



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 26/03/2021 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ANTROPOLOGIA no. 2, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) FRANCISCO SAVOI DE ARAUJO, de matrícula 218122244, intitulada O Leão de Judá chega ao Império Juramidam: diálogos possíveis entre o Rastafari e o Santo Daime. Às 16:00 do citado dia, "realizada por videoconferência", foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. EDWARD JOHN BAPTISTA DAS NEVES MAC RAE que apresentou os outros membros da banca: Profª. Dra. ROSELENE CASSIA DE ALENCAR SILVA e Prof. Dr. Lucas Kastrup Rehen. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. Lucas Kastrup Rehen

Examinador(a) Externo(a) à Instituição

Dra. ROSELENE CASSIA DE ALENCAR SILVA, UFBA

Examinador(a) Externo(a) ao Programa

EDWARD JOHN BAPTISTA DAS NEVES MAC RAE, UFBA

Presidente

FRANCISCO SAVOI DE ARAUJO

Mestrando(a)



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)

FOLHA DE CORREÇÕES

ATA Nº 2

Autor(a): FRANCISCO SAVOI DE ARAUJO

Título: O Leão de Judá chega ao Império Juramidam: diálogos de Ras Kadhu entre o Rastafari e o Santo Daime

Banca examinadora:

Prof(a). Lucas Kastrup Rehen

Examinador(a) Externo(a) à
Instituição

Prof(a). ROSELENE CASSIA DE ALENCAR SILVA Examinador(a) Externo(a) ao
Programa

Prof(a). EDWARD JOHN BAPTISTA DAS NEVES MAC RAE Presidente

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca

1. [] INTRODUÇÃO
2. [] REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
3. [] METODOLOGIA
4. [] RESULTADOS OBTIDOS
5. [] CONCLUSÕES

COMENTÁRIOS GERAIS:

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acima mencionada, foram cumpridas integralmente.

Prof(a). EDWARD JOHN BAPTISTA DAS NEVES MAC RAE

Orientador(a)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**



FRANCISCO SAVOI DE ARAUJO

**O LEÃO DE JUDÁ CHEGA AO IMPÉRIO JURAMIDAM: DIÁLOGOS
POSSÍVEIS ENTRE O RASTAFARI E O SANTO DAIME**

Salvador
2021

FRANCISCO SAVOI DE ARAUJO

**O LEÃO DE JUDÁ CHEGA AO IMPÉRIO JURAMIDAM: DIÁLOGOS
POSSÍVEIS ENTRE O RASTAFARI E O SANTO DAIME**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – FFCH/UFBA.

Orientador: Prof. Dr. Edward J. B. das Neves MacRae.

Salvador
2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas
(SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Araujo, Francisco Savoi de
O Leão de Judá chega ao Império Juramidam:
diálogos possíveis entre o Rastafari e o Santo Daime /
Francisco Savoi de Araujo. -- Salvador, 2021.
188 f. : il

Orientador: Edward John Baptista das Neves Macrae.
Dissertação (Mestrado - Antropologia) --
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, 2021.

1. Santo Daime. 2. Rastafari. 3. Diálogo inter-
religioso. 4. Fundamentalismo. 5. Legitimação. I.
Macrae, Edward John Baptista das Neves. II. Título.

Esta obra é dedicada à memória de Dávila Andrade.

Muito axé!!!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a Deus.

Agradeço à minha família por todo apoio, carinho, incentivo e amor incondicional. Ao PPGA por tornar possível a realização deste trabalho. Muita gratidão ao meu orientador, Edward MacRae, pela amizade, conselhos e acolhimento. Ao Joey, por toda presteza. Aos colegas do Grupo de Estudos: Mariana, Luíza, Igor, Rômulo, Hugo, Ademar, e nossa querida coordenadora Roca. Agradeço também ao Maurício e Erlan com quem compartilhei o dia-a-dia em Salvador. Mateus e Haroldo, do pensionato. Dona Lili, por compartilhar sua baianidade comigo, na culinária, fé, história e cultura (Viva Santa Bárbara! Eparrey Oyá!). Toda a irmandade do Brilho das Águas. Não posso me esquecer, também, do Didier, grande irmão que a UFBA me deu; Josué, pelos aprendizados; e meus amigos de Minas Gerais, que sempre me proporcionaram mais leveza para enfrentar com alegria e bom humor os desafios da vida.

Devo agradecer especialmente a Ras Kadhu e toda a irmandade do Céu de Santa Maria de Sião, por toda a confiança e cumplicidade. Gratidão, também, às pessoas que contribuíram diretamente com este trabalho: Lucas Kastrup (Ponto de Equilíbrio), Pedro Autuori (Chama Crescente/Sagrada Raiz), Uervinton, André Agni (EABIC) e família Roots Ativa (BH). E por fim, aos colegas pesquisadores do Santo Daime, em especial: Saulo, Maíra, Lígia, e nossa saudosa Dávila Andrade (*in memoriam*). Vou sempre agradecendo...

RESUMO

Esse trabalho nasceu a partir de uma pesquisa etnográfica realizada no Céu de Santa Maria de Sião, um grupo religioso localizado em Embu das Artes/SP, cuja identidade “híbrida” estabelece um diálogo entre o Santo Daime e o Rastafari. Tal diálogo será analisado à luz das considerações do antropólogo Roy Wagner (2010), segundo o qual toda e qualquer cultura é formada a partir de uma dialética entre o que se compreende como as convenções já estabelecidas em um dado contexto e a liberdade de invenção, criação e agenciamento dos indivíduos. Buscando, então, compreender como as relações de identidade e alteridade se constituem na dinâmica observada em campo, foi adotada uma abordagem diacrônica (MILLS, 2014), de tal modo a reconstituir como se deu o surgimento do Céu de Santa Maria de Sião. Essa reconstituição histórica é feita, especialmente, a partir da biografia de Ras Kadhu, o líder-fundador da igreja pesquisada, devido à sua representatividade, bastante notável, no que diz respeito ao diálogo inter-religioso entre o Rastafari e o Santo Daime. Para além dos recursos clássicos já consagrados na Antropologia, como a observação participante, essa pesquisa se deu, também, no ambiente virtual, o *ciberespaço* (MILLER e SLATER, 2004; POLIVANOV, 2013), no qual foi possível estabelecer uma importante interação com os sujeitos de pesquisa, com a realização, inclusive, de algumas entrevistas. Veremos, enfim, no que tange ao campo religioso, o quanto uma concepção essencialista de cultura pode contribuir para a perpetuação de posturas sectárias, as quais geralmente encaram com bastante discriminação as eventuais mudanças e variações dos dogmas já instituídos.

Palavras-chave: Santo Daime; Rastafari; diálogo inter-religioso; fundamentalismo; legitimação.

ABSTRACT

This work was born from an ethnographic research carried out in Céu de Santa Maria de Sião, a religious group located in Embu das Artes / SP, whose “hybrid” identity establishes a dialogue between Santo Daime and Rastafari. Such dialogue will be analyzed in the light of the anthropologist Roy Wagner's (2010) considerations, according to which each and every culture is formed from a dialectic between what is understood as the conventions already established in a given context and the freedom of invention, creation and agency of individuals. Seeking, then, to understand how the relations of identity and otherness are constituted in the dynamics observed in the research field, a diachronic approach was adopted (MILLS, 2014), in such a way as to reconstruct how the emergence of Céu de Santa Maria de Sião occurred. This historical reconstruction is made, especially, based on the biography of Ras Kadhu, the founding leader of the researched church, due to his representativeness, quite remarkable, with regard to the interfaith dialogue between Rastafari and Santo Daime. In addition to the classic resources already enshrined in ethnographic research, such as participant observation, this research also took place in the virtual environment, or cyberspace (MILLER and SLATER, 2004; POLIVANOV, 2013), in which it was possible to establish an important interaction with the research subjects, with the accomplishment of some interviews. Finally, we will see, with regard to the religious field, how much an essentialist conception of culture can contribute to the perpetuation of sectarian attitudes, which generally face the changes and variations of the already established dogmas with great discrimination.

Keywords: Santo Daime; Rastafari; interreligious dialogue; fundamentalism; legitimacy.

SUMÁRIO

Introdução.....	01
• A Nova Consciência Religiosa.....	07
• Breves considerações de ordem metodológica.....	20
Capítulo 1 - O Santo Daime: dilemas em torno dos fundamentos de uma “doutrina viva”.....	30
1.1. Mestre Irineu e a primeira onda expansionista.....	30
1.2. O experimentalismo vegetalista no Santo Daime: Padrinho Sebastião e a religiosidade amazônica.....	33
1.3. O caráter integracionista do Santo Daime.....	38
1.4. Santo Daime e o catolicismo popular afro-indígena maranhense.....	43
1.5. Padrinho Sebastião e os novos desdobramentos da prática daimista.....	48
a) A proposta comunitária.....	50
b) O “novo mundo”.....	51
c) A Santa Maria: uma planta-mestra.....	53
1.6. Negociações.....	57
a) A questão dos “cabeludos”.....	63
1.7. A expansão pelo mundo e consolidação de um caráter universalista.....	66
Capítulo 2 - A cultura Rastafari: religiosidade e militância anticolonial da Jamaica para o mundo.....	68
2.1 A Etiópia sob a perspectiva afro-jamaicana.....	70
2.2 Heranças culturais afro-jamaicanas.....	80
a) Os “Bush Doctors”.....	80
b) A formação do ritual nyahbinghi.....	82
2.3 Os pais fundadores: Howell, Hinds, Hibbert e Dunkley.....	87
2.4 A ganja: sacramento/medicina dos Bush Doctors.....	91
2.5 Dreadlocks e o surgimento da Youth Black Faith.....	94
2.6 Rastafari: Unidade na diversidade.....	98
2.7 O Rastafari chega ao Brasil.....	102

Capítulo 3 - Buscando o diálogo.....	108
3.1. Bush Doctors e vegetalismo: em busca da medicina natural.....	115
3.2. Os <i>dreadlocks</i> no Santo Daime.....	119
3.3. As primeiras confirmações: chegada ao Céu da Lua Cheia e o fardamento autorizado pelo Padrinho Alfredo.....	122
3.4. A Comunidade Universal Rastafari (C.U.RAS): o incentivo de Alex Polari e o desenvolvimento inicial do “trabalho de aliança”.....	123
3.5. Entre a ganja e a Santa Maria, surge a Santa Maria de Sião.....	126
3.6. Confluências e tensões emergentes no Céu de Santa Maria de Sião.....	132
3.7. O Rastafari chega ao Céu da Mapiá.....	164
Considerações Finais.....	165
BIBLIOGRAFIA.....	169

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1: Selassie com suas vestes reais.....	75
FIGURA 2: Bandeira da Etiópia Imperial.....	76
FIGURA 3: Iconografia etíope.....	78
FIGURA 4: Monge etíope.....	78
FIGURA 5: Grupo de <i>reggae</i> jamaicano The Abyssinians.....	79
FIGURA 6: Grupo de <i>reggae</i> jamaicano Akae Beka.....	79
FIGURA 7: Jahgube.....	117
FIGURA 8: Jah Providenciará.....	117

FIGURA 9: C.U.RAS.....	126
FIGURA 10: Hei de Vencer.....	133
FIGURA 11: Ras Kadhu e Padrinho Valdete.....	133
FIGURA 12: Placa do Céu de Santa Maria de Sião.....	134
FIGURA 13: Celebração nyahbinghi.....	135
FIGURA 14: Padrinho Sebastião e cruz etíope (altar).....	137
FIGURA 15: Cruzeiro acompanhado pelas bandeiras da ICEFLU e da Etiópia Imperial (altar).....	137
FIGURA 16: Fotografia de Lúcio Mortimer junto à cruz etíope (altar).....	137
FIGURA 17: Mesa de despacho acompanhada pela imagem de Selassie.....	137
FIGURA 18: Membros da RUF e Ras Kadhu.....	145
FIGURA 19: <i>Flyer</i> de convocação para o <i>Marcus Garvey Day</i>.....	155
FIGURA 20: Batalha de Adowa.....	156
FIGURA 21: <i>Flyer</i> de um trabalho de São Jorge realizado no Céu de Santa Maria de Sião.....	156

Introdução

Esta pesquisa consiste em uma etnografia realizada em uma igreja do Santo Daime, cujo nome é Céu de Santa Maria de Sião, localizada no município de Embu das Artes/SP. De fato, o movimento de expansão do Santo Daime, uma religião nascida no Acre, em meio à Floresta Amazônica, é caracterizado por um dogmatismo de baixíssima expressividade, o que se revela na flexibilidade concedida para que cada igreja espalhada pelo mundo elabore toda uma arquitetura religiosa local sem perder, no entanto, sua identidade fundamentalmente daimista (MacRae, 1992; Labate, 2004; Assis, 2017). Assim, qualquer pessoa que porventura visite o Céu de Santa Maria de Sião irá se deparar com a notável presença de diversas características típicas da cultura e religiosidade Rastafari. É sobre esse tema que versa o escopo de nossa investigação, quando buscaremos respostas para a seguinte questão: como as marcas de identidade e alteridade se manifestam no diálogo inter-religioso que ocorre no Céu de Santa Maria de Sião?

Além de ser uma igreja daimista, o Céu de Santa Maria de Sião é, também, uma comunidade rastafari. Logo, os ideais, valores, práticas e costumes observados entre os membros deste grupo não se pautam exclusivamente pelos referenciais mais típicos do Santo Daime, mas se configuram, efetivamente, a partir de uma dinâmica que mobiliza diferentes arsenais culturais dentro de uma **sociabilidade cosmológica** local. Um diálogo inter-religioso desse tipo exige, então, um grande grau de criatividade, uma vez que as influências recebidas de matrizes culturais distintas, com suas eventuais contradições, devem ser articuladas em torno de um **idioma comum**, conforme bem analisou Platero (2018) em sua pesquisa a respeito das trocas culturais entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá. No nosso caso, buscaremos identificar as equivalências e analogias entre as heranças culturais daimistas e rastafaris, de tal modo que a articulação entre os referentes de cada grupo seja dotada de unidade e coerência.

Veremos que, embora seja possível constatar confluências entre o Santo Daime e o Rastafari, muitos dos diacríticos fundamentais que delineiam a identidade coletiva de cada grupo podem ser contraditórios. É nesse sentido que se revela a importância das **negociações** estabelecidas, no Céu de Santa Maria de Sião, com a religiosidade daimista e rastafari mais ampla, quando a busca por **legitimidade** é desafiada constantemente pelas **relações de poder** que buscam impedir e desqualificar os agenciamentos locais.

No caso do presente trabalho, iremos descrever e analisar especificamente a biografia de Ras Kadhu, liderança do grupo pesquisado, cuja representatividade o distingue de modo bastante notável. Assim, podemos afirmar categoricamente que investigar a sua trajetória e história de vida pode ser uma estratégia pertinente para compreender o diálogo inter-religioso entre o Rastafari e o Santo Daime.

De fato, esse tipo de **abordagem biográfica** já foi objeto de reflexão de toda uma literatura que discute o tema. Pierre Bourdieu (2002), por exemplo, destaca que o pesquisador deve ter a competência necessária para atribuir um sentido à sucessão de fatos narrados pelo seu interlocutor. Quanto aos relatos concedidos por Ras Kadhu, buscamos estabelecer uma conectividade entre aqueles acontecimentos de sua vida considerados mais significativos no que diz respeito aos propósitos do presente trabalho. Foi assim que resolvemos adotar um tipo de **abordagem diacrônica**, de tal modo a contextualizar a trajetória de Ras Kadhu dentro de uma totalidade maior, na qual diversas **tendências culturais** podem ou não estar em curso, conforme argumenta Mills (2014). Uma vez identificadas as **tendências dominantes** que persistem mais longamente em determinado grupo, pode-se também encontrar as razões subjacentes à **repressão e silenciamento** de outros tipos de tendências, menos significativas, do ponto de vista hegemônico. Em suma, consideramos o diálogo entre o Rastafari e o Santo Daime como uma tendência localizada no Céu de Santa Maria de Sião que deve ser situada a partir de uma perspectiva mais abrangente, levando-se em conta cada uma das polaridades envolvidas nesse processo.

Seguindo, ainda, as reflexões de Bourdieu (2002), o que está sendo enfatizado aqui é que a “história de vida” de Ras Kadhu será analisada à luz dos “espaços sociais” por ele ocupados. Ainda que tais espaços sejam caracterizados enquanto algo bastante dinâmico - como bem indica as suas transformações no decorrer do tempo – são eles que estruturam as experiências individuais. Desse modo, buscaremos compreender o campo de relações no qual Ras Kadhu está inserido a partir de uma moldura histórica, de tal forma a direcionar a nossa narrativa por um percurso cronológico balizado pelas questões mais fundamentais que constituem o escopo dessa pesquisa. Tal postura nos permitirá identificar aquilo que Wagner (2010) concebe como as **convenções** mais gerais (as tendências dominantes globais ou macroestruturais) que atuam no **controle** para que as eventuais transformações culturais, resultantes de **agenciamentos** locais (as tendências silenciadas e reprimidas por um poder constituído), não venham a desestabilizar os paradigmas já consolidados e naturalizados por um determinado grupo.

Segundo Roy Wagner, é bem certo que o ser humano, enquanto um ser social, necessita invariavelmente das convenções compartilhadas e aceitas por uma coletividade para comunicar, interpretar e compreender as suas experiências no mundo. Isso quer dizer que tais experiências só fazem sentido quando situadas em um contexto específico, o qual dispõe de todo um conjunto de elementos simbólicos que servem como base para que duas ou mais pessoas possam se entender. A concepção de “contexto” adotada pelo autor, porém, não se reduz ao ambiente externo e coercitivo que determina as ações individuais, mas compreende, simultaneamente, as intencionalidades dos próprios indivíduos para definir as convenções aceitas por uma coletividade. Assim, em meio aos predicados que o autor classifica como **simbolizações convencionais**, há também as **simbolizações diferenciantes**, voltadas para o campo de ação individual, o qual é responsável justamente pelas transformações e inovações introduzidas no seio de um determinado contexto cultural.

E aqui nos deparamos com a tese central defendida por Roy Wagner, a qual irá sustentar toda a explanação contida nesse trabalho. Trata-se do fato de que não há cultura alguma no mundo que não tenha sido, de certo modo, “inventada”. Entre os extremos do etnocentrismo e do relativismo, o autor ressalta que toda ação individual, por mais diferenciante e inventiva que seja, quando coletivizada acaba por se transformar em uma nova convenção. Nesse momento, os papéis se invertem, tendo em vista que o “feito” (invenção) se transforma em “fato” (convenção), o qual logo é assumido como força normativa de ordenamento da dinâmica cultural em que foi criado. É justamente essa **dialética**, entre **convenção** e **invenção**, que será analisada nas relações que Ras Kadhu – enquanto representante do Céu de Santa Maria de Sião - interpõe entre o Santo Daime e o Rastafari.

“Invenção e convenção mantêm entre si uma relação *dialética*, uma relação ao mesmo tempo de interdependência e contradição. Essa dialética é o cerne de todas as culturas humanas (e muito provavelmente as animais). Pode ser que o conceito de ‘dialética’ seja familiar aos leitores em sua formulação hegeliana e marxista, como um processo ou desdobramento histórico envolvendo uma sucessão de tese, antítese e síntese. Minha formulação, muito menos explicitamente tipológica, é mais simples e, creio eu, mais próxima à ideia grega original – a de uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si”. (WAGNER, 2010, p. 141, grifo do autor).

Desse modo, convenção e invenção delineiam toda uma dialética que fundamenta as suas próprias condições de existência. Ainda segundo Roy Wagner, “é impossível [...] inventar algo sem ‘contrainventar’ seu oposto.” (WAGNER, 2010, p. 125). Como bem argumenta o autor, cada cultura constrói uma ideia própria a respeito do que vem a ser o real, entendido enquanto tudo aquilo considerado como essencial, substancial e inerente às possibilidades de ação dos indivíduos em um dado contexto. Fica evidente aí o quanto as convenções mais estruturantes de uma determinada cultura – os seus “fatos”, sua realidade, ou seja, o seu cosmos - são autorizadas (no sentido de possuir autoridade) pela coletividade. Desse modo, Roy Wagner ressalta que a cultura se sustenta sobre um leque de convenções que, muito embora sejam arbitrárias – ou seja: criações humanas, em toda sua diversidade e relatividade – quase sempre são consideradas como algo naturalizado – em seu caráter de universalidade - pelas pessoas.

“a ideia de que alguns contextos reconhecidos em uma cultura são ‘básicos’ ou ‘primários’, ou representam o ‘inato’, ou de que suas propriedades são de algum modo essencialmente objetivas ou reais, é uma ilusão cultural” (Wagner, 2010, p. 120).

Diante do combate que a chamada “virada ontológica” vem empreendendo, nos últimos tempos, à outrora consolidada separação entre natureza e cultura, uma coisa tem se tornado cada vez mais evidente: as diferentes culturas criam a sua própria natureza. Como sugere o excerto acima, uma vez que as convenções construídas e arquitetadas pelos seres humanos são concebidas enquanto uma realidade dada e natural, Wagner compreende a cultura enquanto uma ilusão, mas segundo o autor, uma “ilusão necessária” para a nossa própria sobrevivência. Na verdade, porém, a convenção, de modo geral, só pode se perpetuar mediante as próprias ações individuais, podendo ser:

“muitas vezes reinventada de maneiras que de algum modo se desviam de representações anteriores. [...] Quando, porém, ocorrem mudanças que servem para alterar a distinção entre o que é inato e o que é artificial, podemos falar de uma mudança convencional significativa” (WAGNER, 2010, p. 250).

Assim, se toda cultura é uma invenção coletiva, suas convenções são “mascaradas” (WAGNER, 2010, p. 127) sob a ilusão do inato e natural, o que

determina todo um conjunto de prescrições normativas para condicionar as ações dos indivíduos. Simultaneamente, a força de tais prescrições só se faz sentir em face das simbolizações diferenciadas que ultrapassam os limites do aceitável, ou ao menos tolerável pelas convenções já arraigadas no inconsciente coletivo. Podemos perceber, então, que as ações individuais exercem um papel fundamental na legitimação das convenções coletivas, as quais logo se expressam em toda sua incontestada ordenança no controle sobre as eventuais tentativas de subversão à sua autoridade.

Roy Wagner revela, assim, a tendência humana de criar e recriar constantemente essa “ilusão necessária” que constitui a cultura, cuja importância é fundamental para a própria condição humana de ser e estar no mundo. De fato, quando produz cultura, o ser humano trava uma luta contra a sua disposição para o relativismo radical, de modo a consolidar um tipo de percepção subjetiva da realidade que jamais pode ser concebida como algo dissociado dos sistemas de classificação, nomeação e ordenamento coletivos. Assim, a cultura se realiza na produção de símbolos que extrapolam largamente a comunicação que se dá somente através da palavra, um dos tipos de convenção mais notável da humanidade. Assumimos a compreensão, então, de que há diversos outros modos de expressão cultural que vão muito além da linguagem oral, os quais podem ser concebidos metaforicamente enquanto “idiomas culturais”.

Se, no entanto, a existência humana adquire sentido a partir de sua conformidade em relação a um conjunto de “idiomas culturais” comuns, no mundo globalizado – ou na pós-modernidade – como a convivência bastante intensa entre diferentes culturas poderia afetar as suas respectivas convenções morais e comportamentais? Haveria algum risco de se cair em um profundo niilismo, no qual jamais seria aceita espécie alguma de verdade norteadora e formadora de uma cosmovisão específica? Ou, por outro lado, estaríamos diante de uma emergência - no duplo-sentido da palavra: surgimento e urgência / perigo - de fundamentalismos, tradicionalismos, conservadorismos e intolerâncias de diversas ordens?

Tendo em vista o processo dinâmico no qual ocorrem **trocaculturais** em nível local, Wagner ressalta que a dialética entre convenção e invenção pode resultar, porventura, em eventuais rupturas ou continuidades em relação aos valores, práticas e condutas estabelecidos por cada grupo separadamente. Nesse sentido, para além dos pontos em comum existentes nessa dialética, é importante pontuar que uma relação harmoniosa só pode ocorrer quando há certa tolerância para que os elementos de um ou de outro grupo sejam compreendidos à luz de novos referenciais.

Buscaremos compreender, então, como Ras Kadhu se identifica com as convenções já estabelecidas amplamente pelo Santo Daime e Rastafari, o que se dá com algumas idiossincrasias, uma vez que a dinâmica local do Céu de Santa Maria de Sião expressa suas particularidades, nem sempre condizentes com os costumes, valores e moral, instituídos enquanto normas gerais. Dessa maneira, são delineadas as fronteiras culturais que separam “nós” e “eles”, surgindo, assim, a figura do “outro”, que ocupa o espaço da alteridade. Por outro lado, há de se notar que os marcadores de identidade e alteridade são determinados pelas circunstâncias encontradas em campo, nas quais os limites entre “nós” e “eles” se apresentam de modo bastante fluido e relativo. Ao romper com as fronteiras estabelecidas pelas simbolizações convencionais, as “invenções” de Ras Kadhu denunciam a ilusão da naturalização da cultura, quando a nossa natureza cultural (humana) é revelada. Em outras palavras, estamos falando aqui de um dos temas mais clássicos da antropologia, que é o estranhamento, seja em relação à alteridade ou mesmo aos nossos próprios costumes e valores, quando nos damos conta de que nem tudo sempre foi como é no presente.

Aliás, é importante pontuar a nossa opção em introduzir este trabalho a partir da perspectiva do Santo Daime em relação ao Rastafari, o que não significa uma impossibilidade de que o contrário também poderia ocorrer. Buscamos evidenciar, com isso, que as nossas reflexões serão operacionalizadas a partir de um constante deslocamento entre **diferentes perspectivas**, de modo a fazer emergir as condições de alteridade e identidade que se apresentam na dinâmica observada no campo de pesquisa. Conforme sustenta Wagner:

“a convenção cultural define a **perspectiva** do ator. Sem invenção, o mundo da convenção, com sua tão importante distinção interpretativa entre o ‘inato’ e o ‘artificial’, não poderia ser levado adiante. Mas sem as distinções convencionais, que orientam o ator em seu mundo, que lhe dizem quem ele é e o que ele pode fazer [...] a invenção seria impossível.” (WAGNER, 2010, p. 139, grifo nosso).

Sendo assim, é fundamental que seja feita uma análise sobre o processo formativo do Céu de Santa Maria de Sião. Tal reconstituição cronológica será realizada sob o prisma da biografia de Ras Kadhu, a qual se confunde com a história da própria igreja. Nesse caso, se o antropólogo norte-americano Sidney Mintz (1984) conseguiu vislumbrar aspectos culturais representativos de uma comunidade de Porto Rico a partir

da análise sobre a trajetória de vida de um único interlocutor, o mesmo poderá ser feito aqui. A história do Céu de Santa Maria de Sião será compreendida, então, enquanto algo indissociável da história de vida do próprio Ras Kadhu¹, cuja identidade “híbrida” acaba estabelecendo **alianças** e/ou **conflitos** com os demais grupos existentes no campo daimista e rastafari mais amplo. Nesse sentido, teremos condições de identificar a dialética que configura as **confluências** e **resistências** existentes no diálogo inter-religioso tratado nessa pesquisa, o qual é atravessado por forças que podem tanto fomentar o seu desenvolvimento quanto deslegitimá-lo.

Antes de tudo, porém, é fundamental que o leitor saiba no que consiste, em suas considerações mais gerais, o “diálogo inter-religioso” do qual estamos falando. Considerando o modo como esse fenômeno se expressa na realidade cosmológica do Céu de Santa Maria de Sião, procuramos entendê-lo a partir das concepções próprias da visão de mundo referente ao que se denomina como as “religiões da Nova Era”, que por sua vez estão inseridas no contexto mais amplo da Nova Consciência Religiosa. Nesse caso, é elaborada uma conceituação êmica do próprio Santo Daime, compreendida por “ecletismo”.

- **A Nova Consciência Religiosa**

O intercâmbio entre diferentes expressões religiosas coloca em relevo algumas das questões mais fundamentais da humanidade, debatidas longamente no decurso de nossa história. De fato, o universalismo ou relativismo da verdade constitui um ponto nevrálgico do pluralismo religioso que se evidencia na diversidade cultural de nossas sociedades contemporâneas. Nesse sentido, tal pluralismo acaba por relativizar a existência de apenas uma única verdade supostamente absoluta que seria, a princípio, inquestionável. Isso causa um desconforto bastante explícito para os setores mais dogmáticos de muitas religiões que não aceitam a existência de outras visões de mundo além daquelas que as fundamentam.

O fenômeno da intolerância religiosa se constitui, então, como uma consequência direta do pluralismo religioso. Encontra expressão no rigor de muitos adeptos de diferentes religiões na defesa incontestada de seus dogmas, a partir de uma postura bastante fundamentalista. Nesse caso, não somente as religiões letradas,

¹ Buscamos ressaltar, com isso, que o protagonismo de outros interlocutores é apenas abordado de forma mais superficial, o que constitui, na verdade, em uma estratégia de pesquisa adotada aqui.

segundo as quais “a verdade” estaria contida em suas respectivas escrituras, seriam as responsáveis por esse tipo de postura. O fundamentalismo pode ser localizado, também, no campo de ação mais amplo das demais expressões religiosas que, embora não sejam sustentadas por uma ou outra escritura sagrada possuem suas próprias práticas, costumes e valores instituídos pela tradição. Desse modo, o fundamentalismo religioso não se reduz ao campo do discurso, mas abarca também todo um domínio de sociabilidade muito mais amplo.

Seja como for, a religião é uma das instituições sociais que mais se apegam a dogmas, os quais são marcados na maioria das vezes pela resistência a qualquer tipo de transformação. Isso repercute, inclusive, em dissensos internos às próprias religiões, que frequentemente se fragmentam entre setores mais ou menos conservadores em torno de uma mesma fé. De fato, o crescimento e expansão de uma determinada religião pelo mundo lhe permite adentrar em novos contextos, o que pode gerar um impacto reflexivo nos seus próprios fundamentos. Assim, a formação de uma rede de intercâmbios culturais pode resultar em um eventual abandono de determinadas práticas e valores, devido à sua inadequação aos anseios de um dado momento, o que não impede a incorporação de costumes alheios no interior de um grupo. A depender das intenções, desejos e objetivos que se tem em vista, o que está em jogo, então, é justamente a postura adotada com os possíveis novos adeptos, quando as possíveis transformações nos dogmas já estabelecidos poderão ser encaradas com diferentes graus de flexibilidade.

A própria história atesta que as intensas migrações populacionais ocorridas nas mais diferentes épocas e territórios fizeram circular hábitos, costumes, tradições, bem como a fé dessas populações. Essa circulação se intensifica em nossas sociedades atuais altamente dinâmicas e interconectadas, situando o fluxo intercultural em uma escala muito maior, o que acaba por constituir um grande desafio para que muitos dogmas religiosos sejam preservados de maneira estática e inalterada. Desse modo, essa nova realidade em que vivemos acaba por gerar radicalismos e fanatismos das mais diversas ordens, cuja principal meta é manter engessadas as tradições já estabelecidas, como se qualquer mudança fosse corromper o seu sentido mais original e autêntico.

Assim, o fundamentalismo religioso na contemporaneidade é marcado pela inflexibilidade quanto às novidades que despontam através de trocas culturais, condenadas por sua suposta afronta contra a autoridade de alguma liderança carismática ou corpo institucional, e logo deslegitimadas como algo que corrompe as tradições

estabelecidas. Por outro lado, a partir da década de 1960, o mundo se deparou com uma nova mentalidade coletiva, em grande parte influenciada pela contracultura, que começou a buscar uma conexão mais aberta e flexível com o sagrado. Como bem sustentam alguns pesquisadores como Guimarães (1992), Labate (2004) e Assis (2013; 2017) este movimento ficou conhecido como “Nova Consciência Religiosa”, sendo marcado em grande parte pelo trânsito das pessoas por diferentes religiões, concebidas não mais como redomas fechadas em si mesmas.

Em nossas sociedades atuais, bastante dinâmicas, a religião pertence majoritariamente ao domínio da subjetividade, o que resulta em bricolagens, composições e recomposições entre as mais diversas práticas, saberes e valores, de acordo com os anseios de cada indivíduo. Nesse sentido, há um eminente caráter experimental entre os adeptos da Nova Consciência Religiosa, interessados, sobretudo, nas cosmovisões oferecidas pelas formas de religiosidade e demais campos do conhecimento não hegemônicos, como o esoterismo, orientalismo, umbanda, xamanismo, ufologia etc. As religiões são valorizadas, então, justamente pela sua pluralidade, devido ao potencial de cada uma para complementar as lacunas não contempladas pelas demais.

Assim, e em conformidade com Assis (2013), a conexão com o sagrado consiste muito mais em uma busca pessoal do que em algum tipo de coerção institucional, quando toda a humanidade passa a ser concebida como portadora de uma mesma “centelha divina”, a qual pode ser despertada e desenvolvida pelas mais diferentes formas de religiosidade. Nesse sentido, passa a ser de competência exclusiva do indivíduo a escolha dos caminhos mais adequados que irá trilhar para encontrar a sua própria verdade, aquela verdade considerada como essencial e oculta sob toda a diversidade cultural humana. Estamos diante, aqui, de uma concepção de “verdade” que é ao mesmo tempo una e múltipla, o que permite relativizar muitos dos dogmas duros e engessados defendidos pelos setores mais conservadores das diversas religiões espalhadas pelo mundo.

Conforme as argumentações de Rudolf Otto (2007) a respeito do “sagrado”, defendemos aqui que os conceitos e categorias elaborados pela razão humana conseguem abarcar somente de modo limitado e reduzido toda aquela energia transcendente, misteriosa e arrebatadora classificada por aquele teólogo e filósofo como “numinoso”. Segundo o próprio autor, “um Deus **compreendido** não é um Deus” (Otto, 2007, p. 20; grifo do autor), o que significa afirmar o aspecto inefável dessa potência

criadora de tudo o que existe. Desse modo, em meio ao pluralismo religioso com o qual nos deparamos atualmente, há caminhos possíveis que permitiriam o desenvolvimento de posturas de respeito, harmonia e tolerância entre os mais diversos cultos, no intuito de fomentar a convivência harmoniosa em um mesmo espaço sem gerar tensões ou conflitos.

Nesse sentido, no bojo da Nova Consciência Religiosa se desenvolve o movimento da Nova Era, cujo nome se deve às previsões astrológicas a respeito da transição planetária da era de Peixes em direção à era de Aquário, o que resultaria em uma espécie de renovação da consciência e nas relações humanas como um todo (LABATE, 2004; ASSIS, 2013). A Nova Era consiste em uma mudança de paradigmas, com a adoção de novos hábitos e valores de cunho ecológico e ambientalista. O cuidado com o planeta Terra, a natureza e os animais passam a ser um mote buscado de diversas formas. Entre elas estariam a adoção de uma atitude de desapego minimalista aos bens materiais, baseado em um estilo de vida não influenciado pelo consumismo do capital; a opção por uma alimentação vegetariana; e o estabelecimento de comunidades autossustentáveis.

Conforme sustenta Labate, a despeito de toda a sua diversidade interna, a cosmologia da Nova Era entende que o planeta Terra é um ser vivo, de agências e intencionalidades próprias, atribuindo essa concepção aos povos originários da América, da África, da Ásia e da Oceania que compartilhariam, cada grupo à sua maneira, de uma mentalidade não eurocêntrica. Esta, dotada de uma prerrogativa racionalista historicamente consolidada, tomada como seu ponto central, consideraria o ser humano como superior a todas as outras espécies viventes, legitimando, assim a sua dominação sobre elas. Tal noção é questionada pelos adeptos da Nova Era, os quais anseiam pelo resgate de uma suposta ancestralidade natural do ser humano em integração e harmonia com o cosmos. Tal resgate se daria a partir de uma composição criativa a ser atingida através da assimilação entre as diversas práticas e saberes à disposição no momento.

Nesse sentido, os conhecimentos compartilhados nesse meio são originados de diferentes contextos, combinados e recombinaos pelas pessoas no interior de um sistema bastante flexível, em constante movimento. Assim, é comum que ocorram ressignificações a partir de uma hermenêutica própria, de modo a conferir unidade e coesão para uma cosmologia de caráter essencialmente experimental. A Nova Era dá essa abertura para explorar as infinitas possibilidades oferecidas por toda a riqueza

cultural criada pela humanidade², sem um apego a qualquer tipo de radicalismo em relação às fronteiras sustentadas pelas discriminações que acompanham as eventuais controvérsias existentes entre as mais diferentes tradições.

Chegamos, aqui, em um ponto polêmico que muitas vezes é evocado para deslegitimar os múltiplos agenciamentos encontrados no circuito da Nova Era. Nem sempre o universalismo prezado pelos adeptos desse movimento é bem visto por aqueles defensores de uma suposta “pureza” de suas respectivas tradições, havendo aí uma clara desconfiança em relação à liberdade de criação, manipulação e associação entre práticas e saberes diversos. De fato, atravessar as fronteiras culturais, simbólicas e religiosas que mantêm a separação entre diferentes grupos significa quebrar alguns tabus e questionar convenções já estabelecidas, o que acaba gerando tensões a respeito da autoridade conferida às pessoas responsáveis por tamanha ousadia. Desse modo, é comum a acusação de se estar corrompendo costumes e valores tradicionais com a introdução de elementos culturais exógenos aos fundamentos “originais”, perpetuados através dos tempos, os quais idealmente deveriam resistir às mudanças e transformações que acompanham as novas gerações, bem como a sua circulação por entre diferentes contextos socioculturais.

Como visto mais acima, segundo este ponto de vista mais conservador a “mistura” é algo a ser combatido, o que se torna um grande desafio em países como o Brasil, cuja diversidade cultural deve ser compreendida à luz dos processos históricos em que ocorrem as interações entre os diferentes grupos sociais aqui existentes. É importante enfatizar, então, que geralmente o contato intercultural é marcado por relações de poder. Nesse caso, a assimilação de práticas exógenas no interior de um referencial cultural específico pode ser condicionada pelos interesses e demandas que permeiam os processos de dominação de um grupo sobre outro. No caso dos diálogos inter-religiosos que acompanham essas dinâmicas culturais, é bem comum a utilização do termo “sincretismo”, o qual possui uma aceitação dúbia, seja em meio aos agentes religiosos, seja nas discussões acadêmicas.

Labate (2004) sugere que o termo “sincretismo” não é muito bem-vindo entre muitos dos adeptos da Nova Era, justamente pelo fato de haver aí uma indicação de que existem, *a priori*, elementos supostamente “puros” que foram articulados entre si. A articulação se daria através da fusão, síntese, associação e/ou justaposição de práticas e

² Isso pode incluir, também, a ciência moderna, como se vê na física quântica e diversas escolas da psicologia.

crenças oriundas de diferentes tradições religiosas. Tal articulação pode, então, ser vista como pouco autêntica, por ser “feita” ou “construída” arbitrariamente pelo homem, em contraposição às revelações divinas que fundamentariam as tradições religiosas originais. Se a “pureza” é da ordem do sagrado, como diria Mary Douglas (2012), qualquer interferência humana a esta ordem seria uma profanação, a não ser que devidamente legitimada por uma autoridade espiritual.

Sousa Júnior (2003), por sua vez, aponta que o sincretismo religioso no Brasil - assim como nas outras ex-colônias europeias - geralmente é entendido como um fenômeno que se sucedeu de modo unilateral, ou seja, “de cima para baixo”. Nesse quadro, a fé católica teria sido imposta de modo violento e perturbador à religiosidade das populações indígenas e afrodescendentes, as quais teriam sido levadas a construir estratégias para ocultar suas práticas e crenças, travestindo-as com uma nova roupagem cristã. Nesse caso, o sincretismo é entendido como uma prática de dissimulação das minorias étnicas, interessadas em evitar o abandono completo de suas tradições originárias.

No primeiro capítulo de seu livro, Sousa Júnior faz uma releitura de toda a trajetória das diferentes visões a respeito do sincretismo ao longo do tempo, dentro dos debates socio-antropológicos. Destacam-se, aqui, nomes como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Renato Ortiz e Reginaldo Prandi. A princípio, o sincretismo foi concebido como uma falta de capacidade intelectual dos negros para assimilar as abstrações intrínsecas à religiosidade católica; na sequência este termo vai passando por uma série de reformulações nos debates intelectuais ao longo do tempo. Muitas vezes é ressaltada a figura do negro escravizado, concebido como alguém que, por não ter liberdade religiosa, é forçado a expressar a sua fé de maneira oculta e encoberta por uma roupagem católica.

Porém, Sousa Júnior ressalta que nem sempre o sincretismo pode ser pensado dessa maneira verticalizada, ou seja, enquanto um tipo de adaptação de grupos em estado de vulnerabilidade perante a um poder hegemônico, marcados pela violência da dominação e poder. Segundo o autor, muitas vezes o diálogo inter-religioso acontece de forma espontânea, enquanto livre expressão de devoção que perpassa por qualquer pessoa de fé inserida em uma dinâmica multicultural. De fato, a chamada “dupla pertença afro-católica”, analisada por Sousa Júnior no contexto dos terreiros de candomblé da Bahia, possui uma relação evidente com as possibilidades de inserção social existentes para os negros. Porém, essa questão pode também ser pensada para

além das situações que remetem diretamente ao poder colonial, quando, por exemplo, o sincretismo religioso se define como efeito de relações mais horizontalizadas estabelecidas pelos próprios fiéis.

As discussões empreendidas por Consorte (2009) acompanham as reflexões levantadas por Sousa Júnior (2003), quando trazem à tona os acontecimentos que ganharam centralidade no Candomblé da Bahia a partir dos anos 1980, com a publicação do “Manifesto Anti-Sincretismo”, encabeçado por cinco terreiros de Candomblé da cidade de Salvador. Este manifesto surgiu com a intenção de desvincular a chamada dupla-pertença do candomblé, de modo a efetivar a sua re-africanização total. Nesse caso, o sincretismo foi interpretado a partir de uma leitura estereotipada que lhe atribui conotações do poder e dominação coloniais, o que resultou na exigência para que todos os elementos que remetem ao catolicismo fossem abandonados pelos terreiros. No entanto, o fracasso desse manifesto na vivência religiosa de cada adepto revelou que, quando se trata de sincretismo, “o buraco é mais em baixo”.

Em oposição a uma visão estereotipada do sincretismo, a publicação do manifesto, com seu consequente fracasso, evidenciou que o sentimento religioso dos adeptos do candomblé, enquanto ligados à dupla pertença afro-católica, não poderia ser substituído prontamente por uma aversão total ao catolicismo. Pelo contrário, a vinculação ao catolicismo se revelou como um modo de reforçar a própria tradição africana, já que o trânsito religioso de muitas das pessoas que se enquadravam nessa dupla-pertença era marcado por afetividades e devoções não excludentes entre si. Enfim, Sousa Júnior (2003) deixa bem evidente em seu livro que a dupla pertença afro-católica está ligada à própria sociabilidade dos negros no cotidiano da cidade de Salvador, sendo esta uma relação marcada por alianças entre os dois universos desde o início, a partir de brechas fornecidas pelo próprio catolicismo.

Deste modo, torna-se extremamente importante repensarmos o conceito de sincretismo. Devemos buscar um entendimento mais amplo, a partir de outras lógicas e perspectivas, não vinculadas unicamente ao campo do discurso e representações coletivas, mas também aos sentimentos e afetos das pessoas em devoção às figuras de reverência provenientes de diferentes campos semânticos. Extrapolando o domínio restrito do que estamos chamando aqui de Nova Consciência Religiosa, a vivência religiosa na contemporaneidade, de modo geral, está bastante voltada para uma dimensão subjetiva, quando o exclusivismo religioso induzido por uma determinada

coerção institucional dá lugar para a conformação de identidades religiosas cada vez mais múltiplas e plurais (NEGRÃO, 2009). A partir do momento em que buscamos compreender a religiosidade, não na perspectiva das instituições eclesiais, mas das vivências individuais de cada pessoa, torna-se possível perceber um panorama extremamente diverso, tal como se apresenta atualmente. Nesse sentido, os diferentes graus de adesão e participação de cada pessoa em mais de uma religião simultaneamente revelam combinações bastante peculiares e inusitadas.

Em um contexto pós-colonial, marcado por intensas migrações populacionais por todo o mundo, uma série de bricolagens ocorreu enquanto força de ruptura e/ou continuidade entre diferentes tradições religiosas. Atualmente, a contemporaneidade permite um trânsito religioso bastante intenso, o qual constitui uma somatória de práticas, costumes, valores e saberes que vão se acumulando nas vivências de cada pessoa, cujos itinerários não costumam exigir conversões radicais. A pertença e estruturação no que se refere ao campo religioso tornam-se, assim, bastante particulares, a depender da peregrinação de cada pessoa pelos grupos em que transita e com os quais se identifica. Desse modo, a adesão exclusiva a uma única denominação religiosa deixa de ser um imperativo, salvo as exceções no que diz respeito às reações fundamentalistas por parte de alguns grupos que se propagam mundo afora.

Os fluxos inter-religiosos se revelam, então, com cada vez mais intensidade, revelando uma criatividade e capacidade de elaboração de sínteses realmente inovadoras em cada trajetória religiosa particular. Considerando a conjuntura atual na qual a religiosidade se encontra em um domínio bastante individualizado, toda uma gama de mesclas e justaposições peculiares revela a coexistência entre religiões de diferentes origens. Como aponta Negrão (2009), uma característica crescente nesse cenário diz respeito à falta de motivação de muitas pessoas em aderir completamente àquelas religiões que exigem uma submissão mais rigorosa a certos dogmas inquestionáveis, e que acarretam no cerceamento das liberdades individuais. Por outro lado, um controle mais brando no que diz respeito às regras, normas e tabus, que restringem o comportamento e conduta cotidianos das pessoas, pode ser implementado para conquistar um maior número de adeptos.

O fato é que, na contemporaneidade, a peregrinação das pessoas por diferentes culturas torna a religiosidade bastante porosa, quando as contradições existentes em meio a toda essa diversidade são relativizadas, deixando de constituir um empecilho

para a persistência do pluralismo religioso nas vivências individuais. De fato, o exclusivismo religioso vem se tornando coisa cada vez mais rara atualmente:

“O apego, talvez, ao único elemento de crença que se manteve inequivocamente absoluto apesar das relativizações recíprocas trazidas pelo pluralismo, é a segurança do inseguro. Daí a atitude de reserva, até que a dúvida seja superada e a nova crença seja afirmada, ou então a antiga, reafirmada. Atitude contraditória, mas, de certa forma, convergente com a atitude de quem afirma que todas as religiões são intrinsecamente boas como caminhos alternativos a Deus...” (NEGRÃO, 2009, p. 130).

Assim, muitos grupos religiosos possuem atualmente uma postura de abstenção quanto ao exclusivismo como único caminho para a “salvação”, apresentando uma abertura notável em relação ao pluralismo e tolerância religiosa. Os seus membros não são obrigados, nesse caso, a abandonar suas práticas antigas para se integrar a esses grupos, havendo até mesmo um incentivo ao diálogo inter-religioso. Bricolagens e idiosincrasias individuais são, nesse caso, bastante bem-vindas, sem que ocorra a imposição direta de algum tipo de autoridade eclesiástica na dinâmica que constitui a intensa circulação das pessoas por entre denominações religiosas as mais diversas. De fato, o campo religioso contemporâneo constitui hoje um sem número de alternativas religiosas, as quais cada pessoa pode conhecer, transitar e, eventualmente, aderir, o que delineia uma consolidação cada vez mais proeminente do pluralismo religioso nas sociedades atuais.

Dentro desse pluralismo, a autonomia clama por cada vez mais espaço, em face de um horizonte demarcado pelo controle de algumas instituições religiosas sobre os indivíduos. Assim, o autoritarismo e dogmatismo de grupos inflexíveis às mudanças dos tempos passam a ser uma barreira à adesão definitiva de muitas pessoas, que preferem elaborar seu próprio cabedal religioso, o qual bebe de diferentes fontes e procedências.

“A recusa do institucional decorre da recusa da ‘verdade pronta’ imposta pelos dogmatismos e exclusivismos. A religião é vista, e por isso valorizada, como uma busca constante em que o indivíduo vai se aprofundando no que lhe parece fazer sentido. Trata-se de uma atitude religiosa ativa, embora individual” (NEGRÃO, 2009, p. 163).

No cenário religioso contemporâneo, portanto, o enfraquecimento da autoridade eclesiástica institucional é acompanhado por uma religiosidade individualizada, quando acontece uma agregação, ou somatória, entre práticas e saberes extraídos de diferentes contextos. A comunicação entre diferentes matrizes simbólicas, cujo contato é propiciado a princípio por essas práticas individuais, permite que correspondências e identificações entre elas sejam elaboradas de modo informal, muitas vezes longe da centralidade das instituições eclesiásticas. Nesse sentido, como bem afirma Negrão (2009, p. 176) “a vivência religiosa oscilante e múltipla seria condição necessária aos sincretismos, mas, ao mesmo tempo, são as criações sincréticas os elos que reforçam tais oscilações e multiplicidades”.

O conhecimento da história da formação do Brasil, com toda sua diversidade cultural, faz com que se clame pela tolerância religiosa, como bem incentivada pelos cultos afro-brasileiros, com suas associações e justaposições entre as religiosidades católicas e africanas. A penetração do espiritismo no cenário religioso brasileiro foi, no decorrer do século XX, mais um elemento forte na conformação e aceitação do pluralismo religioso no Brasil. Já entre os adeptos da Nova Era e religiões esotéricas, o conceito de salvação se associa com a busca por uma harmonia ou equilíbrio que só podem ser alcançados individualmente, o que designa uma valorização ainda maior às idiossincrasias que pavimentam os caminhos para o autoconhecimento e evolução espiritual.

De fato, conforme afirma Negrão (2009), os intercâmbios entre os diferentes “truncos matriciais” europeus, indígenas e africanos que formaram o Brasil fizeram surgir religiões sincréticas, com confluências efetivadas inicialmente por agenciamentos individuais, mas que resultaram em objetivações estruturantes de campos religiosos específicos. Negrão quer dizer, com isso, que os agenciamentos individuais podem passar, no decorrer do tempo, por uma institucionalização, quando crenças e práticas dispersas são incorporadas dentro de um espaço estabelecido devido às influências de uma autoridade carismática. Deste modo, a incorporação de inovações no seio de uma tradição religiosa é entendida como uma consequência de agenciamentos individuais, quando um “sincretismo difuso” nos múltiplos itinerários religiosos se transforma em um “sincretismo institucionalizado”.

Foi assim que surgiu o Santo Daime, que como as demais expressões culturais genuinamente brasileiras, tem como base fundamental a diversidade (MACRAE, 1992; LABATE, 2004; MOREIRA e MACRAE, 2011; ASSIS, 2017). Raimundo Irineu Serra,

o grande mestre e fundador dessa religião, era um afro-brasileiro maranhense, que migrou para a Amazônia no princípio do século XX, local onde uniu as práticas religiosas ali já existentes, com suas influências indígenas, com o catolicismo popular notavelmente africanizado de sua terra natal. Após a sua morte, em 1971, foram os seus discípulos que deram continuidade ao seu legado espiritual, com destaque especial para o amazonense Sebastião Mota de Melo, que fundou nesse período uma vertente própria da religião, a qual ganhou o nome de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), posteriormente rebatizada como Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU).

O CEFLURIS, de caráter “eclético” e “universal”, como indicado em seu próprio nome, logo passou a integrar o compósito de religiosidades da Nova Era, de modo a atender muitos dos anseios dos adeptos desse movimento, os quais já foram citados anteriormente. Groisman (1991), Labate (2004) e Assis (2017) apontam que o termo “eclético” constitui uma alternativa à ideia de “sincrético”, com seu entendimento supostamente pejorativo que desvaloriza a coexistência de diversas práticas, saberes e sistemas cosmológicos em uma mesma celebração religiosa, algo concebido como uma articulação frouxa e de coesão incerta, sem fundamento. Desse modo, a perspectiva universalista do Santo Daime, com sua abertura para o diálogo inter-religioso, se fundamenta na convicção de que todas as formas de conexão com o sagrado possuem confluências que valem a pena ser exploradas. Um dos hinos³ entoados pelos seus adeptos, inclusive, diz que “no Santo Daime tudo se soma”⁴, justamente evocando o caráter universalista e eclético dessa religião que tão bem dialogou com a realidade multifacetada da contemporaneidade.

Em meio a esse processo de institucionalização do ecletismo, executado atualmente pela ICEFLU, o Santo Daime adquiriu uma diversidade religiosa ainda mais significativa, intensificada com a sua expansão para fora da Amazônia. Assim, o baixo controle eclesiástico sobre as múltiplas exegeses locais a respeito de sua cosmologia permitiu o desenvolvimento de uma heterogeneidade bastante notável. Isso se deu a partir de uma porosidade bem alinhada com o pluralismo e com as trocas interculturais típicas das sociedades atuais, altamente interconectadas. Nesse sentido, existe toda uma

³ No Santo Daime, os hinos são canalizações mediúnicas que são recebidas, diretamente do mundo espiritual, pelas pessoas.

⁴ Hino de número 07 do hinário “Nova Era”, recebido pelo atual dirigente da ICEFLU, Alfredo Gregório de Melo.

dinâmica, interna ao Santo Daime, que deu vazão para as características próprias da contemporaneidade, onde se destaca uma intensa circulação de fluxos culturais. A consolidação desse tipo de religiosidade de caráter difuso se expressa, então, nas particularidades encontradas em cada igreja daimista, principalmente no que diz respeito às suas relações de pertencimento e conformação identitária.

Sendo assim, os capítulos que se seguem foram elaborados em conformidade com os objetivos de nossa pesquisa. Perseguindo o intuito central de relativizar o fundamentalismo religioso, buscaremos evidenciar o processo inventivo – nos termos de Roy Wagner - que resultou na formação tanto do Santo Daime quanto do Rastafari, os quais receberam influências culturais diversas. Desse modo, o questionamento, que as vertentes mais sectárias, de ambos os movimentos religiosos disseminam sobre as eventuais transformações dos costumes instituídos, se revela como um verdadeiro contrassenso. Logo, considerando a dinâmica local observada no Céu de Santa Maria de Sião, a presente investigação parte do princípio segundo o qual devem ser igualmente relativizadas as críticas e acusações que buscam deslegitimar as práticas “híbridas” existentes nessa igreja.

O primeiro capítulo, denominado “O Santo Daime: dilemas em torno dos fundamentos de uma ‘doutrina viva’”, se destina a uma reconstituição da formação da religião do Santo Daime. Nesse sentido, destacamos a trajetória de seu fundador, o Mestre Irineu, desde a sua criação no Maranhão, sua terra natal, até chegar aos desdobramentos que se sucederam após a sua migração para o Acre, onde encontrou terra fértil para o desenvolvimento de seu novo culto religioso. Veremos, desse modo, que o Santo Daime, enquanto uma religião brasileira, nasceu da diversidade, especificamente em uma região na qual se vislumbrava, na década de 1930, uma grande efervescência cultural. Foram enfatizados os meandros que permitiram a consolidação das características centrais dessa religião, as quais logo se transformaram em tendências culturais dominantes que buscam ser preservadas, até os dias de hoje, mediante o controle exercido pelas convenções instituídas.

Com o surgimento do CEFLURIS, Sebastião Mota introduziu novos costumes no culto fundado por Mestre Irineu, o que lhe rendeu acusações, por parte dos grupos daimistas mais conservadores, de estar descaracterizando a religião do Santo Daime. De fato, o grupo daquele que viria a ser conhecido como o Padrinho Sebastião assumiu uma identidade própria, marcada por um teor altamente experimental. Na verdade, esse processo se deu como uma expressão e continuidade da própria religiosidade amazônica

onde surgiu o Santo Daime. Logo, diferente do Alto Santo - a vertente mais sectária do Santo Daime - o CEFLURIS assumiu uma pluralidade bastante notável, sendo mais tarde a instituição que acolheu Ras Kadhu para fundar, em São Paulo, o Céu de Santa Maria de Sião.

Já o capítulo 02 leva o nome de “A cultura Rastafari: religiosidade e militância anticolonial da Jamaica para o mundo”, e discorre a respeito da formação da cultura Rastafari, na Jamaica, dentro do contexto da diáspora africana. Nesse sentido, veremos sucintamente como os afro-jamaicanos foram influenciados por um movimento ideológico que recebeu o nome de etiopianismo, quando a coroação de um novo imperador na Etiópia, de nome Tafari Makonnen, em 1930, foi compreendida como o cumprimento de profecias bíblicas que versavam a respeito da vinda de um Messias redentor. Nesse caso, a partir do contato com as religiões protestantes introduzidas pelos colonizadores, os afro-jamaicanos interpretaram a Bíblia a seu próprio modo, tendo se identificado com a diáspora dos hebreus que estiveram sob cativo, seja no Egito ou na Babilônia. Somado a isso, as próprias tradições etíopes – as quais também são baseadas na Bíblia - já advogavam uma herança divina do trono de Tafari Makonnen, devido à sua descendência salomônica, ou seja, ao seu pertencimento à genealogia do lendário Rei Salomão, cujo primogênito teria sido justamente o etíope Menelik I, concebido no ventre da Rainha Makeda, a Rainha de Sabá.

De fato, o Rastafari surgiu no interior de um movimento mais amplo, o pan-africanismo, o qual defende a unidade de todo o continente africano. Um de seus maiores expoentes foi Marcus Garvey, considerado um profeta para os rastas, uma vez que foi ele que teria anunciado, anos antes, inspirado pelas ideias do etiopianismo, a coroação de Tafari Makonnen. Vale notar, também, que foi sob o domínio da chamada dinastia salomônica que a Etiópia venceu, por duas vezes, as invasões empreendidas pelo exército italiano, o que atribuiu ao país uma representatividade ímpar para a resistência de todos os africanos, em África e na diáspora, contra o colonialismo europeu. Na continuidade do segundo capítulo, apresentamos ainda as heranças culturais tipicamente afro-jamaicanas da cultura Rastafari, as quais se fizeram presentes na formação do seu culto mais característico, o *nyahbinghi*. Do mesmo modo, analisamos também as influências recebidas pelos chamados *Bush Doctors*, cujo extenso saber fitoterápico assimilou o uso sacramental da *ganja*, o nome que se dá, entre os rastas, à *Cannabis*.

No capítulo dois, realizamos, ainda, como não podíamos deixar de fazer, algumas explicações a respeito do crescimento e expansão da cultura Rastafari no decorrer do tempo. Nesse sentido, fica bem evidente o seu pluralismo e diversidade internos, ao vermos se constituírem diferentes vertentes, como a Ordem Nyahbinghi, Bobo Shanti, e Doze Tribos, cada qual com sua identidade própria. Não podemos deixar de falar, também, do importante papel exercido pela música *reggae* nesse processo de difusão internacional da cultura, sendo esse justamente o meio que permitiu a sua chegada ao Brasil, a partir da década de 1970. Posteriormente, já no século XXI, alguns grupos mais organizados foram se estabelecendo no país, trazendo noções que até então não eram levadas em consideração por muitos adeptos, devido às barreiras que dificultavam o acesso à maior parte do material disponível, até então só acessíveis na língua inglesa.

No terceiro e último capítulo, intitulado “Buscando o diálogo”, o objetivo foi apresentar as possibilidades de síntese entre o Santo Daime e o Rastafari, tais como encontradas no Céu de Santa Maria de Sião, o nosso campo de pesquisa. A partir do que foi apresentado nos dois capítulos anteriores, buscamos identificar não só os pontos em comum que permitem o diálogo inter-religioso, mas também as resistências que os membros dessa igreja, e principalmente a sua liderança, Ras Kadhu, encontraram entre os setores mais conservadores e intolerantes, tanto do Santo Daime quanto do Rastafari. Desse modo, foram descritas e analisadas as diferentes alternativas encontradas pelos nossos interlocutores para lidar com tais resistências, de tal modo a legitimar suas práticas, observadas a nível local, e contornar, portanto, as recorrentes acusações que visavam desqualificá-las.

- **Breves considerações de ordem metodológica**

Buscaremos aqui apresentar alguns aspectos do processo de coleta de dados desta pesquisa. Como destaca Laplantine (2004), o surgimento da Antropologia está vinculado ao esforço por compreender a alteridade em seus próprios termos, livres de juízos de valor, preconceitos e discriminações que correspondem ao chamado etnocentrismo. Até o século XIX, a maioria do material de campo utilizado para reflexão dos estudiosos provinha de segunda mão. No entanto, a partir do século XX, a etnografia se desenvolveu como método de pesquisa por excelência da Antropologia - com os estudos pioneiros de Bronislaw Malinowski e Franz Boas, considerados os seus

“pais fundadores”. De fato, a grande contribuição que estes pesquisadores forneceram à disciplina está na regra que enuncia um contato direto junto ao grupo social que se pretende estudar, constituindo a fase da pesquisa etnográfica denominada **trabalho de campo**. A esta fase se complementaria outra, a **descrição etnográfica**, que corresponde aos esforços empreendidos pelo pesquisador para transformar a sua experiência de campo em um texto escrito.

Já possuindo um objetivo em mente, o pesquisador vai a campo para conviver, por um período de tempo determinado, com o grupo em questão. Esse é o momento em que ocorre a coleta de dados, os quais serão analisados posteriormente. No caso da presente pesquisa, porém, a etnografia se deu enquanto algo bem análogo à experiência de Márcio Goldman, que diz ter feito, em Ilhéus/BA, um trabalho de campo intermitente, marcado por um “ritmo descontínuo e visitas mais ou menos curtas distribuídas ao longo de um amplo período de tempo” (GOLDMAN, 2003, p. 454). Nesse sentido, nos consideramos inseridos naquilo que Richard Price (2004) concebe como um *Zeitgeist* pós-moderno que invadiu a Antropologia dos anos 1960, no qual toda uma nova efervescência de vanguarda começou a vigorar com cada vez mais intensidade na disciplina em favor de experimentalismos etnográficos dos mais diversos.

Assim, diferente dos cânones consagrados pela antropologia clássica que teve início com Boas e Malinowski, a minha aproximação com o campo de pesquisa se constituiu a partir de um “envolvimento cumulativo e de longo prazo”, como bem afirma Goldman (2003, p. 455), parafraseando Alcida Ramos. Busco esclarecer, com isso, que as minhas incursões ao Céu de Santa Maria de Sião ocorreram de maneira esparsa no decorrer de alguns anos. Tais incursões foram marcadas por intervalos irregulares, os quais seguiram a conformidade da minha própria disponibilidade em me deslocar para a cidade de São Paulo, caminho inevitável para se chegar à Itapeverica da Serra – local onde a igreja estivera situada primeiramente – ou Embu das Artes. Desse modo, foi no ano de 2015, na ocasião do aniversário da igreja, comemorado no dia 23 de Julho, que tive a oportunidade de visitar pela primeira vez o Céu de Santa Maria de Sião. Nessa época, eu estava sendo movido por interesses muito mais pessoais do que acadêmicos, uma vez que o projeto de pesquisa que resultou no presente trabalho sequer havia sido pensado e elaborado.

Nos anos que se seguiram, foi somente em 2017 que retornei ao Céu de Santa Maria de Sião, novamente para celebrar o aniversário da igreja. Nesse momento eu já

vislumbrava fazer uma pesquisa, na área de Antropologia, junto ao grupo, o que logo foi comunicado a Ras Kadhu. Este, porém, não pareceu demonstrar, num primeiro momento, grande empolgação para com a ideia. Prevendo, então, a necessidade de estreitar os laços com os meus possíveis interlocutores, gradativamente busquei formar a minha rede de contatos, de tal modo a adquirir minimamente uma confiança e abertura, por parte dos frequentadores da igreja, em relação à minha pessoa.

Um acontecimento curioso que vale a pena ser contado se refere ao episódio no qual eu me dei conta, no dia seguinte à celebração que eu havia participado, neste ano de 2017, que o meu documento de identidade não estava comigo. Foi quando eu entrei em contato, via redes sociais, com uma figura de nome Helen, quem me deu todo o apoio necessário para resolver a situação. Ela prontamente se comunicou, então, com os moradores da igreja, que afirmaram estar com o meu documento em mãos. Desse modo, na alvorada do dia seguinte eu logo tomei meu rumo, novamente, para o Céu de Santa Maria de Sião, quando eu fui surpreendido com a realização de um mutirão no local, onde Ras Kadhu e outros companheiros estavam cortando e transportando alguns eucaliptos que seriam utilizados para a construção de uma casa. Foi assim que um aborrecimento inicial me proporcionou a feliz oportunidade de ser um pouco mais percebido entre os membros da igreja.

A próxima ocasião em que eu visitei o Céu de Santa Maria de Sião se deu no ano de 2018, mais uma vez no dia 23 de Julho. Tendo já ingressado no curso de Mestrado com o projeto que deu origem ao presente trabalho, nesse momento eu poderia apresentar algo mais concreto a Ras Kadhu, com quem eu fui adquirindo, cada vez mais, uma cumplicidade que se mostrou fundamental para a pesquisa ora realizada. No mesmo ano, em Setembro, Ras Kadhu foi a Salvador, onde eu estava morando, para se apresentar em um festival de *reggae*⁵, quando eu tive a chance de lhe acompanhar por alguns dias na hoje extinta Vila Marcus Garvey, uma comunidade rastafari localizada na ilha de Itaparica, onde nos hospedamos.

Nesse sentido, muito embora o Céu de Santa Maria de Sião tenha sido o grupo com o qual realizamos a presente investigação, o trabalho de campo não ficou restrito a essa igreja, o que me concedeu a felicidade de expandir minha compreensão a respeito da cultura Rastafari, com sua própria diversidade interna, permeada por relações ambivalentes e critérios bastante fluidos a respeito de uma identidade que se vê, de fato,

⁵ Ras Kadhu possui uma banda de *reggae* chamada Jah I Ras, e já se apresentou em diversas regiões do país e do mundo, conforme veremos mais adiante.

enquanto algo plural e contextual. Tal pluralidade foi observada, então, nas redes de contato que eu fui construindo de modo paralelo ao meu envolvimento com o Céu de Santa Maria de Sião, seja com alguns rastas da cidade de Salvador, ou então na amizade que se mantém até hoje com membros do Roots Ativa, um grupo rastafari de Belo Horizonte/MG, cidade onde eu vivi por alguns anos. Sendo assim, eu consegui me situar nas diferentes concepções, a favor ou contra, que os rastafaris de fora do Céu de Santa Maria de Sião faziam a respeito do diálogo estabelecido com o Santo Daime.

Foi somente em 2019, porém, que eu consegui frequentar, de modo mais ativo e engajado, o Céu de Santa Maria de Sião. Para além de algumas visitas pontuais no decorrer do ano, considero que o trabalho de campo mais intensivo teve início em Dezembro, perdurando até meados de Fevereiro, quando eu participei não só da maioria das celebrações que fazem parte do calendário litúrgico da igreja, como também dos mutirões de trabalho para os quais os membros da casa eram convocados. Consequentemente, em pouco tempo eu já estava exercendo funções importantes para o bom andamento dos rituais, quando eu definitivamente começava a me tornar um deles, vindo a abandonar o posto de um estranho, um “outro”, adentrando, então, no espaço do “nós”. Nesse caso, devemos lembrar que o Céu de Santa Maria de Sião é, também, um grupo vinculado à ICEFLU, uma das vertentes que mais se destacam na religião daimista, em parte devido a seu caráter notavelmente expansionista que se desdobra na construção de uma representatividade mundo afora enquanto entidade que carrega consigo o nome do Santo Daime.

Buscamos ressaltar o Céu de Santa Maria de Sião enquanto uma igreja daimista porque eu, o próprio pesquisador, já era um fardado⁶ da religião desde 2013. Isso significa dizer que no momento em que cheguei a campo, em 2015, eu já possuía uma boa familiaridade para com os costumes mais característicos do Santo Daime. De certa forma, então, já inserido na grande irmandade daimista espalhada por todo o Brasil, e também pelo mundo, eu não representava ali uma alteridade radical⁷. Estando bem ciente de como se comportar mais adequadamente nos rituais – o momento em que uma pessoa é de fato avaliada em sua condição de daimista – imagino que encontrei menos

⁶ Designação que se dá para os iniciados no Santo Daime.

⁷ Tendo em vista os diferentes grupos que, em sua diversidade, se articulam em torno do uso da *ayahuasca*, Labate (2004) designa como “antropólogo ayahuasqueiro” aquele pesquisador que investiga algum destes grupos a partir “de dentro”.

dificuldades para conquistar a abertura e confiança de alguns membros do Céu de Santa Maria de Sião.

Assim, a minha integração junto ao grupo pesquisado se deu em melhores condições pelo fato de eu ser, num certo sentido, “de dentro”. Atualmente, inclusive, eu faço parte da diretoria da igreja, ocupando o cargo de conselheiro, o que me deu ainda mais condições de me situar nos pormenores da igreja e suas relações externas. Entretanto, como todo antropólogo, a reflexividade analítica empreendida, quer seja sobre o próprio grupo do qual faz parte, bem como de qualquer outro, por si só já induz a certo distanciamento crítico fundamental para um trabalho intelectual. Ruth Cardoso (1986), por exemplo, ressalta a importância em se manter o “estranhamento” como uma das diretrizes fundamentais para o *métier* antropológico. Nesse sentido, sem a condição desse “estranhamento”, os mecanismos culturais subjacentes a cada agrupamento social podem se ofuscar devido a certa confusão entre a perspectiva do pesquisador e a de seus sujeitos de pesquisa, de modo a inviabilizar a produção de um conhecimento não “contaminado” pelos condicionamentos de quem está completamente imerso em uma determinada cultura.

No caso da presente pesquisa, alguns constrangimentos se fizeram presentes durante a observação participante, principalmente nas ocasiões em que eu estive obstinado em questionar meus interlocutores, mais incisivamente, a respeito de tal ou qual assunto. Esta abordagem, marcada pela busca por respostas prontas, diretas e precisas, se revelou pouco promissora para a coleta de dados, pois na maioria das vezes eu me envergonhava diante das reações com as quais minhas perguntas eram recebidas. A esse respeito, o professor Roberto da Matta (1978) adverte para a necessidade de o pesquisador sofrer o que ele designa por *anthropological blues*: quando as relações intersubjetivas, investidas por uma carga notavelmente emotiva, influenciam sobremaneira a condução do trabalho de campo.

Ruth Cardoso (1986) já ressaltava, em sua época, que a produção do conhecimento antropológico deveria ser resultado de toda uma intersubjetividade estabelecida entre o pesquisador e seus “sujeitos de pesquisa” que, considerados em suas singularidades, poderiam revelar dimensões da vida social comumente invisibilizadas por análises macroestruturais da cultura. Esse deslocamento do olhar, por parte do pesquisador, para os interlocutores “sujeitos” de pesquisa, busca uma simetria que, entretanto, não nega a alteridade. Queremos afirmar, com isso, que a simetria não nega as diferenças entre o pesquisador e os seus sujeitos de pesquisa, os quais

geralmente não parecem se interessar pelos temas mais acadêmicos que fomentam a pesquisa.

Valorizar a simetria significa, antes de tudo, considerar os nossos interlocutores como sujeitos dotados de agência e capacidade de elaboração de suas próprias concepções do que significa ser e estar no mundo. Diante dessa dinâmica de relações ativas, os sujeitos de pesquisa constroem um *corpus* epistemológico original e autêntico que não deve ser negado, cuja complexidade se encontra a par com os mais sistemáticos trabalhos acadêmicos consolidados pelas grandes instituições ocidentais de ensino. É nesse sentido que ressaltamos os dizeres de Price (2004), o qual enfatiza a necessidade de expor a perspectiva histórica do grupo que se está estudando a partir de uma narrativa que considere as diferentes subjetividades envolvidas neste processo histórico, uma vez que os sujeitos de pesquisa não se encontram encapsulados em seu próprio mundo.

Sendo assim, para a realização da presente pesquisa, buscamos nos relacionar com nossos sujeitos de pesquisa com a mesma simetria. De fato, importa salientar que o Céu de Santa Maria de Sião é uma comunidade religiosa que se relaciona com diversos outros grupos, tanto do Brasil quanto do exterior, de modo que fica impossível fazer uma pesquisa nesta igreja sem abordá-los. Nesse sentido, somos convidados a realizar um deslocamento do olhar, da instituição religiosa para as pessoas que estão inseridas nessas relações, o que revela ao pesquisador as diferentes perspectivas existentes a respeito de um mesmo tema. Tal abordagem nos permite, então, compreender toda uma heterogeneidade presente no campo de pesquisa, contribuindo para um entendimento mais aprofundado a respeito das dinâmicas por meio das quais o Céu de Santa Maria de Sião veio a se tornar o que é atualmente, com sua identidade própria que faz a síntese entre o Santo Daime e o Rastafari.

Vale destacar, então, que no momento em que eu me desnudei do papel de pesquisador a etnografia se mostrou mais frutífera. Ao investigar uma comunidade religiosa como o Céu de Santa Maria de Sião, não me coube, então, somente a observação, mas principalmente o engajamento e participação ativa nos rituais. Foi assim que consegui estabelecer uma relação mais horizontal junto aos meus interlocutores, de tal modo que a coleta de dados não se deu enquanto algo imposto por mim, mas sim direcionado pelas próprias dinâmicas do campo. Aliás, a minha sociabilidade junto aos membros da igreja pesquisada foi determinada fortemente pelo convívio junto à cultura de uso das substâncias psicoativas que se fazem presentes no

cotidiano do grupo, a saber: a *ayahuasca* e a *Cannabis*. Para mim, enquanto pesquisador, a possibilidade de recusar tal sociabilidade poderia resultar não somente em certa desconfiança para com a minha pessoa, como também em uma etnografia mais empobrecida, na qual eu não seria atravessado pelas mesmas forças que os meus seus sujeitos de pesquisa.

Nesse sentido, seguimos as considerações de Favret-Saada (2005), a qual ressalta a importância, por parte do pesquisador, em compartilhar afetos, sensibilidades e experiências comuns com seus sujeitos de pesquisa. De fato, o acesso do pesquisador às dimensões sensíveis da vida social pode lhe revelar significados mais profundos da cultura, praticamente impossíveis de serem acessados de outro modo. Assim, o objeto de análise e reflexão antropológica passa a ser a minha própria experiência, algo possível mediante uma autorreflexividade (FABIAN, 2013; MILLS, 2014), que consiste em um distanciamento de si mesmo a partir de um posicionamento crítico. Em outras palavras, são justamente os efeitos, percepções e sensações suscitadas pela *ayahuasca* e *Cannabis* no meu próprio corpo que se transformaram em fonte de dados etnográficos, conforme será analisado na presente pesquisa.

Ao situar a própria experiência como objeto de reflexão, Fabian (2013) busca refletir sobre a dimensão do tempo no trabalho de campo, um tempo compreendido não enquanto algo objetivo, mas como algo que é compartilhado no decorrer das relações que o pesquisador constrói com seus sujeitos de pesquisa. Fabian denomina este **tempo compartilhado** em campo por **coetaneidade**, algo considerado pelo autor como a condição *sine qua non* para o empreendimento etnográfico que surge justamente a partir das relações que são construídas em campo.

“Somemos a isso um pensamento seguinte, do qual me ocupei. Vejamos: um outro modo de falar dessa questão de coetaneidade é indagar-se sobre o que é que torna possível **estar em presença de outras pessoas**. O que é a presença? **Presença não é um dado**, a não ser quando entendida como sincronia, como um termo físico. Podemos estar no mesmo tempo e lugar, todas essas coisas; mas quando falamos de **sincronia**, não é a presença social que estamos visando. **‘Presença’ depende do tempo vivido e da presença de corpos**, por assim dizer. Por depender da presença de corpos, também depende de movimentos, da movimentação, da **interação**.” (FABIAN, 2006: 514, grifos nossos).

Conforme destaca o trecho acima, podemos constatar que “estar em presença” de alguém diz respeito, literalmente, a certa diluição das fronteiras existentes entre os indivíduos, uma vez que a “presença” individual se transforma em um espaço, um território aonde outras pessoas têm a oportunidade de ocupar. Esta abertura para o “outro” é o que constitui um dos pilares fundamentais do empreendimento antropológico, o qual consiste em se familiarizar com uma alteridade mais ou menos radical. Desse modo, para que uma pessoa estranha possa ser incorporada, pelos membros de determinado grupo, na condição de “nós”, julgamos necessário a coetaneidade, ou seja, o compartilhamento de um tempo comum para que o “outro” possa estar **na presença** do “eu”, desfazendo-se, assim, a alteridade. Trata-se, pois, de uma sincronia que Fabian concebe enquanto a experiência de um “senso de tempo”, ou seja, um *timing* que não se dá *a priori*, uma vez que ele consiste em um “tempo vivido” a partir da interação entre as pessoas.

É nesse sentido que as minhas experiências, em meio à cultura de uso de substâncias psicoativas existente no campo de pesquisa, são concebidas nos termos da coetaneidade. Na apropriação que fazemos aqui das ideias de Fabian, buscamos traçar paralelos com a cosmologia encontrada no Céu de Santa Maria de Sião. Nesse caso, o compartilhamento coletivo de uma mesma Presença é associado com a própria manifestação de Deus, o qual existe e se expressa dentro de cada pessoa, conforme se vê na cosmologia da Nova Consciência Religiosa explanada mais acima. Tal Presença, porém, muito embora seja absoluta e universal, capaz de abranger todo o cosmos, só pode ser experienciada e percebida a partir de uma sincronia que se manifesta no tempo-espaço, diante da qual os indivíduos conseguem perceber quão ilusórias são as fronteiras que os separam, uma vez que compartilham de uma **mesma presença**. E os facilitadores para que essa presença seja percebida por cada pessoa são, justamente, as substâncias psicoativas utilizadas nos rituais, concebidas enquanto verdadeiros sacramentos, capazes de expandir a consciência para outro patamar que ultrapassa a percepção ordinária.

Em outras palavras, quando eu me proponho a comungar os sacramentos religiosos, de caráter psicoativo, utilizados no Céu de Santa Maria de Sião, eu estou justamente fazendo o exercício antropológico de me abrir para o “outro”. Isso se dá majoritariamente no âmbito da sensibilidade, engajamento e participação ativa nas celebrações religiosas. Toda uma verdade se revela, assim, para o que existe de fato, que é a Consciência Universal, quando a individualidade se dilui no que se considera a

Totalidade da existência. Tendo a consciência da presença dessa mesma energia cósmica, existente em todas as pessoas, por consequência eu me vejo inserido dentro de uma sincronia junto aos meus sujeitos de pesquisa – segundo os termos de Fabian – que permitiu uma maior naturalidade no que diz respeito à coleta de dados.

Por fim, gostaria de destacar que o trabalho de campo se deu, também, no *ciberespaço*, ou seja, o espaço virtual criado pela internet. De fato, a internet, com seu desenvolvimento tecnológico, trouxe a formação de novas redes de sociabilidades que, estabelecidas *online*, não são territorializadas, exigindo versatilidade no fazer etnográfico. Conforme apontam Miller e Slater (2004) e Polivanov (2013), para o que se considera uma *netnografia*, ou etnografia virtual, esse campo de pesquisa desterritorializado, não localizado em um espaço físico específico, indica limites e potencialidades. Levantam-se, assim, questões sobre as dimensões da interação social que, por um lado, se vê mais facilitada neste espaço, onde não há fronteiras, estando literalmente "na palma da mão" de qualquer pessoa que tenha um celular. Em contrapartida, o convívio no *ciberespaço* perde uma importante dimensão do "olho no olho" que envolve toda uma intersubjetividade de empatia e estreitamento dos laços sociais ligados a uma intimidade mais profunda. Esta última questão não se mostrou como um problema na presente etnografia, uma vez que eu já me encontrava bem servido dos momentos em que convivi com meus interlocutores em campo.

Seja como for, se o antropólogo deve estabelecer relações em seu trabalho de campo, tais relações estão cada vez mais entremeadas pela internet, capaz de interligar as pessoas de todo o mundo rapidamente. Apesar de estar num domínio virtual, pode-se afirmar que são criados laços reais, os quais afetam e transformam a vida das pessoas que, ligadas por interesses comuns, podem agora trocar experiências. Tal abordagem, então, nos foi de suma importância para a realização desta pesquisa, uma vez que tivemos que lidar com as atribulações do Covid-19 que se instaurou como uma pandemia global.

Desse modo, forçosamente obrigado a evitar aglomerações, devido aos extremos riscos de se contrair o vírus, as relações com os meus interlocutores migraram para o mundo virtual. As interações empreendidas nas redes sociais funcionaram, nesse caso, como uma importante fonte de dados. Isso acabou me gerando bons frutos, uma vez que me foi possível manter contato com pessoas de diferentes regiões do Brasil, com suas respectivas perspectivas a respeito do Santo Daime e do Rastafari, bem como do diálogo inter-religioso existente no Céu de Santa Maria de Sião. Conforme ressaltamos

mais acima, as relações de identidade e alteridade que atravessam tal diálogo só foram compreendidas com melhor precisão, de modo mais amplo, mediante tal deslocamento entre diferentes perspectivas.

Vale lembrar, também, que uma importante fonte de dados foram os relatos a mim concedidos, via redes sociais, por Ras Kadhu. Sua biografia foi cuidadosamente analisada, uma vez que ele ocupa o cargo de líder-fundador do Céu de Santa Maria de Sião. Nesse sentido, a sua representatividade não deve passar despercebida. É sobre ele que recai a maioria das acusações que visam deslegitimar as práticas “híbridas” ou “sincréticas” observadas no Céu de Santa Maria de Sião. Logo, quase sempre é o próprio Ras Kadhu quem deve se justificar perante as comunidades daimistas e rastafaris mais amplas.

Se Goldman (2003) já afirmava que o texto etnográfico é inseparável da realização do trabalho de campo, no caso da presente pesquisa, a qual se baseou parcialmente em uma *netnografia*, tal afirmação pode ser feita de modo ainda mais categórico. Isso porque ao mesmo tempo em que o texto era construído, novas informações a respeito do campo fervilhavam nas redes sociais, seja através do Ras Kadhu, que sempre me atualizava a respeito das novidades que aconteciam em sua igreja, ou mesmo de outros interlocutores com os quais eu mantinha contato. Tais informações, prontamente incorporadas no texto etnográfico, representam uma constatação importante: independente da pesquisa que se encontra em andamento, a realidade vislumbrada no campo etnográfico jamais deixa de se transformar.

Durante a elaboração da presente dissertação, diversas vezes eu fiz questão de enviar o texto, quando estava em fase de construção, para os próprios interlocutores. Esta estratégia permitiu que eu me livrasse de muitos equívocos que se revelavam enquanto uma ingênua falta de familiaridade, de minha parte, a respeito de alguns temas, principalmente no tocante à cultura Rastafari. Dessa maneira, muito do que o leitor irá apreciar, a seguir, nasceu como fruto de contribuições sugeridas por aqueles que exerceram não somente a função de simples sujeitos de pesquisa, mas também de verdadeiros coautores da presente obra, a quem eu devo muita gratidão.

Capítulo 1

O Santo Daime: dilemas em torno dos fundamentos de uma “doutrina viva”

1.1. Mestre Irineu e a primeira onda expansionista

Como dito anteriormente, a expansão da religião do Santo Daime para além das fronteiras acreanas deve-se, em grande medida, à ICEFLU. Desde o seu surgimento em 1974, com o nome de CEFLURIS, a ICEFLU desenvolve uma postura aberta ao diálogo inter-religioso assumindo, por definição, um caráter bastante eclético. Apesar de o Santo Daime ser uma religião marcada pela pluralidade desde a sua origem, com uma evidente criatividade do Mestre Irineu em manipular todo um arsenal sociocultural que tinha disponível no contexto em que estava inserido - dentre influências as mais diversas possíveis - após a sua morte, no ano de 1971, qualquer variação nos costumes e tradições estabelecidos passou a ser vista com ressalvas pelos setores mais conservadores que começavam, então, a se formar⁸. Assim, quando Sebastião Mota de Melo se desvinculou do Alto Santo - a matriz original fundada por Mestre Irineu - vindo a criar a sua própria “linha” daimista, as novidades introduzidas nas práticas e crenças daimistas logo foram desqualificadas pelos que permaneceram na agremiação original.

No entanto, ao contrário do sectarismo que o Alto Santo desenvolveu após a morte de Mestre Irineu, diversas extensões de seu culto religioso foram permitidas, em outras localidades, durante o período em que o fundador da doutrina daimista ainda estava vivo. Algumas pesquisas (MOREIRA e MACRAE, 2011; MOREIRA, 2013; ASSIS, 2017) apontam que esses grupos, devido a sua distância em relação ao Alto Santo, tinham o aval do Mestre Irineu para realizar cerimônias religiosas do Santo Daime. Evidentemente, como é de se esperar de qualquer tipo de ramificação cultural, cada uma dessas extensões foi assumindo uma identidade particular, o que revela uma relativa tolerância de Mestre Irineu quanto à proporção que sua Doutrina estava tomando. Porém, todas essas diferentes “linhas” daimistas em formação seguiam a

⁸ Paulo Moreira (2013) sustenta que, muito embora os setores considerados “tradicionalistas” do Santo Daime advoguem uma preservação dos fundamentos religiosos, na realidade o que ocorre é um direcionamento das práticas daimistas de acordo com o que cada nova liderança considera o “mais tradicional”.

regência ordenada pelo próprio Mestre da Doutrina, que ainda em vida aglutinava toda a autoridade de uma “dominação carismática” necessária para determinar o comando e os rumos de sua prática religiosa.

Assim, uma dessas extensões do culto do Santo Daime foi o grupo de Sebastião Mota que, antes de se separar do Alto Santo, já funcionava normalmente, com a devida permissão de Mestre Irineu. Para o que importa em nossas reflexões aqui empreendidas, destaca-se também um grupo que foi fundado em Porto Velho, no estado de Rondônia, o qual viria a receber o nome de Centro Eclético de Correntes da Luz Universal (CEMIN, 1998; MOREIRA e MACRAE, 2011). Moreira (2013) comenta que o CECLU apoiou o grupo de Sebastião Mota no momento de ruptura com o Alto Santo, vindo a exercer uma considerável influência, com seu ecletismo, o qual trouxe uma nova dinamicidade às práticas originais herdadas de Mestre Irineu. De fato, Moreira descreve que o CECLU foi consolidando, com o tempo, diacríticos próprios no Santo Daime, inspirados no referencial encontrado no Alto Santo, introduzindo, porém, algumas particularidades segundo as influências de suas autoridades carismáticas locais.

Assim, conforme sustenta Moreira (*ibidem*), o desenvolvimento de diversas extensões representou um pequeno processo de expansão do Santo Daime, ainda quando Mestre Irineu estava vivo. Com isso, muitas das práticas rituais e concepções doutrinárias passaram a ser assimiladas de acordo com interpretações próprias, de um modo cada vez mais difuso e heterogêneo. Não tardou, porém, para que surgissem divergências e tensões internas no tocante ao modo como as extensões vinham seguindo às ordenanças de Mestre Irineu, o que veio a gerar rumores de que o próprio Mestre desejaria fechar alguns desses grupos, o que de fato jamais ocorreu (MOREIRA, 2013). Na realidade, Mestre Irineu não passava a impressão de ser um tipo controlador, prezando muito mais a autonomia, liberdade e auto-responsabilidade de seus discípulos, de acordo com os direcionamentos da própria consciência.

Porém, após a sua morte o Alto Santo mudou de postura, cortando relações com a maioria daquelas extensões outrora legitimadas por Mestre Irineu em vida. De fato, com o desabrochar de novas lideranças espirituais que estavam latentes até o momento, um novo campo de disputas surgiu no Santo Daime, quando a postura tradicionalista do Alto Santo se tornou, de certa forma, uma espécie de “coringa” no jogo de acusações e contra-acusações que se intensificaram nesse momento, de modo a desclassificar quaisquer novas lideranças que pudessem se destacar mais claramente e exercer

influência sobre um número significativo de pessoas, conforme se deu com Sebastião Mota.

Assim, dentro do campo ortodoxo que foi se consolidando no Santo Daime, a “linha do Alto Santo” - atualmente sob o comando de dona Peregrina Gomes, viúva de Mestre Irineu – constitui uma importante referência quanto aos cânones da Doutrina, considerada como uma doutrina que já está “pronta/acabada”, sendo rechaçada qualquer transformação em seus fundamentos e tradições. Por outro lado, é bem comum entre os adeptos da ICEFLU o entendimento de que “a doutrina é viva”, o que significa uma notável tolerância e incentivo para que sejam feitas diversas novas experimentações inter-religiosas que não fugiriam, por regra, ao tronco original que fornece a matriz de referência simbólica deixada por Mestre Irineu.

Como vimos mais acima, a vertente daimista de Sebastião Mota recebeu influências do eclecismo realizado pelo CECLU, de Porto Velho, vindo a exercer tal característica sob a autoridade carismática de Sebastião Mota. Nesse sentido, o que ocorreu foi um diálogo com novas tradições culturais e religiosas, quando elementos de diversos universos cosmológicos foram sendo incorporados nos rituais daimistas, incluindo algumas “inovações” aderidas ou não por cada igreja filiada à ICEFLU. O Alto Santo, por seu turno, apesar de ter introduzido algumas novidades no Santo Daime após a morte de Mestre Irineu - quando esteve sob a direção de Raimundo Gomes - manteve um discurso que afirmava ser o centro daimista mais autêntico e legítimo dentre todos os demais, uma vez que o seu fundador foi o próprio Mestre Irineu.

Assim, o diálogo aberto que a ICEFLU foi estabelecendo, ao longo do tempo, com outras correntes religiosas se tornou um forte alvo de críticas por parte dos daimistas mais tradicionalistas. De fato, porém, a efervescente dinâmica intercultural que ocorria no Acre desde o princípio do século XX, e intensificada após a década de 1970 com a chegada de novos contingentes populacionais à região, foi bem recebida por Sebastião Mota, que pouco ofereceu restrições às iniciativas de caráter experimentalista estabelecidas no seio das práticas daimistas. Veremos a seguir que todo este experimentalismo constitui uma característica da própria religiosidade amazônica na qual surgiu o Santo Daime.

1.2. O experimentalismo vegetalista no Santo Daime: Padrinho Sebastião e a religiosidade amazônica

Não tardou para que Sebastião se transformasse em um novo líder carismático, angariando para si seus próprios discípulos, que carinhosamente lhe chamavam de padrinho. De fato, defendemos aqui que Padrinho Sebastião, com seu experimentalismo, nada mais fez do que dar continuidade à efervescência cultural que já se vislumbrava na Amazônia durante as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Esse período foi marcado pelo chamado Ciclo da Borracha, que persistiu entre os anos de 1879 e 1945 (MACRAE, 1992; LABATE, 2004; GOULART, 2004), quando um grande contingente de nordestinos se deslocou para diversos pontos da Amazônia para trabalhar na extração do látex. Foi assim que as populações indígenas, em certo momento, tiveram que compartilhar espaço com novos personagens, sendo inevitáveis as riquíssimas trocas culturais que se sucederam, responsáveis por transformar a Amazônia em um território factualmente cosmopolita, impactando decisivamente toda realidade local.

Como consequência, houve a formação de novos sistemas culturais a partir de bricolagens as mais diversas, com constantes apropriações e reinvenções das práticas indígenas por parte dos seringueiros. Assim, o contato entre as mais diversas expressões culturais que aportavam em praticamente toda a região, como decorrência da atração gerada pela exploração do látex, deu origem a uma cosmologia bastante plural pertencente a um mesmo “complexo cultural-seringueiro”, nos termos de Goulart (2004).

Dentro desse complexo cultural-seringueiro mais amplo está inserido o vegetalismo, com um conjunto de práticas e saberes igualmente plurais, caracterizado essencialmente pela fusão de “componentes do universo da selva amazônica, do andino e de aspectos advindos das missões cristãs.” (GOULART, 2004: 12). Apesar desta heterogeneidade, o ponto de convergência que permite o entendimento dos diferentes tipos de vegetalismo sob uma linguagem comum está na utilização das “plantas-mestras”, como são chamadas as diversas espécies botânicas nativas da Amazônia que possuem propriedades psicoativas. Estas plantas são consideradas como fontes de conhecimento e meio de contato com o mundo espiritual, a partir de uma concepção animista que considera a presença de um espírito ensinador em cada uma delas.

Como aponta Labate (2011), o vegetalismo faz parte da medicina popular amazônica, sendo uma prática que gira em torno da figura de curadores que detém o conhecimento e o poder, adquiridos com o uso das plantas-mestras, de diagnosticar e curar doenças dos mais diversos tipos. Muito embora não seja adequado generalizar a sua ocorrência sobre a religiosidade pan-amazônica como um todo, é certo que essa prática exerceu uma forte influência no que concerne às práticas de cura populares mágico-religiosas locais. De fato, em uma região destituída de qualquer assistência médica, com a ausência de hospitais e profissionais da área da saúde bem qualificados, a única alternativa existente residia na assim chamada “medicina popular”, com o receituário de ervas e realização de rezas por parte de curandeiros legitimados coletivamente por seus próprios feitos.

Uma das referências mais citadas quando o assunto é vegetalismo é o trabalho de Luna (1986), que delineou as diferentes especialidades de curandeiros vegetalista, de acordo com a planta principal utilizada por cada um, conforme destaca Labate: “*camalongero* (utiliza *camalonga*), *tabaquero* (tabaco, *Nicotiana* spp), *toero* (toé, *Brugmansia* spp.), *palero* (árvores grandes), *catahuero* (*catahua*, *Hura crepitans*), *ayahuasquero* (ayahuasca, *Banisteriopsis caapi*)” (LABATE, 2011: 20 – 21; grifos da autora). Para o que nos interessa, foquemos no que se denomina “vegetalismo ayahuasqueiro” que tem na *ayahuasca*⁹ a planta-mestra de fundamental importância. De fato, o vegetalismo ayahuasqueiro se desenvolveu dentro do complexo cultural-seringueiro, e pode ser considerado como uma espécie de xamanismo “mestiço”, com a elaboração de novos e diferentes sentidos para o uso da *ayahuasca* a partir do contato desses seringueiros com os grupos indígenas. Trata-se, de fato, da livre apropriação de um extenso cabedal cultural que, em sua pluralidade, se aglutina em torno da importância que o uso da *ayahuasca* passou a receber como uma poderosa medicina natural e oráculo de comunicação dos homens com o mundo espiritual.

Goulart (2004) destaca que muito embora o vegetalismo geralmente seja uma prática situada especialmente no oeste amazônico, nos países do Peru e Bolívia, as suas influências cruzaram as fronteiras brasileiras. Deste modo, tomemos o complexo cultural-seringueiro em suas particularidades no estado do Acre, onde surgiu o Santo Daime, e logo percebemos como o vegetalismo ayahuasqueiro se mesclou a diversas

⁹ *Ayahuasca*, na língua quéchua, significa “cipó de morto”. A bebida é obtida a partir do cozimento do cipó Mariri (*Banisteriopsis caapi*) com a folha Chacrona (*Psychotria viridis*), espécies vegetais nativas da Floresta Amazônica.

outras práticas, como o catolicismo popular, esoterismo europeu, protestantismo, e o que Assis (2017) denomina como “espiritismo caboclo”, que consiste na assimilação de elementos do kardecismo no interior do contexto e cosmovisão da religiosidade amazônica.

É importante enfatizar que, conforme apontam MacRae (1992) e Goulart (2004), o destaque que o vegetalismo ayahuasqueiro concede à *ayahuasca* não anula a utilização por parte dos curandeiros de uma infinidade de outras plantas auxiliares, dada a flexibilidade para articular de forma criativa as diversas influências culturais que fizeram da Amazônia, na transição dos séculos XIX para o XX, um verdadeiro laboratório, o que certamente permite a atribuição de um caráter experimental à religiosidade que se desenvolveu nesse contexto. Observamos a ocorrência desse “experimentalismo”¹⁰ como algo inerente às práticas vegetalista, com sua incrível capacidade de absorver elementos exógenos no interior de um universo cultural bastante diversificado, sem um apego demasiado a qualquer tipo de ortodoxia (LABATE, 2011).

Nesse sentido, podemos considerar que as trajetórias, tanto do Mestre Irineu, quanto do Padrinho Sebastião, desenvolvidas em grande parte em torno do mundo dos seringais, foram fortemente atravessadas pelo dinamismo que constitui o multifacetado complexo cultural-seringueiro. Apesar de toda a miscelânea cultural existente nesse contexto, a *ayahuasca* é, talvez, o mais importante legado deixado pela religiosidade amazônica na formação do Santo Daime. Trata-se de uma bebida de origem indígena que ocupa uma posição central na organização comunitária e espiritual daimista, assim como nas demais “religiões ayahuasqueiras”¹¹ (LABATE, 2004; LABATE et al., 2008) que se definem por ter na bebida sua “eucaristia”, o que faz do Brasil um caso singular de institucionalização religiosa sobre o seu uso, que já se estende atualmente para diversos outros países do mundo.

Buscamos evidenciar, então, o quanto o experimentalismo vegetalista constituiu as bases formativas da religiosidade amazônica, especialmente aquela que se originou dentro do complexo cultural-seringueiro. Assim, o Santo Daime por si mesmo já surgiu dentro deste contexto, que segundo Labate (2011) é marcado por todo um dinamismo

¹⁰ Apropriamo-nos, aqui, da ideia de “experimentalismo” sugerida por Assis (2017), mas ampliando ligeiramente a sua aplicação para o contexto vegetalista como um todo.

¹¹ As outras duas são a Barquinha e a União do Vegetal, todas nascidas na região Norte do Brasil.

que sempre permitiu reinvenções criativas a partir de novas sínteses e recombinações. Nesse sentido, Sandra Goulart sustenta em sua tese de doutoramento:

“muitas das práticas e crenças do vegetalismo ayahuasqueiro peruano [...] foram elementos fundamentais para a organização da linha religiosa do Santo Daime. [...] a iniciação com a ayahuasca e outras plantas similares – as “plantas-maestras” – implica num estreitamento das relações entre o neófito e a natureza. [...] O mistério revelado é o da transformação de um homem num vegetal (Goulart 1996). Da mesma forma, Luna explica que, durante o período de iniciação de um vegetalista, diferentes plantas se comunicam com ele, e lhe transmitem muitas das suas qualidades. Segundo o autor, os atributos destas plantas são transmitidos simbolicamente para o neófito, e um vegetalista terá mais poder e sabedoria conforme adquirir uma quantidade maior das características destas plantas (Luna 1986-a, p. 52).” (GOULART, 2004, p. 35 – 36).

Conforme Goulart enfatiza no trecho acima, a prática vegetalista se dá a partir de uma comunicação direta entre o ser humano e um vegetal, o qual é concebido como portador de uma inteligência e intencionalidade próprias. Consideradas, justamente, como plantas-mestras, plantas-professoras, ou de um modo mais genérico, plantas de poder (LABATE e GOULART, 2005), são elas os verdadeiros agentes de toda a dinâmica cultural que se forma em seu entorno, o que desafia o desenvolvimento de qualquer tipo de fundamentalismo. Em seu estudo sobre a *ayahuasca*, Labate (2004) já apontava a possibilidade dada ao usuário para ter um acesso direto, na forma de revelações, ao conhecimento, ofertado pelo próprio vegetal. Deste modo, sem a necessidade da presença de mediadores ou autoridades para transmitir os ensinamentos religiosos, seria possível a elaboração de interpretações próprias a respeito de uma cosmologia dada.

Segundo esta perspectiva, Mestre Irineu teria afirmado, antes de morrer: “eu sou o Daime, e o Daime sou eu”, sendo que o seu próprio espírito se faz presente na bebida (MOREIRA e MACRAE, 2011). Nesse sentido, há uma cultura oral daimista enfatiza a agência e intencionalidade próprias ao sacramento Santo Daime, que é o “professor dos professores”, a autoridade máxima, o mestre vegetal que legitima e ordena o que as pessoas devem fazer. Segundo a própria cosmovisão daimista, o corpo seria simplesmente um aparelho através do qual o próprio Mestre Irineu, transubstanciado no Santo Daime, poderia agir.

Estas dinâmicas de intencionalidades não humanas revelam limitações no modelo analítico de Max Weber (1988) a respeito dos diferentes tipos de autoridade e legitimidade sociais, atribuídos ora ao carisma de um líder, ora ao domínio de uma tradição já institucionalizada. Desta maneira, estamos diante de um alargamento da perspectiva em relação ao carisma, atribuído não mais a nenhuma liderança humana, mas sim à própria *ayahuasca*. Nesse caso, o valor maior reside no contato direto entre subjetividades humanas e não humanas¹², que negociam constantemente entre si os direcionamentos mais adequados para se seguir. Foi assim que Padrinho Sebastião constituiu o seu Centro Eclético, que hoje, sob direção de seu filho Alfredo, é conhecido como Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal.

Padrinho Sebastião já se destacava como um importante curador bem antes de conhecer Mestre Irineu, com uma trajetória religiosa bastante marcada pelos direcionamentos recebidos por um de seus mestres, de nome Osvaldo (MORTIMER, 2000; GOULART, 2004; ASSIS, 2017). Muito embora Mortimer (2000) deixe claro que os ensinamentos repassados por Mestre Osvaldo ao Padrinho Sebastião estivessem sedimentados no espiritismo kardecista, o próprio autor enfatiza, em outros momentos, a ampla utilização de ervas de cura em seus atendimentos, o que sugere a possibilidade de classificar as suas práticas oportunamente como um “espiritismo caboclo”.

No entanto, foi somente com o Mestre Irineu que Padrinho Sebastião pôde se aprofundar finalmente nos mistérios da *ayahuasca*. Nota-se que este novo discipulado surgiu como decorrência de uma doença que Sebastião houvera contraído e perante a qual não encontrava solução. Assim, contabiliza-se pelos idos do ano de 1964o encontro de Sebastião com o conhecido curador Raimundo Irineu Serra, que já estava com a sua Doutrina bem sedimentada:

“É curioso que, apesar de trabalhar com a cura, Sebastião Mota não vai solucionar o seu próprio infortúnio mórbido por meio de seus conhecimentos espíritas. Mas será através do uso do Daime, ou seja, de uma outra tradição mística e terapêutica, que ele restabelecerá sua saúde. Vale ressaltar, também, que tanto o tipo de doença que o afligia, quanto alguns elementos envolvidos no processo da sua cura, parecem se relacionar a um conjunto de crenças

¹² O contato direto com a intencionalidade do sacramento vegetal *ayahuasca* ocorre durante o processo visionário designado por “miração”, o qual é altamente subjetivo. Apesar de sua importância dentro do Santo Daime, o modo como tal dimensão mágica da bebida sagrada se faz presente no diálogo inter-religioso com o Rastafari não será abordada no presente trabalho.

diverso do espiritismo kardecista. Assim, o padrinho Sebastião passará a sofrer de um problema de fígado depois que um ‘estranho’ besouro lhe ataca. Posteriormente, ao realizar um trabalho de Daime com o Mestre Irineu, ele será curado numa ‘operação astral’, na qual médicos espirituais retiram do seu fígado três grandes larvas (Mortimer 2000, Fernandes 1986). Na mesma ocasião, ele é informado, por esses seres do astral, que aquelas larvas estavam instaladas em seu corpo para matá-lo. Como mostraram diversos estudiosos, concepções similares fazem parte do universo amazônico, reportando-se a práticas como as de pajelança, nas quais é comum a ideia de que uma doença pode ser causada pela introdução (por meio de feitiçaria) de objetos estranhos – flechas, ossos, insetos etc. – no corpo da vítima (Galvão 1955, p. 135). Tais crenças também encontram-se entre os vegetelistas peruanos que utilizam a ayahuasca (Luna 1986)” (GOULART, 2004, p. 94).

Vemos, então, o quanto as interpretações de Sebastião para o seu adoecimento e posterior cura se afastam de um espiritismo kardecista mais “puro”, no sentido de serem influenciadas por um imaginário certamente originado da religiosidade amazônica, em seus aspectos indígenas e caboclos, conforme argumenta, também, Assis (2017). Deste modo, destacam-se alguns diacríticos como responsáveis por gerar a doença, como a introdução de “objetos estranhos” em seu corpo a partir de um ataque sofrido por um besouro, concebido nesse caso como um ataque espiritual, uma feitiçaria. Estes “objetos estranhos” correspondem às próprias larvas retiradas durante sua cirurgia espiritual, realizada sob a luz da *ayahuasca*. Todos esses fatores revelam, portanto, a presença de um vegetalismo muito evidente na trajetória que levou Padrinho Sebastião ao encontro de Mestre Irineu, apesar dos esforços desse último em adequar o seu novo culto religioso aos valores mais hegemônicos da sociedade brasileira, conforme veremos a seguir.

1.3. O caráter integracionista do Santo Daime

Conforme sustentam Moreira e MacRae (2011), o Santo Daime, enquanto um culto religioso nascido nos seringais amazônicos, surgiu em um contexto marcado pela exclusão social. De fato, a sociedade acreana da primeira metade do século XX era paupérrima, constituída majoritariamente por seringueiros submetidos a um regime de trabalho desumano, bem similar à escravidão. Com a queda econômica do látex na região, durante as décadas de 1920 e 1930, a liderança carismática de Raimundo Irineu

Serra exerceu um papel fundamental na integração e organização comunitária desses setores marginalizados, os quais gradativamente migravam do interior da floresta para as periferias dos núcleos urbanos que começavam a surgir no Acre¹³.

No Brasil pós-abolição, a opressão sobre os descendentes afro-indígenas se perpetuou com os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, que proibia o uso das assim chamadas “substâncias venenosas”, a prática do curandeirismo, da feitiçaria e também a prática ilegal da medicina. Com isso, assim como ocorrera com as religiões de matriz africana na Bahia, por exemplo, as práticas vegetalista populares da Amazônia também foram reprimidas. De fato, conforme sustentam Moreira e MacRae (2011), o vegetalismo exerceu uma forte influência na formação religiosa de Mestre Irineu, quando pertencia a um grupo denominado “Círculo Regeneração e Fé”, cujas reuniões eram duramente reprimidas. Neste período, mais especificamente na década de 1910, houve um episódio em que Irineu levou um tiro na mão direita de policiais na fronteira com a Bolívia, antes mesmo de fundar o Santo Daime. Toda essa conjuntura de perseguição resultou em um processo de higienização do culto religioso que Mestre Irineu iria fundar alguns anos mais tarde.

Já na década de 1930, na cidade de Rio Branco, a religião do Santo Daime efetivamente começava a dar os seus primeiros passos, congregando inicialmente, em sua miscelânea cultural, a evocação de algumas entidades como Princesa Tremira, Pakaconshinawá, Canarinho, Tamaracá, Manacá, Senso-Cheiroso, Senso-Perfumoso, Família Real, Rei Titango, Rei Tituma, Rei Agarrube, Maraximbé, Amansador (MOREIRA e MACRAE, 2011). Todas estas entidades sugerem, devido a seus próprios nomes, uma origem afro-indígena,

“refletindo uma incomum valorização dessas culturas, muito estigmatizadas na época. Porém, nomes desse tipo ocorrem muito mais nos primeiros tempos da formação da nova doutrina, uma vez que, posteriormente, tanto a cosmologia indígena quanto a africana, foram perdendo espaço para elementos do catolicismo, numa espécie de ‘branqueamento’ de seus valores e de perda de lembrança de seus significados originais” (MOREIRA e MACRAE, 2011, p. 139).

¹³ Mestre Irineu, enquanto um rezador e curador, era uma das principais alternativas para solucionar questões ligadas a doenças e crises sociais em um território destituído de assistências populacionais por parte do Estado. Muitas vezes, as próprias autoridades políticas recorriam a ele (MOREIRA e MACRAE, 2011).

Do mesmo modo, e ainda segundo Moreira e MacRae, outras influências da religiosidade amazônica marcaram as práticas de Mestre Irineu já após a fundação do Santo Daime, como o hábito de se consumir chá de erva cidreira, caissúma, macaxeira, a utilização de tabaco e rapé – todos esses elementos permeados de um forte valor simbólico. Durante sua trajetória, porém, Irineu reuniu todas as suas forças para se afastar da posição de um sujeito desviante, apesar da cor negra de sua pele, quando “os traços de cultura indígena, com exceção do daime, foram cedendo espaço a elementos mais próximos da cultura nacional dominante” (MOREIRA e MACRAE, 2011, p. 142), conforme sustenta, também, Assis:

“Curioso é que, nesse início dos trabalhos rituais com daime, Irineu Serra também fazia uso de tabaco, que era assoprado sobre o daime para o fortalecimento da força de cura da bebida, ou diretamente sobre as pessoas para fins terapêuticos. Com o tempo essa prática deixou de existir no âmbito daimista, o que de alguma forma evoca também as traduções pelas quais o Daime passou a fim de se legitimar perante a sociedade dominante, minimizando os traços mais ‘estigmatizáveis’, mais facilmente associados à ideia de ‘curandeirismo’, ‘feitiçaria’, dentre outros termos empregados na perseguição a práticas religiosas não hegemônicas e à espiritualidade de negros e caboclos” (ASSIS, 2017: 68).

Assim, no intuito de se minimizar os preconceitos decorrentes de sua herança vegetalista, o culto religioso do Santo Daime passou por uma gradativa higienização, de modo a se adequar aos valores instituídos pela emergente nação brasileira. Isso se expressa, por exemplo, nos mitos fundadores da religião: conforme defende a oralidade daimista, Mestre Irineu teria cristianizado a *ayahuasca* ao retirá-la do contexto indígena, no qual a bebida seria utilizada para entrar em contato com espíritos malignos.

Moreira e MacRae (2011) enfatizam, ainda, que Mestre Irineu se ocupou no ofício das forças armadas em Rio Branco, no Acre, o que lhe deu condições de firmar alianças e boas relações com importantes autoridades políticas e militares locais, de modo a legitimar sua liderança carismática junto à sociedade. Com isso, no lugar de combater de frente as autoridades políticas, Mestre Irineu conseguiu obter melhores condições de vida para seu próprio povo a partir de uma diplomacia, bastante estratégica, que lhe permitia evitar conflitos que poderiam levar a algum tipo de repressão. De fato, este tipo de postura se apresentava na época como a única alternativa

viável para evitar maiores problemas com as autoridades, de modo a se valer de uma imagem socialmente positiva do Santo Daime e minimizar os possíveis estigmas que o culto religioso poderia sofrer junto à sociedade brasileira.

Assim, ao conquistar uma notável respeitabilidade social e até mesmo angariar amparos para a comunidade de ex-seringueiros, deixados ao Deus dará devido à queda da economia do látex no Acre, Mestre Irineu sempre agiu em consonância com as deliberações dos poderes instituídos pelo *status quo* da sociedade acreana¹⁴. Diante da vulnerabilidade social dos ex-seringueiros desamparados no Acre, então, a sua sobrevivência só foi possível a partir do momento em que começou a caminhar em conformidade com as estruturas sociais emergentes da nação brasileira. A bem dizer, o Santo Daime se constituiu alardeando seu caráter cívico e patriótico, o que lhe permitiu certa integração social, de modo a minimizar os estereótipos e preconceitos atribuídos à religião (MOREIRA e MACRAE, 2011).

Nesse sentido, a doutrina de Mestre Irineu buscou se adequar às estruturas de poder constituintes na sociedade brasileira da época. De fato, mesmo trazendo consigo toda uma cultura nordestina, com seu catolicismo popular afro-indígena, em relação ao qual certamente havia um sentimento de pertencimento e identificação, os ex-seringueiros na Amazônia já se encontravam devidamente “contaminados” pelo paradigma eurocêntrico instituído com o colonialismo, mais especificamente no que concerne aos estereótipos atribuídos ao caboclo – aquele sujeito já miscigenado, sem identidade própria – em oposição ao “civilizado” ou “cristão” (VIEIRA, 2012).

No intuito de nos livrarmos de qualquer tipo de juízo de valor, buscamos enfatizar que, ao suprimir de suas práticas religiosas os elementos culturais mais marcadamente afro-indígenas, Mestre Irineu foi justamente ao encontro da única possibilidade de resistir e sobreviver às pressões de cunho eugenista que vigorava nas primeiras décadas do século XX por todo o Brasil. Como destaca Vieira (2012), em conformidade com a internalização dos valores mais apreciados pelo *status quo* hegemônico que deu continuidade ao colonialismo, os caboclos da Amazônia buscavam um pertencimento ao cristianismo como um modo de se integrar, pelo processo de assimilação, à sociedade brasileira. Deste modo, o Santo Daime surgiu em meio a esta conjuntura marcada pela analogia entre “ser cristão” e “ser civilizado”.

¹⁴ Para além das autoridades políticas e militares, Mestre Irineu buscou legitimar suas práticas também juntamente às instituições religiosas mais hegemônicas, como o catolicismo e o protestantismo (MOREIRA e MACRAE, 2011).

Nesse sentido, Vieira destaca que em meio aos seringais amazônicos das primeiras décadas do século XX, a identidade do “caboclo” foi fortemente estigmatizada a partir de uma autonegação, um termo considerado ofensivo e jamais atribuído intencionalmente a alguém enquanto motivo de orgulho. Na verdade, segundo a pesquisadora, os seringueiros e ribeirinhos amazônicos sempre estiveram mais fortemente intencionados em evidenciar o que eles “não são”, de modo a se constatar uma ausência de um esforço deliberado para a elaboração coletiva de uma identidade própria. Com estes pressupostos bastante arraigados no inconsciente coletivo local ficou generalizada uma concepção de que “os caboclos são sempre os outros”. Vieira ressalta que:

“Assim, pessoas das grandes cidades chamam de caboclos aquelas que moram em cidades do interior, que chamam de caboclos aquelas que moram nas várzeas, que chamam de caboclos os seringueiros que moram em meio à floresta, que chamam de caboclos os indígenas. Mas nessa cadeia, ninguém se reconhecia como caboclo” (VIEIRA, 2012: 16).

Deste modo, o interesse na afirmação de “ser cristão” não se constituía, para os ribeirinhos da Amazônia, em um senso de identidade cultural, mas sim num modo de classificação, conforme destaca Vieira em outra passagem de sua etnografia realizada em uma comunidade de seringueiros nos recônditos da Amazônia:

“Na Arapixi, e nos lugares por onde passei no Acre e sul do Amazonas, qualquer pessoa que se considera ‘civilizada’ se diz cristã, seja crente, católica ou daimista. Ser cristão parece ser a característica principal que define um ser humano civilizado, afastando-o da animalidade. Recordemos a fala de um morador da Reserva: ‘Teve um conflito medonho quando os cristãos chegaram na terra dos caboclos.’ O falante refere-se aos seus antepassados como cristãos, opondo-os aos nativos pagãos, classificados como caboclos. Essa parece ser uma forma de classificação comum em grande parte da Amazônia ocidental” (VIEIRA, 2012: 151).

Vieira destaca, então, que mais do que ser civilizado, “ser cristão” revelou-se como a única alternativa para “ser humano”. No entanto, como destacamos mais acima em nossa reflexão a respeito do conceito de “sincretismo”, muitas pessoas desses setores populares induzidos ao cristianismo desenvolveram um sentimento de genuína

fé e devoção para com essa prática religiosa, mesmo que de modo evidentemente “abrasileirado”. Assim, em conformidade com o processo histórico de formação do Brasil que delineou a expressão de um cristianismo bastante heterogêneo, a diversidade cultural presente na Amazônia permitiu o contato do cristianismo com as práticas religiosas locais, o que veio a se articular especialmente na formação do Santo Daime.

Nesse sentido, as raízes do Santo Daime bebem de diversas fontes, o que constitui uma marca das intensas e históricas migrações populacionais responsáveis pela riqueza cultural do Brasil. Dado o seu surgimento nos seringais amazônicos, formados majoritariamente pelos migrantes nordestinos que ali foram buscar o seu sustento, vejamos as influências afro-maranhenses que Mestre Irineu introduziu em seu culto religioso.

1.4. Santo Daime e o catolicismo popular afro-indígena maranhense

Sabe-se que Raimundo Irineu Serra, esse que viria a fundar a doutrina do Santo Daime¹⁵, nasceu no município de São Vicente Férrer (MOREIRA e MACRAE, 2011), um pequenino lugarejo no estado do Maranhão. Dentre as diversas pesquisas já realizadas sobre a religião, poucas dão a devida atenção para a bagagem cultural que Mestre Irineu trazia consigo de sua terra natal. No mais das vezes, a ênfase recai quase sempre sobre o legado da religiosidade amazônica na formação do Santo Daime, sendo comum haver uma confusão em relação às influências do chamado “catolicismo popular” afro-indígena maranhense, o que indica certa desinformação geral a respeito do assunto.

No Santo Daime, o catolicismo popular se expressa, à primeira vista, no calendário que rege as suas celebrações e rituais, já que o culto aos santos é algo bastante generalizado no nordeste brasileiro, sendo um costume estimado devido ao seu grande potencial de integração comunitária. Diante das pesquisas que destacam as influências da religiosidade popular maranhense na formação do Santo Daime (LABATE e PACHECO, 2002; ALMEIDA, 2002; GOULART, 2004; OLIVEIRA, 2007; MOREIRA e MACRAE, 2011), as quais sustentam as nossas reflexões a partir de então, cabe destacar que no Maranhão, assim como na maior parte do Brasil, o

¹⁵ Vale lembrar que nessa época de surgimento da religião não se falava ainda em “Santo Daime”, mas somente em “Daime”. “Santo Daime” é considerado um distintivo relacionado à ICEFLU.

catolicismo levado pelos europeus durante a colonização foi assimilado junto às práticas indígenas e africanas, fazendo surgir novas expressões religiosas híbridas e sincréticas de caráter local, como o Tambor de Crioula e o Tambor de Mina. Do mesmo modo, festejos de origem portuguesa como a Festa do Divino e Baile de São Gonçalo foram adaptados ao contexto maranhense, mesclando-se às tradições afro-indígenas, que atribuíram novos significados e sentidos àquelas práticas católicas.

Conforme observa o pesquisador Lucas Kastrup Rehen, em entrevista disponível na internet¹⁶, o antropólogo português João Leal, especialista na Festa do Divino no contexto de Portugal, quando chegou ao Maranhão se deparou com um universo novo, no qual a celebração era praticada dentro dos terreiros do Tambor de Mina. Nestes terreiros há o culto aos encantados, que se manifestam na Festa do Divino maranhense, com um panteão que consiste em vodus, orixás, caboclos, reis e princesas, o que indica um encontro de tradições que acaba por ressignificar uma herança cultural tipicamente europeia. De fato, o contexto da miscigenação proporciona trocas culturais bastante intensas, o que resulta em uma reinvenção do catolicismo e dos próprios cultos de matriz africana e indígena.

Do Baile de São Gonçalo, o Santo Daime recebeu a influência das vestimentas rituais, chamadas de fardas, bem como a coreografia – o “bailado” – e musicalidade dos cultos religiosos. Há, também, semelhanças entre os hinos daimistas e os cantos entoados nas Festas do Divino, a qual fornece a representação da irmandade religiosa enquanto um “império”, além da centralidade que o Espírito Santo ocupa na cosmologia daimista como um todo. Como destaca Oliveira (2007), as mensagens difundidas no Santo Daime são concebidas como o Terceiro Testamento que se manifesta em plena Floresta Amazônica, dando continuidade às palavras de Deus Pai (Antigo Testamento) e de seu Filho, Jesus Cristo (Novo Testamento), a partir das revelações espirituais recebidas pelo Mestre Irineu, considerado como o anunciador de um novo tempo, o tempo do Espírito Santo. O Tambor de Mina, por sua vez, pode ter contribuído para a compreensão do Santo Daime enquanto uma doutrina, haja vistas as diversas “doutrinas” presentes no culto maranhense, conforme destaca Ferreti (2011). No Santo Daime, porém, o termo “doutrina” possui um sentido mais específico, sendo algo relacionado às instruções contidas nos hinos religiosos entoados durante os rituais.

¹⁶<https://www.youtube.com/watch?v=CzBUccz-434&t=3464s>, acesso em 24/10/20 às 19h34min.

Vale lembrar, ainda, que uma prática disseminada na religiosidade maranhense é a pajelança, a qual abrange todo um conjunto bastante plural de saberes e tradições híbridos da cultura popular. Possivelmente, Mestre Irineu encontrou inspiração no povo tupi-guarani, que povoou densamente o nordeste brasileiro, incluindo o Maranhão, quando passou a evocar alguns espíritos protetores não cristãos em seus cultos. Segundo Moreira e MacRae:

“A região do município de São Vicente Férrer, no Maranhão, terra natal de Mestre Irineu, era ocupada inicialmente por indígenas conhecidos localmente como Tapuias e Guajajaras (tronco linguístico Tupi), antes do processo de catequização.” (MOREIRA e MACRAE, 2011, p. 69).

É bastante comum que se atribua, erroneamente, uma origem amazônica a alguns dos espíritos evocados nos hinos religiosos do Santo Daime, como Jaci, Maraximbé, Tarumim, Soloína, dentre outros. Por outro lado, Moreira e MacRae destacam, em outra passagem, que “o Tupi não é um tronco linguístico presente na região do Alto Amazonas, portanto, essas nomenclaturas utilizadas por Mestre Irineu devem ser frutos de seu contato com a cultura Tupi em sua terra natal.” (MOREIRA e MACRAE, 2011, pp. 137 – 138). Do mesmo modo, outra entidade do panteão religioso daimista que provavelmente tenha sua origem na religiosidade popular do Maranhão é o Tucum, que leva o mesmo nome de uma palmeira endêmica do Norte e Nordeste brasileiros, conhecida também por tucunzeiro, cujo simbolismo é proeminente na cosmologia afro-indígena:

“O tucunzeiro, que também é muito comum em diversas outras regiões do Brasil, apresenta na cultura afro-indígena maranhense relações estreitas com pelo menos dois grandes grupos de entidades espirituais: a família de Léngua Boji e a família dos Currupiras. Estas são formadas por encantados violentos que costumam aplicar castigos impiedosos em pessoas que, por qualquer razão, os venham desagradar. Uma das suas punições favoritas seria fazer suas vítimas entrarem em touceiras de tucum, onde ficariam presas nos espinhos. No universo afro-indígena maranhense, o tucum é também considerado o local de moradia dos Currupiras. Entre os pajés de Cururupu-MA, o tucum, além de ser usado em remédios, pode funcionar como uma espécie de “depurador” espiritual e o tucunzeiro é utilizado como local onde os pajés depositam os feitiços e substâncias malignas retiradas do corpo dos doentes. Assim, no

complexo cultural afro-indígena maranhense, o tucum é um símbolo rico em significados relativos ao poder sobrenatural e à magia.

O hino 108 – Linha do Tucum¹⁷ de Mestre Irineu parece filiar-se a esse universo simbólico. É considerado no Daime como sendo um ‘hino de força’ ou ‘hino de enxotamento de maus espíritos’” (MOREIRA e MACRAE, 2011, p. 271).

Assim, o catolicismo popular, embebido da influência de sistemas africanos e indígenas, representa um desafio para estabelecer fronteiras rígidas entre diferentes culturas, o que coloca em xeque a ideia da existência de sistemas puros. Como sustenta Labate (2004), a própria formação do Santo Daime consiste em uma reinvenção de tradições, que conecta elementos das três matrizes culturais brasileiras – indígena, africana e europeia. Mestre Irineu interpretou e agenciou, a seu próprio modo, mas sob inspiração de seus guias espirituais, as práticas e saberes que atravessaram seus caminhos, fazendo uma composição bastante original que resultou na formação de uma religião genuinamente brasileira.

No entanto, Goulart (2004) destaca que o Alto Santo mantém uma posição de negação, no plano do discurso, das suas heranças afro-indígenas, enfatizando intensamente a sua devoção cristã. Apesar disso, foi deixado bem evidente até aqui a presença mais do que marcante e inevitável de muitos dos elementos do vegetalismo e religiosidade popular maranhense nos cultos daimistas, a começar pelo uso das fardas, tocar os maracás, evocar espíritos protetores, bailar, e principalmente, tomar e preparar a *ayahuasca*, incluindo aí a obediência mais ou menos rigorosa aos preceitos, dietas e jejuns necessários para a ingestão dessa bebida. Para que a alteridade não-cristã contida nessas práticas pudesse se legitimar junto aos anseios de integração do Santo Daime em relação à sociedade brasileira, diversas narrativas foram se consolidando como um modo de ressignificar tais práticas, atribuindo-lhes um caráter cristão a partir das epifanias do próprio Mestre Irineu junto à Virgem da Conceição, sua mentora espiritual.

E aqui, como numa via de mão dupla, o cristianismo também passa por transformações, quando adquire um caráter caboclo. Conforme se afirma na oralidade daimista, a Virgem da Conceição passa a ser concebida como a própria lua, personificada na entidade de nome Jaci, que Mestre Irineu deve ter trazido consigo de

¹⁷ No Tambor de Mina do Maranhão a linha do tucum também aparece nos rituais denominados de Tambor de Índio. A respeito, ver: FERRETTI, Mundicarmo M. R. A representação do índio em Terreiros de São Luís. Pesquisa em Foco, São Luís: UEMA, v. 6, n. 8, p. 47-57, 1998. - Sérgio F. Ferretti, p. 45.

sua terra natal. A devoção aos demais elementos da natureza também não é omitida da cosmologia daimista, resultando em uma espécie de “cristianismo ecológico” que louva a floresta, o sol, a lua, estrelas, terra, vento, mar, reconhecidos em seus respectivos agenciamentos, intencionalidades e potências. A própria sacralização de uma bebida, a *ayahuasca*, constituída de dois vegetais da Amazônia, denota uma característica bastante particular a esse cristianismo daimista, o que evidencia o processo recursivo de mútua afetação que delinea o diálogo intercultural.

Mesmo assim, embora Mestre Irineu tenha consolidado, no Acre, uma comunidade formada majoritariamente por negros e nordestinos, sendo boa parte, inclusive, do próprio Maranhão (MOREIRA e MACRAE, 2011), o silenciamento das influências afro-indígenas maranhenses na formação do culto do Santo Daime persistiu com bastante vigor. É de se surpreender que a maioria das pesquisas acadêmicas realizadas sobre o assunto, as quais expressam o próprio imaginário nativo, tratem com timidez a descendência africana de Mestre Irineu, de modo que não há um esforço para compreender e reconhecer a fundo a importância de sua criação entre comunidades de afrodescendentes, análogas a verdadeiros quilombos. Este esforço vem sendo realizado, mais recentemente, justamente por pessoas vinculadas de alguma forma à ICEFLU, por mais contraditório que isso possa soar, quando nos deparamos com as constantes desqualificações que essa vertente do Santo Daime sofre por parte daqueles setores que se julgam mais tradicionais, como o Alto Santo.

Conforme destaca Goulart (2004), geralmente a aproximação do Santo Daime com religiões de matriz africana é situada como algo introduzido pelo então CEFLURIS, no decorrer da década de 1980, o que consiste, inclusive, como um distintivo que gera conflitos no tocante à sua autenticidade enquanto expressão religiosa herdeira dos ensinamentos de Mestre Irineu. Evidentemente, porém, ressaltamos aqui a importância de se analisar a intrincada rede que compreende as origens e desenvolvimento da religião do Santo Daime, nas pessoas de Mestre Irineu e seu discípulo Sebastião, à luz das particularidades históricas nas quais se desenrolaram as trajetórias de cada uma dessas personagens.

Por um lado, Mestre Irineu foi coagido a “higienizar” o seu novo culto religioso devido às perseguições que vinha sofrendo dentro de uma estrutura social notavelmente racista, assim como se deu com outras práticas afro-diaspóricas no Brasil, como o Candomblé. Após a sua morte, em 1971, cada um dos seus discípulos deu continuidade à doutrina do Santo Daime de acordo com as suas próprias revelações espirituais, o que

trouxe para a prática daimista uma pluralidade bastante acentuada. De fato, Sebastião Mota de Melo despontou enquanto uma das mais notórias lideranças carismáticas desse período, vindo a formar a sua própria irmandade religiosa, com uma identidade particular que logo se destacou perante os outros centros daimistas de Rio Branco.

1.5. Padrinho Sebastião e os novos desdobramentos da prática daimista

No período da morte de Mestre Irineu, durante a década de 1970, a cidade de Rio Branco, no Acre, começou a receber novos fluxos migratórios. Estes forasteiros que começavam a chegar na região eram provenientes dos mais diversos cantos do Brasil, e também de outros países, simpatizantes da contracultura *hippie* que se disseminava pelo mundo com seu espírito contestatório. Assim, as críticas e desilusões em relação a muitos dos valores, costumes e modo de vida perpetuados pela sociedade capitalista, somadas aos anseios de romper com muitas das heranças culturais da visão de mundo colonial, de matriz eurocêntrica, resultaram em uma aproximação junto às práticas e saberes de outros povos, quando o hinduísmo e o budismo ganharam forças no Ocidente, por exemplo. Da mesma forma, as grandes civilizações como os maias, astecas e incas também passaram a influenciar os jovens da contracultura, que se interessaram pelos conhecimentos sobre o uso de uma ampla gama de vegetais psicotrópicos, de ampla difusão entre os povos originários das Américas. Deste modo, uma boa parcela da juventude ocidental encontrou caminhos para um contato mais direto e íntimo com o sagrado, induzido pela utilização destes vegetais em contexto ritualístico (MacRae, 1992).

Nesse sentido, e em conformidade com o que destacam Labate (2004) e Assis (2017), o antropólogo Carlos Castañeda popularizou os saberes do xamã Don Juan na administração de diversas ervas de cura e expansão da consciência, seguindo no caminho do psicólogo norte-americano Timothy Leary que divulgava, pelos EUA e pelo mundo, as maravilhas do LSD. Nessa época, Maria Sabina, uma curandeira mexicana de etnia mazateca, era também muito conhecida no âmbito da contracultura, devido à divulgação do seu encontro com o escritor norte-americano e etnomicólogo amador Gordon Wasson, quando este participara de uma *velada*, ou sessão de cogumelos sagrados, presidida por ela. A esta altura, Aldous Huxley também já publicara os seus relatos pessoais sobre as experiências com a mescalina, princípio ativo encontrado em cactos utilizados por muitos dos nativos da América Latina.

Para todos os efeitos, destacamos aqui o desenvolvimento de uma verdadeira revolução psicodélica como uma das faces do movimento contracultural, particularmente no que diz respeito ao uso de diferentes plantas no âmbito da religiosidade dos povos nativos das Américas. Foi assim que a *ayahuasca* começou a ser procurada em Rio Branco, quando a Colônia 5000 – a comunidade do Padrinho Sebastião – entrou na rota de peregrinação de muitos dos simpatizantes da contracultura, que levavam um estilo de vida nômade, habituados a viajar de carona pelas estradas do mundo. Desencantados com as religiões mais convencionais, muitos desses jovens *hippies* foram acolhidos pelo Padrinho Sebastião, e logo a *ayahuasca* foi revalorizada enquanto uma herança cultural dos Incas, os quais supostamente teriam transmitido esse saber às populações indígenas da Amazônia, como os Shipibo-Conibo e Kaxinawá¹⁸ (GOULART, 2004).

Muito embora o Padrinho Sebastião fosse amazonense de nascença, a sua descendência era nordestina. Mesmo não sendo ele expoente de uma autêntica cultura indígena da Amazônia, certamente o era da religiosidade *folk* que herdou do vegetalismo, o que também consistia em algo bastante procurado pelos adeptos da contracultura. Nesse caso, é importante ressaltar que, de toda forma, a *ayahuasca* passou a ser valorizada, por si mesma, como uma herança dos povos nativos amazônicos, o que não se deu como um ponto de controvérsia à cristianização da bebida empreendida por Mestre Irineu. Na verdade, o que se buscava nesse caso era uma linguagem comum proclamada sob a perspectiva do universalismo característico da Nova Consciência Religiosa. Seja como for, seguindo os anseios dos jovens da contracultura brasileira em encontrar um xamã à altura do consagrado Don Juan descrito por Castañeda, “Don Sebastian”, como ficou conhecido o Padrinho Sebastião no meio *hippie* (MORTIMER, 2000), arregimentou os seus próprios discípulos.

Buscaremos compreender, então, como esta nova conjuntura influenciou os direcionamentos adotados pelo Padrinho Sebastião, enquanto uma nova autoridade religiosa no Santo Daime.

¹⁸ De fato, é provável que, na verdade, o uso da *ayahuasca* tenha surgido inicialmente na região amazônica, onde crescem seus componentes, tendo sido levado posteriormente para o altiplano quéchua.

a) *A proposta comunitária*

Como ressalta Mortimer (2000), o esplendor da Floresta Amazônica constituiu a possibilidade da realização de um ideal para os jovens *hippies* insatisfeitos com o sistema capitalista. A industrialização, com suas grandes corporações instauradas nos meios urbanos, tornou-se algo pouco atrativo a partir da década de 1970. Assim, proliferou-se um verdadeiro enaltecimento de uma vida de simplicidade, em harmonia com a natureza, afastada de quaisquer necessidades consideradas ilusórias geradas pelo estilo de vida consumista, com o qual se buscava uma ruptura radical. Nesse sentido, a oportunidade de retirar da floresta todo o sustento necessário à sobrevivência era vislumbrada como a concretização daquela tão almejada “sociedade alternativa”. Com isso, a comunidade liderada por Padrinho Sebastião passou a ser procurada por alguns desses *hippies*, cuja visão de mundo colocava bastante ênfase em uma dicotomia entre a vida urbana e a vida na floresta. Mesmo que de forma não generalizada, esta dicotomia adquiriu entre o povo do Padrinho Sebastião uma expressividade bastante acentuada.

Assim, Fróes (1986) e Mortimer (2000) destacam o desenvolvimento de uma proposta comunitária, liderada pelo Padrinho Sebastião, fortemente influenciada pelos ideais da contracultura. Não tardou para que se estabelecesse uma organização coletiva baseada em relações de produção não – capitalistas, quando aqueles que possuíam seus bens os doaram à comunidade, de modo a se abolir a propriedade privada. Logo, a terra passou a ser coletiva e toda a produção era repartida entre os moradores, segundo as necessidades de cada família. O trabalho comunitário era dividido em equipes, seja na produção agrícola, processamento e beneficiamento dos insumos, artesanato, administração etc. Todos os moradores, então, possuíam suas obrigações para com a comunidade, de acordo com as aptidões de cada um. Tudo em conformidade com os ensinamentos espirituais transmitidos pela Doutrina do Santo Daime - o principal meio de coesão social, com sua visão de mundo que atribuía à natureza toda uma sacralidade, tendo em vista o próprio sacramento *ayahuasca*, produzido a partir de plantas nativas da floresta amazônica.

Com uma organização autossustentável e igualitária, a Colônia Cinco Mil construiu a sua própria identidade, tendo se destacado perante os outros centros daimistas de Rio Branco devido ao espírito de *communitas*¹⁹ (TURNER, 1969) que

¹⁹ Vale lembrar que a *communitas* é sempre algo dinâmico e instável.

reinou ali durante a década de 1970. Com sua forte veia contestatária, a realização do ideal de concretizar uma vivência comunitária profunda, constituída enquanto “fuga do mundo” ou “ascese extramundana”, se deu de acordo com os anseios existenciais do movimento contracultural, o qual se encontrava em ascensão na década de 1970. Deste modo, buscou-se romper com os valores hegemônicos perpetuados pelo *status quo* da sociedade capitalista, com seu modo de vida predatório e explorador.

No entanto, alguns outros acontecimentos contribuíram para que a proposta comunitária do Padrinho Sebastião fosse intensificada com ainda mais vigor. Soma-se como um importante fator deste novo modo de organização social a personalidade profética do próprio Padrinho Sebastião. Este, com suas epifanias escatológicas, era concebido como chefe de uma missão que teria a finalidade de colher um “povo escolhido” para estabelecer, conforme o próprio Padrinho costumava dizer, “uma nova vida, novo mundo, novo povo, novo sistema” (ALVERGA, 1998). Logo, a religião do Santo Daime foi adquirindo um espírito verdadeiramente messiânico, com um viés ambientalista que dava grande importância à proteção e preservação da Floresta Amazônica.

b) O “novo mundo”

Há de se notar que o ambientalismo é uma das grandes pautas da contracultura, o que se coaduna efetivamente com suas críticas ao “preço do progresso” capitalista. Esta questão ambientalista, porém, não se deu excepcionalmente como uma influência dos mochileiros que aportavam na Colônia 5000. Muito pelo contrário, sendo o Santo Daime uma herança cultural dos seringueiros, alguns acontecimentos que ocorreram no Amazônia a nível mais local foram cruciais para o despertar de uma consciência ecológica em diversos pontos da região. Seguindo as argumentações de alguns pesquisadores (VIEIRA, 2012; NEVES, 2017; MOREIRA, 2013) a década de 1970 foi marcada por políticas de desenvolvimento agropecuário na região Norte do Brasil, como uma alternativa econômica à decadência do látex. A maneira autoritária e pouco atenta a necessidades preservacionistas com que isso foi feito resultou na destruição da floresta e na expropriação das terras de comunidades inteiras, assim como na de “colocações” individuais de seringueiros. Perante essa situação extrema, indígenas, seringueiros e ribeirinhos se uniram, no intuito de impedir que a floresta fosse destruída para dar lugar à abertura de pastos e cultivo de monoculturas em larga escala. Apesar das dificuldades,

estes obtiveram algumas vitórias, como o controle territorial por parte de populações que tiveram as suas atividades de manejo, extrativismo sustentável e preservação da floresta oficialmente asseguradas.

Em síntese, a defesa da Floresta Amazônica contra a degradação socioambiental gerada pelas frentes do agronegócio delineou toda uma conjuntura com a qual os ideais da contracultura puderam dialogar a partir de uma linguagem comum. De fato, a pecuária representa uma das frentes do “progresso” capitalista na Amazônia, tendo devastado uma parte considerável da floresta existente nos arredores de Rio Branco. Essa realidade não passou despercebida pelo povo do Padrinho Sebastião, que para assegurar a sua subsistência teve de enfrentar sucessivos deslocamentos, no decorrer da década de 1980. Sua trajetória se constituiu em uma verdadeira epopeia, na qual o profeta Sebastião conduziu seu povo rumo à terra prometida. A “Nova Jerusalém” que criaram, encravada nos recônditos da floresta amazônica, recebeu o nome de Céu do Mapiá (LA ROCQUE COUTO 1989; GROISMAN, 1991; MACRAE, 1992; ASSIS, 2017). Nesse período, a vertente daimista guiada pelo Padrinho Sebastião foi se caracterizando como um legítimo movimento messiânico.

De acordo com um precioso documento carimbado pelo CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e pertencente ao acervo do ISA (Instituto Socioambiental), intitulado “Área extrativista preserva comunidade do Santo Daime”²⁰, no ano de 1989, o governo Sarney criou a “Floresta Nacional Mapiá-Inauini”, de 311 mil hectares, sob o decreto nº 98.051. Os moradores da vila Céu do Mapiá foram designados nesse documento como beneficiários encarregados de cuidar de uma reserva de oito áreas que seriam destinadas ao extrativismo comunitário sustentável. É importante destacar que esta conquista só foi possível devido aos esforços de um dos novos seguidores do Padrinho Sebastião, o psicólogo carioca Paulo Roberto, conforme destaca o próprio documento mencionado acima. Apesar disso, o processo de reconhecimento e delimitação de terras destinadas às comunidades dos seringueiros na Amazônia é algo que ocorre independente desta atuação externa, sendo que de modo geral muitos dos territórios demarcados são classificados como “Reservas Extrativistas”, claramente inspiradas nas “Reservas Indígenas” (VIEIRA, 2012).

²⁰ https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/14120_20100715_155844.pdf (acessado no dia 30/04/2020 às 13h45min).

Seja como for, o que buscamos evidenciar, de fato, é que a conjuntura histórica, social e cultural na qual Padrinho Sebastião estava inserido, a partir da década de 1970, foi determinante na construção da identidade bastante específica observada em suas práticas religiosas e comunitárias. Por um lado, as circunstâncias locais revelavam uma realidade marcada pelo intenso conflito socioambiental por parte dos fazendeiros sulistas contra as comunidades de seringueiros e grupos indígenas. O Plano de Integração Nacional²¹, que supostamente deveria levar o “progresso” e o “desenvolvimento econômico” para o Norte do país, buscava favorecer mais uma vez os interesses dos “peixes grandes” da Nação, ao ignorar o impacto ecológico, social, cultural e planetário que seria causado com a derrubada de hectares e mais hectares de floresta para a implantação de pastos (ASSIS, 2017).

Assim, Padrinho Sebastião, enquanto um simples seringueiro, homem da mata, evidentemente inconformado com esta situação, foi surpreendido positivamente pelos jovens da contracultura, que já traziam consigo ideais de ruptura com o estilo de vida capitalista. Tais ideais se sustentavam sobre críticas severas a respeito da degradação ambiental – o “preço do progresso” - que visa somente os dividendos gerados pela sociedade de consumo. Deste modo, a postura de renúncia por parte do povo do Padrinho Sebastião foi resultante de toda uma conjunção de fatores que se desenrolaram no Acre.

Dentre os costumes que Padrinho Sebastião assimilou dos jovens *hippies*, uma prática em especial veio a impactar decisivamente as relações do CEFLURIS com os demais centros daimistas. Referimo-nos ao uso da *Cannabis*, logo incorporada ao extenso arsenal fitoterápico utilizado pelos vegetalista - como era o próprio Padrinho Sebastião - para os seus atendimentos espirituais em benefício da cura e demais questões pelas quais eram procurados.

c) A Santa Maria: uma planta-mestra

Vimos anteriormente que muitas das práticas vegetalista foram perseguidas e criminalizadas no Brasil durante as primeiras décadas do século XX, o que acabou por se tornar um imperativo que levou Mestre Irineu a forçosamente diminuir cada vez mais as suas evidências dentro do Santo Daime. No entanto, muito embora o dinamismo que

²¹ Conforme consta no site https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_somos, acessado em 02/05/2020 às 19h13min.

caracterizava a religiosidade do complexo cultural-seringueiro tenha sido inicialmente regulado no processo formativo do Santo Daime, as décadas de 1970/1980 anunciavam uma menor repressão ao esoterismo, umbanda, etc., o que permitiu também um novo vigor ao vegetalismo. De fato, Padrinho Sebastião estabeleceu um diálogo bastante proveitoso com as diversas influências culturais que seus novos discípulos, oriundos dos mais diversos locais do Brasil e do mundo, levaram para o Acre. Deste modo, a dinâmica espiritual, social e cultural de sua comunidade foi incorporada por muitas das novidades que lhe chegavam.

Mortimer (2000) relata todo o processo através do qual ele próprio apresentou a *Cannabis* ao Padrinho Sebastião, o que se deu como a confirmação de um sonho profético que veio, de fato, a legitimar o potencial da erva como mais uma planta-mestra. Assim, com o amparo das revelações espirituais que o Padrinho Sebastião receberia diretamente do *astral*, toda uma série de operações foi realizada para que a erva fosse ressignificada no âmbito daimista, de modo a desvincular o seu uso do espaço profano que corresponde ao “mundo das drogas”. Com isso, novas ritualísticas e um sistema próprio de significações foram elaborados, no que passou a ser considerado um uso sagrado da planta, que recebeu a partir de então um novo nome: Santa Maria.

Diversos pesquisadores já se ocuparam em destrinchar os pormenores de como a *Cannabis* foi incorporada na religiosidade daimista (LA ROCQUE COUTO, 1989; MACRAE, 1992; 2005; GOULART, 2004; OTT, 2011; FERREIRA, 2017; ASSIS, 2017;), o que nos permite a reserva de delinear os aspectos gerais deste processo. No que tange às negociações semânticas que Padrinho Sebastião estabeleceu com os jovens *hippies* que aportavam em sua comunidade, temos uma influência bastante marcada no modo como muitos dos estradeiros latino-americanos que chegaram ao Acre denominavam a erva: *marijuana*, ou simplesmente *la Maria*, o que certamente foi associado pelo Padrinho Sebastião à Maria, e logo, reconhecendo seu caráter sagrado, passou a ser chamada de Santa Maria. Como relata Lúcio Mortimer:

“Os chilenos tratavam a *cannabis* por marijuana, um nome de mulher. Em nosso estudo já se tinha compreendido que aquela planta era feminina, pois nossa cultura urbana, cheia de informações, levava o Padrinho a viajar nos princípios Yin-Yang, o masculino e feminino na concepção chinesa” (MORTIMER, 2000: 137, grifo do autor).

Apesar desta influência externa sobre as práticas religiosas de Padrinho Sebastião, buscamos evidenciar que a revelação da Santa Maria não se deu como uma ruptura com o que já ocorria no campo mais amplo da religiosidade amazônica, mas pelo contrário, o uso das plantas-mestras é algo constitutivo do próprio vegetalismo, e indica os caminhos abertos para que a *Cannabis* pudesse ser inserida nesta mesma dinâmica:

“mantendo-se fiel às antigas tradições dos vegetelistas ayahuasqueros, Padrinho Sebastião incorporou aos seus trabalhos por diversas vezes o uso de outras plantas professoras. Enfatizava, porém, a necessidade de usá-las de forma correta, para obter acesso aos segredos do astral, e nunca como mera diversão profana. Destes outros enteógenos, aquele cujo uso melhor se firmou foi a *Cannabis*, conhecida ritualmente como Santa Maria, e que corresponde no plano simbólico-espiritual daimista à Virgem Mãe, a energia feminina que faz contraponto ao Daime, o Pai, a energia masculina” (MACRAE, 1992: 73 – 74, grifo do autor).

Assim, em estreito diálogo com o vegetalismo - um vegetalismo cristianizado - a *Cannabis* seria habitada por um espírito que corresponde à própria Virgem Maria, com a qual se poderia ter um contato direto para adquirir conhecimento e até mesmo curar doenças. Embora o tradicionalismo acreano tenha imperado para que alguns dos valores mais progressistas fossem abandonados pelos novos discípulos do Padrinho Sebastião, este mesmo tradicionalismo do qual estamos obstinadamente nos referindo ao longo desta discussão já se digladiava internamente com muito do que acontecia na Amazônia antes mesmo da chegada dos *hippies* à região, conforme podemos notar na postura integracionista presente na formação do Santo Daime.

Nesse sentido, constatamos que as práticas vegetelistas, disseminadas no complexo cultural-seringueiro, foram retomadas pelo Padrinho Sebastião no âmbito do Santo Daime. Com isso, a *Cannabis* passou a ser considerada agora como mais uma planta-mestra. Porém, a incorporação da *Cannabis* no Santo Daime viria a reforçar os estigmas que Mestre Irineu buscava se afastar ao “higienizar” sua nascente religião de algumas das práticas vegetelistas. Logo, a integração do Santo Daime junto aos valores hegemônicos da nação brasileira estaria novamente ameaçada. De fato, a década de 1980 já anunciava novas diretrizes constitucionais no Brasil e no mundo inspiradas

pelas políticas de drogas proibicionistas, que tinham como um dos alvos principais a maconha.

À essa época, em 1985, ocorreu justamente uma proscrição da *ayahuasca* pela ANVISA, tendo o seu uso liberado definitivamente em 1987 sob os princípios da liberdade religiosa (MACRAE, 2008). No entanto, o uso da Santa Maria já estava bem difundido no CEFLURIS, o que gerou muitas animosidades com os daimistas que não acompanharam o Padrinho Sebastião após a sua separação do Alto Santo. Nesse sentido, sob os riscos de terem as suas práticas novamente proscritas pela lei, muitos daimistas passaram a condenar e estigmatizar a Santa Maria, que logo se transformou em uma das principais fontes de conflitos internos no Santo Daime. Assim, a situação jurídica da cannabis, extremamente delicada no Brasil, suscitou muitas polêmicas ao campo religioso ayahuasqueiro, cuja legalidade poderia ser colocada novamente em risco.

Nesse sentido, as questões políticas não podem ser ignoradas nessas circunstâncias, pois interferem diretamente nas relações dos daimistas a respeito do lugar que desejam ocupar na sociedade mais ampla, no intuito de se evitar os estereótipos que eventualmente possam deslegitimar o grupo. No caso brasileiro, o uso de uma bebida psicoativa como a *ayahuasca* é embasado e juridicamente legitimado pela justificativa de seu uso religioso, contornando a repressão proibitiva da política de drogas no país (MACRAE, 1992; 2008). O uso da Santa Maria, porém, tornou-se bastante controverso, havendo aqueles setores do campo ayahuasqueiro que defendem a exclusividade unicamente da *ayahuasca* enquanto sacramento legalizado pelos dispositivos estatais, enquanto por outro lado haveria uma outra parcela dos daimistas que adota posturas mais abertas e inclusivas para uma necessária revisão e reformulação na política de drogas a partir de uma perspectiva mais ampla e progressista (MACRAE, 2016).

De fato, o que ocorre é que a base jurídica que contempla o uso religioso da *ayahuasca* se vê abalada diante da incorporação da *Cannabis* nas práticas religiosas do “povo do Padrinho Sebastião”. Agora, o CEFLURIS como um todo assume um caráter subversivo, o que teve que entrar em acordo com o viés integracionista que a religião do Santo Daime já vinha buscando, desde os tempos de Mestre Irineu, para fugir de preconceitos e discriminações por parte da sociedade mais ampla. Padrinho Sebastião absorveu, então, os ideais contraculturais a partir de um filtro bastante pertinente com o

caráter integracionista que Mestre Irineu constituiu para a sua religião, conforme veremos a seguir.

1.6. Negociações

Até o presente momento, buscamos enfatizar como a liderança carismática de Padrinho Sebastião contribuiu para o surgimento de uma nova identidade na religião do Santo Daime. De fato, conforme sustenta Assis (2017), este processo foi marcado por um paradoxo, um “‘*clash* civilizacional’, no sentido de diferentes visões de mundo e maneiras de se posicionar perante a sociedade que são antagônicos” (Assis, 2017: 132, grifo do autor). Este “‘*clash* civilizacional” é assinalado por Assis a partir da dicotomia entre “fuga do mundo” x “estar no mundo”, cada um destes termos representados respectivamente pelos ideais de comunitarismo x institucionalização burocrática e impessoal levada a cabo pela religião do Santo Daime em seu movimento de integração à sociedade.

Para os desdobramentos que o Santo Daime veio assumir a partir da década de 1970, constatamos que o caráter integracionista que Mestre Irineu buscou construir para a sua Doutrina é bastante estruturante e está nas bases que legitimam o Santo Daime enquanto uma religião que busca não ser tão estigmatizada e perseguida socialmente. Assim, tomando como perspectiva as relações estabelecidas entre o Santo Daime e a sociedade brasileira, surge uma zona de fronteira que se sustenta sobre a dicotomia entre integração x ruptura.

Conforme será abordado nesta pesquisa, o nosso intuito em ressaltar como tais fronteiras foram sendo estabelecidas pelos daimistas, no desenvolvimento da religião, é justamente evidenciar o quanto os seus limites são fluidos. Muitas vezes agenciados das mais diversas formas, esses limites são evocados a depender das relações que são travadas em determinado momento. Partindo do pressuposto de que nada pode ser definido *a priori*, é bastante recorrente que um mesmo grupo possa ser caracterizado como mais tradicionalista em alguma ocasião enquanto em outros momentos este mesmo grupo seja considerado a partir de valores progressistas e subversivos.

De fato, muitos dos costumes do que seria um diacrítico da sociedade “careta” permaneceram com o Padrinho Sebastião, enquanto continuador da Doutrina fundada por Mestre Irineu, o que forçou aos ideais libertários, levados ao Acre pelos jovens da contracultura, a se adequar aos modos de vida mais tradicionalistas do povo do Norte e Nordeste do país. Como um exemplo, MacRae (1992) e Assis (2017) destacam as

ressonâncias de um regionalismo típico dos caboclos da Amazônia, que tem nas relações de gênero um viés marcadamente machista e patriarcal. No Santo Daime as decisões que envolvem a comunidade religiosa como um todo são direcionadas quase que exclusivamente pelos homens, sobrando para as mulheres papéis meramente secundários e de menor importância, salvo algumas exceções²². Da mesma forma, os papéis sociais nesta religião são claramente definidos, com os espaços “de homem” e “de mulher” muito bem demarcados, conforme um embasamento propriamente sacramentado pela cosmologia religiosa²³. Do mesmo modo, constata-se um monopólio bastante evidente sobre algumas funções que poderiam ser ocupadas pelas mulheres, mas que são exercidas exclusivamente pelos homens.

Assis destaca, ainda neste tópico de gênero, a existência generalizada entre os daimistas de uma heteronormatividade, já que entre “a sociedade amazônica seringalista de um modo geral [...] a ‘macheza’ do homem era considerada uma questão de honra” (Assis, 2017: 307). Além disso, muitos dos e das daimistas consideram o próprio ato sexual em si como uma coisa “suja”, um ato de poluição que afasta a pessoa de sua busca pelo sagrado. Isso se confirma nos tabus sexuais presentes na religião, especialmente nos momentos de se tomar e preparar a bebida sagrada, o que pode ter sido herdado das próprias culturas indígenas que difundiram o uso da *ayahuasca*. Esta “poluição sexual” pode ser destacada, ainda, na própria valorização da virgindade feminina como algo que mantém uma aura de maior santidade e pureza às mulheres virgens, tal qual a própria Virgem Maria.

Uma das referências que evocamos bastante até aqui é a de Lúcio Mortimer, e é chegada a hora de entrar minimamente em detalhes sobre a sua importância para o desenvolvimento do Santo Daime, conforme vem sendo contextualizado até então. Lúcio Mortimer foi um dos primeiros *hippies* que, em suas peregrinações, chegou à comunidade do Padrinho Sebastião, ávido pelos conhecimentos da floresta, das ervas de cura, e em grande parte movido fortemente pelo desejo de romper com os valores da sociedade capitalista, na possibilidade de firmar uma comunidade autossustentável junto ao Padrinho Sebastião, conforme vimos anteriormente. Uma das obras desse autor

²² Assis (2017) destaca, por exemplo, a maior notoriedade e centralidade das mulheres nos trabalhos espirituais ligados ao desenvolvimento mediúnicos. Porém, de modo geral, a centralidade dos homens nas relações de poder é disseminada até mesmo entre os demais grupos *ayahuasqueiros* da Amazônia, para além do Santo Daime.

²³ A bibliografia citada ao longo deste trabalho já ressalta, de um modo bastante saturado, que as duas espécies vegetais utilizadas na feitura do chá *ayahuasca*, a saber: a folha Rainha e o cipó Jagube, simbolizam respectivamente a energia feminina e masculina.

citada com recorrência neste trabalho – “Bença, Padrinho!” (2000) – constitui uma espécie de autobiografia de seu encontro com o Santo Daime, mesclada com relatos dos adeptos mais antigos (quase uma pesquisa etnográfica!). Tudo isso entremeado com interpretações e exegeses próprias a respeito destes acontecimentos históricos.

Buscamos enfatizar, com isso, que os escritos de Lúcio Mortimer trazem algumas questões importantes para entender a visão de mundo mais progressista que o Padrinho Sebastião teve contato quando se abriu para os ideais da contracultura.

“O povo do norte gosta muito de pedir a benção. Para nós, ripes, era um despropósito, **coisa antiquada**. A princípio tínhamos grande resistência a este costume. Depois fomos mudando nossos conceitos e um dia também elegeríamos Sebastião e Rita [a esposa de Sebastião] como nossos padrinhos” (MORTIMER, 2000: 116, grifos nossos).

Vemos acima como ocorreu certa flexibilidade para que os *hippies* deixassem um pouco de lado os seus conceitos mais libertários para aderir a esta “coisa antiquada” de pedir a benção aos mais velhos, a alguém elegido como um padrinho. De um estranhamento inicial, Lúcio Mortimer, juntamente com seus companheiros de estrada, foi cativado pela grande afetuosidade e carisma de Padrinho Sebastião, que conseguiu influenciar esses forasteiros a aceitarem muitos dos costumes já arraigados no modo de vida típico das populações mais “rústicas” e tradicionais da Amazônia. Além disso, muitos desses *hippies* urbanos foram incorporados às relações de compadrio, bastante típicas das classes populares do Norte e Nordeste do Brasil, ao conquistarem para si os seus próprios afilhados. Pode-se notar que a constituição de novas relações de parentesco não consanguíneo tornou possível o estreitamento dos laços entre os forasteiros e o Padrinho Sebastião, juntamente à comunidade como um todo, tendo em vista os seus mecanismos sociais de estabelecer alianças e redes de solidariedade, reciprocidade e apoio mútuo entre diferentes famílias. Conforme explorado por Vieira (2012) e relatado com maestria por Mortimer a partir de suas próprias experiências, estamos aí diante de um modo autêntico e original de ordenação de todo um domínio moral que implica deveres e obrigações entre padrinho/madrinha e afilhados (as).

Outra questão relevante destacada por Lúcio Mortimer diz respeito ao patriotismo que, também, é um aspecto bastante estruturante no Santo Daime, mas muito questionado no meio contracultural. Na proposta integracionista desta religião, de

fato, a bandeira brasileira é sempre ostentada nos mastros de praticamente todas as igrejas daimistas em que tive a oportunidade de conhecer. Nesse sentido, vamos ao relato de Lúcio Mortimer para compreender como foi a reação dos mochileiros quando se depararam com algo tão questionado entre os *hippies*:

“A hora escolhida para levantar a bandeira foi no fim do trabalho, ao amanhecer do dia 24 de junho. A festa foi organizada pela diretoria do Centro e obedecia à seguinte programação: primeiro, hastear a bandeira do Brasil ao som do Hino Nacional. Depois, diversos discursos. O povo ficaria de pé para ouvir o falatório.

Maurílio [um dos *hippies*] foi dormir em algum canto, enquanto eu e Daniel [outro *hippie*] amargávamos uma revolta interna. Que solenidade careta! Ora, o Santo Daime era universal e a prova estava ali no próprio Daniel, que era argentino” (MORTIMER, 2000: 117).

Como vem sendo enfatizado até aqui, as relações da religião de Mestre Irineu com a nação brasileira foram objetivadas, em suas origens, a partir de uma postura declaradamente integracionista, em conformidade com as circunstâncias históricas que se desenrolavam no Acre, e no Brasil como um todo, no período de seu surgimento. Dentre alguns fatores que ainda não ressaltamos no momento, Oliveira (2007) relembra o quanto o nacionalismo perpetuado pelo Estado Novo na década de 1930 influenciou o imaginário coletivo em todo o país, tendo certamente alcançado o território do Acre. A autora destaca, também, para além do que já citamos anteriormente, diversas outras ocasiões em que Raimundo Irineu Serra atuou nas corporações militares, o que pode ter contribuído para o sentimento nacionalista que passou a fazer parte de sua Doutrina²⁴. No mesmo sentido, a própria história do estado do Acre pode ter influenciado na generalização de um patriotismo entre os brasileiros que lá viviam nos princípios do século XX, sob a incerteza de ser um território pertencente ora à Bolívia, ora ao Brasil, com a resultante finalmente favorável ao último país. Por fim, como ressalta Assis (2013), a sua própria origem em meio à floresta amazônica, a partir de uma herança ancestral indígena, pode ser um fator crucial para que o Santo Daime seja motivo de orgulho pátrio entre seus seguidores, uma religião genuinamente brasileira.

²⁴ De fato, esse patriotismo fazia parte do integracionismo, sendo uma maneira de demonstrar que, apesar de negros “macumbeiros”, os daimistas eram bons brasileiros.

Assim, conforme destacado na citação acima, podemos constatar que o estranhamento inicial gerado entre Lúcio Mortimer e seus companheiros quanto à “solenidade careta” de se hastear a bandeira do Brasil, e cantar o hino nacional, deve-se aos anseios contraculturais de romper com as instituições hegemônicas representadas pela “Nação”. No entanto, Assis (2017) destaca como este patriotismo, que se apresenta como um elemento bastante estruturante no Santo Daime, foi ressignificado. Nesse caso, o Brasil passa a ser valorizado pela sua natureza exuberante e suas tradições nativas, representadas pela própria *ayahuasca*. Em outras palavras, foi possível conceber o patriotismo sob uma perspectiva ambientalista, étnica e até mesmo psicodélica, o que permitiu a sua aceitação pelos jovens mochileiros, oriundos de diversas partes do Brasil e do mundo, que adentraram a comunidade do Padrinho Sebastião.

Em síntese, destacamos que os jovens *hippies* abandonaram alguns dos seus valores mais progressistas para que pudessem se integrar mais efetivamente ao modo de vida caboclo da região amazônica. Nota-se que muitos dos costumes mais tradicionais já arraigados ao modo de vida do povo nortista permaneceram bem vivos na comunidade de Padrinho Sebastião, o que revela uma não aceitação de posturas questionadoras de seus novos discípulos em relação às forças já atuantes na realidade social encontrada no Acre.

Apesar de toda essa coerção de um regionalismo caboclo sobre o progressismo contracultural, Mortimer (2000) narra com emoção o quanto Padrinho Sebastião era um ser bastante acolhedor, receptivo e aberto a muitas das novidades que os jovens *hippies* traziam para a sua comunidade. De fato, alguns dos ideais da contracultura encontraram terra fértil para se desenvolver na comunidade religiosa liderada por Padrinho Sebastião, o que gerou inclusive muitas animosidades com os daimistas que não o acompanharam após a sua separação do Alto Santo (MACRAE, 1992; ASSIS, 2017) devido às particularidades que acabaram por afetar a religião daimista de modo bastante significativo.

Nesse sentido, Mortimer destaca o preconceito que os *hippies* sofriam junto aos setores mais conservadores de Rio Branco, com seu modo de vida nada convencional, que possuía justamente o objetivo de romper com os valores “caretas” da sociedade. Muitas vezes tidos como sujos, drogados e pessoas de má índole, Padrinho Sebastião os recebeu de modo surpreendentemente afetuoso, afirmando inclusive que já os esperava para ajudar-lhe em sua “missão”. Ou seja, a chegada destes forasteiros já fazia parte de

suas profecias, em seu contato direto com o *astral* - o outro mundo que constitui a verdadeira realidade e fonte de todo conhecimento. Assim, Padrinho Sebastião recebeu os *hippies* sem preconceitos, conforme relata Lúcio Mortimer, em sua condição de ser um dos primeiros viajantes que chegaram à comunidade.

“Ele [o Padrinho Sebastião] nos via [os jovens *hippies*] como pessoas despreziosas, com o coração limpo, e portanto aptos a tomar Daime e compor a mesa dos trabalhos. Na sua capacidade de ver na frente sabia que os três novatos [Lúcio, Maurílio e Daniel] eram realmente os seus companheiros, conforme o tempo provaria” (MORTIMER, 2000: 116 – 117).

A citação acima destaca um acontecimento que revela o prestígio que Padrinho Sebastião deu aos novos integrantes de sua comunidade religiosa, ao colocá-los para “compor a mesa dos trabalhos”²⁵. “Compor a mesa”, na ritualística daimista, é uma posição no espaço simbólico destinada às pessoas mais capacitadas, do ponto de vista espiritual, para a realização dos “trabalhos” – como são denominadas as cerimônias religiosas realizadas no âmbito do Santo Daime. Nesse sentido, ao permitir que os *hippies* pudessem “compor a mesa dos trabalhos”, Padrinho Sebastião deu a eles confiança e credibilidade perante a comunidade, o que selou uma aliança que se perpetua até os dias de hoje.

Seja como for, vimos que houve um duplo movimento, no qual muitos dos valores mais progressistas característicos da contracultura tiveram que ser abandonados, para que os jovens *hippies* pudessem se integrar na dinâmica social da Colônia Cinco Mil, ao mesmo tempo em que o próprio Padrinho Sebastião absorveu muitas das novidades que lhe chegavam a partir de então. É importante pontuar, ainda, que o preconceito, bastante arraigado, que os daimistas mais antigos e conservadores do Alto Santo tinham sobre os *hippies* foi projetado sobre o Padrinho Sebastião, diante de sua abertura para receber esses forasteiros. Deste modo, intensas animosidades internas ao campo religioso daimista se perpetuam ainda hoje, já que o caráter integracionista do Santo Daime, estruturante a todo o conjunto da religião, teve que se relacionar ao ímpeto do CEFLURIS de ruptura com a sociedade. Destaca-se, também, o grande receio de que o Daime fosse proibido, o que afeta as relações entre as diferentes vertentes da religião. Com isso, ocorreu certa repressão sobre alguns dos diacríticos mais

²⁵ Esta pode ter sido, também, uma estratégia para que o Padrinho Sebastião pudesse “examinar” os forasteiros “à luz do Daime”.

fundamentais da contracultura, os quais expressam a postura de contestação aos padrões disseminados por uma sociedade “careta”. Dentre esses diacríticos destacamos, então, o costume, por parte dos homens, de deixar os cabelos crescerem livremente.

a) A questão dos “cabeludos”

A partir do que foi exposto até aqui, vimos que se faz presente no Santo Daime uma intenção de minimizar os preconceitos já bastante atribuídos à religião. Nesse sentido, foi sendo desenvolvida uma recomendação bem aceita e difundida entre os seus membros para que mantenham um padrão estético mais condizente com o que se convencionou estipular pela “boa aparência”, quando os homens devem zelar pela barba e cabelo bem aparados. Vejamos, então, como esta postura integracionista do Santo Daime afetou uma das características mais distintivas entre os *hippies*, os quais podem ser facilmente identificados pelos longos cabelos cultivados pelos homens.

Como relata Lucio Mortimer (2000), a maioria dos mochileiros que chegavam à comunidade de Padrinho Sebastião era conhecida por “cabeludos”, havendo inclusive na Colônia 5000 a “casinha dos cabeludos” que é onde ficavam alojados estes viajantes que lá chegavam. De fato, a receptividade que Padrinho Sebastião deu aos jovens *hippies*, com sua excentricidade, causou desavenças junto a uma boa parcela dos daimistas locais, bem como da sociedade acreana mais ampla. De fato, o modo de vida estigmatizado dessas pessoas não foi um problema para o Padrinho Sebastião, que não fazia restrições à sua estética nada convencional. No entanto, as animosidades motivadas pelo preconceito e, por que não, por certa inveja em relação ao prestígio que Padrinho Sebastião conferia aos forasteiros não cessaram, conforme relata Mortimer:

“Era sábado e haveria um trabalho com o Santo Daime, uma Concentração. Alguns freqüentadores não estavam gostando da presença dos cabeludos. Eram pessoas da cidade, fechadas à novidade de nossa presença, principalmente por assentarmos à mesa central em companhia de Sebastião. Isto, em detrimento deles, que eram veteranos. Neste trabalho reinava este clima desagradável. Eu não estava disputando nada. Sentava humildemente porque era escolhido para a posição” (MORTIMER, 2000: 126).

Vemos na citação acima as reações que os daimistas mais antigos tiveram ao se depararem com a oportunidade que o Padrinho Sebastião deu para que os “cabeludos”

se sentassem à mesa central dos trabalhos espirituais. Em um verdadeiro gesto de grandeza, Padrinho Sebastião não se rendeu aos preconceitos disseminados pelo senso comum a respeito da aparência desses *hippies*, conforme continua o relato de Lúcio Mortimer:

“O Padrinho via muito além. Tinha um poder especial para captar as pessoas em sua essência, e o coração aberto para abraçar a todos e ensinar o que é reencontrar Deus dentro de si mesmo para poder senti-Lo nas profundezas do universo e ter a identificação do Eu Superior.

Veio muita gente deste mundo sem porteira: argentinos, chilenos, americanos, europeus, até um casal da África do Sul e um ou outro japonês, além de brasileiros de todos os rincões de nossa pátria, de gaúchos a amazonenses.”
(MORTIMER, 2000: 161).

O prestígio que os “cabeludos” conquistaram por parte do Padrinho Sebastião acabou por influenciar alguns dos jovens locais da comunidade, que logo resolveram aderir à moda de deixar os cabelos crescerem (GOULART, 2004). Porém, não durou muito, quando na década de 1980 o filho de Sebastião, Alfredo, que já se destacava no comando dos trabalhos espirituais e comunitários, foi acometido por sérios infortúnios, que logo foram interpretados na cosmologia daimista a partir de uma perspectiva espiritual. Foi ordenado, então, que toda a comunidade fizesse uma série de procedimentos de limpeza, dentre os quais consta a fervura das roupas em água quente. Assim, a limpeza no plano material incidiria no plano espiritual, de modo que Alfredo pudesse ser curado das mazelas que vinha sofrendo. Logo, os “cabeludos” tiveram que cortar seus cabelos, devido a uma razão não só espiritual, mas também de ordem estritamente prática: a comunidade vinha sendo acometida por constantes surtos de piolho.

Diante disso, finalmente os “cabeludos” se conformariam a se adequar ao padrão estético preconizado pelo modo de vida mais tradicional de Rio Branco, cortando seus cabelos como uma das medidas de limpeza (material e espiritual) de toda a comunidade no intuito de restabelecer a saúde de Alfredo. Conforme relata Lúcio Mortimer, sobre sua própria experiência:

“Outro significativo acontecimento no plano de limpeza, foi a ordem do astral para que os homens cortassem o cabelo. Na verdade, na cabeça de alguns

cabeludos recém chegados fervilhavam milhares de piolhos, que se propagavam numa cadeia sem controle.

Eu ainda tinha cabelo longo, era bem cuidado, mas já pensava seriamente em cortá-lo. Fui o primeiro a tosar a juba. Fiquei mais leve e feliz, com isso dei força para os companheiros e muita gente apareceu de cara nova. Alfredo achava que alguns se escondiam em sua cabeleira no estilo dos santos para fazer altas danações como roubo e promiscuidades. Dizia ele serem autênticos lobos em pele de cordeiro. Ninguém mais precisava seguir aquela moda, inconveniente para o nosso clima de calor. A partir desta época, **ser cabeludo na Colônia**, no seio da sociedade daimista, não tinha mais nenhum encanto, pelo contrário **passou a ser mal visto**” (MORTIMER, 2000: 193; grifos nossos).

Como podemos notar, a estética *hippie* evidenciada na adoção de cabelos grandes, por parte dos homens, foi inicialmente tolerada pelo Padrinho Sebastião, mas em seguida passou por restrições, em consequência das limpezas, materiais e energéticas, que a comunidade se via na necessidade de fazer. De fato, os acontecimentos históricos contribuíram para a imposição e legitimação de uma concepção tradicionalista quanto ao modo mais adequado que os homens deveriam se apresentar publicamente, o que acabou por ser aceito amplamente. Vemos que esta medida acabou por se tornar uma estratégia para minimizar os estigmas que a religião sofre na sociedade brasileira, quando seus adeptos na maioria das vezes devem zelar pelo que se considera a “boa aparência”. Manter a “boa aparência”, com as barbas e cabelos bem aparados, se constitui de fato como uma das formas mais diretas de aceitação social, o que pode ter contribuído, também, para que os próprios forasteiros fossem mais bem aceitos entre os discípulos locais do Padrinho Sebastião. Peláez (1994), por exemplo, destaca algumas mudanças pelas quais passam muitos dos homens que decidem ingressar definitivamente na religião:

“Os homens, freqüentemente, quando chegam, têm o cabelo comprido e desajeitado, muitos usam barba e roupas grandes à moda "hippie". Aos poucos, vão modificando seu aspecto: cortam o cabelo, tiram a barba e se vestem com jeans e camisetas ou camisas claras” (PELÁEZ, 1994: 67).

Deste modo, embora o Padrinho Sebastião tenha incorporado algumas das influências contraculturais²⁶ na cosmologia e prática daimistas, muitas das tendências conservadoras locais continuaram operantes, como o desencorajamento para que os novos adeptos da religião deixassem seus cabelos crescer. Essa postura integracionista do Santo Daime se mantém até hoje na maioria das igrejas do Brasil, quando os adeptos da religião buscam minimizar os estigmas que surgem, principalmente, devido ao fato de seu principal sacramento se constituir em uma substância psicoativa – prática ainda mal vista por muitos setores da sociedade.

1.7. A expansão pelo mundo e consolidação de um caráter universalista

A despeito do “fenômeno Santa Maria”, as animosidades internas ao campo religioso daimista foram sendo alimentadas por outras questões, quando o CEFLURIS incorporou novas práticas e saberes no Santo Daime, provenientes de fontes externas ao próprio Mestre Irineu. Conforme destacamos mais acima, o fundamentalismo religioso atormenta qualquer tipo de liberdade criativa por parte das pessoas, o que resulta em repressões em relação às mudanças empreendidas sobre os cânones considerados “mais tradicionais” e “legítimos”. Logo, assim como Padrinho Sebastião passou por conflitos junto aos setores fundamentalistas do Santo Daime, há tempos a humanidade sofre com a intolerância perante a diversidade religiosa.

Nesse sentido, dentre as acusações lançadas contra o CEFLURIS, por parte dos setores mais ortodoxos do Santo Daime, consta também a sua suposta inautenticidade devido à sua própria constituição eclética. Como buscamos destacar, a personalidade do Padrinho Sebastião em se abrir para novos aprendizados influenciou sobremaneira os direcionamentos adotados pela sua vertente daimista, o que se deu, na verdade, como uma expressão do próprio experimentalismo característico da religiosidade amazônica na qual o próprio Sebastião fora criado. Tal experimentalismo, então, foi reincorporado ao Santo Daime através do CEFLURIS, que logo se caracterizou por um diálogo amplo e aberto com outras práticas religiosas, resultando em uma notável flexibilidade de adaptação aos mais variados contextos culturais.

²⁶ Diversas outras tradições influenciaram o Padrinho Sebastião, como as esotéricas, espíritas, afro-brasileiras e orientais. Algumas dessas influências se destacam na noção de “Eu Superior” e nas práticas mediúnicas adotadas pela ICEFLU.

Tudo isso permitiu o desenvolvimento, a partir da década de 1980, de um caráter notavelmente expansionista (MACRAE, 1992; 2000; LABATE, 2004; GOULART, 2004; ASSIS, 2017), transformando o CEFLURIS em uma das vertentes daimistas que mais se destacam atualmente, com o nome de ICEFLU, no Brasil e no mundo. De fato, há uma flexibilidade para que as suas diversas igrejas se organizem a partir de tendências e inclinações próprias, com uma notável autonomia que delinea idiosincrasias bem particulares a cada localidade. Deste modo, a abertura ao diálogo inter-religioso veio a culminar, no interior da ICEFLU, no estabelecimento de diversas alianças que vem se firmando com outras práticas religiosas, de acordo com cada localidade aonde uma nova igreja se estabelece.

Assim, destacamos as alianças realizadas com a umbanda (GUIMARÃES, 1992; ALVES JR, 2007; RUSSO JÚNIOR, 2015), o orientalismo (LABATE, 2004) e muitas das tradições do xamanismo (ROSE, 2010; OLIVEIRA, 2012; LABATE e COUTINHO, 2013; PLATERO, 2018; FERNANDES, 2019). Principalmente neste último caso, a ICEFLU faz justiça às suas heranças amazônicas, quando incorpora em suas práticas o uso de diversas outras substâncias psicoativas além da *ayahuasca*, como os diferentes tipos de rapés, a sananga e o kambô, todas elas bastante difundidas entre os grupos indígenas. É bom lembrar, ainda, as alianças estabelecidas com grupos de outras regiões do mundo que também utilizam psicoativos, como a iboga da África do Sul, o peyote do México e o cacto São Pedro, conhecido também como *wachuma*, dos Andes.

Considerando a não proibição dessas substâncias no Brasil, a sua difusão no Santo Daime não gerou tantas polêmicas como o uso da Santa Maria. Muito pelo contrário, esta “psicoatividade” (Assis e Labate, 2014) consistiu em um dos eixos centrais da expansão do Santo Daime no Brasil e no mundo, tornando tais substâncias bastante conhecidas popularmente, neste meio, como “medicinas da floresta”. Como há de ser, as medicinas da floresta não ocorrem separadamente dos grupos humanos a elas vinculados, quando suas diversas formas de uso desafiam a conformação de qualquer ortodoxia religiosa. Conforme buscamos evidenciar mais acima, as intencionalidades das próprias medicinas devem, também, ser enfatizadas, conforme sugerem algumas de suas outras classificações: as “plantas-mestras”, citadas anteriormente no contexto vegetalista; “plantas-professoras”; e de um modo mais genérico, “plantas de poder”. São elas, as plantas, quem detém o conhecimento e ensinamentos transmitidos para a pessoa

que as consomem. Considerando, porém, que há exceções como o kambô, que não consiste em um vegetal, utilizemos a partir de então o termo “medicinas”.

Gradativamente, então, o Santo Daime vai assumindo cada vez mais um caráter factualmente universalista, reconhecido como uma nova religião brasileira inserida na contemporaneidade (LABATE, 2004; ASSIS, 2017; PLATERO, 2018). Nesse sentido, partindo de uma etnografia realizada em uma igreja daimista, denominada Céu de Santa Maria de Sião, buscaremos compreender como ocorre o diálogo entre o Santo Daime e a cultura Rastafari. Tendo em vista que cada um desses grupos já possui as suas próprias convenções bem consolidadas e generalizadas – segundo os termos de Roy Wagner - iremos detalhar, mais adiante, como tais convenções se articulam nas práticas híbridas observadas no campo de pesquisa, atentando particularmente para a trajetória de Ras Kadhu. Vejamos primeiramente, porém, no que consiste o Rastafari, para assim analisar com mais propriedade como se dão as suas relações com o Santo Daime.

Capítulo 2

A cultura Rastafari: religiosidade e militância anticolonial da Jamaica para o mundo

É bem certo que a Jamaica, esta pequena ilha do Caribe, seja mundialmente conhecida atualmente devido, principalmente, à música *reggae*, que ganhou fama a partir dos anos 1970 com a banda The Wailers, comandada por Bob Marley, Peter Tosh e Bunny Wailer, os quais foram acompanhados por outros grupos musicais e artistas jamaicanos como Black Uhuru, Gregory Isaacs, Burning Spear, Dennis Brown, etc. (RABELO, 2006). Apesar daqueles que se sustentam nas atribuições da indústria cultural, que geralmente corrompe a identidade de um grupo, o *reggae* se tornou devidamente reconhecido pelo seu caráter de militância e ativismo social, principalmente em prol do orgulho e valorização da África, perpetuando com vigor os gritos de resistência daqueles grupos historicamente subjugados pelo colonialismo. Deste modo, os artistas jamaicanos não silenciaram seus protestos por justiça, igualdade, paz e liberdade, encontrando ressonâncias com as demandas compartilhadas pela imensa comunidade dos afro-diaspóricos e setores populacionais marginalizados de diversos países do mundo.

Para muitos desses afro-jamaicanos pioneiros do *reggae music*, o sistema opressor era oportunamente reconhecido como Babilônia, o que evidencia uma clara analogia entre a experiência do cativo sofrida pelos hebreus, conforme narrada nas escrituras sagradas do Antigo Testamento, e a escravidão africana (RABELO, 2006; BEZERRA, 2012; ALVES, 2014; ARAÚJO, 2016). Esta interpretação da Bíblia como uma história dos próprios pretos escravizados na Jamaica se deve à grande popularidade que um movimento cultural, denominado Rastafari, começava a conquistar, na Jamaica, durante as primeiras décadas do século XX. De fato, boa parte dos artistas de *reggae* jamaicanos eram adeptos ou simpatizantes da cultura Rastafari, que ganhou destaque devido à valorização de uma identidade que tem por referência a Etiópia e, por extensão, todo o continente africano. Desse modo, os anseios da militância afro-diaspórica eram atendidos, com suas críticas em relação às heranças do colonialismo, com todo seu racismo, preconceito e discriminação voltados às pessoas de pele preta.

Assim, as práticas, filosofia, religiosidade, fundamentos e estilo de vida rastafaris podem ser notados nas mensagens propagadas pelo *reggae music*, bem como na rica simbologia estética, imagética e iconográfica que acompanha os seus entusiastas. Logo, tornou-se comum o estilo de cabelo conhecido por *dreadlocks*, enquanto a bandeira da Etiópia Imperial – considerada como a bandeira *rasta* – passou a ser concebida como a própria bandeira do *reggae*. Dentre os diversos símbolos que expressam as influências do Rastafari na “cena *reggae*” (ALVES, 2014), destacam-se a Estrela de Davi e o Leão de Judá, o que remete ao eixo central da cultura Rastafari: a chamada “dinastia salomônica” que se sucedeu na Etiópia a partir do nascimento de Menelik I, fruto da união entre a Rainha Makeda com o Rei Salomão, conforme narrada na escritura sagrada etíope denominada *Kebra Nagast*²⁷.

Embora o *Kebra Nagast* seja uma obra contestada sob o ponto de vista histórico, por parte de muitos pesquisadores, a narrativa contida nesse livro é o que legitima o vínculo dos reis etíopes com a dinastia salomônica, a qual se perpetuou por muitos séculos no território africano. Foi sob o domínio da dinastia salomônica que a Etiópia resistiu ao intenso imperialismo empreendido pelas potências europeias sobre a maior parte do continente africano. Um fato emblemático foi o episódio que ficou internacionalmente reconhecido como a “Batalha de Adwa”, ocorrida em 1896, na qual o então imperador Menelik II derrotou o exército italiano. A esta época já havia nascido,

²⁷ Em amárico (língua etíope): “Glória dos Reis”.

no dia 23 de Julho de 1892, um nobre etíope de nome Tafari Makonnen, que seria responsável por dar continuidade, sob o título de Haile Selassie, à dinastia salomônica inaugurada por Menelik I em 950 a.C.:

“Glorioso, Menelik I sobe ao trono etíope em 950 a.C. após o falecimento de sua mãe Makeda, inaugurando a dinastia salomônica etíope, que seguiria ininterrupta até a queda de Haile Selassie I, no ano de 1974. (ARAÚJO, 2016, p. 128).

Coroado em 02 de Novembro de 1930, como legítimo herdeiro da coroa do Rei Salomão, *Ras*²⁸ Tafari Makonnen sustentou a envergadura moral da Etiópia no mundo quando venceu, em 1941, uma segunda invasão dos italianos no país, perpetuando o seu amplo reconhecimento enquanto uma nação soberana e livre do imperialismo europeu. Logo, a Etiópia adquiriu uma importante força simbólica junto aos afro-diaspóricos espalhados por todo o mundo, sendo um exemplo de luta e resistência em prol da liberdade. Na Jamaica, entre os pretos oprimidos pela exclusão racial, foi impulsionado o desenvolvimento do chamado “etiopianismo”²⁹, um movimento bastante presente nos antecedentes históricos que deram origem ao movimento Rastafari. Vejamos a seguir, então, como foi que os afro-jamaicanos compreenderam os acontecimentos que ocorriam na Etiópia, atribuindo-lhes significados próprios e incorporando em suas práticas alguns aspectos da religiosidade e cultura etíopes, mesmo que mesclados com as heranças culturais locais.

2.1 A Etiópia sob a perspectiva afro-jamaicana

Como dito acima, a cultura Rastafari se fundamenta em uma releitura da Bíblia que relaciona a história da escravidão hebraica à própria experiência dos pretos como cativos, capturados e oprimidos pelos europeus no período colonial. Igualmente, a citada Sião da Bíblia, que representa a Terra Prometida para onde se destinaria um “povo escolhido” para receber a salvação após o apocalipse, seria a mesma Etiópia onde prosperou a dinastia salomônica. De fato, esse *status* especial atribuído à Etiópia foi

²⁸ *Ras* é o título nobiliárquico para “príncipe”, em amárico.

²⁹ O etiopianismo se disseminou principalmente pelos Estados Unidos e ilhas do Caribe, sob múltiplas formas e sentidos.

uma característica do etiopianismo, um movimento amplo que “não era exatamente um culto religioso, porém uma ideologia de orgulho racial com fortes conotações religiosas” (RABELO, 2006, p. 116). O etiopianismo constitui, então, uma das influências mais significativas na constituição da cultura Rastafari, tendo se originado principalmente a partir das muitas alusões sobre a Etiópia que os afro-diaspóricos encontravam na Bíblia Sagrada, a qual passou a ser concebida como um livro que narra a história do povo negro.

Paralelamente ao desenvolvimento do etiopianismo nas Américas, as próprias tradições etíopes já estavam afirmando um entendimento da Etiópia como a “sagrada Sião”, o que na verdade chegava ao conhecimento dos entusiastas do etiopianismo como uma confirmação de suas elucubrações. O próprio *Kebrä Nagast* legitima a atribuição da Etiópia como a Terra Prometida, quando narra como a famosa Arca da Aliança – o local onde estariam depositadas as tábuas dos Dez Mandamentos de Deus, recebidos por Moisés – foi levada por Menelik I de Jerusalém para a Etiópia, o que se deu como um desdobramento da união entre a Rainha Makeda – a Rainha de Sabá – com o Rei Salomão em Jerusalém.

Em conformidade com Rabelo (2006), para entender quem foi a Rainha de Sabá é necessário, antes de tudo, enfatizar a importância e responsabilidade, atribuída por Deus, aos filhos de Noé – Cam (Cã), Sem e Jafé - para o repovoamento do mundo após o dilúvio. Por conseguinte, os seus respectivos descendentes teriam também sido encarregados de povoar regiões específicas do globo terrestre. Deste modo, teria sido designado a Cuxe (Cus), filho de Cam, o continente africano, sendo Sabá o nome de um de seus descendentes. A Rainha de Sabá seria, portanto, a rainha do reino de Sabá, o qual prosperou, segundo as tradições etíopes, na região ocupada pela atual Etiópia, estendendo suas influências até o Iêmen. Aqui já se destacam alguns pilares do etiopianismo, já que a Bíblia considera Cuxe³⁰ e Etiópia, diversas vezes, como sinônimos para designar as regiões da África ocupadas pelas pessoas de pele preta³¹. Isso acabou por transformar o “etíope” ou “cuxíta” em uma categoria genérica para se referir a todas as pessoas de ascendência africana.

³⁰ Cuxe foi, ainda, um importante reino africano, tendo exercido influências na região onde se localiza a atual Etiópia. Para além de suas descrições bíblicas, este reino existiu de fato.

³¹ Vale lembrar que o mesmo ocorre, também, do ponto de vista histórico, segundo consta em muitos registros elaborados pelos gregos sobre a região (RABELO, 2006).

Sendo Cuxe, então, considerado como o “pai das nações africanas”, no decorrer da história foram se desenvolvendo os chamados idiomas cuxítas - categoria à qual pertence a língua nativa da etnia Oromia, que ocupa boa parte do território etíope, além de Quênia e Somália (WAHBEH, 2017). Por outro lado, desenvolveu-se também na Etiópia a etnia Amhara, falante de um idioma semita – vinculado à ascendência de Sem - que recebeu o nome de amárico. Como destaca Wahbeh (2017), o amárico surgiu a partir das trocas culturais estabelecidas entre a Etiópia e a Arábia meridional, regiões próximas, em torno do Mar Vermelho.

Considerando que Sabá é o nome de um dos descendentes de Cuxe, podemos deduzir uma origem cuxíta à Rainha Makeda. Por sua vez, o seu encontro com o lendário Rei Salomão, o qual é da descendência de Sem, se coaduna perfeitamente bem com o desenvolvimento do idioma amárico nas terras etíopes. Em conformidade com Wahbeh (2017), a dinastia salomônica na Etiópia possui um vínculo direto com os amharas, tendo como marco fundamental a edificação do reino de Axum, no século I d.C., cujo idioma oficial era justamente o amárico.

“A tradição entre o Reino de Axum e a Etiópia moderna, é evocada através da relação de pertencimento a dinastia salomônica, clamada pelos imperadores, e teria como intenção, remontar um longínquo passado histórico, associado a menções divinas através do Antigo Testamento” (WAHBEH, 2017, p. 21 – 22).

Axum unificou os diversos clãs dispersos pela sua zona de influência, a qual se estendia, em sua época de maior prosperidade, junto ao Iêmen, através do Mar Vermelho, e pela faixa continental alcançava o sul do Egito, marcando um importante desenvolvimento cultural na região. Nesse sentido, embora a atual Etiópia esteja restrita a uma pequena fatia do continente africano, os seus limites territoriais possuíam uma abrangência muito maior no passado:

“No século I D.C., surgiu o reino de Axum que conseguiu unificar a região. Herdando uma parte da cultura do sul da Arábia engrandeceu a sua capital com importantes monumentos. O seu prestígio e poderio foram atestados pela cunhagem de moedas, seguindo os modelos romanos” (BRANCO, 2015, p. 65).

A partir do século IV, Axum aderiu à fé cristã, que se difundia em sua vertente copta a partir do Egito. Surgia, assim, a Igreja Ortodoxa Etíope, partícipe da grande denominação que congrega as diversas igrejas ortodoxas orientais espalhadas pelo mundo. Como religião nacional³² do reino de Axum e de toda a Etiópia Imperial liderada pelos herdeiros da dinastia salomônica, a imagem da Igreja Ortodoxa Etíope passou a ser associada ao anticolonialismo dos afrodescendentes jamaicanos, que inclusive denominavam as suas congregações religiosas por “Igrejas Coptas”. No entanto, apesar de compartilharem de uma mesma africanidade no que diz respeito às rotineiras leituras dos salmos e outras passagens bíblicas, as suas origens partiram de pontos diferentes da história cultural da humanidade. Enquanto a Igreja Ortodoxa Etíope funda suas raízes nas tradições coptas de Alexandria, a religiosidade afro-jamaicana foi influenciada mais diretamente pelo protestantismo introduzido com os colonizadores, tendo simplesmente adotado a nomeação “copta”. Em outras palavras, a cristianização do território etíope se deu a partir de uma matriz africana, fundada no Egito, ao passo que a cristianização dos afro-jamaicanos se deu a partir de uma matriz europeia.

De fato, o etiopianismo, com seus estudos bíblicos a partir de uma perspectiva afro-centrada, começou a se desenvolver na Jamaica a partir do século XVIII. Alguns pesquisadores (RABELO, 2006; BEZERRA, 2012; ARAÚJO, 2016) concordam que um dos precursores do etiopianismo na ilha caribenha foi o missionário batista norte-americano George Liele, um ex-escravo que fundou ali, em 1783, a primeira Igreja Batista Etíope. Em conformidade com Araújo (2016), esta africanização da fé cristã foi algo que ocorreu na maioria das colônias do Caribe, o que gerou intensas desaprovações por parte de muitos dos escravocratas, devido às articulações de resistência contra a escravidão que se organizavam no interior dessas agremiações religiosas. Revoltosos contra o colonialismo, estes que ficaram conhecidos como “batistas nativos” buscavam evangelizar os escravizados para mobilizá-los contra as violências que sofriam por parte dos brancos, o que marcou uma série de insurreições ao longo da história:

“A Guerra Batista, também ficou conhecida como a Insurreição do Natal (Christmas Uprising) ou a Grande Revolta Jamaicana de Escravos (Great Jamaican Slave Revolt) de 1831-32. Foi uma rebelião que durou 10 dias e que mobilizou 60.000 dos 300.000 escravos que compunham a população da

³² De fato, Axum manteve sua independência ao longo da história como uma nação cristã, fazendo grande resistência às invasões mulçumanas que dominaram as regiões vizinhas (BRANCO, 2015). Atualmente, porém, o islamismo é uma religião bastante presente na Etiópia.

Jamaica. A insurreição foi liderada pelo pregador batista 'nativo' Samuel Sharpe, cujo principal resultado foi a aceleração do processo de emancipação, embora cerca de quinhentos escravos tenham sido mortos. Outro resultado foi uma perseguição feroz aos missionários durante esse período, pois eles eram acusados de insuflar as revoltas dos escravos” (BEZERRA, 2012, p. 62)

Assim, num processo de inversão da lógica de dominação colonial usualmente conhecida, a cristianização dos cativos fortaleceu as rebeliões em prol de sua libertação. Araújo (2016) destaca que a Bíblia foi politizada, recebendo novas interpretações a partir de uma perspectiva oprimida, logo se transformando em mais um instrumento a favor da resistência dos pretos contra a escravidão. Recebendo um grande impulso após a vitória da Etiópia na Batalha de Adwa, em 1896, o etiopianismo foi fomentado, posteriormente, pelas ideias do importante líder jamaicano Marcus Garvey³³ (RABELO, 2006). Em seus discursos, Garvey propagou uma consciência entre os afro-jamaicanos de que a redenção e libertação dos imperativos coloniais se dariam na Etiópia, culminando em um verdadeiro movimento de repatriação, ou seja, aquele mesmo êxodo descrito na Bíblia, quando os hebreus fogem de uma “terra estranha” na qual foram escravizados. Garvey convocava, também, todos os negros a abandonar a imagem de um Deus branco - o Deus do colonizador – de tal forma a conferir aos afro-diaspóricos orgulho e valorização de sua ancestralidade, ao conceber Deus de acordo com sua própria semelhança.

Na década de 1920, Garvey já alcançava projeção internacional, com inserção em diversos países do Caribe e África, além da Inglaterra e Estados Unidos. Nessa época, durante uma conferência em Nova York (ALBUQUERQUE, 2017), Garvey anunciou que um rei africano seria coroado em breve. Quando, alguns anos depois, em 1930, *Ras* Tafari Makonnen assumiu o trono do Império da Etiópia, essa fala de Garvey foi considerada uma profecia. Recebendo o título de *Haile Selassie* - em amárico: “Poder de Trindade” – Tafari Makonnen foi concebido, pelos afro-jamaicanos já fervorosos com o etiopianismo, como o verdadeiro Messias redentor que estaria cumprindo as revelações bíblicas para libertar o povo de Israel – leia-se: os pretos em diáspora - da opressão a qual estiveram historicamente submetidos desde o colonialismo.

³³ Vale destacar que Garvey era inclinado mais às práticas católicas do que protestantes.

Tafari Makonnen fazia parte da aristocracia etíope, onde não se fazia distinções entre política e a religião, conforme se vê em outros títulos que recebeu da Igreja Ortodoxa Etíope, como: Rei dos Reis, Senhor dos Senhores, Eleito de Deus, e Leão Conquistador da Tribo de Judá. Segundo afirmam as tradições etíopes, Haile Selassie pertenceria à 225ª geração da linhagem direta do Rei Salomão, ou seja, ele seria da “raiz de Davi”. Isso confirmaria a sua natureza de Messias, estando de acordo com certas passagens bíblicas que os jamaicanos vinham estudando a algum tempo, do outro lado do Oceano Atlântico.



Figura 1. Selassie, com suas vestes reais, as quais indicariam as profecias que estariam se cumprindo com a sua coroação, conforme descrito no trecho bíblico que consta na imagem: “E ele tem nas suas vestes e na sua coxa um nome escrito: REI DOS REIS, E SENHOR DOS SENHORES” (Apocalipse 19:16).

A convicção entre os *rastas* sobre a divindade de Selassie consolidou, dentro do movimento, a articulação de um caráter revolucionário de valorização da identidade africana junto a dimensões eminentemente religiosas. Isso se deu como um desdobramento do etiopianismo, com sua releitura da Bíblia em prol das reivindicações dos pretos pela libertação e igualdade racial. Tal interpretação do livro sagrado

encontrou boa adesão entre os pretos jamaicanos, insatisfeitos com a hierarquia cultural de matriz eurocêntrica, a qual perpetua toda uma violência simbólica que inferioriza qualquer tipo de alteridade. Desde o resultado da Batalha de Adwa a Etiópia já vinha conquistando uma maior representatividade para os afro-jamaicanos, o que se fortaleceu com as notícias da coroação de Selassie, que seria da “raiz de Davi”. Assim, aumentava a esperança por dias melhores, em um “novo mundo”, a Sião referendada, pelas escrituras sagradas, como a Terra Prometida.

Haile Selassie aglutinava, então, um domínio tanto espiritual como político. A sua coroação foi concebida, na Jamaica, como o cumprimento bíblico a respeito do retorno de um Messias redentor, o “Leão de Judá”, para libertar da opressão os “filhos de África” espalhados pelo mundo. Nesse sentido, no intuito de romper com a soberania do poder colonial que ainda dominava a Jamaica na década de 1930, a autoridade de Haile Selassie passou a ser concebida pelos afro-jamaicanos como uma teocracia, cada vez mais valorizada pelos *rastas*, que se recusavam a render obediência à coroa inglesa³⁴. A coroação de Selassie representou, entre os afro-jamaicanos, uma obediência exclusiva ao “Rei dos Reis” – mesmo que tal obediência não tenha se dado como algo deliberado por parte de Selassie. Desse modo, a Etiópia passou a ser ainda mais valorizada como uma terra sagrada, cuja bandeira, nas cores verde, amarelo e vermelho, se transformou na bandeira do movimento Rastafari.



Figura 2. Acima, a bandeira da Etiópia que vigorou durante o comando de Haile Selassie (1930 – 1974), de fundamental importância para a cultura Rastafari.

³⁴ Mesmo após a independência, em 1962, essa postura de resistência contra um sistema opressor - a Babilônia - persistiu como um ideal central para os adeptos do movimento, seja como uma reação ao legado racista que assola os afrodescendentes ainda hoje na maior parte do planeta, como também enquanto expressão das insatisfações a respeito do sistema capitalista, com seu modo consumista de vida, que leva muitos *rastas* a buscarem uma vida rural, longe dos grandes centros urbanos.

Conforme destacam Rabelo (2006), Bezerra (2012) e Alves (2014), a imagem do leão ostentada no centro da bandeira da Etiópia, de enorme representatividade para a cultura Rastafari, remete à dinastia salomônica que vigorou sob a regência de Haile Selassie. O leão é o “rei dos animais”, e nessa condição, representa a Tribo de Judá, de onde provem Rei Davi e seu filho, Salomão, os quais ficaram conhecidos por sua força política notável em toda a Israel, conforme afirmam as escrituras do Antigo Testamento. Sendo Haile Selassie dessa mesma linhagem, ele recebeu também, assim como os demais reis da dinastia salomônica, em suas respectivas épocas, a designação de “Leão de Judá” e “Rei dos Reis”. Aliás, sua vitória sobre os fascistas italianos é equiparada à vitória de Davi sobre Golias. Tal analogia é evocada, por exemplo, pela diminuta estatura do imperador etíope - em clara alusão ao seu ancestral o Rei Davi - bem como pela superioridade tecnológica dos recursos bélicos utilizados pelos europeus em suas batalhas. Os fatos ocorridos na Etiópia nessa época eram concebidos por muitos, então, a partir de uma visão mística.

De fato, embora a cultura Rastafari tenha recebido importantes influências da religiosidade e cultura etíope, isso se configurou mais em um tipo de apropriação parcial e interpretações locais do que em alguma relação de continuidade mais direta. De saída, cabe destacar a utilização do próprio nome do imperador *Ras* Tafari para denominar o movimento, constituindo algo que inexistente nas tradições etíopes. Na verdade, a Igreja Ortodoxa Etíope possui uma liturgia que se difere bastante do serviço religioso rastafari, chamado *nyahbinghi*, o qual trataremos com mais detalhes posteriormente. Conforme sustenta Rabelo (2006):

“a aceitação das tradições coptas pelos rastafaris também possuem seus limites, uma vez que a Igreja Etíope introduzida na Jamaica, em 1969, foi considerada por eles, ‘cristã demais’ e pelo silêncio que essa igreja fazia a respeito da divindade de Haile Selassie” (RABELO, *ibidem*, p. 495).

Ainda que uma herança divina atribuída aos representantes da dinastia salomônica seja legitimada pelos títulos honoríficos concedidos pela Igreja Etíope - enquanto religião oficial da Etiópia - é para a figura de Jesus Cristo que está centrada sua devoção religiosa. Neste ponto, a Igreja Etíope se aproxima mais do etiopianismo do que do Rastafari, o qual realiza um “salto” em relação aos seus predecessores a partir do momento em que considera Haile Selassie como o próprio Deus. Apesar disso, o

Rastafari incorporou alguns elementos da cultura etíope, como o seu calendário litúrgico, que passou a ser seguido de perto, bem como a disseminação em larga escala do idioma amárico, uma das línguas nativas da Etiópia. Igualmente, os símbolos, amuletos, adereços e iconografias típicos da Igreja Ortodoxa Etíope foram apropriados, como por exemplo, os diversos estilos da almejada cruz copta e as imagens de santos, anjos e figuras de devoção bíblicas, com a pele preta e cabelos crespos.



Figura 3. Iconografia etíope, representando a Virgem Maria, o Menino Jesus e anjos com a pele preta.



Figura 4. Monge etíope, segurando em suas mãos duas variações da cruz copta.

É inegável que o etiopianismo foi uma das influências mais importantes na formação da cultura Rastafari. Vemos que a Etiópia despertou a atenção dos *rastas* jamaicanos, cujos anseios centrais passavam pela valorização de sua ancestralidade, devido, primeiramente, às referências a seu respeito trazidas pela Bíblia. Há de se considerar, também, o seu impressionante legado histórico, político, cultural e religioso; uma nação inscrita no *hall* das importantes civilizações da África, onde prosperou o conhecido império de Axum. Tendo resistido às invasões imperialistas por parte dos europeus, e mantendo-se, no decorrer da história, enquanto um Estado soberano, o país adquiriu uma representatividade ímpar para todos os povos de origem africana espalhados pelo mundo. Enfim, as afirmações de Garvey, a respeito da coroação vindoura de um rei africano, contribuíram para que os acontecimentos históricos da Etiópia encontrassem boas ressonâncias na dinâmica sociocultural jamaicana. Assim, a

coroação de Selassie, em 1930, foi compreendida como a realização de uma série de profecias e revelações bíblicas que iriam fundamentar o surgimento da cultura Rastafari e sua devoção ao imperador etíope, considerado como o próprio Messias encarnado.

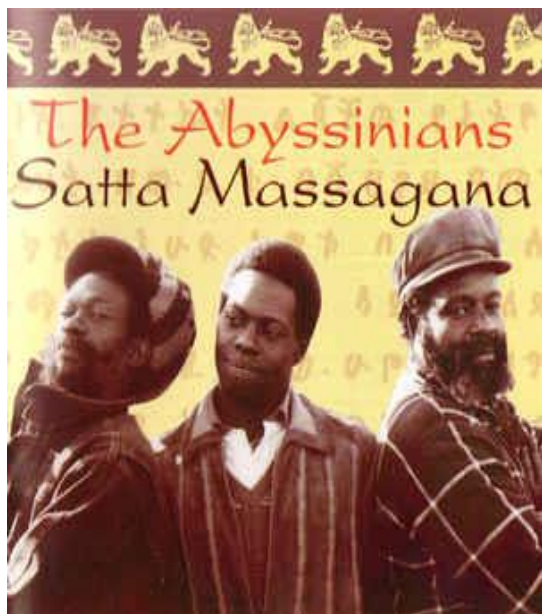


Figura 5. Grupo de *reggae* jamaicano *The Abyssinians*, cujo nome faz homenagem à Abissínia, nome pelo qual também é conhecida a Etiópia. O nome do álbum, “*Satta Massagana*”, significa “damos graças” em amárico. Ao fundo da imagem vê-se grafias originais da língua etíope.

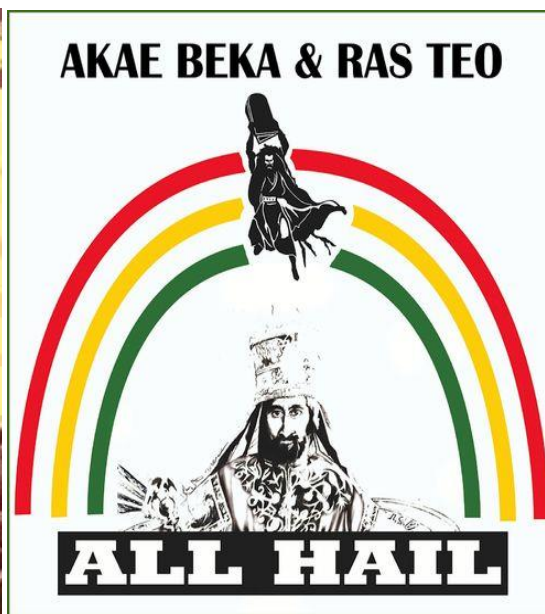


Figura 6. A capa de um álbum do grupo de *reggae* jamaicano Akae Beka expressa bem o modo como o etíopianismo está presente na cosmovisão Rastafari: Moisés aparece como um *rasta*, circundado por um arco-íris nas cores da bandeira da Etiópia, e segurando as tábuas dos Dez Mandamentos, enquanto a imagem de Selassie figura logo abaixo.

Muito embora o etíopianismo tenha se desenvolvido na Jamaica, os ancestrais dos pretos escravizados na ilha caribenha não vieram da Etiópia, mas sim de outras localidades do continente africano, cuja diversidade cultural assume proporções tão grandes quanto a sua própria dimensão territorial. Assim, como foi dito anteriormente, a “identidade etíope” proclamada pelos *rastas* - como o uso do idioma amárico, por exemplo - se deu mais enquanto um processo de assimilação, interpretação e (re)significação de uma cultura alheia sob nuances específicas e locais. Sendo assim, apesar de toda essa “etiopização” dos afro-diaspóricos na Jamaica, vejamos a seguir como foi que a bagagem cultural levada por estes povos, nos navios negreiros, se fez presente na formação do Rastafari.

2.2 Heranças culturais afro-jamaicanas

a) Os “*Bush Doctors*”

Segundo destacam as pesquisas que vêm sendo utilizadas como aporte do presente trabalho (BARRETT, 1988; RABELO, 2006; BEZERRA, 2012; ARAUJO, 2018), as primeiras invasões europeias no território hoje conhecido como Jamaica foram protagonizadas pelas expedições de Cristóvão Colombo, em 1494, quando os povos originários da ilha, os Arawaks, foram dizimados pelo processo de genocídio tão típico dos colonizadores. A partir de então, teve início o sistema escravocrata que fomentou a diáspora africana para a região, intensificada após o domínio britânico em 1655. Assim, os pretos deportados para a Jamaica saíram da África Ocidental, especificamente das regiões onde hoje se localiza o país de Gana (antiga Costa do Ouro) e Nigéria, levando consigo muitos de seus costumes, os quais vieram a exercer influência significativa nos desdobramentos daquilo que viria a ser a cultura afro-jamaicana.

Adotamos aqui uma ideia de “cultura afro-jamaicana” em conformidade com o entendimento que se tem a respeito das demais manifestações culturais afro-diaspóricas nas colônias. Com isso, buscamos enfatizar a importância de uma matriz africana, porém reelaborada criativamente, de modo autêntico e genuíno, conforme o decurso da sociabilidade engendrada em cada contexto específico. Em todos os casos, porém, destacam-se as necessidades de negociação com a cultura colonial, de matriz eurocêntrica. Esta trazia no seu bojo relações de poder e dominação muitas das vezes contestadas pelos grupos marginalizados, a exemplo do ocorrido com o etíopianismo, que fortaleceu a subversão dos escravos a favor de sua libertação. Na dimensão da religiosidade, tem-se o desenvolvimento de um sincretismo que, em muitos casos, inverte a hierarquia entre dominador/dominado promovida pelo colonialismo.

Como destaca Rabelo (2006), um dos primeiros movimentos de resistência dos afro-jamaicanos se deu com a formação dos chamados *maroons*, agrupamentos “quilombolas” nos quais os pretos fugitivos da opressão escravista se protegiam das constantes perseguições por parte dos brancos. Os agentes religiosos dos *maroons* eram os *obeah-myah men*, uma espécie de xamãs que teriam utilizado de seus poderes sobrenaturais para beneficiar seu povo, prejudicando os colonizadores que viviam às suas custas. De fato, Rabelo ressalta o desenvolvimento daquilo que denomina de

“complexo Obeah-Myal”, quando as fronteiras entre um *obeah man* e um *myal man* se confundem (RABELO, 2006, p. 59).

Em tese, o *obeah* seria aquela prática mágico-religiosa destinada a prejudicar outrem, enquanto o *myal* serviria para combater as ações maléficas do *obeah*, conforme destaca Chevannes (1994, p. 19) no momento que atribui ao *myal* um caráter “anti-obeah”. Rabelo, por outro lado, afirma que “um indivíduo pode ser reconhecido tanto como sendo um *obeah* quanto um *myalman*.” (RABELO, 2006, p. 56 – 57, grifos do autor), o que é enfatizado também por Alves (2014), quando diz que os “guardiões da sabedoria são chamados de *obeahmen* ou *myalmen*, considerados como feiticeiros” (ALVES, 2014, p. 14, grifos do autor). De todo modo, estas pessoas passaram a se destacar devido à sua intimidade junto aos ofícios ligados à magia, o que vinha acompanhado pelo seu conhecimento do uso de diversos tipos de ervas para entrar em contato com os espíritos e curar doenças. Sendo assim, dentre as características mais notáveis do chamado “complexo Obeah-Myal” constata-se o:

“conhecimento da flora medicinal, no poder curativo e/ou venenoso das plantas. Todo curandeiro jamaicano é, atualmente, conhecido como ‘Bush Doctor’ (Doutor das Matas). O conhecimento da medicina natural, hoje, não é privilégio dos *myal-men* ou *myal-woman*, mesmo aqueles que professam religiões cristãs tradicionais e rejeitam os ancestrais rituais africanos, conhecem um pouco dessa terapêutica” (RABELO, 2006, p. 63).

No trecho acima, Rabelo sugere que o saber sobre o uso de ervas medicinais foi uma competência originalmente atribuída aos *myal men*. No entanto, este saber se generalizou sobre os demais setores populacionais da Jamaica, culminando no surgimento dos *Bush Doctors*, categoria que se refere a toda sorte de curandeiros, independente do vínculo com tal ou qual tradição cultural/religiosa. Deste modo, os *Bush Doctors* também se fizeram presentes entre os *rastas*, porém com suas devidas especificidades, conforme será abordado mais adiante quando falaremos a respeito do uso da *Cannabis sativa* como sacramento espiritual e medicina natural da cultura Rastafari.

b) *A formação do ritual nyahbinghi*

Como expressão tipicamente afro-jamaicana, o complexo cultural Obeah-Myal recebeu influências dos diversos povos africanos deportados para a Jamaica. Sendo assim, Rabelo (2006) identifica no dialeto *twi* a origem da palavra *obeah*, cujo significado remete à ideia de magia. O *twi* pertence, na verdade, à língua Akan, falada de forma generalizada por muitos grupos originários da região de Gana, como os Fanti e Ashanti (FARQUHARSON, 2012). Por sua vez, *myal*, que possui o mesmo significado de *obeah*, é uma palavra originada da língua haussá, amplamente disseminada na África Ocidental, especialmente na Nigéria e Níger. A partir do século XVIII, porém, o *obeah*, concebido enquanto algo correlato à “bruxaria”, foi criminalizado pela legislação jamaicana (RABELO, 2006). Como essa criminalização se mantém até os dias de hoje, essa prática foi transformada em um alvo de estigmas, preconceitos e discriminações por parte dos próprios pretos, enquanto que, por outro lado, os *myal-men* foram adquirindo até mesmo certo prestígio, já que estes seriam os responsáveis por “quebrar o feitiço” lançado pelos *obeah-men* a outrem.

Vemos, então, que tal divisão entre *obeah* x *myal* pode ter sido um mecanismo colonial para dividir as comunidades afro-jamaicanas, que agora estariam diante de uma querela entre o bem e o mal. Na prática, porém, ambos os ofícios sempre se confundiram entre si, conforme dito mais acima. De fato, a criminalização do *obeah* funcionou como uma estratégia para enfraquecer as insurreições contra o colonialismo, tendo em vista a notória liderança dos *obeah-men* em tais movimentos. Apesar disso, a resistência afro-diaspórica na Jamaica permaneceu viva e ativa, quando em sua dinamicidade absorveu elementos do cristianismo sem desprezar as suas raízes. Foi então que surgiu o Revivalismo jamaicano, conhecido também por Avivamento³⁵ (BEZERRA, 2012). Essa categoria genérica abrange diversas práticas religiosas sincréticas afro-cristãs surgidas na Jamaica, durante o século XIX, a partir “das relações entre os ex-escravos jamaicanos myalistas e ex-escravos norte-americanos batistas” (RABELO, *ibidem*, p. 68).

Já vimos, mais acima, alguns dos desdobramentos ocorridos após a cristianização dos pretos jamaicanos, especificamente sob a vertente protestante, o que resultou no surgimento do etíopianismo. No plano cosmológico, a Etiópia se tornava

³⁵ Originalmente, o Avivamento surgiu entre as classes populares na Grã Bretanha, obviamente sem o componente afro.

uma referência cultural e espiritual de suma importância, devido às recorrentes menções a seu respeito encontradas na Bíblia. Inicialmente concebida como um nome genérico para todo o continente africano, a Etiópia logo foi valorizada em sua singularidade enquanto uma nação que resistiu às invasões neocoloniais. Do mesmo modo, em suas exegeses sobre as escrituras sagradas, os afro-jamaicanos, exilados e escravizados na Jamaica, se viram representados nas narrativas a respeito das experiências do cativo hebraico. Por conseguinte, surgia também uma esperança de redenção e repatriação que se daria enquanto um verdadeiro êxodo para a Etiópia, concebida como a sagrada Sião, citada na Bíblia, onde reinariam as leis de Deus para aniquilar todo mal.

Na prática, porém, conforme estamos demonstrando aqui, a história retrata um protestantismo africanizado mais influenciado por heranças culturais oriundas de Gana e Nigéria, na África Ocidental, de onde foram sequestrados a maioria dos ancestrais dos pretos jamaicanos. No século XIX, a Jamaica recebeu também uma imigração de africanos oriundos do Congo. Estes viriam a exercer importante influência no desenvolvimento da Kumina, um dos cultos revivalistas junto aos quais os *myalmen* e demais descendentes *maroons* teriam incorporado suas práticas. Além da Kumina, duas outras expressões do Revivalismo foram a Pocomania (Pukumina) e Zion Revival (Zionismo). Lembremos que muitas pessoas das classes populares jamaicanas transitavam por entre estas diferentes vertentes do Revivalismo, embora seja notável certa rivalidade entre elas. O fato é que a cultura Rastafari surgiu nesse contexto, onde uma diversidade de influências se fizeram presentes em seu processo formativo.

No aspecto rítmico e musical, foi a Kumina que mais influenciou o Rastafari, particularmente no que diz respeito ao seu característico toque de tambores denominado Burru (RABELO, 2006). O ritmo do Burru é entoado por uma orquestra de três tambores: um maior, de som mais grave, denominado *Thunder*, o qual é tocado com uma baqueta; e dois menores, o *Fundê* e o *Ketê*, que são colocados entre as pernas e tocados com as mãos. Assim, os *rastas* eram notáveis tocadores de Burru, ganhando destaque a figura de Leonard Howell (BEZERRA, 2006), conhecido como o “primeiro *rasta*”. Bastante influenciado pelos discursos de Garvey, Howell começou a pregar pelas ruas da Jamaica a respeito da divindade de Haile Selassie logo após a sua coroação, na década de 1930. Disseminava entre a população o orgulho da ancestralidade africana, junto a uma postura combativa perante a supremacia branca e eurocêntrica instaurada com o colonialismo. Isso lhe acarretou intensas perseguições policiais, o que contribuiu para a fundação de sua comunidade rural autossustentável

denominada Pinnacle, dotada de uma estrutura organizacional bem semelhante aos *maroons*, os quilombos jamaicanos.

Sendo assim, os tambores Burru ressoavam periodicamente em Pinnacle. Em 1954, porém, a comunidade é aniquilada pelas forças policiais, e seus membros se dispersam por diversos pontos da Jamaica, contribuindo para a definitiva transformação do Burru no serviço religioso rastafari, o *nyahbinghi*. Conforme destaca Bezerra (2012), uma das figuras mais importantes para a sistematização do *nyahbinghi* enquanto a genuína “música *rasta*” foi Count Ossie. Este, mesmo não possuindo vínculos diretos com a comunidade de Howell, já fazia suas experimentações rítmicas e sonoras inspiradas pela filosofia rastafari desde a década de 1940. Deste modo, “Ossie, após muita prática, acabou por dominar a técnica Burru e começou a fazer adaptações a fim de acomodar o ritmo às suas vibrações Rasta” (BEZERRA, *ibidem*, p. 99).

Mais tarde, a partir da década de 1960, o *nyahbinghi* iria contribuir para a formação de um novo ritmo musical jamaicano, o *reggae music*. Este tende a ser confundido e mal interpretado (segundo alguns *rastas* mais conservadores) como a “música *rasta*”. Tal noção é muitas vezes rejeitada, apesar do *reggae* se constituir como o principal meio de difusão da cultura Rastafari pelo mundo. Seja como for, *nyahbinghi* é uma palavra que significa, entre os *rastas*, algo como “morte aos opressores”, sendo também o nome de uma guerreira africana que fez sua fama entre os territórios de Ruanda e Uganda no século XIX (RABELO, 2006), no leste da África, devido às suas lutas anticolonialistas. Posteriormente, o nome *nyahbinghi* foi adotado por um grupo guerrilheiro que lutava pela libertação daquela região, empreendimento que, segundo a oralidade rastafari, teria sido liderado por Haile Selassie.

O ritmo *nyahbinghi* reproduz a batida do coração, a primeira percepção de mundo apreendida por todas as pessoas, quando ainda se encontram no ventre materno (REHEN, 2019). Segundo a perspectiva dos rastafaris, esta lembrança viva da Criação³⁶ induzida pela “batida do coração” *nyahbinghi* permitiria uma conexão com a ancestralidade, um retorno às raízes. Isso lhes faria rememorar continuamente sua essência mais pura e original. Dessa forma, a busca pela repatriação, tão enfatizada por Marcus Garvey, seria conquistada, porém de forma não literal. Neste caso, o “caminho de volta” às origens, ou seja, ao colo de Mãe África, acontece em um nível espiritual/transcendental, situado no plano da consciência sobre a existência de si. Vale

³⁶ Grafamos Criação, aqui, com letra maiúscula, considerando-a um substantivo próprio devido à sua generalidade que abrange todo o cosmos criado por Jah desde o princípio dos tempos.

lembrar o destaque que a cultura Rastafari concede à Etiópia como o berço de toda a humanidade, conforme as evidências contidas na Bíblia, e legitimadas pelas descobertas arqueológicas que encontraram na região o primeiro fóssil de um homínido de que se tem notícia (BARROS, 2014). Nesse sentido, toda a humanidade possuiria uma origem comum localizada na Etiópia, de onde teriam migrado os primeiros ancestrais humanos para povoar o planeta Terra (segundo uma perspectiva difusionista).

Barret (1988) e Araújo (2018) confirmam, nesse caso, a resignificação de algumas questões caras à cultura Rastafari, o que embora não seja de consenso, passariam a ter sentidos mais metafísicos: a escravidão se tornaria uma escravidão mental, assim como Babilônia/Sião estariam relacionadas mais a um estado de consciência do que um território localizado fisicamente em algum ponto do planeta. Logo, a Jamaica deixaria de ser associada àquela “terra estranha” da qual os pretos em diáspora buscariam fugir, surgindo assim alguns dilemas a respeito de:

“como é possível e necessário manifestar um patriotismo etíope sem estar fisicamente presente na Etiópia. Esta noção de “fisicamente presente” também foi desdobrada pelos anciãos. Para eles estar fisicamente presente na Etiópia pode significar também manter práticas corporais distintas das práticas corporais babilônicas. Usar a ganja de maneira consciente [...] Conhecer o idioma amárico e utilizá-lo. Decorar o corpo com as cores da bandeira imperial etíope. **Cantar e tocar em homenagem a Haile Selassie I e à imperatriz Menen**” (ARAÚJO, 2018, p. 156, grifos nossos).

Em síntese, a batida *nyahbinghi* seria uma lembrança viva do princípio dos tempos, preservando a memória da Criação em seu estado mais puro e original. Na cosmologia rastafari, trata-se de uma representação sonora da essência de cada ser que resiste e sobrevive, mesmo que obstinadamente corrompida pelas ambições do sistema opressor, a Babilônia. A repatriação foi se transformando, então, em algo espiritual, que poderia ocorrer em qualquer lugar, bastando apenas entoar com devoção a “batida do coração” *nyahbinghi* (REHEN, 2019). Ainda, a preservação da ancestralidade seria algo a ser alcançado através do resgate, aprendizado e difusão de todo um legado africano, com suas histórias, línguas, costumes, práticas e crenças, prescindindo de um retorno físico/material ao território África/Etiópia. Dessa forma, pode-se dizer que houve uma adaptação da meta de repatriação, promovida por Marcus Garvey, às condições impostas pela própria realidade daqueles afro-jamaicanos.

Enfim, a ênfase em se manter certas práticas corporais específicas como um modo de “ser etíope” ou “ser africano” nos coloca diante de algo que vai ao encontro de um entendimento de “corpo” concebido enquanto um território africano. Nesse caso, as coerções e opressões impostas pela Babilônia se dariam no domínio da consciência, dos hábitos e costumes reproduzidos no cotidiano, assim como na estética, nos sentidos e significados internalizados a respeito do mundo. Tais questões não serão aprofundadas no presente momento. Aqui nos voltamos para as influências da Kumina, prioritariamente no que tange ao toque de tambores Burru, na formação da cultura Rastafari:

“Foram adotados os elementos estéticos da música executada na Kumina, sobretudo o toque dos tambores e as danças, porém foram deixados de lado os elementos religiosos associados à possessão espiritual [...] As doutrinas Rastafári foram mais influenciadas pelas doutrinas cristãs típicas da interpretação bíblica da vertente protestante do cristianismo, nas quais a possessão espiritual corresponde a uma abominação, baseado em textos do Antigo Testamento.” (BEZERRA, 2012, p. 98).

Apesar de recorrentes menções à Kumina, como uma das práticas culturais afro-jamaicanas que contribuíram na formação da cultura Rastafari, internamente é comum que os próprios *rastas* rejeitem tal vínculo. No entanto, o *nyahbinghi* é aceito como um ritmo derivado da batida Burru, a qual muitas vezes é concebida como algo dissociado da Kumina, muito embora suas influências mútuas sejam inegáveis, conforme sustentam Bilby & Leib (1986). Estes pesquisadores afirmam, então, que a cultura Rastafari mantém relações ambivalentes com a Kumina. Por um lado, o fenômeno de incorporação (possessão) de espíritos ancestrais não se encontra presente nos rituais *nyahbinghi*. Por outro lado, porém, tem-se a influência, na cosmologia dos primeiros *rastas* “howellitas” (discípulos de Leonard Howell), de um vocabulário derivado da “linguagem Kongo” ou “linguagem Bongo”, já que os primeiros praticantes da Kumina na Jamaica eram de origem congoleza.

O trecho destacado acima sugere, ainda, que um dos principais fatores responsáveis pela aversão dos *rastas* às práticas de incorporação de espíritos, típicas da Kumina, reside nas influências “biblicistas” (centradas na Bíblia) que as religiões protestantes exerceram sobre uma parte da população jamaicana. No caso dos afro-diaspóricos, tal biblicismo se fez presente no desenvolvimento do Zion Revival, que

compartilha características comuns dos Batistas Nativos (CHEVANNES, 1994), nome pelo qual também é reconhecida a Igreja Batista Etíope de George Liele que tanto influenciou o desenvolvimento do etíopianismo.

Tudo leva a crer, então, que o cerimonial religioso *nyahbinghi* tenha surgido a partir de uma síntese entre o ritmo e musicalidade Burru/Kumina e o cântico devocional de hinos religiosos de origem protestante, muitos dos quais evocavam passagens bíblicas de forma quase literal. Tais referências às escrituras sagradas, porém, foram adaptadas segundo a visão de mundo rastafari, que acrescentou às influências derivadas do etíopianismo a divindade de Haile Selassie, como bem se pode notar na substituição do nome de Jesus, por exemplo, por Negus, um dos nomes atribuídos a Selassie enquanto governante etíope.

O fato é que o Revivalismo (ou Avivamento), em sua diversidade própria, varreu praticamente toda a Jamaica, fazendo parte do cotidiano dos primeiros *rastas*. Logo, o processo de formação da cultura Rastafari foi algo que se deu enquanto um movimento muito mais disperso do que centralizado em algum único personagem, como bem veremos a seguir, quando serão apresentados os precursores que pavimentaram os caminhos para a sua popularidade na Jamaica.

2.3 Os pais fundadores: Howell, Hinds, Hibbert e Dunkley

Já foi dito acima que Leonard Howell ficou conhecido como o “primeiro *rasta*”. Líder-fundador da comunidade de Pinnacle, Howell foi um exemplo para todos os *rastas* que buscavam na prática comunitária autossustentável a liberdade diante das opressões tão pungentes da Babilônia. No cenário colonial (só superado pela Jamaica em 1962), o convívio social dos pretos se dava em condições desiguais, em que eles ocupavam posições de trabalho subalternas, dentro de um sistema completamente racista. Nesse contexto, Pinnacle se transformou em uma luz no horizonte para aqueles que buscavam autonomia e independência. Naquele local foi possível edificar um “novo sistema” mais igualitário “onde se morava, trabalhava, compartilhava os bens materiais e cultuava Ras Tafari” (BEZERRA, 2012, p. 81). Durante o seu auge, Pinnacle prosperou com a edificação de uma escola, padaria, cultivo de alimentos e habitações para uma média de 5000 pessoas, com uma autossuficiência surpreendente que proporcionava a necessária integração social para os seus moradores.

Os seguidores de Howell ficaram conhecidos como howellitas. Dentre eles se destaca Robert Hinds, que por sua vez veio a fundar, no ano de 1935, a sua própria organização rastafari, denominada Missão do Rei dos Reis (ARAUJO, 2018). Esta contou com uma congregação que girava em torno de 800 membros. Suas práticas eram bastante próximas do Revivalismo, com a realização de “cultos (realizados em geral na rua), batismos, marchas (ou procissões), banquetes (especialmente na Páscoa), jejuns, orações e testemunhos públicos de sua fé” (BEZERRA, 2012, p. 83). Em meio à década de 1940, a Missão do Rei dos Reis começa a entrar em colapso, e em 1950 Hinds morre na condição de indigente, desprezado por seus seguidores, devido a uma série de divergências internas e de acusações que lhe foram dirigidas.

Bezerra destaca que a repatriação deixou de ser, em algum momento, um objetivo entre os adeptos da Missão do Rei dos Reis. Ocorria, assim, um afastamento de Hinds em relação aos ideais de Marcus Garvey (CHEVANNES, 1994), embora tenha passado pelo movimento garveyista. No entanto, alguns dos fundamentos já professados por Howell foram preservados por Hinds, como o ódio à raça branca e o não reconhecimento do poder político britânico. Tal posicionamento rebelde e combativo levou tanto o mestre quanto seu discípulo a diversas prisões. Esse tipo de repressão foi estendido aos demais *rastas* que se destacaram neste período inicial de formação do movimento. Estamos falando aqui de Joseph Hibbert e Archibald Dunkley, dentre tantos outros.

Junto a Hinds, Joseph Hibbert foi outra figura de destaque do movimento Rastafari que teve contato com as pregações públicas de Howell (RABELO, 2006). Conhecido também por Teacher Hibbert, as suas pregações a respeito da divindade de Selassie tiveram início paralelamente ao movimento empreendido por Howell. No entanto alguns dos seguidores deste último foram arregimentados para integrar a congregação fundada por Hibbert, denominada *Ethiopian Coptic Church* (Igreja Copta Etíope), que apesar do nome não compartilhava exatamente das mesmas práticas professadas na Igreja Ortodoxa da Etiópia, conforme sugere Bezerra quando afirma que:

“Leonard Howell ou Joseph Hibbert entoavam em suas reuniões de rua as músicas dos hinários batistas e de um tipo de música sacra típica da Jamaica das décadas de 1930 e 1940, de origem europeia e composta por um famoso evangelista da época chamado Sankey” (BEZERRA, *ibidem*, p. 92).

É de se notar que, antes de fazer carreira na Jamaica, Hibbert havia passado um tempo na Costa Rica, onde se associou a uma sociedade maçônica denominada Antiga Ordem Mística da Etiópia (*Ancient Order of Ethiopia*). Hibbert era muito afeito, então, ao ocultismo, sendo também uma pessoa dotada de grande erudição, sempre buscando as possíveis mensagens subliminares contidas nas escrituras sagradas. No entanto, o agrupamento rastafari de Hibbert logo começa a perder forças devido à centralização de poder na pessoa do líder, o qual também buscava manter o monopólio de todo o conhecimento que possuía, acabando por seguir seus caminhos individualmente. Por outro lado, enquanto perdurou, a agremiação de Hibbert possuía um formalismo mais acentuado do que aquela liderada por Howell, “com organização, procedimentos e regras definidas” (RABELO, 2006, p. 200), o que pode ter contribuído para a sua atuação na abertura de uma filial jamaicana da Federação Mundial da Etiópia - *Ethiopian World Federation* (EWF).

A EWF, uma entidade transnacional fundada em 1937, nos Estados Unidos, surgiu no intuito de arregimentar forças para a Etiópia contra a invasão italiana, em curso na época, bem como apoiar os afrodescendentes em todo o mundo. Especialmente na Jamaica e outras ilhas do Caribe, a organização estabeleceu ao longo do tempo relações um tanto quanto ambíguas com a comunidade rastafari, permeadas de tensões. Parecia haver aí uma contradição bastante curiosa, já que a EWF representava o meio de contato mais direto dos *rastas* com o seu Deus vivo, o imperador Haile Selassie. O próprio Hibbert, por exemplo, resolveu se retirar da instituição assim que percebeu que não iria ocupar o cargo mais alto na posição hierárquica da filial jamaicana, levando consigo os seus seguidores da então atuante *Ethiopian Coptic Church*.

Uma das habilidades pelas quais Hibbert se destacava era o seu poder de cura, e muitos o procuravam devido aos seus supostos dons sobrenaturais. Esta característica nos remete ao “complexo Obeah-Myal” citado anteriormente, abrangendo toda sorte de curandeiros-xamãs-feiticeiros que trabalham, dentre outras coisas, com a medicina popular. Somos induzidos, assim, a especular se Hibbert não seria também um *Bush Doctor*, com seus saberes vinculados ao uso de ervas da floresta. Igualmente pode-se indagar a respeito de outro *rasta* que acompanhou Hibbert, de nome Archibald Dunkley, o qual também ficou reconhecido por seus poderes místicos e sobrenaturais, tendo se destacado como mais um dos pais fundadores da cultura Rastafari na Jamaica.

Como destaca Rabelo (2006), a congregação de Dunkley, iniciada em 1933, recebeu o nome de *King of Kings Missionary Movement* (Movimento Missionário Rei

dos Reis). Diferente de outros *rastas*, um dos ensinamentos de Dunkley versava a respeito de Selassie não como Deus Pai, mas sim enquanto Filho de Deus, assumindo também uma “profunda intolerância a manifestações de possessão de espíritos típicas do Avivamento” (BEZERRA, 2012, p. 85), característica que se tornou praticamente generalizada na cultura Rastafari. Rabelo (ibidem) destaca, porém, que Dunkley compartilhava de muitas das ideias de Hibbert, tendo integrado também o grupo responsável por levar a EWF para a Jamaica. No entanto, o *King of Kings Missionary Movement*, não possuía o mesmo grau de organização e formalismo encontrados na *Ethiopian Coptic Church* de Hibbert.

Observando as trajetórias dos pais fundadores do Rastafari, podemos notar que todos eles possuíam um caráter missionário. De fato, a coroação de Selassie na Etiópia, concebida como o cumprimento de uma série de profecias, se transformou na “boa nova” que deveria ser difundida pelo mundo, especialmente entre os afro-diaspóricos desejosos em se livrar da opressão à qual se encontravam submetidos. Selassie, como salvador e redentor de todos os “filhos de África”, passou a ser considerado efetivamente o Messias tão proclamado pelos profetas que pregavam na Jamaica. É certo que todo movimento messiânico é caracterizado por um viés um tanto quanto insurgente em face de alguma (des) ordem já estabelecida, o que nos remete aos questionamentos e objeções feitas por Jesus Cristo ao poder de Roma no Oriente Médio. Com suas promessas de instaurar um novo governo inspirado pelas leis divinas, Jesus foi crucificado sob os mandos de Pôncio Pilatos. No caso dos *rastas* não foi diferente, exceto que seu combate se dava contra as forças coloniais britânicas na Jamaica, cuja autoridade deveria ser substituída pelo comando teocrático de Haile Selassie, o Rei dos Reis da Etiópia.

Este princípio rebelde e revolucionário constituiu, então, as bases do movimento Rastafari, cujos precursores - nas figuras de Howell, Hinds, Hibbert e Dunkley - tiveram que enfrentar constantes perseguições, tendo suas liberdades violadas nos presídios e sanatórios jamaicanos³⁷. No entanto, para além das acusações de sedição, violência e promoção da desordem (RABELO, 2006), muitos *rastas* enfrentavam problemas com a polícia e a lei devido, simplesmente, ao exercício de uma prática cultural bastante comum entre os pretos jamaicanos e que, em si mesma, não tinha nada

³⁷ Como de costume nas primeiras décadas do século XX, àquelas pessoas consideradas como “desordeiras” recaía o rótulo de “doentes mentais”, o que funcionava como um pretexto para excluí-las, dentro dos manicômios, do convívio social.

a ver com qualquer tipo de sentimentos subversivos. Tratava-se do uso da canabis, conhecida popularmente entre os *rastas* como *ganja*. Vejamos, então, como esta erva passou a integrar o cotidiano e cosmologia da cultura Rastafari, buscando compreender as dinâmicas que envolveram a sua criminalização enquanto estratégia de controle sobre aquela parcela das populações subalternizadas que lutavam contra as injustiças e desigualdades consolidadas por um *status quo* dominante.

2.4 A ganja: sacramento/medicina dos *Bush Doctors*

A canabis, em suas variantes principais: sativa; indica; e ruderalis - é uma planta nativa da Ásia, e é utilizada para diversos fins, sejam eles lúdicos, terapêuticos, religiosos e até mesmo tecnológico-industriais. Apesar das evidências históricas, arqueológicas e antropológicas que revelam toda esta versatilidade desde, pelo menos, 4.000 a.C. (ESCOHOTADO, 2004), foi somente a partir do século XX que a erva foi se tornando cada vez mais polemizada. Isso ocorreu dentro do quadro da “guerra às drogas” que se instaurou ao longo da época em muitos países no mundo. Nesse sentido, podemos nos perguntar quais as razões por detrás desta perseguição bastante recente, sobre o uso de determinadas drogas, na história?

Como ponto de partida, devemos lembrar que as atividades repressivas não são desenvolvidas contra drogas. As atividades são desenvolvidas contra pessoas, usuárias e produtoras/distribuidoras. Desse modo, o uso *per si* de drogas consideradas ilegais faz com que o próprio usuário se transforme em um fora da lei. Em outras palavras, o fato de uma determinada substância ter o seu uso criminalizado faz do usuário, automaticamente, um criminoso, o que se constitui como uma “profecia auto-cumprida” (ROMANI, 1999): a condição de marginalidade acaba por ser um efeito da própria proibição.

A guerra às drogas produz, assim, os seus “outros”, mediante dispositivos extremamente eficazes para demarcar os grupos “desviantes” (ELIAS e SCOTSON, 2000) que se pretende marginalizar (MACRAE, 2016). Com isso, estamos diante de questões de ordem sociocultural que vigoram em privilégio dos setores hegemônicos “estabelecidos”, os quais ditam as regras do jogo em nossa sociedade. É aqui que se revela a verdadeira face das políticas proibicionistas, em suas associações com a continuidade das práticas de segregação e exclusão social instauradas em larga escala com o colonialismo.

Deste modo, mesmo com o fim da escravidão em diversas ex-colônias, o processo de estigmatização sobre os afrodescendentes se reinventou, tendo se perpetuado de novas maneiras. Com isso, foi possível manter o racismo como política pública, quando o cerceamento da liberdade, genocídio, encarceramento em massa e integração social dos afrodescendentes continuou a ser operacionalizado não mais pela escravidão, como nos tempos de colônia, mas sim mediante a criminalização de sua cultura, seus hábitos e costumes.

Assim se deu, certamente, com as leis que passaram a proibir o uso da cannabis, uma prática que foi disseminada pelo mundo a partir dos grupos já marginalizados historicamente. Mesmo sendo, *per se*, inofensiva socialmente, a criminalização da erva contribuiu para reforçar o caráter de delinquência atribuído aos *rastas* pela sociedade jamaicana, o que acabava por legitimar as repressões executadas pelas forças policiais. As insurgências anticoloniais típicas da cultura Rastafari, disseminadas pela Jamaica desde a década de 1930, poderiam, então, ser contidas com maior vigor, já que muitos de seus adeptos utilizavam recorrentemente a *ganja* - nome pelo qual a cannabis passou a ser chamada entre os *rastas* – no cotidiano e, também, em suas cerimônias religiosas.

No entanto, vale notar que o “charme” da cannabis entre os *rastas* consistia justamente no fato de ser proibida, uma vez que a sua criminalização contribuiu para fomentar na cosmologia rastafari uma convicção de que as “leis da Babilônia” são contrárias às “leis de Jah”. Logo, o seu uso adquiriu força de resistência declarada entre grande parte dos *rastas* espalhados pelo mundo, consolidando-se como um ato de protesto em relação às leis impostas pela Babilônia (REHEN, 2005). Como vimos, essa postura subversiva e libertária pode ser considerada uma das características notáveis da militância rastafari, que se fundamenta em uma contestação declarada às normas da Babilônia, disseminadas historicamente por todo o planeta, as quais se impõem de modo opressor sobre as cosmovisões e estilos de vida dos povos não ocidentais.

Considerada como um sacramento religioso, a erva passou a ser utilizada no movimento Rastafari durante as práticas de meditação e contato com Jah - corruptela para Jeová³⁸, o Deus criador que rege, governa e ilumina toda a existência, concebido como a figura do próprio Haile Selassie. Howell, por exemplo, cultivava a *ganja* em larga escala na comunidade de Pinnacle – inclusive para fins comerciais - o que na

³⁸Javé, Jahoviah, bem como as demais denominações associadas ao tetragrama hebreu YHWH que faz referência justamente ao nome “Deus”, conforme as referências contidas no Antigo Testamento.

verdade consistia em um desdobramento das práticas populares jamaicanas associadas aos *Bush Doctors*. Esses curandeiros, envolvidos com a medicina natural, não separam suas práticas de cura das dimensões mágico-religiosas mais amplas, nas quais se encontram inseridos. Sendo assim, a *ganja* passou a constituir a um só tempo, entre os *rastas*, medicina e sacramento, considerada a “Cura das Nações”.

Vimos, mais acima, que os *Bush Doctors* são herdeiros dos ensinamentos transmitidos pelos *obeah-myah men* à sociedade jamaicana, com seus conhecimentos a respeito do poder de cura de diversas espécies botânicas difundidas na Jamaica. As intensas redes de imigrações para a ilha contribuíram para enriquecer ainda mais o arsenal fitoterápico que utilizavam, quando um grande contingente de trabalhadores indianos aportou na região levando consigo muito de suas práticas e saberes culturais. Foi assim que o uso da cannabis foi “disseminado entre o campesinato rural como estimulante no trabalho e como remédio na medicina caseira ou folclórica” (RABELO, 2006, p. 413).

Deste modo, as trocas culturais entre os indianos e os afro-jamaicanos contribuíram efetivamente para a formação da cultura Rastafari. A própria palavra *ganja*, por si só, possui uma origem indiana, tendo sido muito provavelmente incorporada pelos pretos nas periódicas celebrações do Kumina. Howell também conviveu com os indianos, e, a partir desse contato, adotou para si o nome de *Gangungu Maragh*, simplificado como *Gong*, cujo significado remete a algo como “professor de famosa sabedoria” (RABELO, 2006). Este nome pelo qual Howell passou a ser conhecido é derivado das tradições hindus, onde os brâmanes são amplamente respeitados por sua atribuição divina. Mesmo não sendo um brâmane, Howell buscou, com isso, se destacar perante aos seus seguidores.

Em conformidade com as argumentações de Albuquerque (2017), vale mencionar que, na lógica Rastafari, a *ganja* é concebida como o “pão do cordeiro”³⁹, o que não deixa de remeter à eucaristia cristã. Diversas passagens bíblicas são evocadas também para legitimar o uso da erva, que logo passou a ocupar uma posição importante dentro da cultura Rastafari como um todo, permeando os mais diversos campos de interação e relações sociais estabelecidas pelo grupo, utilizada para fins tanto religiosos como medicinais. O Rastafari pode ser concebido, de fato, como um tipo de “cultura canábica” (ALVES, 2014), embora essa característica não possa ser atribuída de modo

³⁹*Lambsbread*, em inglês, é também o nome que se dá a uma qualidade específica de sementes de cannabis.

homogêneo a todos os rastas. De fato, conforme veremos adiante, algumas vertentes *rastas* fazem até mesmo restrições quanto ao uso da erva. Mesmo nos grupos onde se pratica a sua consagração ritual, a utilização da *ganja* não se dá enquanto uma normativa explícita que deve ser acatada por todos os adeptos, tratando-se mais de uma decisão individual.

Em síntese, a intensa rede de trocas culturais empreendidas pelo contato entre indianos e afro-jamaicanos resultou na incorporação, pela emergente cultura Rastafari, do uso da cannabis, com o propósito de se atingir um grau elevado de meditação⁴⁰, proporcionando uma ligação mística e devocional de cada pessoa com Jah. Vejamos, então, outra característica que é atribuída amplamente ao Rastafari e que pode ter sido resultante, igualmente, de uma influência indiana: o uso dos longos cabelos conhecidos por *dreadlocks*, termo em inglês que significa “madeixas que provocam medo”.

2.5 Dreadlocks e o surgimento da Youth Black Faith

O chamado “cabelo rastafari” ou “cabelo *rasta*” é a característica mais amplamente conhecida e generalizada dessa cultura no mundo. A sua difusão através do *reggae*, com seu mais notório representante identificado na figura de Bob Marley, fez desse estilo de penteado uma marca registrada da cultura Rastafari, sendo adotado por muitas pessoas influenciadas pelos modismos do mercado. Assim, a popularidade do “cabelo rastafari” se disseminou, na verdade, como uma forma estereotipada da cultura, geralmente associada com o consumo da *ganja* e a música *reggae*, sem haver um aprofundamento nos fundamentos que sustentam as suas origens.

Danilo Rabelo, em sua tese de doutorado extensivamente mencionada na presente pesquisa, argumenta em determinado momento que:

“Em um artigo para a edição de 18 de julho de 1982 [?], o Dr. Ajai Mansingh afirmou que os longos cachos dos rastafaris tinham a influência dos imigrantes hindus. Essa influência seguia o exemplo dos Sadhus, os quais são homens santos que se afastam da sociedade indiana, para viver asceticamente, praticando yoga e vivendo de esmolas. Os Sadhus usam grandes locks e fazem uso ritual de maconha” (RABELO, 2006, p. 484).

⁴⁰ A própria prática da meditação pode, também, ter sido uma influência do hinduísmo na cultura Rastafari.

Vemos que o estilo de vida adotado pelos *sadhus* indianos pode ter influenciado significativamente na formação de algumas características próprias da cultura Rastafari. Primeiramente, cabe destacar uma intenção de renúncia aos bens materiais, conforme o desapego prezado por aqueles que desejam se aproximar das virtudes ascéticas dos “homens santos”, que não se rendem aos prazeres efêmeros de uma vida mundana. Logo, a oração e meditação devem ser práticas exercidas diariamente, para que todas as tentações sejam afastadas e expurgadas pelas forças cósmicas e espíritos protetores. Em segundo lugar, destaca-se o traço mais visível de toda esta disciplina ascética, que é justamente o cultivo das longas tranças que, entre os *rastas*, receberam o nome de *dreadlocks*.

Para além desta influência de matriz indiana, porém, os *dreadlocks* podem ter se popularizado entre os *rastas* a partir de outro caminho, cujas referências remetem justamente à África. Nesse caso, a inspiração pode ter surgido de guerrilheiros africanos do Quênia, conhecidos como Mau-Mau, que com sua braveza e coragem lutaram arduamente contra os europeus que ousavam invadir aquela região (BEZERRA, 2012; ARAUJO, 2014). As imagens desses guerreiros, com seus *dreadlocks*, começaram a ser difundidas pela imprensa jamaicana na década de 1940, ocorrendo uma identificação imediata por parte dos *rastas* que lutavam igualmente contra a opressão colonialista. Foi nessa época que começava a se articular um novo agrupamento denominado *Youth Black Faith* (Fé Negra Jovem), o qual ficou responsável por instituir o uso dos *dreadlocks* como parte integrante da cultura Rastafari.

Conforme destaca Araujo (2018), a YBF (*Youth Black Faith*) se destacou como um grupo que buscou realizar algumas reformas dentro da cultura Rastafari, tendo estabelecido uma espécie de “cruzada” contra as influências mais marcadas do Revivalismo ainda sobreviventes no movimento. Tal cruzada se caracterizou por uma acentuação do biblicismo, sendo justamente nas escrituras sagradas que foram encontrados os fundamentos para o cultivo dos *dreadlocks*. De acordo com os preceitos bíblicos do Antigo Testamento, a separação dos “homens santos” da vida profana seria representada pela proibição de se cortar as barbas e os cabelos, cujo cumprimento seria necessário para se alcançar uma força espiritual, conforme se deu, por exemplo, com Sansão. Jesus seria outro exemplo invocado. Este pacto do homem com Deus é conhecido como “voto nazireu”, sendo observado entre os *rastas*, que consideram seus *dreadlocks* como antenas que conectam o homem com o Criador.

Por outro lado, os *dreadlocks* também representam o caráter subversivo da cultura Rastafari, especialmente no que diz respeito aos questionamentos a respeito do eurocentrismo instaurado com o colonialismo. Assim, o *dread* significa uma atitude de orgulho quanto à ancestralidade africana que cada *rasta* carrega em seu corpo, um modo de afirmar sua resistência perante o racismo arraigado no imaginário colonial e pós-colonial:

“Em primeiro lugar, o racismo na sociedade jamaicana produziu a noção de dois tipos extremos de cabelo, um ‘bom’ (good) e um ‘ruim’ (bad). O primeiro também chamado de ‘bonito’, por sua finura lisa era o tipo de cabelo liso dos descendentes europeus, enquanto o outro era ‘nati-nati’ (knotty = espinhoso, emaranhado), típico dos afro-descendentes. Assim, nem só a cor mais clara da pele determinava o status social do indivíduo, mas também a textura do cabelo” (RABELO, 2006, p. 486).

Desta maneira, com o uso dos *dreadlocks*, as normas estabelecidas pela sociedade jamaicana quanto aos padrões estéticos mais adequados foram prontamente rejeitadas pelos integrantes da YBF (*Youth Black Faith*). Os *dreadlocks* se adequavam muito bem aos objetivos do grupo de gerar um impacto direto, visível no próprio corpo, sobre o *status quo* dominante. Vale destacar, então, a analogia dos *dreadlocks* com a imagem do leão, cuja simbologia é fundamental dentro da cultura Rastafari, conforme já destacado mais acima, quando falamos a respeito da dinastia salomônica na Etiópia. De fato, os *rastas* se consideram, sem exceção, como reis e rainhas, uma vez que possuem a consciência a respeito de sua própria majestade interior. Esta seria representada pela unicidade e identidade metafísica de cada pessoa com Jah (ALBUQUERQUE, 2017), representado pela própria figura de um rei africano, Haile Selassie, o “Rei dos Reis” e “Leão de Judá”. Assim, ao adotar um visual associado à juba do leão, com o cabelo no estilo *dreadlocks* e o uso de longas barbas, o *rasta* assume para si a nobreza de sua herança africana, fazendo-se à imagem e semelhança de Jah.

Em linhas gerais, podemos ver que os *dreadlocks* possuem uma dupla-origem, indiana e africana, dentro da cultura Rastafari, as quais se articularam de forma harmônica devido ao caráter religioso que sempre esteve presente nas insurreições anticolonialistas e antirracistas dos afro-jamaicanos. Como destaca Bezerra, “os Rastas tanto podem ser vistos como guerreiros por sua brava resistência política quanto como homens e mulheres santos por suas opiniões religiosas” (BEZERRA, 2012, p. 171).

Sob a perspectiva religiosa, destaca-se o contato dos *rastas* com as práticas ascéticas dos *sadhus* que utilizam, tradicionalmente, a *ganja* para alcançar estágios profundos de meditação. No entanto, essa influência indiana foi traduzida para a lógica própria da cultura Rastafari, com sua visão de mundo bíblica derivada do etíopianismo, o que atribuiu um novo sentido para alguns costumes hindus. Já os guerrilheiros quenianos conhecidos como Mau-Mau podem ter contribuído para que os *dreadlocks* fossem concebidos como algo mais subversivo, uma postura contestatória perante à supremacia eurocêntrica que normatizava o que seria considerado por “boa aparência”. Conforme demonstraram as reações da própria sociedade jamaicana envolvente, que tanto se alarmavam com o aspecto estranho das “madeixas que provocam medo”, tornou-se comum, sob força de lei, que muitos *dreadlocks* fossem detidos pela polícia devido simplesmente à sua aparência.

Devemos enfatizar, enfim, o papel fundamental da YBF na consolidação dos *dreadlocks* como característica própria da cultura Rastafari. No entanto, sendo a YBF um grupo reformista, Rabelo argumenta que tal feito pode ter contribuído para enfraquecer uma influência matriarcal⁴¹ que ainda persistia dentro de muitos agrupamentos *rastas*, o que representava uma herança do Revivalismo, de modo a centralizar o poder majoritariamente nas figuras dos homens. Deste modo, a YBF se dividiu em duas vertentes diferentes: a “Casa dos Penteados” (*House of Combsomes*), que logo entrou em colapso, enquanto a “Casa dos Dreadlocks” (*House of Dreadlocks*) adquiriu uma força de expressão bastante considerável. Destacando-se por seu suposto radicalismo, a Casa dos Dreadlocks acabou por representar toda a YBF, cuja liderança principal se centrava na figura de Bongo Wato, também conhecido por Ras Boanerges.

Posteriormente, a YBF se transformou na Ordem Nyahbinghi – que recebeu o mesmo nome do serviço religioso rastafari - uma das três vertentes rastafaris mais importantes atualmente. As duas outras são a Ordem Bobo Shanti – cujo nome oficial é *Ethiopia Africa Black International Congress* (Congresso Preto Internacional Etíope Africano) – e a *Twelve Tribes of Israel* (Doze Tribos de Israel). Vejamos, então, algumas peculiaridades de cada uma dessas organizações, de modo a evidenciar toda uma diversidade que impossibilita abordar a cultura Rastafari como algo homogêneo.

⁴¹ Por outro lado, podemos também especular se, assim como ocorre no Brasil, o regime familiar patriarcal não seria enfraquecido pelas mazelas genocidas do racismo e exclusão social. Nesse caso, a YBF estaria se esforçando para que os homens afirmassem suas prerrogativas masculinas numa sociedade que as negavam constantemente para os homens afrodescendentes.

2.6 Rastafari: Unidade na diversidade

Até o momento, buscamos traçar o histórico de formação do movimento Rastafari, apontando as principais influências culturais que contribuíram para consolidar as suas bases. Foram enfatizados, então, alguns de seus aspectos centrais, como o biblicismo; o caráter messiânico que atribui à figura de Haile Selassie, imperador da Etiópia, uma representação divina; o entendimento da Etiópia como a “terra prometida”; o ritual *nyahbinghi*; e o uso da *ganja* e dos *dreadlocks* como traços culturais significativos dentro de uma cosmologia que associa religiosidade e contestação social. A partir do momento em que os afro-jamaicanos souberam da coroação de Haile Selassie, em 1930, a “boa nova” começou a ser espalhada pelos pregadores Leonard Howell, Robert Hinds, Joseph Hibbert e Archibald Dunkley, os quais efetivamente podem ser considerados como os “pais fundadores” do movimento Rastafari na Jamaica, embora suas congregações específicas não tivessem durado muito tempo.

Considera-se que, a partir de 1948, iniciou-se uma nova fase do movimento, marcada por uma “segunda geração” dentro da cultura (BARNETT, 2018). Nesse período, ganham destaque, no cenário jamaicano, três importantes lideranças: Ras Boanerges, *Prince* Emmanuel e Profeta Gad. Cada uma destas figuras fundou, respectivamente, a Ordem Nyahbinghi (final da década de 1940), a Ordem Bobo Shanti (1958) e a Doze Tribos de Israel (1968), doravante Doze Tribos, sendo estes os grupos mais representativos da cultura Rastafari atualmente. Apesar de se sustentarem sobre bases comuns, estes três grupos apresentam alguns dissensos importantes, que demonstram particularidades bastante específicas, as quais serão apresentadas a seguir.

Para a análise ora empreendida, nos sustentamos nas descrições de Bezerra (2012), Araujo (2014; 2018) e Alves (2014), que se complementam umas às outras. Primeiramente, vale destacar o *status* de Haile Selassie como uma divindade. Na Ordem Nyahbinghi, o imperador é concebido como a própria Santíssima Trindade – Pai, Filho e Espírito Santo – constituindo a figura central de devoção. Já entre os Bobo Shanti, há uma concepção segundo a qual a Trindade se divide nas figuras de Selassie como o Pai, enquanto Emmanuel seria a própria reencarnação de Jesus Cristo (Filho) e Marcus Garvey a reencarnação de João Batista, o profeta que possuía o dom de batizar sob a força do Espírito Santo. Por sua vez, na Doze Tribos, Selassie é considerado como a figura que representa a segunda vinda de Cristo, sendo, portanto, a sua própria reencarnação, embora alguns adeptos considerem o monarca como apenas um seguidor

e representante de Cristo, o que se revela como uma discordância interna (ARAÚJO, 2018).

O segundo ponto a se notar é a questão da repatriação, que também é concebida de modos diferenciados dentro da cultura Rastafari. Entre os membros da Bobo Shanti, o retorno para a África deveria partir do seu reconhecimento, por parte do Estado, de uma nacionalidade e cidadania etíope, já que eles não se consideram jamaicanos. Tal processo se daria enquanto uma prática de reparação das consequências do colonialismo, já que os pretos em diáspora seriam entendidos como indivíduos expatriados de seu local de origem. Entre os membros da Doze Tribos – grupo este que inicialmente era vinculado à EWF – realizaram-se articulações independentes do Estado para retornar à África, recorrendo a meios próprios. Em relação à Ordem Nyahbinghi, não foi possível encontrar informações precisas a respeito do tema “repatriação”, porém, conforme já vimos mais acima, há aqueles *rastas* que compreendem a questão a partir de uma lógica existencial/espiritual, quando a África é deslocada para a própria subjetividade individual, com a preservação dos costumes, hábitos, saberes e práticas ancestrais.

Quanto à *ganja*, o seu uso também possui as suas singularidades dentro de cada grupo. Mesmo sendo considerada amplamente como um sacramento espiritual e medicina natural, a erva não faz parte das cerimônias *nyahbinghi* realizadas pelos Bobo Shanti. Seu uso, porém, está integrado a momentos específicos de seu cotidiano, que por si só já é bastante ritualizado. Já os membros da Ordem Nyahbinghi utilizam a *ganja* mais livremente no seu dia a dia, na forma de cigarros, sendo que, durante as suas celebrações *nyahbinghi*, é adotado o *chalice*, uma espécie de cachimbo que é compartilhado por todos os presentes. O termo *chalice* faz referência justamente ao rito da comunhão descrito na Bíblia. Neste caso, a cannabis representa o “pão do cordeiro”, conforme já citado anteriormente. Apesar da ausência de informações a respeito da existência de algum tipo de padrão de uso da *ganja* na Doze Tribos, acreditamos que, assim como na Ordem Nyahbinghi, o seu uso não passava por grandes restrições.

Por fim, destacamos as especificidades de cada grupo em suas relações com a sociedade Jamaicana. Os Bobo Shanti, como a vertente mais dogmática das três, é conhecida dentro da cultura Rastafari por ser uma “ordem sacerdotal”, buscando edificar comunidades literalmente “fora do mundo”, considerados até mesmo como “antissociais” por outros *rastas*. Com uma série de restrições comportamentais que devem ser seguidas à risca por seus adeptos, o grau de liberdade individual é

notavelmente precário em seu seio. Por exemplo, todos os seus membros, homens e mulheres, costumam utilizar vestimentas bastante típicas, e são obrigados a cobrir os seus *dreadlocks* com um turbante. As mulheres sofrem restrições ainda mais severas dentro do grupo, sendo concebidas como seres impuros, capazes de contaminar os alimentos, e impedidas de ter acesso a espaços exclusivos aos homens.

O sistema patriarcal, disseminado em larga escala na cultura Rastafari, também se faz presente na Ordem Nyahbinghi. Porém, ao contrário dos Bobo Shanti, considerados “mais pacíficos”, os membros da Ordem Nyahbinghi costumam gerar tensões com não-*rastas* devido à sua agressividade (ARAUJO, 2014). De fato, a Ordem Nyahbinghi, enquanto um desdobramento da YBF, se destaca por sua postura declaradamente subversiva e contestatória em relação a diversas questões sociais que oprimem os afro-jamaicanos de forma geral. O forte tom de revolta adotado por seus adeptos fomentou certo receio na sociedade jamaicana. Formada majoritariamente pelos setores mais pobres da população jamaicana, a Ordem Nyahbinghi possuía certa relutância em estabelecer algum tipo de aliança ou acordo com os “de fora”, representantes da Babilônia. Atualmente, porém, tal radicalismo já se encontra mais amenizado entre muitos de seus adeptos.

Já a Doze Tribos era um grupo que contava com maior adesão por parte dos setores das classes médias brancas e afro-jamaicanas, tendo estabelecido relações de maior integração junto à sociedade jamaicana. Assim, com uma maior abertura para pessoas oriundas de outras origens étnicas, raciais e de classe, a Doze Tribos se caracterizou por uma notável flexibilidade quanto a suas normas doutrinárias. Permitia uma maior liberdade de expressão a seus adeptos, seja em relação às vestimentas, estética, hábitos e costumes em geral. Muitos membros desse grupo não ostentavam os *dreadlocks*, e as mulheres passaram a possuir uma voz mais ativa, havendo uma maior igualdade de gênero. Desse modo, assumindo uma postura menos combativa e insurgente do que aquela encontrada na Ordem Nyahbinghi, a Doze Tribos contribuiu para a construção de uma imagem menos negativa, junto à sociedade jamaicana, em geral, a respeito do movimento Rastafari, normalmente bastante marginalizado e discriminado.

Com a Doze Tribos, o Rastafari adquiriu um caráter mais universalista, quando cor ou classe social deixou de ser algo com o que se preocupar. Logo, passou a ser mais valorizada em seu seio a ideia de igualdade entre todos os seres humanos, o que acabou por enfraquecer muitas das reivindicações dos *rastas* a respeito da “superioridade racial

do homem afrodescendente sobre o homem branco” (RABELO, 2006, p. 434). Conseqüentemente, novas crenças oriundas de diferentes tradições espiritualistas foram integradas na cosmologia que estava surgindo sob a liderança do Profeta Gad, cujas tendências flertavam em boa medida com um ecumenismo que logo passou a ser, também, mais um distintivo da Doze Tribos.

Conforme destaca Barrett (1988), uma das particularidades da Doze Tribos foi a transformação do *reggae* - com sua assimilação dos tambores *nyahbinghi* junto a outros instrumentos provenientes da música internacional – no estilo musical entoado durante as celebrações religiosas, sendo considerado a “Música dos Reis”. Nesse caso, foi Bob Marley quem mais se destacou entre os membros do grupo, quando começou a difundir, na década de 1970, a cultura rastafari pelo mundo. Logo o *reggae music* se tornou o principal meio de expansão da cultura Rastafari.

De fato, a adesão de um público mais amplo à cultura Rastafari favoreceu em boa medida uma maior ênfase nos seus aspectos mais místicos e esotéricos. A princípio, o Rastafari surgiu como um modo de valorizar a ancestralidade africana dos pretos jamaicanos, estabelecendo uma oposição às considerações negativas dominantes a seu respeito no pensamento eurocêntrico. Assim, ao estabelecer uma dualidade que classifica o mundo entre bem x mal, houve um esforço por parte dos *rastas* em se situar do lado positivo, invertendo a lógica colonial que atribui aos afrodescendentes toda sorte de características pejorativas. A Babilônia (Europa e os brancos em geral), então, se transformou no representante de Satanás, enquanto a Etiópia (África) passou a ser sinônimo da força de Jah. Lá, teriam sido cumpridas as profecias a respeito da coroação do “Rei dos Reis”, Haile Selassie, o Messias encarnado para a salvação, redenção e libertação dos pretos em diáspora.

No entanto, vimos mais acima que a Etiópia seria também o berço de toda a humanidade, o que permite adotar uma perspectiva mais ampla a respeito da ideia de “ancestralidade”. Logo, a África passa a ser considerada como a Mãe da Criação, local onde surgiu efetivamente toda a humanidade, sendo através das vibrações dos tambores *nyahbinghi* que cada pessoa mantém essa conexão com a sua essência mais original, conforme manifestada no princípio dos tempos. Com isso, a Babilônia se transforma em um conceito que designa toda forma de opressão sobre a manifestação livre e espontânea do ser verdadeiro, o qual corresponde à identidade cósmica de cada indivíduo. Nesse sentido, o “eu” e o “outro” possuem um mesmo *status* ontológico, ou seja, podem ser concebidos segundo uma mesma essência divina, o que na

epistemologia rastafari corresponde ao conceito de “Eu e Eu”, ou “I n I”, segundo sua terminologia original⁴².

Assim, o encontro místico e esotérico do *rasta* com o seu Eu é alcançado somente com o alinhamento da consciência junto às forças de Jah, as forças da Criação. São as “vibrações positivas”, situadas no plano extra-sensorial, que permitem manter uma frequência mental elevada, quando todas as pessoas conseguem reconhecer sua essência divina conectando-a com a Criação e, conseqüentemente, com o Criador, Jah Rastafari. Nesse caso, o “Eu” possui um caráter de sacralidade que corresponde à íntima relação do *rasta* com Jah manifestada na sua consubstancialidade com o cosmos. Trata-se de uma Consciência Universal que corresponde à Unidade a qual pertence toda a humanidade, enquanto criações de Jah, e logo as fronteiras entre o micro e o macro, o “eu” e o “outro”, passam a ser concebidas como meras ilusões da Babilônia.

Todos os seres vivos, então, possuiriam uma mesma essência universal, que jamais pode ser definida isoladamente, mas somente a partir de suas relações de comunhão com o cosmos. Em outras palavras, trata-se do compartilhamento coletivo de uma mesma presença, apesar das separações individuais, o que se resume no conceito rastafari I n I. É nesse espírito de união, e mais do que isso, de Unidade, que o *reggae* de Bob Marley alcançou projeção internacional. Esse *rasta* virtuoso assumiu, perante o mundo, a função de um verdadeiro missionário do bem, difundindo a sua mensagem de *One Love*, um só amor, para os quatro cantos da Terra.

Enfim, a libertação do povo oprimido seria algo a ser alcançado somente através do amor, o único caminho para estabelecer a justiça e paz no mundo. Com seu misticismo revolucionário, a cultura Rastafari ganha cada vez mais novos adeptos e simpatizantes, tendo alcançado uma força de expressão notável em diversos países. Vejamos, então, os caminhos trilhados pelo movimento Rastafari em sua chegada ao Brasil.

2.7 O Rastafari chega ao Brasil

O *reggae music* foi enfatizado, até aqui, como um dos principais meios de difusão, a partir da década de 1970, da cultura Rastafari para o mundo. No Brasil, as primeiras regiões que mais se destacaram no desenvolvimento de grupos mais ou menos

⁴² O *Iyaric* é como se denomina a língua rastafari.

alinhados com o Rastafari foram Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Maranhão (BEZERRA, 2012, p. 207). Nesse momento, não havia algo organizado diretamente para a cultura Rastafari, sendo que, na verdade, o que ocorreu foi uma assimilação de alguns diacríticos *rastas* por aquelas pessoas já atuantes nos movimentos de resistências afro-diaspóricas brasileiros. Destacamos, nesse caso, as cores da bandeira etíope – verde, amarelo e vermelho – o uso da *ganja* e a adoção dos *dreadlocks* como postura de orgulho da ancestralidade africana.

De fato, a disseminação do Rastafari através do *reggae* acabou fortalecendo as reivindicações contra o racismo já em voga no Brasil. Alves (2014) destaca que foi assim que nasceu, em meio aos chamados “blocos afro” da Bahia, o samba-reggae, ganhando destaque o internacionalmente conhecido Olodum. Nesse sentido, como há de ser para qualquer cultura que viaja pelo espaço, se deslocando de seu contexto de origem para se instalar em novos territórios, o Rastafari foi se moldando às diversas expressões culturais já existentes em nosso país, dialogando ativamente com novas práticas e saberes provenientes de diferentes universos simbólicos – os quais, ainda que pertencentes a uma matriz africana, possuíam as suas particularidades - como o candomblé e a capoeira, por exemplo.

O culto aos Orixás constitui um ponto controverso entre os *rastas* brasileiros. Aqui, vale a distinção feita por Jan de Cosmo (2008), evocada por Alves (2014), que versa sobre os *rastas culturais* e *rastas religiosos*. No caso dos *rastas culturais*, haveria uma tolerância maior para com o que poderia ser considerado um “sincretismo” do Rastafari com as práticas brasileiras, quando o culto aos Orixás seria valorizado devido às suas heranças africanas, o que corresponde diretamente aos ideais rastafaris de contestação ao paradigma eurocêntrico instituído com o colonialismo. Por outro lado, os *rastas religiosos* seriam mais dogmáticos, de modo que haveria entre eles um esforço para manter a teologia rastafari tal qual desenvolvida na Jamaica. Nesse caso, então, o culto aos Orixás seria visto com maus olhos, enquanto uma espécie de descaracterização da religiosidade rastafari mais autêntica.

A capoeira, por sua vez, é uma expressão cultural afro-brasileira fortemente influenciada pelo catolicismo. Muitos de seus cânticos evocam, junto aos orixás, por divindades católicas, fazendo referências também ao hábito de se rezar o terço; é comum, entre os adeptos, que façam o sinal da cruz em diversos momentos da roda de capoeira. No entanto, os *rastas* que se encontram inseridos nesse universo parecem compartilhar um certo grau de tolerância quanto a estas questões, as quais raramente são

problematizadas. Deste modo, uma ampla gama de grupos de capoeira ostenta as cores da bandeira da Etiópia e a simbolização do Leão de Judá como referência de uma africanidade que resiste aos imperativos racistas de nossa sociedade, além, é claro, de ser comum o uso generalizado dos *dreadlocks* entre os capoeiristas.

Ainda segundo Alves (2014), em 1983 surge um grupo, também na Bahia, denominado Legião Rastafari, sendo talvez uma das primeiras iniciativas de alguma prática rastafari mais organizada no Brasil. Sem se dedicar exclusivamente à contestação social, tal grupo possuía um cunho religioso voltado para estudos bíblicos. Tal prática é geralmente questionada por aqueles afro-brasileiros que associam o cristianismo a uma herança colonial que deveria ser extirpada de qualquer cultura de matriz africana. Sendo assim, em seu primeiro momento de inserção no Brasil o Rastafari enfrentou certos desafios, quando alguns de seus fundamentos foram questionados por muitos dos brasileiros que já possuíam a sua própria visão de mundo. Estes desafios podem ser ilustrados com outro exemplo, quando a própria divindade de Selassie passou a ser vista com desconfiança. Na ocasião de sua queda e assassinato pelos comunistas em 1975, a mídia internacional já difundia uma imagem negativa do imperador, considerado um ditador responsável por instaurar a miséria na Etiópia.

“Assim, a figura do Imperador Salassié [*sic*] pode ser substituída pela de Jesus Cristo, por exemplo. Mudanças desse tipo decorrem de novas interpretações da bíblia e do fato de terem vindo a público outras facetas do Imperador, considerado por muitos como um mero ditador que foi deposto do trono etíope e morreu esquecido na cela de uma prisão” (ALVES, 2014, p. 74).

Para além do *reggae*, a cultura Rastafari chegou ao Brasil através de algumas de suas vertentes mais bem estabelecidas na Jamaica - a Ordem Nyahbinghi; Ordem Bobo Shanti; e Doze Tribos. A importância deste último grupo, a Doze Tribos, já foi sublinhada por nós, tendo em vista a projeção internacional que alguns de seus membros conquistaram através do *reggae*, como é o caso de Bob Marley. Sendo assim, iremos agora contemplar brevemente o papel exercido pelos demais grupos para o que concebemos aqui como um segundo momento de inserção da cultura Rastafari no Brasil, o que se deu principalmente a partir dos anos 2000. De fato, a partir da virada do milênio, aqueles brasileiros que já flertavam com a cultura Rastafari através do *reggae*

começaram a ter um contato com referências mais confiáveis a respeito de seus fundamentos, conforme veremos a seguir.

Baseamo-nos aqui em informações coletadas no grupo de WhatsApp denominado Rastafari Universal - que reúne *rastas* de diversas partes do mundo – as quais ecoam as descrições realizadas por Bezerra (2012). Deste modo, os primeiros movimentos mais organizados que reverenciavam a divindade de Selassie em torno do cerimonial *nyahbinghi* foram fomentados, no Brasil, por volta de 2002, pelo grupo Congo Nya. Tal grupo surgiu na Guiana Inglesa em meio à década de 1980, sob as bênçãos de Ras Boanerges - um dos fundadores da Ordem Nyahbinghi - que teria visitado o país para disseminar os ensinamentos a respeito da cultura Rastafari na América do Sul. Nesse sentido, podemos constatar que a Ordem Nyahbinghi chegou indiretamente ao Brasil através do Congo Nya, quando muitos dos simpatizantes do Rastafari começaram a ter um conhecimento mais aprofundado sobre os seus fundamentos, os quais não seriam diretamente acessíveis meramente através do *reggae music*.

No entanto, ainda que o Congo Nya tenha “bebido da fonte” em suas relações com a Ordem Nyahbinghi – somando-se, aliás, algumas influências recebidas da Doze Tribos – podemos identificar regionalismos que revelam o quanto uma cultura se diversifica ao se deslocar para novos territórios. De fato, o Congo Nya desenvolveu uma batida *nyahbinghi* própria, a qual não se exime de sua autenticidade rasta-jamaicana, sendo, porém, matizada com as influências culturais de matriz africana da Guiana Inglesa, o país no qual o grupo nasceu. Mesmo tendo criado essa identidade própria, a legitimidade do Congo Nya não é questionada dentro do universo rastafari mais amplo no Brasil, sendo que o seu ritmo *nyahbinghi* característico não passa despercebido por aqueles mais familiarizados com as muitas nuances existentes dentro do Rastafari.

Tudo leva a crer, portanto, que o Congo Nya foi o primeiro grupo rastafari organizado que os brasileiros tiveram contato, a partir do qual foram plantadas diversas sementes em alguns estados do país, como Bahia, Ceará, Maranhão, Pernambuco, Distrito Federal e São Paulo. Nesse sentido, o fortalecimento cultural promovido pelo Congo Nya contribuiu para que os fundamentos e princípios rastafaris se tornassem mais acessíveis no Brasil, o que resultou no surgimento de grupos importantes, como o próprio Instituto Cultural Congo Nya, fundado no Distrito Federal em 2003⁴³.

⁴³<https://icongonya.wixsite.com/congonya>, acessado em 18 de Janeiro de 2021.

Paralelamente à peregrinação dos guianenses do Congo Nya no Brasil, no ano de 2007 seria inaugurada, no município de Jarinu/SP, a Casa de Menelik, um grupo diretamente vinculado à Ordem Bobo Shanti (ARAUJO, 2016). Seguindo o esforço característico dessa vertente rastafari, os *rastas* que se reuniam na Casa de Menelik buscavam valorizar unicamente o toque dos tambores *nyahbinghi* como a genuína “música *rasta*”. Desta forma, tal concepção foi difundida para aqueles interessados em se aproximar do que seria considerada uma vivência rastafari mais autêntica, não “maculada” pelos modismos propagados pela música *reggae*, com seus estereótipos que muitas vezes gerariam distorções a respeito do “verdadeiro espírito Rastafári.” (BEZERRA, 2012, p. 209).

Liderada pelo ancião jamaicano reconhecido sob a alcunha de Priest Tiger, atualmente já falecido, as contribuições da Casa de Menelik para a difusão do Rastafari no Brasil foram bastante significativas, promovendo

“semanalmente atividades referenciadas em preceitos comunitários ‘rastafarianistas’ e diaspóricos, tais como a promoção de aulas/palestras sobre história e culturas africanas, intituladas ‘Verdade Negra’, assim como oficinas (workshops) de manufatura de tambores (nyahbinghis) e de percussão de toques e cantos ancestrais rastafáris” (ARAUJO, 2016, p. 36).

A Casa de Menelik organizou, também, um meio de comunicação independente denominado Caderno Rastafari Menelik⁴⁴, o qual se transformou, na época, em uma das poucas fontes de pesquisa sobre a cultura em língua portuguesa. De fato, as barreiras linguísticas apresentam alguns desafios para que as informações a respeito do Rastafari sejam acessíveis por todos os brasileiros, uma vez que diversas pessoas não possuem o domínio do inglês, língua na qual é produzida a maioria das publicações sobre o tema.

Para além da Casa de Menelik, conseguimos apurar, com nossos interlocutores, informações a respeito de um grupo Bobo Shanti na região de Águas Claras, distrito do município de Viamão/RS. Este grupo, que atualmente é liderado pelo sacerdote jamaicano *Priest* Karl, desenvolve um trabalho importante de tradução e elaboração de materiais impressos que versam centralmente a respeito do Rastafari. Não conseguimos, porém, aferir o nome pelo qual o grupo é conhecido, tampouco o tempo em que vem exercendo suas atividades.

⁴⁴<http://www.cadernorastafarimenelik.blogspot.com/>, acessado em 17 de Janeiro de 2021.

Enfim, o Congo Nya e a Casa de Menelik representaram uma fase importante do Rastafari no Brasil que não contabiliza mais que duas décadas. Nesse momento, houve um maior acesso aos fundamentos da cultura, por parte daqueles entusiastas que não estavam se sentindo contemplados pelos meros elementos estéticos, mais facilmente assimiláveis, propagados com o *reggae music*. Contudo, a colaboração desses grupos para ampliar o entendimento a respeito do Rastafari não ficou restrita aos seus respectivos membros. Na verdade, muitas outras iniciativas já se dispersavam pelo território brasileiro de forma independente, seja nos núcleos familiares ou em pequenas congregações, quando ganhou forças uma rede de comunicação informal que se tornou acessível, senão pela oralidade, mas também por diversos outros meios.

Destacamos, no caso, a proliferação de diversas páginas virtuais, muitas das quais começaram a divulgar materiais audiovisuais sobre o Rastafari, produzidos no exterior. Vale enfatizar, também, a criação de editoras independentes de livros e revistas (para além do Caderno Rastafari Menelik), como o Eu & Eu Realidade Rasta, que exerceu importante papel de difusão da cultura na língua portuguesa, tendo publicado diversas obras traduzidas - como o *Kebra Nagast* e discursos de Marcus Garvey - e originais. Logo, muitos brasileiros tiveram a oportunidade de se informar sobre a Etiópia, Haile Selassie e o *nyahbinghi*, o que não seria possível sem um esforço conjunto de pesquisas baseadas em publicações originais. Este foi um período marcado pela inserção de pessoas intelectualizadas no Rastafari brasileiro, provenientes das classes médias. Essa turma mais instruída contribuiu para transmitir os ensinamentos produzidos na língua inglesa a respeito da Majestade Imperial Haile Selassie, cuja imagem pública era, até então, bem pejorativa, conforme visto mais acima.

Deste modo, mesmo sem uma adesão direta a algum dos grupos que se tornaram mais representativos do Rastafari no Brasil - o Congo Nya e a Casa de Menelik - os *rastas* aqui em nosso país consolidaram um circuito cultural que fomentou o surgimento de outros núcleos em diversas regiões, dentre os quais podemos destacar: Roots Ativa em Belo Horizonte/MG; Ordem Nova Flor em Niterói/RJ; Sagrada Raiz em Morretes/PR; Vale Sagrado de Sião, em Cananéia/SP; Flor de Jah, em Camaragibe/PE; Céu da Santíssima Trindade, em Itapecerica da Serra/SP; Casa Nyahbinghi Bahia, em Salvador/BA; Frente Nacional Etíope, presente nos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul; e finalmente o Céu de Santa Maria de Sião, em Embu das Artes/SP, que representa oficialmente a Rastafari United Front - RUF, uma organização rastafari sul-africana.

Vale lembrar, ainda, do Centro Cultural Rasta Brasil, liderado, desde os anos 1970, por Ras Jorge Makandal, um ancião recentemente falecido. Localizado em Sana, distrito do município de Macaé/RJ, esse espaço é uma das referências do Rastafari não só no estado do Rio de Janeiro, mas em todo o Brasil. Lá, foi inaugurado recentemente um tabernáculo (o templo rastafari) para a realização das celebrações *nyahbinghi*, de acordo com o calendário litúrgico seguido pelos adeptos. Vale lembrar que, na ocasião de sua morte, o ancião Ras Makandal foi homenageado por rastas de todo o Brasil, o que demonstra a sua importância e representatividade para o movimento como um todo.

Mais recentemente, no presente ano de 2021, alguns dos grupos citados acima se organizaram para formar a Casa Nyahbinghi Brasil. Tal acontecimento se deu como um desdobramento da extinta Unidade Rastafari do Brasil, que congregava o Roots Ativa, Frente Nacional Etíope, Casa Nyahbinghi Bahia, Instituto Congo Nya e Centro Cultural Rasta Brasil. Vemos, com isso, que a cultura Rastafari vem se movimentando para adquirir a sua representatividade no país. Nesse sentido, a recém-formada Casa Nyahbinghi Brasil passa a ser uma das ramificações da Ordem Nyahbinghi em território brasileiro, oficializada e legitimada pela liderança do sacerdote moçambicano *Priest Ras Viegas* (residente na Bahia).

Nesse momento, porém, nos deparamos com as querelas inerentes à proliferação das demandas por autenticidade a respeito de tal ou qual expressão cultural. De fato, a incorporação do Rastafari nos mais diferentes contextos, ao longo de sua expansão para fora da Jamaica, contribuiu para a formação de um pluralismo bastante evidente no movimento como um todo. Diante de toda essa riqueza cultural, cada grupo vai desenvolvendo uma identidade própria, o que não se dá sem conflitos e tensões. Surge, então, toda uma dinâmica de negociações a respeito da legitimidade daqueles grupos muitas vezes acusados de corromperem as tradições. É o caso, então, do Céu de Santa Maria de São, que acabou construindo um modo de ser rastafari evidentemente abasileirado, estabelecendo diálogos com as práticas e saberes já consolidados em nosso país, como é o Santo Daime.

Capítulo 3

Buscando o diálogo

Com a elaboração de novos significados para práticas já consolidadas, ao mesmo tempo em que novas práticas, retiradas de diferentes contextos, podem ser incorporadas

em uma dinâmica cultural local, o senso de identidade adquire na contemporaneidade uma pluralidade cada vez mais complexa. De todo modo, podemos constatar que muitas vezes o processo de reinvenção cultural acaba por se confrontar com os dilemas que dizem respeito a mudanças e inovações das tradições já estabelecidas, principalmente em um domínio permeado por fundamentalismos como é a religiosidade. Assim, a depender das intenções, desejos e objetivos que se possa encontrar entre os membros de um determinado grupo, o que está em jogo é justamente a maior rigidez ou flexibilidade quanto às transformações de suas práticas e de seus saberes.

De fato, seguindo as considerações de Labate (2004), Assis (2017) e Platero (2018), a abertura do Santo Daime ao diálogo inter-religioso permitiu a formulação de novas sínteses e combinações as mais diversas, que acabaram por delinear continuidades, rupturas, assimilações, incorporações e englobamentos entre práticas, costumes, valores e visões de mundo retirados de muitos contextos diferentes. Surge aí uma dinâmica de empréstimos e traduções culturais que podem revelar os múltiplos sentidos a partir dos quais os marcadores de identidade e alteridade serão interpretados à luz de referenciais específicos. Assim, as eventuais ressignificações de elementos culturais exógenos no interior de uma lógica já consolidada, bem como a identificação de idiomas culturais comuns, permitem que as possíveis tensões e controvérsias engendradas em cada encontro intercultural sejam contornadas.

Desta maneira, os múltiplos agenciamentos realizados sobre um cabedal cultural disponível podem ser legitimados, garantindo a convivência harmoniosa com a diversidade no interior de uma dinâmica local. Contudo, tais estratégias de legitimação não podem ser compreendidas isoladamente, mas somente em vista das possibilidades de ação apresentadas por cada circunstância. Assim, no intuito de compreender os pontos de contato e de afastamento entre Santo Daime e Rastafari, buscamos investigar como se desenrolam no campo de pesquisa os processos de **confluências** e/ou **tensões** em relação aos valores, práticas e condutas estabelecidos por cada um desses dois grupos separadamente.

Segundo o relato de um de meus interlocutores, Lucas Kastrup Rehen, o encontro entre rastafaris e daimistas não é um caso isolado no Céu de Santa Maria de Sião, sendo algo que vem ocorrendo em diversas regiões do Brasil, há algumas décadas, de forma dispersa e pulverizada. Sabe-se que, no início da década de 1990, um grupo de cariocas, fardados no Santo Daime, foi morar na Califórnia. Lá desenvolveram amizade com rastafaris que viviam em San Diego, então liderados pelo respeitado jamaicano Ras

Michael, um ícone do movimento rastafari. Dentre os momentos de interação, que puderam viver de forma amigável, os daimistas apresentaram os seus hinos religiosos, descrevendo aos rastafaris a origem desses cânticos enquanto manifestação cultural de origem amazônica; também participaram de cerimônias rastafari, com leitura da Bíblia e o toque dos tambores *nyahbinghi*, na residência de Ras Michael.

No decorrer da década de 1990, outros diálogos repetiram-se pontualmente, mas somente na virada para o século XXI podemos dizer que o encontro entre Rastafari e Santo Daime tornou-se algo mais concreto. Assim, originou-se, no estado de São Paulo, a igreja Céu de Santa Maria de Sião, institucionalmente ligada à ICEFLU. Além de acompanhar o calendário litúrgico do Santo Daime, esta igreja realiza celebrações em honra às datas festivas do calendário rastafari, quando ocorre a celebração *nyahbinghi*. No Rio de Janeiro, por sua vez, um pequeno grupo de amigos já se reunia regularmente para tocar o *nyahbinghi* sob a luz do sacramento *ayahuasca*. Esse grupo veio a chamar-se Ordem Nova Flor e alguns de seus membros eram vinculados ao Santo Daime, incorporando algumas das orações daimistas em suas celebrações. Mais tarde, a Ordem Nova Flor deu origem à igreja “Nova Flor”, associada à ICEFLU, quando houve a união entre os calendários religiosos de ambas as tradições, o Rastafari e Santo Daime.

Já no ano de 2016 foi o Daime que chegou à Jamaica, onde alguns membros da comunidade rastafari tiveram contato com a bebida sagrada. O principal responsável pelo acontecimento foi Leo Artese⁴⁵, o qual estava de passagem pelo país. Na ocasião de sua celebração denominada Voo da Águia – caracterizada por uma estrutura ritual bastante fluida, algo bem distinto do Santo Daime - os rastas tiveram a oportunidade de apresentar seu tradicional *nyahbinghi*⁴⁶. Dentre os anfitriões jamaicanos que estavam presentes, destacamos a figura do renomado cantor e músico jamaicano Bob Andy, uma importante liderança local que recebeu uma cura importante com a bebida de origem amazônica.

Para o estudo empreendido no presente trabalho, pudemos notar uma dificuldade em restringir nossa análise exclusivamente ao Céu de Santa Maria de Sião, o campo de pesquisa inicialmente designado para a realização da etnografia. Isso porque, seguindo as argumentações de Gupta e Ferguson (1997), a conjuntura encontrada no referido

⁴⁵ Líder da igreja daimista Céu da Lua Cheia, localizada em Itapecerica da Serra/SP.

⁴⁶ Como veremos mais adiante, essa experiência não foi novidade para Leo Artese, uma vez que, desde 2007, Ras Kadhu já vinha fazendo o *nyahbinghi* no Céu da Lua Cheia.

grupo nos convida a repensar o campo de pesquisa etnográfica como algo que possui uma territorialidade difusa, estabelecida a partir do trânsito das pessoas – e do próprio pesquisador - pelos mais diferentes espaços. Foi somente adotando este tipo de abordagem que se tornou possível, de fato, colocar em relevo o modo como a síntese entre o Rastafari e Santo Daime, estabelecida a nível local - no Céu de Santa Maria de Sião - era compreendida por cada um dos grupos isoladamente, entendidos de forma global e mais abrangente.

De fato, ainda que a pesquisa etnográfica seja valorizada a ponto de definir, muitas vezes, a própria especificidade da Antropologia em face às outras áreas das ciências humanas, os referidos autores enfatizam que, à sua época (1997) o “campo” ainda não era um conceito devidamente problematizado na disciplina. Assim, na dicotomia entre tradição e modernidade, cuja influência foi marcante nos primórdios da Antropologia, o campo foi comumente pensado como uma área bem delimitada, com fronteiras precisas, compreendido como um espaço garantido onde o pesquisador poderia encontrar uma alteridade em sua forma mais “pura”, “elementar” e “primitiva”. Atualmente, porém, não vivemos mais o contexto colonial no qual surgiu a disciplina. No novo contexto político-social, os termos que acabamos de citar, colocados entre aspas, se apresentam como antiquados, por denotarem uma mentalidade comprometida com os valores eurocêntricos que perpetuam o positivismo fundante de nossa disciplina.

Deste modo, e segundo raciocina Price (2004), os sujeitos de pesquisa estão situados agora em outro contexto de relações face ao pesquisador. Isso se deve a uma interculturalidade cada vez mais expressiva, marcada por crescentes migrações e reterritorializações de grupos que tiveram que reinventar suas identidades culturais ora desterritorializadas. Diante das mudanças trazidas por esta nova realidade, o “fazer etnográfico” passa a ser repensado. Primeiramente, a distinção entre “campo” e “casa”, o “outro mundo” e o “nosso mundo” - como se esses dois mundos jamais fossem se encontrar - já não funciona mais. Os dados não mais são coletados pelo pesquisador em campo e escritos em casa, pois o “campo” não constitui um mundo à parte e desconectado dos acontecimentos mais amplos que ocorrem no contexto global, mas está interconectado com este mundo globalizado (GUPTA e FERGUSON, 1997).

Assim, o antropólogo nunca está fora do campo, pois a sua vida é o próprio campo (MILLS, 2014). Suas próprias experiências passam a adquirir um potencial enriquecedor para o desenvolvimento de seu trabalho intelectual. Logo, o pesquisador desenvolve uma maior sensibilização para com os temas que estuda, de tal modo que,

até mesmo nas situações mais triviais de seu cotidiano, eles emergem, sendo impossível separar a vida pessoal de seu ofício. Foi exatamente assim que se sucedeu com a pesquisa ora realizada, quando nos momentos mais imprevisíveis de minhas andanças, por onde passava, eu me deparava com pessoas que se identificavam ora com o Rastafari, ora com o Santo Daime, ou mesmo ambos. Esse foi o modo através do qual se sucederam muitos dos *insights* deste trabalho: nas ocasiões em que eu me via reunido com os daimistas, buscava compreender as suas visões a respeito do Rastafari, e mais especificamente, dos diálogos possíveis entre os dois grupos. O mesmo procedimento foi adotado nos momentos em que eu estava entre os rastas, quando busquei captar os seus entendimentos a respeito do Santo Daime, e como concebiam a sua interlocução com a cultura Rastafari.

Nesse sentido, foi possível fazer um contraponto entre a realidade observada no Céu de Santa Maria de Sião e as diferentes perspectivas a respeito do diálogo entre o Rastafari e o Santo Daime. Como bem observou Lucas Kastrup Rehen, os adeptos do Rastafari que defendem tal diálogo passaram a concebê-lo enquanto uma “aliança”, enquanto que os termos “mistura” ou “sincretismo” começaram a ser evocados como categorias de acusação, utilizadas para deslegitimar os grupos que em tese não estariam seguindo uma vivência rastafari original. Já entre os daimistas, os quais em seu universalismo são geralmente mais tolerantes com o diálogo inter-religioso, foi possível notar alguns questionamentos, como por exemplo, a devoção a Selassie – considerado, em muitos casos, um ditador que não poderia ser visto com bons olhos.

De fato, tanto o Santo Daime quanto o Rastafari exibem posturas generalizantes que podem entrar em contradição com as práticas locais, situadas no contexto específico do Céu de Santa Maria de Sião. Se as relações entre o micro e o macro, entre o local e o global, revelam que nenhum grupo é homogêneo, podemos constatar que quanto maior a escala de análise adotada pelo pesquisador sobre seu objeto, mais diferenças poderão ser percebidas. Invariavelmente, então, os detalhes circunstanciais podem indicar continuidades e/ou rupturas de cada caso particular perante uma totalidade mais abrangente. Nesse sentido, nos inspiramos em Becker (2008) para investigar as contradições entre a imposição de padrões culturais hegemônicos **estabelecidos** por uma maioria constituída - o Rastafari e o Santo Daime considerados como um todo - em face das idiosincrasias perpetuadas por sujeitos culturalmente localizados, considerados por seus detratores como **desviantes** - o Céu de Santa Maria de Sião.

Tendo como base, então, a dimensão mais ampla (hegemônica) a partir da qual o diálogo entre Rastafari e Santo Daime é concebido, buscaremos compreender as estratégias adotadas na dinâmica cultural do Céu de Santa Maria de Sião para legitimar as suas práticas locais. Em outras palavras, o nosso enfoque se dará sobre os agenciamentos estabelecidos pelos adeptos desta igreja, quando todo um conjunto de arsenais culturais é mobilizado de tal forma a colocar em negociação princípios tanto daimistas quanto rastafaris. Assim, ao mesmo tempo em que o dirigente da igreja, Ras Kadhu, é “dono” de um conjunto de hinos daimistas que destacam as referências próprias da cultura Rastafari, há também a realização do ritual rastafari *nyahbinghi*, que nesse caso é realizado com a utilização da *ayahuasca*, recebendo algumas influências do Santo Daime.

Vale destacar, ainda, a importância que estamos atribuindo à trajetória do próprio Ras Kadhu. Como liderança religiosa local, por onde ele passa lhe é exigido que preste contas de sua “ousadia” em levar à frente o diálogo do Rastafari com o Santo Daime. Torna-se alvo de constantes acusações de inautenticidade e preconceitos perante o campo mais amplo de cada um desses grupos. A sua circulação, pelos diferentes espaços de encontros das comunidades rastafaris e daimistas, demanda dele tal articulação com seus pares que exige constantemente uma justificação de sua personalidade “híbrida”. Nesse sentido, a alteridade não está localizada em territórios geograficamente bem delimitados, mas está contida nos próprios corpos e práticas individuais que traçam fluxos por espaços plurais, quando as fronteiras culturais acompanham as próprias pessoas.

Ras Kadhu, então, se encontra em um fluxo constante que coloca em jogo o seu pertencimento a diferentes mundos aos quais ele busca se adaptar. Como um rasta, Kadhu se distingue no meio daimista pelo uso de seus longos *dreadlocks*, o que, muito embora seja observável entre alguns adeptos da religião, constitui, na verdade, uma exceção na maioria das igrejas. Por outro lado, enquanto um daimista, Kadhu é constantemente questionado no meio rastafari por suas práticas “sincréticas”, as quais viriam a descaracterizar as tradições culturais já estabelecidas. Deste modo, buscamos adotar, nessa pesquisa, um princípio norteador que considera tanto o Rastafari como o Santo Daime enquanto realidades objetivadas a partir das relações intersubjetivas que os membros desses grupos estabelecem entre si.

Tal princípio parte da análise fenomenológica do antropólogo polonês Johannes Fabian (2006), a qual pode instrumentalizar a nossa discussão de modo inovador. Nesse

sentido, nos sustentamos nas reflexões do autor para afirmar que seria um equívoco buscar por uma definição pronta e acabada, dada de antemão, para cada um dos sistemas culturais - o Rastafari e o Santo Daime – que estamos tratando aqui. Uma vez que o foco deste trabalho recai sobre um caso marcado pela interculturalidade, a realidade deve ser compreendida enquanto algo objetivado (tornado objeto concreto) em meio às sociabilidades estabelecidas em um campo de ação específico. Em outras palavras, são as **relações** que os sujeitos estabelecem, entre si e com o mundo, que fornecem as bases para o real, que jamais é dado *a priori*. Assim, “a subjetividade é a condição da objetividade, assim como a objetividade o é em relação à subjetividade” (FABIAN, 2006: 515).

A objetivação da realidade consiste, de modo geral, no processo através do qual ideias, significados, e demais abstrações coletivas podem se materializar no mundo. Tais abstrações são as responsáveis por dar sentido à existência humana, o que se dá **em função de cada singularidade** que compõe uma dinâmica social. Nesse sentido, os tipos ideais, daimista e rastafari, de ser – determinados pelas convenções coletivas mais hegemônicas – quase sempre serão relativizados a partir do momento em que cada sujeito, em particular, é lançado no mundo. Assim como ocorre com a objetivação de uma realidade, o sujeito se define, ele também, **em função das relações** que estabelece **no mundo**. Desse modo, a sua subjetividade, e conseqüentemente, a sua identidade, jamais se dá de forma isolada, ou seja, ela não se dá *a priori*, mas somente na relação que este ser constrói com o meio no qual está inserido. Logo, serão as suas relações caso a caso que irão definir quem ele é.

Consideramos relevante, então, ressaltar o modo como as relações *sujeito-sujeito* são construídas em campo. Em outras palavras, o “ser-rasta” e o “ser-daimista” jamais podem ser definidos *a priori*, pois tal definição irá se demonstrar estereotipada, na medida em que será colocada em perspectiva face às constantes rearticulações das suas possibilidades de “vir a ser” em cada dinâmica social específica. A identidade, assim, é algo que está em perpétua transformação, em perpétuo transe. Ela não é fixa, mas se configura a partir das relações que são dadas em cada momento específico. Assim, buscaremos responder às seguintes questões: como o Rastafari é objetivado pelos daimistas e como o Santo Daime é objetivado pelos rastas? Como cada um desses grupos é objetivado internamente de diversas formas por seus respectivos membros?

Ainda que a realidade possua um caráter dinâmico e em permanente transformação, sendo constantemente reinventada e atualizada pelos indivíduos em suas

interações, os membros do Céu de Santa Maria de Sião, e especialmente Ras Kadhu, se veem na necessidade de justificar a legitimidade de uma nova identidade “híbrida” rasta-daimista. Isso porque um encontro intercultural desse tipo pode ser atravessado por eventuais contradições, vindo a sofrer críticas e questionamentos. Com a objetivação de uma nova realidade que faz a intersecção entre dois idiomas culturais a princípio distintos - o Rastafari e o Santo Daime - a presente pesquisa pretende investigar, portanto, como se expressa, no Céu de Santa Maria de Sião, uma identidade absolutamente única em seu local de origem.

Enfim, a partir do que foi exposto ao longo deste trabalho, iremos destacar as confluências (diálogos; convergências) e tensões (divergências; ruídos) entre o Rastafari e o Santo Daime. Para tanto, é importante fazer primeiramente uma regressão aos acontecimentos que precederam o surgimento do Céu de Santa Maria de Sião, tomando como protagonista justamente o fundador dessa igreja, Ras Kadhu. De saída, cabe enfatizar aqueles aspectos que podemos observar mais imediatamente, a partir de uma compreensão mais geral, para que as complexidades das relações tratadas aqui possam emergir ao olhar mais atento.

3.1. Bush Doctors e vegetalismo: em busca da medicina natural

Uma prática comum que permite o diálogo intercultural aqui estudado é a medicina natural popular, de cunho mágico-religioso, que caracteriza tanto o Rastafari quanto o Santo Daime. Nesse caso, ambas as designações utilizadas, em cada um dos grupos, para se reportar a esse saber fitoterápico fazem menções análogas entre si: em tradução livre, *Bush Doctor* significaria algo como “Doutor do Mato”, enquanto que os vegetalistas seriam aqueles *experts* no conhecimento de uma ampla gama de vegetais mágico-curativos. Foi desse modo que a *ayahuasca* veio a se tornar o sacramento religioso do Santo Daime, assim como a *ganja* passou a ser concebida, dentro da cultura Rastafari, como a “Cura das Nações”.

Vimos anteriormente que, diante da notoriedade que adquiriu através dos tempos, Padrinho Sebastião se destacou como um exímio vegetalista, muito procurado pelos seus dons de cura dentro da espiritualidade. Como ele mesmo diria, o seu nome começou a “rodar o mundo” e, logo, muitas pessoas tiveram a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente, aportando inicialmente na Colônia Cinco Mil e, algum tempo depois, em sua comunidade fundada na Amazônia, o Céu do Mapiá. Dentre essas pessoas

estava um rastafari da Guiana Inglesa, de nome Sammy Blacks, o qual teve a oportunidade de entrar em contato com a *ayahuasca*, essa medicina ancestral indígena, que lhe foi apresentada pelo místico curador, “Don Sebastian” ou “Padrinho Sebastião”, com o nome de Daime.

Apesar de ser originário da Guiana Inglesa, Sammy Blacks não fizera parte da comitiva do Congo Nya que peregrinou pelo Brasil durante a primeira década do século XXI. Na verdade, tendo em vista a sua convivência com o Padrinho Sebastião, falecido em 1990, Sammy Blacks veio ao Brasil muito antes dos rastafaris do Congo Nya. De fato, ele não integrou formalmente nenhum dos grupos mais representativos que difundiram o Rastafari no Brasil. Os seus trabalhos eram feitos de modo independente, caracterizados pelas pequenas e singelas congregações de rastas que se reuniam periodicamente para o estudo e prática dos fundamentos dessa cultura ancestral. Já na virada do milênio, Sammy Blacks se encontrava na capital paulistana, quando conheceu um jovem de nome Carlos Pereira Marques, o Ras Kadhu.

Natural da cidade de São Paulo, Ras Kadhu nasceu no ano de 1981. Em 1998, ele já caminhava na senda do *reggae roots*, engajado em propagar a mensagem rastafari através da música. Ainda com a banda Ganjah Zumba, que durou até 2002, Ras Kadhu começou a se destacar no *underground* paulistano como um talentoso artista, compositor e letrista, tornando-se cada vez mais merecedor do espaço que viria a conquistar na cena cultural do *reggae* brasileiro. Em 2004, após o fim da Ganjah Zumba, é fundada a banda Jah I Ras. Esta atualmente é conhecida em quase todo o Brasil, tendo realizado, também, apresentações em outros países, como Chile, Espanha e Etiópia. Uma das peculiaridades do Jah I Ras, que desperta a atenção de qualquer pessoa já familiarizada com o *reggae*, é o conteúdo de suas letras, as quais recebem, para além do Rastafari, muitas influências do Santo Daime. Tais influências podem ser notadas nos momentos em que são evocados os nomes de Mestre Irineu; das plantas sagradas – Jagube e Rainha - que compõem o Daime; como também quando os hinos daimistas são parafraseados em algumas músicas. Inclusive, um de seus álbuns recebeu o nome de “JahGube”, cuja capa é ilustrada com o desenho de um homem rasta, com *dreadlocks*, macetando o cipó amazônico com a típica marreta utilizada entre os daimistas.

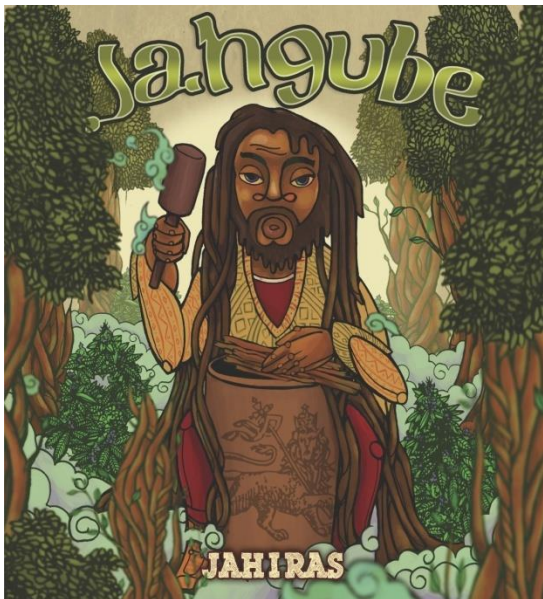


Figura 7. Capa de um álbum do Jah I Ras, denominado “Jahgube”.



Figura 8. Arte exibida no álbum “Jah Providenciará”, do Jah I Ras. Destaque para a referência ao Jagube, um dos componentes da *ayahuasca*.

Vale lembrar que o Jah I Ras, em sua identificação com o Santo Daime, não constitui um caso isolado da pluralidade que o *reggae* (como forma de expressão da filosofia Rastafari) tem assumido em sua expansão pelo mundo. Nesse sentido, conforme já afirmamos aqui, esse estilo musical se transforma muitas vezes em alvo de acusações por parte de alguns rastas, devido a uma suposta descaracterização de sua cultura. De fato, numerosos artistas do *reggae* sequer proclamam-se como adeptos do rastafari, mesmo tendo incorporado alguns de seus estereótipos. Não é o caso, evidentemente, de Ras Kadhu, cujas composições musicais trazem os fundamentos rastafaris de modo bem evidente. Contudo, a religião brasileira do Santo Daime também aparece, em suas músicas, como fruto de suas próprias vivências. O mesmo ocorre em muitas outras obras do *reggae* nacional, que trazem numerosas alusões a aspectos da realidade vigente em nosso próprio país. Nesse sentido, as tradições populares, indígenas e africanas surgidas no Brasil acabam influenciando o *reggae*, esse estilo musical nascido na Jamaica que recebe, entretanto, um tempero tipicamente brasileiro, como bem investigado por Costa (2016) no contexto de Teresina/PI.

No caso de Ras Kadhu, o Santo Daime constitui algo indissociável do Rastafari, uma vez que foi o próprio Sammy Blacks quem lhe indicou que procurasse a bebida sagrada. Isso se deu como uma iniciativa do próprio Ras Kadhu, que pediu a seu tutor – um legítimo *Bush Doctor* – a indicação de alguma medicina natural que pudesse lhe proporcionar uma limpeza em seu organismo. De fato, a *ayahuasca* é amplamente

conhecida por seus efeitos purgativos, os quais também ocorrem após o uso de outras medicinas comuns no contexto vegetalista. O encontro de Ras Kadhu com o Santo Daime se deu, então, como uma realização de seus votos já firmados, anteriormente, com os princípios espirituais da própria cultura Rastafari, os quais se amparam em uma ascese bastante íntima com os mistérios da natureza.

Deste modo, Ras Kadhu já possuía um interesse em conhecer o poder das ervas de cura. Como um homem rasta, ele também queria se tornar um *Bush Doctor* que pudesse inspirar aos outros. Já, enquanto bom brasileiro, seria de se estranhar se ignorasse ou desprezasse o rico e vasto conhecimento vegetalista, disseminado no seu próprio país. Nesse sentido, Sammy Blacks, aquele que o iniciou no Rastafari, já havia lhe demonstrado a sua abertura para novos aprendizados, ao relatar o seu encontro com o Padrinho Sebastião no Amazonas e como veio a conhecer o Daime. Seguindo essa mesma tendência, Ras Kadhu teve o seu primeiro contato com a bebida logo em um feitiço, em 2003, realizado sob o comando de ninguém menos que Chico Corrente, uma figura de grande destaque dentro da ICEFLU.

O feitiço é o ritual mais importante na religião do Santo Daime. Trata-se de um momento no qual as pessoas se relacionam com maior intimidade junto às plantas utilizadas na produção do sacramento, havendo uma logística bastante complexa que exige intensa mobilização comunitária. Tudo começa com o cultivo do Jagube e da Rainha, que deve ser feito com muita dedicação. Mesmo não se caracterizando como o feitiço propriamente dito, o cuidado com a terra é algo essencial para que o Daime seja produzido com plantas fortes e saudáveis. Após a colheita do material, o esforço coletivo se faz ainda mais necessário, quando são designadas diversas funções de trabalho para cada pessoa, a depender de suas habilidades.

Basicamente, o feitiço se sustenta sobre uma divisão de gênero fundamentada na cosmologia daimista, na qual a folha Rainha representa as mulheres e o cipó Jagube os homens. Desse modo, as mulheres ficam a cargo de cuidar das folhas e da cozinha, enquanto aos homens cabem as tarefas que exigem maior esforço físico, incluindo aí o trato do cipó. Na verdade, a alquimia do feitiço se dá em uma grande fornalha, onde são dispostas as panelas utilizadas para produzir o chá sagrado. Nessas panelas, coloca-se água, as folhas limpadas com zelo pelas mulheres e o cipó macetado pelos homens, com grandes marretas. Em linhas gerais, então, alguns dos cargos encontrados em todo feitiço são: paneleiro (responsável por carregar as panelas, o que se dá sempre em dupla, devido ao peso do objeto); fogueiro (responsável por administrar o fogo da fornalha);

lenhador (responsável por cuidar das lenhas que alimentam a fornalha); batedor (responsável por bater, ou seja, macetar o Jagube); e feitor (a autoridade da fornalha, quem melhor conhece os procedimentos necessários para a produção da bebida).

O feito no qual Ras Kadhu conheceu o Santo Daime se deu não em São Paulo, mas no município de Betim/MG, em um centro daimista conhecido por Casa Santa. Este centro foi fundado pelo Dr. Apolo Gazel, um médico mineiro, falecido em 2020, que sempre prestou auxílio à irmandade daimista da Amazônia, carente de recursos próprios para solucionar seus problemas de saúde. Dessa grande amizade, surgiu uma rede de intercâmbios bastante proveitosa, trazendo o conhecimento do povo da floresta a muitos novos daimistas do sudeste brasileiro. Foi nesse contexto que Chico Corrente, um discípulo direto do Padrinho Sebastião, alegrava a todos com suas frequentes visitas à Casa Santa. Ras Kadhu pôde, então, conhecê-lo, tendo recebido seu incentivo para, no futuro, edificar a sua própria igreja, o Céu de Santa Maria de Sião. Entretanto, algumas tensões surgiram no caminho de Ras Kadhu após o seu retorno a São Paulo, quando foi buscar seu espaço em algumas igrejas daimistas da região.

3.2. Os *dreadlocks* no Santo Daime

Um dos pontos de conflito que atravessa as trocas culturais entre o Rastafari e o Santo Daime está localizado na própria estética rasta, que se caracteriza pelo uso dos *dreadlocks* como um elemento de pertencimento cultural. Como vimos mais acima, a cultura Rastafari possui um forte teor subversivo em relação ao colonialismo, o que se expressa justamente em sua militância pelo resgate e valorização de uma ancestralidade africana historicamente silenciada e oprimida. Nesse sentido, o uso de *dreadlocks* serve como maneira de expressar a africanidade defendida pelo Rastafari, de modo que o próprio corpo se transforma em um *lócus* de significação bastante concreto. Esse modo peculiar de se expressar, quando a comunicação que se dá através do corpo, pode ser denominado de corporalidade (FABIAN, 2006).

Em suas reflexões inclinadas para a fenomenologia, o antropólogo Johannes Fabian afirma que a objetivação de qualquer realidade é determinada por uma relação dialógica mediada pela linguagem, ou seja, pela comunicação entre ao menos dois interlocutores, um emissor e um receptor. É a partir desta relação dialógica, marcada pelas circunstâncias de cada situação, que o mundo adquire sentido. Do mesmo modo, se a realidade é uma relação mediada pela linguagem, tal realidade não se materializa

somente nos objetos, mas também em textos, documentos, representações, ética, moral, ideias, valores etc. No entanto, Fabian considera que a comunicação não se dá somente através de palavras ou conceitos, mas também pela corporalidade, doravante concebida aqui como corpo-oralidade. Trata-se, então, de um tipo de comunicação não verbal, uma oralidade que se dá através do corpo. Deste modo, ao ficar atento a outros tipos de linguagens, como a corpo-oralidade, o pesquisador desvela certas dimensões da vida social que não se expressam em conceitos ou palavras.

É com base na ideia de corpo-oralidade que buscamos decodificar a mensagem transmitida pelo corpo rasta. Entre os rastas, o cultivo das “madeixas que provocam medo” – tradução para o termo *dreadlocks*- representa uma contestação direta ao *status quo* hegemônico eurocêntrico, uma vez que surgiu como um modo de colocar em choque os valores racistas jamaicanos. Em outras palavras, os *dreadlocks* passaram a representar a liberdade do corpo rasta enquanto um corpo africano, não compactuado com o modelo ideal estabelecido pela branquitude. O Santo Daime, por sua vez, surgiu como uma religião pouco inclinada a posturas insurgentes ou subversivas, preservando o intuito de se integrar à sociedade brasileira, conforme demonstramos anteriormente. Foi assim que os “cabeludos” da contracultura, que proliferavam na comunidade do Padrinho Sebastião, após um período inicial de tolerância, foram induzidos a “tosar a juba”.

De fato, o conservadorismo do povo acreano da década de 1980 via com maus olhos os “cabeludos”, tidos como sujos e drogados. De alguma forma, então, isso se faz presente em muitas das igrejas daimistas espalhadas pelo Brasil, onde os homens que possuem cabelos grandes representam uma minoria. Nesse caso, o “ser daimista” acaba conquistando uma maior aceitação diante da sociedade, de modo a se minimizar as margens para críticas e comentários negativos a respeito da religião⁴⁷. O uso de cabelos longos por parte dos homens acaba causando, então, certa tensão no encontro entre o Rastafari e o Santo Daime. Normalmente, em nome da “boa aparência” valorizada por certo conservadorismo daimista, espera-se que os homens mantenham a barba e cabelo originalmente curtos, o que é geralmente feito. Algumas igrejas apresentam exceções, quando os cabelos longos são tolerados sem se transformar, no entanto, em uma tendência mais expressiva. Entre os rastafaris, por outro lado, ocorre justamente o

⁴⁷ Por outro lado, pode ocorrer que os daimistas sejam estigmatizados como “drogados” por muitas pessoas. Já os *dreadlocks* possuem atualmente, em alguns círculos, um valor positivo associado à disseminação do “politicamente correto” e visibilidade das minorias étnicas.

oposto, uma vez que os *dreadlocks* são um de seus diacríticos mais notórios, expressando um não conformismo com os padrões estéticos hegemônicos impostos pela “Babilônia”. Vejamos, então, como foi que o próprio Ras Kadhu, juntamente com seus companheiros, sofreu inicialmente muitos questionamentos sobre seus *dreadlocks* dentro do Santo Daime.

Chegando a São Paulo, após a sua vivência na Casa Santa do Dr. Apolo, Ras Kadhu seguiu uma indicação dos daimistas mineiros para procurar a igreja Céu de Maria, comandada pelo cartunista Glauco, ainda em vida. Isso se deu no ano de 2003, quando a sua recepção nesse primeiro momento não foi das mais hospitaleiras. Segundo nos relata o próprio Ras Kadhu, diversas foram as críticas recebidas a respeito de seus longos *dreadlocks*, com comentários desrespeitosos por parte da irmandade local:

“Então eu entrei pro trabalho e fui tomar o Daime, e no que eu fui tomar o Daime me falaram que eu deveria cortar o meu cabelo pra tomar Daime, que homem não tinha cabelo grande [...] e aí eu fui tomar o segundo Daime, me deram novamente um copo cheio e falaram que pra tomar Daime tem que cortar o cabelo, e fui tomar o terceiro Daime e deram novamente um copo cheio, e falaram pra eu cortar o cabelo se quisesse tomar Daime” (Ras Kadhu).

Mesmo com essas desavenças, algo comum entre os seres humanos, Ras Kadhu ficou com uma impressão bem positiva no tocante às revelações proporcionadas pela bebida sagrada, as quais também despertaram o interesse de alguns de seus companheiros⁴⁸. Desse modo, a sua persistência em encontrar alguma igreja daimista que o aceitasse já deixava de ser algo isolado. Foi então que um grupo de 15 rastas - dentre os quais se encontravam os integrantes da *Red Meditation*, uma conhecida banda baiana de *reggae* – se apresentou na igreja Céu da Nova Era⁴⁹, aonde foi depositada a esperança de não haver a mesma resistência encontrada no Céu de Maria. Porém, não foi o que ocorreu.

Na verdade, as hostilidades enfrentadas no Céu da Nova Era foram ainda mais intensas do que aquelas meras advertências dirigidas a Ras Kadhu no Céu de Maria. Em certo momento do ritual, um dos rastas se exaltou diante das repressões que o grupo

⁴⁸ Por questões éticas, julgamos pertinente manter certas generalizações para não expor a identidade de algumas pessoas.

⁴⁹ Localizada na região metropolitana de São Paulo e liderada pelo Padrinho Daniel Pesqueiro. Mais adiante falaremos novamente sobre o Céu da Nova Era, esta igreja que marcou presença importante na formação do Céu de Santa Maria de Sião.

estava suportando na ocasião, por conta de seus *dreadlocks*. Logo, com os ânimos à flor da pele, foi praticamente impossível conter a tensão que ficou no ar, o que não abalou a convicção de Ras Kadhu e seus companheiros de que seria apenas uma questão de tempo para que o Rastafari encontrasse seu espaço dentro do Santo Daime. Como afirmou Jesus Cristo a João⁵⁰, “na casa de meu Pai há muitas moradas”.

3.3. As primeiras confirmações: chegada ao Céu da Lua Cheia e o fardamento autorizado pelo Padrinho Alfredo

Já na transição entre os anos de 2003 e 2004, por ocasião de mais uma visita ao Céu de Maria, foi sugerido a Ras Kadhu que fosse conhecer o Céu da Lua Cheia, igreja daimista situada em Itapecerica da Serra/SP e comandada por Léo Artese. Seguindo as trilhas da “Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos”, conforme indica o livro de Beatriz Labate (2004), e analisado também por Fernandes (2019), Léo Artese se destaca por ter elaborado novas arquiteturas ritualísticas com o uso da bebida, de modo a reconfigurar as práticas mais tradicionais do Santo Daime, tal como surgidas no Acre. Com a construção de uma identidade própria, a sua linha de trabalhos espirituais foi denominada “Xamanismo Universal”, filiando-se ao universo Nova Era que compreende um campo de atuação muito mais amplo do que aquele ocupado pelas religiões ayahuasqueiras. No ritual conhecido como “Voo da Águia”, Léo Artese integra as mais diversas egrégoras⁵¹ em uma mesma cerimônia religiosa, quando algumas das características tipicamente daimistas são abandonadas, como o uso das fardas e muitos aspectos de sua liturgia.

Essa flexibilidade e acolhimento à diversidade, por parte de Léo Artese, permitiu, a Ras Kadhu e seus companheiros, uma maior liberdade de expressão dentro do campo ayahuasqueiro. Gradativamente, então, os rastas foram conseguindo encontrar o seu espaço no Céu da Lua Cheia, o que se deu como fruto de intensa dedicação nos trabalhos comunitários e espirituais. Contudo, os limites de tal aceitação logo vieram à tona quando alguns rastas manifestaram, no ano de 2006, o interesse pelo fardamento – o rito de iniciação do noviço à religião do Santo Daime, quando ele se torna um fardado. Nesse caso, Léo Artese, procurando honrar a sua respeitosa relação com a ICEFLU,

⁵⁰ Capítulo 14, versículo 02.

⁵¹ Força espiritual que resulta da soma das energias mentais, físicas e emocionais proveniente de duas ou mais pessoas reunidas em grupo.

somente realizou o fardamento de Ras Kadhu, no Céu da Lua Cheia, após obter o consentimento do Padrinho Alfredo, o qual não fez restrições quanto aos *dreadlocks*.

De fato, em seu caráter eclético e universal, a ICEFLU não exige que as pessoas abandonem as suas práticas religiosas anteriores para se converterem ao Santo Daime. Assim, ao dar sua anuência ao fardamento de Ras Kadhu, o Padrinho Alfredo não solicitou a ele que rejeitasse sua vivência na fé Rastafari, o que se daria com o corte de seus *dreadlocks*, algo integrante dos preceitos espirituais rastafaris. Tal postura de tolerância e inclusão, demonstrada pelo Padrinho Alfredo, liderança máxima da ICEFLU, tem permitido uma expansão não sectária do Santo Daime, concomitante com o estímulo a expressões culturais já vigentes nos diferentes contextos. Por outro lado, como enfatizado anteriormente, a ICEFLU também concede uma autonomia para que cada uma de suas igrejas siga os seus próprios direcionamentos. Observamos isso nas maneiras diferenciadas em que diferentes igrejas daimistas de São Paulo reagiram a Ras Kadhu e aos seus *dreadlocks*. Enquanto alguns o rejeitavam, o Céu da Lua Cheia pôde lhe dar um abrigo inicial, devido ao fato de já possuir uma identidade própria, mais aberta ao pluralismo. Vemos também a significativa influência exercida sobre todas essas igrejas pelo Padrinho Alfredo, cuja autoridade pessoal permitiu o rompimento de uma norma considerada importante por muitos daimistas.

3.4. A Comunidade Universal Rastafari (C.U.RAS): o incentivo de Alex Polari e o desenvolvimento inicial do “trabalho de aliança”

Tendo recebido as bênçãos de Padrinho Alfredo em seu fardamento, Ras Kadhu vislumbrava um caminho aberto para o experimentalismo rastafari dentro do Santo Daime. O espaço do Céu da Lua Cheia se apresentava, naquele momento, como o laboratório perfeito para tais experimentos, uma vez que as próprias características dessa igreja, apontadas acima, visavam uma abertura para o experimentalismo, entre diferentes práticas religiosas, ainda mais acentuada do que no Santo Daime. O Voo da Águia, ritual elaborado por Léo Artese em seu Xamanismo Universal, é bastante fluido, permitindo a convivência harmoniosa entre as mais diversas práticas religiosas em um mesmo espaço. Foi nesse contexto que os estudos rastafaris puderam se desenvolver melhor no âmbito do circuito ayahuasqueiro, quando o *nyahbinghi* começou a ser realizado nas celebrações do Céu da Lua Cheia.

No ano de 2007, juntamente com outros rastas, Ras Kadhu abandonou a capital paulista para firmar, no Céu da Lua Cheia, a Comunidade Universal Rastafari I (C.U.RAS). Nesse período, participou, junto com outros rastas, de um “feitio de Daime” no Céu da Montanha, uma das primeiras igrejas distante do polo amazônico, situada em Visconde de Mauá/RJ. Lá, Ras Kadhu fez um relato ao líder daquela comunidade, Alex Polari, sobre suas vivências rastafaris na igreja liderada por Artese. Seguindo uma tradição daimista voltada para a criação de novos núcleos da religião, Padrinho Alex entregou-lhe uma garrafa de Daime, com a orientação de que o usasse para consagrar as vivências rastafari no Céu da Lua Cheia. E assim foi feito: as vivências rastafari contempladas consistiam na realização de celebrações *nyahbinghi*, na tradução de *chants* (cânticos) tradicionais rastafari do inglês jamaicano para o português, e no desenvolvimento de pequenas indústrias voltadas para a alimentação e confecção de roupas. Segundo as palavras do próprio Ras Kadhu:

“foi nessa ocasião que o Padrinho Alex, no final do feitio, deu o nosso primeiro Daime. Foi ele que deu o primeiro Daime pra gente, no feitio de 07 de setembro de 2007. Então nessa ocasião, a gente ganhou esse Daime pra fazer um trabalho, ele deu o Daime pra mim e falou: ‘leva essa Daime e faz o trabalhinho de vocês. O Rastafari tem um trabalhinho, faz algum trabalhinho?’ e eu falei: ‘tem, mas eu não faço né?’ e ele falou: ‘então toma o Daime e tenta fazer’. Então, ele foi um grande incentivador quando mandou esse Daime pra gente” (Ras Kadhu).

Para além do Xamanismo Universal, o qual revela uma identidade mais particular do Céu da Lua Cheia, vimos que essa igreja é, também, vinculada à ICEFLU, que representa a Doutrina do Santo Daime como um todo. Nesse sentido, o Céu da Lua Cheia conta também com celebrações que se submetem à hierarquia de seus símbolos dominantes, como pode ser notado nos hinos “recebidos” por Léo Artese, seguindo a tendência da tradição universalista prezada pela ICEFLU, que acolhe novas referências em sua cosmologia sem desprezar a estrutura ritual daimista. Nesse sentido, Ras Kadhu começou a “receber”, também, o seu próprio hinário, que leva o mesmo nome de um hino do Mestre Irineu: “Leão Branco”. Vale lembrar a simbologia que o leão possui na cultura Rastafari, conforme destacamos anteriormente, o que por si só já permite uma identificação dos rastas com o hino recebido por Mestre Irineu, o próprio fundador do Santo Daime.

Deste modo, em seu ecletismo tão característico, os membros da “linha do Padrinho Sebastião” fazem reverências, em seus hinários, aos orixás da Umbanda; às divindades Hindus; Buda; aos mestres ascensionados da Grande Fraternidade Branca; etc. A expansão do Santo Daime vai adquirindo, então, um pluralismo cada vez mais expressivo, de acordo com as tendências predominantes em cada contexto. Ras Kadhu encontrou aí um terreno fértil para explorar os fundamentos rastafaris em seu hinário, narrando com maestria o grande valor da dinastia salomônica manifestada com a coroação de Haile Selassie na Etiópia. Em seu hino de número 26, denominado “Bandeira de Fogo”, afirma:

“Haile Eu Selassie Eu
O poder manifestou
Sua cura vem com o verde
O dourado e o vermelho

[...]

Vim da Etiópia e segui a rota
Seguindo a estrela vi Juramidam
Avistei o filho amado
O senhor Rei Salomão”

Ras Kadhu recebeu o hino acima em 2008. No dia 23 de Julho desse ano, a C.U.RAS celebrou, no Céu da Lua Cheia, o primeiro “trabalho de aliança” entre o Rastafari e o Santo Daime, comemorando justamente o natalício de Haile Selassie em 1892. Esse dia é conhecido como “Selassie Day” ou “Dia de Selassie”, e possui uma consideração bastante especial para toda a comunidade Rastafari espalhada pelo mundo, que trata de celebrar a Majestade Imperial da Etiópia com o “rufar de tambores” *nyahbinghi*. Já o Selassie Day festejado pelo C.U.RAS, considerado um evento de grande importância, teve contornos próprios e manifestava as pretensões dos rastas de consolidar sua aliança com o Santo Daime.

Assim, o *nyahbinghi* acontecia no período da manhã, na mata, segundo o modelo tradicional rastafari, mas com a distinção de haver, também, a consagração do Santo Daime. Durante a noite as pessoas se reuniam na igreja, com os fardados utilizando sua farda azul, para cantar o hinário do Ras Kadhu junto à “Oração do Padrinho Sebastião”. Léo Artese acompanhava tudo com bastante prestígio, dando as diretrizes necessárias a

Ras Kadhu, que se preparava cada vez mais para assumir o comando espiritual daquela célula embrionária do que viria a se transformar, mais tarde, no Céu de Santa Maria de Sião.



Figura 9. Trabalho de Aliança promovido pela C.U.RAS, no Céu da Lua Cheia.

Muito embora a C.U.RAS tenha desenvolvido uma expressão notável no Céu da Lua Cheia, em 2009 eclodiram certos conflitos que levariam Ras Kadhu a se estabelecer em um novo local, vindo a se afastar da igreja comandada por Léo Artese.

3.5. Entre a ganja e a Santa Maria, surge a Santa Maria de Sião

Em nossas incursões a campo, foi possível notar uma prática bastante comum que, efetivamente, permite a aproximação e simpatia entre os adeptos do movimento rastafari e alguns daimistas. Trata-se do uso da cannabis, que embora não seja normatizado nem no Rastafari e tampouco no Santo Daime, encontra-se bastante difundido nos dois grupos. De fato, existem rastas e daimistas que fazem a opção de não utilizar a erva, o que difere substancialmente da *ayahuasca*, que deve ser consumida por

todos os participantes de uma celebração daimista. De todo modo, a cultura Rastafari é geralmente associada com o uso da cannabis, muito estimada por grande parte de seus adeptos, que a consideram um sacramento. Já no Santo Daime, conforme sinalizado anteriormente, mesmo que a erva seja considerada, também, um sacramento (mas somente em alguns grupos), o seu uso sempre foi motivo de polêmicas internas. Questionamentos sobre a propriedade dessa prática foram reforçados após a formulação da deontologia, elaborada no ano de 2006, que estabeleceu parâmetros de conduta comuns a todas as religiões ayahuasqueiras (MacRae, 2008; Moreira e MacRae, 2011). Dentre esses princípios normativos consta a exigência de não envolver o uso da *ayahuasca* com quaisquer substâncias ilícitas.

Nesse sentido, muito embora os daimistas “marianos” (aqueles que têm por costume a consagração da Santa Maria) estejam enormemente disseminados dentro da religião do Santo Daime – principalmente entre os adeptos da linha do Padrinho Sebastião – há um campo ayahuasqueiro (LABATE, 2004) mais amplo no qual a cannabis ocupa o lugar de um verdadeiro *outsider*. Assim, poucos desejam discutir ou combater as políticas públicas e posturas proibicionistas - que afetam tanto o uso da cannabis quanto da ayahuasca - difundidas pela população. Brandindo uma imprecisa palavra de ordem que afirma que “Daime não é droga”, aqueles que poderiam ser designados como “daimistas proibicionistas” censuram a consagração da Santa Maria. Não lhes preocupa, porém, que estejam reproduzindo entre seus correligionários os mesmos preconceitos que tanto combatem quando voltado para o uso da *ayahuasca*, amplamente considerado, pela população e muitos cientistas, como uma perigosa droga alucinógena. Nos últimos tempos, essas convicções proibicionistas têm encontrado respaldo na atual administração governamental direitista, que vem divulgando os seus ideais conservadores por todo o país, inclusive entre ayahuasqueiros.

Deste modo, remetendo ao que afirmam Assis (2017) e MacRae (2016), a consagração da Santa Maria nas igrejas não é incentivada pelas lideranças da ICEFLU. Apesar disso, sua força espiritual não deixa de ser reconhecida na cosmologia do grupo, sendo frequente o uso cerimonial no âmbito doméstico de numerosos lares daimistas. Por outro lado, entre os rastafaris, o uso da erva é notavelmente incentivado e estimulado por muitos, até mesmo como um modo de afirmar a sua militância cultural e tornar públicas as reivindicações pela sua legalização. Esses rastas consideram que tal demanda diz respeito à própria liberdade individual que acaba por ser amordaçada pelas políticas proibicionistas da Babilônia.

Enfim, o Santo Daime adota uma postura integracionista desde os tempos de Mestre Irineu, que manteve certa desenvoltura junto ao regime ditatorial civil-militar que esteve no poder entre 1964 a 1985. Nesse sentido, o uso da Santa Maria é encarado muitas vezes com bastante preconceito no campo ayahuasqueiro. Isso exige, dos “daimistas marianos”, discrição e habilidades de negociação frente às constantes críticas e acusações que sofrem. Em contrapartida, a cultura Rastafari nasceu da contestação, face aos imperativos racistas herdados do colonialismo. Nesse contexto, o próprio uso da ganja adquiriu um forte sentido de protesto (REHEN, 2005). De fato, conforme sustentamos anteriormente, a proibição dessa planta possui um teor fortemente racista. Tem, como objetivo evidente, a estigmatização e eliminação das práticas culturais não eurocêntricas, de modo a obter maior controle sobre grupos sociais que se pretende marginalizar (MACRAE, 2016).

Os distintos posicionamentos evidenciados acima, contrapondo integração e contestação, revelam a existência de diferentes significados e modos de se compreender uma mesma planta, uma mesma materialidade. Nesse sentido, devemos considerar que o uso da cannabis - e de substâncias psicoativas em geral - pode receber interpretações diversas. Muitas vezes são contraditórias, quando diferentes fatores socioculturais irão determinar suas próprias regras e tabus para controlar (ou não) este uso. Em alguns casos, ela pode estar socialmente integrada - até mesmo em uma posição de centralidade - dentro de determinado grupo social (Rastafari), enquanto em outros casos (Santo Daime) pode ocupar um papel de marginalidade, sendo fortemente estigmatizada. Deste modo, as concepções positivas ou negativas elaboradas a seu respeito só podem ser bem compreendidas quando situadas contextualmente.

Assim, podemos identificar mais um ponto de tensão. Bem diferente do que ocorre no Rastafari, a ICEFLU, enquanto instituição, não encoraja os seus membros a assumir publicamente um engajamento explícito em relação ao uso da erva. Na verdade, enquanto o caráter integracionista do Santo Daime promove um silenciamento em relação ao uso da Santa Maria, o Rastafari se sustenta sobre uma valorização de sua postura antiestrutural, buscando contestar as injustiças sociais autorizadas pelas leis da Babilônia, representada pelo Estado. Dentre as diversas maneiras pelas quais se expressa essa característica, inerente à cultura Rastafari, destacamos aqui o uso declarado da cannabis, concebido enquanto uma postura de resistência e protesto face às políticas proibicionistas, as quais evocam, no fundo, um racismo estrutural bastante enraizado no mundo pós-colonial.

Retornemos, então, à nossa narrativa sobre a história de Ras Kadhu. Estamos no ano de 2009, três anos após a publicação da deontologia. Nesse momento, muitas das igrejas daimistas vinculadas à ICEFLU já buscavam se comprometer com a desvinculação entre o Santo Daime e o uso da canabis, considerando essa uma prática ilícita que poderia, de fato, colocar em risco a própria liberdade de culto conquistada pelas religiões ayahuasqueiras, ainda na década de 1980. Assim, Léo Artese resolveu ordenar, no Céu da Lua Cheia, a suspensão do uso da Santa Maria entre todos os seus membros. Naturalmente, Ras Kadhu se afirmou no seu pertencimento à cultura Rastafari, chegando a contestar o comando de Léo Artese, o que conseqüentemente acalorou os ânimos. A canabis se tornou, mais uma vez, um motivo de tensões e conflitos, sendo este um caso particular em que estavam em jogo as contradições entre a natureza integracionista do Santo Daime e a natureza contestatária do Rastafari.

Em outras palavras, mesmo com seu caráter mais universalista e aberto ao experimentalismo intercultural, Léo Artese optou por ceder às diretrizes cujo cumprimento era exigido pela ICEFLU em suas igrejas associadas. Ras Kadhu resolveu finalmente, então, abandonar o Céu da Lua Cheia, levando consigo cerca de 30 companheiros pertencentes à C.U.RAS. Na ocasião, foi “recebido” o hino “Despedida”, número 35 de seu hinário Leão Branco:

“35 – Despedida

Me despeço meus irmãos
 Bora pra outro lugar
 Que essa força que eu trago
 Poucos querem consagrar
 Agora sigo o meu caminho
 Escuto a chamada do meu Pai

Sigo em frente confiante
 Com muita fé nessa doutrina
 Levantando a bandeira
 Preparando a minha vida
 Para ser um filho eterno
 E não um servo da mentira

[...]

O trecho destacado demonstra com clareza a intenção de Ras Kadhu em “levantar a bandeira” do uso religioso da canabis, uma força que “poucos querem consagrar”, o que indica as desavenças enfrentadas no Céu da Lua Cheia descritas acima. Nesse sentido, podemos observar seu engajamento na questão antiproibicionista. Conforme afirmado no hino, a transição de Ras Kadhu para “outro lugar” marcou um novo capítulo de sua história, no qual se daria a dissolução da C.U.RAS para ser fundada a Santa Maria de Sião, em uma localidade não muito distante do Céu da Lua Cheia, situada também na zona rural de Itapecerica da Serra. Esse espaço, cedido por um dos companheiros de Ras Kadhu, denominado Décio, foi considerado um lugar onde os rastas poderiam fazer os seus trabalhos sem empecilhos quanto ao uso de seu sacramento, a *ganja*.

Apesar de ter contrariado as normas da deontologia estabelecida para regular o uso religioso da *ayahuasca*, a nascente Santa Maria de Sião foi inaugurada como um Ponto⁵² vinculado à Igreja Céu da Nova Era, dirigida por Daniel Pesqueiro e Nycia Pesqueiro – justamente aquela mesma igreja onde os rastas tiveram problemas anos antes. Tornando-se, então, a Igreja Madrinha da Santa Maria de Sião, o Céu da Nova Era, localizado na região metropolitana de São Paulo, forneceu todo o suporte necessário a Ras Kadhu, instruindo-o em seus aprendizados enquanto dirigente de uma congregação daimista. Do mesmo modo, a Santa Maria de Sião ficou resguardada pelo vínculo institucional junto à ICEFLU⁵³, o que acabou legitimando a vivência rastafari dentro do Santo Daime.

Para celebrar a inauguração da igreja, Ras Kadhu contou com duas garrafas de Daime presenteadas pelo líder daimista Chico Corrente, que abençoou a ocasião. A data escolhida para o festejo, que marca o nascimento da Santa Maria de Sião, foi o Selassie Day, dia 23 de Julho do ano de 2009. Tal escolha de data indica o compromisso da igreja em não se ausentar das honrarias concedidas pela comunidade rastafari, como um todo, ao seu líder máximo. Logo, neste dia ficou consolidada a tradição do que ficou conhecido como “trabalho de aliança” entre o Santo Daime e o Rastafari, uma síntese

⁵² Conforme destaca o site oficial da ICEFLU - <https://www.santodaime.org/site/institucional/secretaria> - os grupos associados à matriz institucional são classificados segundo uma hierarquia, em ordem decrescente: Igreja – Madrinha; Igreja; Centro; Núcleo ou Ponto.

⁵³ A essa época, no ano de 2009, ainda era usual entre muitos daimistas a utilização do nome antigo, CEFLURIS, para designar a “linha do Padrinho Sebastião”, muito embora a fundação da ICEFLU tenha se dado anos antes, em 1998.

que se apresenta não só nos hinos de Ras Kadhu, mas em vários outros domínios da religiosidade engendrada na Santa Maria de Sião, conforme vem sendo demonstrado por nós até aqui.

Em mais um de seus hinos, então, Ras Kadhu conta um pouco dessa aliança:

“22 - Rastafari se apresenta

Estou aqui
 Vim abrir essa sessão
 Rastafari se apresenta
 Aqui no Santo Daime
 Ao Império Juramidam

Quem me chamou
 Foi o Padrinho Sebastião
 Convocou todos Leões
 Para compor o batalhão

Estou com todos
 E me componho em meu lugar
 Sentado nesta mesa
 Não vejo diferença
 Viva a Rainha da Floresta
 Que nos deu essa Doutrina”

De fato, a Santa Maria de Sião foi conquistando, aos poucos, o seu reconhecimento público enquanto expoente da união entre o Rastafari e o Santo Daime no estado de São Paulo. Conforme destacado no hino acima, concebia-se que o próprio Padrinho Sebastião havia feito um chamado para que os “Leões” se apresentassem ao Império Juramidam. Se nos tempos de Lúcio Mortimer houve bastante consternação quando Padrinho Sebastião chamou os “cabeludos” para se sentarem à mesa, agora os *dreadlocks* rastafari conquistavam um *status* mais respeitoso, buscando um reconhecimento e legitimação junto às instâncias mais representativas da ICEFLU, vide o apoio recebido pela igreja Céu da Nova Era, Chico Corrente, Glauco, e o próprio Padrinho Alfredo.

Vale lembrar que o controle mais rigoroso, por parte da ICEFLU, sobre a cannabis não significa uma rejeição ao diálogo com a cultura Rastafari, mas apenas a recomendação que se mantenha uma separação entre os usos do Daime e da *ganja*. Sendo considerado um risco “levantar a bandeira” da Santa Maria em nome do Santo Daime, a aliança com o Rastafari se mantém sob as égides da não associação do uso da erva com o culto religioso daimista. A legitimidade da fé e cultura Rastafari não deixa, então, de ser reconhecida pela ICEFLU. Deste modo, a aliança liderada por Ras Kadhu recebe, atualmente, o apoio dessa instituição, porém com as devidas restrições quanto à exposição do Santo Daime nos diversos “espaços canábicos” por onde ele circula, enquanto um rasta.

O intuito de manter um vínculo institucional com a ICEFLU demanda certas obrigações junto à Igreja Matriz, o Céu do Mapiá, o que não foi totalmente aceito por Décio, aquele que havia cedido o terreno para a construção da Santa Maria de Sião. Isso resultou em desacordos que se somaram à sua separação conjugal com a esposa, quando surgiram novas contendas relacionadas à propriedade do terreno em que estavam. Assim, Ras Kadhu e seus companheiros tiveram que se deslocar novamente, em fevereiro de 2010, para outro local na mesma vizinhança. Foi quando, enfim, o humilde Ponto daimista denominado Santa Maria de Sião foi promovido, pelo Padrinho Alfredo, à categoria de Igreja, transformando-se definitivamente no Céu Santa Maria de Sião.

3.6. Confluências e tensões emergentes no Céu de Santa Maria de Sião

O novo espaço no qual o Santa Maria de Sião se instalou, no ano de 2010, foi adquirido por Bruno Muniz, um dos integrantes da banda de *reggae* de Ras Kadhu, o Jah I Ras. Conforme já apontado anteriormente, além de ser bastante atuante na cena *reggae*/Rastafari, o Jah I Ras se destaca por sua ligação com o universo daimista, sendo que foi o próprio Ras Kadhu quem realizou o fardamento dos membros da banda ao longo do tempo. O Santo Daime foi adquirindo, nesse contexto particular, traços característicos do Rastafari, com seu estilo próprio, construído a partir de um *underground* cultural menos afeito a muitos tipos de “caretices”⁵⁴.

De fato, vimos que a abertura para o diálogo entre o Santo Daime e o Rastafari não fica inviabilizada pelas querelas a respeito da cannabis. Na verdade, tal diálogo se

⁵⁴ É importante notar que muitas “caretices” fazem parte do Rastafari, como o machismo e o pudor em relação a alguns costumes.

expressa de diversos outros modos. Uma vez que ambos os grupos se sustentam sobre muitas bases comuns, é possível localizar uma identificação recíproca entre alguns de seus respectivos adeptos menos dogmáticos.



Figura 10. “Hei de vencer” é uma afirmação bem típica do Santo Daime. Destaca-se acima, porém, a figura de Haile Selassie, desenhada do lado esquerdo, o que expressa a fé rastafari.

Do mesmo modo, Ras Kadhu afirma sempre ter recebido, em sua trajetória, a simpatia e acolhimento de algumas das mais notáveis lideranças daimistas, as quais jamais deixaram de incentivar o processo de desenvolvimento de sua igreja. Com sua postura eclética e universalista, a ICEFLU apoiou os experimentos empreendidos pelos rastafaris dentro do Santo Daime. Como diria um dos hinos⁵⁵ de Mestre Irineu: “o saber de todo mundo é um saber universal”.



Figura 11. Ras Kadhu e Padrinho Valdete, filho do Padrinho Sebastião e uma das lideranças da ICEFLU. Destaque para o boné, da banda de *reggae* do Ras Kadhu, o Jah I Ras, utilizado pelo Padrinho Valdete.

⁵⁵ Hino de número 102, denominado “Sou filho desta verdade”.

Por outro lado, continuam a existir aquelas pessoas mais intolerantes que rejeitam qualquer tipo de transformação em relação a certos costumes já estabelecidos, dificultando o diálogo e gerando tensões quanto às particularidades adotadas por tal ou qual forma de expressão. Ras Kadhu enfrenta, assim, enormes desafios por conta de sua “ousadia” em fazer a síntese entre duas tradições religiosas, a princípio, distintas. Deste modo, vejamos a seguir as negociações ocorridas na Santa Maria de Sião, quando de seu deslocamento para um novo espaço, para legitimar a aliança entre o Rastafari e o Santo Daime.

De saída, cabe destacar a visita de Padrinho Alfredo e comitiva, no dia 14 de Outubro de 2014, quando o grupo foi reconhecido efetivamente como uma Igreja do Santo Daime filiada à ICEFLU. Nessa época, o trabalho de aliança realizado no Selassie Day, data em que se comemora o aniversário da Igreja, já vinha se estruturando para adquirir o formato que se tem atualmente. Assim, junto à realização do hinário “Leão Branco”, de Ras Kadhu, foram acrescentados os hinários “Chaveirinho”, de Glauco Vilas Boas, e “Nova Dimensão”, do Padrinho Alfredo. Simultaneamente, com o “Leão Branco” fechado em 43 hinos, Ras Kadhu já vinha “recebendo” o seu segundo hinário, que ganhou o nome de “Nova Flor”, logo incluído também na programação do Selassie Day.



Figura 12. Placa do Céu de Santa Maria de Sião.

Com a nova configuração para o trabalho de aliança, o *nyahbinghi* deixou de ser realizado pela manhã, passando a integrar a dinâmica da celebração propriamente daimista. Executado após o intervalo que ocorre entre os hinários, Ras Kadhu compreende o *nyahbinghi* como as “diversões dos rastas”, de modo análogo ao que ocorre com as “Diversões” do Mestre Irineu. Da mesma forma, a farda azul que era utilizada, até então, somente no momento de se cantar os hinários, foi substituída pela farda branca. Isso marcou uma distinção especial dentro da cultura Rastafari, já que se adotou, para a celebração *nyahbinghi*, a vestimenta tradicionalmente reservada a datas especiais do calendário daimista.



Figura 13. Celebração *nyahbinghi*, durante um trabalho de aliança. O pesquisador é o primeiro em pé, do lado direito da foto.

De fato, e conforme nos apontou o nosso interlocutor Lucas Kastrup Rehen, uma característica que permite o diálogo entre o Rastafari e o Santo Daime é a centralidade da música na experiência religiosa. Seja na realização dos hinários, seja na batida dos tambores *nyahbinghi*, a musicalidade possui um protagonismo bastante relevante na liturgia de ambos os grupos. Desse modo, o “trabalho de aliança”, realizado no Céu de Santa Maria de Sião, apresenta algumas particularidades, quando ocorre uma verdadeira

fusão entra práticas procedentes de contextos diferentes. Nessa dinâmica intercultural, podemos identificar certas continuidades e rupturas em relação ao modo como tais práticas ocorrem separadamente.

O primeiro ponto que nos chama a atenção é o hinário de Ras Kadhu, recheado de referências e fundamentos provenientes do Rastafari. Nesse caso, aqueles rastas mais abertos ao diálogo com o Santo Daime podem se identificar diretamente com o que está sendo cantado. Assim, devido ao fato de se tratar de um ritual visivelmente daimista, não há qualquer espécie de questionamentos quanto a uma suposta ruptura do Céu de Santa Maria de Sião com as tradições rastafaris. Pelo contrário, valoriza-se bastante esse regionalismo rasta, concebido como um Rastafari abrazeirado, enriquecido com as práticas culturais de nosso país. Para tanto, porém, há de se negociar, em cada circunstância, as condições do que seria mais ou menos aprovado enquanto prática legítima, quando os limites que demarcam as fronteiras entre diferentes grupos se apresentam como bastante fluidos.

Nesse sentido, o *nyahbinghi* é realizado com o uso das fardas daimistas, o que estabelece uma relação de continuidade junto ao Santo Daime. Mas, por essa ser uma particularidade bem singular do Céu de Santa Maria de Sião, alguns representantes da cultura Rastafari não deixam de fazer críticas, acusações e questionamentos quanto à sua autenticidade. O mesmo se pode dizer a respeito das demais influências daimistas observadas, como a disposição dos participantes no templo em forma hexagonal, homens separados de mulheres, circundando a mesa central em forma de uma estrela de seis pontas. É nesta mesa onde se localiza o altar, sobre o qual são dispostos os principais símbolos e imagens de devoção do Santo Daime, como o Cruzeiro e fotos de personalidades da Doutrina, como o Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, Lúcio Mortimer e a família Corrente. No entanto, além de marcar ligações com a religiosidade daimista, a mesa central, no Céu de Santa Maria de Sião, traz representações de sua aliança com o Rastafari, conforme podemos ver nas imagens a seguir.



Figura 14. Busto do Padrinho Sebastião junto à cruz etíope e uma pequena estatueta em forma de leão.



Figura 15. Cruzeiro acompanhado pelas bandeiras da ICEFLU (à esquerda) e da Etiópia imperial (à direita).



Figura 16. Fotografia do Lúcio Mortimer junto à cruz etíope e santos de devoção com a pele preta, segundo a iconografia da religiosidade etíope



Figura 17. Mesa de despacho, onde é servido o Daime, acompanhada de uma imagem de Haile Selassie.

No Trabalho de Aliança, aqueles que tocam os tambores posicionam-se enfileirados, um ao lado do outro, bem em frente ao Cruzeiro que se encontra sobre o altar, o que gera uma pequena alteração na disposição convencional dos músicos

segundo a ritualística daimista, quando habitualmente sentam-se em torno da mesa central. Enfim, muitos dos presentes na celebração costumam afirmar que é justamente durante o *nyahbinghi* que “a força” chega, estabelecendo uma interpretação sobre a manifestação espiritual de Sua Majestade Imperial Haile Selassie a partir de uma perspectiva tipicamente daimista. Trata-se, aqui, de um entendimento específico que diz respeito ao contato direto de cada devoto com a divindade, considerada de modo mais genérico sob a ideia de “força”: um poder superior, absoluto e extrassensorial que envolve o indivíduo por inteiro. Esse entendimento é comum, também, no Rastafari, embora conceituado segundo a epistemologia própria do grupo, conforme foi ressaltado mais acima quando explanamos a respeito do conceito de “Eu e Eu”, ou “I n I”, o que se refere à consubstancialidade entre cada ser vivente com Jah.

Segundo essa concepção, a partir do momento em que se percebe a existência de uma Consciência Universal, as divisões entre micro e macro, ou “eu” e “outro”, deixam de fazer sentido. Assim, os dois termos de cada uma dessas dicotomias passam a compartilhar um mesmo *status* ontológico, uma mesma essência universal, que jamais pode ser definida isoladamente. O que os define, então, são as relações que estabelecem entre si, como se vê na comunhão de cada pessoa com o cosmos, ou seja, a Unidade a qual todos pertencem. Nesse sentido, os daimistas, a partir de suas experiências íntimas sob efeito do Daime, também dizem frequentemente que não há diferença entre o que está dentro e o que está fora de si, ou seja, “todos somos Um”, o que se expressa no conceito de “Eu Sou” que corresponde à centelha divina que habita em cada pessoa (ALVERGA 1998, p. 69).

Aliás, no início do século XX, um dos princípios ativos da *ayahuasca* foi chamado de *telepatina* (LA ROCQUE COUTO, 1989). Esse sugestivo nome se referia à capacidade da bebida de proporcionar ao usuário o poder da “telepatia”, indicando um modo de perceber o mundo atento às sensibilidades mais intuitivas pertencentes a uma realidade invisível, e não acessível nos estados ordinários de consciência. Assim, coloca-se em questão a concepção de um indivíduo encapsulado, um ente que pode ser definido independente das relações que estabelece com o mundo. Nos rituais com *ayahuasca*, pode-se ter a revelação da existência de uma Consciência Universal, a qual se faz presente de modo absoluto em todos os seres viventes.

Nesse sentido, estamos diante de um ponto em comum que permite o diálogo entre Rastafari e Santo Daime, uma vez que ambos os grupos expressam uma concepção mística do “Eu” a partir de conceitos análogos entre si, respectivamente o “Eu e Eu” e

“Eu Sou”. De fato, a viagem psicodélica rompe com as fronteiras entre o micro e o macro, e conseqüentemente entre o “eu” e o “outro”, cujo *status* ontológico passa a ser o mesmo. Assim, ao rasta é possível, quando consagra a *ayahuasca*, uma percepção direta do “Eu e Eu”, talvez ainda mais intensa do que aquela que se tem ao fumar a *ganja*. Vale lembrar, porém, que diversas tradições místicas espalhadas pelas religiões do mundo também reconhecem esta essência divina segundo suas próprias denominações. Reconhecem, também, a incapacidade dos conceitos humanos: racionais; limitados; e reducionistas para tratar plenamente da dimensão inefável e arrebatadora do sagrado⁵⁶ que habita em cada pessoa: Cristo, Brahma, Buda, Grande Espírito, Pacha Mamma etc.; ou segundo uma perspectiva mais generalista: Luz, Universo, Totalidade, Absoluto, Cosmos.

Um acontecimento ocorrido durante a etnografia ilustra toda essa discussão. Trata-se de uma situação bastante alinhada com aquele tipo de abordagem exaltada como “redução de danos”, quando um grupo de usuários de substâncias psicoativas desenvolve as suas próprias estratégias para que a experiência seja a mais positiva possível (MACRAE et ali, 2020). Assim, o protagonista da história narrada sou eu mesmo, o próprio pesquisador. Gostaria de relatar um processo de forte “peia” – termo daimista que designa uma *bad trip* com a bebida sagrada – em que eu entrei durante o ritual. A força estava tão intensa que eu acabei adotando um tipo de comportamento que beirou a bizarrice. Foi quando um dos rastas me induziu repetidamente a pronunciar “Eu e Eu” e “I n I”, uma afirmação simples, mas poderosa. Na verdade, eu mal tinha condições de afirmar qualquer coisa, devido ao estado terrível de confusão mental que estava enfrentando no momento. Desse modo, foi o rasta que repetia constantemente, nos meus ouvidos: Eu e Eu, I n I, Eu e Eu, I n I. Gradativamente eu fui sentindo o despertar do meu Eu, minha essência, enfim, a centelha divina que habita em mim, de tal modo a recuperar minha sã consciência.

Mesmo não possuindo vínculos diretos com o Santo Daime, a pessoa que me auxiliou intuitivamente utilizou de seu conhecimento sobre a mística rastafari para que uma experiência caótica com a *ayahuasca* fosse resolvida. Com isso, tive uma demonstração de como um conhecimento proveniente da cultura Rastafari foi eficaz em lidar com uma situação desagradável típica do contexto ayahuasqueiro. De fato, no lugar de “Eu e Eu” ou “I n I”, alguém poderia me auxiliar com aquela afirmação já

⁵⁶ Rudolf Otto (2007) discute em profundidade as diferentes características do sagrado.

comum no Santo Daime, o “Eu Sou”, o que indica o quanto o diálogo entre Rastafari e Santo Daime pode se sustentar sobre bases comuns e até mesmo complementares. Assim, podemos apreciar a riqueza que provém das trocas culturais tratadas aqui e avaliar quantos mais frutos podem ser colhidos a partir dessas relações.

No Céu de Santa Maria de Sião, foi possível notar um grande destaque concedido às figuras de Lúcio Mortimer e Chico Corrente, que passaram a representar a abertura do Santo Daime ao Rastafari. O primeiro é lembrado por ter apresentado a canabis ao Padrinho Sebastião; e o segundo pelo incentivo que deu à inauguração do “ponto” que viria se tornar a Igreja Céu de Santa Maria do Sião. Vale destacar, também, a notória ligação da família Corrente com as tradições de matriz africana no Céu do Mapiá, o que nos conduz a mais um aspecto relacionado ao diálogo inter-religioso tratado aqui. Trata-se do que concebemos aqui como um “afro-messianismo” comum no Rastafari e no Santo Daime, uma vez que os seus respectivos líderes, Haile Selassie e Raimundo Irineu Serra, são tidos como a personificação do próprio Cristo em corpos negros. Assim, em mais um de seus hinos, Ras Kadhu afirma:

“15 - Santa Sião Celestial

[...]

Raízes soberanas
Do triunfante leão
Conservando a doutrina
Virgem do santo Jordão

Traços vivos e lembranças
Na linhagem africana
O tesouro da Etiópia
É praticar a vida santa

[...]

Vamos todos conformar
Sou a presença de Davi

Falo desta filiação
Da essência dos cristãos”

No hino, Ras Kadhu destaca as diretrizes estabelecidas pela Bíblia Sagrada a respeito do Messias, o “Rei dos Reis”. Foi este um dos títulos que Selassie recebeu⁵⁷ ao ser coroado, como lembrado no hino acima quando faz menções a uma linhagem africana, “o tesouro da Etiópia”, e que por sua vez remonta à genealogia do Rei Davi. Desse modo, atribui-se a Selassie o *status* de Messias, assim como se deu com Jesus de Nazaré. No Santo Daime ocorre algo análogo, quando Mestre Irineu recebe de alguns seguidores uma consideração messiânica, nesse caso independente dele ter qualquer relação genealógica com o Rei Davi. Seja como for, um dos eixos que permite a articulação entre o Rastafari e o Santo Daime, conforme sustenta, mais uma vez, Lucas Kastrup Rehen, consiste na importância crística atribuída a um africano ou afrodescendente, cada um com suas devidas especificidades dentro dos respectivos grupos religiosos.

A compreensão que se tem, no Santo Daime, a respeito do “Cristo” não se reduz à figura histórica de Jesus de Nazaré, mas a algo mais amplo e transcendente, vinculado à conexão especial que um “prometido” mantém com a divindade. Seria algo próximo da concepção de um “Cristo cósmico”⁵⁸, ou “quântico”, a materialização de um ser divino, encarnado em um avatar escolhido para guiar a humanidade em uma determinada época. Dessa forma, em sua tese de doutoramento (2007), Isabela de Oliveira ressalta que até mesmo os seguidores mais antigos de Mestre Irineu, como Júlio Carioca e João Fagundes, já faziam comparações entre as histórias de Buda⁵⁹ e Jesus, buscando confirmar o retorno desses “seres crísticos” na pessoa do Mestre Irineu, em terras mais distantes, nesse caso, o Brasil.

Oliveira fornece, ainda, outras contribuições importantes para se compreender o messianismo no Santo Daime. Primeiramente, como já vimos anteriormente, os hinos daimistas seriam concebidos como o Terceiro Testamento das palavras de Deus, reveladas em meio à Floresta Amazônica, o que estabelece uma continuidade direta com

⁵⁷ *Negusa Nagast*, na versão original em amárico.

⁵⁸ A respeito, consultar Rohden (2011).

⁵⁹ Certamente, essas influências orientais na cosmovisão do Alto Santo se devem ao vínculo de muitos de seus membros junto ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, conforme apontam Moreira e MacRae (2011).

as escrituras bíblicas. Ao mesmo tempo, a autora acentua a associação entre o “tempo do Espírito Santo” – ou seja, o tempo marcado pelo retorno do Messias - e o novo nome que Mestre Irineu recebeu na espiritualidade, Juramidam⁶⁰. Já La Rocque Couto (1989), em sua dissertação de Mestrado, também já discorria sobre o messianismo no Santo Daime. O autor destaca, então, o Cruzeiro - a cruz de dois braços, símbolo central daimista – que representaria a segunda vinda de Cristo, na pessoa de Mestre Irineu.

Quanto ao que estamos abordando aqui como os “diferentes nomes de Cristo”, trata-se justamente de uma compreensão universalista da figura de Cristo, conforme apontado acima. Nesse sentido, muitos rastas traçam paralelos entre Jesus Cristo e Haile Selassie, afirmando que ambos vieram ao mundo para restaurar as virtudes divinas esquecidas pela humanidade. É comum, assim, que os acontecimentos históricos relacionados à trajetória de Selassie sejam compreendidos à luz do Novo Testamento, aludindo a uma suposta repetição cíclica da narrativa contada há dois mil anos. Aliás, conforme já afirmamos anteriormente, e da mesma forma como se deu com o nome Juramidam, os títulos atribuídos ao nascido Tafari Makonnen passaram a ser concebidos, pelo menos na Jamaica, como o novo nome de Cristo, substituindo o nome de Jesus nas passagens bíblicas. Destacamos, dentre os referidos títulos, *Negus* e *Haile Selassie*. Esse último, assumindo o significado de “Poder da Santíssima Trindade”, traz a confirmação de um novo tempo, o “tempo do Espírito Santo”, o que corresponde intimamente com o que foi destacado a respeito de Mestre Irineu Juramidam.

Um aspecto interessante da cosmovisão rastafari a respeito do Cristo, especialmente de sua encarnação na figura de Haile Selassie⁶¹, é a sua suposição que um advento espiritual desse tipo pudesse ocorrer em um imperador. Afinal, a figura histórica de Jesus de Nazaré é marcada pela humildade, um menino que nasceu em um estábulo, em meio a uma família muito simples que o acomodou numa manjedoura. Este sim foi tido como Rei dos Reis, o Messias esperado para libertar a humanidade de todo o mal. Por essas características, Jesus de Nazaré passou a ser associado com o cordeiro, remontando ao costume hebraico de se oferecer este animal em sacrifício para a remissão dos pecados, assim como Jesus se sacrificou na cruz.

⁶⁰ A origem deste nome é incerta, o que sugere a tese de ser algo revelado ao Mestre Irineu por sua mentora espiritual, a Rainha da Floresta.

⁶¹ Já destacamos, anteriormente, que cada vertente rastafari possui a sua própria concepção a respeito do Cristo. Apesar disso, destacamos a associação de Selassie com Cristo em função de ser considerado, pelos rastas, como um Messias redentor que estaria cumprindo as profecias contidas na Bíblia.

Deste modo, Jesus de Nazaré é concebido como o Cordeiro de Deus⁶², aquele que sofreu e morreu para salvar a humanidade. Porém, os rastas acreditam que, em sua segunda vinda, Cristo não viria como um cordeiro, mas sim na figura de um leão, o Leão de Judá. Logo, não é mais a mansidão que caracteriza o Messias, mas sim a sua coragem e autoridade para com a injustiça e opressão reinante sobre a Terra. No lugar do sacrifício, a missão concedida nesse seu retorno é a luta para se separar “o joio do trigo”, de modo a estabelecer um novo governo fundamentado nas leis de Deus, as mesmas contidas nas tábuas dos Dez Mandamentos recebidos por Moisés. Portanto, Haile Selassie seria esse Messias Prometido, o qual viria não em um simples jumentinho, como se deu com Jesus, mas sim montado em um esplendoroso cavalo branco.

Segundo a tradição rastafari, Haile Selassie seria, então, o “Rei dos Reis” e “Senhor dos Senhores”, o “Leão Conquistador da Tribo de Judá”, chefe de todo o universo. Como a sua majestade reina soberana, ela não deveria ser compartilhada com nenhuma outra liderança, o que acabou gerando certo fundamentalismo entre muitos rastas. Estes questionam não só a legitimidade crística de Juramidam, mas qualquer espécie de sincretismo, como encontrado no Candomblé ou na Umbanda. Nesse caso, os setores mais conservadores da cultura Rastafari acusam Ras Kadhu de descaracterizar o movimento, como se as tradições estivessem sendo corrompidas⁶³.

Por outro lado, há aqueles daimistas, mesmo os que são adeptos de uma postura mais eclética, convictos das acusações que recaem sobre Haile Selassie enquanto um monarca que teria sido responsável por numerosos delitos contra seu povo. Nesse sentido, sua autoridade espiritual é menosprezada, havendo certo questionamento em relação ao culto que lhe é devotado pelos rastas. Apesar dessa aversão e discriminação em relação à fé Rastafari, os seguidores do Padrinho Sebastião guiam-se por sua atitude de abertura em relação a diferentes sistemas religiosos e ritualísticos. Assim, entre os daimistas, há muitos que atribuem o devido valor para a celebração *nyahbinghi* e, ao

⁶² Em latim: *Agnus Dei*.

⁶³ Vale destacar a posição que defendemos aqui, segundo a qual não há nenhuma cultura “pura”. Logo, tanto o cristianismo quanto o Rastafari são, por si, consequências de muitas “misturas” e sincretismos.

conhecerem a história que narra o encontro do rei Salomão com a rainha Makeda, se interessam e passam a achar positivo o diálogo entre o Santo Daime e o Rastafari⁶⁴.

Em síntese, enquanto os rastafaris conservadores acusam o Céu de Santa Maria de Sião de estar fazendo uma “mistura” de suas tradições com práticas e cosmovisões alheias, muitos daimistas questionam a divindade de Selassie. Retornamos, assim, à dicotomia presente na dinâmica de legitimação das práticas “híbridas” empreendidas no Céu de Santa Maria de Sião. O primeiro termo desta dicotomia é a “mistura”, que acabamos de mencionar. Esse é um dos temas que preocupa os rastas conservadores e defensores de um essencialismo cultural purista que não deveria ser contaminado. Seu contraponto é a categoria de “aliança”, utilizada para afirmar positivamente o diálogo entre o Rastafari e o Santo Daime.

Assim, dentre os diversos acontecimentos ocorridos no Céu de Santa Maria de Sião, mencionamos, em particular, um caso que se transformou em um verdadeiro “mito de origem” evocado, com recorrência, para legitimar a aliança religiosa constituída nessa igreja. Trata-se da visita de uma comitiva, liderada por Thau-Thau Haramanuba, da *Rastafari United Front* (RUF), uma organização sediada na África do Sul bastante atuante no movimento de integração mundial da cultura rasta. Tal acontecimento se deu no Selassie Day de 2016. Nesse dia o Céu de Santa Maria de Sião comemorava seus sete anos, fazendo seu já tradicional trabalho de aliança. Na ocasião, um dos anciões viu a imagem do Mestre Irineu e exclamou: “The Black Christ!”. Essa inesperada afirmação do ancião rastafari soou aos anfitriões brasileiros como uma confirmação a respeito da representação crística de Mestre Irineu, o que não entraria em nenhum tipo de contradição a respeito dessa mesma representação atribuída a Haile Selassie.

A partir de então, o Céu de Santa Maria de Sião assumiu um novo *status*, quando passou a representar a RUF no país, tornando-se uma filial brasileira daquela organização sul-africana. Na ocasião, o corpo institucional foi ocupado por Fabrício Jah Fyah, Jah Pedro, André Iya Agni, Ras Fernando, Ras Thyago Dias, Lucas Frugoli Jr., Ras Bruno Muniz, Carol Jafet, e Ras Kadhu no cargo de presidente. A maioria dessas pessoas fazia parte do grupo de adeptos do Céu de Santa Maria de Sião, com exceção de André Iya Agni, vinculado à Ordem Bobo Shanti, de Jarinu/SP, o que não lhe impediu de integrar a formação da RUF – Brasil, sediada, então, no Céu de Santa Maria de Sião.

⁶⁴ Em contrapartida, grande parte dos daimistas não sabe sequer da existência de Selassie, tendo aquela concepção estereotipada e sem fundamento da cultura Rastafari enquanto algo associado exclusivamente ao uso de *dreadlocks*, música *reggae* e uso da cannabis.



Figura 18. Membros da RUF e Ras Kadhu, ao centro, no Céu de Santa Maria de Sião.

Buscando conquistar o seu espaço no movimento Rastafari, em sua pluralidade, o Céu de Santa Maria de Sião logo constituiu uma denominação específica - entre as diferentes vertentes da cultura - que passou a integrar a RUF, a saber: Casa de Juramidam. Nesse mesmo sentido, outra designação que se tornou comum para indicar essa aliança do Rastafari com o Santo Daime foi Rastafari (de) Juramidam, o que evidentemente não recebeu o apoio por parte dos segmentos mais conservadores da cultura Rastafari. Dentre os argumentos que se situam no polo acusatório da “mistura”, observamos muitos questionamentos voltados para uma suposta desafricanização do Rastafari, o que na verdade se apresenta como um grande equívoco, conforme veremos a seguir.

Em primeiro lugar, vale destacar que foi Marcus Garvey, com seus ideais de repatriação, uma das figuras de maior importância para a consolidação das bases da cultura Rastafari. Considerado um profeta, devido à sua anunciação da coroação de Haile Selassie, Garvey bebeu da fonte do etíopianismo para formular o seu panafricanismo, defendendo uma África unida. Haile Selassie também seguiu pela trilha panafricanista e, no ano de 1963, reuniu em Adis Abeba (capital da Etiópia) trinta e dois chefes de Estado africanos para compor a Organização da Unidade Africana. Logo,

podemos observar o importante esforço, por parte de Selassie, para superar as diversidades étnicas e culturais existentes entre os africanos em prol de um bem comum: libertar o continente do imperialismo europeu (RABELO, 2006). O próprio Bob Marley dedicou uma canção para o tema, chamada *Africa Unite*:

“Podemos ainda destacar a busca de uma união pan-africana entre os povos africanos na canção *Africa Unite* (África seja unida): ‘*Unite for the benefit of your people, unite for the africans abroad, unite for the africans a yard*’ (Seja unida pelo benefício de teu povo, seja unida pelos africanos no estrangeiro, seja unida para dar aos africanos um lar)” (RABELO, 2006, p. 304 – 305).

Nesse sentido, nada mais contraditório, entre aqueles rastas mais conservadores, do que as críticas que fazem em relação a qualquer tipo de “mistura” da cultura com práticas e regionalismos locais de matriz africana, como a Umbanda e o Candomblé⁶⁵. O Santo Daime, no entanto, ainda que tenha sido fundado por um homem de pele preta, constitui um caso à parte, uma vez que a africanidade de Mestre Irineu sempre foi um tanto quanto silenciada na religião, conforme destacamos no primeiro capítulo. Moreira e MacRae (2011), por exemplo, mostram pinturas-retratos de um Mestre Irineu embranquecido, com a pele clara e cabelos lisos, o que certamente se deu enquanto uma tentativa de minimizar os preconceitos e discriminações que os primeiros daimistas tiveram que enfrentar por conta de sua opção religiosa nada convencional.

Aliás, devemos lembrar que boa parte dos daimistas de fora da Amazônia são brancos, oriundos da classe média. Em razão do caráter universalista do Santo Daime, muitos de seus adeptos ainda aderem à ideologia da suposta democracia racial brasileira, sem entender plenamente a difícil situação em que se encontra a população negra, herdeira de séculos de escravidão e marginalização social. Por outro lado, tendo em vista o caráter militante que está nas origens da cultura Rastafari, é comum que os rastas apresentem grande sensibilidade e engajamento para com as desigualdades sociais e raciais de nosso país. No entanto, de modo análogo ao que ocorre no Santo Daime, o número de rastas brancos e de classe média é, também, expressivo no Brasil, o que é visto com certa desconfiança por uma parcela dos adeptos de origem afrodescendente.

⁶⁵ É importante enfatizar o importante papel exercido pelas religiões de matriz africana, nas colônias, para a manutenção da identidade étnica entre os afro-diaspóricos, ainda que de forma evidentemente modificada em relação às práticas e costumes tais quais existentes originalmente na África.

Nesse sentido, por quais vias as pessoas brancas poderiam se legitimar no interior de um movimento de matriz africana, como é o Rastafari? Nesse caso, os sentidos de África, liberdade e escravidão, que inicialmente correspondiam aos negros em diáspora, assumem dimensões mais amplas. Agora, a ancestralidade que mais se valoriza remete à África como Mãe de toda a Criação, e não somente das pessoas negras, uma vez que a própria Bíblia Sagrada, no livro de Gênesis⁶⁶, localiza a antiga região de Cuxe como uma parte do Jardim do Éden (BARROS, 2014). Como já afirmamos, também, anteriormente, a própria arqueologia já comprovou que os primeiros hominídeos surgiram na região da Etiópia, de onde teriam se difundido para povoar todo o planeta. Logo, a diáspora africana passa a ser concebida enquanto uma diáspora de toda a humanidade, o que permite a idealização de que “todos somos africanos”, ou no mínimo, “descendentes de africanos”.

Reforçando, ainda, o que foi visto no capítulo anterior, a extrapolação do Rastafari para fora de sua origem racialmente delimitada foi acompanhada por uma ideia mais metafísica a respeito do cativeiro e opressão exercidos pela Babilônia. É justamente nesse sentido que Bob Marley, em uma de suas músicas⁶⁷, convoca todas as pessoas a se libertarem da “escravidão mental”. Assim, a prisão não se localizaria em nenhum território ou espaço físico onde alguém esteja confinado, mas sim nas restrições que a Babilônia induz às pessoas para que deixem de se expressar livremente. Trata-se, sobretudo, de uma liberdade concebida enquanto a manifestação do ser, cuja essência mais pura é o que permite a consciência universal de que todos somos parte da Criação de Jah.

No caso do Céu de Santa Maria de Sião, o próprio Ras Kadhu possui a pele branca, o que o leva a se identificar com o “Leão Branco” - o nome do hino de Mestre Irineu que batizou o seu primeiro hinário. Apesar disso, podemos observar que o recorte sócio-racial dos membros da igreja é bastante plural, havendo um equilíbrio entre pessoas de diversas cores e classes sociais. Os adeptos se dividem entre uns tantos que possuem ensino superior e outros tantos com trabalhos diversos como manicures, artesãos, construtores, tatuadores, artistas, motoristas, empreendedores, etc. Vale destacar, ainda, a faixa etária média dos membros da igreja, cuja maioria esmagadora

⁶⁶ Capítulo 02.

⁶⁷ A música citada se denomina *Redemption Song*.

pode tranquilamente ser classificada na categoria de “jovens adultos”, entre os 20 e 40 anos.

Assim, contando com um número expressivo de membros pertencentes ao que se convencionou categorizar como “classe popular”, o Céu de Santa Maria de Sião representa uma exceção dentro do panorama mais geral das igrejas daimistas do sudeste, altamente elitizadas. Dessa maneira, buscamos destacar aquilo evocado por Assis (2017) como os “impactos reflexivos” da expansão do Santo Daime, “uma força centrípeta, reflexiva (‘do mundo para a floresta’), fazendo com que a diáspora daimista produza [...] fortes efeitos reflexivos nos núcleos ‘tradicionais’ do Santo Daime na Amazônia” (ASSIS, 2017, p. 09). Assim, o diálogo inter-religioso estabelecido no Céu de Santa Maria de Sião acaba trazendo à discussão temas como o ocultamento da africanidade de Mestre Irineu. Já os Rastafari (de) Juramidam, são criticados pelos setores rastafaris mais conservadores, devido a um suposto embranquecimento do Rastafari. Através desses contatos inter-religiosos, revela-se um desconhecimento generalizado sobre as origens africanas do fundador do Santo Daime, o Mestre Irineu. No Céu de Santa Maria de Sião, essas origens africanas comuns de Selassie e Irineu constituem um dos elementos que mais contribuem para uma identificação mútua entre Rastafari e Santo Daime.

Sendo assim, o Rastafari (de) Juramidam joga novas luzes sobre a africanidade de Mestre Irineu, o *Black Christ* reverenciado pelo ancião da RUF em sua visita ao Céu de Santa Maria de Sião. Nesse sentido, o diálogo com o Santo Daime pode ser legitimado, dentro da cosmovisão Rastafari, a partir dos próprios fundamentos pan-africanos de Marcus Garvey e Haile Selassie. O Santo Daime, então, passa a ser valorizado enquanto uma religião de matriz africana, o que por si só já é transpassado por resistências contra as heranças do colonialismo, gerando certo “impacto reflexivo” no caráter integracionista que se consolidou no processo formativo do culto de Mestre Irineu. Portanto, imagina-se que o tema deverá ser mais elaborado com o passar do tempo, mas nessa discussão os rastas talvez enfrentem a resistência de alguns daimistas que não concordam com a sua postura contestatória e afro-centrada⁶⁸.

⁶⁸ Postura que abordamos, mais acima, quando falamos a respeito da corpo-oralidade *dreadlock* e da compreensão do uso da *ganja* enquanto um ato de protesto para com as leis brasileiras, ou seja, a Babilônia.

Ao ocupar o cargo de presidente da RUF – Brasil, Ras Kadhu recebeu alguns convites para visitar o continente africano, quando sua participação foi requisitada em eventos internacionais que tiveram o objetivo de integrar as metas, demandas, reivindicações e diretrizes comuns da cultura Rastafari. Desse modo, reuniram-se representantes de diferentes vertentes, como a Ordem Nyahbinghi, Bobo Shanti, Doze Tribos, e evidentemente a RUF, a qual se fez presente através de sua central sul-africana como também de suas filiais. Foi assim que ficou designado a Ras Kadhu o posto de representante da cultura Rastafari latino-americana nos dois eventos em que participou: o *Nacional Nyahbinghi Concil* (NCC), realizado na Etiópia em 2017; e o *Rastafari Continental Concil* (RCC), na África do Sul, em 2018.

De fato, a cultura Rastafari ainda apresenta uma organização bastante frouxa, o que pode ser notado na informalidade em que se encontra a grande maioria de seus grupos espalhados pelo mundo. Nesse sentido, o intuito desses encontros, tanto o NCC quanto o RCC, foi articular de modo mais efetivo as vertentes que compõem o movimento Rastafari, cuja estrutura é, historicamente, bastante descentralizada. Correspondendo positivamente a tal esforço, Ras Kadhu representou a RUF – Brasil nos referidos eventos, quando foram vislumbrados caminhos possíveis para que o Rastafari pudesse ser reconhecido, nas esferas governamentais, como uma prática cultural e religiosa *bona fide*.

Nesse sentido, um dos maiores obstáculos que impedem o Rastafari de conquistar sua legitimidade é o fato de ser uma “cultura canábica”. De fato, o costume de utilizar a *ganja* em seus rituais religiosos coloca os rastas na marginalidade e no submundo do crime. Impedidos de cultivar o seu próprio sacramento, muitas vezes têm que recorrer às práticas ilegais do narcotráfico. Assim, dentre as alternativas para combater os estereótipos, preconceitos e discriminações que tanto recaem sobre os rastafaris, um dos objetivos do NNC e o RCC foi estabelecer acordos quanto aos controles internos para o uso da *ganja*. Todavia, não conseguimos maiores informações a respeito.

No que tange às articulações mais amplas para integrar o movimento Rastafari a nível internacional, destacamos que o posto de presidente do RCC foi ocupado por Ahuma Bosco, proveniente de Gana, enquanto que a vice-presidência ficou designada à Thau-Thau Haramanuba, o líder mundial da RUF que esteve visitando o Céu de Santa

Maria de Sião no ano de 2016. Logo, Ras Kadhu, enquanto representante da RUF – Brasil encontra-se inserido em toda essa dinâmica existente em torno da busca por uma maior legitimidade da cultura Rastafari na sociedade. Aliás, tendo em vista a importância simbólica do continente africano para a cultura Rastafari, Ras Kadhu assumiu para si, no Brasil, uma maior autoridade, devido ao fato de ter ido buscar o conhecimento direto da fonte.

Vale destacar, ainda, que Ras Kadhu levou o Daime para o RRC, realizado na África do Sul, quando alguns rastas africanos consagraram a bebida sagrada em meio a uma celebração *nyahbinghi*. Tendo em vista que o encontro visava justamente valorizar toda a pluralidade da cultura Rastafari, Ras Kadhu relata que não foi questionado em relação à “mistura” ou “sincretismo” empreendidos no Céu de Santa Maria de Sião. Ao contrário, o Daime teria sido respeitado e parabenizado, encarado simplesmente como mais um regionalismo local que não retira do grupo a sua identidade e autenticidade rastafari.

Por outro lado, muitos rastas brasileiros e latino-americanos não reconheceram a legitimidade de Ras Kadhu enquanto representante Rastafari da América Latina. Para além das acusações que giram em torno da “mistura” com o Santo Daime, a cor branca de sua pele provocou calorosas animosidades e discussões entre os rastas de nosso continente. Deste modo, sendo o Rastafari uma cultura de matriz africana, Ras Kadhu foi muito criticado por estar fazendo uma suposta apropriação cultural, muito embora isso não tenha ocorrido na própria África. Já discorreremos, mais acima, a respeito das querelas raciais dentro da cultura Rastafari, quando falamos das ressignificações de algumas categorias como ancestralidade, escravidão, cativo, repatriação, etc.

Para ilustrar os questionamentos acerca da “mistura” e “apropriação cultural” feitas no Céu de Santa Maria de Sião, vale a pena evocar um caso emblemático ocorrido com Ras Kadhu em seu retorno do NNC, no final do ano de 2017. Na ocasião, ele se deparou com uma conjuntura bem diferente daquela existente quando partiu rumo à Etiópia, quando surgiram conflitos justamente com antigos amigos e companheiros. De fato, acredita-se que muitas das intrigas foram motivadas por ciúme e inveja, uma vez que Ras Kadhu não havia conseguido levar outros rastas para o NNC, a começar pelo próprio Jah Fyah, o então deputado da RUF – Brasil.

Foi então que Jah Fyah escreveu uma carta destinada à comunidade rastafari, e especialmente à sede central da RUF na África do Sul, tendo como objetivo principal expor as razões pelas quais Ras Kadhu não estaria apto para ser presidente da RUF – Brasil. Dentre as muitas questões que aparecem na carta, destaca-se a crítica à Ras Kadhu por ser, simultaneamente, um rasta e um padrinho do Santo Daime, sendo “obrigado a seguir ritos e preceitos da Igreja Romana”, conforme afirma Jah Fyah. Tal oposição a Roma está presente de modo significativo na cosmovisão rastafari, o que acaba por gerar certos atritos com as influências que o Santo Daime recebe do catolicismo popular.

Em conformidade com Bezerra (2012), “para a visão de mundo Rastafári, Roma é a antecessora da atual Babilônia” (BEZERRA, 2012, p. 153). De fato, a interpretação bíblica que os rastas fazem da própria diáspora africana constitui um pilar fundamental dentro de sua cosmovisão. Assim, por analogia, todos aqueles inimigos do “povo escolhido” – ou seja, os próprios rastafaris – passaram a ser concebidos como agentes da Babilônia, sendo este um conceito que possui diversos significados. Devemos, então, investigar como a associação de Roma com Babilônia foi construída no processo formativo da cultura Rastafari.

Em primeiro lugar, destacamos o desenvolvimento de uma religiosidade afro-cristã, na Jamaica, diretamente influenciada pelo protestantismo levado pelos colonizadores britânicos, como bem vimos anteriormente. Devido ao fato de que o Rastafari surgiu exatamente nesse contexto, sua visão de mundo foi, ao menos em parte, desenvolvida a partir de princípios derivados do protestantismo britânico e norte-americano. Dentre tais princípios, destacamos a contestação voltada à autoridade religiosa e política da Igreja Católica Apostólica Romana. A oposição ao Papa constituiu um dos pilares da Reforma Protestante no século XVI, motivando, por exemplo, a criação da Igreja Anglicana. Os seguidores dessa nova vertente cristã, considerando-se também católicos, procuravam se diferenciar, chamando seus oponentes de católicos romanos. Esse costume difundiu-se também pelas colônias britânicas.

Uma das principais contestações feita pelos protestantes, ao poder centralizado do clero católico, foi tomar para si uma liberdade interpretativa em relação à Bíblia, questionando muitos dos dogmas da Igreja de Roma. Foi nesse ponto que “o feitiço se virou contra o feiticeiro”, uma vez que os afro-jamaicanos utilizaram dessa mesma liberdade interpretativa para fundar o etiopianismo, em resistência ao escravismo,

colonialismo e racismo que sofriam. Esse é um exemplo da maneira como uma cultura dominante pode ser subvertida ao ser assimilada e reinterpretada por grupos oprimidos. Vemos também aí a necessidade de jamais concebermos grupos em condição de subalternidade como meros receptores inertes ou passivos de um poder instituído. Assim, adotando posturas de autonomia e independência face à dominação representada pela cultura eurocêntrica colonial, os rastas usaram versículos bíblicos para reivindicarem para si uma identidade etíope.

Como vimos mais acima, a perspectiva rastafari sobre a história da Etiópia constituiu um pilar fundamental de sua cosmovisão. A invasão da Etiópia pela Itália na década de 1930, com a vitória do exército etíope, acirrou os ânimos dos rastas contra os italianos, claramente identificados com o catolicismo romano. Após passar cinco anos exilado na Inglaterra, quando o tabuleiro político mundial passou a favorecê-lo, Haile Selassie voltou à Etiópia e presidiu a derrota final dos invasores. Essa vitória do povo etíope é atribuída pelos rastas ao imperador, concebido como o Messias prometido, o “Rei dos Reis” e “Leão de Judá” que derrotou Roma, a nova Babilônia.

Mesmo antes disso, as divergências entre Roma e Etiópia já vinham ocorrendo diante das querelas que separaram as Igrejas Orientais da Igreja Católica. Referimo-nos especificamente ao Concílio de Calcedônia (FRAZÃO JR., 2015), realizado em 451 d.C., que teve como objetivo instituir a doutrina das duas naturezas de Cristo, humana e divina. Em contrapartida, todas as denominações das Igrejas Orientais, dentre as quais está inserida a Igreja Tewahedo⁶⁹ da Etiópia, manifestaram a sua fé no monofisismo - a doutrina que defende uma única natureza, divina, de Cristo – o que acabou gerando um cisma com a Igreja Católica.

No entanto, é importante ressaltar que, a princípio, a Igreja Católica abarcava tanto o Império Romano quanto o Império Bizantino. Inclusive, foi nos territórios deste último, onde hoje se localiza a Turquia, que o Concílio de Calcedônia ocorreu. Foi somente no ano de 1054 que os conflitos entre Roma e Constantinopla ocasionaram a divisão que deu origem às duas diferentes vertentes do catolicismo: a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa (LOIACONO, 2007). Desse modo, constatamos que as diferenças teológicas entre Igreja Etíope e Igreja Católica não surgiram de um domínio restrito dessa última sobre Roma. No entanto,

⁶⁹ O próprio nome “Tewahedo” já indica a fé no monofisismo, significando em amárico “unificado” ou “que foi transformado em um”.

tendo em vista as influências do protestantismo nas colônias britânicas, foram as críticas à Igreja Romana que mais se fizeram presentes na cosmovisão rastafari.

Em síntese, a ideia de que Roma seria uma representação da Babilônia pode ter surgido inicialmente no bojo do etiofanismo, um movimento afro-cristão que certamente recebeu influências do protestantismo, mas que, entretanto, desenvolveu a sua identidade própria, de acordo com as demandas de seus adeptos afro-diaspóricos. Nesse sentido, é possível que as oposições em relação a Roma tenham raízes, no interior da cosmovisão rastafari, nos embates entre Igreja Protestante e Igreja Católica; simultaneamente, porém, o etiofanismo já direcionava a atenção dos afro-jamaicanos para os acontecimentos que ocorriam na Etiópia, cujas contendas contra a Itália foram revestidas por uma aura mítica proveniente das próprias narrativas bíblicas.

Vale lembrar, ainda, que Roma é a principal difusora da cultura greco-romana, considerada pela cosmovisão eurocêntrica como o berço da civilização. Por outro lado, a matriz de pensamento afro-centrada de Marcus Garvey e de toda a ideologia do etiofanismo que influenciou o Rastafari pontuam que a Etiópia e o Egito já gozavam de um notável desenvolvimento cultural, quando os europeus ainda apresentavam um tipo de organização social bastante simples e frouxo. Nesse sentido, destaca-se a importância das grandes civilizações que floresceram na África, no tocante às suas contribuições para a ciência, espiritualidade, arte e cultura. Estas, em toda a sua diversidade, atualmente constituiriam a base da ciência e da cultura que se espalham pelo planeta. Na verdade, há aí um tom de denúncia bastante marcado que condena os europeus como verdadeiros usurpadores da cultura africana, da qual os gregos e romanos teriam adquirido todo o conhecimento e sabedoria que lhes permitiu despontar como epicentro cultural do Ocidente.

Para os africanos em diáspora, especialmente no Brasil, esse resgate de sua ancestralidade contribui para inverter a lógica racista herdada do colonialismo. De fato, o paradigma eurocêntrico disseminado nas colônias buscou impetuosamente desqualificar as culturas indígenas e africanas, as quais sempre ocuparam uma posição inferior na hierarquia cultural estabelecida pelos dominadores. Em relação aos afrodescendentes, a narrativa que sempre se contou enfatiza que a sua história teve início com a escravidão, induzindo essa população a acreditar unicamente em um passado inglório, caracterizado por toda sorte de características negativas e pejorativas falsamente atribuídas às culturas africanas. Nesse contexto de autoestima massacrada

pelo colonialismo, o Rastafari surge como um movimento capaz de valorizar e recuperar o legado cultural africano, tão longamente silenciado pelo Ocidente.

Diante das reflexões acima, podemos compreender com mais propriedade os motivos que levaram Jah Fyah a acusar Ras Kadhu de estar introduzindo práticas da Igreja Romana na cultura Rastafari. De fato, as influências que Mestre Irineu herdou do catolicismo popular maranhense são muito visíveis no Santo Daime, conforme destacamos no primeiro capítulo. Nesse sentido, a primeira questão que nos chama a atenção diz respeito aos questionamentos⁷⁰, por parte daqueles rastas conservadores, em relação ao uso do calendário gregoriano, instituído, no século XVI, pelo papa católico Gregório XIII (RODRIGUES JR., 2012). Considerando a postura afro-centrada rastafari, suas datas comemorativas buscam se alinhar com o calendário litúrgico da Igreja Tewahedo⁷¹, o qual apresenta particularidades que divergem substancialmente do calendário gregoriano, seguido atualmente pela Igreja Católica, pelo Santo Daime e grande parte do mundo.

Assim, o Natal etíope é comemorado no dia 07 de Janeiro do calendário gregoriano, enquanto o Ano Novo acontece no dia 11 de Setembro. Apesar disso, observamos que o Céu de Santa Maria de Sião mantém seu compromisso com o calendário daimista, que segue a periodização convencional católica e ocidental. Logo, nessa igreja o Natal é comemorado a 25 de Dezembro, provocando críticas entre alguns rastas. Estes consideram que a data foi instituída pela Babilônia, sendo uma heresia, então, festejar o nascimento de Cristo nesse dia. Quanto a seu vínculo com a cultura Rastafari, o Céu de Santa Maria de Sião dedica, para além do *Selassie Day*, festejado no dia 23 de Julho, o dia 17 de Agosto para comemorar o natalício de Marcus Garvey. Essas datas, como se sabe, seguem o calendário gregoriano.

⁷⁰ Destacamos, nesse caso, a necessidade de uma investigação mais aprofundada a respeito do momento em que tais questionamentos surgiram entre os rastafaris.

⁷¹https://www.himchurch.org/Rastalogy_Holy_Days.html, acesso em 04/02/21 às 22h02min.



Figura 19: Flyer de convocação para o *Marcus Garvey Day*.

Evidentemente, devido à hegemonia do calendário gregoriano no Brasil, notamos que muitos rastas adotam uma postura mais flexível quanto a algumas de suas datas comemorativas, as quais não passam por grandes questionamentos. Nesse sentido, o dia 23 de abril é destinado para a celebração de São Jorge, um santo reverenciado amplamente, não somente no catolicismo mais tradicional, como também em meio à religiosidade popular brasileira, quando ocorre o sincretismo religioso com o orixá Ogum. O fato mais curioso é que São Jorge é, também, o padroeiro da Etiópia, sendo bastante venerado pela Igreja Etíope. Nesse caso, o santo é compreendido, por si, enquanto um ícone africano, não havendo aquela associação com Ogum tão prezada pelos entusiastas das religiões afro-brasileiras. Logo, o Céu de Santa Maria de Sião também presta suas devoções a São Jorge, devido à sua importância para a cristandade etíope, o que indica, segundo o próprio Ras Kadhu, não simplesmente uma “aliança” entre Rastafari e Santo Daime, como se fossem duas coisas diferentes, mas sim uma unidade mediada pelo compartilhamento de um mesmo repertório cultural comum, o repertório cristão.



Figura 20: Representação da Batalha de Adowa, com destaque para a figura de São Jorge, no topo, montado em seu cavalo branco.



Figura 21: Flyer de um Trabalho de São Jorge realizado no Céu de Santa Maria de Sião. Destaque para a imagem do santo segundo a iconografia etíope.

A coroação de Selassie, por sua vez, é comemorada no dia 02 de Novembro, uma data na qual a Igreja Católica celebra o dia dos Finados, ou “dia dos mortos”, o que nos foi relatado, por parte daqueles rastas mais conservadores, como uma controvérsia que supostamente impediria o diálogo inter-religioso do Céu de Santa Maria de Sião.

Isso porque a coroação de Haile Selassie deveria ser comemorada com grandes festejos em exaltação à vida e às profecias que estariam se cumprindo com o advento do Messias etíope, o que supostamente se contrapõe com o luto aos mortos que caracteriza o dia dos Finados. Por outro lado, Ras Kadhu nos relatou que no momento em que se é coroado um novo rei se faz o luto do seu antecessor, ou seja, não pode haver dois reis governando simultaneamente.

Nesse caso, cabe uma reflexão que julgamos pertinente. A coroação de *Ras Tafari Makonnen* como imperador da Etiópia é concebida, pelos rastas, como a sua transfiguração⁷² em *Haile Selassie*, o “Poder da Santíssima Trindade”, “Rei dos Reis” e “Senhor dos Senhores”, “Leão Conquistador da Tribo de Judá”, confirmando as revelações quanto ao advento de Cristo na Etiópia. Segundo a Bíblia, os discípulos de Jesus de Nazaré testemunharam sua soberana e divina Majestade após uma transfiguração do mesmo tipo, quando o nazareno se revelou como o verdadeiro “Filho de Deus”. Assim, a transfiguração pode ser exaltada como aquele fenômeno que revela a natureza divina de Jesus e Selassie, concebidos como eleitos pelo Criador para governar e estabelecer a justiça sobre toda a Criação.

No entanto, é importante lembrar que tanto o Rastafari quanto o Santo Daime concebem que toda a Criação seria detentora de uma natureza divina, conforme foi ressaltado acima com os conceitos de “Eu e Eu” e “Eu Sou”. Desse modo, a transfiguração poderia ser tomada como um objetivo a ser alcançado por qualquer pessoa que se dedique às disciplinas da prática ascética, fazendo da mística esotérica o caminho através do qual é possível estabelecer um contato direto com Deus. É nesse momento que ocorre o despertar do Cristo Interno, esta “emanação individual da Divindade Universal” (ROHDEN, 2011, p. 60), uma vez que todas as pessoas apresentam essa dupla natureza, divina e humana.

Apropriamo-nos livremente, aqui, das reflexões de Rohden (2011) a respeito dos aspectos gerais daquilo que ele concebe como o “Cristo Cósmico”. Segundo o autor, a verdadeira redenção seria, então, uma autorredenção, conquistada após a iluminação do ego humano pelo Eu divino, quando se dá o encontro com a eternidade. Esse encontro consiste no renascimento para uma nova vida, o que indica justamente o entendimento que se tem a respeito da morte enquanto uma passagem para a “cristificação” do Eu, de modo a revelar a Majestade Interior que conecta cada indivíduo à Consciência

⁷² https://www.himchurch.org/Rastalogy_Holy_Days.html, acesso em 04/02/21 às 22h11min.

Universal, a qual pode ser designada, pelos rastas, por Jah Rastafari. Assim, podemos observar que não há nenhum contrassenso em se comemorar o dia dos Finados, ou “dia dos mortos”, juntamente à coroação de Selassie, pois em ambos os casos o que se tem é uma celebração à mesma transfiguração do ego humano no Eu divino.

Ainda que não tenha sido evocado em campo, o argumento acima se mostra bastante pertinente para resolver o aparente contrassenso a respeito da impossibilidade de se celebrar, simultaneamente, o dia dos Finados e a coroação de Haile Selassie. Aliás, a própria ideia de transfiguração a respeito do imperador etíope nos foi revelada justamente por uma página virtual de um dos agrupamentos rastafaris mais respeitados na Jamaica, a Igreja de Haile Selassie, fundada por Abuna Foxe, o qual se destacou por suas ligações com a *Ethiopian World Federation*. Logo, conseqüentemente julgamos viável a reflexão a respeito da mesma transfiguração de Cristo, conforme narrada na Bíblia, bem como a compreensão místico-esotérica de uma natureza crística existente em toda a humanidade, capaz de ser despertada após um renascimento simbólico do asceta.

Quanto às demais influências católicas presentes no Santo Daime, muito já foi dito no primeiro capítulo, quando explanamos a respeito da religiosidade maranhense que tanto influenciou a formação de Mestre Irineu. Nesse sentido, é praticamente impossível evitar o sincretismo, quando descendentes de africanos e indígenas estabelecem uma relação de afeto e pertencimento com certos elementos da religião hegemônica. Isso não significa, no entanto, uma submissão para com o poder instituído, mas sim uma expressão típica das culturas populares, com sua abertura e acolhimento ao Outro. Nesse caso, Renato Nogueira (2011) argumenta que as culturas de matriz africana sobrevivem e resistem conforme as circunstâncias, nas quais se apresentam as conexões possíveis de serem travadas em um plano de imanência concreto.

Afastando-se, então, de qualquer tipo de essencialismo, os traços católicos preservados no culto de Mestre Irineu evocam não uma continuidade com o Vaticano, ou a Europa de modo geral, mas sim com a cultura religiosa dos seus seguidores acreanos, também tributária de influências afro-indígenas ao lado do catolicismo popular. Essa capacidade de reinvenção foi muito importante para a sobrevivência de grupos historicamente oprimidos pela padronização cultural e política eurocêntrica herdada do colonialismo. Para além de reinvenções, Nogueira fala de re-existências, ou seja, algo entendido enquanto “potência de continuar existindo” (NOGUEIRA, 2011, p. 14). Mestre Irineu teria feito justamente isso, durante o processo formativo de seu culto

religioso, quando, com sua ginga – para evocar um conceito afro-perspectivado, como bem sustenta Nogueira - teve que serpentear pelas rachaduras do sistema racista, justamente nas brechas onde o poder institucional não agia, para conseguir sobreviver às perseguições que vinha sofrendo por parte do Estado.

No ano de 2018, Ras Kadhu teve a oportunidade de visitar o Chile para se apresentar, como artista de *reggae*, no festival Lollapalooza. Na ocasião, aproveitou para conhecer o tabernáculo da Ordem Nyahbinghi que há no país, visando estreitar relações com os rastas locais. Porém, a sua recepção se deu com certa tensão, devido às repercussões que a carta-denúncia de Jah Fyah gerou no movimento Rastafari da América do Sul. Nessa ocasião, o diálogo de Ras Kadhu com o Santo Daime foi novamente questionado, o que exigiu dele, mais uma vez, a necessidade de explicar o “hibridismo cultural” observado no Céu de Santa Maria de Sião.

Como vimos acima, as acusações que recaem sobre Ras Kadhu versam sobre questões como apropriação cultural e descaracterização das tradições rastafaris. Basicamente, o cerne do problema se dá na “mistura” com a religião do Santo Daime, o que atribui ao Rastafari uma brasilidade centrada no uso da *ayahuasca*. Desse modo, ao adentrar o tabernáculo chileno, no qual se faziam presentes cerca de 15 pessoas, foram justamente essas as críticas com as quais Ras Kadhu teve de lidar. Diante desse “tribunal”, alguns pontos em comum entre o Rastafari e o Santo Daime foram evocados em defesa de Ras Kadhu, conforme veremos a seguir.

Em primeiro lugar, o próprio Ras Kadhu buscou valorizar as tradições indígenas chilenas, como os Mapuche, no intuito de dar visibilidade às culturas locais, assim como ele estava fazendo ao dialogar com o Santo Daime. Nesse sentido, as analogias entre os *Bush Doctors* jamaicanos e os vegetarianos amazônicos foram lembradas, sendo algo que permite um entendimento comum entre Rastafari e Santo Daime. Do mesmo modo, assim como o Rastafari nasceu como um movimento de resistência às heranças do colonialismo, as origens indígenas do Santo Daime podem ser concebidas no mesmo sentido, o que se aplica também aos Mapuche do Chile.

Posteriormente, conforme nos relata Ras Kadhu, um dos anciões presentes no local agiu em sua defesa. Com a Bíblia em mãos, leu uma passagem que discorria sobre o valor que possuem as plantas da floresta para a humanidade. Nesse caso, tendo em

vista a autoridade que os rastas atribuem à Bíblia como referência teológica, foi possível que a utilização da *ayahuasca* dentro da cultura Rastafari fosse legitimada. Logo, o ancião declarou que Ras Kadhu deveria receber o apoio do grupo chileno, afirmando que o diálogo com o Santo Daime não resultaria em nenhum tipo de ônus ou descaracterização para a cultura Rastafari.

De fato, as situações que Ras Kadhu teve que enfrentar em seu retorno da Etiópia, após o NNC, foram bastante desafiadoras. Como ocorre frequentemente entre indivíduos em situações de liderança, uma das pessoas que fizeram oposição a Ras Kadhu foi justamente aquela que até então estivera ao seu lado. Falamos aqui de Jah Fyah, que o difamou publicamente com sua carta, tendo como uma das suas críticas principais a “mistura” do Rastafari com o Santo Daime. Dado que o fardamento de Jah Fyah na doutrina de Mestre Irineu havia sido realizado pelo próprio Ras Kadhu, ele ficou exposto à acusação de ter “cuspidado no prato em que comeu”.

Como se não bastasse, Ras Kadhu destaca que Jah Fyah entrou em contradição mais uma vez, posteriormente, quando veio a ser o líder-fundador de sua própria igreja “rasta-daimista”, o Céu da Santíssima Trindade. Na verdade, esta igreja foi formada a partir de uma grande cisão interna ocorrida no Céu de Santa Maria de Sião, devido a sérios problemas conjugais que vieram à tona dentro da comunidade. Assim, Ras Kadhu e seu povo tiveram que se deslocar novamente para um novo espaço, em 2018, deixando o território que ocupavam até então para que o grupo dissidente, batizado como Céu da Santíssima Trindade, pudesse desenvolver a sua própria versão do diálogo entre o Rastafari e o Santo Daime.

Nesse momento, marcado por um novo pluralismo do Rastafari (de) Juramidam, é interessante notar como as disputas por legitimidade vão se reconstruindo. Surgem, assim, novas acusações internas a um campo rasta-daimista específico, o que segue o intuito de conferir uma maior autenticidade própria. Quando Jah Fyah tornou-se também comandante de uma igreja daimista, deixou de lhe ser conveniente sustentar o argumento segundo o qual Ras Kadhu estaria introduzindo práticas da Igreja Romana na cultura Rastafari. Desse modo, Jah Fyah teve de encontrar novo esteio para suas denúncias. Amparou-se, então, em críticas a respeito de valores financeiros solicitados

por Ras Kadhu às pessoas interessadas em jornadas e vivências⁷³ de iniciação na cultura Rastafari que organizava.

Mais uma vez, a pele branca de Ras Kadhu foi considerada um problema, tendo em vista o caráter principal do Rastafari enquanto uma cultura de matriz africana⁷⁴. A cobrança opcional que fazia pela jornada foi considerada apropriação cultural. Segundo seus detratores, Ras Kadhu estaria transformando uma cultura ancestral em mercadoria, visando o benefício e enriquecimento próprios. Apesar de ser também branco, Jah Fyah se ancorou nessas mesmas críticas a Ras Kadhu, declarando que, em sua igreja rasta-daimista, todas as atividades seriam gratuitas.

Por outro lado, no período em que houve a cisão no Céu de Santa Maria de Sião, nos deparamos com uma acusação, por parte de Ras Kadhu, quanto à origem do Daime que estava sendo utilizado nas celebrações de Jah Fyah. Nesse sentido, nos vemos diante de algo já evocado por Labate (2004), quando um grupo seria mais legítimo que outro por estar adquirindo a bebida sagrada diretamente de uma das matrizes ayahuasqueiras. No caso do Céu de Santa Maria de Sião, nada mais confiável do que a ICEFLU, e suas igrejas associadas na chamada “Regional São Paulo”, que representariam fontes seguras, onde a produção do Daime seguiria os procedimentos adequados. Já o Céu da Santíssima Trindade, por sua vez, teria que recorrer ao mercado clandestino onde a ayahuasca comercializada seria de procedência duvidosa.

Finalmente, chegamos aqui a um ponto importante que gostaríamos de abordar em nossa pesquisa sobre os diálogos entre o Rastafari e o Santo Daime. Trata-se de uma característica comum a ambos os grupos que não deixa margem de dúvidas quanto às possibilidades de comunicação a partir de um idioma comum. Seja na construção da Sagrada Sião ou da Nova Jerusalém, percebem-se mobilizações comunitárias, tanto de rastas quanto de daimistas, em prol da edificação de uma “Terra Prometida”, uma “cidade santa” livre de pecados e corrupções, onde o “povo escolhido” poderá conviver de forma mais justa e igualitária segundo as leis de Deus.

⁷³ Ras Kadhu, com seu Rastafari Universal, segue aqui o modelo que aprendeu com Léo Artese, fundador do Xamanismo Universal, que vem há tempos realizando cursos de vivências xamânicas em todo o Brasil.

⁷⁴ Muito já se debate, dentro do movimento negro, a respeito do uso do conceito “universal” – geralmente associado ao branco e ao eurocêntrico. Nesse sentido, o Rastafari Universal de Ras Kadhu não seria muito bem visto por seus opositores.

Entre os seguidores do Padrinho Sebastião, costuma-se realizar frequentes mutirões voltados para o cuidado e cultivo da terra, de modo geral, bem como para o cuidado com as plantas sagradas utilizadas para produzir o Daime. Procurando colocar em prática um estilo de vida autossustentável, estabelecendo relações mais harmônicas com a natureza e o meio ambiente, boa parte dos daimistas se interessa por temas como o cultivo de agroflorestas, técnicas de permacultura, bio-construção e outras maneiras de plantio. Nesse caso, é inevitável a ocorrência de trocas interculturais, uma vez que a prática comunitária em zonas rurais é, atualmente, uma busca recorrente entre muitos setores da juventude desejosos em “sair do sistema”, insatisfeitos que são com o modo de vida capitalista urbano-industrial.

Lembre-mos, então, da comunidade de Pinnacle, de Leonard Howell, que em seu auge conseguiu levantar uma infraestrutura extraordinária, capaz de atender 5000 moradores. De fato, a formação de um “novo sistema” (como diria o Padrinho Sebastião) entre os rastafaris possui uma inspiração diretamente religiosa, vinculada ao exemplo dado pelos essênios em sua ascese extramundana. A referência do “ser rastafari” ideal, quase sempre, toma como referência o modelo de vida dos essênios, essa vertente do judaísmo pouco falada na Bíblia, mas que se destacou com sua organização social e comunitária um tanto quanto subversiva em relação ao poderio que Roma exercia sobre Jerusalém. Tal subversão se caracterizou, porém, enquanto algo pacífico, pois os essênios sabotavam a dominação romana vivendo isolados nas montanhas, praticando as suas disciplinas ascéticas e preservando a mística conexão com os poderes cósmicos do universo (ROHDEN, 2011).

Em síntese, portanto, daimistas e rastafaris perseguem o ideal comum de construir um “novo sistema” em harmonia com a natureza, o que se mostrou como uma confluência bastante positiva para o diálogo inter-religioso existente no Céu de Santa Maria de Sião. Trata-se de um milenarismo presente em ambos os grupos, cujas visões de mundo não disputam algum tipo de legitimidade exclusiva, mas sim, se fortalecem mutuamente. Foi assim que Ras Kadhu tornou realidade o advento da Comunidade Universal Rastafari dentro do Céu da Lua Cheia, bem como, após a mudança para as terras do Décio⁷⁵, conseguiu construir a sua casa e viver integralmente dentro da floresta, tendo a oportunidade de cultivar o próprio alimento e se aproximar de uma

⁷⁵ Como vimos anteriormente, Décio foi aquele que cedeu o espaço para a fundação da Santa Maria de Sião, ainda como um ponto vinculado ao Céu da Nova Era, após a saída de Ras Kadhu do Céu da Lua Cheia.

vivência rastafari considerada mais autêntica, apartada do que se considera os “males da Babilônia”.

Do mesmo modo, deslocando-se para as terras do Bruno Muniz⁷⁶, onde mais tarde seria fundado o Céu da Santíssima Trindade, Ras Kadhu recebeu o seu hino 36, do hinário Leão Branco, denominado “Trenzinho pra Sião”:

“Convindo meus irmãos

Está saindo

O trenzinho pra Sião

Na floresta está a estação

Só com sinceridade

Entra nessa embarcação

Rastafari é o maquinista

Levanta a fumaça

Pra sempre Virgem Maria

[...]”

É interessante notar que o nome do hino acima evoca diretamente uma música de Bob Marley, denominada *Zion Train*, cujas referências remontam ao movimento de êxodo descrito na Bíblia, no qual o “povo escolhido” iria receber a redenção na “Terra Prometida” após o advento de um Novo Tempo, ou seja, o retorno de Cristo, o Messias. Logo, ao receber o seu hino, justamente no momento de se deslocar para uma nova terra, Ras Kadhu imaginava estar migrando para a “sua” terra prometida, onde seria possível se preparar para o “grande balanço” que constituiria o fim dos tempos, quando o joio seria separado do trigo. Porém, quis o destino que não fosse assim, conforme vimos mais acima quando falamos a respeito das desavenças no grupo original e do surgimento do Céu da Santíssima Trindade nesse mesmo espaço.

Foi assim que o Céu de Santa Maria de Sião teve que buscar, novamente, outro local para fazer suas celebrações. Ainda em Itapecerica da Serra, o grupo se estabeleceu em uma casa alugada, por um curto período que perpassou os anos de 2018 e 2019. Uma boa surpresa nessa época foi a realização do Selassie Day no Céu de Maria, pois o espaço de Itapecerica da Serra não comportava a quantidade de pessoas que era

⁷⁶ Relembrando, Bruno Muniz foi o então integrante da Jah I Ras que adquiriu as terras aonde viria a se estabelecer o Céu de Santa Maria de Sião, após os conflitos ocorridos com o Décio.

esperada. No final de 2019, houve uma nova migração, agora para Embu das Artes, em um terreno “virgem”, destituído de benfeitoria alguma.

Tendo feito algumas incursões nos mutirões realizados em Embu das Artes, não consegui evitar que minha imaginação me conduzisse para os tempos do Padrinho Sebastião, quando ele chegou com seu povo seja no Rio do Ouro, ou no Céu do Mapiá. Percebi a extrema importância que a prática comunitária possui para a edificação de uma nova igreja a partir do zero, quando a força de cada membro da irmandade se mostra fundamental. Desde a abertura da primeira clareira na mata, o valor maior se revela no pouco que temos - o que já é o bastante e necessário - que é a companhia uns dos outros nas atividades empreendidas na terra. Trata-se de uma experiência enriquecedora para todo aquele que pretende “se graduar” não só no Santo Daime, como também no Rastafari, de modo a se construir um “novo mundo” livre das perversas imposições do sistema capitalista, com sua sede insaciável por lucro a ganância.

3.7. O Rastafari chega ao Céu da Mapiá

Por fim, gostaríamos de destacar outros acontecimentos de extrema relevância no tocante aos objetivos dessa pesquisa, mas que não serão, porém, aprofundados em nossa análise. Trata-se de alguns momentos em que os tambores *nyahbinghi* ressoaram dentro do Céu do Mapiá, quando a cultura Rastafari foi devidamente apresentada na comunidade daimista por Ras Kadhu e outros companheiros importantes dentro do movimento, como Mauricio Bongo (Ordem Nova Flor) e Lucas Kastrup (Ordem Nova Flor/Flor da Montanha). No ano de 2015, por exemplo, foi comemorado o aniversário de 90 anos da Madrinha Rita, viúva do Padrinho Sebastião, havendo uma rica programação cultural em toda a comunidade para celebrar a data. Na ocasião, ocorreu uma vivência com os tambores *nyahbinghi*, a qual foi acompanhada por um show do Jah I Ras, a banda de Ras Kadhu.

Em 2017 foi promovido o evento “Aquecendo os Tambores”, quando foram compartilhados alguns conhecimentos a respeito da cultura Rastafari como um todo, e particularmente da batida *nyahbinghi*. Essa foi uma oportunidade, também, para que Maurício Bongo, um notável “feitor de tambores”, pudesse ensinar aos moradores do Céu do Mapiá como produzir um tambor tradicional rastafari. Vale ressaltar, ainda, que a senhora Francisca Corrente – representante de uma família tradicional do Céu do Mapiá - manifestou uma genuína identificação com o Rastafari, o que indica os

caminhos abertos para o diálogo com o Santo Daime. Já no ano de 2019 Ras Kadhu esteve mais uma vez na comunidade daimista, quando fez ressoar novamente a batida *nyahbinghi* durante um trabalho espiritual realizado na chamada “Casa de Música” da Madrinha Júlia (uma das figuras de grande destaque entre as lideranças da Doutrina). A data escolhida para a celebração foi 20 de Novembro, o dia da Consciência Negra, o que se deu enquanto uma forma de honrar a lembrança Etíope-Africana que sustenta os fundamentos da cultura Rastafari.

Considerações Finais

Nesse trabalho, buscamos compreender os caminhos através dos quais se tornou possível o diálogo inter-religioso entre o Rastafari e o Santo Daime. Tal diálogo é um assunto “quente” no cenário religioso contemporâneo, e a sua ocorrência se dá não somente no Céu de Santa Maria de Sião, mas também – de modo parcial ou integral – em alguns outros grupos espalhados pelo Brasil, dentre os quais podemos citar: Céu da Santíssima Trindade; Céu da Redenção; Ordem Nova Flor; Vale Sagrado de Sião; Céu das Águas; Flor da Canoa; Flor da Montanha; Céu do Mar; Jardim Praia da Beira Mar; e tantos outros. Podemos vislumbrar, desse modo, a importância de futuras pesquisas para mapear esse campo de forma mais ampla. Tendo em vista que um mesmo vocabulário pode ser rearranjado de diferentes maneiras em cada contexto, a emergência de uma crescente diversidade rasta-daimista ainda há de ser investigada. Conforme destacamos brevemente a respeito das relações entre o Céu de Santa Maria de Sião e o Céu da Santíssima Trindade, um estudo comparativo pode revelar, então, complexidades não contempladas aqui.

O mesmo podemos afirmar a respeito da ausência de um diálogo com a vasta literatura existente sobre o fenômeno conhecido por “umbandaime”. De fato, as relações já empreendidas, há algumas décadas, entre o Santo Daime e a Umbanda poderiam servir como um excelente comparativo para compreender o rasta-daime de forma mais precisa. Apesar disso, as dinâmicas de identidade e alteridade que ocorrem no Céu de Santa Maria de Sião foram analisadas centralmente a partir da trajetória de vida de Ras Kadhu, o líder-fundador dessa igreja. Assumindo as considerações de Mills (2014), foi importante abordar o campo de pesquisa, de forma geral, a partir de uma perspectiva histórica. Desse modo, segundo o autor, é possível identificar como se desenvolvem as

tendências que mais se perpetuaram, no interior de um grupo, ao longo de um determinado período. Considerando o diálogo inter-religioso entre o Rastafari e o Santo Daime uma tendência localizada no Céu de Santa Maria de Sião, o seu contraponto com aquelas tendências, concebidas por nós como dominantes dentro de cada termo desse diálogo, pode revelar uma dinâmica permeada por relações de poder. Dessa maneira, observamos que a diversidade religiosa vem sendo, em alguns casos, marcada por episódios de intolerância e desrespeito à liberdade de culto de alguns grupos.

Constatamos que os fundamentalismos encontrados entre segmentos específicos de praticamente todas as religiões no mundo afetam, também, as relações internas a cada congregação religiosa. São situações em que eventuais reinvenções e transformações dos cânones considerados “mais tradicionais” são veementemente condenadas por parte de setores mais sectários e conservadores. Nesse sentido, as reivindicações por tolerância religiosa abrangem não só as relações interdenominacionais, mas também intra-denominacionais. Na pesquisa que foi aqui realizada, as tendências dominantes no Santo Daime e Rastafari, já amplamente generalizadas, se mostraram estabelecidas, muitas vezes, de modo dogmático e inquestionável, vindo a deslegitimar algumas idiossincrasias e variações locais que supostamente não corresponderiam substancialmente aos costumes instituídos.

Justamente por se tratar de tendências, sempre haverá alguma disparidade ou desvio em relação ao modo como elas são idealizadas pela maioria dos membros de um grupo. A persistência duradoura, porém, de tais tendências gera uma convicção entre os indivíduos de que o mundo “sempre foi assim”, o que significa dizer que esses indivíduos costumam naturalizar as convenções culturais que sustentam suas cosmovisões. É nesse sentido que Roy Wagner (2010) entende a cultura como uma “ilusão necessária”: “ilusão” porque a sua dimensão de arbitrariedade – as convenções criadas pelos seres humanos - é escamoteada como algo pertencente a uma realidade perene e já dada *a priori*; e “necessária” porque o ser humano é um animal que depende de um ordenamento coletivo para conferir sentido à sua existência. Já familiarizados com as convenções nas quais estão inseridos, os indivíduos são induzidos a definir, então, o espaço do “outro”, ou seja, da alteridade. No entanto, partindo da noção de que as convenções, de qualquer cultura, tenham se originado e desenvolvido para atender as demandas de um contexto histórico específico, acreditamos que as suas transformações podem ser efetivamente necessárias diante das exigências trazidas por novos tempos.

A nossa intenção com o presente trabalho foi analisar, então, em quais ocasiões a identidade “híbrida” observada no Céu de Santa Maria de Sião foi considerada como desviante ou não. Para tanto, foram delineados os meandros a partir dos quais as principais convenções daimistas e rastafaris foram se constituindo enquanto tendências generalizadas dentro de cada um desses movimentos religiosos. Nesse sentido, considerando que não há uma cultura sequer que não tenha sido inventada, conforme defende Roy Wagner, tanto o Santo Daime quanto o Rastafari se formaram em meio a negociações bastante criativas. Esse processo de criação, nos seus respectivos contextos, foi marcado por uma síntese entre diversas influências culturais. Defendemos, então, que uma posição sectária e fundamentalista por parte dos membros desses grupos em nada condiz com a dinâmica cultural que se fez presente nas suas próprias origens.

Sendo assim, o diálogo inter-religioso se fez possível através de algumas vias, a saber:

- 1) afro-messianismo: a africanidade de seus principais líderes, Mestre Irineu e Haile Selassie, considerados como verdadeiros Messias redentores;
- 2) medicina natural: valorização de vegetais mágico-curativos, observada entre os *Bush Doctors* jamaicanos e vegetalistas amazônicos que influenciaram, respectivamente, o Rastafari e o Santo Daime;
- 3) Cristo Cósmico: concepção universalista de Cristo, segundo os conceitos de “Eu e Eu” e “Eu Sou”;
- 4) ascese extramundana: formação de um “novo sistema” em harmonia com a natureza, segundo uma concepção milenarista.

Apesar destes pontos de mútua identificação, foram descritas e analisadas, por outro lado, as condições de alteridade atribuídas especialmente a Ras Kadhu, enquanto liderança e representante do Céu de Santa Maria de Sião. Considerando as diferentes perspectivas com as quais tivemos contato, no decorrer da pesquisa, chegamos à conclusão de que o “ser daimista” e o “ser rastafari” são extremamente relacionais, definidos de acordo com as circunstâncias nas quais diferentes indivíduos estão envolvidos. Nesse sentido, seria inviável adotar uma concepção essencialista de cada

cultura. Percebemos, então, uma dicotomia entre integração/contestação, cada um desses termos se referindo, respectivamente, ao Santo Daime e Rastafari. As ocasiões nas quais surgiram tensões foram justamente quando tal dicotomia foi evocada. Conforme vimos, ao analisarmos a trajetória de Ras Kadhu, este encontrou problemas em algumas igrejas daimistas devido ao uso de seus *dreadlocks* - um dos principais diacríticos do Rastafari – enquanto que, por outro lado, recebeu questionamentos por estar introduzindo práticas da Igreja Romana no Rastafari.

Gostaríamos de destacar, ainda, que pouco ou quase nada falamos nesse trabalho a respeito de questões de gênero. Apontamos, então, esse caminho aberto para se explorar, tendo em vista as particularidades do Céu de Santa Maria de Sião, enquanto um grupo que estabelece o diálogo entre o Rastafari e o Santo Daime. Trata-se de um tema de grande potencial, mas que não foi abordado por nós, devido às condições geradas pela pandemia do Covid-19. Tais condições adversas nos impediram um maior aprofundamento no campo, que nos permitisse trazer mais constatações a respeito do assunto. Igualmente, a dimensão central da musicalidade nos rituais daimistas e rastafaris poderia ser mais bem aprofundada, de tal modo a identificar os seus diálogos possíveis do ponto de vista rítmico.

Enfim, Roy Wagner considera que a invenção da cultura se dá a partir de uma seleção arbitrária daquilo que vem a se fundamentar como suas convenções estabelecidas através do tempo. Sendo a cultura essa “ilusão necessária”, com suas convenções instituídas, as trocas estabelecidas entre diferentes grupos interculturais acabam por relativizar qualquer certeza sobre a natureza de cosmovisões que sabemos sempre ter bases arbitrárias. Seguindo essa tese, tudo é mudança, tudo se transforma. Nada permanece. Cada invenção não deixa de ser, também, um nascimento, que se dá através da síntese entre os diferentes genes que lhe deram origem. E a genética representa, justamente, a herança ancestral, esta que se mantém e é preservada apesar das individualidades, singularidades e especificidades de cada nova criação. O universal só sobrevive, então, mediante a sua reprodução nos particulares. Ou, em outras palavras, a unidade do ser humano é concretizada em sua própria diversidade.

Percebemos, nesse sentido, que a melhor alternativa para conter os fundamentalismos religiosos que se propagam é aquela subjacente à Nova Consciência Religiosa, que não vê fronteiras entre as visões parciais de cada cultura a respeito do sagrado. Se a cultura é uma “ilusão necessária”, a “verdade” não pode ser plenamente contemplada por cultura alguma. É o que diria Rudolf Otto (2007), a respeito da

impossibilidade de se **compreender** a existência de Deus, uma vez que o sagrado, em seu caráter inefável, deve ser experienciado. Qualquer tentativa de racionalizá-lo já estabelece um recorte parcial a de sua plenitude e totalidade.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, A. D. P. *Rastafari: cura para as nações – uma perspectiva brasileira*. São Paulo: Phoenix Editora, 2017.

ALMEIDA, M. F. H. *Santo Daime: a colônia Cinco Mil e a contracultura (1977-1983)*. Dissertação de Mestrado em História do Brasil - UFPE, Recife, 2002.

ALVES JR, A. M. *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião - PUC, São Paulo, 2007.

ALVES, W. C. *Fogo na Babilônia: reggae, rastas e ganja na Jamaica e em Salvador, Bahia*. Dissertação de Mestrado em Antropologia - UFBA, Salvador, 2014.

ALVERGA, A.P. *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre: CEFLURIS Editorial, 1998.

ARAÚJO, D. J. G. *Cultura Rastafari: Um estudo sobre práticas culturais afro-americanas e representações diaspóricas*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais - Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016.

ARAÚJO, F. N. *“Every Man Do His Ting a Little Way Different”: Poética, Política e Dissenso Entre Rastas em Kingston, Jamaica*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - UFSC, Florianópolis, 2018.

ASSIS, G. L. *Encanto e desencanto: Um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – UFMG, Belo Horizonte, 2013.

_____. *A religião of the Floresta: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. Tese de doutorado em Sociologia - UFMG, Belo Horizonte, 2017.

ASSIS, G. L. e LABATE, B. C. “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 34 (2): pp. 11-35, 2014.

BARNETT, M. *The Rastafari Movement: A North American and Caribbean Perspective*. Nova Iorque: Routledge, 2018.

BARRETT, L. E. *The rastafarians*. Boston: Beacon Press, 1988 [1977].

BARROS, A. S. *A Bíblia como literatura africana: o discurso religioso no olhar da igualdade racial*. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/06/A-B%C3%84BLIA-COMO-LITERATURA-AFRICANA.pdf>. Acesso em 23 mar. 2021.

BECKER, H. S. *Outsiders. Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1963].

BEZERRA, D. A. P. *O movimento rastafári: da Jamaica para identidade e cultura em Fortaleza*. Tese de Doutorado em Educação - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

BILBY, K. e LEIB, E. “Kumina, the Howellite Church and the Emergence of Rastafarian Traditional Music in Jamaica”. In: *Jamaica Journal*, Kingston, v. 3, n. 19, pp. 22-29, 1986.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J. ; FERREIRA, M. de M. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Trad. Glória Rodríguez, Luiz Alberto Monjardim, Maria Magalhães e Maria Carlota Gomes. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. p. 183-191.

BRANCO, A. M. V. "Do Reino de Axum ao Reino da Etiópia (Século I D.C. ao século XVII): A Força e o Isolamento do Cristianismo na África do Norte e Nordeste." In: *Millenium*, Vol.48 jan/jun, pp. 63-74, 2015.

CARDOSO, R. C. L. "Aventuras de Antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método". In: CARDOSO, Ruth (org.). *A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CHEVANNES, B. *Rastafari: Roots and Ideology*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1994.

CONSORTE, J. G. "Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador". In: NEGRÃO, L. *Novas Tramas do Sagrado: Trajetórias e Multiplicidades*. São Paulo: EDUSP, pp.189-259, 2009.

COSTA, S. V. N. *Emoções e espiritualidade rastafári nas bandas de reggae em Teresina – PI*. Dissertação de Mestrado em Antropologia - UFPI, Teresina, 2016.

DA MATTA, R. "O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues". In: *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*, n. 27, pp. 1-12, 1978.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. "Etnografia: saberes e práticas". In: PINTO, C. R. J. e GUAZZELLI, C. A. B.. (Org.). *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, pp. 9 a 24, 2008.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ESCOHOTADO, A. *História Elementar das Drogas*. Lisboa: Antígona ed., 2004.

FABIAN, J. "A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação". In: *Mana*, vol. 12, n. 02. Rio de Janeiro, 2006.

_____. *O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece Seu Objeto*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FARQUHARSON, J. T. *The african lexis in Jamaican: its linguistic and sociohistorical significance*. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Linguistics - University of the West Indians, Kingston, 2012.

FAVRET-SAADA, J. “Ser Afetado”. In: *Cadernos de Campo*, n. 13: 155 – 161, 2005.

FERNANDES, S. C. As medicinas da floresta: o consumo ritual de psicoativos no circuito do Santo Daime. In: *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma Editora, 2019.

FERREIRA JR., U. *Representações sociais da planta Cannabis na religião do Santo Daime: entre a sagrada Santa Maria e a proibida maconha*. Dissertação de Mestrado em Psicologia – UERJ, Rio de Janeiro, 2017.

FERRETTI, S. “Uma visão maranhense”. In: MOREIRA, Paulo e MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Edufba, 2011.

FRAZÃO JUNIOR, V. S. *Abordagem Contemporânea da Cristologia do Concílio de Calcedônia*. Tese de Doutorado em Teologia - PUC, Rio de Janeiro, 2015.

FRÓES, V. *Santo Daime – Cultura Amazônica*. Manaus: Suframa, 1986.

GOLDMAN, M. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”. In: *Revista de Antropologia*, 46 (2): 445-476, 2003.

GOULART, S. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais - Unicamp, Campinas, 2004.

GUIMARAES, M. B. L. *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

GUPTA, A. e FERGUSON, J. "Discipline and practice: ‘the field’ as site, method, and location in anthropology". In: GUPTA, A. e FERGUSON, J. (orgs.). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-46, 1997.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”*. Dissertação de Mestrado em Antropologia - UFSC, Florianópolis, 1991.

LA ROCQUE COUTO, F. *Santos e xamãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia – UNB, Brasília, 1989.

LABATE, B. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

_____. *Ayahuasca mamancuna merci becaup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - UNICAMP, Campinas, 2011.

LABATE, B. e COUTINHO, T. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil”. In: *Revista de Antropologia da USP*, vol. 57, n. 2. pp. 215-250, 2013.

LABATE, B. C. e GOULART, S. L. (org.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, B.; PACHECO, G. “Matrizes Maranhenses do Santo Daime”. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 303-344, 2002.

LABATE, B. C.; ROSE, I. S.; SANTOS, R. G. (orgs.). *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado das Letras, 2008.

LAPLANTINE, F. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LOIACONO, Mauricio. *A igreja católica apostólica ortodoxa russa no exílio em São Paulo: etnicidade e identidade religiosa: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

LUNA, L. E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*. Estocolmo, Almqvist and Wiksell International, 1986.

MACRAE, E. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. “A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca” In: Labate, B. C. [et al.], (orgs.). *Drogas e cultura : novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. “Santo Daime e Santa Maria: Usos religiosos de plantas psicoativas lícitas e ilícitas”. In: Labate, B. & Goulart, S. (Org.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

MACRAE, E. e ALVES, W. C. (orgs.). *Fumo de Angola: cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*. Salvador: EDUFBA, 2016.

MACRAE, E.; REALE, D.; FERANDEZ, O. “Intervenções e pesquisas pioneiras em redução de danos”. In: Medeiros, R.; MacRae, E.; Adorno, R. (orgs.). *A complexidade da questão das drogas*. Salvador, EDUFBA: CETAD, pp. 87-111, 2020.

MACRAE, E. e SIMÕES, J. A. *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias*. Salvador: EDUFBA, 2004.

MILLER, D.; SLATER, D. “Etnografia *on* e *off-line*: cybercafés em Trinidad”. In: *Horizontes Antropológicos*. v.10, n.21, Jan./jun., pp. 41-65, 2004.

MILLS, C. W. “Sobre o Artesanato Intelectual”. In: CASTRO, C. *Textos Básicos de Sociologia: de Karl Marx a Zygmunt Bauman*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

MINTZ, S. W. Encontrando Taso, me descobrindo. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 45-58, 1984.

MOREIRA, P. *Estou Aqui, Eu Não Estando Como É? A rotinização do carisma de Raimundo Irineu Serra na comunidade do Daime*. Tese de Doutorado em Antropologia - UFBA, Salvador, 2013

MOREIRA, P. e MACRAE, E. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Edufba, 2011.

MORTIMER, L. *Bença Padrinho!* São Paulo, Ed. Céu de Maria, 2000.

NEGRÃO, L. N. “Religião: pluralismo, percursos e multiplicidades”. In: NEGRÃO, L. N. (Org.). *Tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

NEVES, A. C. *O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas & tensões*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFBA, Salvador, 2017.

NOGUERA, R. 2011. “Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas”. In: *Griot: Revista de Filosofia, [S. l.]*, v. 4, n. 2, p. 1-19. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/500>. Acesso em 16 jan. 2021.

OLIVEIRA, I. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação*. Tese de Doutorado em História - UnB, Brasília, 2007.

OLIVEIRA, A. F. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social - UFSC, Florianópolis, 2012.

OTT, J. “Psychonautic Uses of Ayahuasca and its Analogues”. In: LABATE, B. e JUNGABERLE, H. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: LitVerlag, 2011.

OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa, Edições 70, 2005.

PELÁEZ, M. C. *No Mundo se Cura Tudo. Interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 1994.

PLATERO, L. D. *Reinvenções daimistas: uma etnografia sobre a aliança entre a igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawa (pano)*. Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia – UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

POLIVANOV, B. “Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos”. In: *Esferas*, v. 2, n. 3, 2013.

PRICE, R. “Meditação no uso de aplicações da narrativa na contemporânea”. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 10, n. 21, p. 293-312, junho de 2004.

RABELO, D. *Rastafari: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930 – 1981*. Tese de Doutorado em História – UnB, Brasília, 2006.

REHEN, L. K. *Natureza e Protesto: Os dois lados da Cannabis na visão de mundo rastafari*. 2005. Disponível em: http://www.neip.info/downloads/texto_lucas.htm. Acesso em 25 fev. 2021.

_____. *Na batida do Reggae*. Rio de Janeiro, volume 1, 2019.

RESOLUÇÃO Nº 01. Brasília: CONAD, 2010.

RODRIGUES JR., M. A. *Os calendários e a sua contribuição para o ensino da astronomia*. Dissertação de Mestrado em Física e Astronomia - Universidade do Porto, Porto, 2012.

ROHDEN, H. R. *O Cristo Cósmico e os Essênios*. São Paulo: Martin Claret, 2011 [1993].

ROMANI, O. *Las drogas: sueños y razones*. Barcelona: Editorial Ariel, 1999.

ROSE, I. S. *Tata endy rekoe - Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - UFSC, Florianópolis, 2010.

RUSSO JÚNIOR, A. A. *Na boca da mata: diálogos entre santo daime e umbanda*. Dissertação de Mestrado em Antropologia - USP, São Paulo, 2015.

SAAD, L. G. *“Fumo de negro”*: *A criminalização da maconha no Brasil (c. 1890-1932)*. Dissertação de Mestrado em História - UFBA, Salvador, 2013.

SOUSA JÚNIOR, V. C. *Orixás santos e festas: notas sobre o sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: Eduneb, 2003.

TURNER, V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Co., 1969.

VIEIRA, M. G. *Caboclos, cristãos e encantados: sociabilidade, cosmologia e política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

WAHBEH, J. *Do império à revolução: a Etiópia de 1974 e suas transformações*. Monografia em História - UFPR, Curitiba, 2017.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*, v. 1. Brasília: EdUNB, 1988.