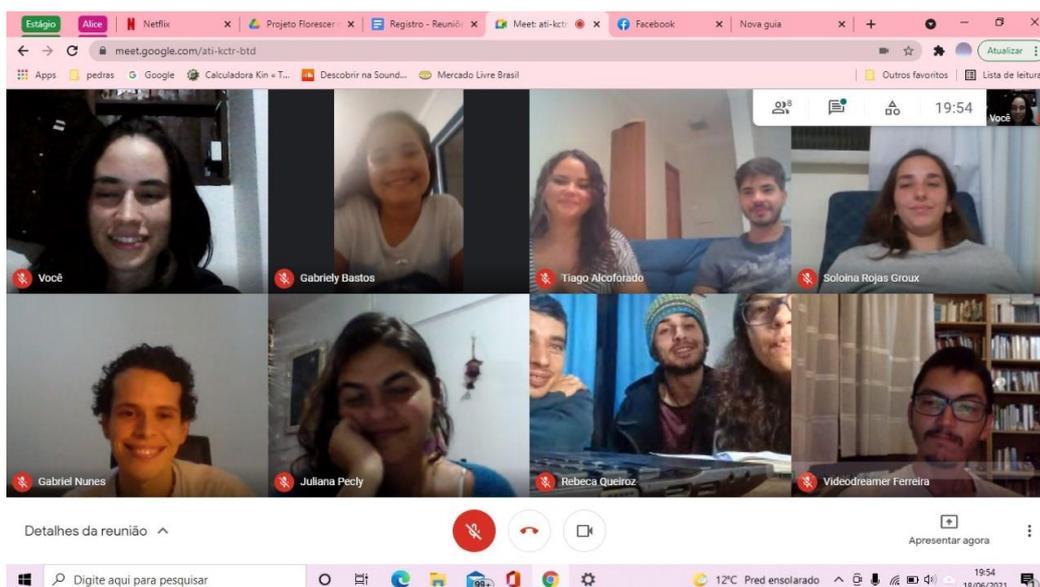
os jovens. A princípio, os jovens idealizadores do Florescer deixaram em aberto o que de fato queriam com aquele espaço e com aquelas conversas, de forma a estabelecerem e delimitarem objetivos junto aos outros jovens que estavam se agregando a rede.

Contudo, com o passar do tempo e das conversas foram percebendo que necessitavam de uma “condução”, que não era possível manter uma rede “tão livre assim”. Com isso, foram delimitando alguns temas para os debates – como faziam com as *lives*, inclusive uma das questões abordadas durante essas reuniões foi o tema da “sustentabilidade” reforçando mais uma vez a relação entre as práticas da Nova Era, as práticas da cultura daimista e as práticas de sustentabilidade.

Desses debates surgiram inúmeras ideias, projetos o que mobilizou nos idealizadores do Florescer uma vontade de realizar esses projetos com aqueles jovens que estavam chegando, de forma a agregá-los ao movimento, a criarem juntos.

Movidos por uma avalanche de ideias, os idealizadores do movimento Florescer sentiram a necessidade de expandir as ações do movimento para além das *lives*, como forma de mobilização da juventude daimista. Todavia, essa expansão inicial de ações foi formulada ainda em um formato *online*. A ideia era a da execução de uma gincana que teria tarefas seguindo a temática daimista. Uma das atividades propostas era a de uma roda de conversa com anciãos da doutrina – tal ideia até teve um início, mas acabou não vigorando de fato. De toda forma cooperou com a movimentação dessa juventude que acabou estabelecendo novos laços. Com isso, perceberam que as ideias eram muito boas, mas que precisavam de uma certa organização para que conseguissem executá-las.

**Figura 30 – Reunião online entre os membros do movimento “Florescer”**



Reunião entre os jovens do movimento “Florescer” para traçarem novas ações além das *lives*, aconteceu no dia 18 de junho de 2021. Na fileira superior da esquerda para direita: Alice Adnet, Gabriely Bastos, Tiago Alcoforado e Soloina Rojas; na fileira inferior da esquerda para direita: Gabriel Nunes, eu – Juliana Pecly, Rafael Bastos, Rebeca Leite e Gonçalo Ferreira.

Fonte: ADNET, Alice, 2021, arquivo pessoal.

## 5.2 Necessidade de orientação

Com o surgimento de novas ideias, ocorreu a necessidade de alargar essa estrutura da organização do movimento que a priori contava com os três jovens idealizadores. Ao se darem conta da dimensão de suas ideias e projetos, perceberam que precisariam de uma orientação de pessoas com mais experiência. Sentiram então que precisavam fazer conexões com pessoas mais velhas da doutrina, que poderiam apoiá-los nesse processo, que pudessem lhes dar mais orientações. Novamente, a questão da troca intergeracional foi acionada pelos jovens como um auxílio na validação e construção desse movimento da juventude daimista.

Movidos por essa necessidade, propuseram um contato formal com ICEFLU – que é a principal instituição responsável pela linha do Padrinho Sebastião, a fim de que pudessem apresentar o movimento do Florescer, o significado desse projeto e das ações que poderiam se estabelecer a partir de então.

Concomitante à essas percepções, em setembro de 2021 foi feito um contato entre Graça Nascimento, coordenadora geral do Movimento Interreligioso do Rio de Janeiro –

(MIR) e os representantes do Florescer. O MIR foi criado durante a Eco92<sup>85</sup>, quando o Santo Daime também participou junto aos povos de terreiro, assim como praticantes de outras religiões. Justamente em decorrência a comemoração dos trinta anos da Eco92, e após assistir alguns episódios das *lives*, a coordenadoria do MIR decidiu convidar o Florescer para um encontro dos povos de terreiro afim de organizarem a Cúpula dos Povos.

Os idealizadores do Florescer ressaltam que esse contato com o MIR foi um grande incentivador das ações presenciais do movimento. A princípio foi feito esse primeiro contato a partir desse encontro dos povos de terreiro – que era uma espécie de preparação para a Cúpula dos Povos, do qual Gabriel Nunes participou como representante do Florescer. Esse encontro aconteceu em novembro de 2021, em Itatiaia-RJ. Para Gabriel, tal evento foi importante pois possibilitou um intercâmbio com outra cultura bem diferente da cultura daimista. Embora diferentes, possuem muitos pontos em comum – como a oralidade e a troca com os mais velhos, por exemplo.

Outro aspecto destacado por Gabriel ao narrar a experiência desse encontro, foi o fato de pela primeira vez ele se afirmar como “povo do Padrinho Sebastião”, ou seja, ele assumiu realmente sua identidade daimista. Esse relato de Gabriel se revela como um exemplo da construção da memória a partir da alteridade, visto que a identidade daimista de Gabriel foi reforçada e estimulada através do seu contato com a identidade do outro – que nesse caso se tratava dos povos de terreiro; no seu contato com alteridade.

Neste encontro, estabeleceram contato com o “pai Ardebal” que é uma das pessoas a frente do MIR, filho de Mãe Beata de Iemanjá – umas das responsáveis pela criação do MIR e importante figura do Candomblé. A partir desses contatos, acabaram estreitando os laços com o Movimento Interreligioso do Rio de Janeiro e começaram a participar das reuniões de organização da Cúpula dos Povos, que era uma ação à parte do movimento Florescer, mas que de alguma forma complementava o movimento.

---

<sup>85</sup> Em 1992, uma nova integração entre meio ambiente/espiritualidade foi proposta por Dalai Lama na “Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento”, “Eco92”, “Cúpula da Terra” ou simplesmente “Rio-92”. No palco montado no Aterro do Flamengo a fala de Dalai Lama se fez inédita por ter impulsionado a consciência ecológica e proposto uma nova agenda para a sociedade internacional, fazendo com que os “surrados” temas da Guerra Fria fossem substituídos pelas preocupações ambientais e pela defesa dos direitos. É nesse contexto que acontece a formação do MIR – Movimento Interreligioso do Rio de Janeiro.

**Figura 31 – Gabriel Nunes com anciã da Rede Afro**



Gabriel Nunes e Lya Ivete Moreira durante o encontro dos povos de terreiro.  
Fonte: NUNES, Gabriel, 2021, arquivo pessoal.

### **5.3 O contato com o Movimento Interreligioso do Rio de Janeiro e seus desdobramentos**

A partir do contato com o MIR, o Florescer participou de alguns eventos interreligiosos de forma a representar o Santo Daime e apresentar a cultura daimista. O primeiro deles foi a Pré - Cúpula dos Povos, que aconteceu em maio de 2022, durante três dias, na Praça Luís de Camões, localizada no bairro da Glória na cidade do Rio de Janeiro. Ao longo desse evento, diferentes povos tiveram a oportunidade de demonstrar um pouco mais dos seus ritos e costumes, através da exposição de artefatos, música, cantos, além de debaterem sobre práticas mais sustentáveis como uma demonstração de amor a terra.

O primeiro dia do evento ficou a cargo dos povos de terreiro, o segundo foi protagonizado pelos povos indígenas e o fechamento do evento ficou sob responsabilidade do Santo Daime – representado pelo movimento Florescer da Nova Era. Tal evento foi apontado pelos jovens idealizadores como o primeiro encontro presencial de fato realizado pelo movimento do Florescer, visto que para sua participação no evento foi feita uma chamada através das redes sociais convidando os jovens de diferentes igrejas a ajudarem na execução dessa participação. Isso suscitou a colaboração de jovens de

diferentes estados como São Paulo e Minas Gerais e até mesmo de outros países já que houve a participação de um jovem fardado do Uruguai.

A participação do movimento Florescer na Pré Cúpula contava com uma mini exposição na qual eram expostas a indumentária daimista – as fardas branca e azul, tanto masculina quanto feminina, o maracá, alguns hinários e também os vegetais utilizados na feitura do chá – o cipó e a rainha. Foi feita uma apresentação em forma de cordel contando a história de Mestre Irineu, fundador da religião. Houve também uma roda de conversa entre os mais velhos e os mais novos, finalizando o dia com o trabalho realizado na praça da Glória.

Um aspecto apontado pelos membros iniciais do Florescer foi a importante convivência que tiveram durante esse evento, pois os jovens que vieram de outros lugares ficaram alojados junto aos que residiam no Estado do Rio. A juventude alojou-se em uma casa emprestada por membros da “Tarumim”, uma espécie de comunidade<sup>86</sup> da igreja Céu do Mar. Por se tratar de uma cultura que tem como uma de suas finalidades a vida em comunidade, tal experiência foi importante para que os jovens, através do convívio, pudessem ter esse sentimento de união em prol de algo comum, de construção conjunta. Assim, os jovens idealizadores do movimento viram nesse encontro e nessa vontade de mais encontros, uma oportunidade de colocar as ideias concebidas em prática, mas agora com uma equipe maior.

---

<sup>86</sup> Como já mencionado nesse trabalho as relações estabelecidas nessa “comunidade” são muito mais de vizinhança do que no sentido de comunidade proposto pelo Santo Daime.

**Figura 32 – Barraca expositiva sobre elementos da cultura daimista**



Barraca elaborada para a exposição de itens relacionados a cultura daimista – foram expostos livros sobre a doutrina, suas principais indumentárias assim como as espécies vegetais utilizadas na feitura do chá.

Fonte: PECLY, Juliana, 2022, arquivo pessoal.

**Figura 33 – Trabalho daimista realizado no pré-Cúpula dos Povos**



Membros da doutrina do Santo Daime durante ritual realizado em razão da Pré Cúpula dos Povos na praça Luis de Camões no bairro da Glória, RJ no dia 27 de maio de 2022.

Fonte: ADNET, Alice, 2022, arquivo pessoal.

**Figura 34 – Roda de cantos com os mais velhos e os jovens**



Os jovens junto aos mais velhos cantando hinos da doutrina daimista durante a Pré Cúpula dos Povos, da esquerda para direita: Rebeca Leite, Gabriel Nunes, Maria da Saudade Umpierre, Marcela Martins e Júlio Jardineiro.

Fonte: ADNET, Alice, 2022, arquivo pessoal.

**Figura 35 – Jovens do movimento Florescer reunidos na comunidade Tarumim**



Jovens do movimento Florescer reunidos na comunidade Tarumim onde ficaram alojados durante a Pré Cúpula dos Povos. Da esquerda para direita respectivamente: Gabriel Nunes, Alice Adnet, Iris Mattos, Roberto Moraes, Luiza Garcia, Jeronimo Singer, Pedro Dok, João Reinaldo Dok e Rebeca Leite.

---

Fonte: LEITE, Rebeca, 2022, acervo pessoal.

A Cúpula dos Povos estava sendo organizada pela sociedade civil – movimentos sociais e povos tradicionais, que se uniram com a finalidade de travar debates em defesa da diversidade cultural, religiosa e biológica. A proposta era a que em comunidade pudessem elencar uma nova forma de se viver no planeta visando a manutenção dos bens comuns.

Todavia, por questões políticas, a Cúpula em si não aconteceu, o que levou a uma ação separada dos povos tradicionais envolvidos, nos quais alguns fizeram de forma autônoma sua própria Cúpula. A comunidade daimista não teve seu próprio movimento, mas o Florescer teve a oportunidade de participar de algumas ações que ocorreram entre diferentes povos.

A primeira delas aconteceu no dia 23 de junho de 2022 e foi conduzida pela comunidade Católica, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC, RJ.

O movimento Florescer participou da abertura do evento que se deu na “Barraca da Ana Branco”<sup>87</sup>, onde teve a oportunidade de se unir a outras lideranças religiosas em saudação aos 4 elementos (água, terra, fogo e ar). Após a abertura, o movimento Florescer, representado por Rebeca Leite<sup>88</sup>, teve a oportunidade de apresentar alguns de seus hinos e explicar um pouco da cultura daimista para os membros de outras comunidades religiosas.

**Figura 36 – Evento Inter Religioso dirigido pela comunidade católica**



Rebeca Leite em sua fala de apresentação aos membros de outras comunidades religiosas na Barraca Ana Branco na PUC-RJ.

Fonte: PECLY, Juliana, 2022, acervo pessoal.

Além da participação guiada pela comunidade católica, o movimento Florescer teve a oportunidade de participar em outubro de 2022, de um evento organizado pela *United Religions Initiative* (URI), que em português significa “Iniciativa das Religiões Unidas”. Trata-se de uma comunidade global que se dedica à promoção da cooperação

<sup>87</sup> Criado em 1988, o projeto realiza experimentos sobre a influência das intercessões e variações cíclicas ambientais no processo de aprendizagem. Seu espaço físico, com um mínimo de obstáculos entre o interior e o exterior, é baseado em teorias proxêmicas e está instalado no Campus da Universidade PUC-Rio.

<sup>88</sup> Tive a oportunidade de estar com Rebeca nesse evento tanto com um olhar de pesquisadora, como de agente da cultura daimista.

permanente e cotidiana entre as diferentes religiões e manifestações de fé. Tal evento teve a abertura na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e depois se encaminhou para o Cristo Redentor. Diferentes comunidades religiosas apresentaram seus respectivos cultos e manifestações de fé. O evento também foi um desdobramento da Cúpula dos Povos que não ocorreu e Rebeca Leite esteve presente como representante do movimento Florescer.

No mês seguinte, em 04 de novembro de 2022, ocorreu o evento organizado pela Rede Afro nos pilotis do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (MAM-RJ). A Rede Afro trouxe importantes discussões sobre as águas, fazendo uma ligação com os Orixás de seus cultos. O movimento Florescer apresentou a cultura daimista e falou sobre a importância das práticas sustentáveis para a conservação de nossas águas. Nesse evento tive a oportunidade de falar sobre o trabalho desenvolvido na presente dissertação.

Além da comunidade daimista, a Rede Afro convidou povos indígenas para somarem ao debate. As participações mencionadas foram fruto da articulação do Movimento Florescer com o Movimento Inter Religioso do Rio de Janeiro, e os eventos citados foram, por sua vez, um desdobramento da ideia inicial da Cúpula dos Povos que não aconteceu integralmente, mas que incentivou que determinadas comunidades realizassem seus encontros.

#### **5.4 A ferramenta *Dragon Dreaming***

Nesse momento de execução dos projetos, motivados pela vontade de estarem juntos presencialmente e pela vontade da expansão do movimento, Alice Adnet propõe a adoção do *Dragon Dreaming*<sup>89</sup> como uma ferramenta de auxílio na execução e elaboração desses pontos emanentes e uma forma de apoio para essas realizações.

---

<sup>89</sup> O método *Dragon Dreaming* foi desenvolvido ao longo de 30 anos, tendo como marco inicial a pesquisa de doutorado do John Croft intitulada “A relação entre educação não formal e desenvolvimento comunitário na província de Terras Altas \_ Papua Nova Guiné”. A partir daí, projetos foram executados (BARBUTO, 2017). É um sistema integrado embasado em uma ética que promove: i) o crescimento pessoal do indivíduo; ii) o fortalecimento ou formação de comunidades de apoio mútuo, considerando cada grupo de trabalho como uma comunidade em si; e iii) projetos de cuidado e serviço à Terra (DRAGON DREAMING, 2014) A ideia central de tal metodologia seria: Promover a racionalização subversiva dos sistemas de gestão, de forma a sair da cultura do ganha-perde (*win-lose games*) para o estabelecimento de relações do tipo ganha-ganha (*win-win games*) (...). Ao buscar dinamizar a oposição entre indivíduo e coletivo, a metodologia propõe lidar com a dialética da vida grupal, de forma a mobilizar as aspirações individuais em prol de um propósito comum, valorizando a inteligência coletiva, o diálogo aberto (SOUZA, 2016, p. 76).

Nas palavras de Alice, o *Dragon Dreaming* é uma metodologia de projetos colaborativos, criação e gestão de projetos para a ‘grande virada’ – que é a transição dessa cultura industrial para uma cultura que apoie o florescimento da vida na terra. Alice já havia tido contato com tal metodologia anos antes e sentia que se tratava de uma excelente ferramenta de facilitação dessas ideias na qual ela gostaria de conhecer e se aprofundar mais e ensinar a outras pessoas.

Foi estabelecido então um contato com um casal daimista - Ana Carolina Beber Simas e Felipe Simas - da igreja Luz do Firmamento, localizada em Viçosa – MG, que são pioneiros na facilitação da metodologia *Dragon Dreaming* no Brasil. Nesse ponto, é possível atrelar a necessidade sentida pelo movimento Florescer de uma “orientação” com a questão da troca intergeracional tão abordada neste trabalho.

Na ocasião o casal estava à procura de um grupo para que pudessem aplicar uma recente prática de ensino que haviam desenvolvido – no qual ocorria a união da metodologia *Dragon Dreaming* com a “Ecologia Profunda”<sup>90</sup> – que sugere uma relação íntima com a natureza de forma a considerar que nós somos a natureza. Assim, acolheram o movimento Florescer, que por sua vez estavam a procura dessa vivência com a metodologia *Dragon Dreaming*, foi então que o encontro na Serra Verde aconteceu.

#### 5.4.1 O primeiro encontro em Serra Verde

A partir desse contato com o casal de facilitadores, o movimento Florescer começou a se organizar para que a vivência pudesse de fato acontecer. Essa vivência, que aconteceu em julho de 2022, em Serra Verde, MG durou três dias. Os jovens que ficaram reunidos durante a pré-Cúpula na comunidade Taruminm, assim como aqueles que se encontravam mais próximos e ativos no movimento – mesmo que de forma virtual – configuravam um grupo de quinze jovens oriundos de sete igrejas diferentes (Céu do Mapiá, Pauni – AM; Céu do Mar, Rio de Janeiro - RJ; Céu da Montanha, Mauá – RJ; Flor da Montanha, Lumiar – RJ; Luz do Firmamento -Viçosa – MG; Céu do Vale; Céu das Estrelas, de Juiz de Fora/ MG e Pindamonhangaba – SP).

---

<sup>90</sup> Segundo o professor José Roberto Goldim: “A Ecologia Profunda foi proposta pelo filósofo norueguês Arne Naess em 1973 como uma resposta a visão dominante sobre o uso dos recursos naturais. Arne Naes se inclui na tradição de pensamento ecológico-filosófico de Henry Thoreau, proposto em Walden, e de Aldo Leopold, na sua Ética da Terra. Denominou de Ecologia Profunda por demonstrar claramente a sua distinção frente ao paradigma dominante no Brasil, nesta mesma época, o Prof. José Lutzemberger já propunha ideias semelhantes e desencadeava o movimento ecológico brasileiro com a criação da AGAPAN (Associação Gaucha de Proteção ao Ambiente Natural)”.

Começaram um processo de organização dessa vivência através de reuniões *online*, para pensar em formas de captação de recursos visando a viabilização da participação de todos. Foi durante essas reuniões que o movimento “Florescer da Nova Era” sentiu a potência do encontro, de como era grandioso trocarem, ainda mais sob a metodologia do *Dragon Dreaming* e Santo Daime. De certa forma, foram percebendo como era válida uma proposta de juntar práticas capacitadoras e inspiradoras com o movimento da juventude no Daime.

A partir dessa percepção, se faz nítida mais uma vez a proximidade entre as práticas da Nova Era e do Santo Daime, visto que ambos se pautam nessa eclética união de linhas distintas de pensamentos.

**Figura 37 – Movimento Florescer durante a vivência de *Dragon Dreaming* em Serra Verde, MG**



Jovens do movimento Florescer durante dinâmica facilitada por Felipe Simas.  
Fonte: ADNET, Alice, 2022, acervo pessoal.

A metodologia *Dragon Dreaming* trabalha muito a formação de comunidade e as boas relações que implicam essa formação. Também instrui sobre o passo a passo da

construção de um projeto – que por sua vez não é criado individualmente, mas sim de forma coletiva.

Assim, os jovens do movimento Florescer, durante a vivência em Serra Verde, tiveram a oportunidade de aprender sobre essa metodologia, de pensarem projetos e foram se capacitando juntos para levarem adiante esse projeto –o Florescer – e que acaba por abarcar outros projetos.

Um dos frutos desse encontro foi o projeto idealizado por Sebastião Lima, da igreja Céu do Mapiá, Piauni – AM, jovem daimista que participou da vivência em Serra Verde e que durante umas das atividades desenvolvidas de construção coletiva, compartilhou sua ideia com Rebeca Leite, jovem da igreja Céu do Mar, Rio de Janeiro – RJ e uma das idealizadoras do movimento Florescer.

O projeto de Sebastião chamado “Água para um Bom Lugar” consiste em proporcionar água potável para os moradores do bairro Bom Lugar, localizado na Vila Céu do Mapiá no Amazonas, através da construção de poços semiartesianos. O bairro em questão foi um dos primeiros da Vila, sendo o lugar destinado ao roçado na época em que a comunidade era liderada pelo Padrinho Sebastião. Ao entrar em contato com a ideia de Sebastião, Rebeca Leite se integra ao projeto e em dezembro de 2022 parte rumo a Vila Céu do Mapiá – onde fica até fevereiro de 2023, para junto de Sebastião e dos moradores do bairro Bom Lugar, seus anciãos e uma equipe multiprofissional de diversos lugares do Brasil, executarem a primeira etapa do projeto que se tratava da perfuração do poço semiartesiano no local.

Atualmente estão viabilizando a segunda fase que prevê a construção de uma rede de distribuição da água retirada do poço para todas as casas do bairro. O objetivo do projeto é levar água potável para todas as famílias da Vila Céu do Mapiá. O projeto “Água para um Bom Lugar”, exemplifica a característica do movimento Florescer de ser “um projeto que abarca tantos outros”, visto que ele se desenvolveu nessa vivência permeada pela metodologia *Dragon Dreaming* articulada a valores daimistas.

**Figura 38- Moradores do bairro Bom Lugar**



Moradores do bairro Bom Lugar localizado na Vila Céu do Mapiá, Pauni – AM, primeiro bairro a ser beneficiado pelo projeto “Águas para um Bom Lugar”  
Fonte: LEITE, Rebeca, 2022, acervo pessoal.

#### *5.4.2 Planejamentos pós vivência*

Passada a vivência em Serra Verde os jovens que estiveram naquele encontro, assim como outros que foram se somando ao movimento Florescer, começaram a transitar pelas igrejas um dos outros visando conhecer cada uma delas. Tais encontros de certa forma foram afirmando e reforçando os laços estabelecidos em Serra Verde.

Além disso, os facilitadores Ana Carolina Simas (ou Cacá, como é chamada pelos jovens) e Felipe Simas fizeram uma espécie de acompanhamento com os jovens que haviam participado do encontro de forma a observarem como eles estavam usando os aprendizados da imersão.

Os jovens do movimento passam a realizar reuniões virtuais de equipes como forma de organizar o projeto e traçar novas ações. Embora o movimento Florescer tenha passado para uma fase de atuação mais presencial foi nítido como o ciberespaço continuou sendo uma ferramenta de aproximação entre os agentes, assim como um meio

de disseminação de suas ideias. Foi durante um dessas reuniões que se propuseram a realizar o aprofundamento do curso de *Dragon Dreaming*, pois o encontro em Serra Verde, MG havia sido a fase introdutória da metodologia. Assim começaram a se organizar para viabilizar esse aprofundamento, convidando mais pessoas para se unirem ao movimento. O aprofundamento do curso foi realizado em Mauá.

Após o curso, foi feito um balanço entre os jovens que perceberam que havia falhas, devido à dificuldade em engajar as pessoas. Nas avaliações após a execução do curso, foram apontados alguns pontos referentes a organização de grupo que poderiam ter auxiliado nesse planejamento – que demonstrou que o movimento ainda está um pouco imaturo na condução de grupos, mas que mesmo com as falhas e inseguranças, o aprofundamento aconteceu.

#### 5.4.3 Aprofundamento em Mauá

Movidos pela vontade de novos encontros e a possibilidade de novas ideias, os jovens do movimento Florescer começam a se organizar através de reuniões virtuais com o intuito da realização do aprofundamento da metodologia *Dragon Dreaming*.

Isso aconteceu em fevereiro de 2023 nas dependências da igreja Céu da Montanha, em Mauá/ RJ. O número de participantes aumentou de 15 jovens para 23 e o número de igrejas diferentes foi de sete para 10. Diferente da vivência que ocorreu em Serra Verde e que teve duração de três dias, o aprofundamento durou uma semana.

Segundo relato de Alice Adnet, foi uma experiência bem diferente do curso introdutório, mas também especial. Ainda estavam movidos pelo intuito de “fortalecer o projeto/movimento”, já vivendo-o, pois o aprofundamento já era uma realização. O objetivo daquele encontro foi o de delimitação de novas ações, sempre com o intuito de agrupar mais pessoas ao movimento, aproveitando essa característica da *internet* de encurtar as distâncias.

Eles perceberam a importância dos encontros presenciais, das vivências e formações, todavia, tal importância também foi atrelada a criação de projetos virtuais como forma de conectar mais pessoas. Durante o curso de aprofundamento, muitas ideias surgiram, ideias essas que estão em processo de maturação como o “Gaya – Jovens Daimistas”, que tem como objetivo a elaboração de projetos de formação em design de sustentabilidade, assim como projetos relacionados às artes, a inclusão social, todos eles surgidos do curso de aprofundamento do *Dragon Dreaming*.

Atualmente o movimento Florescer tem realizado suas ações novamente no espaço virtual, utilizando a rede do *Instagram* como uma ferramenta para agregar mais pessoas e para finalizar a captação de recursos que foi iniciada para custear a vivência que ocorreu em Mauá. O intuito dos jovens em agregar mais pessoas é o de travar essa conexão com membros da doutrina que possuam trabalhos focados em práticas da Nova Era para uma troca com a juventude e assim fazer do ciberespaço um espaço educativo, onde são disseminados bons exemplos para inspirar a juventude daimista.

**Figura 39 – Jovens do movimento Florescer durante a vivência em Mauá**



Jovens do movimento Florescer durante prática do curso de aprofundamento da metodologia *Dragon Dreaming* realizada em fevereiro de 2023, na cidade de Mauá, RJ.

Fonte: ADNET, Alice, 2023, acervo pessoal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção desse trabalho teve início com um breve panorama do processo de patrimonialização da ayahuasca para evidenciar o quão complexo é como se constituiu num campo de disputas entre a validação dos diferentes agentes no contexto ayahuasqueiro.

O processo de patrimonialização foi uma forma de me aproximar dos estudos em torno da cultura daimista e entender como se estruturava a visão patrimonial acerca da ayahuasca. Identifiquei uma complexa rede de instituições, grupos e disputas em torno dessa bebida, de seus usos e sujeitos responsáveis por sua tradição e transmissão.

Como mencionei, esse processo não foi validado, tampouco negado estando ainda em aberto. Contudo, a mobilização dos grupos em torno dessa patrimonialização teve repercussões no campo ayahuasqueiro, fomentando discussões acerca da produção da cultura ayahuasqueira por diferentes agentes e foi partindo desse fio condutor que delimito o presente estudo.

Assim, partindo desse vasto campo de agentes, meu trabalho se lançou a compreender um movimento específico – o movimento “Florescer da Nova Era”. Para situar tal movimento elucido as três principais religiões ayahuasqueiras – União do Vegetal, Barquinha e Santo Daime que foram responsáveis pelo pedido de patrimonialização da ayahuasca que foi um marco na abordagem cultural desse tema antes tratado sob um viés da legalidade.

Além da caracterização dessas três religiões, procurei fazer uma breve descrição sobre o contexto de formação do território acreano com o intuito de apreender o cenário social, econômico e político no qual surgiram essas religiões. Ainda com a finalidade de situar o recorte aqui escolhido, fiz uma síntese sobre a principal dissidência do Santo Daime representada na linha do Padrinho Sebastião – Sebastião Mota de Melo. Delimito todos estes grupos de forma a entender e situar o contexto ao qual o movimento Florescer faz parte. Ainda dentro dessa contextualização, descrevo movimento “Nova Era” afim de perceber como tal movimento se aproxima dos valores daimistas assim como da proposta do movimento Florescer que usa o termo em seu nome.

Esse esforço de caracterização do movimento Florescer decorre da proposta de identificar questões que permeiam a relação entre memória e patrimônio e que podem ser percebidas neste movimento. Para tal, decidi analisar algumas *lives* que o movimento

Florescer realizou durante o período pandêmico, utilizando para tal propósito a metodologia de análise de conteúdo como descrita por Laurence Bardin (2010).

O emprego desta metodologia se fez operacional na medida em que possibilitou-me debruçar sobre a produção desse movimento no ciberespaço, mais precisamente no formato das *lives*. Assim, as questões que permeiam a relação entre memória e patrimônio se traduziram nas estratégias usadas por esse movimento para a manutenção e transmissão da cultura daimista durante o período de isolamento social.

Durante a análise foi possível perceber que tais estratégias são traduzidas no uso do ciberespaço. Procurei também identificar de onde partiria a “vontade de memória” que induziu tal movimento a se reportar às trocas intergeracionais como forma de validação dos ensinamentos daimistas. Ainda ao longo da pesquisa, percebi que tais jovens sentem a responsabilidade de serem os “zeladores” desta cultura, assim como os responsáveis por sua manutenção e transmissão no futuro, e foi justamente por isso que utilizaram as trocas intergeracionais. Estas, por sua vez, propiciaram contato com os mais velhos e com os conhecimentos pertinentes a eles.

No caso da cultura daimista, esse contato se reforça ainda pela “validação” dos mais velhos com os mais jovens. Considerando a cultura daimista como uma cultura relativamente “nova”, visto ter sido estruturada há menos de um século, alguns agentes de hoje tiveram contato com seus fundadores. Assim, essas pessoas que tiveram relação direta com esses protagonistas são “testemunhas vivas” desta cultura. E isso reforça essa vontade de memória por essa juventude, visto que ela é uma das últimas gerações a travar este contato direto com esses protagonistas.

A partir da metodologia de Bardin, pude separar a análise das *lives* em três unidades de codificação, cada uma delas sustentada por hipóteses que foram sendo reiteradas ao longo das análises. Tais unidades se valiam de distintos polos de análises, cada um desses polos possibilitou uma abordagem distinta. Pude me valer tanto da mensagem em si como dos emissores dessa mensagem e do canal pelo qual essa mensagem foi transmitida.

Dessa forma, dividi as sete *lives* escolhidas entre as unidades com as quais tinham mais relação, assim como os polos de que mais se aproximavam. A primeira unidade se pautou no polo de análise da mensagem. Sob essa perspectiva analisei as *lives* “Construindo a Nova Era” e “Juventude e Agrofloresta” observando assim, a partir da mensagem propriamente dita – seus códigos e significações - a hipótese levanta a respeito

da questão da Nova Era e sua relação com a doutrina do Santo Daime e as práticas ambientais com as quais se relacionam essa nova consciência.

Durante a análise, tal relação foi confirmada o que se deu através do exame da mensagem transmitida nessas *lives* que traziam justamente essa temática da agrofloresta e de práticas sustentáveis como sendo práticas pertinentes a nova consciência, a Nova Era. Isso também é estimulado pelos ensinamentos e valores daimistas pautados em uma vida em harmonia com a natureza.

A segunda análise se desenvolveu a partir da perspectiva do polo de análise do emissor, de forma a elucidar como a mensagem representa tal grupo e qual seria o perfil de quem emite essa mensagem. Assim, escolhi para compor esta unidade as *lives* que traziam os diferentes perfis de jovens que compõem a juventude daimista – foram elencadas as *lives* “Jovens há mais tempo”, “Jovens que nasceram na doutrina”, “Jovens ao redor do mundo” e “Novas Estrelas: a chegada de jovens na doutrina”. No decorrer da análise destas *lives*, o foco se voltou a delinear um perfil dos agentes emissores desta mensagem que está relacionada à cultura daimista. Percebi as diferenças e semelhanças entre tais agentes, as particularidades que cada contexto implica e como elas influenciam no entendimento e seguimento desta cultura. Além disso, em todas essas análises a questão da troca intergeracional se fez presente, embasando assim a hipótese que permeava esta unidade.

A terceira unidade se pautou no polo de análise de mídia, o olhar aqui era sobre o canal de transmissão dessa mensagem, tal polo foi utilizado para a análise da *live* “Jovens do canal Jagube” na qual o intuito era justamente o de observar o uso do ciberespaço como meio para viabilizar encontros intergeracionais assim como para a manutenção do sentido de comunidade. Durante esta análise, ficou nítida a importância do ciberespaço como uma ferramenta de disseminação da cultura daimista, servindo como uma segunda onda de expansão, levando os valores daimistas produzidos e estruturados no coração da floresta amazônica, assim como essa característica da *internet* de encurtar distâncias e promover encontros – não só intergeracionais, mas dos agentes desta cultura como todo.

O quinto e último capítulo desse trabalho procurou trazer as ações do movimento Florescer da Nova Era fora das redes, isto é, no contato presencial e não mais no ciberespaço. Foi possível perceber que as ações dessa juventude, por mais que se materializem no presencial, ainda continuam se valendo do ciberespaço como uma ferramenta – seja de aproximação, de organização (como foi visto nas fases em que as

ações estavam sendo organizadas por reuniões virtuais), de aglutinação (com a finalidade de reunir pessoas com os mesmos ideais).

Esse trabalho no campo da memória lançou um olhar sobre o ciberespaço como uma potente ferramenta, um facilitador da transmissão de uma cultura oral. Levando em conta que as bibliografias referentes ao tema do patrimônio e ciberespaço se desenvolvem sob uma ótica recente do fenômeno da *internet*, algumas apontam para preocupações evidenciando temores em relação ao ciberespaço principalmente os relacionados a efemeridade.

Arelados a essa nova forma de transmissão/ manutenção do patrimônio, todavia, e partindo das análises aqui expostas vejo o ciberespaço mais como uma ferramenta de auxílio da oralidade do que como uma “ameaça” ou mesmo “substituição” da mesma. Assim como a memória tem essa característica de se reinventar, de acordo com os agentes que dela se apropriam, vejo que os meios do qual ela se utiliza também são móveis.

Levando em conta a abertura no campo patrimonial e a “patrimonialização das diferenças”, me parece que o uso do ciberespaço em sua capacidade de incorporar múltiplos autores, como apontado por Dodebei (2005), se mostra como um grande aliado para a reivindicação dessas culturas por diferentes agentes. Assim, esboça-se uma outra forma de democratizar esse espaço de disseminação e reivindicação cultural que antes ficava restrito a determinadas instituições do Estado.

Em suma, junto a Nova Era e a nova consciência, surgem também novas formas de disseminação da oralidade. Assim como a memória não é uma reprodução do passado, mas um olhar presente de forma a se construir um futuro, o novo aqui não é por sua vez, uma exclusão ou substituição do “velho”, mas sim uma reinvenção dele.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, Cécile (dir.); DODEBEI, Vera (dir.). **Memória e novos patrimônios**. Nouvelle édition [eligne]. Marseille: OpenEdition Press, 2015.
- ABREU, Regina. Memória Social: itinerários poéticos-conceituais. **Morpheus** (UNIRIO. Online), v. 1, p. 41-67, 2016.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Religião e educação: os saberes da ayahuasca no Santo Daime. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 10, maio, 2011.
- ALVERGA, Alex Polari. **O Evangelho segundo Sebastião Mota**. Boca do Acre: CEFLURIS Editorial, 1998.
- AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.
- ANTUNES, Henrique Fernandes. Políticas de patrimônio cultural imaterial. O caso da ayahuasca. In: **Revista de Estudios Sociales Contemporáneos**, n° 26, IMESC IDEHESI/CONICET, Universidad Nacional de Cuyo, p. 103-127, jan./jun., 2022.
- ASSIS, Glauber Loures de; RODRIGES, Jaqueline Alves. **De quem é a ayahuasca?** Notas sobre a patrimonialização de uma “bebida sagrada” amazônica. Rio de Janeiro, in: *Religião e Sociedade*, 2017.
- ASSIS, G.; LABATE, B. 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.
- BARBUTO, L. **Dragon Dreaming e suas linhas de canção**. Ecovilas Brasil: caminhando para a sustentabilidade do ser / organizadores: Ilana Majerowicz; Raphael Togashi; Isabel Valle - Rio de Janeiro. Ed. Bambual, 240 p., 2017.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro, São Paulo: Edições 70, 2016.
- BIRCHAL, Fabiano Fernandes Serrano. **Nova Era: uma manifestação de fé da contemporaneidade**, Belo Horizonte, v.5, n. 9, p. 97-105, 2006.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade - lembranças de velhos**. 3ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- CALIXTO, Valdir; FERNANDES, Josué; SOUZA, José. **Acre: uma história em construção**. Rio Branco: Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Acre, 1985.

- CARNEIRO, Eduardo de Araújo. **“A fundação do Acre”**: um estudo sobre comemorações cívicas e abusos da história. Tese (Doutorado em História Social) Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- CHAGAS, Mário. Memória e poder dois movimentos. **Cadernos de Sociomuseologia**, v. 19 n. 19 2002.
- CUNHA, Euclides. **À margem da história**. Lisboa: Livraria Lelo & Irmãos Editores, 1922.
- D’ ALESSIO, Marcia Mansor. Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividade, fragmentos, poderes. **Projeto história**, São Paulo, n. 17, p. 269-280. nov. 1998.
- D’ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- DIAS, Maíra de Oliveira. **Processos de patrimonialização no campo religioso**: o caso do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.
- DODEBEI, Vera. Patrimônio e memória digital. **Revista Morpheus - Estudos Interdisciplinares Em Memória Social**, v. 5, n. 8, 2006.
- DODEBEI, Vera; GOUVEIA, Inês. Contribuições das teorias da memória para o estudo do patrimônio na web. In: ANAIS **Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação – ENANCIB**, 7. Marília, SP, 2006.
- DOBKIN DE RIOS, M. **Visionary vine**: hallucinogenic healing in the peruvian Amazon. San Francisco: Chandler. 1972.
- DOBKIN DE RIOS, M. "Curing with ayahuasca in an urban slum". In: M. J. Harner (ed.), **Hallucinogens and shamanism**. Oxford: Oxford University Press. p. 67-85, 1973.
- DRAGON DREAMING. GUIA PRÁTICO DRAGON DREAMING. **Uma Introdução Sobre como Tornar seus Sonhos em Realidade Através do Amor em Ação Versão 2.0**, Janeiro de 2014. Disponível em: <https://dragondreaming.org/#ebook>. Acesso em: 27 de maio de 2023.
- EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- ENNE, Ana Lucia. **Memória e Identidade Social**.
- FISCHBACH, D.G. Mind and Brain. **Scientific American**, v. 70, p. 48-57, 1992.
- FREITAS, Luiz Carlos Teixeira de. Rainha da Floresta. **A missão Daimista de Evangelização**. São Paulo, 2001.

- FURST, P. T. **Hallucinogens and culture San Francisco**: Chandler & Sharp, Inc., 1976.
- FURST, P. T. **Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens Prospect Heights**, IL: Waveland Press., (ed.), 1990.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EdUSP, 2011.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GONDAR, Jô. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: COSTA, I.; GONDAR, J. (Org.) **Memória e espaço**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- GOULART, Sandra; LABATE, Beatriz. Religião, política e cultura: o uso da ayahuasca. **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, João Pessoa/PB, 2016.
- GRANJEIRO, Francisco. Depoimento. **Revista do 1º Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra**. Rio de Janeiro: Beija Flor, 1992.
- GROISMAN, Alberto. **Eu Venho da Floresta**: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.
- HARNER, M. J. **Hallucinogens and shamanism Oxford**: Oxford University Press, (ed.). 1973.
- JACCOUD, S. **O terceiro testamento**: um fato para a história. Goiânia: Página Um, 1992.
- KATZUNG, B.G. **Farmacologia Básica e Clínica**. 6. ed., Guanabara Koogan, Rio de Janeiro, 1998.
- LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2000.
- LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca Campinas, SP**: FAPESP/Editora Mercado de Letras, 2002.
- LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LUNA, Luiz Eduardo. **Vegetalismo**: shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon. Stockholm: Almqvist & Wikisell International, 1986.
- LUNA, L.E. e WHITE, S. **Ayahuasca reader**: encounters with the Amazon's sacred vine Santa Fe, NM: Synergetic Press, (eds.). 2000.
- MACRAE, E. - Guiado pela Lua: **O Xamanismo e o uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Esotéricos na Cidade – os novos espaços de encontro, vivência e culto. In: **São Paulo em Perspectiva**. Revista da Fundação Seade, v. 9, n. 2, abr.-jun., 1995.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. O neo-esoterismo na cidade. **Revista USP**, n. 31, Dossiê Magia, São Paulo, setembro/novembro de 1996.
- MARGARIDO, Silvio; ARAÚJO NETO, Francisco Hipólito. **Mestre Daniel: história com a ayahuasca**. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2005.
- MCKENNA, D.J. et al. Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: tryptamine and  $\alpha$ -carboline constituents of ayahuasca. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 10, p. 195-23, 1984.
- MCKENNA, D.J. et al. The scientific investigation of ayahuasca: a review of past and current research. **The Heffter Review of Psychedelic Research**, v. 1, p. 65-76, 1998.
- MCKENNA, D.J. Clinical investigations of the therapeutic potential of Ayahuasca: rationale and regulatory challenges. **Pharmacology & Therapeutics**, v. 102, p. 111-29, 2004.
- MCMILLAN, D. W. & Chavis, D. M. **Sense of Community: A Definition and Theory**. Journal of Community Psychology, 1986.
- METZNER, R. **Ayahuasca: hallucinogens, consciousness, and the spirit of nature**. New York: Thunder's Mouth Press, (ed.). 1999.
- MONTERO, M. **Introducción a La psicología comunitaria: desarrollo, conceptos y procesos**. 1ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.
- MOURA, D. J.; RICHTER, M. F.; BOEIRA, J. M.; HENRIQUES, J. A. P.; SAFFI, J. Antioxidant properties of  $\beta$ -carboline alkaloids are related to their antimutagenic and antigenotoxic activities. **Mutagenesis**, v. 22, p. 293-302, 2007.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC-SP, n. 10, p. 12, 1993.
- PRADO, Maria Lígia C.; CAPELATO, Maria Helena. A borracha na economia brasileira da primeira república. In: CARDOSO, Fernando Henrique. *et. al.* **O Brasil Republicano**. Estrutura de poder e economia (1889-1930). Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, Vol. 1, Tomo III, 1989.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. **Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. **The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the Indians in Colombia** Philadelphia: Temple University Press, 1975.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **Beyond the milky way: hallucinatory imagery of the Tukano Indians** Los Angeles: UCLA Latin America Center, 1978.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **The forest within: the world-view of the Tukano Amazonian Indians** Devon, UK: Themis Books, 1996.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **Chamanes de la selva pluvial Devon**. UK: Themis Books, 1997.

SAHLINS, Marshall D. **Culture and Practical Reason**. The University of Chicago Press, 1976.

SALIM, J. **Noções de psicofarmacoterapia na prática**. 2.ed. São Paulo: E.P.U/ EDUC, 1987.

SAMOYLENKO, V. et al. *Banisteriopsis caapi*, a unique combination of MAO inhibitory and antioxidative constituents for the activities relevant to neurodegenerative disorders and Parkinson's disease. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 127, p. 357-67, 2010.

SANTOS, Roberto. **História Econômica da Amazônia (1800/1920)**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

SCHWARZ, M.J. et al. Activities of extract and constituents of *Banisteriopsis caapi* relevant to parkinsonism. **Pharmacology, Biochemistry and Behavior**, v. 75, p. 627-33, 2003.

SOUZA, M. M. P. de S. **Reciclando a crítica nos estudos organizacionais [manuscrito]: as tecnologias de gestão colaborativa no contexto da Associação Astriflores**. Tese de Doutorado em Administração da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais. 324 f. 2016.

SOUZA, V. C. e LORENZI, H. **Botânica Sistemática: guia ilustrado para identificação das famílias de Angiospermas da flora brasileira, baseado em APG II**. Nova Odessa, São Paulo: Instituto Plantarum, 2005.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. **Alquimias da cura**. Um estudo sobre a espiritualidade terapêutica alternativa no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Sociologia) Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.

VELHO, G. e VIVEIROS de CASTRO, E.B. **O Conceito de Cultura e o Estudo das Sociedades Complexas: uma perspectiva antropológica**. Artefato: Jornal de Cultura. Rio de Janeiro: Conselho Estadual de Cultura, n. 1, jan. 1978.

VILELA, Denis. **A Construção Social da Memória Daimista: o caso de Cachoeira Grande**. Dissertação (Mestrado em Memória Social) Programa de Pós Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

**ANEXO A – RESOLUÇÃO Nº 1 DE 25 DE JANEIRO DE 2010 – CONAD****GABINETE DE SEGURANÇA INSTITUCIONAL  
CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS SOBRE DROGAS****RESOLUÇÃO Nº 1, DE 25 DE JANEIRO DE 2010**

Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam.

**O PRESIDENTE DO CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS SOBRE DROGAS - CONAD**, no uso de suas atribuições legais, e tendo em vista as disposições contidas no artigo 10 do Decreto nº. 5.912, de 27 de setembro de 2006, e Considerando o Relatório Final elaborado pelo Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), instituído pela Resolução nº. 5 - CONAD, publicada no D.O.U. de 10/11/2004;

Considerando que o referido Relatório Final foi aprovado pelo CONAD, consoante Ata de sua 2ª Reunião Ordinária, realizada em 06 de dezembro de 2006;

Considerando que o Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) baseou-se, em seu Relatório Final, na legitimidade do uso religioso da Ayahuasca, como matéria já examinada e decidida pelos plenários do antigo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) e do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), cabendo ao GMT, no âmbito de sua competência, definida na Resolução nº. 5 - CONAD, 2004, identificar normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e implementar o estudo e a pesquisa sobre o uso terapêutico da Ayahuasca em caráter experimental;

Considerando que nas seis reuniões de trabalho o Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) discutiu a seguinte pauta (Introdução, itens 8 e 9 do Relatório Final): *"cadastramento das entidades; aspectos jurídicos e legais para regulamentação do uso religioso e amparo ao direito à liberdade de culto; regulação de preceitos para produção, uso, envio e transporte da Ayahuasca; procedimentos de recepção de novos interessados na prática religiosa; definição de uso terapêutico e outras questões científicas (item 8 do Relatório Final);*

Considerando que o objetivo final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), nos termos da Resolução nº. 5 - CONAD, 2004, é identificar *"o que é preciso fazer"* para atender aos diversos itens que integram os direitos e obrigações pertinentes ao *"uso religioso da Ayahuasca"* (item 9 do Relatório Final);

Considerando a decisão do INCB (International Narcotics Control Board), da Organização das Nações Unidas, relativa à Ayahuasca, que afirma não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional;

Considerando, finalmente, as "Proposições" do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), em seu Relatório Final, numeradas de 1 a 3 e suas respectivas alíneas;  
Resolve:

Art. 1º Determinar a publicação, na íntegra, do Relatório Final, do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), fazendo-o parte integrante da presente Resolução.

Art. 2º Independentemente da publicação oficial, dar ampla publicidade à presente Resolução, com o anexo Relatório Final, através da entrega deste expediente a todos os conselheiros integrantes do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), inclusive para encaminhamento às instituições que representam, para os fins previstos na ementa da presente Resolução.

Art. 3º Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.

JORGE ARMANDO FELIX