

A CONSTRUÇÃO DO SELF ENTRE SEGUIDORES DA DOUTRINA DO SANTO DAIME

Percepções e imagens dos novos adeptos
urbanos e a sua relação com a nova
consciência religiosa

Juarez Duarte Bomfim

Introdução

O objetivo da investigação que propomos é de como acontece a transformação de identidade e construção do self entre os novos adeptos urbanos de um significativo movimento místico-religioso denominado Santo Daime, as implicações que tais mudanças acarretam e como a experiência vivida no universo religioso flui ou é apropriada na vida cotidiana.

Uma particularidade do Santo Daime vem do fato de seu principal sacramento consistir na ingestão de uma bebida psicoativa, e isso atrai membros dos setores urbanos da população brasileira conhecidos como jovens rebeldes, jovens "alternativos", "mochileiros", hippies, "cabeludos" e usuários de drogas que, ao contato com essa antiga religião popular do norte do Brasil, realizam traduções e mediações, o que permite uma aproximação do Santo Daime com o holismo místico-ecológico atual da Nova Era (New Age) e, na medida em que a religião ganha novos adeptos, seja

reinterpretada. Frente a esse contexto, objetivamos buscar compreender como, a partir de percepções e imagens adquiridas, acontece a edificação do self e redefinição de identidade do converso, a formação do ethos e visão de mundo, através da reorientação da sua existência simbólica e social quando da adesão a esse sistema de valores, considerado componente do movimento da nova consciência religiosa.

Esse fenômeno é significativo do ponto de vista sociológico e antropológico na medida em que problematiza os rumos do desenvolvimento cultural da modernidade, de um modo mais amplo, e da sociedade brasileira em particular.

Premissas iniciais

Pertencer a uma religião significa modificar sua postura não apenas com relação ao mundo religioso, mas também ao não religioso, "mundano", do qual o adepto faz parte, e é certo supor que suas atitudes nas outras esferas da vida poderão ser afetadas pela conversão religiosa.

Segundo Weber (2001), a religião conforma um modo de vida. Nela são originados certos impulsos e disposições psicológicas contribuintes para a ação. Por conseguinte, a religião é capaz de proporcionar a formação de modos de compreender e agir no mundo. Dotada de uma ética própria, a religião abarca e atende a interesses das camadas sociais que a ela aderem, e permite a reelaboração destes mesmos interesses nos contextos da ação. Ocorrem dois movimentos: 1º. a religião enquanto uma instância própria, possuidora de um cosmos sistematizado e racionalizado influencia e é influenciada por outras esferas da vida social; 2º. para além de uma influência mútua, no contexto de interação se dá uma reformulação dos interesses, pois na medida em que a

religião ganha novos adeptos ela é reinterpretada.

Na concepção weberiana, a filiação a uma seita ou religião é garantida pela adequação do converso a uma série de critérios religiosa e moralmente veiculados, e a vida social, em todas as suas nuances, é tratada como um processo contínuo e dinâmico de construção de sentido. A religião é dotada de uma natureza específica, e não deve ser tomada puramente como existindo em função da conjuntura social na qual está inserida, ou como um seu reflexo. Assim, chama atenção para o fato de que a religião inscreve uma ética peculiar, fruto do conteúdo de suas próprias anunciações e promessas. As demais esferas sociais têm sobre a religião influência mediata, mesmo que por vezes decisiva.

Como destaca Geertz (1989), a religião, enquanto um sistema cultural, atua como um modelo de referência para a ação na medida em que induz o sujeito a certas disposições, ou seja, a execução de certos tipos de ações, a experiência de determinados sentimentos ou estados de ânimo em dadas ocasiões. Desse modo, inscrevendo um sistema de crenças e um universo simbólico próprio, a religião opera como agente ordenador e significador do mundo e, ao mesmo tempo, inculcador de um ethos nos seus adeptos. Ethos aqui é entendido como um estilo de vida, implicando preferências morais e estéticas características de cada religião. O ethos religioso estará idealmente adaptado a um certo "estado de coisas" circunscrito pela visão de mundo. Já a visão de mundo se traduz na imagem que se faz do real, que apóia essas crenças recebidas. Ambos, ethos e visão de mundo, reforçam-se mutuamente. O ethos é formado pela religião e reforçado ou justificado pela visão de mundo.

E é da formação do ethos e da visão de mundo dele derivada, que se constrói o self do converso, que adere a um sistema de valores religiosos, considerado como "novo". De uma perspectiva sociológica, o self é um conjunto relativamente estável de percepções sobre quem somos em relação a nós mesmos, aos outros e aos sistemas sociais. Essas idéias têm origens em várias fontes: 1º. fundamenta-

se na maneira como pensamos que outras pessoas nos vêem e avaliam; 2º. baseia-se também em idéias culturais sobre os status sociais que ocupamos. Dessa maneira, por exemplo, podemos formar um senso geral sobre quem somos, isto é, um autoconceito, que se baseia nos status sociais ocupados pelo indivíduo, conhecido como identidade social.

O self é socialmente “construído”, no sentido de ser moldado através de interação com outras pessoas e por utilizar materiais sociais sob a forma de imagens e idéias culturais. Como acontece com a socialização em geral, é claro, o indivíduo não é um participante passivo desse processo, e pode exercer uma influência muito forte sobre a maneira como o processo e suas conseqüências se desenvolvem.

A Construção do self através da religião

Uma primeira definição de religião é que ela é uma forma de representação do mundo, ou mesmo uma forma de concepção do mundo. Parcela significativa dos estudos clássicos da Sociologia e da Antropologia compreende os fenômenos religiosos a partir de uma vinculação ideal e apriorística entre a religião e o sagrado. Durkheim considerava a religião como um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, a coisas colocadas à parte e proibidas – crenças e práticas que unem numa comunidade moral única todos os que as adotam (in FERREIRA, 2002, p. 202) e que é o contraste entre o sagrado e o profano o traço que distingue o pensamento religioso, que atribui a seres, lugares, objetos e forças sobrenaturais o caráter sagrado, em face do significado que tem para o crente. O profano, por sua vez, seria tudo aquilo considerado útil, prático ou familiar, que pertence ao mundo cotidiano, sem possuir o significado emocional característico do sagrado (LAKATOS, 1990, p.181).

Para Geertz (1989, p. 105) religião pode ser definida como um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência. Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica e, ao fazê-lo sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro (GEERTZ, 1989, p. 103).

Na construção do self deve-se levar em conta o conceito de "outro", pois é através dele que no estudo da vida social definimos relacionamentos. Nas relações conosco, existem dois tipos distintos de "outro" que, do ponto de vista sociológico, diferem principalmente no tipo de conhecimento que temos sobre eles. O primeiro é o que o psiquiatra Harry Stack Sullivan (in JOHNSON, 1997, p. 164) chamou de outro significativo, alguém sobre quem temos algum grau de conhecimento específico. Uma vez que conhecemos alguma coisa sobre eles como indivíduos, damos atenção ao que percebemos como sendo seus pensamentos, sentimentos ou expectativas pessoais.

O segundo é o conceito de "outro generalizado", de George Herbert Mead (in JOHNSON, 1997, p. 164). Experimentamos o outro generalizado como sendo uma posição social abstrata e o papel que a acompanha. Muitos

relacionamentos sociais fundamentam-se em ambos os tipos de conhecimento. Os conceitos de outro significativo e generalizado têm importância especial no estudo da socialização, através da qual aprendemos a nos orientar inicialmente no tocante aos outros significativos e às suas expectativas particulares e, em seguida, às expectativas mais generalizadas corporificadas nos sistemas sociais. É apenas através de nossa capacidade de compreender os outros generalizados, por exemplo, que podemos realmente representar papéis.

A Nova Consciência Religiosa

Entende-se por nova consciência religiosa a formação de uma nova maneira de fazer religião, ou melhor, o retorno ao encontro com a religião nas suas mais variadas formas. A busca da experiência com o sagrado, o trilhar do caminho sob a luz do mistério (ANDRADE in LABATE e ARAÚJO, 2002, p. 543).

Mircea Eliade (em ANDRADE, p. 547) já havia constatado que uma gama de fenômenos religiosos ocorriam em muitas cidades modernas na forma de igrejas, seitas e escolas pseudo-ocultas, neo-espiritualismos ou herméticas, dentro das quais se destaca o movimento em torno dos mistérios, das infinitas possibilidades e potencialidades simbólicas como resgate de um antigo resquício religioso num mundo mergulhado na racionalidade, na impessoalidade e na contradição do ser com o seu ambiente. A nova consciência religiosa é vista como um reencontro com o sagrado, a redescoberta da identidade do indivíduo, em harmonia com o cosmo, com seus semelhantes e consigo mesmo. Visto dessa maneira, a nova consciência religiosa se aproxima e dialoga com o movimento filosófico-psicológico denominado de "autoconhecimento".

Nos anos 1960 surge em diversas partes do mundo um

movimento de contestações que logo chegou ao Brasil, nas grandes cidades, ganhando adeptos entre indivíduos das camadas médias urbanas, com alto grau de escolaridade. Um dos nomes generalizantes que se dá a esse movimento é o de contracultura. Entre as diversas tendências contraculturais existentes destaca-se a nova consciência religiosa, formada por indivíduos representativos de trajetórias identificadas com o programa ético-político moderno, de tipo "libertário" e críticos da tradição, especialmente do "fardo repressivo" das tradições religiosas. Estes sujeitos originários do modelo individualista-laicizante, freqüentemente educados dentro de padrões racionalistas e iluministas, mostram-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária e pelo desafio de saberes esotéricos.

Parte desses sujeitos aderem ao Santo Daime, uma antiga religião popular do norte do Brasil, que se constitui da eclética mistura de catolicismo popular, espiritismo, religiosidade africana e xamanismo indígena. O novo adepto urbano realiza reinterpretações e constrói as suas equivalências simbólicas para compreensão e justificação da doutrina que adotou, e cria uma relação de identidade com ela.

Nos anos 1980 verifica-se a expansão do Santo Daime e de outras religiões usuárias da ayahuasca entre membros da classe média de metrópoles não amazônicas, com grande publicidade envolvendo a conversão de artistas e celebridades de TV.

A conversão dos novos adeptos, embora implicando em muitas mudanças no seu sistema de valores, os levava a conceber alterações de consciência pelo uso de substâncias, não apenas como socialmente aceitáveis, mas também como um caminho para o conhecimento espiritual e seu desenvolvimento.

Como esses novos adeptos percebem o Santo Daime? Qual

a ponte que liga a nova consciência religiosa com esse culto popular amazônico?

O Santo Daime e os novos adeptos urbanos

Diversos autores (MACRAE 1992, 2002; ANDRADE, 2002; MORTIMER, 2000, 2001; VIANA, 1997) registram o fato do surgimento, nos anos 1960, primeiro na Europa, depois nos Estados Unidos, e que logo chegou ao Brasil, de um movimento de contestações que ganha adeptos entre indivíduos das camadas médias urbanas (intelectuais, artistas, estudantes secundaristas e universitários). Essas manifestações não são uniformes nas suas pautas de interesse, tanto do ponto de vista ético-político, como artístico-estético e cultural-comportamental. Uma das designações para esse movimento é o de contracultura e se constitui em uma opção geracional. Paralelo ao apelo por revoluções sociais e sexuais, parte da juventude do país escolheu por estudar e conhecer civilizações orientais e a recuperação do exótico, do diferente, do original, seus mistérios transcendentais e ocultistas. Nos idos de 1970, frente ao fracasso da resistência armada à ditadura militar, adotam uma forma de transformação mais individualista adotando idéias "hippies" e da "Nova Era" que começavam a chegar ao Brasil

Para MacRae (1992, p. 130-132) o holismo místico-ecológico substitui crenças e práticas anteriores, e o repertório sobrenatural e espiritual dos recém convertidos passa a ser povoado por lamas tibetanos, iogues, orixás, chamus violetas, discos voadores, seres extraterrestres, cristais, pirâmides, os ensinamentos de Don Juan relatados por Carlos Castañeda e outros exotismos.

Entre esse "cadinho" de vivências e experiências esotéricas encontra-se uma religião popular do norte do Brasil, que a partir da década de oitenta se expande para as principais cidades brasileiras. Conhecida como Santo Daime, o nome foi dado por seu fundador, Raimundo Irineu Serra (ou Mestre Irineu, como também é conhecido), e também é nome da bebida alucinógena (ou enteógena, termo não pejorativo) chamada daime/ayahuasca, cujos efeitos são

“insights” que abrem “portais de percepção” para cognições influenciadas pelo meio físico, social e cultural onde ocorre o uso da substância (LABATE e ARAÚJO, 2002; POLARI, 1992, 1995, 1998; GROISMAN, 1999).

O ritual do Santo Daime consiste em comungar, nas datas estabelecidas, o sacramento eucarístico daime (“chá sagrado”), numa sessão religiosa composta de orações e cânticos de celebração do divino. Os freqüentadores regulares são chamados de “fardados”, pois aos rituais do seu calendário mensal e anual se apresentam com uma indumentária própria, uniformizada. Ser fardado significa um componente do rito e uma representação iniciática, que distingue os membros do grupo (irmandade) dos demais. Os freqüentadores não fardados são chamados de visitantes, as suas participações nas sessões são irregulares e estes indivíduos não têm compromisso maior com o grupo.

No rito acontece o fenômeno do transe místico (vôo xamânico), através da “alteração do estado de consciência” induzido pela ingestão da bebida, que é produzida a partir da combinação do cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e da folha rainha-chacrona (*Psychotria viridis*) e tem valor transcendente. Nesse estado o participante está sujeito não só a experiências visionárias e auditivas como também a revelações ou intuições de grande profundidade e emoções. (MACRAE, 1992, 2000, 2002; LABATE e ARAÚJO 2002; POLARI, 1992, 1995, 1998; GROISMAN, 1999, GREGORIM, 1991).

Esses estados alterados de consciência são experiências em que a pessoa tem a impressão de que o funcionamento habitual de sua consciência se modifica e que ele vive uma outra relação com o mundo, consigo mesmo, com seu corpo, com sua identidade (MACRAE, 1992, p. 189; ARAÚJO. J. R., 2002, p. 37).

Todos os membros do Culto distinguem, de maneira clara, dois momentos dentro do Daime: Força e Miração. A Força seria a atuação do Daime dentro do aparelho material de cada um,

enquanto energia e na linguagem da energia. Já a Miração, ou o momento da Luz, é a visão extática ou o êxtase visionário, já é uma lembrança que o Daime traz da centelha divina que habita em todos nós; isso implica perfurar a barreira linear do tempo. O que é comum a todas as experiências místicas de êxtase: satoris zen, samadhis yogues, visões devocionais etc. Para serem reais, as visões têm que ser-no-tempo. (POLARI, 1995, p. 66)

Os daimistas consideram que o "êxtase" místico revelador, próximo ao estado de "iluminação" proporcionado por essa bebida feita de um cipó, é um "atalho" para a comunhão com o divino, pois as demais práticas meditativas, contemplativas e religiosas requerem um longo processo de disciplina, exercício e aprendizagem. Já a miração está ali, ao alcance de todos.

Por exemplo, para poder definir o conteúdo destas experiências extáticas, todas as grandes tradições têm elaborado seus termos específicos, e isso torna possível a "equivalência simbólica": o Zen fala do satori, o Taoísmo sobre hsü ("estado de vazio"), o Sufismo sobre faná ("extinção do ego"), o Budismo sobre nirvana, a Kriya Yoga sobre o samadhi, o Cristianismo sobre o "reino dos céus" e o culto do Santo Daime de "miração" (BOMFIM, 2002, p. 33).

Considerando, além da ação farmacológica da substância, o set (a atitude do indivíduo no momento do consumo, atentando também para a sua estrutura de personalidade) e o setting (a influência do ambiente físico e social no qual ocorre o uso), a ingestão do Daime e a entrada em um estado de consciência alterado, dentro do setting social e físico que contém e direciona as "viagens" (MACRAE, 2002), provocam os efeitos enumerados logo acima. Esse processo pode ser vivenciado por cada neófito individualmente, e a sua possível adesão ao sistema religioso, traz consigo uma transformação (morte simbólica) e reorientação da existência simbólica e social (COUTO in LABATE E ARAÚJO, 2002, P. 358). Essa passagem é designada por aqueles que a vivem como um "renascimento".

E como ocorre essa mudança, ou renascimento?

A construção do self daimista: o “tipo ideal”

Pode-se dizer que o principal divulgador e maior responsável pela formulação de um discurso cuja referência é a modernidade é o líder daimista Alex Polari. Nos seus livros (1984 e 1992), artigos e hinos, Polari realiza traduções e mediações que permitem uma aproximação do Santo Daime com as tradições orientais, a psicologia junguiana e a transpessoal, a Nova Era e os relatos de experiências de estados alterados da consciência característicos dos anos 1960. Livros de cabeceira dos novos daimistas urbanos, suas equivalências simbólicas são amplamente aceitas e em certa medida tidas como auto-evidentes por estes (LABATE, 2002, p. 256).

À primeira vista pode-se assumir um enfoque cultural e explicar esses altos e baixos na aceitação da Doutrina como fruto de uma defasagem normal de informação, formação, educação, cultura etc. entre quem vem dos grandes centros e quem permanece vivendo, há algumas gerações, em seringais, no meio da floresta Amazônica.

Vejo claramente três ciclos, que apresentam uma linha de progressão: o primeiro, o da Exteriorização Social, transformação do mundo, “libido” revolucionária, o segundo, da Procura Hedonista em si, o Prazer e a sexualidade, a libido propriamente dita. E o terceiro ciclo, a Abertura (melhor seria dizer, súbito “destampamento”) da Espiritualidade, autoconhecimento e conhecimento Iniciático. Libido mística? Ou despertar de kundalini? (POLARI, 1982, p. 102).

Aí está descrito o processo de transformação, ou “renascimento”, experimentado pelo autor e que é comum a

muitos dos novos daimistas urbanos. A particularidade dos adeptos da nova consciência religiosa é que, segundo o imaginário geracional construído, não ficam no meio do caminho, isto é, no segundo ciclo, quando a maioria das pessoas, ao esgotarem o primeiro ciclo de crença e envolvimento com projetos de mudança social revolucionária, com desencanto e decepções quanto a essa via, partem para a procura da realização e satisfação pessoal através do hedonismo, o prazer sensorial acima de tudo, com ênfase nas drogas e sexualidade. Nessa trajetória, o êxtase místico vivenciado por aqueles que experimentam o daime/ayahuasca no setting adequado pode significar grandes mudanças nas suas vidas, e essa mudança comparada a um "renascimento", como já foi dito, implica na caminhada de construção de um novo self, cujos traços gerais procuraremos descrever, tentando criar o chamado "tipo ideal".

Alguns dos possíveis traços gerais constitutivos do "tipo ideal" daimista se manifestam no plano da cultura e das mentalidades, mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais, a racionalidade posta em suspeição como modelo de explicação do mundo (SILVA in LABATE e ARAÚJO, p. 373). Os mecanismos de controle social do uso ritual da ayahuasca/daime o constitui de qualidades socialmente integradoras e estruturantes (MACRAE, 1992). A bebida vista com valor transcendente, um elemento material revestido de grande poder simbólico e de coesão social.

Sendo assim, o Daime pode ser considerado "estimulante natural" de uma das funções antropológicas consideradas fundantes do humano: a função simbólica, nesse caso, aplicada à relação religiosa do homem com a sociedade, o cosmo e os Deuses. Um estimulante capaz de fundar códigos de ética e de conduta moral, mostrando assim capacidade de operar à passagem do "estimulo natural" à cultura (CEMIN in LABATE e ARAÚJO, 2002, p. 303).

Dessa maneira, os daimistas sublinham o poder do chá do Santo Daime no que se refere à correção dos desvios morais do sujeito e, gradativamente, vão construindo todo um conjunto conceitual que é utilizado no sentido do desprestígio do secular, de desvalorização de aspectos como diversão e entretenimento, de atividades identificadas a um apego à vida mundana e, por outro lado, a ênfase em questões relativas ao afastamento e à salvação do "espírito" no que alude às "tentações" materiais. Encontra-

se aqui a clássica oposição corpo-alma do catolicismo. Sob influência da doutrina kardecista, a noção de "evolução" é utilizada pelos adeptos do Santo Daime para depreciar todo um conjunto de atitudes e sentimentos considerados excessivamente apegados à matéria que passam a ser definidos como "menos evoluídos" (COUTO in LABATE e ARAÚJO, 2002, p. 330-334).

Os rituais são sistemas culturalmente constituídos de comunicação simbólica. No Santo Daime eles são compreendidos como ritos de ordem, correspondendo ao deslocamento do sistema para o lado da estrutura, reforçando a ordem cosmológica. Dessa maneira, o uso ritualizado da bebida dentro da doutrina tem, conseqüentemente, função estruturante, por tratar-se de um rito de ordem, como foi dito (COUTO in LABATE E ARAÚJO, p. 362).

Um outro poder do Daime, bastante destacado por esses religiosos, relaciona-se à sua ação terapêutica nos rituais e no dia a dia. O poder terapêutico do Daime está ligado à transformação moral, um fenômeno muito mais amplo do que uma cura puramente orgânica. Os conceitos do espiritismo kardecista se juntam às concepções cristãs na organização das explicações daimistas da doença e da cura. Desse modo, as noções de doença e cura sofrem resignificação (SENNA e TITA, 2002), com uma interpretação simbólica da doença no tocante à vida pessoal dos sujeitos. A cura de doenças significa saúde/salvação. Esta interpretação é construída através de noções cristãs como o "arrependimento" e o "perdão", apontando para a necessidade de uma transformação ética, a qual implica numa valorização da vida ultraterrena em detrimento de temas mais diretamente ligados à vida mundana.

Conclusão

No decorrer dessa investigação procuramos compreender como acontece a transformação de identidade e construção do self entre os novos adeptos urbanos do movimento místico-religioso Santo Daime, que realizam reinterpretções e constroem as suas equivalências simbólicas para compreensão e justificação da doutrina que adotou, buscando criar uma relação de identidade com ela,

assim como os entendimentos que tais transformações proporcionam e como a experiência vivida no universo religioso flui ou é adequada à vida cotidiana.

Percebemos que o uso ritualizado da bebida dentro da doutrina (rito de ordem) tem função estruturante, que acarreta transformação moral dos seus adeptos, que muitas vezes é descrito como um “renascimento”, e isto implica na possibilidade de construção de um novo self, cujos traços gerais pretendemos descrever, objetivando criar o seu “tipo ideal”.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa. O uso ritual da ayahuasca. LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.) Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002, pp. 543-575.
- ARAÚJO. Jussara Rezende. Comunicação e exclusão: a leitura dos xamãs. São Paulo: Arte & Ciência, 2002.
- BOMFIM, Juarez Duarte. Sucesso pessoal & sucesso profissional: estratégia e inovação para uma vida exitosa. Anais do VI Seminário Interdisciplinar Estratégia e Inovação para o Sucesso Empresarial. Salvador: Faculdade Castro Alves, 23 de março de 2002, p. 24-41.
- CEMIN, Ariadne Bandeira. Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbólicas”. O uso ritual da ayahuasca. LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.) Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002, pp. 275-312.
- COUTO. Fernando de La Roque. Santo Daime: rito da ordem. O uso ritual da ayahuasca. LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.) Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002, pp. 339-365.
- FERREIRA, Delson. Manual de Sociologia. São Paulo: Atlas, 2001.
- GREGORIM, Gilberto. Estudos sobre simbolismo, doutrina e povo de Juramidam. São Paulo: Ícone, 1991.

GEERTZ, Cliford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.^a, 1989.

GIL, Antonio Carlos. Como elaborar projeto de pesquisa. São Paulo: Atlas, 2002.

GROISMAN, Alberto. Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

JOHNSON, Allan G. Diário de Sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. O uso ritual da ayahuasca.

LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.) Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002, pp. 229-274.

MACRAE, Edward. Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no Culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward. Santo Daime y la espiritualidad brasileña. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2000.

MACRAE, Edward. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. Reelaboração de artigo previamente publicado no International Journal of Drug Policy: " Santo Daime and Santa Maria- The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of Cannabis in a Brazilian Amazonian religion". tradução preliminar de Dulce Baptista das Neves Gonçalves MacRae.

MACRAE, Edward. A metodologia qualitativa na pesquisa sobre o uso de psicoativos. Artigo no prelo, 2002.

MACRAE, Edward e SIMÕES. Rodas de Fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas. Salvador: EDUFBA; CETAD/UFBA, 2000.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.) Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MORTIMER, Lucio. Bença, Padrinho! São Paulo: Edição Céu de Maria, 2000.

MORTIMER, Lucio. Nosso Senhor Aparecido na Floresta. São Paulo: Edição Céu de Maria, 2001.

POLARI DE ALVERGA, Alex. O livro das mirações. Uma viagem ao Santo Daime. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1995.

POLARI DE ALVERGA, Alex. O guia da floresta. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1992.

POLARI DE ALVERGA, Alex. O evangelho segundo Sebastião Mota. Amazonas: Cefluris Editorial, 1998.

SENNA, Ronaldo e TITA, Maria José de Souza. A remissão de Lúcifer: o resgate e a ressignificação em diferentes

contextos afro-brasileiros. Feira de Santana, Ba: Editora UEFS, 2002.

SILVA, Francisco das Chagas. O evangelho da floresta: aspectos teológicos e culturais do Santo Daime. Porto Velho, 1996. (mimeo.). (Centro Eclético de Correntes da Luz Universal - CECLU). In: CEMIN, Ariadne Bandeira. O "Livro Sagrado" do Santo Daime. Trabalho apresentado na XXI Reunião da Associação Brasileira de Antropólogos, 05-09 de abril de 1998. <http://www.unir.br/~cei/artigo11.html>

SILVA, Gleide Sacramento da. Doença e terapia no espiritismo: um estudo de um centro espírita de Salvador. Monografia de conclusão de Curso de Ciências Sociais, FFCH-UFBA, 2002.

VIANA. Túlio Cícero. O Consagrado Defensor. Belo Horizonte: Littera Maciel Ltda, 1997.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Tradução por Pietro Nasseti. São Paulo : Martin Claret, 2001. 224p.

YOGANANDA, Paramahansa. A eterna busca do homem. Los Angeles, Califórnia: Self-Realization Fellowship, 2001.

↩ Responder → Encaminhar Convidar Eliane para o Gmail

- Escolher idioma
- [Automático](#)
- [English \(US\)](#)
- [English \(UK\)](#)
- [Deutsch](#)
- [Español](#)
- [Português](#)
- [Português \(Portugal\)](#)
- [Français](#)
- [Italiano](#)
- [Nederlands](#)
- [Polski](#)
- [Svenska](#)
- [Norsk](#)
- [Suomi](#)
- [Dansk](#)
- [Български](#)
- [Hrvatski](#)
- [Magyar](#)
- [Slovenský](#)
- [Slovenščina](#)
- [Українська](#)
- [Tiếng Việt](#)
- [Ελληνικά](#)
- [Íslenska](#)
- [Bahasa Indonesia](#)
- [Català](#)
- [Český](#)
- [Eesti keel](#)
- [□□□□□□](#)
- [Lietuvių](#)

- [Română](#)
- [Русский](#)
- [Tagalog](#)
- [Latin](#)
- [Hebrew](#)



 [Imprimir tudo](#)

Links patrocinados

[Caetanna Jóias Industria](#)

Jóias Religiosas em Prata 0,925 e Folheadas a Ouro para Atacadistas
www.caetanna.com.br

Páginas relacionadas

[Contra a violência de género](#)

O Primeiro de Janeiro - 2 hours ago

O primeiro-ministro de Espanha afirmou-se ontem “feminista” com ...

[O alívio do homem branco](#)

Diário de Notícias - Lisboa - 38 minutes ago

Durante 450 anos, as potências europeias projectaram o seu poder ...

<

Mais páginas relacionadas

>

Fechar páginas relacionadas

[Sobre estes links](#)