



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

UFGD
Universidade Federal
da Grande Dourados

JOÃO OTÁVIO DUARTE FARIAS

**DOUTRINAS EM MOVIMENTO: CIRCUITOS E ALIANÇAS ENTRE O
RASTAFARI E O SANTO DAIME**

Dourados (MS)

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

UFGD
Universidade Federal
da Grande Dourados

JOÃO OTÁVIO DUARTE FARIAS

**DOUTRINAS EM MOVIMENTO: CIRCUITOS E ALIANÇAS ENTRE O
RASTAFARI E O SANTO DAIME**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Faculdade de Ciências Humanas, área de concentração “História, região e identidades” e linha de pesquisa “Fronteiras, identidade e representações”, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), sob a orientação do Prof. Dr. Jérri Roberto Marin, para obtenção do título de Mestre em História.

Dourados (MS)

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

F224d	<p>Farias, João Otávio Duarte. Doutrinas em movimento : circuitos e alianças entre o <i>Rastafari</i> e o Santo Daime. / João Otávio Duarte Farias. – Dourados, MS : UFGD, 2022.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Jéri Roberto Marin. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.</p> <p>1. Santo Daime. 2. Rastafari. 3. Circuito religioso. 4. Rastadaime. I. Título.</p>
-------	---

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

UFGD
Universidade Federal
da Grande Dourados

JOÃO OTÁVIO DUARTE FARIAS

**DOUTRINAS EM MOVIMENTO: CIRCUITOS E ALIANÇAS ENTRE O
RASTAFARI E O SANTO DAIME**

BANCA DE DEFESA

Prof. Dr. Jérri Roberto Marin (UFMS) – Presidente/Orientador

Prof. Dr. Edward John Baptista da Neves MacRae (UFBA) – Membro Titular

Prof. Dr. Protasio Paulo Langer (UFGD) – Membro Titular

Dourados (MS)

2022

Dedico esse trabalho a Lavinia, minha flor e esperança.

“Uns colecionam medalhas de ouro; outros imagens de santos; uns, prata; outros, marfins. Eu coleciono amigos”

Gilberto Freyre.

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho é resultado de uma longa caminhada pessoal, mas que não foi solitária. Muitas pessoas foram fundamentais para que eu chegasse aonde estou, e a elas cabem esses agradecimentos.

Agradeço a minha família, pelo inefável apoio dado às minhas escolhas. Minha mãe Viviane, pelos muitos incentivos e leituras desse estudo, por sempre ter uma palavra amiga, cuidado e disposição para uma partilha sincera. A meu pai João, pelo suporte e por, desde cedo, instigar a curiosidade. Ao meu irmão Pedro, pela pureza no coração e amor verdadeiro. À minha irmã mais velha, Ana, pelas lições dadas. Às avós e aos avôs que vieram ainda antes, permitindo que tudo isso seja possível.

Um agradecimento especial a Izadora, minha companheira maravilhosa, pelas incontáveis trocas, conversas e opiniões, que foram de essencial contribuição, e trouxeram esse estudo até aqui. Pela paciência, amor e apoio incondicional, por acreditar em quem sou. Com quem tenho a maior realização em dividir a vida.

Ao meu orientador Jérri Roberto Marin, pelas frutíferas opiniões e correções honestas ao meu texto, determinantes no percurso de construção e aos resultados dessa pesquisa. Agradeço pela disciplina empregada para a realização de um bom trabalho, e pela confiança cedida, provada por sua dedicação à orientação. Além dele, agradeço também a professores e professoras que me acompanharam desde a graduação até o mestrado, e nunca deixaram de acreditar nos potenciais da educação, e que fizeram da UFGD uma verdadeira escola.

Aos colegas e professores Edward MacRae e Protásio Langer, que compuseram a banca de qualificação e de defesa desse trabalho, pelas férteis contribuições e sugestões.

Aos meus irmãos e irmãs da igreja *Estrela Azul*, pelas experiências e aprendizados partilhados, que me fazem acreditar na harmonia, na verdade e no perdão. Vocês são parte fundamental da minha caminhada espiritual. À minha madrinha Eliane, pela rocha que é, por ser a base firme de toda nossa história, nossa luz divina. Ao meu padrinho Tiago, pela aroeira que representa, sempre pronto com ombro amigo e toda alegria para encararmos juntos as batalhas da vida.

Ao Saulo, que antes mesmo de minha entrada na pós-graduação me estimulou a materializar tantas ideias que permeavam minha cabeça. Historiador e antropólogo, daimista, irmão, foi um dos maiores incentivadores de minha trajetória acadêmica,

enquanto pesquisador. Graças ao seu convite, ingressei antes do início dessa pesquisa ao grupo virtual “Pesquisa Santo Daime”. Formado por renomadas e renomados pesquisadores dos temas que perpassam esse estudo, como Maria Betânia, Edward MacRae, Glauber Assis, Lígia Platero, Francisco, Fernanda Cougo, Lucas Kastrup, e o próprio Saulo, essas pessoas merecem um saudoso agradecimento. Muitas das reflexões que se encontram aqui são frutos de debates e ideias trocadas com vocês, que me inspiraram e não se tornaram referências apenas ao meu estudo, mas também à minha pessoa.

Agradeço de coração aos interlocutores dessa pesquisa, especialmente ao Maurício Bongo e ao Ras Kadhu. Obrigado pela confiança depositada em mim ao contarem suas experiências, e por também acreditarem que as histórias aqui narradas são parte de algo muito maior, mais valioso que qualquer ouro e prata. Amigos e irmãos que o astral me colocou no caminho.

Dou graças e louvores ao Mestre Irineu, aos padrinhos e madrinhas que seguiram seus passos, e a todos os seres divinos e instrutores espirituais que seguem me dando a compreensão. Viva o Santo Daime! Viva o *Rastafari*.

À CAPES, pela bolsa cedida.

Oh Mamãe estou aqui
Para vos agradecer
Dai-me força e dai-me amor
Para eu poder vencer

Espirito Santo iluminai
Nas provas que hão de vir
Cura o espírito senhor
Dai-me força e dai-me amor

Vou seguindo a direção
Do meu senhor São Irineu
Iluminado no astral
Me livrando de todo mal

Aprimorando os meus estudos
Nesta divina doutrina
Confirmada nesse Cruzeiro
Eu só posso agradecer essa Luz Divina

Hino 52 de Eliane Ricco

FARIAS, João Otávio Duarte. **Doutrinas em movimento: circuitos e alianças entre o Rastafari e o Santo Daime.** 2022. 164f. Dissertação (Mestrado em História – Área de Concentração: História, região e identidades) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

RESUMO: Essa pesquisa faz o estudo de um circuito religioso *ayahuasqueiro* singular no Brasil, denominado aqui como *rastadaime*, onde ocorrem hibridações entre a religião Santo Daime e o movimento *Rastafari*, desde início dos anos 2000 até 2022. As redes de alianças constituídas pelos diversos circuitos e indivíduos aqui estudados apontam para um campo religioso plural em nosso país, que envolve poderes e disputas, dissensões e convergências. O método utilizado nessa pesquisa se pauta em entrevistas feitas com dirigentes de igrejas daimistas, adeptos do Santo Daime e do *Rastafari*, dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Piauí, e também na análise dos cânticos ritualísticos de ambos os grupos, de forma a apresentar como se constituiu historicamente o *rastadaime*. A perspectiva teórica adotada para o exame desses grupos trata dos circuitos *ayahuasqueiros*, suas redes de aliança e os processos de hibridações na atualidade; da centralidade dos hinos na cultura daimista e dos *chants* para os *rastas*; e sobre a cultura *Rastafari* e suas dicotomias cosmológicas. Desde seu surgimento, na década de 2000, este circuito gestou-se de forma fragmentada e descentralizada, em que cada grupo realizou uma exegese particular sobre essa hibridação religiosa. No seio dos agenciamentos feitos pelos diferentes atores do processo, destacam-se as igrejas daimistas que agregam elementos e símbolos da cultura *Rastafari* (*Céu de Santa Maria de Sião*), um grupo *rasta* que consagra a *ayahuasca* ritualisticamente, sem relação direta com o Santo Daime (*Ordem Nova Flor*), e ainda, certos núcleos dentro de comunidades daimistas que dão abertura às relações hibridizadas do circuito *rastadaime* (*Céu da Lua Cheia*, *Céu de Todos os Santos*, *Céu da Santíssima Trindade*), com suas respectivas particularidades e diferenças doutrinárias. As relações entre Santo Daime e *Rastafari* são uma realidade no Brasil, representando um circuito específico, percebido em diferentes espaços religiosos, lugares em que as pessoas coexistem em meio à simbologias e cosmologias plurais. O circuito *rastadaime* faz parte de um movimento amplo e fragmentado, em que os adeptos postulam heranças e tradições distintas, estabelecendo uma cultura própria para o uso da *ayahuasca*, resultado de hibridações que transformam o campo, e tornam-no tenso e dinâmico. Existem transformações que versam sobre a adoção de novas simbologias, de novos elementos ritualísticos e litúrgicos, novas referências nos cânticos cerimoniais, além do uso de plantas psicoativas.

Palavras-chave: Santo Daime; *Rastafari*; circuito religioso *Rastadaime*.

FARIAS, João Otávio Duarte. **Doutrinas em movimento: circuitos e alianças entre o Rastafari e o Santo Daime.** 2022. 164f. Dissertação (Mestrado em História – Área de Concentração: História, região e identidades) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

RESUMEN: Esta investigación estudia un circuito religioso *ayahuasqueiro* único en el Brasil, denominado aquí como *rastadaime*, donde se relacionan la religión del Santo Daime y el movimiento *Rastafari*, desde principios de la década de 2000 hasta 2022. Las redes de alianzas constituidas por los diversos circuitos e individuos aquí estudiados apuntan a un plural campo religioso en nuestro país, que involucra poderes y disputas, disensiones y convergencias. El método utilizado en esta investigación se basa en entrevistas realizadas con líderes de iglesias del Daime, simpatizantes del Santo Daime y *Rastafari*, de los estados de Río de Janeiro, São Paulo y Piauí, y también la análisis de los cantos rituales de ambos grupos, de manera de presentar cómo se constituyó históricamente el circuito *rastadaime*. La perspectiva teórica adoptada para el examen de estos grupos versa sobre los circuitos de la *ayahuasca*, sus redes de alianzas y los procesos de hibridación en la actualidad; la centralidad de los himnos en la cultura Daime y los cánticos para los *rastas*; y sobre la cultura *Rastafari* y sus dicotomías cosmológicas. Desde su creación en la década de 2000, este se ha gestionado de forma fragmentada y descentralizada, en la que cada grupo ha realizado una exégesis particular sobre este cruce cosmológico. Dentro de los arreglos realizados por los diferentes actores del proceso, se destacan las iglesias daimistas que agregan elementos y símbolos de la cultura *Rastafari* (*Céu de Santa Maria de Sião*), un grupo *rasta* que consagra ritualmente la *ayahuasca*, sin relación directa con el Santo Daime (*Ordem Nova Flor*), y también, ciertos núcleos dentro de las comunidades daimistas que abren el estudio de la alianza (*Céu da Lua Cheia*, *Céu de Todos os Santos*, *Céu da Santíssima Trindade*), con sus respectivas particularidades y diferencias doctrinales. Las relaciones entre Santo Daime y *Rastafari* son una realidad en Brasil, representando un circuito específico, existente en diferentes espacios religiosos, lugares donde las personas conviven en medio de simbologías y cosmológicas plurales. El circuito *rastadaime* es parte de un movimiento fragmentado, en el que los partidarios postulan diferentes herencias y tradiciones, estableciendo una cultura propia para el uso de la *ayahuasca*, resultado de hibridaciones que transforman el campo, y lo vuelven tenso y dinámico. Transformaciones que versan sobre la adopción de nuevas simbologías, nuevos elementos ritualísticos y litúrgicos, nuevas referencias en los cantos ceremoniales, además del uso de plantas psicoactivas.

Palabras clave: Santo Daime; *Rastafari*; circuito religioso *Rastadaime*.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Ras Michael, olhando foto em que padrinho Sebastião segura uma muda de Jagube	33
Imagem 2 – <i>Nyahbinghi</i> no salão da igreja do <i>Céu do Mapiá</i>	48
Imagem 3 – Homem e mulher <i>rastas</i>	49
Imagem 4 – Padrinho Sebastião	49
Imagem 5 - Estrela de Davi usada pelo <i>Alto Santo</i> e ICEFLU	57
Imagem 6 - Lado A do estandarte pessoal de Haile Selassie I	58
Imagem 7 - Lado B do estandarte pessoal de Haile Selassie I	58
Imagem 8 – Bandeiras do Santo Daime e da Etiópia, lado a lado	59
Imagem 9 – Trabalho de <i>Nyahbinghi</i> com <i>ayahuasca</i> , realizado pelo C.U.RAS	84
Imagem 10 – Cartaz de divulgação do ritual <i>Voo da Águia</i> com <i>Nyahbinghi</i>	85
Imagem 11 – Cartaz de divulgação do <i>Selassie I Day</i> , no <i>Céu de Maria</i>	92
Imagem 12 – Tambores de <i>Nyahbinghi</i> , produzidos por Maurício Bongo	104
Imagem 13 – <i>Ordem Nova Flor</i> , no Sítio do Céu	107
Imagem 14 – Irmandade da <i>Ordem Nova Flor</i> , com as bandas Ponto de Equilíbrio e The Congos	109
Imagem 15 – Capa do hinário de Ras Kadhu	117
Imagem 16 – O pesquisador e Ras Kadhu	132
Imagem 17 – O pesquisador, Maurício Bongo e Luisa Bulhões	146

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CECP – *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*

CEFLURIS – *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*

C.U.RAS – *Comunidade Universal Rastafari I*

EABIC – *Ethiopia Africa Black International Congress*

ICEFLU - *Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal*

RCC – *Rastafari Continental Consul*

RUF – *Rastafari United Front*

UDV – *União do Vegetal*

UNIA – *Universal Negro Improvement Association*

SUMÁRIO

LISTA DE IMAGENS	8
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	9
INTRODUÇÃO	12
1 - DA BATIDA DO TAMBOR AO TOQUE DO MARACÁ: CIRCUITO RELIGIOSO EM PERSPECTIVA	24
1.1. <i>Rastafari</i> e Santo Daime: o leão na Amazônia	28
1.2. Cosmologias em transformação: “de que serve antiguidade e não saber compreender”	39
1.3. Campo religioso <i>ayahuasqueiro</i> e o circuito <i>rastadaime</i>	51
1.4. Da Rainha da Floresta à Imperatriz da Etiópia: relações de gênero	63
2 - REDES E ALIANÇAS AYAHUASQUEIRAS	76
2.1. A contracultura e os “cabeludos” no Santo Daime	76
2.2. <i>Céu da Lua Cheia</i>	81
2.3. <i>Céu de Santa Maria de Sião</i>	87
2.4. <i>Céu da Santíssima Trindade / Instituto Cultural Bola de Fogo</i>	96
2.5. <i>Ordem Nova Flor / Igreja Nova Flor</i>	102
2.6. <i>Céu de Todos os Santos</i>	110
3 - “CONSAGRO EM MIM ESSA UNIÃO”: HINOS E CHANTS	116
3.1. A música é o sinal: “aqui tem muita ciência que é preciso se estudar”	119
3.2. Hinos do <i>Céu de Santa Maria de Sião</i>	121
3.3. <i>Chants da Ordem Nova Flor</i>	133

CONSIDERAÇÕES FINAIS	147
-----------------------------	-----

REFERÊNCIAS	152
--------------------	-----

Bibliografias	152
---------------------	-----

Fontes	158
--------------	-----

Gravações sonoras	159
-------------------------	-----

Sítios Eletrônicos	159
--------------------------	-----

Anexos	161
--------------	-----

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar as relações entre a religião brasileira Santo Daime, que pratica o uso sacramental da bebida *enteógena Ayahuasca*¹, e o movimento político e religioso *Rastafari*, no interior do circuito *ayahuasqueiro*. Essa aliança já é uma realidade no Brasil, podendo ser observada em alguns grupos desde meados dos anos 2000, como resultado da diversidade e dinamicidade presente nas culturas, principalmente em relação aos campos religiosos. Observa-se que no decorrer do tempo as práticas e as representações dos sujeitos se transformam.

Essa aproximação foi facilitada por um *eixo espiritual* de práticas que são simbólicas e acercam os dois grupos, sendo a mais importante o uso de plantas psicoativas, ou “plantas professoras”², como a *cannabis*³ e a *ayahuasca*. O foco é observar o encontro entre dois grupos tão distintos, que fazem uso de substâncias diversas, e que trazem em seus cabedais visões profundamente decoloniais, relativas às epistemologias do saber e da religião, que constituem um circuito religioso específico.

No ano de 2010 passei a me interessar pela cultura *Rastafari*, mas por viver à época no interior do estado de Mato Grosso, encontrava-me fora do circuito por onde circulavam as informações, os materiais, ou mesmo grupos da cultura *rasta*⁴, mais presentes no eixo Sudeste/Nordeste/Sul no Brasil. Dessa forma, assim como é vivenciado por muitas pessoas que estão fora desse eixo, minha construção pessoal, enquanto homem *rasta*, começou de maneira independente, respondendo às minhas demandas pessoais, com a consciência que tomei ao conhecer as mensagens presentes na música *Reggae*, do povo preto e, posteriormente, no *Nyahbinghi*⁵ e em informações que eram possíveis serem encontradas na *internet*.

O que me chamava mais a atenção era ver uma cultura que acredita na possibilidade de uma vida desapegada de certas práticas e costumes, tão disseminados pela sociedade ocidental, e que claramente não são positivos para a saúde e o bem-estar do planeta e dos seres humanos,

¹ “A bebida é produzida de diversas maneiras e com diferentes plantas. Mas, em sua forma mais difundida é feita através do longo cozimento de uma combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Os princípios ativos do preparado são os alcalóides harmina, harmalina, d-leptaflorina, presentes no cipó, e dimetiltripamina, na folha” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 87).

² Para maior aprofundamento sobre plantas professoras, ver: ALBUQUERQUE, 2011.

³ Nome farmacológico e científico da planta popularmente conhecida por “maconha”, de onde se extraem flores e insumos diversos para o consumo. Produz compostos terpeno-fenólicos chamados canabinóides, sendo o Tetra-hidrocanabinol (THC) a principal substância psicoativa presente na planta (RABELO, 2006, p. 411).

⁴ Termo mais informal para se referir ao movimento, cultura, ou mesmo ao indivíduo, homem ou mulher adepto do *Rastafari*. Para mulheres, existe também o termo *sistah*, referente a palavra “irmã”, mas recorro a *rasta* para ambos os gêneros.

⁵ Palavra cujo significado mais abrangente se refere a algo como “morte aos opressores”. O tema será abordado mais profundamente adiante.

seja ele físico, mental ou espiritual. Respondendo ainda a esse processo que eu atravessava, de busca de autoconhecimento e mudança de modo de vida, conheci a *ayahuasca* no contexto religioso da *União do Vegetal*⁶, uma das *religiões ayahuasqueiras*⁷ do Brasil.

Essa passagem deu início a um longo processo de transformações pessoais, dada a experiência complexa e impactante vivenciada com o uso do chá, levando-me a procurar conhecer diferentes manifestações religiosas, o que resultou em meu fardamento⁸ na religião do Santo Daime, no ano de 2017. Diante disso, foi necessário que eu realizasse uma série de ressignificações dos símbolos e das representações presentes na religião daimista, pois eu não era afeiçoado com as religiões de cunho cristão e seus emblemas. Quando ingressei na vida acadêmica, e sabendo da existência de grupos no Brasil onde se encontravam elementos tanto do Santo Daime, ou uso da *ayahuasca* por si, e manifestações da cultura *Rastafari*, passei a me interessar em compreender essas movimentações de sujeitos, substâncias e saberes no interior da sociedade, e entender de que forma esses movimentos se constituem historicamente.

Então essa pesquisa enseja engendrar uma análise histórica sobre as relações entre a religião Santo Daime e o movimento *Rastafari*, entre o início dos anos 2000 e 2022, refletindo sobre qual cultura do uso da *ayahuasca* está se criando nesse contato, e alguns de seus pontos de aproximação e afastamento. Para isso, enfocarei as origens dessa hibridação, observando as principais diferenças doutrinárias entre os grupos que manejam essa aliança, posta a descentralização que ainda existe nesse circuito no campo *ayahuasqueiro*.

A origem do Santo Daime se relaciona à vida de Raimundo Irineu Serra, um líder carismático (WEBER, 1991), homem preto que veio a ser conhecido como Mestre Irineu. Natural do Maranhão, foi ainda jovem para o Acre no apogeu do movimento conhecido como *Ciclo da Borracha*, observado em grande parcela da região amazônica entre os anos de 1879 e 1945, e próximo a 1930 iniciou a fundação do Santo Daime na região periférica de Rio Branco (MACRAE, 1992; LABATE, 2004). No decorrer do tempo formou ali sua comunidade, o *Alto Santo*. No início dos anos 2000, em diversas regiões do país igrejas do Santo Daime já estavam bem estabelecidas, sobretudo no Sudeste, resultado da expansão que a religião observou a partir da década de 1980, por meio de uma vertente expansionista. Esses lugares contribuíram para a

⁶ O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal foi fundado no ano de 1961, por José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel. É uma religião de fundamentação cristã reencarnacionista, que utiliza ritualisticamente o Chá Hoasca, ou vegetal (*ayahuasca*). Para aprofundamento nessa religião, recorrer a Sérgio Brissac (1999).

⁷ Outras duas são a Barquinha e o Santo Daime, fundadas na região Norte do Brasil.

⁸ O fardamento é um termo nativo equivalente à filiação, que torna oficial a entrada de uma pessoa ao Santo Daime. A respeito do fardamento, ver Groisman (1999, p. 71) e Labate (2004, p. 198).

circulação de pessoas e culturas diversas em espaços comuns, ao passo que impulsionaram a presença de medicinas da floresta em centros urbanos.

A fim de realizar a análise do circuito que aproximou Santo Daime e *Rastafari*, focarei as reflexões em algumas das igrejas daimistas que efetivamente deram abertura para que fosse possível o diálogo entre as duas religiões: o *Céu da Lua Cheia*, o *Céu de Santa Maria de Sião*, *Céu da Santíssima Trindade/Instituto Cultural Bola de Fogo*, localizadas no Sudeste do país, e o *Céu de Todos os Santos*, no Piauí.

Paralelamente a essas primeiras entradas que permitiram o contato de *rastas* com o chá no contexto daimista, haja vista a expansão e abertura oferecida por essa religião, os contatos se deram também por outras vias. No ano de 2003, a *Ordem Nova Flor*, comunidade/grupo essencialmente *Rastafari* estabelecido em Niterói/RJ, começou de forma pioneira a inserir o uso da *ayahuasca* dentro de seus trabalhos espirituais, durante a execução dos *Nyahbinghi*, ritual *rasta* por excelência. Nesse período, diferentes leituras do processo começam a ser constituídas, ilustrando inclusive os pontos de atrito, sobretudo por parte dos *rastas*.

A religião daimista se caracteriza sendo resultado das hibridações de elementos da religiosidade popular maranhense, práticas cristãs, do xamanismo indígena e caboclo, e do vegetalismo peruano, tendo como elo fundamental o uso da *ayahuasca*. Podemos sugerir que Mestre Irineu inventou uma cultura para o uso do chá, que assim como toda prática do ser humano, uma cultura passível de reavaliação em seu sentido (WAGNER, 2010). Essa codificação do uso religioso do chá foi instituída por um conjunto de normas a serem seguidas, tanto para o feitio da bebida quanto para o seu consumo, o que estabeleceu padrões de interpretação para as experiências vivenciadas sob o efeito do chá, “que abarcava uma ordem de valores, regras de conduta e rituais” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 58).

Para se entender os motivos das alteridades se manifestarem, ao passo que as religiões se constituem/expandem/transformam, é necessário compreender os mecanismos e articulações acionados tanto por *rastas* quanto por daimistas a medida em que se relacionam, e isso apenas é possível a partir da observação dos grupos que manejam a aliança entre as linhas. Nesse sentido, o objeto principal a ser observado se encontra numa das diversas representações de atividades humanas envolvendo o Daime (chá) e as doutrinas que o utilizam. O chá é um elemento conceitual, um produto humano, com significados, valores e utilidades diversas. É um artefato que é consumido, fabricado, etc., e que ganha sentidos a partir de quem o usa.

Não sendo um caso isolado, no que diz respeito a elementos da cosmologia *Rastafari* relacionados à ritualística daimista, ou vice-versa, ou se referindo à uma igreja específica, os interlocutores dessa pesquisa são os adeptos que circulam entre os diversos lugares em que

essas trocas ocorrem. O exame das perspectivas diversas de um mesmo processo permite análises mais abrangentes, diminuindo o risco de tomar o todo por uma parte. Entretanto, considero que a *Ordem Nova Flor* e a igreja *Céu de Santa Maria de Sião* representam espaços onde os contatos entre o Santo Daime e o *Rastafari* são mais evidentes e estabelecidos. E, por isso, serão analisados com maior profundidade.

No Brasil, são muitos os estudos acerca da *ayahuasca*. Encontramos diversas pesquisas que tratam do viés histórico e antropológico, pelo seu uso religioso já estabelecido e sua crescente presença no interior da sociedade, com uma diversidade de pesquisas nas ciências humanas, mostrando-se um terreno fértil. São trabalhos acadêmicos (livros, teses e dissertações) publicados a partir da década de 1990, de autores(as) que trazem dimensões sobre a constituição da doutrina daimista, suas características e expansão, como Edward MacRae (1992, 2011, 2016), Beatriz Labate (2002, 2004, 2005, 2009, 2019), Sandra Goulart (2004), Lucas Kastrup Rehen (2005, 2007), Glauber Assis (2014, 2017), Saulo Conde Fernandes (2018, 2019), etc. Todas essas pesquisas são de suma importância para que se entenda o caráter diverso e em constante movimento que possui o Santo Daime.

Vários trabalhos mencionam o aspecto híbrido⁹ do Santo Daime, na verdade essa questão é pelo menos mencionada na maioria dos trabalhos. Contudo, o que é a particularidade e contribuição que o presente estudo pode oferecer, tratando-se desse circuito específico onde se relacionam Santo Daime e o *Rastafari*, existe apenas uma dissertação publicada no Brasil. Francisco Araujo (2021) realizou uma pesquisa etnográfica na igreja *Céu de Santa Maria de Sião*, fazendo uma análise da formação desse grupo a partir da biografia de seu fundador, Ras Kadhu. Esse trabalho oferece ricas reflexões acerca das relações de identidades e alteridades que se constituem no circuito *rastadaimista* e são valiosas para a análise que desenvolvo aqui.

O problema está, portanto, em entender de que forma e o que mudou de fato nesta nova vertente emergente, o que ela sugere de novo e o motivo para tal concepção. Questões que se tornam pertinentes a partir dessa reorganização de sua estrutura, com uma nova perspectiva religiosa e que partem de sujeitos distintos, inseridos num circuito urbano do uso da *ayahuasca*. Nesse movimento “as cosmologias e os arsenais ritualísticos se entrecruzam” (FERNANDES, 2018, p. 310).

⁹ Adoto esse conceito em concordância com Canclini (2011, p. 19), pois assim como dita o autor, ele “abrange diversas mesclas interculturais – não apenas raciais, às quais costuma limitar-se o termo ‘mestiçagem’ – e porque permite incluir as formas modernas de hibridação melhor que o ‘sincretismo’, fórmula que se refere quase sempre a fusões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais”. O termo será aprofundado no decorrer do trabalho.

Em seu trabalho intitulado *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*, Beatriz Labate (2004, p. 7) defende que nesses circuitos, em que se dão trânsitos de pessoas, saberes e psicoativos, continuamente ocorrem transformações ou “reinvenções” para o consumo da bebida. No deslocamento da religião para as grandes cidades, existiria uma tensão entre o afastamento dos usos tradicionais do chá sem que se caísse em um uso banalizado ou fora de contexto. Dessa forma, são elaborados novos referenciais simbólicos e discursivos, novos rituais, interagindo “direta ou indiretamente entre si e com o sistema maior”.

Como apontam Assis e Labate (2014, p. 16), a *psicoatividade* é uma das principais características que possibilitou tamanha expansão do Santo Daime pelo globo, e é um forte elemento que facilita a aproximação *rastadaime*, assim como foi com outros grupos, pelo uso de plantas alteradoras de consciência. Indivíduos de diferentes segmentos estabelecem alianças entre si, o que estreita a proximidade entre os devotos que, muitas vezes, fazem parte de mais de uma vertente. No mesmo sentido, os autores indicam também o conceito da *miscibilidade* enquanto uma característica destacadamente presente nas correntes religiosas que utilizam a *ayahuasca*, que provem o Santo Daime da aptidão “de se misturar a outras religiosidades e incorporar elementos delas em sua cosmologia e prática ritual”. Isso “torna-o teologicamente poroso e passível de ser adaptado a diferentes culturas, localidades e concepções religiosas, permitindo formas variadas de arranjos e bricolagem de crenças”.

Trabalhos como os de Platero (2012), Menezes (2020), Rose (2010), Oliveira (2012), versam justamente sobre as diversas transformações ocorridas na religião daimista, resultado dos diálogos e intercâmbios cosmológicos com a cultura indígena e cabocla amazonense.

Esse movimento mais amplo, que comunga uma diversidade de expressões religiosas na atualidade, é denominado por alguns enquanto espiritualidade *Nova Era* (AMARAL, 1998. LABATE, 2004). Nesse meio, o lugar ou tradição são descanonizados, constituindo assim um fluxo de identidade e circulação de saberes. Com isso, há a necessidade de se relativizar qualquer possibilidade de pureza ou tradicionalismo estático em torno de uma crença, pois a construção de cosmologias é sempre envolta de trocas e negociações, relações de poderes, e sua expansão transpõe os limites do dogmatismo.

O movimento da *Nova Era*, influenciado pelos ideais da contracultura, eclodiu no mundo com maior evidência a partir da década de 1960. Segundo Araujo (2021, p. 10), essa *Nova Consciência Religiosa* 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. [...] A Nova Era

consiste em uma mudança de paradigmas, com a adoção de novos hábitos e valores de cunho ecológico e ambientalista, [...] 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.

Sabendo que essas transformações, em certa medida, aqui se devem ao contato com experiências/realidades não-ordinárias vivenciadas com o uso do chá psicoativo, aponto que o Brasil representa um caso singular de institucionalização para o uso religioso¹⁰ dessa bebida. Isso se deu como resposta às perseguições e preconceitos da sociedade em geral e, principalmente, às exigências da lei e instâncias do estado brasileiro. Como bem destaca Fernanda Cougo (2019, p. 44):

[...] estamos diante de doutrinas religiosas surgidas do contato de homens entre si e destes com a floresta e os seres que nela habitam. Práticas cunhadas em territórios amazônicos, a partir de diásporas de indígenas, afrodescendentes e outros grupos étnicos. [...] Em outras situações de contato experimentadas no processo da colonização, as práticas indígenas, incluindo-se aí as beberagens, passarão a ser demonizadas e perseguidas. Preconceitos e perseguições que se estenderão, posteriormente, à doutrina de Irineu. [...] O chá será submetido a estereótipos e taxado, pejorativamente, de *tóxico*, *droga*, *alucinógeno*. Em contraposição, no âmbito de batalhas jurídicas e acadêmicas em prol dos usos da Ayahuasca e de outras plantas e substâncias, diversos pesquisadores tecem novos nomes e considerações. E a bebida será chamada *psicodélico*, *psicoativo*, *enteógeno*, entre outros (grifos meus).

Enteógeno vem do grego, e foi cunhado pelo pesquisador Gordon Wasson, em 1969, e se refere “aquilo que produz uma inspiração ou possessão divina” (LABATE; GOULART, 2005, p. 31), o que dialoga diretamente com os efeitos do chá. Também, “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (MACRAE, 1992, p. 16). O termo enteógeno é utilizado por grande parte dos daimistas e xamanistas *ayahuasqueiros* da Nova Era, evocado sempre em oposição a alucinógeno, o que representa um esforço por parte dos próprios adeptos de agenciar um afastamento dos estigmas que envolvem o uso de psicoativos, sobretudo em um contexto religioso (FERNANDES, 2018).

Percebemos sentidos paralelos que vão se sobrepondo conforme os diferentes contextos históricos-sociais, epistemológicos, e que envolvem lutas político-sociais. Em especial por se tratar de uma modalidade de construção dos sujeitos que foge às ferramentas e mecanismos clássicos da ciência, dada a complexidade e subjetividade do impacto que o chá tem nos indivíduos, ao mesmo tempo de forma moral, física, cognitiva e espiritual. Ainda, como sugeriu

¹⁰ RESOLUÇÃO CONAD, 2010. Resolução Nº 1, de 26 de janeiro de 2010, do Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/1574500/pg-58-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-26-01-2010>>. Acesso: 02/01/2021.

Albuquerque (2018), o uso da *ayahuasca* num contexto religioso como do Santo Daime indica outras formas de aprendizado, diferentes dos meios tradicionais do ocidente que geralmente indicam como válido apenas o processo de ensino que é centrado na escola, ou nos livros, ou na figura do(a) professor(a). Estamos, segundo a autora, “diante de uma *educação pelas plantas*”, em que aquele que ensina é um agente não humano (ALBUQUERQUE, 2018, p. 4).

Por conta dos diversos potenciais de transformação social, o uso das “plantas professoras” pôde ser observado em diversas sociedades no decorrer da história, justamente pelo profundo reflexo que possuem nos saberes de grupos humanos. “O fato de uma dada coletividade utilizar um psicoativo [...] atribuindo um determinado sentido contextual e um valor cultural para seu uso, elimina a classificação do grupo como portador de comportamento desviante” (REHEN, 2005, p. 12).

As experiências de construção dos sujeitos e cosmologias, mediadas aqui principalmente pelo uso da *ayahuasca*, em geral são subalternizadas pela epistemologia instituída na modernidade, um pensamento ainda colonializado que separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal, o científico do não científico. Sabendo, então, que a utilização de plantas psicoativas desde tempos remotos era indissociável do domínio da medicina, da política e da religião, a questão é como categorizar, dentro da epistemologia moderna e colonialista do pensamento – muitas vezes proibicionista -, esse tipo de ciência e saberes.

Alguns autores indicam que as transformações ocorridas na religião daimistas, em sua expansão, estão situadas no campo das hibridações culturais e religiosas. Ferretti (1998, p. 183) defende que hibridações não incorrem necessariamente em desmerecer uma crença, mas sim em entender que assim como todas as camadas da cultura, “a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas”.

O fenômeno das hibridações apresenta uma complexidade simbólica, um fenômeno cultural/religioso em que não há a possibilidade de delimitar fronteiras tão nítidas entre certas práticas dos diversos grupos, o que os tornam maleáveis e permite que transformações e contatos aconteçam. Costa (2015, p. 145) indica que “a hibridação se constitui como uma constante na história das religiões”, não sendo algo raro na formação de grupos religiosos. Permite perceber, enfim, quais elementos foram combinados e quais articulações cosmológicas foram feitas, nos diversos lugares em que se desenvolve.

O termo hibridação não anula a ideia de sincretismo, que por muito tempo foi utilizada pelos teóricos da religião. Entretanto, este último é sujeito a interpretações que remetem à “mistura” quando trata de religiosidades, como que distante de um ideal de pureza e, por isso,

o conceito tem caído em desuso. Não existe uma fórmula para designar o que são sincretismos, posta a variedade de concepções históricas e antropológicas para o conceito, assim como são as hibridações. Mas, por envolverem igualmente articulações de identidades e culturas, não podem ser reduzidos à rasas interpretações dos processos históricos que resultam deles (SANCHIS, 1995, p. 126).

Para essa pesquisa, considero que religião do Santo Daime se transformou, no decorrer de sua história, em um verdadeiro circuito *ayahuasqueiro*, o que extrapola a perspectiva de hibridações localizadas. Essa abordagem de circuito foi cunhada inicialmente por Magnani (1999, p. 68), ao estudar o movimento *neoesotérico* em São Paulo, apontando que a totalidade dos estabelecimentos que concorrem pela oferta de determinado bem ou serviço fazem parte de uma mesma rede, por onde os usuários literalmente circulam.

Enquanto uma ferramenta metodológica, adotar a noção de circuito possibilita abordagens e meios de classificação aplicáveis em diferentes níveis de abrangência. Segundo o referido autor, ajustando o foco da análise a fim de entender como se organizam os circuitos religiosos, é possível averiguar os muitos espaços que os sujeitos reconhecem e percorrem, e a forma como alguns desses setores de uma mesma prática se tornam principais, referenciais para os demais grupos, e outros são mais particularizados (MAGNANI, 1999, p. 69).

Por se tratar de um fenômeno recente, situado nos trânsitos culturais e cosmológicos, alguns autores já ampliaram a noção de circuito para o campo religioso *ayahuasqueiro*. Fernandes (2018, 2019), Labate (2000, 2004), Labate e Coutinho (2014), Rose (2010), consideram que, no interior desse campo, as lideranças e membros das principais igrejas daimistas, de diversas regiões do Brasil, possuem relações de amizade entre si, circulam entre suas comunidades, formando uma imensa rede de trocas e interações, simbólicas e materiais, por onde transitam saberes, substâncias e tradições.

Fernandes (2019) aponta que nessa “rede *ayahuasqueira*” existem vários circuitos que se cruzam e se conectam em diferentes pontos, alguns se aproximando das tradições/matrizes amazonenses, outros mais ligados ao universo da Nova Era. Diante disso, proponho que um desses circuitos é constituído por *rastas* que se inserem no contexto daimista, e também por comunidades *Rastafari* que adotam a *ayahuasca* ritualisticamente. A intenção desse estudo é compreender de que maneira esses contatos respondem, em diversas esferas - como as religiosas, sociais e políticas -, à constituição das cosmologias individuais, onde os sujeitos agregam a si aquilo que mais lhes convém, independentemente de sua crença religiosa.

De acordo com Albuquerque (2015, p. 650), para além do saber científico existem “saberes que se inscrevem em outros critérios de inteligibilidade do real que não aqueles

estabelecidos pela ciência moderna”. Por esse motivo, para se aprofundar a reflexão sobre esses circuitos e os cruzamentos de grupos e culturas, faz-se necessária uma leitura decolonial epistêmica dos saberes, e do que se gesta a partir desses contatos.

As fontes desse trabalho se encontram em relatos coletados por meio de entrevistas com daimistas e *rastas*, que fazem parte direta ou indiretamente do circuito, onde foi possível realizar a análise de quais as motivações que levaram alguns indivíduos a modificarem e/ou criarem novas representações para a doutrina daimista, que se manifestam em suas igrejas e comunidades, e quais os pontos de contatos e tensões.

Os principais interlocutores que contribuíram com essa pesquisa são: Ras Kadhu, dirigente da igreja *Céu de Santa Maria de São*; Maurício Bongo, daimista e membro fundador do grupo *Rastafari Ordem Nova Flor*; Jah Fayah Elijah, membro fundador do *Instituto Cultural Bola de Fogo* e da igreja *Céu da Santíssima Trindade*; entre outros que participaram/participam do processo de aliança mais indiretamente. É de valor apontar que, apesar da semelhança contextual que vejo entre esses indivíduos e seus grupos, enquanto agentes dessa aproximação cosmológica entre *rastadaime*, as diferenças na forma como se organizam nesse circuito são muitas, singulares de cada realidade.

Mesmo as entrevistas se encontrando no campo da subjetividade – e qual fonte não está? -, é preciso levar em conta que os próprios documentos escritos também estão sujeitos a esse teor subjetivo, o que constitui também objeto para o pensamento científico. Com o surgimento de novos *problemas*, *objetos* e *abordagens*, como sugere Le Goff (1996), o interesse por esse “subjetivo” do cotidiano, dos discursos, passou a ser abarcado pela historiografia. A pedra matriz desse estudo é a oralidade, e de sua análise, o historiador.

A construção de um arquivo de entrevistas permite a preservação e acesso a depoimentos, os quais explicam partes dos processos históricos. Essa metodologia da História Oral, como comenta Venera Alberti (2008, p. 155), “consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente”. Aqui, por se tratarem de agentes que circulam nessa rede *ayahuasqueira*, as pessoas que frequentam e comandam os espaços estudados são quem significam e constroem as representações sobre essa aliança, e sobre o próprio circuito *rastadaime*.

A abordagem da História Oral se faz necessária para que possam ser ouvidas as vozes dos atores estudados. Sendo uma fonte, um documento, as informações contidas em relatos caracterizam por si lugares de memórias. Aqui, os sujeitos são bem definidos e possuem prestígio em seu meio social e cultural. Exercem influência aos demais ao passo que são pessoas

que se tornaram referência, tanto na doutrina, quanto na comunidade. Cada interlocutor, compondo uma coletividade, fornece versões e informações sobre o mundo que vive e si próprio, o que vêm a compor uma identidade histórica (NEVES, 2000, p. 113). Por meio das entrevistas, com efeito, foram levantadas questões centrais para os objetivos que se propõe: em qual lugar, de que forma e por quem são produzidas as representações, tanto individuais quanto coletivas?

Em razão da *Covid-19*, que se instaurou no mundo em 2020 e foi declarada uma pandemia pela *Organização Mundial da Saúde* (OMS), e das condições sanitárias que trouxeram riscos à minha segurança e dos entrevistados, essas comunicações com os interlocutores foram feitas virtualmente, gravadas pela plataforma *on-line* de videoconferências *Zoom*® com autorização de todos os envolvidos, entre o mês de agosto de 2020 e março de 2022. Diante disso, utilizei questionários semiestruturados, que foram adaptados às necessidades de cada entrevistado. Como resultado dessas entrevistas, são apresentados elementos do *campo religioso ayahuasqueiro* que possibilitaram esse contato no Brasil, observando nos diferentes grupos a dinamicidade, miscibilidade e arranjos diversos nesse circuito específico.

Apesar do exposto, de que as entrevistas utilizadas no trabalho foram virtuais, é de valor citar que em 24 de abril de 2022 realizei o *I Encontro de Nyahbinghi Rastafari*¹¹, projeto pioneiro no Mato Grosso do Sul a oferecer para a população do estado vivências com a cultura *Rastafari* e com o toque de tambores *Nyahbinghi*, cultura essa que não faz parte daqui. Nessa oportunidade, viabilizei a vinda de Ras Kadhu, Maurício Bongo e sua esposa, Luisa Bulhões, enquanto palestrantes do referido encontro, de forma que passamos alguns dias juntos em minha casa durante sua estadia.

Não só durante o evento, mas em toda a permanência deles aqui na cidade, foi possível que eu estreitasse laços de amizade, trocasse boas ideias, amadurecesse impressões que eu tinha sobre o processo estudado e a própria relação existente entre os interlocutores, mas o mais marcante para mim foi poder vivenciar o toque dos tambores. Em meio à *chants*¹² *Rastafari* e hinos do Santo Daime nas rodas de tambor que fizemos, vi mais claramente onde acontecem os cruzamentos cosmológicos, as apropriações e representações que cada um deles faz, e como dão formas aos seus discursos e vivências na cultura. Foi um momento de “graduação” do meu

¹¹ Esse projeto foi executado na cidade de Dourados, com apoio da Prefeitura Municipal e Secretaria Municipal de Cultura, financiado pelo Fundo Municipal de Investimento à Produção Artística e Cultural de Dourados - FIP.

¹² Termo *Rastafari* equivalente a canto ou cântico, semelhante ao que os hinos representam para os daimistas.

próprio estudo, e que sanou a lacuna que a pandemia deixou, em relação à impossibilidade de desenvolver o trabalho de campo dessa pesquisa nas igrejas estudadas, como era o plano inicial.

Recorrendo então ao que os antropólogos chamam de “observação participante”, ou aproximando mais ainda ao objeto exposto, “antropólogo *ayahuasqueiro*”, categoria proposta por Beatriz Labate (2004, p. 53), essas e outras vivências que tive com a cultura *rasta* e daimista durante minha vida se configuram também em trabalho de campo etnográfico. Esta é uma forma de permanecer relacionado ao objeto/fenômeno a partir de dentro, mas também de fora, o que engrandece minha análise, que estaria limitada caso não conhecesse os meandros dos contextos pesquisados.

Os hinários da religião daimista, por sua vez, são tomados enquanto fontes históricas nessa pesquisa. Esses caderninhos de hinos devocionais figuram a base teológica da doutrina, cantos estes que são “recebidos”¹³ dentro do processo mediúnico e executados sob efeito do chá. Aponto que no circuito estudado, a ritualística em geral se mantém a mesma, mas o conteúdo da mensagem que está sendo cantada assume em alguns momentos sua especificidade *Rastafari*. Dessa forma, os hinários representam um tipo de acervo produzido pelos próprios interlocutores, e são analisados por manifestarem sinais desses trânsitos.

Recorro a eles para ilustrar indícios do processo de aproximação entre as religiões, tendo em vista que o Santo Daime é uma doutrina musical e a ritualística consiste basicamente em executar os hinários sob o efeito do chá (LABATE; PACHECO, 2004; REHEN, 2007). Levando em conta que “as performances funcionam como atos de transferência vitais, transmitindo conhecimento social, memória e senso de identidade por meio de comportamentos reiterados”, os hinários são eixo central da doutrina (TAYLOR, 2013, p. 9).

Os resultados dessa pesquisa, da análise de entrevistas, dos hinários, de depoimentos e conteúdos acessados em ambiente virtual, como vídeos, gravações de áudios, fotos, entrevistas, cartazes de divulgação de eventos, etc., e das bibliográficas histórico-antropológicas disponíveis, serão apresentados em três capítulos. O primeiro capítulo enfoca a origem das relações entre Santo Daime e *Rastafari*, refletindo sobre as convergências, conflitos e rompimentos que envolvem essa aliança, a partir da perspectiva de daimistas e *rastas*, novos e antigos, de dentro e de fora desse circuito, entrevistados¹⁴ no desenvolvimento da pesquisa.

¹³ Dentro da liturgia daimista, os hinos não são composições musicais, mas recebidos pela espiritualidade direto do *mundo astral* (REHEN, 2007).

¹⁴ Para as transcrições das entrevistas, objetivei manter a maior fidelidade possível com os relatos. Portanto, certos coloquialismos foram mantidos, salvo algumas correções de vícios de linguagem, a fim de assegurar maior coerência, coesão e fluidez do texto.

Também, faço uma breve consideração sobre como se estruturam tradicionalmente as relações de gênero na religião Santo Daime e no movimento *Rastafari*.

No segundo, discuto sobre como se estrutura a aliança, a partir do diálogo entre religiões e filosofias tão diferentes, de maneira descentralizada e ainda não institucionalizada no contexto daimista e *Rastafari* nacional, adotada de forma pessoal e singular a partir de cada lugar e realidade que é apresentada. Transformações que versam sobre novos calendários litúrgicos, novos símbolos e elementos rituais tais como preces, imagens, instrumentos musicais próprios dos *rastas*, celebrações de *Nyahbinghi* dentro do trabalho daimista, a resignificação da figura crística, etc. Cinco grupos são apresentados aqui, onde mais evidentemente se estabelece o contato entre as religiões, com suas semelhanças e diferenças cosmológicas, sendo eles igrejas daimistas em que existem um núcleo de estudos da cultura *rasta*, igrejas daimistas que atrelam diretamente elementos do *Rastafari* à liturgia daimista, e comunidades *rastas* que passaram a utilizar a *ayahuasca* ritualisticamente.

O terceiro e último capítulo concentra a discussão nos hinos de Ras Kadhu, enquanto comandante da igreja *Céu de Santa Maria de Sião*, e nos *chants* de membros da comunidade *rasta Ordem Nova Flor*, refletindo sobre a forma como os universos se conectam nesses espaços. Os hinos daimistas e *chants rastas*, desses dois grupos, tomados enquanto fonte, permitem uma análise da construção desses discursos e as cosmologias, os agenciamentos envolvidos, os arsenais culturais mobilizados, e as entradas que resultam nessa nova cultura.

1 - DA BATIDA DO TAMBOR AO TOQUE DO MARACÁ: CIRCUITO RELIGIOSO EM PERSPECTIVA

Nesse capítulo observo as dissensões e convergências cosmológicas que gestaram o circuito religioso em que se relacionam o Santo Daime e o movimento *Rastafari*. Reflito, assim, sobre as características e especificidades do campo religioso próprio desses grupos que utilizam a *ayahuasca*, que permitem tal aproximação. Delinear um circuito religioso representa em si um desafio, sobretudo por aqui se tratarem de dois grupos tão distintos entre si e que possuem a oralidade como uma de suas principais características. Nesse sentido, procuro focar como se deram os primeiros contatos entre *rastas* e o universo *ayahuasqueiro*. Essas relações possibilitaram o surgimento de novas perspectivas cosmológicas, gerando os sinais de identidades que ali se manifestam, e facilitam esses circuitos de trocas, simbólicas e materiais.

As diferentes religiões que se encontram estabelecidas no Brasil representam e se valem da diversidade cultural singular do país, possuindo cada uma delas dinâmicas próprias de se fazer existir. As relações entre *rastas* e daimistas se apresentam de formas fragmentadas em diversas regiões, constituindo-se a partir de realidades distintas, sobretudo por conta do próprio movimento *Rastafari* ter chegado ao país de maneira descentralizada.

A cultura *Rastafari* se formou no seio de dicotomias entre culturas e cosmologias, representando um movimento de cunho messiânico que se encontra no contexto mais amplo da diáspora africana para as Américas. Sua formação entre pretos jamaicanos, durante as primeiras décadas do século XX, foi diretamente inspirada pelo pan-africanismo¹⁵ pregado pela liderança de Marcus Garvey, incisivo movimento de tomada de poder e consciência preta (BEZERRA, 2012). Para os *rastas*, Garvey foi o profeta que anunciou a redenção dos africanos e dos negros no mundo:

Marcus Garvey, é o mais alto Profeta para todo o Movimento Rastafari, é guia e exemplo para todo africano e para qualquer um que lute pela igualdade e justiça. Não só pela sua profecia mais transcendente, pois é possível afirmar que ele foi o líder africano fora de África mais importante e influente dos últimos tempos. [...] Na dimensão espiritual, Marcus Garvey é considerado profeta inspirado por Deus, o anjo precursor e anunciador de Haile Selassie I. Em 1916, durante uma de suas pregações Garvey disse a seus seguidores: ‘Olhe para a África, para a coroação de um Rei, para saber que a redenção está próxima’ (TOLEDO, 2013, p. 55).

¹⁵ De acordo com Moore (2002), o Pan-Africanismo se caracterizou historicamente, em várias vertentes, enquanto um movimento da negritude, fundamentado no nacionalismo preto, e que adquiriu na cultura *Rastafari* uma função dialógica e profética. Em sua estrutura ideológica, o ponto central para compreensão do Pan-Africanismo diz respeito à apropriação do conceito de raça, enquanto instrumento de resistência e protesto (ARAUJO, 2016, p. 38).

No início da década de 1930, a ascensão de *Ras*¹⁶ Tafari Makonen ao trono da Etiópia foi interpretada por pretos jamaicanos como a realização da profecia de Garvey. Tafari fora coroado como *Haile Selassie I*, título recebido da própria *Igreja Ortodoxa Copta Etíope*, que no amárico¹⁷ significa “Sua Majestade Imperial, Poder da Santíssima Trindade, Leão Conquistador da Tribo de Judah, Rei dos Reis Eleito por Deus” (ARAÚJO, 2016). De acordo com a tradição litúrgica etíope, baseada em sua escritura sagrada, o *Kebrá Nagast*¹⁸, Selassie pertenceria à 225ª geração da linhagem direta do Rei Salomão, passando a representar, para boa parte dos seguidores do movimento *Rastafari*, o próprio Messias.

A forma como se constituiu o movimento *rasta* relaciona-se ideologicamente ao destacado êxodo de pretos africanos traficados como escravos para as Américas, em uma narrativa que diversas vezes associa sua história de diáspora e marginalização com a vivida pelos hebreus, segundo o Antigo Testamento. A diáspora se refere ao forçado deslocamento dessas grandes populações para fora de sua terra natal. A “consumação” da profecia feita por Garvey, dada pela coroação de Haile Selassie na Etiópia, reafirmou para esses negros jamaicanos que sua ancestralidade era africana, e que sua história não começou com a escravidão. Ras Kadhu afirma que *Rastafari* é o nome que se deu, nos dias atuais, à uma história ancestral, que remonta os tempos de Salomão.

A visão de mundo dos *rastas* é decolonial, numa fuga e negação dos padrões de conhecimento e modo de vida eurocentrados, em geral adotando uma postura de denúncia da apropriação europeia dos saberes ancestrais e originais africanos, semelhante ao ocorrido com os povos nativos das Américas. Os *rastas* fundamentam sua ciência, filosofia, conhecimentos e religiosidades nas grandes civilizações e reinos africanos, principalmente na Etiópia, numa perspectiva sempre afrocentrada. É muito comum escutar de *elders*¹⁹ que, enquanto na Europa os homens ainda estavam “saindo das cavernas”, na África já estavam construídas as pirâmides, e se formavam as grandes escolas da matemática, medicina, astronomia e arquitetura, que, posteriormente, serviriam de fonte para diversos estudiosos europeus.

A teoria da colonialidade do poder indica que, mesmo após os rompimentos das colônias europeias nas Américas com suas administrações, houve uma continuidade das relações político-sociais hierárquicas, de dominação e exploração, estruturadas durante o período

¹⁶ Título etíope cujo significado se aproxima à ideia ocidental de príncipe.

¹⁷ Idioma oficial da Etiópia.

¹⁸ No amárico significa “Glória dos Reis”, onde se narra a dinastia de Salomão, partindo de seu encontro com a rainha Makeda, do reino de Sabá.

¹⁹ Termo usado para se referir a *rastas* mais velhos, considerados portadores de grande conhecimento, o que reforça a oralidade que é base do movimento *Rastafari*.

colonial europeu (QUIJANO, 2005). Assim, comunidades étnicas que depositam em plantas psicoativas seus conhecimentos, empreendem um verdadeiro rompimento ideológico, uma episteme que a racionalidade moderna não aceita, ou ainda, são parte de um “movimento de desconstrução e reconstrução política e epistêmica no sentido de uma emancipação” (LÓPEZ, 2015, p. 304).

A ancestralidade africana, que se tornou o calvário dos pretos escravizados no empreendimento escravista e colonialista europeu, é reivindicada pelos *rastas*, tornando-se a base do discurso e do protagonismo desses sujeitos, com um sentimento e sentido de repatriação²⁰, redenção. Para Rehen (2005, p. 2), “trata-se de uma religião oriunda da ilha jamaicana e que sofreu um grande movimento de expansão, sendo, portanto, desde sua origem o resultado de um amálgama multicultural”.

No tocante ao uso da *cannabis*, liturgicamente adotada por alguns grupos *Rastafari*, Rabelo (2006, p. 413) aponta que ela foi introduzida no Caribe por imigrantes indianos na metade do século XIX. O seu uso, de forma geral, foi difundido entre os camponeses enquanto remédio na medicina popular, mas também como estimulante para o trabalho nas lavouras. Ao passo que surgiram políticas de repressão ao uso de plantas psicoativas, principalmente em 1913 com a *Convenção de Haia Contra os Narcóticos*, todo um mecanismo de proibição e perseguição fora acionado por autoridades nos lugares onde seu uso era relatado. Com o fim da escravidão sistêmica, a criminalização de práticas e costumes dos pretos tornou-se um mecanismo de sua marginalização

A adoção da *cannabis* por alguns setores do movimento *Rastafari*, percebida com maior evidência a partir de 1950, que passaram a se referir a ela por *ganja*, indica uma provocação à sociedade jamaicana (RABELO, 2006, p. 416). A intrínseca estigmatização estendida aos *rastas* por seu modo de vida, e pelas ácidas críticas político-sociais que faziam ao sistema opressor colonialista, foram intensificadas pelo uso da *ganja*. Cada vez mais se fortaleceram os estigmas de marginais, vagabundos, criminosos, reforçados pela criminalização da planta.

Contudo, da mesma forma que os daimistas fazem um uso religioso da *ayahuasca*, entre os *rastas* o uso da erva é primeiramente ritualístico. Para Rabelo (2006, p. 419), “ele tem um sentido semelhante à defumação nos cultos de origem africano ou uso do fumo, do peiote ou das folhas de coca nos rituais de tribos ameríndias”. Rehen (2005, p. 7) ressalta:

²⁰ Marcus Garvey defendia o retorno dos pretos em diáspora para África, como única saída para a situação em que se encontravam fora dela. Rabelo cita: “Garvey acreditava que o homem negro deveria ser independente financeiramente do homem branco, ter seus próprios negócios. Para tanto ele criou uma empresa de barcos a vapor para transportar passageiros e mercadorias pelo Atlântico rumo ao Caribe e à África Ocidental, cujo nome era *Black Star Line, Incorporation*” (2006, p. 132).

Através de uma observação cuidadosa em relação ao vocabulário e a prática rastafari posso afirmar que a ‘ganja’ é o termo mais adotado e aparece como um divisor de águas, definindo o caráter sagrado da planta – ‘ganja’ é um ‘sacramento religioso’ que está associado a cantos e rezas rastafaris - em contraposição a essa mesma substância, cannabis, quando consumida como recreação por pessoas ‘não-rastas’ e pode então ser chamada pelos próprios rastafaris de ‘maconha’ ou ‘dagga’.

A *ganja* representa para os *rastas* uma ferramenta facilitadora para o contato com o divino, com Jah, utilizada nas práticas de meditação e em ocasiões nas quais se realiza o *Nyahbinghi*. É tomada enquanto o “pão do cordeiro”, usada tanto para fins medicinais quanto religiosos, em forma de eucaristia (ALBUQUERQUE, 2017).

Presta (2015, p. 193) sugere que, aliado a isso, os gritos de anseio de liberdade, entoados por esses pretos em diáspora, trouxeram à tona no decorrer da história moderna os mais diversos movimentos de valorização da cultura preta. O pan-africanismo e o movimento *black power* são “movimentos (que) deram origem a uma série de manifestações artísticas e culturais de grande influência nas sociedades, das quais brotaram frutos que efetivaram mudanças profundas no campo das artes visuais e dos estudos culturais”. O Africanismo representa um caráter universal da história da África, que se articula a uma multiplicidade de experiências fundadas nessa cosmovisão afrocentrada.

A cultura *Rastafari*, em especial, foi amplamente divulgada pela música *reggae* em diversas regiões do mundo, por grupos jamaicanos como *Bob Marley & The Wailers*, *Burning Spear*, *The Abyssinians*, *Gregory Isaacs*, *Black Uhuru*, entre outras, que vinculavam em suas mensagens a ideologia de resistência da cultura *rasta*, de combate ao sistema capitalista ocidental e de valorização da ancestralidade africana (RABELO, 2006, p. 295). Aqui no Brasil, a música *reggae*, e por consequência elementos e informações da cultura *Rastafari*, chegam com maior intensidade a partir da década de 1970. Conforme indica Araujo (2021, p. 103, 104),

No Brasil, as primeiras regiões que mais se destacaram no desenvolvimento de grupos mais ou menos alinhados com o Rastafari foram Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Maranhão. [...] 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.

Um grupo que tomou importância para chegada da cultura *Rastafari* às terras brasileiras, de forma mais “estruturada”, foi o *Congo Nya Foundation*. Essa fundação surgiu na década de 1980, quando jovens negros na Guiana Inglesa assumiram a cultura *rasta*, em busca de resgatar

sua identidade e ancestralidade. Esses jovens imigraram para o Brasil em 2000, e percorreram os estados de Roraima, Amazonas, Pará, Maranhão, Ceará, Pernambuco, Salvador e São Paulo. Em Brasília, fundaram um instituto cultural no ano de 2002. Eles influenciaram toda uma geração nas vivências *Rastafari* a partir dos intercâmbios culturais que promoveram por onde passaram.²¹

Além desse grupo, outras referências que se estabeleceram no Brasil eram pessoas também vindas Guianas, apesar de não terem ligação com o *Congo Nya*, como os *rastas* David Hubert e Sammy Blacks, que faziam estudos sobre o *Rastafari* de forma mais isolada, sem vínculo a algum grupo organizado.

Nessa primeira década, alguns *rastas* brasileiros começam a consolidar seus trabalhos e projetos, formando coletivos comunitários, em consonância com a fundação da *Associação Cultural Reggae*, em 1999, na zona Leste de São Paulo. A cultura começou a se fortalecer pelo trabalho de ativistas brasileiros, como Ras Alfredo, grande motivador do *reggae* nacional, além de Ras Ivan, Camafeu Tauá, Ras Leo Carlos, Ras Ciro Lima, Ras Jorge Makandal. Este último, falecido em 2021, foi um grande expoente da cultura *rasta* no Brasil, um verdadeiro *elder Rastafari* do país.

O que deve ser destacado aqui é que Sammy Blacks e Ras Makandal, respectivamente, foram os “tutores” na cultura *rasta* de dois importantes interlocutores dessa pesquisa: Ras Kadhu e Maurício Bongo. Estes são dois dos principais agentes nas relações entre o *Rastafari* e a religião daimista no circuito *ayahuasqueiro*. À medida que a cultura *rasta* chegou e se estabeleceu no Brasil, passou por diversas transformações ao se relacionar com o contexto de nosso país, o que é reflexo de uma “circularidade cultural” que ocorre nos trânsitos sociais e religiosos, onde os referenciais simbólicos, cosmológicos e culturais se entrecruzam (BURKE, 2003, p. 23).

1.1. *Rastafari* e Santo Daime: o leão na Amazônia

A cultura *rasta* funda-se no Brasil com base na diversidade. As adaptações que ocorreram na cosmologia do movimento abriram espaço para que surgissem novas representações quanto ao uso de plantas psicoativas, como a *ayahuasca* e a *cannabis*. São trânsitos tangenciados por uma pluralidade de visões de mundo, ideais de vida e relações entre sujeitos distintos.

²¹ Essas e outras informações sobre o grupo podem ser encontradas no site oficial do *Instituto Cultural Congo Nya*, disponível em: <<https://icongonya.wixsite.com/congonya>>. Acesso em: 13 jan. 2021.

Ras Kadhu, nascido em 1981 na cidade de São Paulo, é músico profissional, vocalista e instrumentista da banda de *reggae roots* “Jah I Ras”, famosa dentro do circuito musical específico. Também é militante da legalização da *cannabis*, com destaque no contexto de liberação para uso religioso e medicinal, tendo participado da *Marcha da Maconha*²² nos últimos anos, assim como de congressos e do *Fórum de Cannabis Medicinal*, realizado na Câmara Municipal de São Paulo em 11 de dezembro de 2017, e diversos outros movimentos virtuais que estão ocorrendo na atualidade. Para além da sua militância e atuação profissional, Kadhu é líder da comunidade daimista chamada *Céu de Santa Maria de Sião*, surgida no ano de 2009 e atualmente estabelecida em Embu das Artes/SP.

Como relatou Kadhu, seu tutor na cultura *rasta*, Sammy Blacks, chegou ao país por volta de 1987 pelo Amazonas, onde em uma ocasião conheceu a *ayahuasca* pelas mãos do padrinho Sebastião e da madrinha Rita, responsáveis pela expansão do Santo Daime para fora do contexto amazônico. Apesar de ele não haver se demorado na comunidade daimista, ou mesmo se fardado, guardou aquela experiência consigo, o que o levou posteriormente a comentar para alguns de seus iniciados sobre o ministério da bebida²³. Apesar de sua origem guianense, Sammy chegou ao Brasil mais de dez anos antes do grupo *Congo Nya*. Ele realizava estudos do *Rastafari* de forma independente, congregando pequenos grupos de pessoas interessadas na cultura. Quando estava vivendo em São Paulo, já no começo deste século, acolheu Ras Kadhu como aprendiz. Araujo (2021, p. 117, 118) sustenta que

[...] 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 medicações 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.

O próprio relato de Sammy e sua experiência com a *ayahuasca* na Amazônia apontava uma abertura para outras experiências que estão fora do “cabedal” mais tradicional do *Rastafari*.

²² A Marcha da Maconha é um movimento internacional que luta pela descriminalização/legalização da *cannabis* para fins medicinais, religiosos, terapêuticos, etc. No Brasil as primeiras passeatas datam de 2002, mas apenas em 2008 ocorreram de forma mais organizada em diversas capitais do país, onde houveram grandes repressões por parte das autoridades policiais e jurídicas, com alegações que iam de apologia ao uso de drogas e ao crime até formação de quadrilha. Como resultado de embates e lutas na justiça, desde 2009 a marcha continua acontecendo em muitos estados, havendo ainda muitos casos de repressão.

²³ ENTREVISTA. KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 17/03/2021. 90 min (aprox.).

Assim, em 2003, Kadhu conheceu a doutrina daimista em um feito²⁴, realizado em Betim/MG, em um centro nomeado de *Casa Santa*, fundado pelo já falecido Apolo Ganzel. Na ocasião desse feito, estava presente Chico Corrente, um grande representante do Santo Daime, o que possibilitou que Kadhu conhecesse a religião em sua essência, por alguém “autorizado desde a origem”, pelo capital simbólico que os antigos devotos possuem, ao representar uma comunidade ou religião. Essa relação que teve com os “antigos” foi um grande incentivo para sua caminhada na doutrina, pelas igrejas que circulou.

Maurício Bongo, por sua vez, vive em Niterói/RJ. É músico, artesão, e proprietário de uma fábrica de tambores de tipos específicos para a prática do *Nyahbinghi*, instrumentos percussivos que não fazem parte da cultura brasileira tradicionalmente. É membro fundador da *Ordem Nova Flor*, comunidade/grupo *rasta* localizado em Niterói, que surgiu no começo dos anos 2000.

Bongo apontou que Makandal, *elder* brasileiro que já vivenciava e divulgava a cultura *rasta* desde meados da década de 1970, havendo viajado por boa parte da América Latina e Central, na Jamaica, chegando até a ir para a Etiópia, também esteve na *Colônia Cinco Mil*, no Amazonas. Durante suas viagens pelo país nas décadas de 1970 e 1980, teria conhecido o chá na comunidade de Sebastião Mota²⁵. Vemos que a cultura *Rastafari* se relacionou com as culturas tradicionais indígenas e afro-brasileiras à medida em que se inseriu na cultura brasileira, e tomou contato com o contexto *ayahuasqueiro*.

No ano de 2003 a *Ordem Nova Flor* passou de forma pioneira a inserir sistematicamente a *ayahuasca* dentro de seus trabalhos espirituais, durante a execução dos *Nyahbinghi*. Nesse período, diferentes leituras do processo começam a se constituir, ilustrando inclusive os pontos de atrito, sobretudo por parte dos *rastas*, havendo uma polarização entre os termos de aliança e mistura e uma disputa simbólica pela pureza dentro do campo, que envolve também uma contestação das autoridades religiosas. Entre membros de grupos mais tradicionalistas, ou conservadores da pureza da religião, que podem entender essa relação de maneira negativa, a perspectiva toma uma conotação de acusação, de mistura, como se “desvirtuasse” ou diluísse tradições bem estabelecidas, seja o Santo Daime ou o *Rastafari*. Para os que apoiam a aproximação, o termo de aliança se sobressai.

²⁴ Um dos trabalhos mais importantes da religião daimista, em que o chá sacramental é produzido, seguindo toda uma ritualística que articula os membros das igrejas comunitariamente, desde a colheita do cipó e da folha, até o seu cozimento em grandes fornalhas, o que pode se estender por mais de uma semana.

²⁵ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

Os meandros desse processo e a trajetória pessoal de Kadhu, Bongo, e outros interlocutores, serão aprofundadas no segundo capítulo. Aqui aprofundarei alguns dos primeiros cruzamentos entre Santo Daime e *Rastafari* no circuito *ayahuasqueiro*.

Danilo Rabelo (2006, p. 07) postula a ideia de que, além de um movimento religioso, o *Rastafari* caracteriza-se por representar efetivamente um movimento cultural, ideológico, pois traz em sua base elementos religiosos, políticos, sociais de diferentes matizes, e que acabam se tornando novas visões de mundo. “Suas crenças, rituais e atitudes são produtos dos processos de criolização ou hibridação a partir do encontro entre diversas culturas ocorridas no Caribe”. O autor defende que a hibridização cultural ofereceu ao movimento *rasta* a construção e acúmulo de experiências discursivas e práticas.

A vida afastada dos centros urbanos na Jamaica, e despregado dos padrões colonialistas, não se deveu apenas pela marginalização imposta pela sociedade aos *rastas* da época, mas também pelo seu espírito de desapego material e do individualismo ocidental, do consumismo. É uma crítica, uma visão decolonial do pensamento, que se transforma numa maneira do grupo viver e se fazer existir. A própria adoção da *ganja* contribuiu para a visão de que as leis do sistema opressor são opostas às “leis de Jah”, o que se transforma em um instrumento de protesto, de resistência cultural e ideológica.

No Santo Daime, por sua vez, que por si caracteriza uma amalgama de elementos culturais plurais, podemos observar a fluidez que permeou e continua permeando sua expansão pelo globo e seu contato com diferentes cosmologias, como o *Rastafari*. Os primeiros rituais da religião sendo realizados fora de seu contexto e local de origem datam 1971, com a morte de Mestre Irineu, e funcionavam como “filiais” locais, que contavam com o aval de Irineu. O processo de transição destes para centros urbanos no Brasil, sobretudo para o Sudeste, começou no fim da década de 1970, e para outros países próximo à década de 1990. Figura hoje, portanto, como uma religião transnacional e transcultural, com registros de trabalhos²⁶ acontecendo em pelo menos 43 países, em todos os continentes do globo (ASSIS; LABATE, 2014).

O rompimento efetivo com as bases tradicionais, deixando de ser uma comunidade homogênea e fortemente regionalista para se inserir nesse movimento de expansão heterogêneo e diverso, deu-se a partir da comunidade daimista fundada por Sebastião Mota de Melo, líder comunitário e religioso que conheceu e acompanhou Mestre Irineu no período entre 1965 e 1971. Em 1974, Padrinho Sebastião – como veio a ser conhecido – começa a transformar sua própria comunidade, a *Colônia Cinco Mil*, em uma igreja/comunidade daimista. Essa ruptura

²⁶ Termo nativo para se referir aos serviços religiosos, os rituais de forma geral.

representa um marco, pois um significativo número de pessoas do grupo original de Irineu acompanha Padrinho Sebastião em sua missão (MACRAE, 1992, p. 72). Nela surge o CEFLURIS – *Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*.

Como reforça Goulart (2004), esse rompimento não representa a primeira dissidência após a morte de Mestre Irineu, contudo, a primeira com *caráter messiânico*, ao passo que Padrinho Sebastião representou para muitos de sua comunidade o redentor, divino libertador do povo escolhido, que traria as boas novas da “nova vida, novo mundo, novo povo, novo sistema” (ALVERGA, 1998, p. 128).

Desde seu surgimento a ICEFLU²⁷ adota uma postura aberta aos circuitos religiosos, com uma diversidade de tradições espiritualistas, tomando, por característica, uma organização bastante *eclética*, perspectiva nativa entre os daimistas que se relaciona ao que caracteriza as religiões híbridas (ASSIS, 2017; GROISMAN, 1991). O mais importante exemplo sobre essa postura está na inclusão de elementos cosmológicos da Umbanda na ritualística e liturgia daimista, que confluiu no *Umbandaime*, o que representa uma aliança institucionalizada²⁸ entre as linhas, além de outros elementos religiosos da Nova Era, do xamanismo, etc.

Percebendo então a abertura que esse grupo ofereceu para o surgimento de novos segmentos, gestando uma pluralidade de trocas culturais conforme o caminho aberto por padrinho Sebastião, e considerando realidades singulares que permitem essas intersecções em nível local, destaca-se o circuito religioso em que se relacionam o Santo Daime e o *Rastafari*.

A partir da década de 1990 e principalmente no decorrer dos anos 2000, esses contatos se intensificaram e passaram a ocorrer em diversos locais. Maurício Bongo informou que uma amiga chamada Mariana Maia e sua família, fardados da igreja carioca *Céu do Mar*, foram morar na Califórnia, nos Estados Unidos, no início dos anos 1990. Como relatou,

Quando a gente começou a fazer os *Nyahbinghi* aqui (por volta de 2003, no RJ), ela apareceu com uma fitinha de um ritual do Ras Michael²⁹, que ele fazia na Califórnia, tocava *Nyahbinghi* com os *rastas* de lá, locais. Coisa simples, [...] nada muito *grounation*³⁰ não, só alguns irmãos. E o pai dela frequentava

²⁷ Em 1998, o CEFLURIS fora rebatizado ICEFLU - *Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal*.

²⁸ Institucionalizada no sentido de ser uma aliança reconhecida pelas lideranças da ICEFLU, tendo sido estimulada pelo próprio padrinho Sebastião.

²⁹ Jamaicano, emblemático representante da cultura *Rastafari*, à época líder de um grupo *rasta* em San Diego, na Califórnia.

³⁰ Conforme aponta Rabelo (2006, p. 254), o termo se trata de um neologismo nativo entre os *rastas*, por isso da impossibilidade de uma tradução literal. Mas de forma geral, *grounations* são reuniões em que os *rastas* se encontram para debater ou raciocinar sobre algum tema de interesse do grupo, onde acontecem as *reasoning*.

lá, ficou muito amigo dele. E tem uma foto, que é o Ras Michael olhando uma foto do Padrinho³¹.

Imagem 1 – Ras Michael, olhando foto em que padrinho Sebastião segura uma muda de Jagube



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Mariana Maia.

Mariana relatou a Bongo que sua família executou, em certa ocasião, junto com Ras Michael e um grupo de daimistas da igreja *Céu do Pacífico/LA*, uma seleção de hinos daimistas – *Oração do Padrinho Sebastião*. Eles explicaram a Michael que se tratava de cânticos de uma religião da Amazônia que utilizava a *ayahuasca*, e ele reconheceu ali uma força espiritual, mesmo sem compreender o idioma português. Essas memórias indicam como o contato entre os dois universos foi se estabelecendo inicialmente, e ganhando um sentido.

Marcos Salomone, carioca que morava nessa época em Los Angeles, que participou e articulou o contato entre a família Maia e Ras Michael, comentou como reflete hoje em dia sobre esse cruzamento entre as culturas:

No final das contas é a mesma coisa, ou procura ser a mesma coisa. Tem muitas semelhanças, na ideologia de um e outro. Eu percebi que para muitos desses *rastas* da Nova Flor (falando hoje, quase 30 anos após o contato com Ras Michael na Califórnia, e já vivendo no Brasil), principalmente os fardados (no Santo Daimé), que eles *olham para o padrinho Sebastião e enxergam um Rastafari*, por tudo que o padrinho fez, aquela coisa de viver na floresta, de usar Santa Maria. Toda aquela visão do Padrinho Sebastião, aquela visão

³¹ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

universal, é parecidíssima com a visão e o fundamento do *Rastafari* (grifos meus)³².

Um dos fatores que facilitou essa aproximação entre Santo Daime e *Rastafari*, como apontado, foi a psicoatividade, a experimentação manejada pelo ICEFLU no decorrer de sua história ao incorporar o uso de diferentes enteógenos usados ancestralmente por grupos de todo o mundo, sobretudo da cultura ameríndia e do vegetalismo peruano. Registram-se encontros realizados pela “linha” do padrinho Sebastião que objetivavam justamente fundar alianças, por onde circularam indivíduos e substâncias, como o caso do cacto *Peyote* do México, *Iboga* africana, cacto *São Pedro* dos Andes, ou a cosmologia xamânica do *Caminho Vermelho*, dos indígenas norte-americanos, apesar de que estas não foram diretamente inseridas na liturgia daimista (ARAUJO, 2021, p. 67).

Tanto no Santo Daime quanto no *Rastafari* os indivíduos utilizam substâncias psicoativas ritualisticamente. Contudo, mesmo que ambos os grupos possuam relação com a *cannabis* em certa medida, por exemplo, o uso dessa planta em específico tem diferentes significados e lugares entre eles. É central para os *rastas*, diferente dos daimistas que veem o chá como o seu sacramento mais importante. As formas de se relacionar com uma mesma substância se diferem entre si, dependendo do lugar donde se observa.

A atual conjuntura jurídica do Brasil é perigosa aos que fazem uso cerimonial e religioso da *cannabis*, tornando o assunto um tabu no Santo Daime, sobretudo pela inclinação do atual governo para as políticas proibicionistas. O uso da *ayahuasca* já fora ilegal em outros momentos no Brasil, e existe o temor entre a comunidade daimista de que “levantar a bandeira” da legalização do uso religioso da *cannabis* e outras plantas de poder prescritas pela legislação pode colocar em risco a legalidade do próprio uso do Daime.

Refletindo sobre esse movimento das tradições pelos muitos espaços transculturais, nota-se a forma como novos agentes, munidos de narrativas diferentes sobre os fundamentos de cada cultura, transformam as tradições em si. Nesse ínterim, novos elementos culturais são incorporados enquanto outros são abandonados, numa constante atualização das cosmologias, dos rituais.

Mestre Irineu estabeleceu novas representações em torno do uso da *ayahuasca* atendendo às suas necessidades. A própria religião foi estruturada a partir de um distanciamento do uso tradicional do chá, do contexto indígena, aproximando-se da perspectiva cristã, cabocla, vegetalista, de religiões de matriz africana. O mesmo se observa nos contatos que o Santo

³² ENTREVISTA. SALOMONE, Marcos (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 21/05/2021. 80 min (aprox.).

Daime toma ainda hoje com novas cosmologias, dentro de um dinamismo próprio de cada situação.

Ras Kadhu, dirigente do *Céu de Santa Maria de Sião*, defende a “aliança” entre o Santo Daime e o *Rastafari*, mas o termo em si ainda não é citado pela comunidade daimista em geral para falar dessa experiência híbrida. São diversas as opiniões de lideranças quanto a presença dos *rastas*. O termo afirmado por Kadhu enseja valorizar este encontro ou comparar às hibridações do Santo Daime com a Umbanda, que é uma aliança oficial na linha da ICEFLU afirmada em hinos do Padrinho Sebastião, Padrinho Alfredo Gregório³³ e outros. Inclusive, no ano de 2021 fora lançada uma plataforma *online* chamada *Umbandaimatriz*³⁴, em que se apresenta um acervo de cânticos (hinos do Santo Daime e pontos da Umbanda) que expressam e afirmam essa aliança de mais de duas décadas, como um esforço dos agentes tradicionais de estruturar esse segmento que também se mostra fragmentado e diverso.

Apesar de entre as igrejas daimista, em geral, existirem sinais diacríticos comuns (a presença dos hinários, o formato dos trabalhos, as fardas utilizadas pelos adeptos, etc.), a pluralidade é evidente, e as diferenças são marcas identitárias. Abordar os circuitos permite que as alteridades se conectem, sem que arbitrariamente sejam consideradas iguais.

Ao contrário da aliança do *Umbandaimatriz*, a ideia de união com o *Rastafari* é relativamente recente e complexa, acontecendo num contexto distinto. O trabalho *Nyahbinghi* com o Santo Daime, ou com a *ayahuasca* sem o contexto daimista, depende da presença de algumas pessoas específicas, ainda não acontecendo sem Ras Kadhu - na configuração em que este realiza os rituais - ou de membros de outros grupos como a *Ordem Nova Flor*.

É problemático buscar características empíricas por meio de classificações generalizantes. O circuito *ayahuasqueiro* é diverso e, ao tentar produzir modelos pré-estabelecidos para as comunidades religiosas, que podem não fazer sentido mesmo para os próprios grupos, corremos o risco de representar o todo por uma parte. Esses diversos elementos cosmológicos, do Daime e do *rasta*, chegam dispersos, e após serem “ruminados”, selecionados, são transformados, e podem encontrar resistência nas tradições sociais e religiosas por sua fluidez. Grupos que se julgam puros geralmente estão respondendo a trajetórias próprias, e daí se constroem os discursos e representações.

O Santo Daime é uma religião pautada na circularidade e nas hibridações culturais desde o seu surgimento, partindo da engenhosidade que Mestre Irineu teve ao orquestrar um arsenal

³³ Um dos filhos do Padrinho Sebastião, e continuador de seu legado.

³⁴ Disponível em: <<https://umbandaimatriz.com/>>. Acesso em: 04 mar. 2021.

sociocultural ao que tinha acesso no contexto em que vivia. Entretanto, com sua morte em 1971, quaisquer mudanças dos costumes ou na forma tradicional de realizar o trabalho espiritual com o Daime, passaram a ser criticadas pelos grupos mais conservadores que começavam a se constituir, e que existem ainda hoje.

Maurício Bongo descreveu como se constrói sua representação pessoal sobre a aliança entre o Santo Daime e o *Rastafari*:

[...] eu reconheço o *Mestre Irineu como um novo Cristo*, assim como Haile Selassie. Ele veio abrir um caminho. *E o padrinho Sebastião como um profeta*, e como um profeta do antigo tempo, tinha seus ministérios. Eu reconheci a igreja, o corpo da igreja, e tudo que é estudado dentro da igreja, os hinos, as mensagens, tudo mais que chega, como esse ministério. Então, no meu entendimento *Rastafari*, o padrinho Sebastião é um profeta do nosso tempo, e a igreja do Santo Daime o ministério. Entendi assim e me prontifiquei a colaborar, ser um soldado dessa história. Essas boas novas que o Mestre e o padrinho vieram trazer para a humanidade (grifos meus)³⁵.

Os contatos culturais dentro desse circuito possuem uma via de mão dupla, ao passo que enquanto ocorre a incorporação de elementos do Santo Daime na cosmologia *rasta*, o inverso também pode ser observado. Essas trocas são frutos de representações de alguns indivíduos, que motivados por questões pessoais e suas crenças, e atendendo suas necessidades, exercem influência e são influenciados pela sua comunidade. Bourdieu, ao analisar os discursos performativos, afirma que (1989, p. 114):

[...] o ator, mesmo quando só diz com autoridade aquilo que é, mesmo quando se limita a enunciar o ser, produz uma mudança no ser: ao dizer as coisas com autoridade, quer dizer, a vista de todos e em nome de todos, publicamente e oficialmente, ele subtrai-as ao arbitrário, sanciona-as, santifica-as, consagra-as, fazendo-as existir como dignas de existir, como conforme à natureza das coisas: naturais.

Assim, para os *rastas*, ver afirmada uma conexão como essa, e se deparar com toda uma construção simbólica como a existente no Santo Daime³⁶, colabora para uma confirmação de sua fé, conforme se relaciona com este outro universo. As cosmologias funcionam como aporte para interpretar a realidade de cada indivíduo e dos grupos, e são agenciadas de diferentes maneiras, adotando muitos sentidos. Entre os daimistas isso acontece de tal forma que não pode ser diminuído às dicotomias dos grupos tradicionais, sobretudo por padrinho Sebastião haver estabelecido seu seguimento (ICEFLU) dentro de um ecletismo dinâmico.

³⁵ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/02/2021. 25 min (aprox.).

³⁶ A presença nos hinos de figuras como Rei e Rainha, General, a Estrela de Davi, centrais em ambos os grupos, assim como os mistérios e o valor da natureza.

No caso estudado, tanto Santo Daime quanto *Rastafari* apontam para uma representação preta, envolvida por uma aura divina, que representa a redenção e sentido para toda uma prática e fé espiritual. Mestre Irineu e Haile Selassie I, respectivamente, figuram esse símbolo³⁷.

Existe a visão, entre alguns daimistas, de que Jesus teria reencarnado em Irineu Serra, com a missão de restaurar a doutrina cristã no mundo, com um novo testamento. Como destaca Goulart (2004, p. 62), “o fato do Mestre Irineu ter sido um negro, seringueiro, semianalfabeto, e vivido na remota floresta amazônica, só viria reforçar este argumento. Afinal, na sua primeira vinda, Jesus também nasceu e viveu entre os mais humildes”. Na constituição de sua doutrina, Irineu cristalizou diversas fronteiras sociais e espirituais orquestrando todo um cabedal cosmológico que construiu no decorrer de sua vida. Aproximou elementos de religiosidades, confluindo no que é o Santo Daime.

Haile Selassie I, por sua vez, representa para muitos *Rastafari* a reencarnação de Cristo, um Cristo negro, assim como Mestre Irineu, ou também como mais um Messias ou ser iluminado que transitou na Terra. Foi tomado, em todo o mundo, pelos negros em diáspora como a confirmação de sua ancestralidade africana, como o rei prometido na profecia de Marcus Garvey, que traria a redenção do povo preto. Por isso o choque com a figura do Jesus branco.

Esse conjunto de crenças indicam o caráter messiânico que envolve ambos os grupos. De acordo com Queiroz (1977, p. 27), o messianismo decorre da ideia de um Messias que guia o “povo” para a salvação ainda no mundo terreno, através de suas “qualidades excepcionais”. O que significa que a fé toma um sentido prático, material e personificado.

Mas o movimento *rasta*, semelhante ao Santo Daime, extrapola a figura de seu criador ou símbolo maior da fé: se tornou uma filosofia de vida, que se altera e se adapta ao longo do tempo e de diferentes lugares, gerando uma constante revisão das representações em torno de sua própria cultura. Esses circuitos religiosos compõem redes que flertam com o fenômeno da Nova Era, em que diversas espiritualidades, filosofias e fés estabelecem diálogos entre si.

Labate (2004, p. 231) reforça, sobre o Santo Daime, que “a introdução de símbolos e práticas [...] numa religião cuja fonte é a Amazônia brasileira da década de 1930 é um exemplo de como a dinâmica cultural é capaz de produzir novas combinações *ad infinitum*”. Indica ainda que novas relações nesses circuitos são facilitadas graças à chegada da doutrina aos grandes centros e ao contato entre agentes diversos, a exemplo do *rastadaime*.

³⁷ Existe uma coincidência quanto a algumas datas. O ano de nascimento do Mestre Irineu em geral é situado em 1892. Neste mesmo ano nasce Tafari Makonen na Etiópia. Posteriormente, este foi coroado como Haile Selassie I em 1930, ano no qual se registra o primeiro trabalho oficial do Santo Daime no Acre.

O campo *ayahuasqueiro* envolve conhecimentos e visões de mundo que se pautam num agente não humano, experiências de aprendizado que se dão por meio dessas “plantas professoras”. São perspectivas decoloniais pois rompem com muitas das verdades estabelecidas pela modernidade. Representam, como afirma Albuquerque (2011, p. 77),

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

Essas heranças culturais embutidas no uso de medicinas naturais, usadas por inumeráveis grupos, passam a se entrecruzar na dinâmica social. As “verdades” cosmológicas são estabelecidas em cada contexto a partir desse lugar de relação com as plantas e realidades não ordinárias, em que se pode “ver de forma adequada”, como sugere Manuela Carneiro da Cunha (1998) ao refletir sobre as culturas *ayahuasqueiras*, que reúnem em si pontos de vista diversos, justamente por observar o mundo por outros ângulos.

Fabrizio Elijah, mais conhecido como Jah Fayah Elijah, é músico, produtor cultural, diretor da *Associação Nacional Reggae*. Fundador do *Instituto Cultural Bola de Fogo* localizado em Itapeirica da Serra - SP, trabalha com oficinas relacionadas à música, fabricação de instrumentos musicais, e junto ao seu grupo fazem o estudo da cultura *Rastafari*, onde realizam o *Nyahbinghi*. É também fardado no Santo Daime, membro fundador da igreja *Céu da Santíssima Trindade*. Elijah entende que alguns sujeitos insistem em dar nome, classificar esses novos discursos e circuitos, quando na realidade seriam coisas antigas. Ele cita:

Os antigos já deixaram tudo pronto para a gente. Eu como *Rastafari*, admiro e muito o Santo Daime pela questão do Mestre Irineu, pela questão das plantas, dos remédios. O Santo Daime é um santo remédio. Acho que essa é a maior relação que *Rastafari* tem com o Santo Daime. Por procurar ser o *bush doctor*³⁸, procurar ser o doutor da floresta, o Santo Daime caiu perfeitamente para nós como uma bebida que traz muitas curas. Assim como a *ganja*, assim como a erva que durante muitos anos foi perseguida, o Santo Daime foi perseguido e hoje é liberado. [...] Também por resgatar a essência dos povos

³⁸ Para Rabelo, os *bush doctors* são aqueles na Jamaica antiga que dominavam os rituais curadores, em especial, “seu maior segredo está no conhecimento da flora medicinal, no poder curativo e/ou venenoso das plantas. Todo curandeiro jamaicano é, atualmente, conhecido como ‘Bush Doctor’ (Doutor das Matas)” (2006, p. 63).

ancestrais dessa terra. Essa é a verdadeira relação entre o *Rastafari* e a cultura do Santo Daime, esse resgate que essas duas culturas nesse tempo vêm fazer³⁹.

São discursos que caracterizam em si, uma *ecologia de saberes* (SANTOS, 2009), ou também, como entende Mendonça (2019), *estéticas diaspóricas*. Discursos que estão nesse espaço onde as dicotomias deixam de existir, onde natureza e cultura deixam de se contrapor para dar espaço às possibilidades e às pluralidades de saberes, em que trocas acontecem sem que suas autonomias sejam perdidas.

Tendo em vista essas lutas de representação que se estabelecem na sociedade e entre os grupos, a atenção se volta, mais uma vez, para o circuito que comunga de diferentes expressões religiosas e as redes que daí se gestam. Quais são os pontos em comum? Quais são as diferenças? Quais os elos que as unem?

1.2. Cosmologias em transformação: “de que serve antiguidade e não saber compreender”⁴⁰

As convergências e alteridades cosmológicas que compreendem o circuito *rastadaimista* são muitas, e são as responsáveis pelos rompimentos, pelos conflitos pessoais, pelo abandono ou assimilação de certas práticas e condutas. Essa relação é legitimada pelo fato de ambos os grupos se assentarem sobre um eixo espiritual de práticas comum: a centralidade da música nos trabalhos espirituais, o uso de plantas psicoativas e a valorização da vida comunitária, que envolvem perspectivas decoloniais, por estimarem os saberes ancestrais de tradições ameríndias e africanas. As formas como os indivíduos elaboram suas representações sobre a aliança permitem refletir qual cultura do uso da *ayahuasca* está se estabelecendo, a partir de certos pontos de aproximação ou afastamento, que são características desse circuito *ayahuasqueiro* específico.

No diálogo com todos os interlocutores dessa pesquisa, aferi que os daimistas aceitam melhor a presença dos *rastas* e seus símbolos do que o contrário. Isso se deve a alguns fatores: Primeiro, uma das principais críticas presentes na cosmologia e filosofia *Rastafari* se referem ao cristianismo colonizado, os santos embranquecidos, as rezas romanas, e à doutrinação daimista. O trecho de uma entrevista com Maurício Bongo indica esse ponto de vista, em que se destaca a marca de alteridade:

O *Rastafari* é um movimento de *supremacia preta*, de *descolonização*, entendeu? O movimento do Daime é calcado em rezas romanas, *Rastafari* é

³⁹ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 15/03/2021. 15 min (aprox.).

⁴⁰ Hino número 25 do *O Apuro*, de Francisco Grangeiro Filho.

fogo no Vaticano. Então tudo que vem de Roma, tudo que vem do Vaticano, ele veio para quebrar, cair com a Babilônia⁴¹. Ele não veio para aceitar esse tipo de coisa. Então é muito delicado a gente traçar uma aproximação porque espiritualmente [...] é um entendimento nosso brasileiro. *A gente sabe que o Mestre, o padrinho, são muito maiores que essas orações, essas práticas romanas. Essa foi a bagagem cultural que o Mestre tinha e se valeu disso. Mas o Rastafari mesmo não é ligado com Kardecismo, ele não aceita isso. A gente sabe que Kardec era racista, entendeu. Então assim, a gente não tem parte com Kardec, não tem parte com Pai Nosso e Ave Maria, não tem parte com Salve Rainha, enquanto homem rasta. Entende o que eu to falando? Então a gente fala que é uma aproximação entre Rastafari e Santo Daime, isso é, eu diria que é um respeito. E alguns rastas se sentem filhos dessa história, do Mestre, do padrinho, e consegue traçar [...] seu próprio entendimento (grifos meus)*⁴².

Os *rastas*, em geral, ao ingressarem na doutrina daimista tiveram que ressignificar alguns elementos simbólicos que são centrais para essa religião. Sinais de alteridade que indicam a forma como as cosmologias dos grupos religiosos têm se formulado no tempo e se cruzam com outras, num movimento que maneja práticas e representações, emblemas, símbolos, e discursos que se constroem, sobretudo a partir dos choques, tensões e resistências. Bongo segue o seguinte raciocínio:

[...] Por exemplo, o Cristo para nós ele não é branco, loiro de olho azul, esse Cristo que a gente vê. Ele não é o Jesus, ele é Yeshua, entendeu? Ele tem outro caráter, caráter africano, não um caráter europeu. Então o *Rastafari* vem para descolonizar esse pensamento, ele vem para desconstruir isso aí e construir da forma correta. O Santo Daime ele se valeu historicamente de práticas romanas, entendeu. InI, Eu e Eu consigo compreender a missão do Mestre, a missão do padrinho, além dessas práticas. Mas consigo ver essa defasagem quando eles falam dos santos, do embranquecimento desses santos todos, entendeu. Consigo compreender essa falta desses entendimentos, conhecimento. Mas, enquanto *Rastafari*, já me foi esclarecido⁴³.

Esse sentimento é experimentado por alguns *rastas* ao frequentarem igrejas do Santo Daime, e ao se depararem com imagens de Jesus e santos brancos, quando sua cosmologia os levam a ter outra visão, a do Cristo preto. A presença desses símbolos prevalece apesar do contexto em que surgiu a religião daimista - que, em sua maioria, era composta por pessoas negras - e que gestou relações com representações indígenas/caboclas sobre a *ayahuasca*, mas ainda introduziu a ela elementos de um cristianismo popular. Portanto, muitas igrejas daimistas continuam a reproduzir diversos padrões e modelos, resultado das hibridações.

⁴¹ Na cultura *rasta*, tudo que é considerado negativo faz parte da Babilônia, sobretudo a sociedade capitalista num todo. Segundo Araujo (2021, p. 69), a ilustração do sistema opressor enquanto Babilônia indica uma analogia com o cativo sofrido pelo povo Hebreu no império de Nabucodonosor II, conforme dita o Antigo Testamento bíblico.

⁴² ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/02/2021. 25 min (aprox.).

⁴³ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/02/2021. 25 min (aprox.).

Transcorridos mais de quatrocentos anos de colonização europeia, o catolicismo fazia parte do imaginário daquele povo, elemento da cultura que Mestre Irineu encontrou na floresta, além das tradições locais que se cruzavam. Ele teve de dialogar com esses valores também para não sofrer perseguições ou rejeições da sociedade, por conta de sua religião e o uso do chá enteógeno. Mas a legitimidade da iconografia cristã na religião daimista está além de sua legitimação social, posta a acentuada presença desse simbolismo nos hinos, que são “recebidos” e não compostos, e constituem o alicerce cosmológico do grupo.

Esses elementos do catolicismo não figuram tão diretamente, nesse caso, o discurso do opressor. É semelhante a perspectiva *rasta* de que, se existiram as figuras de Maria, José, Jesus, eles certamente não eram europeus nem brancos. São apropriados símbolos canonizados e dominantes, mas sob uma ótica própria. A *Igreja Copta da Etiópia* não possui ligações com o Vaticano, portanto o *Rastafari* reivindica um cristianismo original africano e etíope. A interpretação acerca da Bíblia passa por uma exegese singular, denunciando o cristianismo colonizado pela Igreja Católica Apostólica Romana.

O *Rastafari* e o Santo Daime, juntos ou separados, possuem esse aspecto que torna o processo profundamente complexo: relativizam o símbolo central da cultura ocidental, que é o Cristo, embutindo inclusive sua essência num enteógeno. O “Cristo descrucificado”, como pregava padrinho Sebastião.

Maurício Bongo cita ainda que daimistas somente experimentaríamos esse sentimento de incômodo se algum dia vissem na igreja uma imagem de “Mestre Irineu branco, pequeno e de olhos azuis”⁴⁴, o que se sabe ser totalmente o contrário, por Irineu ter sido um negro de mais de dois metros de altura. É fato que o Santo Daime experimentou um embranquecimento populacional, mesmo antes de chegar aos grandes centros urbanos, dinâmica que se estendeu à sociedade brasileira pelo eugenismo estrutural desde o século XIX.

Outro fator que gera forte tensão no cruzamento dos grupos diz respeito ao estilo de vida. É difícil indicar um conjunto de práticas e normas que embasem a filosofia *Rastafari* de forma homogênea, visto a descentralização do grupo no decorrer da história. Contudo, em 1964, Sam Brown – *elder* jamaicano que se tornou um expoente na época por ser o primeiro a se envolver ativamente com a política, levando as demandas dos *rastas* – publicou um dos vários manifestos⁴⁵ que surgiam à época, que se transformaram num conjunto ideológico de doutrinas para diversos grupos *Rastafari* na Jamaica e, posteriormente, fora dela.

⁴⁴ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

⁴⁵ O manifesto de Sam Brown está reproduzido na íntegra e traduzido, nos anexos desse trabalho.

Entre os princípios apontados pelo manifesto, observamos que em sua maioria os *rastas* são vegetarianos ou veganos⁴⁶. Se abstém do álcool, abominam e desaprovam totalmente o ódio, os ciúmes, a inveja, a traição, as práticas e os costumes atuais da sociedade moderna ocidental. Outro ideal sobremaneira defendido é o de trabalhar para si próprio e pela comunidade, na terra, ao invés do sistema opressivo, o que reforça uma filosofia comunitária (RABELO, 2006, p. 343).

Os *rastas* de hoje em dia, principalmente no Brasil, não experimentam plenamente esse modo de existência vivido pelos jamaicanos naquela época, sobretudo pelo fato de que em sua maioria são de classe média e abdicam em menor intensidade a esse padrão de vida. Ainda, mesmo os que não dispõem de melhores condições financeiras, continuam sendo reféns do sistema capitalista. Não obstante, dentro de cada realidade e possibilidade, vão incorporando as demais visões e elementos da cultura *rasta* em seu cotidiano.

Os ideais de preservação do ecossistema, com o uso responsável dos recursos naturais, o relacionamento afinado com as medicinas naturais e plantas – com destaque à *cannabis*, e às que compõe o chá *ayahuasca*, para os grupos que a consomem -, o afastamento de práticas e costumes considerados maléficos ao corpo por uma busca de alimentação saudável e orgânica, permeiam o imaginário e cosmologia de *rastas* e daimistas, mas em diferentes níveis.

Quando uma pessoa *rasta* que vivencia de forma mais plena suas doutrinas percebe que na comunidade do Santo Daime o consumo do álcool, da carne, refrigerantes e produtos industrializados são de certa forma tolerados – considerando toda a problematização que essa afirmação envolve, posto que não existe um incentivo para tais práticas -, ele questiona sua própria permanência naquele espaço. Alguns *rastas*, até mesmo de forma intolerante, entendem que os daimistas “gosta(m) da Babilônia, frequenta(m) a Babilônia com naturalidade. O homem *rasta* não”⁴⁷. Por isso, muitos *rastas* respeitam a religião, mas não se afiliam a ela, preferindo se relacionar mais diretamente com a *ayahuasca* fora do contexto daimista, como acontece em certas comunidades.

Isso indica que as idealizações de condutas e práticas possuem suas nuances. A exemplo dessa valorização ou não de uma alimentação saudável/orgânica, os daimistas da vila

⁴⁶ Comumente grupos *Rastafari* fazem menção ao salmo de Gênesis 1:29, como forma de embasar a relação do ser humano com a natureza em geral. As plantas não são apenas utilizadas na alimentação, mas para qualquer objetivo, pois entendem que Jah às criou para todas as nossas necessidades. Elas são compostas pela mesma matéria que nossos corpos, por isso têm tamanha influência sobre nós. Os *Rastafari* usam as plantas para se alimentar, na confecção de remédios, cosméticos, na produção de instrumentos e construções diversas, no uso cerimonial e religioso.

⁴⁷ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/02/2021. 25 min (aprox.).

Céu do Mapiá consomem carne naturalmente, bebem refrigerantes, gostam de alimentos industrializados, enquanto os daimistas urbanos, em geral, buscam as práticas naturalistas com outras razões, até mesmo por uma romantização. Edward MacRae (1992, p. 132-134) cita essa relação levando em conta a realidade de se viver na floresta, que ora ilustra a dádiva, ora a ameaça. Dali se tira a subsistência e se recorre às possibilidades que dispõe:

Os daimistas do Sul (como se referem aos que não vivem na região amazônica) têm uma forma de perceber a floresta que é eivada de um romantismo próprio ao estranhamento, enquanto que, para os daimistas habitantes da região, a floresta é também fonte de dificuldades com que eles se defrontam no seu dia-a-dia. [...] Outro exemplo de diferença de atitudes pode ser detectado em relação a dieta alimentar. Os sulistas, em grande parte adeptos da alimentação natural, ficavam quase escandalizados com o uso no Mapiá de arroz branco, açúcar refinado, enlatados, cigarros etc. Exceto pelo fato de abjurarem o álcool, os habitantes locais tendem a seguir os padrões alimentícios vigentes entre os caboclos da região. Estes são marcados pela escassez generalizada de mantimentos e pelo consumo regular de arroz, feijão e mandioca. Mas, havendo disponibilidade, raramente recusam alimentos processados pela tecnologia moderna.

Essa experiência direta de viver na floresta colocava a maioria dos antigos frequentadores do *Alto Santo*, da *Colônia Cinco Mil* e do *Céu do Mapiá* em certo isolamento da sociedade modernizada e dos centros urbanos. A necessidade dada pelo contexto trazia a organização comunitária e a luta por autossuficiência como bases para melhores condições de vida e constituição desses grupos.

Goulart (2004, p. 51) sustenta que nas doutrinas do Santo Daime existem certas indicações, condutas, ou resguardos⁴⁸ a serem seguidos, ideias já presentes nas narrativas míticas sobre as experimentações do Mestre Irineu com a *ayahuasca*, no começo de sua jornada. Essas dietas remetem, de certa forma, ao antigo contexto de uso do chá, como na tradição do *vegetalismo* peruano, que possuía preceitos semelhantes, além de uma série de regras alimentares mais complexas. Como pontua a autora, “as prescrições em torno do consumo do chá passam a destacar uma moral na qual os aspectos mundanos começam a ser entendidos como ‘ilusórios’ ou ‘impuros’, o ‘corpo’ e a ‘matéria’ sendo cada vez mais associados à ilusão e à impureza, opondo-se ao ‘espírito’ e à ‘alma’” (GOULART, 2004, p. 52). Seria uma forma de se alinhar, estar preparado para o renascimento com a bebida.

Essa relação é sublinhada na última estrofe do hino 104 do *O Cruzeiro*, de Mestre Irineu, que sugere inclusive uma quantidade de dias para o resguardo:

[...] A Sexta-feira Santa

⁴⁸ Essa série de orientações, normas ou recomendações são entendidas entre os daimistas enquanto práticas de resguardo.

Guardemos com obediência
Três antes e três depois
*Para afastar toda doença (grifos meus)*⁴⁹.

Semelhante ao que se deu com o *Rastafari* fora da Jamaica, sobretudo nas grandes cidades, como comentado, os daimistas urbanos, muitas vezes, também não incorporam em totalidade essas práticas. Ou melhor, não abandonam hábitos e costumes considerados “mundanos”, salvo nesse breve período que compreende os dias próximos aos trabalhos.

Diante disso, vários questionamentos surgem: de que maneira essas práticas, que são marcas de identidades, fortalecem-se ou são abandonadas no cruzamento desses grupos? Quais são os mecanismos acionados para tornar essa dinâmica possível no circuito *rastadaime*? O eixo de práticas que *rastas* e daimistas têm em comum mais diretamente podem sugerir respostas às indagações.

A música é uma primeira ferramenta espiritual fundamental e comum entre os dois universos, que apresenta certas familiaridades simbólicas. Apesar de a grande maioria dos estudos sobre o Santo Daime o destaquem enquanto uma “doutrina musical”, posto que a liturgia daimista se baseia quase exclusivamente à execução de hinários musicados, como forma organizacional do ritual em que a crença é continuamente reiterada e as normas são ditadas, registram-se apenas cinco trabalhos acadêmicos⁵⁰, que refletem profundamente a esfera musical da religião e a natureza de “recebimento” dos hinos do plano espiritual.

Sebastião Jaccoud (1992, p. 47), que chegou à comunidade do Mestre Irineu em 1967, publicou um livro relatando sua conversão ao Santo Daime e fazendo considerações sobre a simbologia e conteúdo dos hinos. O argumento central do autor é que *O Cruzeiro* representa o “terceiro testamento” cristão, que contém os princípios primordiais da religião, a partir de um conjunto de associações que faz entre os evangelhos de Cristo e os hinos de Irineu. Groisman (1991) também aponta que os hinários, com o tempo, tornaram-se instrumento mais concreto de legitimação e homogeneização das práticas e da doutrina, no sentido que coloca a comunidade diante de si própria e seus ideais. As relações, conflitos e problemas da irmandade são “trabalhados” durante a execução dos hinos nos rituais.

Os hinos são centrais na religião daimista, lugar em que sua história é contada e registrada, sempre em referência à doutrina, aos seus princípios e ideais. Essa é uma grande particularidade do trabalho do Santo Daime, que o diferencia da maioria das religiões de matriz

⁴⁹ HINÁRIO O CRUZEIRO. Raimundo Irineu Serra. CICLUMIG. Ed. de junho de 2005. Belo Horizonte.

⁵⁰ Sobre o tema, ver: Andrade, 1981; Pacheco, 1999; Abramowitz, 2003; Labate; Pacheco, 2004; Rehen, 2007. Esse levantamento preliminar de obras fora desenvolvido por Lucas Kastrup Rehen, em sua dissertação de Mestrado, que se soma às cinco obras sua pesquisa.

cristã: a inexistência do sermão, da pregação ou palestra – fato inclusive apreciado pelos *rastas*, por sua inquietação em relação ao proselitismo e a demagogia de padres católicos e dos pastores protestantes. A configuração espacial das pessoas no trabalho do Santo Daime, seja em fileiras formando um hexágono ou retângulo, todas voltadas ao centro para o cruzeiro e não para um padre, denota essa característica, que destoa do contexto mais geral do catolicismo.

Existem algumas exceções em que as lideranças fazem breves considerações ou preleções, mas a base do trabalho daimista é essencialmente musical, cantando hinários e bailando sob a *força*⁵¹ da bebida. Isso “democratiza” a experiência espiritual, que é de dentro para fora, lugar em que os sujeitos são agentes ativos em seus processos de cura e desenvolvimento próprio, aquilo que Fernando de La Roque (1989) chamou de *xamanismo coletivo*, que comunga diferentes circuitos dentro de uma mesma rede de trocas. O *ethos* do xamã é deslocado, pois ao mesmo tempo que se desenvolve como um trabalho coletivo, os processos mediúnicos são pessoais, instrumentados pela musicalidade e mensagem dos hinos.

Por outro lado, quando pensamos sobre a música *Rastafari*, instintivamente tendemos a fazer a associação paradigmática com a música *reggae*. Contudo, a música ritual *rasta* são os tambores tocando *Nyahbinghi*, acompanhado pelos *chants* e danças, enquanto o *reggae* configura uma musicalidade “profana”, fora desse campo do sagrado estrito, que acaba divulgando e representando a filosofia *Rastafari* na esteira da expansão internacional do estilo.

O *Nyahbinghi* consiste na execução dos cantos, os *chants*, acompanhado pelo toque de tambores compassados como a batida do coração, que remete ao ventre materno. Quando o bebê está na barriga da mãe, continuamente ele escuta o bater do coração, sem visualizar o que existe além do ventre. Ele sente o mundo exterior a partir do registro sonoro do batimento cardíaco da mãe. Se ela está preocupada ou tranquila, a exemplo, tudo isso é transmitido para o feto pelo pulso de seu coração. Todo ser humano estabelece, dessa forma, um contato com o mundo antes mesmo de nascer. Os toques dos tambores no *Nyahbinghi* representam esse mantra ancestral, pulsante, com um objetivo espiritual e simbólico de voltar ao colo da Mãe África, a origem de toda a humanidade na cosmologia *Rastafari*⁵².

Ao se inserir contexto do Brasil, o *Nyahbinghi* foi desenvolvendo-se e adaptando-se em diálogo com a cultura local, ao mesmo tempo em que diversos grupos tentaram manter as influências tradicionais do toque do tambor jamaicano, além de dialogar com as tradições afro-

⁵¹ Categoria nativa que se refere aos efeitos psíquicos, fisiológicos e espirituais produzidos pelo consumo da *ayahuasca*.

⁵² REHEN, Lucas Kastrop. *Papo de compositor*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Dtbo0VnabV8>>. Acesso em: 01 set. 2020.

brasileiras, das Congadas, Capoeira, Tambores de Crioula, pontos da Umbanda e Candomblé. No eixo dessas relações, a medida em que o movimento penetrou o circuito *ayahuasqueiro*, os *Nyahbinghi* e os *chants* passaram a ser “recebidos” e entendidos por meio da *força* da *ayahuasca*, e a fazerem referências aos “mistérios” dessa bebida, o que se aproxima muito da perspectiva do “recebimento” de hinos para os daimistas, e estreita ainda mais a relação cosmológica entre os grupos.

Rabelo (2006, p. 402), ao se referir ao *Nyahbinghi*, reflete que sua importância

[...] reside no culto em si, o que constitui a repetição dos rituais, isto é, a perpetuação e repetição dos mistérios, simbolismos, do tempo sagrado. Por outro lado, esses encontros constituem um espaço de sociabilidade marcado não só pelo estabelecimento de laços de solidariedade, mas pela constituição de uma identidade de grupo. Além disso, os assuntos tratados nem sempre se referem ao aspecto religioso, [...], mas assuntos seculares que não podem ser descartados.

A máxima tradicional *rasta*, “*word sound and power*” (som palavra e poder), ilustra essa forte ligação com as afirmações veiculadas na música, esse “relembramento” de verdades ancestrais que são transmitidas e reforçadas ao grupo. A tradição oral aí se manifesta, enquanto saberes que são apreendidos pelo som no cotidiano. No início da história da *Ordem Nova Flor*, por exemplo, os *chants* tradicionais eram traduzidos para o português para que pudessem ser executados, e transmitir esses conhecimentos “desde a raiz”, junto aos poucos *Nyahbinghi* que já eram “recebidos” pelo grupo. Ao passo que o relacionamento com a *ayahuasca* foi se intensificando, cada vez mais essas revelações e mirações⁵³ foram tomando o sentido de confirmar a complementariedade entre as cosmologias.

O contexto que envolve a música, os contrastes e semelhanças entre hinos e *chants*, seus “recebimentos” do astral – o mundo espiritual -, são sinais da complexidade e pluralidade no interior dos circuitos *ayahuasqueiros*. Perspectivas e verdades muito pessoais são colocadas em tese, inclusive questionadas da seguinte forma: “como seria possível servir a dois senhores? [...] ser obreiro do Mestre ou seguir na fé Rastafari?”⁵⁴.

Lucas Kastrup, antropólogo, membro da igreja daimista *Flor da Montanha*, localizada em Nova Friburgo/RJ, que também é fundador da banda de *reggae Ponto de Equilíbrio*, há mais de 20 anos trabalhando com a cultura *Rastafari* por meio da música e circulando no contexto

⁵³ É a categoria nativa dos daimistas que envolve um dos níveis de expansão da consciência proporcionado pelo chá. Rehen resume: “trata-se do contato do neófito com o divino. Entendida como um tipo de revelação, pode englobar alterações nos sentidos e pensamentos” (2007, p. 30).

⁵⁴ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/02/2021. 25 min (aprox.).

daimista, relatou como se deram alguns de seus processos pessoais no limite dessas fronteiras entre *rastadaime*:

Sempre que eu pensava em abandonar assim a coisa do *rasta*, que falava “não, não, vou ficar só no Daime mesmo”, e esquecer esse negócio de *Rastafari*, porque o Daime já é completo, não preciso de mais nada. Só que sempre que eu pensava isso o Daime me dava uma miração, alguma coisa que me mostrava que não era para abandonar totalmente, que era para guardar aquilo, sabe. Tive algumas mirações que me mostraram isso. Guardar e cultivar aquilo dentro de mim, mas de uma forma mais subjetiva. [...] quando o Daime me mostrava essa mirações, eu guardava para mim. Então eu comecei a receber muito *Nyahbinghi*, a ter muita inspiração para cantar, antes mesmo de ter o hinário do Daime eu já tinha *Nyahbinghi* que eu guardava comigo, cantava no camarim com a banda Ponto de Equilíbrio antes de entrar no show, a galera pegava os tambores, e eu cantava os *Nyahbinghi* que eu tinha recebido na força do Daime⁵⁵.

Essa dinâmica sublinha que são “verdades” distintas que se cruzam, mas que não se anulam nem diminuem uma à outra. Pelo contrário, passam a se relacionar e se transformam em representações que legitimam o circuito religioso *rastadaime*. Ademais, alguns desses *chants* “recebidos” por Lucas eram cantados no início da *Ordem Nova Flor*, por evidenciar essas familiaridades entre as linhas, mesmo antes do período em que ele passou a integrar mais diretamente o grupo em Niterói.

A possibilidade que vemos de os indivíduos interpretarem abertamente os hinos, ou mesmo as revelações que vêm pelo chá no processo pessoal de cada pessoa, indica a natureza hibridizada que envolve ambos os grupos. Quanto mais interpretações se estabelecem, mais circulares se tornam os contextos, pois os conceitos não são fixos. E nessas viradas epistemológicas das culturas, alguns dogmas se sobressaem.

Os(as) dirigentes de igrejas em geral, padrinhos e madrinhas, ocupam uma posição de poder, de comando, são autoridades religiosas, podendo influenciar e legitimar práticas, por isso é importante atentar para as opiniões que os mais antigos e tradicionais têm sobre a aliança entre as linhas. *Rastas* de vários lugares reconhecem que, não se fosse o legado de Mestre Irineu, do padrinho Sebastião e a força das madrinhas⁵⁶, que os acompanharam, nunca teriam tido o contato com o chá e a doutrina daimista. Isso vai de encontro com o forte apelo pelas medicinas naturais, a cultura dos *bush doctors*, as curas pelas plantas, arraigado no imaginário *Rastafari* e presente em sua cultura oral.

⁵⁵ ENTREVISTA. REHEN, Lucas Kastrup. (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 22/08/2020. 45min (aprox.).

⁵⁶ Diversas madrinhas se tornaram grandes referências espirituais nas comunidades que integravam, como madrinha Peregrina, viúva de Mestre Irineu; madrinha Rizelda, viúva de padrinho Luiz Mendes, entre muitas outras.

No ano de 2015, Ras Kadhu, Lucas Kastrup e outros membros representantes da *Ordem Nova Flor* e do *Céu de Santa Maria de Sião* estiveram na sede matriz da ICEFLU – segmento ao que são filiados, sediado no Amazonas -, ocasião em que fora realizado o primeiro *Nyahbinghi* no salão da igreja do *Céu do Mapiá*.

Imagem 2 - *Nyahbinghi* no salão da igreja do *Céu do Mapiá*



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Rafael Oliveira.

Na imagem podemos ver padrinho Alfredo Gregório (de costas, usando boné azul), filho de padrinho Sebastião e atual presidente da instituição, que possui relação de amizade com os Kadhu e Kastrup, que estão ao fundo da foto tocando tambores. O presidente da instituição matriz daimista, Alfredo, adotou uma postura favorável à aproximação entre as linhas, tendo inclusive já participado de trabalhos espirituais, tanto no *Céu de Santa Maria de Sião*, quanto na *Ordem Nova Flor*⁵⁷. A abertura oferecida pela maior liderança do segmento, para que fosse realizado o *Nyahbinghi*, no lugar que é considerado a “Meca do Santo Daime” por muitos daimistas, denota a flexibilidade e a abertura da linha e das lideranças em estabelecer contato com outros grupos.

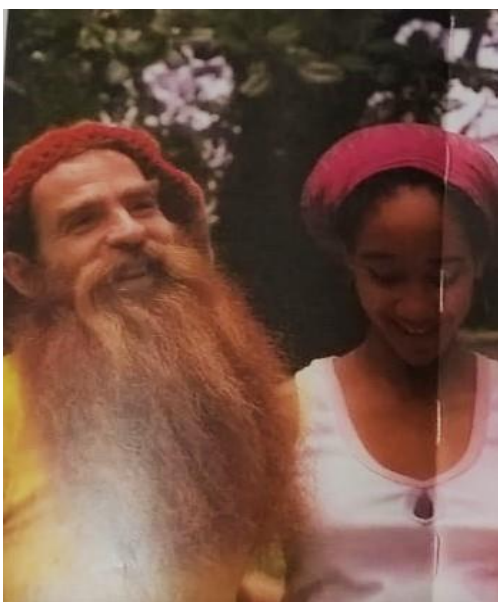
Marcos Salomone relatou uma situação interessante, que ocorreu após sua passagem com Ras Michael na Califórnia e retornar ao Brasil, no final de 1991. Nessa época ele esteve no *Mapiá*, onde permaneceu por cerca de um mês, e pôde comentar para Padrinho Alfredo

⁵⁷ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.); ENTREVISTA. KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 17/03/2021. 90 min (aprox.).

Gregório sobre a cultura *rasta*, muito antes deste haver tido contato com *Ordem Nova Flor* ou com o *Céu de Santa Maria de Sião*:

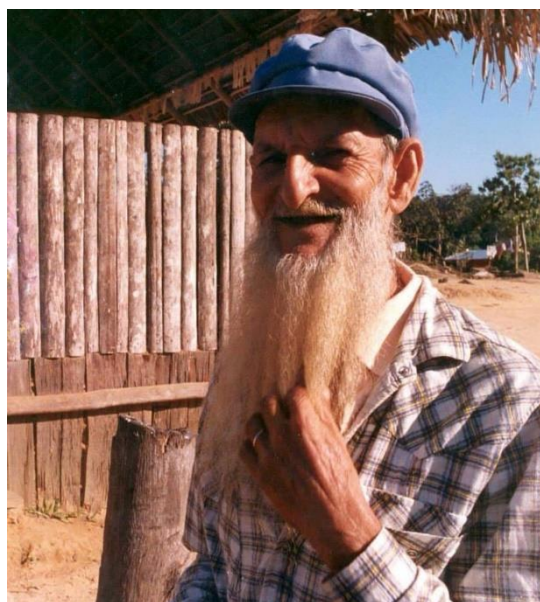
Quando eu cheguei (no Mapiá) eu estava muito envolvido com essa história do *Rastafari*, e que muitas pessoas não conheciam ainda, inclusive da doutrina. [...] Eu estava com esses dois livros (sobre a cultura *rasta*, que trouxe da Califórnia) e mostrei para ele, fazendo algumas traduções que ele pedia. Tem uma foto, uma imagem, que é uma figura de um homem bem parecido com o padrinho Sebastião (abaixo da citação). E lembro as palavras do padrinho Alfredo: “o papai gostava bem de andar assim”, e se interessou muito pelas imagens do livro, e ele naturalmente memorizou isso. Depois, nas andanças dele pelo mundo, ele passou a observar essas pessoas que ele viu no livro, *Rastafari*, que tem essa identificação, essa forma de ser, o cabelo, a roupa, e o uso da Santa Maria, da *ganja*. Toda essa semelhança. [...] Como diz o hino, “eu te dei uma casa que não falta ninguém, para tu escolher aqueles que te convém” (grifos meus)⁵⁸.

Imagem 3 – Homem e mulher *rastas*



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias.
Créditos: Marcos Salomone.

Imagem 4 – Padrinho Sebastião



Fonte: <http://ceudavitoria.com.br/index.php/page/2/>.
Acesso em: 14 fev. 2021.

O próprio “recebimento” de hinos e seus significados, no contexto daimista, legitima e embasa essas concepções de que existem elos em comum entre as duas culturas, como vemos na última estrofe do hino 7, do hinário *Nova Era* de padrinho Alfredo Gregório:

[...] A Doutrina é verdadeira
O Santo Daime em tudo se soma
O mestre é o de Nazaré

⁵⁸ ENTREVISTA. SALOMONE, Marcos (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 21/05/2021. 80 min (aprox.).

E o mistério é da Amazônia (grifos meus)⁵⁹.

Labate (2004, p. 257) defende que dos diversos choques cosmológicos que se dão no campo religioso *ayahuasqueiro*, surgem cristalizações das culturas. Os grupos ressignificam elementos diversos e criam novas perspectivas para o uso do chá, a partir de seus arsenais simbólicos tradicionais. Gestam novas culturas, com identidades próprias, ao passo que abandonam certos aspectos das matrizes. Ao refletir sobre as leituras que faz dessas cristalizações das tradições, que estão em constante movimento, Kadhu afirmou:

A gente tem essa abertura da doutrina do Sebastião Mota (ICEFLU). Por parte de outros centros daimistas é capaz de nos acusarem, mas por parte da ligação que temos com Sebastião Mota, com padrinho Alfredo, a gente tem essa abertura de apresentar nossa linha como foi apresentada a linha da Umbanda [...] pela Baixinha⁶⁰. [...] Como o próprio padrinho Sebastião colocou Prece de Cáritas, como o próprio Mestre colocou orações do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*⁶¹, Consagração do aposento, Chave de Harmonia, orações que vem do CECP. O padrinho Sebastião foi lá e incluiu as orações de Bezerra de Menezes, as orações da “banca” espírita, e também recebeu a linha da Umbanda. A missão do padrinho Alfredo agora foi receber o *Rastafari* dentro da doutrina. A parte contemporânea dele, a aliança da contemporaneidade dele foi essa aliança com a cultura *Rastafari*, o ponto de continuidade com a lição do padrinho Sebastião (grifos meus)⁶².

Madrinha Maria Alice é uma médium que integrava o grupo de Mãe Baixinha, e foi uma das responsáveis por articular o encontro entre esta e padrinho Sebastião, e, por consequência, do Santo Daime com a Umbanda. É, assim, uma referência no ancoramento do *Umbandaim* no *Céu do Mapiá*, sendo uma das idealizadoras do projeto *Umbandaim Matriz*, comentado anteriormente. Ao ser questionada sobre essa relação entre Santo Daime e *Rastafari*, na ocasião do lançamento da plataforma do projeto, lembra que o próprio Mestre Irineu já falava sobre o *saber universal*, que deixa a doutrina aberta à todas as correntes espiritualistas, promovendo naturalmente essas alianças. Ela entende que cada pessoa, possuindo uma raiz diferente, com

⁵⁹ HINÁRIO NOVA ERA. Alfredo Gregório de Melo. Gráfica Rainha. Ed. de junho de 2015. São Paulo.

⁶⁰ Mãe Baixinha, como era conhecida, foi precursora ao lado de padrinho Sebastião na união do Santo Daime com a linha da Umbanda. Foi Mãe de Santo de uma casa chamada *Flor da Montanha*, localizada em Lumiar/RJ, que é reconhecida como importante centro de desenvolvimento e tratamentos espirituais há mais de 20 anos, e que integra à linhagem das igrejas daimistas da ICEFLU.

⁶¹ O CECP foi a pioneira ordem esotérica no Brasil, fundada em 1909 em São Paulo/SP. Maiores informações sobre o grupo podem ser encontradas no site oficial, disponível em: <<http://cecpensamento.com.br/>>. Acesso em: 14 jan. 2021. Para aprofundar leituras sobre a relação de Mestre Irineu com o CECP, ver Moreira; Macrae (2011, p. 294-334); Goulart (1996, p. 179-180; 2004, p. 57-59).

⁶² ENTREVISTA. KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 17/03/2021. 90 min (aprox.).

culturas diversas, gesta novas representações sobre o lugar que ocupa, mas que “no âmago, todas têm o mesmo valor”⁶³.

As diferenças cosmológicas não levaram à uma rejeição total da aproximação entre as linhas, pelo menos em relação à ICEFLU, demonstrado no acolhimento que se evidencia por parte dos(as) antigos(as) líderes com os *rastas*. O incentivo se dá desde dentro, de acordo com as negociações que se estabelecem entre os sujeitos.

Alguns indivíduos, como Kadhu e Bongo, tornam-se representantes desses novos arranjos, ou *porta-vozes autorizados* pelas lideranças tradicionais, e por possuírem um capital espiritual simbólico, passam a ocupar um espaço de prestígio (BOURDIEU, 1996). Os agentes religiosos estão em constante confronto para obter o domínio desse campo, que é permeado por tensões, conflitos, desencontros, mas também por diálogos, encontros e trocas. Esses circuitos que compõem a ICEFLU, que indicam uma diversidade ritualística e a pluralidade de elementos culturais presentes na religião, insere suas vertentes no interior de um *campo religioso*, no caso o campo religioso *ayahuasqueiro*, que será tratado a seguir.

1.3. Campo religioso *ayahuasqueiro* e o circuito *rastadaime*

O campo religioso é um espaço plural, no qual grupos fazem arranjos diversos das cosmologias de forma a tornar possível sua existência. A miscibilidade, que visivelmente permeia o campo e os circuitos *ayahuasqueiros* tratados até o momento, inserem o Santo Daime e suas alianças dentro de uma rede específica, conhecida como *Nova Era*.

Esse conceito consiste em um conjunto de práticas espiritualistas que não caracterizam necessariamente uma religião institucionalizada, mas uma ideia/adjetivo universalista que abarca as mais diferentes manifestações espirituais que se conectam às outras, num constante movimento de ressignificações de elementos do xamanismo, do neoxamanismo, de saberes africanos, indígenas, ocidentais e orientais, antigos ou recentes, que se adaptam sempre à uma realidade individual ou de um grupo. São elementos que podem ser encontrados na aliança *rastadaime*. Na constituição das cosmologias individuais e coletivas, os sujeitos agregam elementos simbólicos e materiais que mais lhes convém, independentemente de sua crença religiosa.

Na historiografia e etnologia tende-se a localizar esses diálogos da Nova Era, que se dão com o contato entre identidades religiosas, no domínio do parcial e ambíguo, da indefinição (AMARAL, 1998). Por se mostrar um conceito fluido, é um desafio indicar quais são realmente as religiões Nova Era, por conta dos adeptos percorrerem diferentes circuitos. Luz (2018, p.

⁶³ Relato disponível em: <<https://m.youtube.com/watch?v=Xra6U-UzvSw&feature=youtu.be>>. Acesso em: 01 mar. 2021.

93), ao refletir sobre a presença desse fenômeno na expansão do Santo Daime em Campo Grande/MS, indica:

O Santo Daime, ao apropriar-se de elementos de várias religiões, ressignificando-os, deu origem a um culto híbrido adaptado às necessidades religiosas de seus primeiros frequentadores, que possuíam formação predominantemente católica, mas também, balizada por elementos do imaginário maranhense – estado de origem do fundador e de diversos seguidores – como, ‘príncipes e princesas’, ‘coroa’, ‘trono imperial’, ‘reinado’, ‘reino encantado’, ‘corte celestial’ [...]. Seus atuais frequentadores, tanto na região de origem como nas localidades para onde essa expandiu-se, continuam a ressignificar religiosidades e adaptá-las às suas convicções individuais, de modo que uma das características da doutrina é a diversidade de sistemas de crença em sua composição, sendo esse o principal atributo que a conecta com a Nova Era.

A construção das cosmologias depende diretamente da exegese pessoal e das representações de cada indivíduo, que compõe uma coletividade. Chartier (2002, p. 16) indica que a análise das representações coletivas auxilia o historiador a “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos a realidade social é construída, pensada”. Sendo as identidades sociais fruto das práticas dos indivíduos, e por elas são construídas, o mesmo autor sinaliza que “as lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 2002, p. 17).

O circuito *rastadaime* se apresenta em forma de um quebra-cabeça constituído por diferentes fragmentos, advindos da variedade de elementos sacros que bailam⁶⁴ entre si no contexto sociocultural de certas igrejas, e que competem pelo domínio desse campo. Nessa dança, os símbolos são repensados e rearranjados, sendo o elo fundamental do processo a *ayahuasca*, que partindo de uma epistemologia própria e singular, legitima as práticas e representações desses sujeitos.

Bourdieu (2007) sustenta que campo é o espaço em que se estabelecem as disputas entre os atores de um processo, acerca de interesses específicos que caracterizam a área em questão. É o lugar em que os indivíduos pleiteiam pela imposição legítima do sagrado sobre a concorrência, e pelo acúmulo de *capital religioso*. Um campo político, artístico ou religioso é

⁶⁴ Vale aqui uma referência ao bailado da religião daimista. Essa ideia se remete à configuração do ritual da comunidade do Santo Daime. “Mestre Irineu propôs aos seus seguidores o uso de fardas e um novo formato de ritual para as sessões de festejos, o ‘Baile’. A partir de então, os rituais de festejos passaram ser executados em forma dançante, não mais com os participantes sentados. [...] Inicialmente foram constituídos três passos no baile: marcha (ou xote), valsas e mazurcas” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 182).

um *lugar social*⁶⁵ estruturado a partir de posições diversas, cujo movimento depende delas para sua manutenção, à revelia de quem as ocupe. Assim, o campo religioso *ayahuasqueiro* compreende os muitos circuitos espiritualistas que fazem o uso ritual da *ayahuasca*, donde se gestam essas leituras da realidade.

Os indivíduos passam a reproduzir representações, buscando respostas para as suas demandas e de seus grupos, para as suas indagações, ensejando compreender os processos em que se veem incluídos. Maurício Bongo compartilhou a forma como se deu sua exegese pessoal sobre o circuito *rastadaima*:

(Foi em) uma miração que eu tive recebendo um *Nyahbinghi*, recebendo um *chant*, que eu tive esse questionamento comigo, porque fui investigar minha fé, fui investigar minha crença, tudo que eu acreditava, pedindo para encontrar. [...] Aí o hino disse assim, na 4ª estrofe, fechando o hino ele fala: “o rei foi coroado na luz do sol dourado, e no brilho da lua branca meu Mestre foi guiado”. E junto com esse chant, nessa estrofe, eu recebi um entendimento no meu espiritual, dentro da minha consciência que [...] *Jah Rastafari* é o pai e mãe da criação, Haile Selassie, a força alfa, foi coroado no berço da humanidade, no início de tudo. O alfa é o início, o ômega é o fim. Então Haile Selassie simboliza esse início, a força masculina, foi coroado na luz do sol dourado. Ele é a parte alfa, o leão conquistador da tribo de Judah (grifos meus)⁶⁶.

Na vasta bibliografia sobre o Santo Daime existe um debate que advoga que as energias femininas e as masculinas, aquilo que na tradição taoista se ilustra pelo *yin-yang* enquanto a dualidade que permeia o universo, estão simbolicamente representadas nas plantas que compõe a *ayahuasca*: a folha Chacrona e o cipó Jagube, respectivamente. O mesmo pode ser percebido na separação social dos papéis da religião daimista, os espaços dos homens e das mulheres.

MacRae (1992, p. 73) aponta que a adoção da *cannabis* pelo padrinho Sebastião apresentou mais uma faceta dessa dualidade, à medida que a planta foi incorporada ritualmente enquanto Santa Maria, indicando um plano simbólico-espiritual da energia feminina, em contraste ao Daime, “o pai”, sendo a energia masculina. Maurício Bongo segue o seguinte raciocínio e realiza uma nova leitura cosmológica:

[...] tem o alfa, o início de tudo, e tem o ômega, que é o fim. O fim, para mim assim no meu entendimento, é a Amazônia, é o que restou da criação original dessa terra. É onde que tem floresta que o homem nunca pisou, tem povo que ninguém nunca conheceu, tem a parte intocada ainda da mata, a criação original. Então o que restou da criação original é a parte ômega, o fim, é a

⁶⁵ Tal como sinaliza Michel de Certeau, “toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. [...] É em função deste lugar que se instauram os métodos, [...] que os documentos e as questões, que lhe serão propostas, se organizam” (CERTEAU, 1982, p. 57).

⁶⁶ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/02/2021. 25 min (aprox.).

Amazônia. É da onde vai sair todos os mistérios que ainda não foram explorados. E dentro dessa mesma floresta, dessa mesma energia, o Mestre recebeu do brilho da lua. A lua, aspecto feminino, o sol é masculino. Então ele recebeu da lua. A Virgem, também feminina. A noite, também um aspecto ômega. Ele recebeu a doutrina através da Virgem Maria, então é como diz no hino: “muitos pensam que não é ensinosa da Virgem Maria”. Ele mesmo atribui a ela. A doutrina, ela é a nossa Rainha, nossa padroeira da doutrina, vamos dizer assim. *Então a parte alfa, o Haile Selassie como um sol, com a Etiópia, o berço da humanidade, e a parte ômega, com o Mestre, recebendo no brilho da lua branca ensinosa da Virgem Maria, aspecto feminino da força.* Então assim, essas duas forças se completaram dentro do meu entendimento espiritual enquanto homem *rasta*, nesse aspecto. Do alfa e do ômega (grifos meus)⁶⁷.

Então, sendo a aliança interpretada e problematizada em diversos matizes, entendida de formas diversas, e, em geral, não reconhecida institucionalmente pelos grupos *Rastafari* mais organizados e tradicionais, a aproximação acontece sempre de maneira particular, em que alguns *rastas* encontraram na doutrina daimista um “abrigo”, um sentido⁶⁸ na história do Mestre Irineu e de padrinho Sebastião, que também representaram povos em diáspora e colonizados. Essas subjetividades das representações e discursos são aqui valorizadas, por dizerem respeito à autonomia dos sujeitos. De certa forma, deslocam o sagrado nesse campo religioso específico, do contexto comum para o individual, rompendo com o *continuum* religioso que hierarquiza a espiritualidade, permitindo variadas combinações e exegeses.

Aqui são acionados dois elementos simbólicos que se relacionam: aquele que se refere aos efeitos da bebida, as revelações que partem dela; e a bagagem cultural dos sujeitos, recursos subjetivos e cosmológicos que dialogam com a *força*. A música e a oralidade, que dão nomes e características para essa experiência de ampliação da consciência, representam um agenciamento de símbolos e crenças. Traduzem e aproximam essa clareza abstrata/subjetiva produzida pelo uso do chá, do estado não-ordinário de consciência, com a realidade. Lévi-Strauss (1991) entende que essa agência se relaciona ao inconsciente social, posto que os discursos não só descrevem, mas também manipulam os estados mentais e as perspectivas cosmológicas.

Fernandes (2018, p. 292) defende a ideia de que nos diversos contextos atuais do consumo da *ayahuasca*, os grupos “se articulam através de redes de alianças, e organizam circuitos pelos quais circulam indivíduos, substâncias, saberes e tradições”. Pode-se ver que se trata de um território pautado em (re)invenções de elementos de diversas culturas, no qual tradições são reelaboradas, mescladas e ressignificadas.

⁶⁷ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/02/2021. 25 min (aprox.).

⁶⁸ Pela busca da vida comunitária, a relação com a natureza e as plantas psicoativas, etc.

Léo Artese é fundador do *Céu da Lua Cheia*, igreja vinculada à ICEFLU. Conduz cerimônias no âmbito do Santo Daime, mas também realiza trabalhos do xamanismo desde a década de 1990, tendo fundado o *Centro de Estudos do Xamanismo Voo da Águia*. Portanto, é figura conhecida no circuito *ayahuasqueiro*, enquanto um dos agentes da abertura à circularidade entre culturas e tradições, para citar um exemplo.

Assumindo um segmento de trabalhos espirituais ao que chama de “Xamanismo Universal”, ele vem estruturando desde o ano 1992 uma jornada xamânica conhecida como *Voo da Águia*, em que se relacionam estudos da *ayahuasca* peruana, o universo do Santo Daime e outras plantas psicoativas, elementos do Caminho Vermelho⁶⁹ dos indígenas norte-americanos, tudo relacionado com revelações advindas de mirações e de orientações astrais que recebeu Artese. Esse trabalho que desenvolve objetiva uma experiência de autoconhecimento, com um “voo interior” amparado pela sabedoria ancestral.

As dinâmicas desses cruzamentos epistemológicos e cosmológicos tem a ver com a miscibilidade estrutural, que é própria dos circuitos *ayahuasqueiros*, por se tratarem de elementos de um mesmo campo religioso relacionados. Diferentes grupos e indivíduos compartilham tradições comuns nesse ínterim, com suas respectivas categorias e símbolos. Isso representa um grande desafio para o pesquisador, pois não havendo a possibilidade de abarcar os processos em sua totalidade, é eminente o risco de se tomar o todo pelas partes manifestas.

Para Burke (2003, p. 30-31), religiões surgidas recentemente, como são o Santo Daime e o *Rastafari*, que não possuem um século de existência, “são exemplos particularmente claros de hibridização”, destacando que “devemos ver as formas híbridas como resultado de encontros múltiplos e não como resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos”. O autor entende, sobretudo, que hibridismos são processos, e não um estado natural das coisas (BURKE, 2003, p. 50).

O sociólogo e historiador Gilberto Freyre, assim como o teórico literário Mikhail Bakhtin, defenderam outrora a ideia de hibridização. Tomaram em seus estudos as alteridades e semelhanças existentes entre os grupos sociais como mote da circularidade cultural, o que justifica também o uso do conceito por alguns teóricos para observar fenômenos de trânsitos culturais e religiosos como no Santo Daime.

⁶⁹ Em noção apresentada por Léo Artese, o Caminho Vermelho é o “termo usado pelos índios nativos americanos para descrever o caminho que cada indivíduo viaja durante sua vida. O caminho de Norte a Sul é o Vermelho (rumos físicos) e o de Oeste a Leste é o Azul (rumos espirituais)”, estando profundamente relacionado contextualmente às práticas xamânicas. Disponível em: <encurtador.com.br/hqA29>. Acesso em: 10 mar. 2022).

Os trabalhos desenvolvidos por Artese, exemplos desses processos de hibridação, apesar de possuírem vínculo com a instituição da ICEFLU, manejou toda uma reconfiguração do campo religioso daimista de acordo com sua necessidade e desenvolvimento espiritual, o que impede de generalizarmos suas características para toda a linha de padrinho Sebastião.

Não se tratam somente de algumas categorias compartilhadas de forma fragmentada pelos circuitos *ayahuasqueiros* em suas redes. Goulart (2004, p. 14) apresenta a noção de que, no caso do Santo Daime e seu diálogo com outros universos, “ocorre uma verdadeira e intensa circulação de símbolos, elementos rituais, princípios doutrinários e até mesmo de seres espirituais cultuados”. As tradições são relativizadas, enquanto as convergências são continuamente afirmadas e readaptadas.

Na relação entre Santo Daime e *Rastafari*, sobressaem alguns elementos simbólicos que são base de suas cosmologias e crenças. Elijah ressalta a importância da ancestralidade que vêm de ambos os troncos:

(Com o Santo Daime,) conheci a pessoa de Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu. E por eu ser *Rastafari* no Brasil, por fazer parte da cultura, eu comecei a dar valor para muita coisa daqui da nossa terra, para *cultura indígena*, para as *culturas de matrizes africanas* que chegaram aqui. E conheci Raimundo Irineu Serra, que para mim como *Rastafari*, é um grande ícone da cultura preta aqui do Brasil, da cultura afro e ameríndia. Por que apesar de ele ser afrodescendente, ele trouxe o Santo Daime que é uma bebida indígena. E no meio daquilo tudo, ele ainda colocou um pouco da cultura cristã que vinha do povo branco. [...] o quilombo dos Palmares já era um lugar assim, a *união da tríplice raça: os africanos escravizados, os indígenas e os brancos* que eram contra a coroa. [...] Mestre Irineu para mim é tão importante quanto Zumbi dos Palmares, Nelson Mandela, Martin Luther King, Haile Selassie, como grandes mártires e grandes pessoas que vieram na humanidade trazendo o amor, a verdade, a justiça. Por isso o Santo Daime tem essa importância. Por que ele se levanta nesse tempo trazendo a mensagem do amor (grifos meus)⁷⁰.

Para o interlocutor, não existe mistura entre as duas/muitas culturas. Mas por serem expressões de libertação, são complementares umas às outras. Não estão em xeque apenas influências da religião judaico-cristã, mas também elementos da cultura indígena amazônica, dos povos afros e da cosmologia própria do campo religioso *ayahuasqueiro*.

A Estrela de Davi, que é o selo de Salomão, figura um dos emblemas mais evidentes, presente no imaginário de *rastas* e daimistas, importante convergência dos campos simbólicos.

Como ditam Moreira e MacRae (2011, p. 324), a adoção dessa insígnia no Santo Daime transparece uma inspiração que Irineu teve do *Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento*,

⁷⁰ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 15/03/2021. 15 min (aprox.).

ordem com a qual teve contato durante certo período da vida, inclusive relacionando-a com o Daime entre os anos de 1963 e 1970, período em que estimulava seus discípulos a estudarem o esoterismo. A estrela, adotada por esse grupo, representa muitos conceitos esotéricos do CECP, que foram simbolicamente incorporados ao contexto da doutrina daimista: os dois triângulos entrecruzados figuram o equilíbrio universal entre a razão e a fé, entre o material e o astral, masculino e feminino (CIRCULO, 1957, p. 83). Esse emblema, que reúne em si elementos morais e cosmológicos, faz referência ao rei Davi e a dinastia de Salomão, figuras do Antigo Testamento bíblico.

A Estrela de Davi em broche é uma das insígnias de maior importância, recebida na ocasião do fardamento dos daimistas. Tanto os homens quanto as mulheres a utilizam do lado direito do peito, e seu uso foi definido por Mestre Irineu pouco antes de morrer, após passar por uma série de alterações, “provavelmente buscando minimizar as disputas pelo poder e outros problemas que, na sua ausência, ocorreriam devido às distinções hierárquicas” (MOREIRA; MACRAE, 2011. p. 323). Dessa forma, enquanto um dos emblemas deixados por Irineu para sua comunidade, o uso das estrelas colocaria a irmandade em uma posição de igualdade.

A estrela possui em seu desenho mais tradicional uma águia, como que pronta para levantar voo, posta sobre uma lua nova.

Imagem 5 - Estrela de Davi usada pelo *Alto Santo* e ICEFLU



Fonte: <<https://joiamistica.com.br/estrela-para-fardamento/estrela-aguia-inteira>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

Interessante como essas referências perpassam os circuitos *ayahuasqueiros*. O mito de origem da UDV se relaciona diretamente com Salomão, o “rei da ciência”, que teria sido o responsável pela união do cipó e da folha que compõe a *ayahuasca*, e por descobrir os mistérios da bebida (GOULART, 2004, p. 212; FRÓES, 1986). Alguns chegam a afirmar que Salomão esteve na Amazônia.

Mestre Irineu também se relaciona com essa figura bíblica, como vemos no trecho de seu hino número 50:

*Salomão disse para mim
Nesta eu vou me assinar
Que esta é a verdade pura
No mundo não tem igual [...] (grifo meu)*⁷¹.

No hino, este ser divino se apresenta para Irineu afirmando que a “verdade pura” é Deus, é o conhecimento da *ayahuasca*, e o Mestre “assina” um compromisso com esse saber universal e ancestral. Os *rastas*, por sua vez, em geral concordam que Haile Selassie I descendia da dinastia direta de Salomão, como dita sua escritura sagrada, o *Kebra Nagast*. Portanto todo seu cabedal cosmológico se assenta também sobre essa origem:

Imagem 6 - Lado A do estandarte pessoal de Haile Selassie I



Fonte:<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/archive/8/83/20190322094854%21Imperial_Standard_of_Haile_Selassie_I_of_Ethiopia_%28obverse%29.gif>. Acesso em: 23 mar. 2021

Imagem 7 - Lado B do estandarte pessoal de Haile Selassie I



Fonte:<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3b/Imperial_Standard_of_Haile_Selassie_I_of_Ethiopia_%28reverse%29.gif>. Acesso em: 23 mar. 2021.

Vemos nos estandartes de Selassie que, em ambos os versos, o leão e São Jorge, figuras de grande importância para os *rastas*, encontram-se ao centro do colar tradicional da *Ordem do Selo de Salomão*. Também, em cada canto das bandeiras uma estrela de Davi. Consta em Rabelo

⁷¹ HINÁRIO O CRUZEIRO. Raimundo Irineu Serra. CICLUMIG. Ed. de junho de 2005. Belo Horizonte.

que, adotada pelos *rastas*, “[...] a estrela de Davi é um símbolo de paz e equilíbrio, e ela também é considerada como a força em movimento, o emblema da sabedoria e o selo de Salomão. Os triângulos equiláteros que se cruzam formando a estrela representam o microcosmo humano relacionado com o macrocosmo universal, o domínio das forças ascendentes e descendentes nos mistérios iniciáticos” (RABELO, 2006, p. 391).

O reconhecimento de Selassie como parte dessa senda, da linhagem de Salomão e mesma da qual descendeu Jesus Cristo, deveu-se em grande parte pela suposta profecia feita por Marcus Garvey sobre a coroação do rei preto que viria para redimir seu povo em diáspora, descendente de Davi, que coincidiu com a subida de Haile ao trono em 1930. Fatores que reforçaram a aura divina em torno do imperador etíope.

Nessa associação cosmológica, que incorpora uma exegese afrocentrada, a profecia de Garvey se atrela a um anúncio bíblico presente também no Livro das Revelações, Capítulo 5, em que se lê: “[...] um dos anciões me disse: Não chores; eis que o Leão da tribo de Judá, a raiz de Davi, venceu para abrir o livro e os seus sete selos”⁷². A figura capaz de desatar estes sete selos – boca, ouvidos, olhos e narinas dos *Rastafari*, instrumentos da percepção -, tinha os mesmos títulos que Haile Selassie (CLAYTON, 1972).

Imagem 8 – Bandeiras do Santo Daime e da Etiópia, lado a lado



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Maurício Bongo.

Na foto Ras Kadhu e Maurício Bongo encontram-se no salão da *Ordem Nova Flor*, em 2016, ao lado da mesa onde se serve o Daime, e se veem expostas as bandeiras do Santo Daime e da Etiópia. Esses arsenais simbólicos são reivindicados e acionados por *rastas* enquanto parte

⁷² BÍBLIA. *Bíblia sagrada*. (trad. João Ferreira de Almeida). Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil. 1992.

de sua ancestralidade africana. No entanto, os símbolos tomam outras características e significados quando lidos num novo espaço, como a estrela de Davi, ou a bandeira etíope.

As casas tradicionais reconhecidas internacionalmente são a *Igreja Doze Tribos de Israel*, *Bobo Ashanty* – ou EABIC –, e a *Ordem Nyahbinghi*, situadas na Jamaica e possuindo especificidades cosmológicas e rituais entre si⁷³ (RABELO, 2006). No Brasil, existem grupos que têm relações com essas instituições jamaicanas, mas em geral ligam-se a elas por via de uma inspiração ideológica, o que possibilita o surgimento de novas interpretações nesse deslocamento e circularidade do campo religioso. A adesão ao estilo ou perspectiva de vida *rasta* compreende a totalidade do indivíduo, alterando diretamente sua alimentação, linguagem e, principalmente, o que diz respeito a uma postura de crítica político-social ao sistema opressor dominante, ilustrado atualmente pelo capitalismo, e alavancado pela industrialização do planeta. Essa é a “Babilônia”, algóz dos *rastas*, prêmio dos “estabelecidos” (ELIAS e SCOTSON, 2000).

O ideal *Rastafari* de repatriação da África como única saída para o povo preto em diáspora é reinterpretado, em geral, no sentido espiritual. Portanto, possibilita um retorno à cultura e modo de viver africano, mesmo que fora da África. Essa acaba sendo a forma de repatriar mais experimentada no Brasil, por exemplo. Na visão *rasta*, a redenção não se relaciona à culpabilidade religiosa, como é utilizada de forma geral por outras religiosidades que colocam a culpa como único caminho para a salvação. Pelo contrário, representa um verdadeiro levante preto, um empoderamento dos pretos com sua história, como é propagado nas ideias de Garvey.

Se relacionando com a realidade do campo religioso brasileiro, sobretudo com o universo *ayahuasqueiro*, esses ideais passam a tomar novas roupagens, traduzidas ao idioma cultural e à realidade brasileira. O resgate da ancestralidade se dá por outras vias, que não unicamente pela cosmologia *Rastafari*, mas também por outras possibilidades de vida comunitária e religiosa, como a perpetuada pelas comunidades daimistas.

A miscibilidade e psicoatividade se evidenciam ao passo que o movimento *rasta* não adota para si unicamente o caráter de religião. A cosmologia e a ancestralidade afrocentrada, paralela à uma crítica sociopolítica ao capitalismo e ao racismo estrutural, unem-se a musicalidade e a utilização de plantas psicoativas tradicionais brasileiras em seus trabalhos espirituais, inserindo-se no circuito *ayahuasqueiro*. Sendo assim, *Rastafari* possui

⁷³ As três casas citadas, *Igreja Doze Tribos de Israel*, *EABIC* e *Ordem Nyahbinghi* fazem parte da segunda geração do movimento, localizada entre 1948-1968 (ARAUJO, 2018, p. 84). Para saber mais, buscar em “A Parúsia Negra: uma genealogia do rastafarianismo, 1930 – 1971”, Rabelo, 2006.

características que extrapolam os limites de uma religião fechada. Se difere nesse ponto do Santo Daime que, apesar de suas transformações no campo, vem de uma cultura particular já estabelecida, das religiões *ayahuasqueiras* do Brasil (GOULART, 2004).

Parto dessa interpretação contra narrativa para pensar o movimento *Rastafari* e sua presença no campo religioso *ayahuasqueiro*. Exemplo de uma cultura que, assim como o Santo Daime que surgiu no Acre e se expandiu para outros lugares, possui raízes locais, mas que não se finda enquanto ideologia nacional, ou restringida ao universo jamaicano. Ou ainda, ao universo religioso. Expressam algo mais amplo, perspectiva essa que permite refletir sobre a construção das identidades pretas nos contextos afro-diaspóricos, principalmente no Brasil, e os contatos culturais e cosmológicos que daí se gestam, tão próprios do fenômeno da Nova Era.

Ras Kadhu faz uma comparação entre as casas tradicionais jamaicanas e as linhas do Santo Daime, a fim de exemplificar a maneira como esses idiomas culturais se estabelecem no Brasil, manifestando seus dogmas e ortodoxias, e de forma dispersa por sua eminente descentralização:

A Ordem Nyahbinghi, a primeira, é como o Alto Santo (igreja original de Mestre Irineu) para o daimista. A EABIC é como se fosse a Barquinha, ou a UDV. As Doze Tribos de Israel é como se fosse o Céu do Mapiá (ou ICEFLU como um todo), não tão ortodoxos. [...] Por onde eu viajei, os locais que mais congregaram a gente (os *rastas*) foi Doze Tribos de Israel, por essa identidade mais libertária. [...] Cada casa é um caso (grifos meus)⁷⁴.

Dentro dessa comparação, as organizações *Rastafari* aqui no Brasil que possuem ligação com a *Ordem Nyahbinghi* são as que tendem a tecer críticas mais acirradas às aproximações do movimento e cosmologia *rasta* com outras culturas, especialmente o Santo Daime. Recorrem à lógica de que foge aos preceitos originais/tradicionais, que dilui mais ainda um grupo naturalmente heterogêneo. Já o segmento da *Doze Tribos de Israel*, casa inclusive à qual Kadhu toma parte, figura ao lado da ICEFLU por permitir maior abertura aos diálogos interculturais.

O *Alto Santo*, após o falecimento de Mestre Irineu, condenou a história de padrinho Sebastião, pelas “alterações”, “misturas” ou “diluições” que causou a doutrina original, seja pela ligação com a Umbanda, seja pela adoção da *cannabis* enquanto uma planta de poder, entre outras motivações. Os setores ortodoxos exercem seu poder simbólico ao passo que não conferem capital religioso para grupos dissidentes, não os reconhecem como dignos de tal.

Kadhu reforça ainda, em outro trecho da entrevista, que o grupo *Congo Nya* divulgou a cultura *rasta* sem estar relacionada diretamente com alguma das casas tradicionais: “O *Congo*

⁷⁴ ENTREVISTA. KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 17/03/2021. 90 min (aprox.).

Nya já entrou como uma primeira missão eclética no movimento *Rastafari* dentro do Brasil, já começou por esse viés [...]”⁷⁵, e foi essa perspectiva que transmitiu para a geração que influenciou.

Kadhu é dirigente de uma igreja daimista vinculada à ICEFLU, tendo boa relação com diversas lideranças, e também ocupa importante lugar no movimento *Rastafari* nacional e internacional enquanto *Chairman* da RUF⁷⁶, além de ser *Embaixador* da cultura *rasta* no Brasil, nomeado pela RCC⁷⁷. Ao gerir a aproximação entre Santo Daime e *Rastafari*, em decorrência de seu prestígio e importância, ele encontra respaldo em ambos os espaços, pois detém o capital simbólico e religioso no campo. Apesar disso, já sofreu fortes ataques de grupos que não estão abertos para a diversidade.

As nuances que são inerentes ao campo religioso, sobretudo por não se tratarem de disputas por um lugar ou poderes tão simples, que não envolve dinheiro, mas *status*, autoridade religiosa e controle do campo, faz com que a circulação, prestígio e legitimidade dos indivíduos pelos espaços gere atritos ou confluências. Por isso a ideia dos circuitos oferece uma abordagem mais ampla, por permitir que o foco da análise não seja apenas sobre um grupo isolado, mas sim sobre a rede em que ele se insere.

O campo *ayahuasqueiro* depende de leituras particulares, de exegeses pessoais que se estendem posteriormente ao coletivo, pelo contato com o divino que é facilitado pelo uso de um enteógeno. Labate (2004, p. 305) defende a pluralidade inesgotável de interpretações, que podem levar a cisões e ao surgimento de novos grupos:

Embora haja uma hierarquia de símbolos dominantes, na prática o que se tem verificado é que cada um pode se converter em intermediário ritual para um novo grupo [...] O processo de crescimento dos grupos ayahuasqueiros [...] pode promover o rompimento com um único campo de autoridade (o comando central das matrizes, circuito principal ou “oficial”), porém mantém a ligação com um campo religioso (doutrina, ritual, substância sagrada, etc., o circuito secundário) (grifos meus).

⁷⁵ ENTREVISTA. KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 17/03/2021. 90 min (aprox.).

⁷⁶ A organização não governamental *Rastafari United Front* (RUF), com sede na África do Sul, é reconhecida em pelo menos nove países africanos e nas Américas por seu trabalho que enseja centralizar e organizar as casas *Rastafari*, tornando o movimento em uma única voz. Em 23 de julho de 2016, ocasião em que a organização fundou uma filial no Brasil, Kadhu foi nomeado *Chairman*, equivalente a representante, ao lado de Elijah como “deputado”.

⁷⁷ O *Rastafari Continental Consul* (RCC) é uma organização de lideranças *Rastafari*, com *elders* do movimento em Shashamane e Adis Abeba, na Etiópia, em Capetown, na África do Sul e Santiago, no Chile. Em 25 de maio de 2018, num encontro dessas lideranças na África do Sul, Kadhu recebeu o título de *Embaixador*, por verem a necessidade de um representante do movimento no país. A nomeação feita por Ras Ahuma Bosco (*chairman* da RCC) e Ras Thau-Thau Haramanuba (presidente da RUF) confere a Kadhu um lugar de grande responsabilidade, mas também de prestígio no movimento *rasta*.

Os circuitos conciliam visões distintas, e são parte constituinte de redes maiores, em que uma cosmologia tradicional – seja ela amazônica ou africana – divide espaço com as experiências pessoais dos sujeitos com o chá, lugar em que se constrói uma diversidade de representações.

A modificação ou preservação de um campo depende da conveniência dos agentes que ali atuam e se articulam. Mesmo que haja um controle social sobre essas novas expressões religiosas, já que “um limite para trazer inovações é imposto pelos adeptos, pois os daimistas [também os *rastas*] não são completamente receptivos a toda e qualquer modificação”, a autonomia dos indivíduos não é perdida ou restringida (LUZ, 2017, p. 90, grifo meu). Essas resistências e disputas possibilitam, inclusive, a reafirmação e a legitimação de seus discursos e identidades.

1.4. Da Rainha da Floresta à Imperatriz da Etiópia – relações de gênero

Uma problemática que também ilustra os contrastes entre o tradicionalismo e a “diferença”, nos campos religiosos do Santo Daime e do Rastafari, é o debate de gênero⁷⁸. Assim como as questões de raça e classe social, gênero e orientação sexual são temas com os quais pesquisadores se deparam nos mais variados campos de estudo, e, em geral, tanto *rastas* quanto daimistas e *ayahuasqueiros* provém de tradições que são marcadas pela heteronormatividade e pelo patriarcado. Vê-se nesses grupos a persistência dos papéis de gênero com posturas machistas, homofóbicas, transfóbicas e racistas. Disso a necessidade da mínima problematização acerca desses temas, pois mesmo grupos subalternizados possuem suas contradições, violências, hierarquias e opressões.

A começar pela religião daimista, é comum em narrativas de adeptos o dado de que a doutrina do Santo Daime foi “entregue” como uma missão ao Mestre Irineu por *Clara*, figura feminina com quem se encontrou em uma experiência com a *ayahuasca* ainda no início de sua jornada espiritual. Futuramente, tal mulher fora identificada como a própria *Virgem Maria*, *Virgem da Conceição*, ou ainda, como a *Rainha da Floresta*, sobretudo em menções no hinário de Irineu Serra⁷⁹ (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 94, 122; GOULART, 2004, p. 35).

⁷⁸ Para aprofundamento nos temas sobre gênero e sexualidade nas religiões ayahuasqueiras, ver: Cavnar (2011, 2014); Echazu (2018); Chaves (2003) e Benedito (2019).

⁷⁹ No hinário de Mestre Irineu constam pelo menos quarenta menções à *Maria*, noventa à *Virgem*, e cerca de vinte à *Rainha* (HINÁRIO O CRUZEIRO. Raimundo Irineu Serra. CICLUMIG. Ed. de junho de 2005. Belo Horizonte).

Desse fato deriva uma devoção especial à Virgem da Conceição por parte dos daimistas, apontando o mito fundador da religião, no qual se descreve essa aparição ao Mestre Irineu⁸⁰. Com isso, Maria é tomada enquanto matriarca da doutrina, expressão do feminino, servindo como modelo de moralidade e de condutas aos seguidores.

No esteio da Nova Era, e refletindo sobre a sacralização do feminino, Cordovil (2015, p. 432) advoga que esse

[...] seria um momento em que a humanidade chega aos limites da mentalidade patriarcal, centrada na supremacia do masculino, percebido enquanto responsável pela conquista predadora do meio ambiente e de outros grupos humanos. As religiões e espiritualidades da Nova Era pregam o resgate do feminino como elemento primordial de conexão com o sagrado.

No Santo Daime, o arquétipo de Maria é então tomado enquanto essência feminina a ser seguido pelas mulheres e se tornou idealizado na doutrina. Entretanto, esse movimento apenas reproduziu o discurso heteronormativo que valoriza a família heterossexual, reprodutiva e nuclear, tão comum às normas e valores do tradicionalismo do mundo rústico⁸¹ brasileiro, como era no Acre durante a formação da religião daimista (BENEDITO, 2019, p. 10; GOULART, 2004, p. 40). O espaço doméstico, a maternidade sagrada, o cuidado e a devoção ao marido e aos filhos, a valorização do recato e da sensibilidade, compulsoriamente foram incorporados ao universo feminino e pelas mulheres. Essa polarização coloca aos homens o espaço da provisão, da dominação, do poder, da racionalidade, da agressividade e da força, o que acaba reforçando ainda mais as categorias de “masculinidade” e “feminilidade”. De acordo com Benedito (2019, p. 101),

[...] êmicamente, o patriarcado não é a simples pressão sobre a existência das mulheres, mas a supressão do ser mulher, aqueles e aquelas que causam ruídos são considerados como fortalecedores do patriarcado. A mulher masculina e o homem feminino estão adoecidos e adoecem o mundo, carregam em si um caráter degenerativo.

Por se colocar dessa forma, as relações de gênero na doutrina daimista seguem tradicionalmente a “ordem natural das coisas”, engessamentos que advêm da construção do conceito de patriarcado e de mulher, com essencialização do corpo e dos papéis sociais no mundo binário, problemática explorada por Butler (2003) em relação à construção do gênero.

⁸⁰ “Esse encontro mariano é a narrativa central da cosmologia daimista, fazendo com que os adeptos reconheçam o culto como a *doutrina da Rainha da Floresta* ou a *doutrina da Virgem da Conceição*” (BENEDITO, 2019, p. 33).

⁸¹ Antônio Cândido aponta que o termo rústico se relaciona ao que é, no Brasil, “o universo das culturas tradicionais do homem do campo”, exprimindo um arranjo cultural e social, diferente, portanto, do termo rural, que indicaria apenas a localização (1964, p. 7).

O que se vê na tradição do Santo Daime é a quase inexistente presença de mulheres na posição de liderança de comunidades e igrejas, sempre figurando em segundo plano ao lado dos padrinhos; a convenção de apenas homens realizarem e responderem aos “vivas”⁸²; o fato de, em geral, apenas homens servem o Daime para os devotos tomarem; a tradicional obrigatoriedade de cabelos longos para mulheres e curtos para homens, e a estima pela castidade feminina⁸³; o monopólio dos conhecimentos e da preparação do chá por parte dos homens; um discurso que versa o gênero e práticas sexuais supostamente mais “corretas”, “naturais” e até “mais saudáveis”, o que incide novamente em posturas heteronormativas, homofóbicas, e com rígida divisão sexual do trabalho.

A masculinização e o patriarcado que cerceiam as relações de poderes e de gêneros no circuito *ayahuasqueiro* remontam os usos tradicionais da bebida pelos indígenas, e ainda permeia toda a rede contemporânea e da Nova Era. Como decorrência, a maioria explícita dos comandos de comunidades do Santo Daime, da UDV e dos grupos neoxamânicos, está na mão de homens. No Brasil, Mãe Baixinha foi uma das poucas dirigentes femininas com proeminência, à frente da igreja *Flor da Montanha*, além de Madrinha Peregrina, viúva de Mestre Irineu e sua sucessora no comando do *Alto Santo*, dirigindo a comunidade ainda hoje. Outras exceções ocorrem em outros países⁸⁴, mas com históricos que sempre envolvem situações de constrangimento e preconceitos frente ao patriarcado.

O rompimento com certas tradições geralmente resulta em atritos, pela perpetuação e naturalização que existe de certas práticas, como é o patriarcado. Rodrigues (2020, p. 44) é assertiva quando reflete sobre a imposição do binarismo – feminino x masculino – e o choque que resulta do enfrentamento à ideologia patriarcal: “Quando a mulher assume o lugar de sujeito da enunciação, sua visão de mundo e essa transgressão à regra muitas vezes se faz perceptível [...], e o seu poder discursivo pode subverter papéis e resultar em certa mudança social ou pelo menos levantar o questionamento de tais tradições”.

⁸² Nos rituais festivos do Santo Daime, em determinados pontos do hinário o dirigente – homem - entoava proeminentes vivas, saudando a seres divinos, que é respondido por todos com outros vivas. Os vivas dados obrigatoriamente são “*Viva o Divino Pai Eterno! Viva a Rainha da Floresta! Viva Jesus Cristo Redentor! Viva o Patriarca São José! Viva a todos os seres divinos! Viva nosso Chefe Império! Viva toda a irmandade!*”. Se tratando da comunidade da ICEFLU, tradicionalmente apenas homens podem dar e responder a vivas.

⁸³ Padrinho Sebastião chegou a formar, na vila *Céu do Mapiá*, uma equipe de cura que era composta por casais castos e mulheres virgens, que estariam mais puros e elevados para os trabalhos espirituais (BENEDITO, 2019, p. 132).

⁸⁴ Igrejas na Europa, como *Céu da Santa Maria*, fundada na Holanda e dirigida pela já falecida Geraldine Fijneman, sendo sucedida por Liesbeth Van Dorsen; *Santa Maria da Estrela Brilhante*, comandada por Noêmia; e o *Céu de Montreal*, localizado no Canadá, que é comandado por Jessica Rochester (ASSIS, 2017, p. 304).

Assis (2017, p. 302), em sua pesquisa etnográfica na vila *Céu do Mapiá*, descreve uma situação interessante que ilustra essa delicada relação de gênero, no bojo daimista, e a resistência à essencialização do gênero:

Em contraposição ao patriarcado reinante na vila, a figura de maior destaque é [...] Regina Pereira⁸⁵. Hoje viúva, Dona Regina conviveu vários anos com seu marido sem manter relações sexuais, devido ao compromisso assumido com a doutrina, de ser uma das mulheres ‘consagradas’ à vida religiosa pelo Padrinho Sebastião. [...] Regina se destaca também por ser uma ardente protetora das mulheres no meio daimista e militante de seus direitos. Com espírito questionador, Dona Regina por diversas vezes já indagou sobre a necessidade de manutenção de algumas convenções, como é o caso dos ‘vivas’ dados durante os trabalhos, que tradicionalmente são respondidos apenas pelos homens. Por mais de uma vez a observei questionando isso publicamente, dizendo que ‘em lugar nenhum está escrito que somente os homens é que podem responder aos vivos’. Também já presenciei ‘Dona Rê’ não só responder, mas também dar vivos no salão ritual.

Percebe-se que, mesmo à pessoa que dedicou toda sua vida à doutrina, não é dado espaço ou certos “privilégios” unicamente por conta de seu gênero. Além desse binarismo ser emulado também na configuração em que acontece o ritual daimista⁸⁶, a divisão sexual do trabalho é a que melhor ilustra a hierarquização dos gêneros, sobretudo durante o feitio da bebida, no qual mulheres e homens possuem papéis bastante específicos. Essas divisões não são características absolutas em todas as igrejas daimistas no mundo, existindo arranjos particulares em certos lugares, mas de qualquer forma servem de referência à maioria das comunidades.

A folha Chacrona, como dito anteriormente, representa simbolicamente a energia feminina, sendo inclusive chamada de *Rainha*, cabendo às mulheres a sua colheita e limpeza, quando da preparação da *ayahuasca*. O cipó Jagube, por sua vez, espelha a energia masculina, e aos homens cabe seu cultivo, manejo e posterior colheita, que envolve por fim o ritual masculino de *bateção*, em que o cipó é macerado em tocos com porretes de madeira para o feitio do chá.

Após beneficiados o Jagube e a Rainha, são os homens que operam o cozimento da bebida nas fornalhas, que funcionam acesas por ininterruptos dias, sem a participação de

⁸⁵ Respeitada veterana do Santo Daime, Regina Pereira é uma das mais consagradas cantoras da ICEFLU, sendo zeladora do hinário de Padrinho Sebastião – prática dos daimistas de colocar o hinário de alguém falecido sob cuidados outra pessoa, para que não se perca na memória e no tempo -, tendo o acompanhado por um longo período de sua vida.

⁸⁶ Espacialmente, homens e mulheres ficam posicionados em lados opostos do salão da igreja; geralmente apenas os homens servem a bebida e entoam “vivas”; as preleções também costumam ser feitas apenas pelos dirigentes homens. As mulheres são quem *cuidam* da decoração do espaço ritual, da cozinha, alimentação e das necessidades dos participantes; possuem fardas baseadas no uso de longas saias, sem que possam mostrar o busto, braços ou pernas descobertas. Além disso, os músicos dos rituais quase sempre são homens, enquanto o batalhão feminino se dedica mais ao canto.

mulheres. Elas ficam responsabilizadas por prover a alimentação e demais necessidades dos feitores e, muitas vezes, são impedidas até de se aproximar do local em que ocorre o feitiço, principalmente se estiverem no período menstrual. Existe uma sacralização dessa divisão, que haveria sido instituída pelo próprio Mestre Irineu.

Por mais que ambos os trabalhos tenham total importância para o resultado final da bebida, o segredo por trás da alquimia, que é a produção da *ayahuasca*, fica restrito aos homens, que *provém* o sacramento, restando às mulheres o *cuidado* e o *suporte*. Assis (2017, p. 302), descrevendo os episódios em que presenciou Madrinha Regina se opondo a esses engessamentos que restringem a participação das mulheres no feitiço da *ayahuasca*, continua:

Durante uma reunião de feitiço com o Padrinho Alfredo, pude observar Regina fazendo um pedido inusitado ao comandante, por ocasião de seus *40 anos de farda: aprender a fazer daime*, isto é, tornar-se feiticeira, o que provocou a risada de alguns homens presentes, prontamente respondidas por Regina em tom desafiador: ‘Me diga o que é que vocês têm que eu não tenho?’. A resposta de Alfredo foi que, se ela conseguisse montar uma equipe de mulheres para a realização do feitiço, poderia aprender.

Impressiona, mais uma vez, o fato de uma mulher que dedicou quatro décadas de sua vida ao Santo Daime não ter acesso a um dos conhecimentos mais importantes, que é o feitiço do chá, ponto central da religião. Vale dizer que essa busca por maior espaço e autonomia no interior da doutrina não é tomada de forma positiva por parte das mulheres daimistas, em razão de colocarem nessas práticas pré-estabelecidas a condição de sacralidade da bebida e da religião⁸⁷.

As restrições da mulher no espaço público e os papéis de gênero não são características apenas das comunidades rurais na Amazônia, mas sim um diagnóstico social de como são tratadas as relações de gênero, o patriarcado, a homofobia, e a transfobia em nosso país, ainda mais no contexto daimista. Lígia Platero aponta como ela mesma vivenciou, a pressão e os constrangimentos para que se adequasse às normativas cisgênero, enquanto uma mulher com orientação sexual considerada desviante do padrão hegemônico, de forma que ela pode “compreender que a intenção de encaixar os homossexuais em padrões heteronormativos tinha como origem os padrões morais de algumas lideranças e de alguns adeptos, que reproduziam o prevacente na sociedade, e não dos ensinamentos dos espíritos das plantas” (PLATERO, 2019).

⁸⁷ Segundo Benedito (2019, p. 126), a Madrinha Regina não aprendeu a fazer o Daime, “pois ela não conseguiu reunir o número de mulheres pedido por Alfredo”.

Com a expansão da doutrina através da ICEFLU para os centros urbanos do Brasil, no decorrer da década de 1980, e, posteriormente, para outros países, esse conjunto de condutas acompanharam a bagagem cultural daimista. A moralidade no Santo Daime em expansão incorporou uma postura que entende padrões desviantes enquanto comportamentos a serem corrigidos. Platero (2019), ao questionar as madrinhas antigas sobre temas tabus como a homossexualidade, aferiu que a visão geral é que se trata de uma “doença social, criada devido aos desequilíbrios entre o masculino e feminino”. A referida autora constatou que existem casais homoafetivos que são dirigentes de igrejas daimistas, mas “se apresentam publicamente como heterossexuais para evitar conflitos relacionados à homofobia”.

São raras igrejas e seus dirigentes que fogem à “regra”, com mulheres possuindo maior autonomia, servindo o Daime e dando vivas, conquistando pequenos espaços, aspecto que demonstra que a doutrina continua sendo escrita, e minimamente se adaptando à realidade e à consciência de nosso tempo. A transgeneridade no campo daimista, entretanto, parece ser um dos tabus mais persistentes, e que cerceia diretamente as identidades. Ou seja, os desafios são muitos, sendo necessário avançar para superar as desigualdades de gênero.

Em comunicação pessoal, Benício Bruno⁸⁸ me relatou sua experiência pessoal:

Sou fardado da casa Estrela Azul⁸⁹ desde 2017 e as pessoas me conheceram enquanto mulher cisgênera, poucos sabiam das questões que me atravessavam e acredito que para muitos a minha passagem de cis para trans (em fins de 2020) gerou no mínimo *estranhamentos*. [...] dentro do contexto da doutrina do Santo Daime há uma binariedade muito forte, pautada na cisgeneridade, que determina que homens fiquem para um lado e mulheres para o outro, saia pra mulheres, calça para homens. Homens acessam os postos mais altos da doutrina enquanto as mulheres podem chegar no máximo a madrinhas ou puxadoras famosas em suas casas (grifos meus).

Seguindo a tradição, essa pessoa identificada inicialmente no gênero feminino se fardou, e, portanto, passou a integrar o batalhão feminino nos rituais daimistas desse centro. Posteriormente, Benício realizou sua transição de gênero, passando a ser um homem trans, e teve certa abertura por parte dos dirigentes do centro para integrar o batalhão masculino depois de um tempo, devido a sua identidade de gênero. Mas essa liberdade ainda assim não foi conquistada sem resistências:

Dentro do contexto da Estrela Azul (a reprodução dos padrões cisgêneros) se repete, como em milhares de igrejas espalhadas pelo mundo, mas contei com a sorte de ter pessoas dentro da casa que já estão pensando sobre as *interseccionalidades, facilitando o diálogo e a naturalização da diferença*.

⁸⁸ PAULO, Benício Bruno Cardoso. *Relato pessoal*. WhatsApp ©. 15 de março. 2022.

⁸⁹ Igreja localizada em Dourados/MS.

Hoje vejo que é possível fazer essa resistência, abrir caminhos para outros. Há muita luta para conseguir ocupar espaços historicamente negados para pessoas como eu (grifos meus)⁹⁰.

No plano prático é que os padrões se reproduzem e se fortalecem. Benício, antes de sua transição de gênero, ocupava há anos o encargo de fiscal⁹¹ do batalhão feminino, durante as cerimônias, função não mais desempenhada a partir do momento em que passou a compor o batalhão masculino. Mesmo usando da farda dos homens, possuindo profunda experiência na fiscalização dos trabalhos, sendo um médium estudioso, não lhe foi mais confiada sua antiga função.

O interlocutor considera, de qualquer forma, que sua trajetória dentro da doutrina seja uma das poucas exceções, quase um caso isolado, visto o desconhecimento por parte dele de outras pessoas *trans* conquistando espaço, ou de igrejas que se posicionam de forma a respeitar as individualidades e as identidades de gênero. Cita, ainda, um hino de Irineu em que se diz “cada um dá o que tem, não precisa ninguém dizer”⁹². Apenas se espera respeito.

Rubin (2003, p. 13), refletindo sobre a forma como as sociedades do ocidente advogam o debate de gênero a partir de um sistema hierárquico de valores sexuais, aponta que

[...] heterossexuais maritais e reprodutivos estão sozinhos no topo da pirâmide erótica. Clamando um pouco abaixo se encontram heterossexuais monogâmicos não casados em relação conjugal, seguidos pela maioria dos heterossexuais. [...] Casais lésbicos e gays estáveis, de longa duração, estão no limite da respeitabilidade, mas sapatões [...] e gays promíscuos estão pairando um pouco acima do limite daqueles grupos que estão na base da pirâmide. As castas sexuais mais desprezadas correntemente incluem transexuais, travestis. [...] Indivíduos cujo comportamento está no topo desta hierarquia são recompensados com saúde mental certificada, respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, suporte institucional e benefícios materiais. Na medida em que os comportamentos sexuais ou ocupações se movem para baixo da escala, os indivíduos que as praticam são sujeitos a presunções de doença mental, má reputação.

Dessa forma, o campo *ayahuasqueiro*, em geral, adota uma postura alinhada ao tradicionalismo e ao patriarcado, marcadamente sublinhado pelos papéis de gênero e pela heteronormatividade, o que marginaliza e oprime muitas vidas. Em poucas igrejas daimistas pessoas com orientações diversas são aceitas e respeitadas em sua identidade, enfrentando

⁹⁰ PAULO, Benício Bruno Cardoso. *Relato pessoal*. WhatsApp ®. 15 de março. 2022.

⁹¹ No transcurso dos rituais daimistas, os fiscais são responsáveis pela manutenção do salão (cuidar das velas, incensos, abastecer água dos membros que ocupam a mesa de centro, organizar as fileiras), e, principalmente, de prestar cuidados a todos que precisarem de algo durante os efeitos da *ayahuasca*. Existem sempre mulheres responsáveis pela fiscalização do batalhão feminino, e homens no batalhão masculino.

⁹² Hino número 98 do *O Cruzeiro*, de Mestre Irineu.

sempre limites e preconceitos, assim como as mulheres continuamente sofrem pressões e essencialismos ao seu gênero.

Esses discursos e as posturas conservadoras e retrógradas, no que tange gênero e sexualidade, são atuadas no cotidiano das comunidades daimistas, concebendo-se a partir disso uma performance binária, que delimita o lugar estrito do masculino e do feminino, ainda que ironicamente se diga ser uma doutrina feminina.

No contexto das comunidades *Rastafari*, por sua vez, o debate de gênero é mais um dos pressupostos em que as casas tradicionais possuem diferentes posicionamentos, contudo predominantemente machistas, além da ausência quase total de temas como homossexualidade e transexualidade em estudos sobre o movimento. Tratando-se da estrutura na qual se organizava a família jamaicana no século XX, Barrett (1968, p. 44) indica uma natureza patriarcal, marcada pela falta de suporte financeiro às mulheres por parte dos homens, confinadas ao ambiente doméstico e à criação/educação/alimentação dos filhos, além da paternidade dúbia da maioria das crianças, característica de grande parte da população da ilha.

A ideia de subordinação feminina paralela à supremacia masculina era uma visão aceita pela sociedade na Jamaica daquela época, perspectiva que limitou o papel e liberdade das mulheres no movimento *rasta*, apesar que se registra sua ativa participação (BEZERRA, 2012, p. 200). Dentre as casas tradicionais, a que desde o início pregou os códigos de gênero mais rígidos é a *Bobo Ashanty*, nos quais mulheres não podem ascender a cargos hierárquicos⁹³, permanecendo sempre em segundo plano ao lado das lideranças masculinas, os *Prophets* e os *Priests*, ainda que sendo referidas enquanto *Queens* ou *Empresses*⁹⁴.

Barrett (1968, p. 231) indica:

A filosofia Rastafári acerca da mulher prescreve que enquanto a mulher tem uma compreensão superficial, o homem é superior porque sua compreensão é mais elevada e profunda. Então, *a mulher é um ser inferior*. A mulher deve ser guiada em todas as coisas pelo homem. Ele tem uma visão superior da vida, uma faculdade ausente na mulher.

Para o Rastafári, a mulher é basicamente algo maligno, e todo erro do homem pode ser atribuído à mulher. *Ela só pode ser redimida por meio de sua associação com seu homem* (grifos meus).

O próprio matrimônio era consagrado entre os *rastas* em uma cerimônia conhecida como “*changing of hands/bands*”⁹⁵, em que o homem toma uma mulher por companheira, e ela

⁹³ Segundo Araújo (2019, p. 274), essa é uma característica de quase todas as ordens *Rastafari*.

⁹⁴ Possivelmente em referência à imperatriz Menen Asfaw (1892-1961), esposa de Haile Selassie, coroada ao seu lado na ocasião de sua ascensão ao trono da Etiópia.

⁹⁵ Algo como troca de mãos, ou de lados (RABELO, 2006, p. 459).

passa a pertencer a ele, em nome da Majestade Imperial Haile Selassie, estando subordinada ao marido pelo resto de sua vida.

Em um documento chamado “*El código de conducta Rastafari*” (CONGO; SEB I, 2017), elaborado e ratificado pela primeira vez em 2008 durante reuniões de comunidades ligadas à *Ordem Nyahbinghi*, estão codificadas uma série de indicações que devem servir de guia moral e compromisso àqueles e àqueles que quiserem adentrar ao movimento nessa casa, inclusive delimitando-se uma organização binária. No que se refere aos papéis de gênero, lê-se:

Rainha Nyahbinghi deve reconhecer seu Rei como sua Cabeça. [...] A Rainha Nyahbinghi não toca tambores em um culto Nyahbinghi. [...] Ela não pode administrar em torno do altar ou profetizar perante a congregação. [...] Sua cabeça deve ser coberta durante o culto Nyahbinghi, Assembleia, ou quando estiver congregando entre irmãos ou fora de suas portas⁹⁶.

O contexto religioso e cerimonial é, como se vê, o que melhor parece ilustrar a posição de inferioridade e marginalização dado às mulheres dentro do movimento *rasta*. O toque do tambor, elemento primordial do *Nyahbinghi* e dos demais serviços religiosos, tradicionalmente é restrito aos homens, assim como as elocuições e a permissão de consagrar a *ganja*, que é fumada cerimonialmente nessas ocasiões. Aos homens, a ostentação dos *dreadlocks* em público possui uma conotação afirmativa e positiva, enquanto os das mulheres – quando era admitido que elas utilizassem as tranças - deveriam estar sempre cobertos.

Essas representações retrógradas, machistas e sexistas, além de serem características da sociedade envolvente jamaicana, advêm de interpretações que os *rastas* faziam de textos bíblicos, sobretudo do Velho Testamento, que em geral coloca a mulher em uma posição inferior à do homem. Nessa perspectiva, a começar pela mulher primordial, foi através da “fraqueza” de Eva e sua associação com a serpente que o pecado surgiu no mundo, sendo então todas as mulheres julgadas “impuras” e condenadas à tutela dos homens a partir dali (GÊNESES 3:1-24).

Um bom exemplo que versa a “impureza” feminina é o que se prescreve no livro bíblico de Levítico, visão que foi adotada largamente por comunidades *Rastafari*, de que as mulheres não podem ser vistas, cozinhar, serem tocadas, ou mesmo se aproximar dos tabernáculos e das

⁹⁶ Trecho de um compilado do “*El código de conducta Rastafari*” traduzido ao português, por representantes da *Ordem Nyahbinghi* no Brasil. Nesse mesmo documento versa-se que comportamentos como a homossexualidade, prostituição, e até mesmo atos como o sexo oral são práticas profundamente proibidas, representando graves desvios da moralidade.

plantações⁹⁷ durante seu período menstrual. Nas comunidades dos *Bobo Ashanty* esse princípio ainda vigora, ficando as mulheres isoladas do convívio social em suas casas por um período de vinte e um dias por mês (BEZERRA, 2012, p. 201; RABELO, 2006, p. 460).

Sobre a persistência de tais posturas entre os *Bobo Ashanty*, Bermúdez (2005, p. 99) relata o evidente controle social exercido pelos homens sobre as mulheres:

Durante vinte e um dias permanecem em casa, considerando os sete dias anteriores à menstruação, os sete dias em que estão com o período e os sete dias seguintes enquanto dura este período, uma bandeira vermelha avisa sobre seu estado. Ao concluir estas três semanas, é uma bandeira branca que dá a notícia. Só então podem estar com seus maridos, resultando o único método natural de planejamento familiar. Durante os sete dias centrais em que estão ‘sujas’, somente lhes é permitido rezar três vezes ao dia (os demais fazem o dobro de vezes), não podem ler a Bíblia nem cozinhar, nem sequer falar com alguém; em caso de necessitar de algo, devem escrever, ou bater palmas e esperar que uma mulher mais velha (já sem menstruação) as atenda.

Esse condicionamento feminino durante o período menstrual e após a gestação é reproduzido pelos homens *rastas* sobre o argumento da necessidade de sua purificação, que é delineada em Levítico 12:1-8 e 15:19-33, onde a mulher menstruada estaria “imunda”, tudo e todos que ela tocar se tornaria “imundo”, pois seu fluxo verte “impurezas”, e apenas o resguardo e imolação poderia expiar seus pecados e torna-la “limpa” novamente.

Foi somente a partir da década de 1970 que as relações de gênero começaram a se transformar, sobretudo pela adesão da classe média ao movimento *Rastafari* na Jamaica, ainda que de início essas mulheres fossem pressionadas a se adequarem aos papéis binários tradicionais. Toda reivindicação no sentido de revalorizar o espaço feminino, sua autonomia, igualdade de direitos nas decisões da comunidade, era fortemente repelida pelos homens, provavelmente sentindo seu poder ameaçado.

Conforme destaca Bezerra (2012, p. 203), a alegação mais geral entre os *rastas* que se opunham à igualdade de gênero e que, por isso, colocavam restrições violentas sobre suas companheiras e filhas, era de que a liberdade feminina era um “comportamento sexual inapropriado”, “comportamentos promíscuos”, o que representava obstáculos ao fortalecimento de grupos organizados por mulheres. A autora ainda aponta que apenas

[...] na década de 1980, sobretudo após uma celebração oficial onde o assunto foi trazido à tona e discutido em 1981, (que) houveram mudanças também de ordem individual e descentralizada, o que Tafari-Ama (1998, p. 90) chama de

⁹⁷ Principalmente as plantações de *ganja*, baseando-se na crença de que o período menstrual seria nocivo para as colheitas (RABELO, 2006, p. 460).

‘rebeldes silenciosas’, sendo uma conquista dessas mulheres a possibilidade de usar a cabeça descoberta, o que até então seria uma proibição.

A década de 1980 foi marcada pela conquista de espaço pelas mulheres, e maior igualdade entre os gêneros. Além de romper com a proibição de exibir seus *dreadlocks*, foi graças a pressões internas e externas de mulheres *rastas* nesse período que houve um inicial afrouxamento nos impedimentos cerimoniais, como ao toque de tambores e o fumo da *ganja*, e que a poligínia⁹⁸ enquanto modelo de organização familiar foi rejeitado, o que acarretou fortes discussões no movimento, pois esse costume que estava sendo adotado por algumas comunidades (ROWE, 1998, p. 82).

No decorrer da expansão do movimento *Rastafari*, cada grupo, senão cada *rasta*, ressignificou esse conjunto de códigos e condutas de acordo com suas demandas e a realidade local. A exemplo, na igreja *Doze Tribos de Israel* os espaços e papéis das mulheres são equivalentes ao dos homens. De qualquer forma, por mais que rejeitem a “Babilônia”, em geral o movimento reflete a moralidade e os valores da sociedade envolvente.

Temas como homossexualidade ainda hoje são tabus, considerado inclusive como o mais grave pecado pelos *rastas* mais tradicionais, sendo “percebida como um traço de degeneração que é condenável aos olhos de Jah”, o que aponta que as relações de gênero e sexualidade ditavam e ainda ditam *status*, e delimitam os comportamentos ideais para cada sexo dentro de uma construção totalmente binária (ARAÚJO, 2018, p. 28).

Uma problemática que pode ser observada nas poucas bibliografias que debatem essas questões, e que se assemelha muito ao fato de algumas daimistas verem negativamente a subversão dos papéis, é o de que em geral as mulheres *rastas* adotam e acatam esse conjunto de valores e condutas de forma positiva, entendendo esse espaço como o do legítimo sagrado feminino, reforçando o *ethos* patriarcal da cultura *Rastafari*.

A sagrada gestação, recatamento e discricção, o ambiente familiar e doméstico, o campo do cuidado e da educação, são entendidos como atributos da mulher ancestral africana, raiz da essência feminina, e se tornam sinais de integridade e modelo a ser seguido. O exemplo máximo adotado no discurso dessas mulheres é a Imperatriz Menen Asfaw (BENJAMIM, 2008, p. 112, grifo meu):

Assim como *Maria* veio para trazer a purificação de todas as mulheres, Imperatriz Menen veio mostrar o papel e a posição da mulher no nosso tempo. Na época em que a Imperatriz Menen foi coroada ao lado do Imperador Haile Selassie, as mulheres eram tratadas como de segunda categoria, em posições subalternas, em especial a Mulher Negra [...]. Além das relações de trabalho,

⁹⁸ Prática do homem possuir mais de uma esposa, comum em muitos grupos tradicionais do continente africano.

as relações domésticas e familiares não a favoreciam em sua dignidade e autonomia. Com relação ao acesso à educação, poucas e raras eram as que acessavam algum nível de graduação escolar. É nesse contexto social que a Imperatriz é corada como Rainha Negra Africana e Soberana ao lado de Sua Majestade O Imperador, mostrando ao mundo o local e a função que uma mulher deveria assumir.

Por mais que pareça uma quebra com os paradigmas, vêm à tona, nesse discurso, uma crítica ao ativismo feminista e aos direitos adquiridos na modernidade pelas mulheres, no sentido que a Babilônia subverteu os papéis, enquanto a mulher *Rastafari* possui e busca um entendimento mais profundo acerca de sua essência (BENJAMIM, 2008, p. 121-122, grifos meus):

Ser uma mulher Rastafari é ter a consciência da importância do ser mulher, como *mãe que educa*, e passa o conhecimento e os valores necessários para a construção de um mundo. A mulher tem o poder de *criar, gerar, construir, transformar. Isso faz parte de sua natureza*. Dentro do princípio Rastafari, *a mulher jamais pretende ser igual ao homem, cumprir suas funções*, pelo contrário, espera que suas características próprias sejam respeitadas em sua diferença e peculiaridades, com um respeito absoluto.

Dessa forma, os discursos e as relações patriarcais machistas e heteronormativas são reproduzidas e imperam no plano prático, pois cabe mais uma vez às mulheres a geração e o cuidado, e aos homens o controle e as decisões. Até mesmo o resguardo de vinte e um dias durante a menstruação é acolhido positivamente por algumas delas, sem a conotação de impureza ou de que a mulher esteja suja, ou de um controle social sobre sua liberdade. Pelo contrário, é tomado enquanto um período de autoconhecimento físico, mental e espiritual, um “descanso celestial”, em que podem aprender umas com as outras sobre os cuidados naturais, aguçando suas capacidades intuitivas e sua percepção (SANTOS, 2014, p. 62-63).

No contexto do Brasil, ainda que reproduzam muitos desses valores, mulheres *rastas* possuem maior empoderamento em suas comunidades se comparada à realidade jamaicana, possuindo grupos organizados como o *Coletivo Kandakes Kush*⁹⁹, e o *Projeto Omega Nyahbinghi*¹⁰⁰, que fortalecem o espaço feminino na vivência *Rastafari*. Esses grupos objetivam romper cada vez mais com as limitações impostas pelos papéis de gênero no movimento, e com os ideais de virtudes e moralidade colocados pela tradição, que cerceiam sua liberdade, não se restringindo apenas à possibilidade de usar *dreads* e tocar tambores.

⁹⁹ Coletivo formado em 2016 por um grupo de mulheres *rastas* de Jarinu, interior de São Paulo. Mais informações sobre o projeto podem ser encontradas na página: < <https://www.facebook.com/coletivo.kandakes> >.

¹⁰⁰ Projeto desenvolvido por Luísa Benjamim desde 2007, com principal atuação na linha editorial “EU&EU Realidade Rasta”, que promove publicação de livros e revistas em língua portuguesa sobre a cultura *Rastafari*. Luísa é *rasta*, pós-graduada em Relações Étnico-raciais e Educação, artesã e terapeuta. Mais informações sobre o projeto podem ser encontradas no site: <www.omeganyahbinghi.blogspot.com>.

O que é reivindicado por essas mulheres se refere ao equilíbrio entre *Alfa* e *Ômega*, noção que *rastas* adotam para delimitar as energias masculina e feminina. As *rastas* que empreendem a busca por maior legitimidade e autonomia defendem que a cultura em si não é machista, mas sim a sociedade que corrompe os sujeitos, que atuam dentro de uma construção patriarcal, da mesma forma que elas mesmas se veem, muitas vezes, reproduzindo esses padrões.

Da mesma maneira que foi apontada a luta por maior igualdade entre os gêneros entre as daimistas, mulheres *rastas* também têm cada vez mais questionado o papel de subserviência e o patriarcado radical que impera no movimento. São indícios de que não se tratam apenas de influências do contexto social e cultural desses grupos e da sociedade envolvente, mas sim apontam para a noção de circularidade cultural, que se dá no encontro desses diferentes circuitos

A fim de encerrar essa reflexão de como se construíram as relações de gênero no movimento *Rastafari* e na religião daimista, e os sinais de transformação desses espaços que são possíveis aferir atualmente, aponto que apenas estudos futuros serão capazes de esmiuçar como estão se constituindo essas relações no *rastadaime*. Por conta das limitações de tempo e do próprio pesquisador, além da conjuntura pandêmica em que essa pesquisa foi realizada, as entrevistas focaram homens com os quais eu já possuía contato, e que vieram a ser os interlocutores desse estudo. Apesar da conspícua divisão entre homens e mulheres, tanto no Santo Daime quanto no *Rastafari*, isso não significa que mulheres não tenham realizado importantes contribuições para os dois movimentos.

Os elementos debatidos até o momento sinalizam certos pontos de contatos e afastamentos cosmológicos entre o Santo Daime e o *Rastafari*, que apesar de estarem distantes geográfica e ideologicamente em seu surgimento, entraram em contato por via das redes de alianças do campo religioso *ayahuasqueiro* da atualidade, encontrando afinidades e tensões entre si. Universos distintos, mas que “falam a mesma língua” em diversos aspectos de suas cosmologias, condutas, normas de gênero e valores morais.

2 - REDES E ALIANÇAS AYAHUASQUEIRAS

O campo religioso *ayahuasqueiro* permitiu o surgimento de um circuito específico, onde se relacionam Santo Daime e *Rastafari*. Tratarei adiante sobre a forma como alguns grupos têm se estruturado e articulado em diversas regiões, e de que maneira os discursos foram forjados, reforçados e reproduzidos no contexto dessa aliança, dando força para essas comunidades em um movimento que maneja práticas e representações, emblemas e símbolos.

Existe uma dinâmica de diálogo entre os indivíduos e as igrejas estudadas, sendo que muitas delas foram criadas a partir de tensões e rompimentos entre si, mas ainda possuem afinidades e alianças no circuito que fazem parte. A pluralidade entre os grupos aponta para um campo diversificado, na medida em que cada igreja toma características próprias, filiando-se simbólica ou oficialmente às matrizes amazônicas, à Nova Era, ao xamanismo, à Umbanda, ao Candomblé e, por consequência, adotando em diferentes níveis suas práticas e valores. Ao se apropriarem desses arsenais religiosos de maneiras particulares, tornam esse campo ainda mais diverso, compartilhando cosmologias e saberes no seio do *rastadaime*.

2.1. A contracultura e os “cabeludos” no Santo Daime

Para começar essa discussão, deve-se destacar que algumas das características do campo religioso que estamos debatendo se ligam, além de todas as tradições religiosas mencionadas, também aos ideais da *contracultura*. Inspirados pelos anseios de liberdade que se gestaram durante o período da ditadura militar brasileira, pelos embates na oposição política, e também estimulados pelo imaginário suscitado pela Nova Era e o movimento *hippie*, que viu seu auge na década de 1960, nos Estados Unidos, quando muitos jovens empreenderam um verdadeiro rompimento com a sociedade envolvente ao buscar um novo estilo de vida.

Circulava no imaginário dessa juventude o ideal de que as transformações sociais dependiam, primeiramente, de uma mudança interna dos sujeitos. Ela então poderia se dar por outros meios que não o consumismo desenfreado, como dos valores ocidentais. Nesse sentido, a relação com práticas religiosas e filosofias indígenas, africanas/afro-americanas, europeias, orientalistas, o uso de psicoativos e a busca intensa por medicinas naturais, tornam-se o mote dessas pessoas.

Maciel (1985, p. 13) enquadrou a contracultura enquanto um movimento mais destacado entre a “juventude ocidental”, sobretudo na década de 1960, que era permeado por essa relação com o “outro”, àquele que se encontrava fora do sistema capitalista e racionalista. Assim, “o estado de consciência prevalecente em nossa cultura não era absoluto nem obrigatório”, pois a

juventude descobriu “que havia outros estados de consciência, [o que] possibilitou uma nova perspectiva cultural, quer dizer, ficou claro que com outros estados de consciência pode-se criar uma cultura diferente”.

No Brasil, contrariando os padrões e as normas que eram defendidos socialmente à época, a partir da década de 1970, uma parcela dessa geração assumiu o estilo de vida errante, ou comunitário também, mas tendo como medida primeira, em geral, a saída dos grandes centros urbanos. Eram jovens, em sua maioria, da classe média, e muitos deles se dirigiam ao Altiplano Andino, sobretudo para *Macchu Picchu*, que se tornou um ponto de convergência para vários desses grupos de estradeiros (MACRAE, 2016, p. 452).

Nessa constante, não tardou para que esses *hippies* soubessem da existência do chá amazônico que começava a se popularizar, sobretudo por conta de diversas matérias de jornal, revistas e reportagens televisivas que tratavam da religião daimista e da comunidade de Sebastião Mota. Assim, muitos desses “cabeludos”, curiosos em busca de um renascimento físico e espiritual, chegaram à *Colônia Cinco Mil*, sendo acolhidos pelo seu carismático patrono (MACRAE, 2016. LABATE, 2004). Vale destacar que esses mochileiros não eram *rastas*, mas faziam parte do movimento contracultural que estava em efervescência.

Esse tema, da chegada dos mochileiros na comunidade do padrinho Sebastião, já fora densamente debatido nas bibliografias disponíveis sobre o Santo Daime¹⁰¹. Mas, o que vale ser destacado, é o choque entre o intregacionismo e o libertarismo, que se manifestou nas práticas e condutas dos sujeitos.

A respeito do primeiro, indico-o nas características cívicas¹⁰² que permeiam a religião daimista. Araujo (2021, p. 57) defende que Mestre Irineu se valeu de um caráter e conduta integracionista para compor sua doutrina, “que legitimam o Santo Daime enquanto uma religião que busca não ser tão estigmatizada e perseguida socialmente”. O fundamentalismo religioso e o preconceito às religiões de origem indígenas, africanas e afro-brasileiras são uma realidade em nossa sociedade, então desde sempre mecanismos foram acionados por diversos desses grupos a fim de romper com os estigmas de sujeitos desviantes, sobretudo no contexto do consumo da *ayahuasca*.

¹⁰¹ MacRae (1992, 2016), Goulart (2004), Assis e Labate (2014), entre tanto outros.

¹⁰² A própria militarização presente na doutrina, percebida pela composição dos *batalhões*, as *fardas*, o *general*, os(as) *comandantes*, os emblemas cívicos e patrióticos percebidos pela bandeira nacional que geralmente se vê hasteada nas igrejas, acompanhada inclusive em seu hasteio pelo hino nacional, na *Colônia 5000*, etc., foi uma das medidas tomadas no sentido da integração em seu surgimento. Irineu até trabalhou nas forças armadas do Acre e nas comissões de delimitação da fronteira (MOREIRA e MACRAE, 2011), o que possibilitou a ele estabelecer boas relações com a sociedade que o cercava.

Paralelamente à essa construção simbólica que se dava na comunidade daimista, os discípulos de Irineu e Sebastião eram, em sua grande maioria, seringueiros, analfabetos, caboclos que compartilhavam valores e normas cotidianas inclinadas ao tradicionalismo da sociedade brasileira (GOULART, 2004, p. 40), o que envolve as já tratadas questões relacionadas a presença de um forte patriarcado, com códigos rígidos quanto aos papéis de gêneros, e um conservadorismo moral e político¹⁰³. Esses elementos, que guiam atos, levaram à uma rejeição inicial dos *hippies* “cabeludos” pelos seguidores mais antigos. Padrinho Sebastião, ao contrário, sentiu afeição por esses jovens que chegavam.

MacRae (2016, p. 453) refletiu sobre esse processo:

A grande exceção foi Padrinho Sebastião, que simpatizou com esses recém-chegados e, invocando a predileção de Jesus pelos marginalizados, recebia-os na sua comunidade, mesmo se isso chocasse alguns dos seus seguidores mais conservadores. Porém, essa aceitação não implicava num relaxamento da austera doutrina que ensinava. Em muitos casos, *depois de passar um certo período na comunidade, alguns desses visitantes se convertiam totalmente ao seu modo de pensar, cortando os cabelos e adotando muitos dos valores caboclos amazônicos* (grifos meus).

Os valores canonizados e reproduzidos pelos grupos tradicionais eram incorporados (ou não) pelos novos seguidores, em grande medida pela pressão ou liberdade que era dada pelas lideranças. É aquilo que Bourdieu (1996) entendeu pelo capital simbólico/religioso, o que permite que os sujeitos “distintos” sejam aquilo que são, em sua essência, com o consentimento das autoridades maiores. Por mais que alguns se convertessem e cedessem em relação a algumas condutas, como é o caso do cabelo grande, outros mantiveram o seu modo de ser.

Essas “conversões” não significaram uma transformação total dos indivíduos, ao passo que muitos mantiveram suas antigas práticas, como o uso de outros psicoativos¹⁰⁴, até mesmo compartilhando delas com os mais antigos. O caso do *hippie* Lúcio Mortimer, um dos primeiros ao chegar na comunidade daimista, foi um dos mais marcantes pois foi ele quem apresentou a *cannabis* para padrinho Sebastião, enquanto uma medicina (GOULART, 2004; ASSIS, 2017; MACRAE, 1992, 2016). Isso reforça a dificuldade de delimitar uma fronteira entre a integração e o libertarismo, ou ainda, entre o regionalismo amazônico e o progressismo da contracultura. Apesar de todo o tradicionalismo que imperava na sociedade amazonense, que entrou em

¹⁰³ Sobre essa questão, é importante apontar que certos tradicionalismos também fazem parte do *Rastafari*, sobretudo em relação ao machismo, separação dos papéis de gênero, e pudor quanto a muitos costumes ditos “mundanos” (ARAUJO, 2021, p. 132).

¹⁰⁴ A exemplo do cogumelo, da *cannabis*, e da folha da coca, muito utilizada na fronteira do Brasil com o Peru, Bolívia e outros países andinos, por onde os mochileiros circulavam.

contraste com as práticas e os ideais do “povo do Sul”, o padrinho Sebastião cristalizou certas fronteiras simbólicas e deu abertura à diferença.

Muitos desses valores, instituídos primeiramente por Irineu, e perpetuados por Sebastião e sua comunidade, tornaram-se características que se estenderam também para as igrejas daimistas fora do contexto amazônico. A chegada do Santo Daime nas grandes cidades, pelo expansionismo gerido pela ICEFLU, transformou as dinâmicas sociais. Araujo (2021, p. 67) discorre que, “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 idiossincrasias bem particulares a cada localidade”. Entretanto, alguns diacríticos do conservadorismo permaneceram, em relação à estética e questões de gênero.

Uma das tensões que *rastas* vivenciaram ao tentar ingressar ao Santo Daime nos centros urbanos, já nos anos 2000, sobretudo em igrejas mais tradicionais, foram os *dreadlocks*, um dos emblemas mais destacados das práticas *Rastafari*, assim como foram rejeitados os *hippies* “cabeludos” de outrora, por alguns membros da comunidade de Sebastião. O que era evocado pelos adeptos urbanos e conservadores em relação aos *rastas*, nessas ocasiões, versava justamente sobre uma ideia da “boa imagem”, ao padrão estético prescrito pela sociedade envolvente, e que vinha se perpetuando também na religião daimista. Isso significa que condições foram impostas aos *rastas* em algumas igrejas, como cortar os cabelos, havendo uma rejeição daqueles que não seguiam as orientações.

O uso dos *dreadlocks* é uma importante faceta do movimento. Rabelo (2006, p. 492) defende que a aparência dos *dreads* é uma maneira de justamente denunciar os preconceitos e discriminações reproduzidas pelos padrões estéticos eurocentrados, de como se vestir ou cortar o cabelo, bem como suas normas e comportamentos. Membros do grupo *rasta Youth Black Faith*¹⁰⁵ foram os primeiros a adotar esse estilo de cabelo mais sistematicamente, confrontando totalmente as normas de gênero e de estética da sociedade jamaicana dos anos 1950.

Outro fator central para a presença dos *dreads* na cultura *Rastafari* diz respeito ao “voto de nazireu”, descrito no Antigo Testamento bíblico. O nazireato é citado em diversos trechos, como em Romanos 14:21, que versa sobre o período em que o apóstolo Paulo seguia esse voto. Os princípios fundamentais dos nazireus indicam uma vida ascética, considerando algumas

¹⁰⁵ Considerado um conjunto *Rastafari* obscuro e subversivo, o *Youth Black Faith* foi formado por jovens jamaicanos em 1949 (RABELO, 2006, p. 415). Sendo um dos grupos *rasta* mais contestadores da sociedade envolvente, adotaram a *cannabis* como parte integral do movimento, enquanto as outras comunidades estavam restringindo o seu uso, pelas perseguições das autoridades e a proibição da planta. A adoção sistemática dos *dreads* também veio como forma de protesto, tornando-se em pouco tempo uma marca desse grupo, que inclusive rechaçava aqueles que não deixavam cabelos e barbas crescerem livremente.

exigências: a sujeição a Deus, que é simbolizada pelo ato de não cortar os cabelos e a barba; manter-se cerimonialmente limpo, o que envolve não tocar em cadáveres, assim como a abstenção de certos alimentos como a carne; e permanecer sempre mentalmente são, restringindo-se o consumo de bebidas fermentadas, o anseio por bens materiais, etc.

Algumas figuras bíblicas como Samuel (Samuel 1:11), Sansão (Juízes, 13:4-7, 16:17), seguiram o voto desde seu nascimento. Supõe-se que também Jesus e vários de seus apóstolos, como João Batista e Lucas, tenham se dedicado a um voto temporário de nazireato (Lucas 1:15. Atos 18:18, 21:23-26). Lembrando que *rastas* fazem uma leitura afrocentrada das escrituras bíblicas, sobretudo com base no *Kebra Nagast*, obra que desvenda a dinastia salomônica e conta a origem dos imperadores etíopes, o voto de nazireu é interpretado como uma referência à África, a vida dos homens santos de pele preta. Representa um pacto com Deus, em que os *rastas* “consideram seus dreadlocks como antenas que conectam o homem com o Criador” (ARAÚJO, 2021, p. 95).

Enquanto marca da diferença, que separa o homem e a mulher *rasta* da Babilônia, o uso das tranças torna-os simbolicamente ancestrais. Ao não tocar o corpo com uma lâmina, os *Rastafari* honram a ancestralidade abrindo mão da vaidade e dos prazeres do mundo moderno, o que vai de encontro com o afastamento do desejo material e da ambição, vivendo da forma mais “natural” possível.

Mesmo que os *dreads* não sejam adotados por todos os setores tradicionais como algo fundamental ou imprescindível, a projeção que eles tomaram para o mundo por meio do *reggae*, com a figura de Bob Marley e tantos outros, acabou por associar as longas tranças ao movimento *Rastafari*. Leonard Barrett (1997, p. 142) afirma que os *rastas* “simulam o espírito do leão no modo que eles usam seus cachos [...]. Para o público, a imagem do leão sugere força, domínio e agressividade. Então a presença de um ‘*dread*’ em qualquer cenário social fora de seu habitat é motivo de preocupação”, justamente pelos estereótipos e estigmas de “sujos”, “desleixados”, que recaem sobre *rastas* até hoje.

Ras Kadhu descreveu que vivenciou diretamente essa experiência no contexto daimista, que, como dito, reproduz muitos desses padrões e valores mais tradicionais, mesmo que não de forma generalizada. Logo após ter tido contato pelas primeiras vezes com o Santo Daime, foi indicado a frequentar o *Céu de Maria*, igreja fundada em Osasco/SP pelo cartunista Glauco Vilas Boas, já falecido.

O *Céu de Maria*, por ser um lugar muito grande, uma central, um polo do Daime na região sudeste, agrega muitas pessoas. E a turma (o próprio Kadhu e outros *rastas*) causava estranheza, de certa forma. Eu ia tomar o Daime,

padrinho Eduardo me via e dava um copo de Daime cheio e falava “é... (tem que) cortar o cabelo para tomar Daime”, e me dava aquela “copada”. (Depois ia tomar o segundo copo do Daime, ele diminuía a dose para todo mundo e a nossa: “(tem que) cortar o cabelo para tomar Daime” (e servia outro copo cheio). E isso acabou graduando nosso estudo, acabamos tomando umas doses a mais de Daime e conseguindo ver umas coisas a mais. Hoje em dia a gente até agradece o padrinho (grifos meus)¹⁰⁶.

Essa passagem ilustra como os *dreads* foram motivo de julgamento no contexto daimista, semelhante à rejeição sofrida pelos *hippies* ao chegarem à comunidade de Sebastião Mota. Além disso, a experiência com a *ayahuasca* por si só é extremamente potente, no que diz respeito aos efeitos físicos e mentais que causa, e o fato de servir uma quantidade maior do chá para uma pessoa reflete diretamente em sua vivência com a bebida. Conforme destaca Labate (2004, p. 44), a *força* sentida durante uma cerimônia

[...] é uma experiência individual cuja intensidade e cujos efeitos só podem ser avaliados por quem participa dela. Beber a ayahuasca implica na perda do controle pessoal sobre a grade espaço-temporal. Embora não perca a consciência, o sujeito não tem opção de entrar e sair da experiência conforme a sua vontade própria. Participar dos rituais tem um efeito extremamente intenso sobre a sensibilidade e sobre a razão [...].

Tal situação não abalou a força de vontade desses sujeitos, posto que puderam tomar essas experiências como um incentivo para trilharem seus próprios caminhos, a partir das confirmações e revelações que tinham no “astral”.

2.2. Céu da Lua Cheia

A história e as características de cada espaço religioso, aqui centrado nas igrejas daimistas, relacionam-se diretamente com a trajetória daqueles que as compõe, sobretudo suas lideranças. Observar a história do *Céu da Lua Cheia* se justifica pelo papel crucial que esta teve no processo de abertura e incentivo para a aliança *rastadaime*.

Léo Artese¹⁰⁷, dirigente dessa igreja, iniciou suas experimentações com a espiritualidade ainda criança, devido a sua mãe ser benzedeira e seu pai um médium, mas o contato com as “plantas professoras” se deu com maior intensidade em meados da década de 1990. Se fardou

¹⁰⁶ Entrevista dada por Kadhu a Rádio Jagube, no *Céu do Mapiá*. Disponível em: <<https://soundcloud.com/radio-jagube/programa-papo-da-hora-com-raskadhu?fbclid=IwAR1yzyfHqagV6vAzgxvV6TbsVW6EZ7mbFbCfv7LJz1JNTQsU195AuDNdywc>>. Acesso em: 22 dez. 2020.

¹⁰⁷ Artese possui uma plataforma on-line em que divulga e apresenta o seu trabalho espiritual, denominado “Xamanismo Universal”. O site contém diversas informações acerca de sua trajetória, suas jornadas xamânicas, e uma breve biografia da sua igreja daimista. Disponível em: <<https://www.xamanismo.com.br/>>. Acesso em: 06 mar. 2021.

na doutrina do Santo Daime na igreja *Céu da Montanha*, localizada em Mauá/RJ, e dirigida pelo padrinho Alex Polari.

Teve iniciações xamânicas com Dom Mateo Arévalo¹⁰⁸, Standing Coiote¹⁰⁹, Melvin¹¹⁰, entre tantos(as) outros(as), o que o levou a codificar o movimento “Xamanismo Universal”, em 1992. Léo Artese entende esse sistema de crenças e cosmologias a partir da aliança entre diferentes espiritualidades, o que flerta diretamente com a Nova Era, baseando seus conhecimentos na “Roda Medicinal” dos nativos norte-americanos, nos ritos de passagem das estações do “Calendário Sagrado” e da “Pajelança” brasileira, adaptando esses arsenais simbólicos e o uso da *ayahuasca* à vida contemporânea.

No início de sua trajetória, por ainda não possuir o espaço que viria a ser o *Céu da Lua Cheia*, realizava nas noites de lua cheia, em diferentes lugares, trabalhos xamânicos com amigos, utilizando o Daime que vinha da igreja *Rainha do Mar*¹¹¹, grupo com quem tinha relações. Esses rituais contavam com meditações à “luz” do chá, toques de tambores, consagração de tabaco, consumo de folhas de coca, além da execução de hinos daimistas “recebidos” por Léo Artese.

Apesar de seu alinhamento ao xamanismo, e de inicialmente não ter a intenção de constituir uma igreja daimista, suas jornadas tomaram corpo no decorrer do tempo, até que na ocasião da passagem da *Comissão Nacional de Cura* da ICEFLU, no *Céu da Montanha*, Léo Artese apresentou seus estudos para os representantes da matriz amazônica. Seu trabalho foi aprovado, passando o grupo a integrar o sistema de distribuição oficial do chá dentro desse seguimento, o que foi de suma importância para seu desenvolvimento.

Esse acolhimento por parte das lideranças com Artese e seus trabalhos, sinaliza aquilo que apontamos em vários momentos dessa pesquisa: a abertura que a ICEFLU deu para as mais diversas expressões espiritualistas com que tomou contato, o que possibilitou o surgimento de diferentes circuitos, onde se circulam sujeitos e cosmologias. Assim, em 1998, com a benção de padrinho Alfredo Gregório, foi oficialmente fundado o *Céu da Lua Cheia*. Mesmo adotando o calendário oficial do Santo Daime a partir desse momento, Léo Artese continuou a realizar os estudos que originaram seu grupo, nas *Cerimônias da Lua Cheia*, em paralelo aos compromissos assumidos com a doutrina.

¹⁰⁸ Xamã Shipibo da comunidade de San Francisco, Pucalpa/Peru.

¹⁰⁹ Nativo norte-americano, homem-medicina iniciado na Reserva de Rosebud, Dakota do Sul/Estados Unidos.

¹¹⁰ Índio Navajo, da *Native American Church*, Igreja Nativa Americana, que utiliza o *peio* como sacramento, em Boston/Estados Unidos.

¹¹¹ Igreja localizada em Pedra de Guaratiba/RJ, comandada por Vera Fróes e Marco Imperial.

Esse caráter universalista que circunscreve sua igreja, bem ilustrado em seu trabalho mais conhecido – o *Voo da Águia* -, permitiu, já nos anos 2000, que alguns *rastas* chegassem até Léo Artese, e tivessem maior liberdade de expressão no campo *ayahuasqueiro*, o que não se deu em outros espaços mais tradicionalistas. Entretanto, como destaca Araujo (2021, p. 122), existia também limites nesses trânsitos. Quando alguns desses *rastas* demonstraram interesse em se fardar, Léo Artese, por respeito à ICEFLU, achou conveniente pedir o consentimento de padrinho Alfredo Gregório para realizar essa iniciação, sobretudo pelo uso dos *dreads*. Conforme me relatou Kadhu sobre essa passagem:

Fomos encontrar o padrinho Alfredo e falamos que temos essa vertente *Rastafari*, a gente não quer cortar o cabelo. Então ele perguntou: “o que seu coração está dizendo?”. Falei que está dizendo isso, que tenho que me fardar e seguir essa linha¹¹².

Nessa mesma ocasião, o próprio presidente da ICEFLU teria se oferecido para realizar o seu fardamento, mas ele preferiu que Léo Artese realizasse a cerimônia, o que aconteceu em 6 de dezembro de 2006, agora com a autorização de padrinho Alfredo Gregório, que já era a maior liderança. A abertura à diversidade ofereceu um abrigo para *rastas* que sofreram reações em outros lugares, sem que precisassem abrir mão de suas práticas pré-existentes, como o uso dos *dreads* e suas crenças *Rastafari*.

Com essa interação se desenvolvendo e o laço se afirmando, em 2008 Kadhu foi morar onde se localiza o *Céu da Lua Cheia*. Nesse período, não só Kadhu, mas também todo um grupo que começava a se inserir nesse circuito, viam a necessidade de desenvolver projetos diversos, buscando a autonomia financeira e a autossuficiência de forma geral, e não só trabalhos voltados para o campo da espiritualidade. Com o incentivo de Léo Artese, formaram uma cantina para oferecer alimentos *I-tal* – como os *rastas* se referem à alimentação natural, vegetariana/vegana -, e moveram outras iniciativas de trabalho com a terra, integrando cada vez mais a comunidade que existia ali.

No contexto dos trabalhos do *Voo da Águia*, Kadhu ocupou por cerca de quatro anos a função de *fire keeper* de Léo Artese, posição de grande importância no contexto xamânico, por se tratar do indivíduo responsável por manter o fogo aceso e constante durante as cerimônias, e por esquentar as pedras para a *Tenda do Suor* – o *Temazcal* -, sempre em sintonia com o xamã que dirige o ritual. Se tratava, portanto, de uma relação de confiança e aprendizado que estava sendo cultivada. Da mesma forma que Sammy Blacks iniciou Ras Kadhu na cultura *Rastafari*,

¹¹² ENTREVISTA. KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 17/03/2021. 90 min (aprox.).

a partir de seu arsenal cosmológico, Léo Artese se tornou um grande professor do xamanismo para esse *rasta*. Vendo sentido nos estudos que Kadhu desenvolvia com o *Rastafari*, Artese estimulou que Kadhu tomasse o Daime e executasse o *Nyahbinghi*.

Então Ras Kadhu, junto com outros irmãos, estabeleceram no ano de 2008 a *Comunidade Universal Rastafari I (C.U.RAS)*, na igreja de Léo Artese. Representando um núcleo de estudos da cultura *rasta* com a *ayahuasca*, esse grupo embrionário recebeu diversos incentivos, a exemplo do padrinho Alex Polari, grande expoente da doutrina, que nessa época ofertou para Ras Kadhu uma primeira garrafa de Daime para que tomasse e desenvolvesse seus trabalhos.

Araujo (2021, p. 125) assinala que esses estudos ganharam forma aos poucos, representando um verdadeiro esforço por parte daqueles *rastas* que acreditavam na complementaridade do *rastadaime*:

No dia 23 de julho desse ano (2008), 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 (grifo meu).

Imagem 9 – Trabalho de *Nyahbinghi* com *ayahuasca*, realizado pelo C.U.RAS, em 2008 (Kadhu à direta da foto)



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Ras Kadhu.

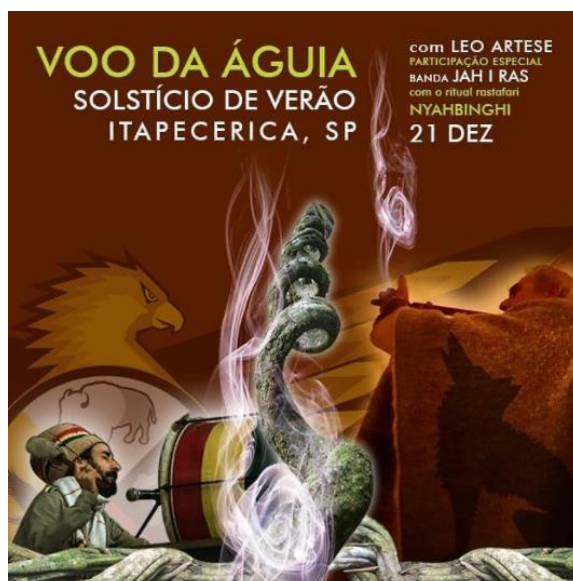
Ao passo em que evoluía, esse estudo do *Nyahbinghi* com a *ayahuasca* realizado pelo C.U.RAS passou a integrar, em algumas ocasiões, o próprio ritual do *Voo da Águia*, como foi em 2019 (Imagem 10), em grande medida por Léo Artese considerar também o *Rastafari* um tipo de xamanismo, pois envolve uso de psicoativos, a música, a dança, dialoga com as ancestralidades, etc. No trabalho do C.U.RAS, havia a execução de *chants* tradicionais traduzidos para o português, acompanhados pelo *Nyahbinghi*, assim como a *Oração do padrinho Sebastião* e hinos do Ras Kadhu.

Labate (2004, p. 328), ao comentar sobre essa especificidade que toma o campo religioso no *Céu da Lua Cheia*, enquanto parte do processo de reconfiguração das próprias instituições, seja no eixo xamânico, daimista, ou *rasta*, afirma que

[...] os próprios rituais (realizados por Artese) possuem matizes diferenciadores, como por exemplo: a utilização de sinos do budismo tibetano, de ervas aromáticas, de um tambor com um toque especial (funcionando não somente como marcação) e sempre a presença de uma fogueira. O ritual da Lua, do qual tive oportunidade de participar, tem, desta forma, uma personalidade local dentro do conjunto global do Santo Daime (grifos meus).

Essa perspectiva analítica vai ao encontro com a afirmação de Matricciani (2013, p. 26), reforçada também por Fernandes (2019, p. 25), quando versam que Artese realmente teceu uma arquitetura cerimonial própria, um circuito específico que alia conhecimentos do xamanismo andino, de nativos norte-americanos e da pajelança brasileira, dando ainda abertura para saberes vindouros. Nesse caldeirão, que envolve sujeitos, substâncias e saberes, também se encontram os *rastas* e seu forte apreço pela *ganja*.

Imagem 10 – Cartaz de divulgação do ritual *Voo da Águia* com *Nyahbinghi*



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Ras Kadhu.

Conforme foi indicado no primeiro capítulo, a afinidade de daimistas e *rastas* com a *cannabis* é grande, e se apresenta de forma complexa, possuindo diferentes significados. O poder espiritual em torno dessa planta é destacado por ambos os grupos, fazendo parte do cotidiano de muitos adeptos, mesmo que entre alguns setores do *rasta* seu uso não seja adotado, e entre daimistas não exista um incentivo por parte das matrizes para seu consumo.

Padrinho Sebastião foi quem recebeu essa planta dos *hippies* e estradeiros que chegaram à sua comunidade nos anos 1980, os “cabeludos” (MACRAE, 2016, p. 254), e a santificou pela alcunha de *Santa Maria*. Entretanto, nos dias atuais a legislação ainda versa sobre a ilegalidade da erva, mesmo para o uso religioso, sobretudo após a legislação do CONAD, de 2006, que instituiu as diretrizes para o consumo religioso da *ayahuasca*, sob a condição da não adoção de outras substâncias psicoativas prescritas junto ao uso do chá.

Por decorrência dessas leis, vem sendo promovido um movimento das lideranças para que haja um silenciamento em relação ao uso da erva por daimistas, com a intenção de não colocar em risco a legalidade do uso do Daime, que já fora proibido. Vale destacar que, mesmo com a força da lei presente, esse controle não é totalmente possível em nível local, visto que cada igreja adota uma posição frente a essas indicações das matrizes, pela autonomia que possuem no campo. Léo Artese, por possuir vínculo e consideração com a instituição da ICEFLU, optou por aderir às recomendações e, em 2009, indicou que o uso da *cannabis* fosse abandonado por todos os fardados da casa.

Ras Kadhu, que se deparou com um embate cosmológico nesse ínterim, reflete que a comunidade do Santo Daime não aproveitou a oportunidade para “levantar a bandeira” do uso religioso da *cannabis* quando no desenvolvimento dessas legislações, o que é uma grande reivindicação política e social entre os *rastas*:

São várias pessoas que se beneficiam da *ayahuasca*, como o movimento *rasta*. Várias pessoas (também) se beneficiam da *cannabis*, mas a gente não se uniu, não conseguiu destravar a intolerância para poder se unir e fazer algo em prol da comunidade. [...] O nosso grupo (ICEFLU), embora tenha assinado esse documento (resolução do CONAD), a gente tem um ponto em particular, uma compreensão de que a lei é ilegal, e não nós que estamos ilegais. A gente considera que a Santa Maria, a *ganja*, a *cannabis*, é uma planta de poder proibida injustamente. [...] O padrinho Sebastião era defensor da *cannabis*¹¹³.

Nessa época, uma parcela considerável dos(as) frequentadores(as) do *Céu da Lua Cheia* eram *rastas*, e o grupo C.U.RAS já possuía certa consistência. Por conta dessas novas diretrizes impostas pela ICEFLU, que envolve a restrição de uma planta que é espiritualmente muito cara

¹¹³ ENTREVISTA. KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 17/03/2021. 90 min (aprox.).

aos *rastas*¹¹⁴, além de outros motivos pessoais, com o incentivo de Glauco Vilas Boas – grande defensor da Santa Maria – e de outros tantos membros da comunidade daimista, Ras Kadhu e um grupo de cerca de 30 pessoas se retiraram da igreja de Artese para dar continuidade aos seus trabalhos em um novo espaço, que viria a ser o *Céu de Santa Maria de Sião*.

Dentro desse contexto, Kadhu não teve a intenção de ser tomado enquanto uma liderança superior a Léo Artese, mas representou um *depositário provido de um mandato* (BOURDIEU, 1996). Se legitimou pelos incentivos vindo de diferentes níveis dessa rede *ayahuasqueira*, sendo um legatário da ancestralidade e da herança espiritual tanto de Mestre Irineu e padrinho Sebastião, quanto de Haile Selassie, o que lhe trouxe autoridade religiosa para tal rompimento com o antigo grupo, e legitimou seu “trabalho de aliança”.

Bourdieu (2007, p. 46) defende que o campo religioso e as religiões em si têm uma predisposição a assumir uma função *ideológica*, uma função *prática e política de absolutização do relativo* e de *legitimação do arbitrário*, o que acontece ao passo em que as práticas dos grupos suprem também uma função lógica, consistente, que é o que define e oferece o capital simbólico e religioso para certas classes. Assim, “a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades *arbitrárias* que se encontram objetivamente associadas a esse grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social”, o que “naturaliza” seus atos (BOURDIEU, 2007, p. 46). Kadhu exerceu esse papel, ao constituir um circuito que é afirmado no campo enquanto algo legítimo, que faz sentido e atente às demandas de seu grupo.

Apesar de esse novo passo ter sido fruto de tensões, diferenças de opiniões, Ras Kadhu afirma ter uma grande amizade, apressado e respeito por Léo Artese até hoje, reconhecendo o papel que este teve na construção e incentivo para a aliança entre Santo Daime e *Rastafari*, por sua postura universalista. De acordo com a pesquisa de Araujo (2021, p. 110), o próprio Léo Artese foi o responsável por levar a *ayahuasca* para a Jamaica, ocasião em que realizou o ritual *Voo da Águia* junto a uma comunidade de *rastas*, havendo esses inclusive tocado o *Nyahbinghi*.

2.3. Céu de Santa Maria de Sião

Os trabalhos desenvolvidos pelo C.U.RAS, no *Céu da Lua Cheia*, ofereceram para Kadhu e seus companheiros o preparo necessário para constituírem seu próprio espaço. Em

¹¹⁴ Kadhu não só “levanta a bandeira” da *cannabis* por ser *rasta*, mas também compõe diversos grupos de pesquisa e de ativismo associativo em prol da regulamentação dessa planta, seja para fins terapêuticos, medicinais ou religiosos. Então entram em jogo questões que não dizem respeito apenas ao seu uso pessoal da erva, mas sim a todo um pertencimento e posicionamento político/religioso de Kadhu, o que por si só gera uma tensão no campo.

2009, próximo a igreja de Léo Artese, também em Itapeirica da Serra, formaram a *Santa Maria de Sião*. Mesmo não sendo uma terra própria, pois foi oferecida por uma das pessoas do grupo, ali tinham maior liberdade em seus estudos.

Conforme indicam Goulart (1996) e MacRae (1992), em maio de 1989 fora criado um estatuto pelas lideranças da ICEFLU, que enquadrava os diversos centros daimistas que se formavam fora da Amazônia nos seguintes termos: os núcleos, pontos ou prontos-socorros, que eram os pequenos grupos, iniciando os estudos na doutrina; as igrejas com licenças provisórias; as igrejas com licença definitiva; e as igrejas com patente especial, que possuem a autorização da matriz para auxiliar novos núcleos.

Nesse sentido, *Santa Maria de Sião* inicialmente constituiu um ponto, tendo como “igreja madrinha” o *Céu da Nova Era*, comandada pela família Pesqueiro na região de São Lourenço da Serra, São Paulo. A data escolhida para inaugurar essa nova etapa foi 23 de julho de 2009, exatamente um ano após o primeiro “trabalho de aliança”, que foi realizado com o incentivo de Léo Artese. A data escolhida coincidiu com a do nascimento de Haile Selassie, a fim de reafirmar as intenções do grupo de promover os diálogos entre o *Rastafari* e o Santo Daime.

Na festividade, foi consagrado um Daime que foi oferecido pelo padrinho Chico Corrente, um grande expoente e líder da doutrina, que conheceu o chá das mãos do próprio Mestre Irineu. Todos esses estímulos recebidos por Ras Kadhu e os seus, pelos padrinhos Chico, Alex Polari, Glauco Villas Boas, os Pesqueiros, e mesmo do padrinho Alfredo Gregório, indicam um campo aberto que legitima a partir de dentro a existência desse circuito:

(Existe também) o padrinho Enio Staub, [...] que tem um histórico dentro da doutrina do Daime nessas alianças, com o povo do Caminho Vermelho, e outras várias tribos indígenas. E a gente pôde fazer uns *Nyahbinghi* lá, tem uma turma que nos anos 80-90 começou essa consciência pelo *reggae*, pelo *Rastafari* também. As vezes muitos não usam mais o *dread*, mas tem aquela vivência. [...] Então o *Céu do Patriarca* (igreja comandada por Enio Staub, localizada em Florianópolis - SC) é como se fosse nossa igreja ‘padrinha’.

As boas relações de amizade com as lideranças são uma marca na trajetória pessoal de Kadhu, e dão autoridade a ele, como vimos até aqui, pois este teve a possibilidade de estreitar laços com os mais antigos desde sua entrada na doutrina, com Chico Corrente. No eixo desses vínculos, ocorreu naturalmente um alinhamento dos *rastas* ao segmento maior, o que não se deu sem tensões e atritos, como o exemplo dos *dreads*, ou o uso da *ganja*. Kadhu comentou:

Estes grupos que se constituem nessa aliança (do *rastadaime*), alguns são alinhados com a história da ICEFLU, do padrinho Alfredo, outros nem tanto. Uns atacam a história, depois retacam, mudam de ideia. [...] É toda essa coisa

que você falou, são relações humanas, uma coisa viva. Fora tudo isso, têm várias irmandades, algumas irmandades pelo Brasil, irmandades daimistas, (em) que também se inclui um grupo dentro dessas igrejas, como o *Céu de Todos os Santos*, lá no Piauí (ou o *Céu da Lua Cheia*, que abriu espaço para os *rastas* do C.U.RAS) (grifos meus)¹¹⁵.

Após esse período inicial, com cerca de sete meses realizando os trabalhos nesse espaço, houve uma nova mudança, em que a *Santa Maria de Sião* se deslocou para um terreno próprio adquirido por Bruno Muniz, membro da banda *Jah I Ras*, comandada por Ras Kadhu. Essa mudança se deu, em grande medida, por conta das novas obrigações assumidas pela igreja com a instituição da ICEFLU sobre a restrição do uso da *ganja*, e que não foram acatadas pelo dono do espaço ocupado de início, haja vista que a saída da igreja de Léo Artese ocorreu por uma busca de maior liberdade para os *rastas* fazerem o uso cerimonial e religioso dessa planta.

O controle sobre o uso da *cannabis*, pela igreja matriz da ICEFLU, não levou a uma rejeição total à relação *rastadaime*, mas continuamente é recomendado que haja a separação entre o chá e o uso da erva. Araujo (2021, p. 132) entende que

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.

Já no ano de 2010, ocupando esse novo espaço e comprometidos ao alinhamento com as diretrizes da ICEFLU, a *Santa Maria de Sião* foi elevada por padrinho Alfredo Gregório à condição de igreja, tornando-se o *Céu de Santa Maria de Sião*, pelo desenvolvimento que essa irmandade assistia.

Apesar do acolhimento e incentivo que recebiam, e da adesão dos *rastas* que acompanhavam Ras Kadhu ao seu estudo na doutrina daimista, este sofre inúmeras acusações por parte da comunidade *Rastafari* mais geral. O capital religioso que possui junto às matrizes daimistas legitima suas ações nesse contexto, no entanto, para os *rastas* que não estão abertos às relações híbridas com o Santo Daime, esse poder simbólico não possui a mesma legitimidade.

Exemplo dessas tensões no campo dos *Rastafari* podem ser observadas em um documento que foi encaminhado, em 2018, por Jah Fayah Elijah às lideranças da *Rastafari United Front*, grupo internacional em que Ras Kadhu ocupa até hoje o cargo de presidência,

¹¹⁵ ENTREVISTA, KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 05/04/2021. 20 min (aprox.).

como representante do Brasil. Nesse documento, foi questionada a permanência de Kadhu no cargo, sendo elencados diversos motivos que defendiam tal posição, entre eles:

[...] 2 – Kadhu é padrinho do Santo Daime *obrigado a seguir ritos e preceitos da Igreja Romana.*

[...]

9 – Não se engaja nos movimentos culturais e sociais da cidade, *tem discursos próprios que não representam o pensamento geral do povo Rastafari.*

[...]

17 – Não pode erguer a Ordem Nyah Binghi no Brasil *por ser daimista padrinho [...]* (grifos meus)¹¹⁶.

Acusações de que, ao se envolver com a religião daimista estaria corrompendo a pureza do *Rastafari*, sobretudo pela “mistura” do Santo Daime com os preceitos da Igreja Católica. Contudo, esse discurso não tem fundamento, ao passo que as comunidades *rastas*, desde a Jamaica e principalmente no Brasil, nunca foram homogêneas. Em todos os lugares para onde se expandiu ocorreram hibridações, adaptações, releituras contextuais que geraram novas representações. Nesse sentido, apenas algumas casas tradicionais *Rastafari* adotam essa postura de recusa aos diálogos inter-religiosos, enquanto outras valorizam as trocas culturais. De acordo com Araujo (2021, p. 158), “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”, o que possibilitou a sobrevivência do grupo frente às pressões da sociedade envolvente.

Ademais, Ras Kadhu possui relações com diversas organizações internacionais do *Rastafari*, o que lhe confere um poder e capital simbólico no campo, sendo encarado pelos antigos como agente de um regionalismo que não afeta a identidade do movimento *rasta*. A carta citada acima, com acusações em relação aos trabalhos dele, foi enviada na ocasião em que Ras Kadhu organizava uma viagem para a África, o que não impediu a sua ida ao continente africano. Ele relata que quando esteve com as lideranças da *RUF*, todas essas acusações foram relegadas a inveja, a disputas por poder que expunham a organização, que buscava desenvolver um trabalho sério. Tanto que a continuidade das atividades do grupo passou a ocorrer de forma mais reservada, e Elijah perdeu espaços.

O retorno de Ras Kadhu da sua viagem à África ocorreu em meio a essas tensões, disputas, acusações e intrigas, de forma que ele passou por um sério “balanço” com sua irmandade. Em 2018, ocorreu um conflito pessoal entre Kadhu e Bruno Muniz, proprietário do

¹¹⁶ Esse documento me foi disponibilizado por Kadhu, mas por pedido do mesmo, não será reproduzido na íntegra.

terreno onde ficava a igreja na época, que resultou em um rompimento. Nessa ocasião, Kadhu e parte dos membros de seu grupo partiram para um novo recomeço.

Esse foi um período delicado para Kadhu, na medida em que teve de lidar com situações complicadas e acusações que não vinham apenas de fora, de outros grupos *rastas* que criticavam a aliança, mas também de dentro da sua comunidade, a exemplo da carta denúncia de Elijah, resultado de desacordos pessoais entre os dois. Apesar disso, Ras Kadhu não desistiu de seguir com sua missão, que foi reafirmada durante os balanços que passou. No ano de 2018, o *Selassie I Day* foi realizado na igreja *Céu de Maria*, no período que haviam se retirado das terras antigas e não dispunham de um espaço para receber as pessoas. Foi uma oportunidade de renovar laços com vários companheiros da irmandade, afirmando mais uma vez a aliança entre as linhas, e de se organizarem para os próximos passos.

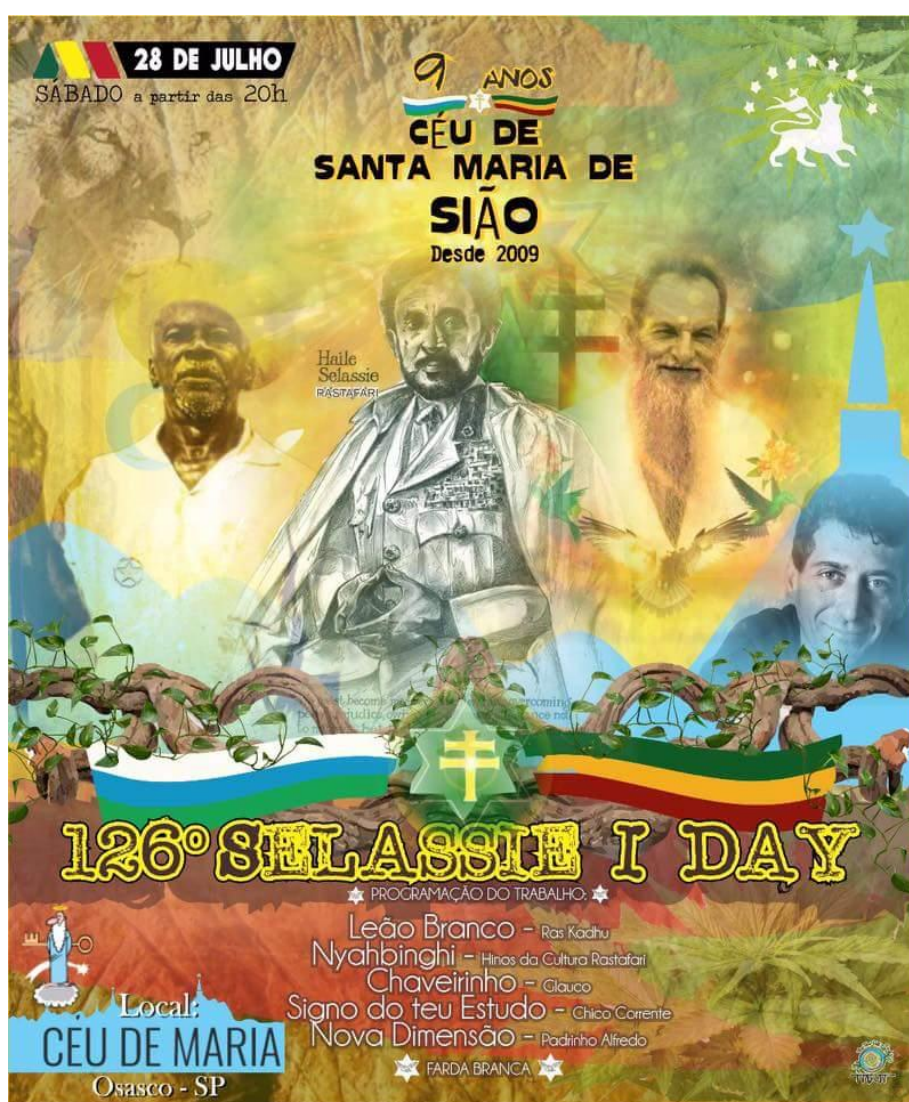
O “trabalho de aliança”, consagrado com o nome de *Selassie I Day*, que vinha sendo elaborado no *Céu de Santa Maria de Sião*, seguia um modelo semelhante ao que realizavam com o C.U.RAS, mas já com uma estrutura que é fruto da década de história dessa irmandade. A forma como é feito atualmente conta com a execução dos dois hinários de Kadhu, o *Chaveirinho*, de Glauco Vilas Boas, *Nova Dimensão*, de padrinho Alfredo Gregório, e o *Signo do teu estudo*, de Chico Corrente. Uma grande diferença dos trabalhos que faziam no *Céu da Lua Cheia*, onde o *Nyahbinghi* geralmente acontecia na mata e durante o dia, é que passou a se inserir diretamente no ritual daimista.

No Santo Daime, em datas especiais, onde os trabalhos são muito longos, atravessando a madrugada, costumam existir um breve intervalo entre a execução dos hinários. Nesses momentos acontecem o toque dos tambores no *Céu de Santa Maria de Sião*, dentro do salão da igreja, onde todos os fiéis estão vestidos com as fardas do Santo Daime, em que se cruzam “Vivas” aos Mestre Irineu e a Haile Selassie.

No contexto da igreja de Ras Kadhu, a maioria dos membros são *rastas*, e vivenciam a cultura em diferentes níveis, tendo *dreads* ou não, o que gera um conjunto de construções simbólicas no próprio ambiente, com traços singulares do *Rastafari*. Nesse movimento, alguns elementos são adotados enquanto outros são deixados de lado, sobretudo o que se refere aos tradicionalismos e ortodoxias que cerceiam as diferenças, além de uma ressignificação de certos emblemas.

No cartaz reproduzido a seguir, que circulou nas redes sociais em 2019, veem-se fortes referências¹¹⁷ aos universos do Santo Daime e do *Rastafari* sendo abertamente afirmados, o que legitimava o “trabalho de aliança” publicamente, com o apoio das matrizes, e de uma igreja prestigiosa que é o *Céu de Maria*. Isso denotava que o *Céu de Santa Maria de Sião* não ocupava mais o espaço de um “experimentalismo”. Pelo contrário, já se mostrava como um circuito específico consistente, em que circulavam adeptos de diferentes níveis da “hierarquia daimista”, e a história de Kadhu ilustra o quanto o campo religioso envolve negociações, articulações e relações de poderes entre os agentes.

Imagem 11 – Cartaz de divulgação do *Selassie I Day*, no *Céu de Maria*



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Ras Kadhu.

¹¹⁷ Mestre Irineu, padrinho Sebastião, Glauco Vilas Boas, Haile Selassie ao centro, o leão, as bandeiras daimista e da Etiópia, o Cruzeiro e a Estrela de Davi, o Jagube e a Chacrona, a *cannabis*.

Em fins de 2019 o grupo assumiu o espaço que ocupa atualmente, localizado em Embu das Artes, distrito de Itapeirica da Serra/SP. Esse novo terreno foi adquirido sem nenhuma estrutura, em meio a mata, o que vêm demandando um trabalho coletivo para a construção da nova igreja/tabernáculo. Apesar de estar ainda em processo de estabelecimento, os trabalhos continuam de diferentes formas, sobretudo em mutirões.

Francisco Araujo (2021, p. 164), que fez sua pesquisa etnográfica no *Céu de Santa Maria de Sião* durante o período em que essas mudanças de locais ocorreram, refletiu sobre a importância do trabalho comunitário, pensando nos tempos de padrinho Sebastião e sua comunidade no coração da floresta:

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.

O contexto das irmandades daimistas representa para muitos verdadeiros núcleos familiares, onde um ajuda o outro em seu desenvolvimento próprio, em um sistema de cooperação. Com essas trocas, universos se entrecruzam e ocorrem diálogos e encontros culturais. Ainda assim, as comunidades não representam uma “grande família amorosa”, pois mesmo com os laços de amizade e solidariedade, existem as tensões e conflitos.

Uma efetiva inserção desses elementos do *Rastafari* na liturgia do Santo Daime, na igreja de Ras Kadhu, pode ser observada em seus dois hinários: *Nova Flor* e *Leão Branco*, ponto alto do “trabalho de aliança” do *Selassie I Day*, conjuntos de hinos que fazem menções diretas à filosofia *rasta*. Como exemplo, pode-se citar o hino 16 do *Leão Branco*, no qual se narra a dinastia salomônica na Etiópia – partindo do encontro de Rei Salomão com a Rainha de Sabá – e a ascendência de Haile Selassie ao trono. Em suma, reitera-se que os hinários se caracterizam como notáveis formas de representação e reprodução das visões de mundo.

Outra diferença pontual entre os grupos que compõem o circuito *rastadaime* se refere aos hinários. Apenas Ras Kadhu maneja uma aproximação de forma tão direta, em que hinos ditam sobre a filosofia *Rastafari*, continuamente reafirmando para a irmandade os valores dessa cultura, além do *Nyahbinghi* dentro do ritual daimista, enquanto em outros espaços o processo é outro. A exemplo de Lucas Kastrup, que há vinte anos é *rasta* e fardado no Santo Daime no Rio de Janeiro, mas “recebe” as coisas separadas, ou seja, ele possui seus hinários

essencialmente daimistas, que vem “recebendo” no decorrer de sua jornada, e, paralelamente, um conjunto com mais de cinquenta *chants* de *Nyahbinghi*, frutos de sua relação com o movimento *rasta*.

Existem outras diferenças entre as igrejas daimistas em geral e a de Ras Kadhu. Por padrão, na mesa de centro dos trabalhos encontram-se os principais símbolos da doutrina do Santo Daime: o cruzeiro, terço, imagens de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, suas companheiras, imagens de santos¹¹⁸, etc. No *Céu de Santa Maria de Sião*, por sua vez, existe uma cruz copta etíope, pinturas de santos, mas com traços da iconografia da Etiópia e fenótipos negros, imagens de Haile Selassie, fotografia de alguns padrinhos, como Lúcio Mortimer, que apresentou a *ganja* para padrinho Sebastião, a imagem do leão, além da bandeira com as cores etíopes que geralmente compõem o espaço.

São apropriações distintas que reforçam a dificuldade de realizar uma análise como essa sem correr o risco de fazer generalizações. Cada centro possui características próprias, singularidades, como no caso dos hinos, ou o próprio espaço físico das igrejas. Existem as semelhanças, mas as diferenças são marcantes. Tomados enquanto fontes, esses sinais e emblemas são lidos (ou escutados) de acordo com o contexto em que surgiram.

Kadhu e o *Céu de Santa Maria de Sião* representam uma nova cultura para o uso do Santo Daime, voltada para a cosmologia *rasta*. Se consagraram e legitimaram a conexão entre as linhas no decorrer dos últimos anos, realizando seu “trabalho de aliança”, o *Selassie I Day*, com a bênção das lideranças daimistas. Sua igreja manifesta em suas práticas espirituais elementos do Santo Daime e do *Rastafari*, diálogo esse manejado pelas representações de cada sujeito que a compõe. Muitos desses indivíduos eram *rastas* antes de se fardarem como daimistas, e fizeram uma associação cosmológica que dá sentido para esse circuito religioso. Fazem uma leitura de mundo e espiritualidade a partir de diálogos com diferentes fontes, que apesar dos cruzamentos e convergências, manifestam também sinais de alteridade.

Araujo (2021, p. 144) cita uma situação que se tornou uma espécie de mito fundador do *Céu de Santa Maria de Sião*, por haver sanado todas as dúvidas e receios que esses *rastas* brasileiros tinham em relação à opinião dos *elders* jamaicanos e da África, sobre o “trabalho de aliança”. Nessa ocasião, a comitiva da *RUF* estava visitando o Brasil, em 2016, quando acontecia o *Selassie I Day*:

¹¹⁸ Geralmente os Arcanjos Miguel, Gabriel, Rafael, além de outros santos e seres que se relacionam com o contexto de cada casa e região. Em igrejas inclinadas ao diálogo com a Umbanda, por exemplo, vê-se imagens de entidades como Pretos-velhos, Caboclos, além dos próprios Orixás.

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 (grifo meu).

A união foi selada desde as raízes, tanto do Santo Daime, quanto do *Rastafari*. Ras Kadhu afirma que, historicamente, as duas doutrinas têm a mesma idade, e são verdades espirituais indivisíveis que vieram ao mundo para libertar as pessoas das limitações materiais. Ele entende que não precisamos mais de supremacias religiosas, e que a terra prometida, sagrada “Sião” dos *rastas*, é o próprio planeta, e que já estamos no paraíso.

Em um relato pessoal que fez em uma rede de comunicação virtual de diálogos sobre a cultura *Rastafari*, Ras Kadhu apontou onde se deu uma grande confirmação astral da união entre as linhas:

Um belo dia da Festa de São Miguel, no dia 29/09/2008 tomei com força um Santo Daime, nosso sacramento, o líquido direto das matas do Amazonas, composto de água, fogo, cipó, folha e trabalho humano. Em dado momento fui a um alto astral, fui arrebatado como Moisés, onde me encontrei com alguns guias da ancestralidade africana. Eles me disseram: “A mediunidade não é um patrimônio só para os espíritas kardecistas ou da umbanda, a mediunidade é um dom de todo ser humano que vive entre a matéria e o espírito aí encarnado. Esperamos muitos milhares de anos para alguém da nossa linha ter a humildade, tomar essa atenção e se conectar conosco. O Daime ou a *Ayahuasca* hoje é o divino Espírito Santo, o santíssimo Sacramento, e ele que faz a conexão para todos vocês dessa linha virem se conectar conosco” (KADHU, 2021).

Desde então ele segue essa missão, conectado com as ancestralidades. Em nossas comunicações, assim como afirma no circuito *ayahuasqueiro* em que percorre, Ras Kadhu nomeia sua aliança das linhas de *Rastafari de Juramidam*¹¹⁹, termo que foi adotado também por Araujo (2021) em sua pesquisa etnográfica no *Céu de Santa Maria de Sião*.

Entretanto, percebo que essa denominação diz mais respeito ao grupo de Kadhu e àqueles que estão ligados de alguma forma a ele, não sendo adotado por outros grupos fora

¹¹⁹ Juramidam (algumas vezes grafado como Juramidã) é um termo nativo do Santo Daime, entendido como o nome ou título recebido por Irineu Serra pela espiritualidade. No plano terreno, as pessoas possuem seus nomes de batismo, que seriam então diferentes de seus nomes no “astral”. No caso de Mestre Irineu, a ele foi revelado seu nome espiritual pelo seu grau avançado de desenvolvimento mediúnico. Segundo Goulart (2004, p. 61), “em alguns casos destaca-se a idéia de uma entidade ou ser divino, que ocupa, nesta religião, o ponto mais alto do seu panteão. Em outros, Juramidã pode ser uma espécie de grau hierárquico espiritual, uma ‘patente’, diz-se com frequência, e ainda, um nome. Mas há um consenso de que, entidade, patente ou nome, refere-se, sempre, ao Mestre Irineu e a seu posicionamento numa hierarquia espiritual”.

desse circuito específico. Por esse motivo defendo nesse trabalho a ideia de um circuito *rastadaime* mais abrangente.

2.4. *Céu da Santíssima Trindade / Instituto Cultural Bola de Fogo*

A história dos dois grupos, a igreja daimista *Céu da Santíssima Trindade* e o *Instituto Cultural Bola de Fogo*, pautam-se nos trabalhos desenvolvidos por um interlocutor dessa pesquisa, o *rasta* Jah Fayah Elijah. Em sua trajetória pessoal se relacionou com diferentes manifestações culturais e religiosas, como a capoeira, a Umbanda e o Candomblé, o universo *ayahuasqueiro*, a música afro-brasileira e o *reggae*, sendo esta última a sua principal áreas de atuação profissional, como baterista e percussionista em bandas e projetos musicais.

O *Instituto Cultural Bola de Fogo* surgiu a partir de ideias que Elijah formulava, vislumbrando a possibilidade da junção de várias culturas, tradições ancestrais brasileiras, africanas e ameríndias, que versam sobre valores e universos semelhantes. Nesse sentido, ele tinha o seguinte entendimento:

Tudo que vêm do princípio sagrado, que vêm da Mãe Divina, é uma coisa só. Vêm tudo da mesma chama. Quando eu criei essa ideia do *Bola de Fogo*, era por meados de 2008 [...]. Eu frequentava a igreja *Santa Maria de São*, eu fazia parte da igreja junto com Kadhu durante um bom tempo. Conheci o Daime a partir da Comunindios¹²⁰, que era uma comunidade *ayahuasqueira*, e depois eu conheci o Daime mesmo a partir do *Santa Maria de São*, assim que a gente foi fundando a igreja praticamente junto (grifos meus)^{121 122}.

Esses elos entre as culturas passaram a ser percebidos e afirmados por Elijah primeiramente pela sua ligação com o *Rastafari* e a música *reggae*, que foi fortemente influenciado pela vivência que teve junto ao grupo *Congo Nya*, que trouxe uma ideologia *rasta* universalista. Além disso, também o envolvimento com a *RUF* ampliou sua visão sobre o movimento, e também sobre como acontece o tradicional *Nyahbinghi*¹²³. Mas o ponto culminante se deu no *Céu de Santa Maria de São*, que congregava múltiplos elementos

¹²⁰ Grupo chamado *Irmandade Comunindios Bandeira Branca*, que realiza trabalhos xamânicos com a *ayahuasca* em diferentes pontos do litoral do estado de São Paulo.

¹²¹ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

¹²² É importante citar, como sinal das contradições que os relatos orais apresentam, que em comunicação pessoal Ras Kadhu me apontou que ele quem fardou Elijah, entre 2011 e 2012, na igreja de Daniel Pesqueiro. Dessa forma, Elijah não haveria “fundado” a igreja *Céu de Santa Maria de São* junto com Kadhu como afirmou, pois esta já existia desde 2009. Apesar de serem poucos anos de diferença entre os relatos, é interessante notar como os discursos se constituem.

¹²³ Atualmente Elijah, junto com o *Instituto Bola de Fogo*, seguem ideologicamente a *Ordem Nyahbinghi*, mesmo que não oficialmente. Se juntaram ao grupo *Casa Nyahbinghi*, que tem representantes na região sul e nordeste do Brasil, para lutar pela institucionalização e reconhecimento desse segmento do *Rastafari* no país.

culturais, e foi frequentado por Elijah no período em que essa comunidade ainda se localizava no terreno de Bruno Muniz.

As construções cosmológicas de Elijah, suas representações, dialogam com as diversas experiências e os circuitos com os quais se envolvia. Sua intenção, ao fundar o *Instituto*, era aproximar os diferentes grupos, de forma a incentivar a cultura por meio de oficinas e trabalhos comunitários com a população carente da região, parcela da sociedade que menos acessa os bens culturais.

Na época em que a igreja de Ras Kadhu se transferiu para sua sede atual, em 2018, Elijah não acompanhou o grupo para o novo terreno, permanecendo no espaço anterior. Como relatou:

Foi aonde começou a história do *Céu da Santíssima Trindade*, porque eu fiquei lá pois estava construindo minha casa nesse terreno. Decidi que eu ia ficar, mas não ia fazer nada do Daime lá. Eu ia fazer os *Nyahbinghi*, ia manter as rodas de capoeira, as coisas do Instituto (que estavam começando). Só que aconteceu uma reviravolta, muitas coisas aconteceram, e algo fez com que eu continuasse a igreja lá também. Então a gente derrubou tudo, e começou do zero uma nova igreja, e fundou o nome dela de *Céu da Santíssima Trindade*, que também faz referência a *Rastafari*. Pois Haile Selassie significa “o poder da Santíssima Trindade” (grifo meu)¹²⁴.

Houve, então, um período inicial em que Elijah não tinha a intenção de fundar uma nova igreja no espaço que era ocupado pelo *Céu de Santa Maria de Sião*, mas por conta de todas essas movimentações, relacionadas a cisões internas da comunidade e rompimentos de amizades, e também pelo trabalho desenvolvido pelo *Instituto Bola de Fogo*, as coisas se encaminharam dessa forma.

Nos circuitos que compõem o campo *ayahuasqueiro*, sobretudo nas igrejas vinculadas a ICEFLU, existem aquelas que possuem relações cosmológicas com o xamanismo brasileiro, com a Umbanda, com os indígenas norte-americanos, com inclinações orientalistas. Já no espaço em que paralelamente se constituíam a nova igreja e a sede do *Instituto*, Elijah e seu grupo manejaram coletivamente uma aproximação entre a cultura indígena, nos estudos que fazem com o feitio do *rapé*¹²⁵ e outras medicinas; a cultura africana e *rasta*, com a produção de tambores, confecção de roupas, rodas de capoeira, oficinas de música e realização de

¹²⁴ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

¹²⁵ Rapé é uma medicina de origem indígena, produzida através da junção de tabaco moído, geralmente transformado em pó com um pilão, e cinzas de plantas medicinais da flora amazônica. Essa mistura é soprada nas narinas, através de instrumentos chamados *kuripe* (em forma de “V”, para auto aplicação) e *tepi* (para aplicação da medicina entre duas pessoas). “Os rapés são usados para a cura física ou espiritual, para trazer vigor, clareza no pensamento, ou simplesmente para limpar as narinas. Muitas vezes manifestam efeitos purgativos, como o vômito, principalmente se a pessoa estiver também na *força* da ayahuasca” (FERNANDES, 2018, p. 301).

Nyahbinghi, estimulando valores da africanidade; e o Santo Daime, que se refere ao campo da espiritualidade:

A gente consegue ter um coletivo, pensar todo mundo junto coisas que a gente possa fazer para levantar tudo isso, fortalecendo essas raízes, cultivando essas culturas ancestrais. A nossa casa é fundada em três pilares: o *Rastafari*, o Santo Daime, e o culto dos Orixás. Esses são os três pilares que conduzem o *Instituto Bola de Fogo* e o *Céu da Santíssima Trindade*. Em cima disso, a gente tem as ramificações da cultura indígena, cultura africana e a cultura cristã¹²⁶.

Mesmo que a comunidade integrante dos dois núcleos – igreja e instituto – seja basicamente a mesma, existem membros que frequentam apenas o *Nyahbinghi*, outros vão apenas no dia do Daime, outros só no dia das giras de Orixás, e ainda aqueles que participam integralmente das atividades. Diferente do *Céu de Santa Maria de Sião*, que atrela o trabalho do Santo Daime com o toque dos tambores *rasta* diretamente, no grupo de Elijah existem separações entre as linhas. Os espaços possuem fronteiras simbólicas que delimitam as manifestações espirituais, em que cada serviço religioso se refere à uma linha específica.

A igreja é a parte espiritual, então se alguém vai lá buscar uma cura, ele vai na igreja. Mas, às vezes, a pessoa fica boa na igreja, mas ela não tem um trabalho, ela não tem uma atividade, ela ainda não conseguiu se achar na vida. E aí no Instituto ele pode ter as oficinas, onde a pessoa aprende uma profissão, onde ela aprende um trabalho que ela vai gostar, de fabricar tambor, ou de produzir o rapé, de aprender mais sobre o rapé. Ou de fazer tecido, de fabricar roupa, trabalhar com a alimentação vegetariana. Tudo que o *Rastafari* promove, e poder levar isso adiante como um trabalho. *Tanto a parte espiritual quanto a parte material* (grifos meus)¹²⁷.

Com a complementação entre os estudos da espiritualidade e questões práticas da vida social, esse grupo enseja abarcar os diversos setores que compõe a vida comunitária, que é buscada por eles. E isso aconteceu, assim como nos outros grupos estudados, acompanhado de tensões e disputas.

Elijah entende que a existência do circuito *rastadaime* causa polêmicas entre os grupos por conta do fundamentalismo religioso imperante da sociedade. As acusações de mistura partem de ambos os lados, tanto do *Rastafari* quanto do Santo Daime, salvo a legitimidade que certos grupos conquistaram no decorrer do processo. Mas o interlocutor afirma que se ignorarmos essas diferenças, que são poucas se comparadas aos elos em comum, o Santo Daime que é uma cultura popular brasileira, com raízes africanas e ameríndias, naturalmente merece o

¹²⁶ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

¹²⁷ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

respeito por parte da comunidade *rasta*, por ser legitimamente uma cultura afro-brasileira. Em seu entendimento, as tensões nesse campo religioso *ayahuasqueiro* se devem muito mais às relações humanas, aos conflitos, às invejas, ao ego das pessoas, do que a fluidez entre as linhas religiosas. Pessoalmente, Elijah assume o espaço de incentivador dessas culturas, mais que um representante delas:

Quando a gente quer “levantar uma bandeira”, representar uma história, a gente acaba também carregando muita responsabilidade. Muitos olhos, muitas pessoas falando, querendo dizer e saber o que está acontecendo com sua vida a partir do momento em que você diz ser representante de uma cultura. Então a gente do Instituto procura não ser representante das culturas, a gente procura ser aquele que vai lá regar. *As culturas já têm suas representatividades.* [...] O padrinho Alfredo deu a benção para a gente seguir o nosso caminho porque ele sabe que a nossa história não é com confusão, não é com briga. É com seguir o que o padrinho Sebastião deixou, que o Mestre Irineu deixou, dentro do Santo Daime. E o fato da gente ser *Rastafari* não impede a gente de estar lá consagrando o Santo Daime, respeitando aquela cultura (grifo meu)¹²⁸.

Entre alguns grupos *Rastafari* mais organizados, de onde partem acusações em relação a aliança, vemos que elas não são diretamente ao Santo Daime, enquanto o que ele representa religiosamente. Mas geradas pelo atrito entre os indivíduos em si, que ao se relacionarem com os espaços religiosos permeados por elementos cristãos, “diluiriam” as doutrinas dos *rastas*. Esse não é o posicionamento imperante, pois, no quadro geral, *rastas* reconhecem a origem em comum não só dessas cosmologias, mas da própria humanidade, que é a África. Esse ponto de vista aponta que todas as culturas ancestrais estão/são relacionadas/relacionáveis, quebrando com os paradigmas, ortodoxias e tradicionalismos. Elijah reforça, nesse sentido, que todos os povos têm um fundamento e uma contribuição a dar. “Tudo isso é uma coisa só, mas a gente não precisa colocar tudo num mesmo balde, sacudir, e fazer de qualquer maneira. Os mais antigos já vêm trazendo como deve ser”¹²⁹.

Por guiar suas práticas partindo dessa interpretação, na dinâmica dos trabalhos do *Instituto Bola de Fogo* e o *Céu da Santíssima Trindade* existe a separação entre os universos religiosos e culturais, mesmo havendo diálogos mútuos entre os elos dessa corrente. Jah Fayah se considera um “*rasta* moderno”, com uma visão mais abrangente, mas respeitando a origem das culturas e seus diálogos.

Sobre a presença de símbolos e emblemas do *Rastafari* no contexto daimista do *Céu da Santíssima Trindade*, Elijah afirmou que também em seu grupo fazem certas referências a

¹²⁸ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

¹²⁹ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

imagem de Haile Selassie, mas mantém a estrutura do trabalho do Santo Daime em sua essência, sem o toque do *Nyahbinghi*:

A cultura *Rastafari* é cristã-africana, que não tem influência do Vaticano, que não tem influência das igrejas protestantes. Então para nós, como cristãos nesse sentido, é importante a gente ter ali Haile Selassie, e principalmente a imperatriz Menen, como representatividade feminina dentro da igreja do Santo Daime, porque essa é a linha que a gente segue, a linha *Rastafari*. Apesar de ser do Santo Daime, a gente é *rasta*, não deixamos as nossas raízes. Então, dentro do *Céu da Santíssima Trindade*, tudo que está ali dentro é o que representa a gente. [...] A gente tem a representatividade dos Orixás, tem a representação do *Rastafari*, e tem a representação do Santo Daime em toda a nossa simbologia¹³⁰.

Apesar de todo o exposto, das referências e continuidades com as culturas e tradições *rasta*, do Candomblé e do Santo Daime, a comunidade que compõe a igreja e o *Instituto* possui ainda uma característica própria: o trabalho espiritual *Sob a luz dos Orixás*.

Esse ritual acontece fora do calendário oficial do Santo Daime ou do *Rastafari*, e vem sendo constituído desde a fundação do grupo, realizado em certas ocasiões do ano: 20 de janeiro, dia de Oxóssi e São Sebastião; 13 de maio, dia dos “Pretos Velhos”, entidade da Umbanda; 27 de maio, aniversário de Elijah; e dia 27 de setembro, dia dos “Erês”, ou Cosme e Damião. Representa a aliança das três linhas/matrizas que compõe o grupo, ou como disse o interlocutor, “junta a trindade dentro de um trabalho só [...], junta os povos para que todo mundo possa congrega, conhecer as três forças juntas”. Interessantes são as reelaborações do sentido da Trindade cristã para se referir às linhas daimista, *rasta* e da Umbanda.

Esse trabalho segue a seguinte estrutura: é iniciado com a *Oração do padrinho Sebastião*, usada de forma geral em trabalhos daimistas, seguido por uma seleção de hinos da casa, chamada *Força da Floresta*, que fazem menção aos guias espirituais do grupo. Após a parte de hinários do Santo Daime, é aberto o ato do *Nyahbinghi*, com *chants* tradicionais que são estudados no *Instituto Bola de Fogo* e o toque do tambor. Ao fim do ritual *rasta*, é “aberta a banca” para a gira de incorporação dos Orixás, em que se cantam pontos para essas entidades, para os Pretos Velhos, os Caboclos, etc. Como fechamento, é executado o *Cruzeirinho* de Mestre Irineu¹³¹, geralmente com o nascer do sol, após atravessarem a noite realizando os trabalhos.

¹³⁰ ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

¹³¹ O *Cruzeirinho*, também chamado de “Hinos Novos”, é uma seleção dos últimos 14 hinos recebidos em vida por Mestre Irineu, geralmente executados ao fim de trabalhos de concentração, entre outros. É considerado por muitos adeptos como um “resumo” do hinário “O Cruzeiro” e da doutrina daimista.

Existem certas semelhanças entre essa estrutura do trabalho *Sob a luz dos Orixás* e a forma como é feito o ritual no *Umbandaime*, que também é dividido em “atos”. Primeiro se toma o Daime, cantam-se hinos, dentro do formato tradicional, e em seguida acontece o “ato” da Umbanda, que é entendido como trabalho de mesa branca. Segundo Greganich (2011, p. 92, grifo meu), a mesa branca, ou banca aberta, refere-se ao momento em que a “banca está aberta”, ou seja, está permitida a incorporação mediúnicamente de entidades:

Portanto, abrir a banca significa que os membros participantes que aparelham (entidades) estão autorizados a dar passagem e, também, que o lado espiritual pode se manifestar. O dirigente do trabalho – o padrinho – é quem dá o comando e também fecha a banca. Teoricamente, qualquer pessoa poderia receber alguma entidade no meio do trabalho de banca aberta, mas como se trata de um trabalho de doutrinação espiritual deve haver um esforço em dar passagem às manifestações de cura e atentar à fiscalização da casa que possui seu direcionamento que ordena o momento certo de cada tipo de manifestação.

Isso reflete uma transformação gerida por padrinho Sebastião ao aproximar o Santo Daime da Umbanda, posto que o trabalho instituído por Mestre Irineu cerceava algumas dessas manifestações, sobretudo a incorporação de entidades, de forma que a “disciplina” era o objetivo central da doutrina a ser alcançado, o que se choca à performatividade que as incorporações envolvem. Essa abertura para as incorporações é uma das grandes marcas do *Umbandaime*.

Como o trabalho *Sob a luz dos Orixás* é ainda recente, tendo sido formulado paralelamente ao estabelecimento do grupo no terreno que ocupam hoje, e fora executado poucas vezes, ainda é pouco conhecido pela comunidade mais envolvente. Nas palavras de Elijah, esse trabalho é um esforço do grupo em busca de um maior desenvolvimento mediúnico dos membros, e pela evolução espiritual de cada um:

As pessoas precisam muito se desenvolver, e fica muito aquela coisa “maravilhosa”, “magnífica”, que fica distante de todo mundo, e isso deve ser algo mais simples. Os dons do Espírito Santo que todo mundo carrega deveriam ser uma coisa simples, da mesma forma que a gente aprende a se alimentar, a gente tem que aprender a utilizar os nossos dons. Lá no *Céu da Santíssima Trindade* a gente têm essa visão de ajudar as pessoas a se desenvolverem, e nunca bloquear o desenvolvimento mediúnico de ninguém. Nunca desmerecer a caminhada de ninguém. Todo mundo está dentro de um destino, dentro de uma caminhada e precisa evoluir, se desenvolver. E as vezes não é um igual ao outro, então a gente tem que aprender a respeitar isso¹³².

Dessa maneira, todos os trabalhos se baseiam nos valores da caridade e do fortalecimento das culturas ancestrais, no desenvolvimento pessoal dos adeptos, atrelado ao

¹³² ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

trabalho comunitário que é desenvolvido junto a comunidades necessitadas de cultura. O objetivo é preservar valores universalistas, o diálogo e a abertura para a diferença, ao lado do esforço que é desempenhado para a preservação de certas tradições.

Como forma de registrar uma das diversas frentes de trabalho dessa comunidade, Elijah, junto com Carol, David, Regiane, que são membros do grupo, realizaram em 2022 a gravação de um CD com *chants Nyahbinghi* tradicionais, que são executados pelo *Instituto Bola de Fogo* desde seu surgimento. O projeto envolveu outros membros da casa, homens e crianças, e todas as mulheres como cantoras, e está disponível nas plataformas digitais, com o nome “Instituto Bola de Fogo”. O objetivo é preservar e recuperar cantos ancestrais, por meio de traduções para o português, de forma que seja uma mensagem cada vez mais divulgada, enquanto material da cultura *rasta* brasileira.

Essa comunidade procura desmistificar os estigmas que envolvem os grupos marginalizados, os *rastas*, os pretos, as religiões de matrizes africanas e indígenas, e a todos aqueles que buscam alcançar com os trabalhos do *Instituto* e a igreja. Elijah e seus companheiros esperam que essas informações, materiais e conhecimentos cheguem justamente àqueles que buscam pelo crescimento, e que por diversos motivos não conseguem encontrá-lo.

2.5. *Ordem Nova Flor / Igreja Nova Flor*

A constituição da *Ordem Nova Flor* iniciou-se na interação de alguns cariocas, que viviam na região de Niterói, com o universo *Rastafari*, no começo dos anos 2000. Nessa época, Maurício Bongo, Flavio Teixeira, Fábio Simões, Daniel Profeta, Luis Felipe Paraquetti e outros(as) irmãos(ãs) começavam a realizar estudos embrionários sobre a cultura *rasta* e o *Nyahbinghi*, “apadrinhados” por Ras Jorge Makandal.

Makandal foi uma figura prestigiosa na divulgação e na resistência da cultura *rasta* no Brasil, tendo ele fundado no Rio de Janeiro o *Núcleo de Cultura Rasta Brasil – Jamaica Sana*. O distrito de Sana é localizado entre o norte e a região serrana fluminense, representando um verdadeiro paraíso ecológico onde foi estabelecida a comunidade. O *Jamaica Sana* foi estruturado enquanto *camping*, um dos vários que existem na área. No entanto, a grande característica que adotou foi o alinhamento com o movimento, simbologias e emblemas *Rastafari*.

Lucas Kastrup¹³³, que frequentou o *Jamaica Sana* por mais de vinte anos, afirmou que o local se tornou um refúgio para todos os *rastas* e amantes da cultura preta que não tinham para onde ir, pois esse lugar “respirava *reggae*”, tendo sido minuciosamente construído em cada detalhe que possui. Com a música sempre tocando, Kastrup lembra que uma característica especial dali era o fato de Makandal nunca fechar o portão ou as portas, e sempre recebia qualquer um que chegasse, mesmo que não em função do *camping*.

O ancião Makandal se tornou uma referência para muitos dos jovens que buscavam o Sana, pois realizava no dia-a-dia rodas de conversa em sua comunidade, acompanhadas de batidas de tambor (não só o *Nyahbinghi*, pois era grande apreciador de ritmos brasileiros, como o ijexá). Dominava o toque do berimbau e era grande repentista, de forma que em seu cotidiano integrava todos os presentes pela música, ensinando e aprendendo, como um *griot*. Outra forte inclinação de Makandal era o trabalho com a terra, sendo grande defensor da autonomia de produção do próprio alimento, o que desempenhava com garra no Sana.

Makandal viajou para muitos lugares no mundo, e aprendeu sobre a cultura *Rastafari* “direto da fonte”, isto é, na Jamaica, na Etiópia, e em vários tabernáculos por onde transitou. Quando faleceu em decorrência de *Covid-19*, em 2021, recebeu homenagens de *rastas* de todo o Brasil, sendo lembrado como um grande professor, um dos *elders* de maior representatividade no nosso país.

Maurício Bongo foi um dos iniciados na cultura pelo ancião, com quem cultivou laços de amizade, uma vez que Makandal foi seu tutor e o considerava como um pai. Com essa bagagem cultural, pelas vivências no Sana, e pelo esforço próprio e de outros irmãos, em meados de 1998, começaram a realizar o *Nyahbinghi*, de forma ainda muito intuitiva, até pela falta de materiais específicos que versassem sobre a sua execução.

Uma das referências que tinham na época para aprofundar o estudo era um material sonoro chamado “*Rastafari Elders*”, coletânea organizada por Doctor Dread, em 1990, que registra um legítimo *Nyahbinghi* executado por sete *elders*, que intercala *chants*, elocuições e testemunhos sobre a fé *rasta*, em dezesseis faixas. Maurício Bongo e seus companheiros traduziram para o português esses áudios, dentro das possibilidades, e passaram a executá-los junto a *chants* que a própria irmandade começava a “receber”. Esse serviço de tradução dos cantos tradicionais continua acontecendo até hoje em dia.

¹³³ Na ocasião do falecimento de Makandal, Lucas Kastrup realizou uma homenagem pela plataforma *Instagram*®, em que narrou diversas histórias que vivenciou junto ao ancião ao longo dos anos de amizade e convivência que tiveram. Disponível em: <<https://www.instagram.com/tv/COByjPdjE4L/>>. Acesso em: 28 abr. 2021.

O grupo que viria a ser a *Ordem Nova Flor* vivia na região de Niterói, onde existem grandes reservas de matas nativas, podendo vivenciar intensamente o contato com a natureza, e, dessa forma, realizavam o toque dos tambores na floresta. Em uma caverna, localizada na Serra da Tiririca/Niterói, começaram a estruturar um primeiro tabernáculo e a fazer estudos periodicamente.

Os trabalhos do *Nyahbinghi* são acompanhados tradicionalmente por três tipos específicos de tambores percussivos: o *Fundê* e o *Ketê*, de tons agudos, tocado com as mãos e segurados entre as pernas, com o músico sentado; e o *Thunder*, espécie de bumbo de som grave, tocado com o auxílio de uma baqueta (ARAUJO, 2021, p. 83).

Imagem 12 – Tambores de *Nyahbinghi*, produzidos por Maurício Bongo



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Maurício Bongo.

Por não possuírem esses instrumentos, lançavam mão de zabumba, atabaques e djambês, tambores e batuques que tinham acesso na época. Maurício Bongo citou que o contato que teve com o *Congo Nya* foi crucial para o aprofundamento do estudo. No período em que essa fundação circulou por São Paulo, o interlocutor viajou de encontro ao grupo justamente para aprender sobre os tambores *Nyahbinghi* e como construí-los da forma tradicional. *Congo Nya* fez também uma passagem pela comunidade de Makandal, no Rio de Janeiro, quando a irmandade pôde aprender sobre a cultura com os mais velhos, assim como a parte dos instrumentos.

Nesse sentido, aos poucos a zabumba foi sendo substituída pelo *Thunder*, os atabaques pelo *Ketê* e *Fundê*, e trabalhos passam a ser regulares nos dias de lua cheia e em datas do calendário internacional *rasta*, com o grupo se denominando *Raiz de Tafari*. Os trabalhos eram iniciados com a coleta de madeiras para fogueira na mata, e ao acender a chama realizavam

saudações a Jah, tendo no fogo uma projeção simbólica da transmutação, um relembramento da ancestralidade.

Nos trabalhos religiosos as leituras bíblicas são comuns em muitos tabernáculos *Rastafari*, dentro de toda aquela exegese afrocentrada, e fazia parte da estrutura dessas reuniões, acompanhadas de outras leituras e orações relevantes. Uma oração tomou certa projeção no contexto *rasta* brasileiro, original da comunidade jamaicana *Bull Bay*, que foi traduzida por um dos membros do grupo e, posteriormente, adotada por muitos *rastas* brasileiros:

*Amando Jah Eu e Eu vou prosperar
Que seu amor e sua prosperidade
Estejam sempre em meu lar
Peço também que proteja
A todos os meus companheiros
Que seu amor e sua prosperidade
Estejam sempre com eles
Por causa da força do altíssimo
Jah Rastafari
Eu e Eu
Renuncio a tudo que tenho*

Após as orações, começavam os toques do *Nyahbinghi*, com referências à África e “chamadas” saudando a presença espiritual dos ancestrais, que seguiam até o raiar do sol. Ao longo desse processo de constituição do grupo, o ritual *rasta* que agregou elementos da cultura indígena e de diversas tradições afro-brasileiras, como a Congada, Folias, Tambor de Crioula, Samba, batuques da Umbanda e Candomblé, o que se manifestava rítmica e melodicamente nos trabalhos. No eixo desses diálogos interculturais, ocorreu também o contato com o circuito *ayahuasqueiro*.

A presença de igrejas do Santo Daime no Rio de Janeiro já era grande no começo desse século, e algumas pessoas que frequentavam a *Raiz de Tafari* se relacionaram com a religião daimista, chegando até a se fardarem. Maurício Bongo oficializou seu fardamento um pouco mais tarde, em 2007. Como é de costume entre os daimistas, pessoas fardadas possuem uma pequena quantidade de Daime em suas casas, que é simbólico, mais do que um chá para ser consumido em qualquer ocasião. Nesse período, alguns desses membros passaram a levar seus Daimes pessoais para as reuniões do *Nyahbinghi*, o que gerou uma série de transformações no grupo:

Quando a gente começou a tomar o Daime, isso em 2003 mais ou menos, um pouco adiante alguns irmãos começaram a questionar: “para tocar o *Nyahbinghi* eu tenho que passar por tudo isso? Tenho que entrar em contato com minha vida inteira, passando na minha frente? Tenho que trabalhar tudo

isso para tocar um tambor?”. Aí começou esses questionamentos, até que tinha dias que a gente tomava, tinha dia que só alguns tomavam e outros não¹³⁴.

Para aqueles *rastas* que estavam habituados apenas ao *Nyahbinghi* e o fumo da *ganja*, ao consumirem a *ayahuasca* vivenciaram um conflito, devido aos efeitos mentais e fisiológicos que experienciavam. De fato, o consumo da bebida pode gerar processos difíceis, não só de estranhamento, mas de embates pessoais gerados no campo psíquico. Durante o processo de um trabalho a pessoa se depara consigo mesma, com suas qualidades e defeitos, revê seus valores e sente um turbilhão de sentimentos. É, portanto, uma experiência singular e extremamente pessoal. Os *rastas*, em razão disso, não queriam passar por esse intenso processo ao tocar o *Nyahbinghi*, que também proporcionava certos *insights*.

Ensejando delimitar espaços, pela intenção de inserir mais sistematicamente a *ayahuasca* no contexto desses trabalhos, Maurício e sua irmandade decidiram mudar algumas coisas:

O *Nyahbinghi* é uma coisa mais ampla. Então para acabar com essa “confusão”, a gente vai ter que dar um nome aqui, que quando a gente acender a fogueira e quando a gente fizer dessa forma, é assim que a gente faz. Então é Nova Flor. E esse nome foi recebido no Rio (de Janeiro), pelo Felipe (Paraquetti)¹³⁵, um irmão nosso que caminhou muitos anos com a gente, e pelo Flávio (Teixeira), [...] que tinha participado do embrião e foi (morar) na Chapada (dos Veadeiros). Ele voltou e disse “rapaz, esse movimento ele tem um nome, é Nova Flor”. E eu falei para ele que então estava confirmado, porque o Felipe falou a mesma coisa. Primeiro a gente pensou um núcleo de estudos Nova Flor, alguma coisa nesse sentido. [...] *Então eu falei para os irmãos que o Rastafari é dividido em Ordens, Ordem Bobo Ashanty, Ordem Doze Tribos, então nós somos Ordem Nova Flor, que é essa história da bebida sagrada, como sacramento também dentro da linhagem do Rastafari (grifos meus)*¹³⁶.

A *ayahuasca* é adotada então como uma das ferramentas centrais para o desenvolvimento espiritual dos membros da *Ordem Nova Flor*, respondendo às revelações recebidas nos *chants*, que afirmavam a complementaridade entre as linhas, falando sobre esses mistérios da bebida e dessa conexão cosmológica entre África e o Brasil. O próprio nome *Nova*

¹³⁴ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

¹³⁵ Luis Felipe Paraquetti foi um dos grandes articuladores e representante da *Ordem Nova Flor*, junto a Maurício. Era mais velho que a maioria na irmandade da época, então foi um incentivador para que tudo acontecesse. Foi fardado no Santo Daime por muitos anos, sendo ele que de fato possibilitou que o Daime chegasse até a mão dos *rastas*, mas acabou se afastando para se dedicar integralmente ao movimento *Rastafari*. Em 2007, quando Maurício fardou, Felipe não era mais daimista, mas possuía vasto conhecimento das plantas e dos mistérios da *ayahuasca*.

¹³⁶ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

Flor faz referência ao nome em amárico da cidade de *Adis Abeba*, capital da Etiópia, e que evoca o princípio feminino da cosmologia *rasta*.

Com o crescimento dos trabalhos, houve a necessidade de uma melhor infraestrutura para receber aqueles que frequentavam. Então se transferiram para o “Sítio do Céu” em Itaipuaçu, ainda na região da Serra da Tiririca. Nessa propriedade construíram um espaço junto a uma velha estrutura que já existia, fazendo a montagem do altar e do salão, e iniciaram o plantio de Jagubes e Chacronas para a produção do chá.

Imagem 13 – *Ordem Nova Flor*, no Sítio do Céu



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Maurício Bongo.

Com esses diversos eventos acontecendo, a comunidade foi se estruturando em relação a forma do trabalho, e a crescente compreensão entre os membros da importância da *ayahuasca* para o desenvolvimento do *Nyahbinghi* determinou definitivamente que eles eram uma ordem *rasta ayahuasqueira*.

Após esse período de desenvolvimento no “Sítio do Céu”, houve um último deslocamento do grupo, passando a ocupar o local onde realizam os trabalhos até hoje. Essa terra adquirida pela *Ordem Nova Flor* se localiza na Serra do Cantagalo, conhecida também como Pedra do Jacaré, em Niterói. Ali construíram uma nova estrutura, plantaram novos jardins de Jagube e Chacrona, abriram um terreiro e prepararam o espaço para a fogueira.

Esse espaço já recebeu a visita de inúmeros *rastas* de grande prestígio no Brasil e no mundo, como Cedric Myton e os integrantes da banda jamaicana *The Congos*, e Jorge Makandal, ocasião em que realizaram a filmagem de um clipe da banda *Ponto de Equilíbrio*. Também Ras Kadhu e membros do *Céu de Santa Maria de Sião* estiveram lá em diversas

oportunidades, assim como Lucas Kastrup que integrou o grupo por um período, em meados de 2008, entre muitos outros irmãos e irmãs que compõe a comunidade *rasta* mais geral.

Maurício Bongo comentou que Makandal, apesar de conhecer a *ayahuasca*, não fazia o uso, inclusive fazia algumas críticas e não gostava, porém tinha muito respeito. Por ocasião da gravação de um *clipe* de Daniel Profeta, um membro da *Ordem Nova Flor*, Makandal estava presente na comunidade para fazer uma participação no vídeo e, em certo momento, Bongo flagrou seu ancião tomando o chá:

Pegou no altar lá no sítio, aí tomou. Eu entrei no quarto na hora e ele estava com o copinho na mão, aquele copinho de dose. Aí ele falou: “isso aqui é remédio, é remédio”, fechou o olho e tomou. [...] Ele falou assim para mim “*rasta*, tu acha que eu não conheço um Mariri (Jagube)? Tu acha que eu não conheço uma Chacrona?”. Contou que ele passou na (Colônia) 5000, na época que os *hippies* estavam na 5000, ele chegou a ficar lá. Então ele era muito vivido, Makandal era um ser especial¹³⁷.

Dessa maneira, a *Ordem Nova Flor* representa uma irmandade organizada, com trabalhos de *Nyahbinghi* regulares há quase duas décadas, com um acervo de mais de uma centena de *chants* “recebidos” pelos membros da casa. Maurício Bongo foi a África em duas ocasiões, onde colheu ainda mais materiais e conhecimentos para o grupo. Integram, assim, o movimento *Rastafari* nacional ao lado de organizações como o *Congo Nya*, a *Casa de Menelik* de São Paulo (representante da ordem *Bobo Ashanty*), o *Núcleo de Cultura Rasta Brasil – Jamaica Sana*, e tantas outras representações *rastas*, que respeitam e incentivam a história dessa casa, o que os confere prestígio. Ainda assim, nas palavras de Maurício Bongo, continuam aprendendo, são “crianças aos olhos de Jah”¹³⁸.

¹³⁷ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

¹³⁸ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

Imagem 14 – Irmandade da *Ordem Nova Flor*, com as bandas Ponto de Equilíbrio e The Congos



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias. Créditos: Alessandro Fidalgo.

Na *Ordem Nova Flor*, existem separações entre a doutrina do Santo Daime e do *Rastafari*, salvo a presença do chá nesse contexto, sem acompanhar a liturgia da religião em si. Aqueles que desejavam fazer estudos na linha daimista, frequentavam as igrejas da região, como Maurício que ia ao *Céu do Mar* na época em que se fardou. Para Bongo, as doutrinas são complementares, mas ainda têm distinções entre si, tensões e conflitos, o que depende então da interpretação particular de cada um que adentra esses espaços.

Ele aponta que “tem irmãos (*rastas*) que consagram a bebida, mas que não são ligados à doutrina, ao legado do Mestre, ao legado do padrinho Sebastião e todo o povo”¹³⁹. Acabam se apegando às críticas quanto a presença de rezas católicas, aos santos brancos, ao “cerceamento” da liberdade de expressão sob os efeitos do chá, por conta de toda a estrutura e conduta versada pelo trabalho daimista, mas não são críticas relacionadas ao Mestre ou a história da doutrina, por quem em geral possuem muito respeito.

Maurício Bongo, após um período de seu fardamento na igreja *Céu do Mar*, transferiu-se para outra igreja carioca que era mais próxima de onde vivia, o *Jardim Praia da Beira Mar*, que é comandada por Nilton Caparelli, onde permaneceu por cerca de oito anos. Essa mesma igreja também foi frequentada por Lucas Kastrup e outros irmãos da *Ordem Nova Flor* nessa época. Após cisões entre membros da igreja de Caparelli, por conflitos pessoais num período que Maurício Bongo já não frequentava mais o espaço, um grupo de fiéis saiu de lá e acabaram se aproximando dos *rastas*.

¹³⁹ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

Essas pessoas já queriam se afastar há muito tempo, mas não conseguiam fazê-lo por diversos motivos, pois muitos eram membros importantes da casa, condutores dos trabalhos, músicos, o que torna delicado os rompimentos por tudo o que envolve das dinâmicas internas de cada igreja. Então se dirigiram até a comunidade da *Ordem*, por toda a afinidade que existia entre todos. A propriedade dos *rastas* já tinha o plantio das medicinas estruturado, salão, todas as benfeitorias que poderiam ser usadas por ambos os grupos. Assim fundaram a *Igreja Nova Flor*.

Já era estabelecida uma certa separação cosmológica e “espacial” entre a religião do Santo Daime e do *Rastafari* ali, sendo que apenas consumiam a *ayahuasca* sem fazer relações com a doutrina de Irineu. Maurício comentou que até recebeu críticas dos *rastas* pela opção de um nome tão semelhante para o grupo daimista. Então a igreja se constituiu de forma separada dos trabalhos do *Nyahbinghi*, não sendo, então, uma “igreja *rasta*”. Alexandre Quinet, que atualmente é o dirigente dessa casa, possui relações com as lideranças do *Mapiá*, pois era o “braço direito” de Caparelli antes do desligamento com o *Jardim Praia da Beira Mar*, tem trabalhos desenvolvidos com o padrinho Alfredo Gregório há muito tempo, de forma que a igreja possui vínculo institucional com a ICEFLU.

Realizam o calendário oficial, recebem visitas das lideranças em datas comemorativas, fazem parte do projeto *Feitio Escola*, que é uma iniciativa encabeçada pela ICEFLU e pelo padrinho Alfredo Gregório para estimular a união entre as igrejas desse segmento, e oferecer orientações quanto ao feitio do chá sacramental, com um melhor aproveitamento das plantas e abastecimento das filiais. Não são uma comunidade que relaciona diretamente os universos, como é no *Céu de Santa Maria de Sião*, apesar de sua igreja e tabernáculo *Rastafari* ocuparem o mesmo espaço.

2.6. Céu de Todos os Santos

O *Céu de Todos os Santos* é uma igreja essencialmente daimista, mas que possui em seu interior um núcleo de estudo da cultura *rasta*, atrelado ao consumo da *ayahuasca*. Essa igreja foi formada no ano de 2002, e oficialmente fundada em 2005 em Taboca do Pau Ferrado, na região rural de Teresina/PI, uma área com poucos moradores e residências em que existe uma floresta nativa de palmeiras de babaçu e tucum. É comandada por Bruno Lopes, e hoje em dia o terreno do grupo é uma comunidade daimista, onde vivem cerca de sete famílias.

Assim como se observa no padrão das igrejas do Santo Daime, o *Céu de Todos os Santos* se constituiu enquanto irmandade gradativamente. No período inicial não havia a pretensão de fundar uma igreja, mas em função da crescente procura pelo chá, e pela busca de pessoas por

vivências espirituais, expandiu-se. Passando de “ponto” à igreja no decorrer dos anos, em 2011 receberam a primeira visita de padrinho Alfredo Gregório e da sua comitiva, ocasião em que foram graduados a condição de *Regional Nordeste*, centro de feitiço e distribuição do chá para igrejas dessa região.

Antônio Aglildo é um dos *rastas* fardados no *Céu de Todos os Santos*. Natural de Teresina, Antônio é músico formado pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), atuando como guitarrista e vocalista na banda *Jah Une*, do gênero *reggae*.

Semelhante à trajetória de muitos interlocutores dessa pesquisa, o contato de Antônio com o *Rastafari* se deu primeiramente a partir da música *reggae*, em meados de 2006, mas como afirmou, foi ainda de forma muito superficial, pela falta de informações. À medida que, em sua busca pessoal, pôde conhecer outros *rastas* na região em que vivia, acessou que essa cultura está além da música, pois diz respeito a um estilo de vida, a questões de alimentação, a abdicação da vida materialista, as críticas ao sistema capitalista, ao uso de medicinas naturais, etc. Como resultado da pesquisa que realizava e de sua busca por um modo de vida mais natural, conheceu a *ayahuasca* em 2011, no contexto daimista, no *Céu de Todos os Santos*. Por conta de chegar à doutrina sendo um *rasta*, sua exegese sobre a experiência com o chá e a religião se deu com base em sua cosmologia prévia. Aglildo relatou que:

Dentro do Santo Daime, dos meus trabalhos ainda como visitante, porque quando eu cheguei era só *Rastafari*, meu único norte, então tudo eu estava tendo, esses entendimentos lá dentro do Daime, (eram) da vida *Rastafari*. Do que eu devia fazer, de como eu deveria me aprumar para conseguir ter uma vida melhor, uma vida mais sadia, e estar dentro dos ensinamentos que eu acreditava, e isso foi me lapidando (grifo meu)¹⁴⁰.

Refletir sobre os *rastas* consumindo a *ayahuasca* envolve considerar que os efeitos da substância não se restringem somente à sua ação farmacológica, mas se relaciona sobretudo com o contexto em que se utiliza, uma vez que possui efeitos diferentes, a partir das construções simbólicas e cosmológicas de cada sujeito.

A música *reggae* está presente na região Nordeste do país há muitas décadas, sobretudo nos estados do Maranhão, Bahia e Piauí, como parte da cultura local mais recente, em que se vê o uso de *dreads* bem difundido, assim como das cores da bandeira etíope (verde, dourado e vermelho). Inúmeras bandas do gênero se consagraram nessa região, como *Tribo de Jah*, *Danzi*, *Edson Gomes*, *Red Meditation*, *Ras Ciro Lima*, *Adão Negro*, entre outras. No entanto, a

¹⁴⁰ ENTREVISTA. AGLILDO, Antônio (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 18/04/2021. 20 min (aprox.).

ideologia *Rastafari*, com sua cosmologia e doutrinas sistematizadas, ainda hoje é pouco divulgada, o que é feito pelo esforço de poucos coletivos e comunidades.

Com essa característica regional, de envolvimento com a cultura *rasta* a partir do *reggae*, pode-se supor que a presença de uma pessoa *rasta* no meio social não geraria uma rejeição, mas no contexto daimista mais uma vez o conservadorismo se manifestou:

Quando eu cheguei para frequentar o *Céu de Todos os Santos*, em 2011, que não tinha ainda esse movimento de (grupos ou comunidades) *Rastafari* por aqui, a galera ficava bem assim, olhando de lado, olhando de contra, porque via aqueles *rastas* chegando ali. Tinha muita gente, você sabe, a gente dentro da doutrina está aprendendo, está no processo de desenvolvimento. E o que eu senti na época era que tinha muita gente que olhava a gente torto, porque a gente vinha da cidade ainda, estávamos chegando, tocávamos nas festas a noite. Ainda tinha muita gente que tinha aquela ideia de “ta trazendo uma energia da noite aqui”, uma coisa que a gente vê até meio atrasada, mas que com o tempo os que pensavam assim foram vendo que a coisa era diferente (grifo meu)¹⁴¹.

Após o seu fardamento na doutrina, e seu envolvimento crescente com a comunidade em geral, nos trabalhos de feitiço e mutirões, esses estigmas perderam força, e ele e outros *rastas* deixaram de ocupar o espaço de *outsiders*. Hoje, Antônio é um dos violeiros da igreja, posição de centralidade na condução dos trabalhos daimistas.

Sobre o circuito *rastadaime*, três episódios foram cruciais para chegada do “trabalho de aliança” às terras piauiense. O primeiro se refere à passagem do cantor carioca de *reggae* Daniel Profeta em Teresina, em 2014, para *shows* musicais, ocasião em que Antônio pôde conhecê-lo e passar uma semana junto ao artista. Esse encontro foi marcante, pois Profeta é membro da *Ordem Nova Flor*, portanto, também consagra a *ayahuasca*. Como foi dito, o movimento *Rastafari* no Piauí ainda não era muito divulgado em sua essência, e o contato do entrevistado com o *rasta* carioca, que contava com toda uma experiência nessa cultura, permitiu uma partilha de informações entre eles. A mais importante delas se refere ao *Nyahbinghi*:

Foi com ele que eu peguei os primeiros vinte áudios, de um material da *Nova Flor*. [...] Tive acesso a uns vinte *chants* que ele me passou, e aí foi o meu primeiro contato com a *Nova Flor*, aquele material brasileiro, você vê uma pegada totalmente original, diferente, que fala do *Rastafari*, das plantas de poder, tem uma pegada mais ali na nossa linha¹⁴².

Como Daniel Profeta estava de passagem na cidade apenas à trabalho, não chegou a ir até a comunidade do *Céu de Todos os Santos*, mas deixou muitas referências para aqueles que

¹⁴¹ ENTREVISTA. AGLILDO, Antônio (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/06/2021. 40 min (aprox.).

¹⁴² ENTREVISTA. AGLILDO, Antônio (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/06/2021. 40 min (aprox.).

ansiavam por informações e materiais sobre a cultura *rasta*. O fato de Profeta fazer parte da *Ordem Nova Flor* foi um estímulo para que Aglildo e outros *rastas* que chegavam estudassem a relação *rastadaime*.

O segundo episódio ocorreu em 2015, com a ida de Ras Kadhu e Bruno Muniz à Teresina, representando a banda Jah I Ras, onde fizeram shows, que foram articulados por Antônio e seus amigos. No decorrer dos quatro dias em que estiveram na cidade, o grupo passou um dia na igreja daimista dali, ocasião em que realizaram o hinário *Leão Branco*, de Kadhu. Para aquela comunidade que, assim como os *rastas*, não tinham grandes possibilidades de vivenciar a cultura *Rastafari* diretamente, foi uma oportunidade de acessar uma de suas facetas, pelo hinário de Kadhu.

No dia em que passaram no *Céu de Todos os Santos*, os *rastas* transitaram pelas casas de alguns moradores, e tiveram conversas profundas acerca da Bíblia, da espiritualidade, nas quais Ras Kadhu relacionava a história bíblica com a cosmologia *Rastafari*, a partir de outras interpretações. Como os membros da comunidade se autodenominavam “verdes” no que se refere ao *Nyahbinghi*, ainda começando os estudos, e por sua execução demandar certa estrutura (instrumentos, músicos para tocar e cantar os *chants*), não houve o toque de tambores. Esse dia foi basicamente de diálogos entre esses grupos, além do trabalho de hinário feito durante a noite. Por fim, houve o incentivo à formação de um corpo para os estudos do *Rastafari*:

Ele (Kadhu) acabou passando um material de início, para a gente começar o estudo. [...] Ele passou uma cartilha do *Congo Nya*, que são uns onze *chants*, *chants* tradicionais que a galera costuma fazer e cantar. Canta em inglês, e aqui a gente canta em inglês e português¹⁴³.

Esses novos materiais se somaram aos já disponibilizados por Daniel Profeta anteriormente, o que tornou o estudo do *Nyahbinghi* mais familiar ao grupo. Antônio comentou que a grande dificuldade enfrentada no início foi em relação à própria vivência com o *Nyahbinghi*. Ele pensava que, assim como no Santo Daime, que existe um ritual estruturado – a abertura e o fechamento dos trabalhos, as orações, ordem e quantidade de serventias do chá, etc. -, haveria de ter um para os estudos que iriam fazer, mas que ainda não tinham vivenciado.

A complementação desses estudos veio com o terceiro episódio relatado por Aglildo. Em 2016, Maurício Bongo, Rony e André, membros da *Ordem Nova Flor*, e na ocasião formando a banda de *reggae Monte Zion*, foram até Teresina para realizar um show. No dia seguinte ao evento cultural em que tocaram, Aglildo articulou para que o grupo fosse conhecer

¹⁴³ ENTREVISTA. AGLILDO, Antônio (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/06/2021. 40 min (aprox.).

o *Céu de Todos os Santos*. Durante a visita foi realizado um almoço tradicional *I-tal*, e vários debates espontâneos sobre a cultura *rasta* e a história da *Ordem Nova Flor*. Antônio comentou sobre essa passagem:

Eles mesmos foram soltando, depois do almoço sentamos ali na varanda (com) a violinha, e “tome” *Nyahbinghi*, “tome” *chant*, “tome” hino da galera lá dos *rastas*. Então foi esse momento mais marcante, original¹⁴⁴.

A postura adotada pela comunidade quanto aos *rastas*, que na época em que Antônio e outros irmãos chegaram foi marcada pela alteridade, seguida pelo acolhimento, em que as pessoas da igreja, *rastas* ou não, interessaram-se pela cultura do outro, ao conhecer o *Rastafari* mais profundamente. Essa vivência foi transformadora, ao passo que preconceitos foram quebrados, novos saberes foram adquiridos, mesmo tendo tido um caráter informal, fora da realização de um trabalho ritual de *Nyahbinghi*.

Existe entre os *rastas* um tipo de reunião que se pauta mais nesse campo da informalidade: o *reasoning*, o que pode ser traduzido por *raciocínio*. Rabelo (2006, p. 408-409) indica que tradicionalmente esses encontros envolvem o consumo da *ganja*, debates sobre questões sociais, éticas e religiosas, e “possuem um caráter secular de socialização entre seus participantes, mas também enfatiza o caráter íntimo, intuitivo e pessoal de conhecimento que se pode alcançar pela reflexão”. Os momentos em que a comunidade do *Céu de Todos os Santos* esteve junto a esses diversos *rastas* representaram verdadeiros *reasonings*, adaptados ao contexto em questão.

Como resultado de toda essa movimentação, de sujeitos, saberes e substâncias, e de toda a informação acumulada, no ano de 2020, Antônio, com outros *rastas* e alguns membros da igreja, iniciaram um estudo do *Nyahbinghi* com o chá, baseado nas indicações que haviam colhido até o momento:

A gente já estava com muita informação, de como fazer, já tinha conhecimento. [...] Então tudo isso serviu de experiência para a gente fazer o nosso próprio estudo, porque a gente estava sentindo essa necessidade. Foi assim, a gente se juntou, eu e um irmão *rasta*, [...] uns outros irmãos aqui da comunidade. Aí a gente estruturou, imprimiu esse caderno que o Kadhu me passou do *Congo Nya*, e os outros que a gente tinha aprendido da *Nova Flor*, e foi assim que a gente fez o nosso primeiro *Nyah*¹⁴⁵.

¹⁴⁴ ENTREVISTA. AGLILDO, Antônio (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/06/2021. 40 min (aprox.).

¹⁴⁵ ENTREVISTA. AGLILDO, Antônio (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/06/2021. 40 min (aprox.).

No entanto, por estarem iniciando os estudos nessa linha, os membros do grupo de Antônio não possuíam os tambores tradicionais, precisando adaptar à realidade que dispunham na época. Dessa forma, usavam atabaque, alfaia, e outros instrumentos mais comuns na região Nordeste do Brasil. Isso é parte dos fluxos e circuitos que o próprio *Nyahbinghi* entrou ao ter contato com as expressões culturais e musicais brasileiras.

Para estimular os estudos, propuseram-se a seguir o calendário internacional *rasta*, em datas importantes como do nascimento de Haile Selassie e a data de sua coroação. As reuniões, apesar de reunirem membros da comunidade daimista, não aconteciam dentro da igreja, mas sim no espaço da casa de um dos moradores dali, com a presença de fogueira e ao ar livre. Começaram o grupo com cerca de dez pessoas, entre fardados da casa e *rastas* de fora, mas após a chegada e a saída de alguns membros, hoje apenas cinco pessoas compõe o estudo, todos fardados da igreja. Eles continuam com trabalhos periódicos, o que estimula e fortalece o crescimento do circuito *rastadaime*.

Em relação ao chá, para o estudo que estavam empreendendo, esses *rastas* passaram a dispor de seus “Daime de guarda” àqueles que desejam fazer parte dos trabalhos. Como versa a tradição do Santo Daime, a comunidade do *Céu de Todos os Santos* realiza em sua propriedade o plantio de Jagube e Chacrona, o que dá ao grupo segurança e confiança para seguir em sua jornada. Apesar de Antônio nunca ter pensado em fazer o *Nyahbinghi* no salão da igreja, quando questionado se isso seria possível, ele afirmou que acredita que toda a comunidade apoiaria e daria abertura para o estudo.

Em suma, as comunidades que fazem parte do circuito *rastadaime* são multifacetadas, fragmentadas, plurais por natureza, no que diz respeito às cosmologias pessoais, às orientações espirituais, a como cada grupo se organiza e se relacionam com as representações individuais e coletivas, num cruzamento que maneja práticas e discursos.

3 - “CONSAGRO EM MIM ESSA UNIÃO”¹⁴⁶: HINOS E *CHANTS*

A musicalidade é parte central na ritualística de *rastas* e daimistas, de forma que pela música suas cosmologias e crenças são continuamente reiteradas. Nesse capítulo discutirei os cruzamentos cosmológicos que podem ser observados nos hinos do Santo Daime e *chants Rastafari*, que são sinais e indícios das hibridações entre as duas doutrinas.

Os hinos daimistas escolhidos para análise foram os recebidos pelo líder do *Céu de Santa Maria de Sião*, Ras Kadhu. A primeira vez em que o encontrei pessoalmente, após muitas conversas virtuais durante o desenvolvimento dessa pesquisa, aconteceu na passagem do ano de 2021 para 2022, em Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina. Nessa oportunidade, nos encontramos na comunidade da igreja *Céu do Patriarca São José* para comemorar o aniversário de nosso grande amigo Paulo Coelho, o Paulinho¹⁴⁷. Estavam presentes nesse festejo, além de amigos, familiares e moradores da comunidade, o Ras Kadhu, e pudemos trocar boas ideias e estreitar nosso laço de amizade.

Para esse festejo, não foi realizado um trabalho de Santo Daime no salão da igreja. Ao invés disso, na varanda da casa de Paulinho, que fica no alto de um morro com vista para a praia de Canasvieiras, Enio Staub¹⁴⁸ serviu aos presentes um copo de Daime e então atravessamos algumas horas cantando diversos *chants* e hinos daimistas. Foi nesse dia que Ras Kadhu me presenteou com um exemplar de seu hinário¹⁴⁹, o caderninho com coletâneas de hinos daimistas utilizados no decorrer das cerimônias como suporte para o canto.

Em razão do período e contexto em que a doutrina do Santo Daime surgiu, em que não haviam tantos recursos para registros impressos de hinários, a prática mais comum dos primeiros fiéis era a memorização dos hinos, pela repetição trabalho pós trabalho, sobretudo porque, em sua maioria, eram analfabetos, o que indica uma profunda relação com a oralidade enquanto ferramenta de transmissão de conhecimentos entre os daimistas. Porém a situação nos dias atuais é outra, pois com o advento da *internet* e de tantos recursos de gravação sonora, é possível encontrar com facilidade textos e áudios de hinários *online*, aos milhares.

¹⁴⁶ Hino número 12 do *Leão Branco*, de Ras Kadhu.

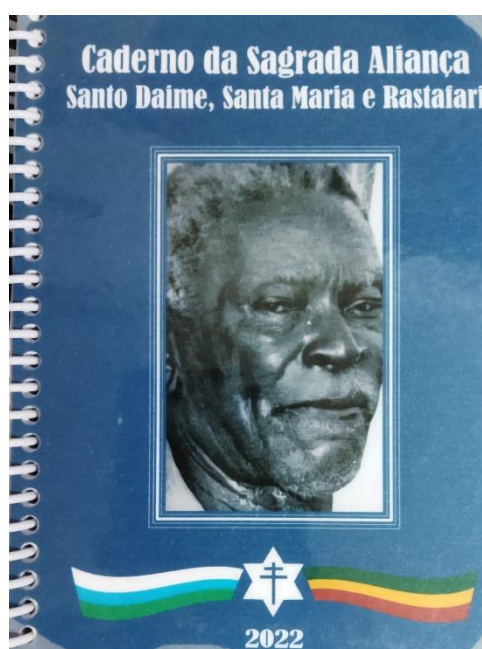
¹⁴⁷ Paulinho vive em Florianópolis/SC, e é grande defensor e ativista das causas que envolvem a planta *cannabis*. Ele encabeça o *Movimento Cannabis Sem Fronteiras*, que cede apoio e articula diversas associações canábicas no Brasil e no exterior. Paulinho é também fardado do Santo Daime e morador da comunidade da igreja *Céu do Patriarca São José*.

¹⁴⁸ Enio Staub é dirigente da igreja *Céu do Patriarca São José*, diretor e roteirista de televisão e cinema. Formou-se em jornalismo na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

¹⁴⁹ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

Nesse sentido, apesar de que eu nunca participei de um trabalho na igreja de Ras Kadhu cantando seu hinário, antes de nosso primeiro encontro eu já possuía gravações de seus hinos, assim como arquivos de texto contendo seu hinário completo. Entretanto, receber das mãos de Kadhu esse presente, foi um incentivo para meu estudo pessoal sobre a aliança, o que possibilitou maior compreensão de como se constrói seu trabalho, e as relações que são feitas entre Santo Daime e *Rastafari*, ainda mais diretamente.

Imagem 15 – Capa do hinário de Ras Kadhu



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias.

Logo na arte que estampa a capa do hinário, vemos, além de Mestre Irineu, indícios que sinalizam o próprio circuito *rastadaime*, com as bandeiras da doutrina do Santo Daime e da Etiópia lado a lado, e afirmada a *Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari*. Diferente do padrão dos hinários mais comuns, utilizados nas igrejas de todo o mundo, que em geral possuem apenas o conjunto de hinos de uma pessoa¹⁵⁰, o caderninho de Ras Kadhu é uma coletânea que, segundo ele, *representa a base da aliança entre as linhas*.

Ele é composto inicialmente por seu próprio hinário daimista, o *Leão Branco*, que conta com 43 hinos, seguido por uma seleção de 10 *chants* tradicionais da cultura *Rastafari*, alguns dos quais aprendeu quando teve contato com o *Congo Nya*. Após os *chants*, segue um conjunto

¹⁵⁰ A exemplo, *O Cruzeiro*, que possui apenas os hinos de Mestre Irineu, ou os hinários *Sois Baliza*, *O Amor Divino*, *Seis de Janeiro* e *O Mensageiro*, pertencentes e possuindo os hinos dos primeiros discípulos de Irineu, os “Companheiros do Mestre”: respectivamente, Germano Guilherme, Antônio Gomes, João Pereira e Maria Marques Vieira, chamada também por Maria Damião.

de hinos conhecido como *Hinário de Santa Maria*, coletânea que foi organizada por padrinho Alfredo Gregório, e congrega hinos devotados à Santa Maria.

Sendo Santa Maria a representação e alcunha dada à *cannabis*, por boa parte dos daimistas da ICEFLU, esse conjunto de hinos delimita, subjetivamente, o uso profano e sagrado dessa planta para os fiéis, e é executado nas ocasiões em que se fuma cerimonialmente a erva durante o trabalho com o Daime. Ao final dessa seleção, seguem os hinários *Chaveirinho* e *Chaveirão*, de Glauco Villas Boas, grande defensor da liberdade religiosa da *cannabis* e incentivador de Kadhu em sua trajetória na doutrina.

Já no eixo dos *chants Rastafari*, justamente pela fluidez que permeia todo o processo, principalmente no que diz respeito à construção do conjunto de *chants* da comunidade da *Ordem Nova Flor*, o acesso às fontes dessa pesquisa (letras dos *chants* e gravações sonoras dos mesmos) foi uma tarefa desafiadora. Diferente dos hinos do Santo Daime, que como dito estão de fácil acesso na *internet*, em muitas versões e qualidades, com letras, biografias das pessoas que os receberam, sumários e coleções organizadas, os *chants* da cultura *rasta* se encontram ainda em estado embrionário quanto a qualquer trabalho de registro e divulgação.

Os poucos cânticos da cultura *rasta* que se encontram disponíveis em ambiente *online*, além dos clássicos jamaicanos – muitos gravados em formato de música *reggae* –, são os mesmos que compõe o caderno de hinos de Ras Kadhu, aprendidos com o grupo *Congo Nya*, a coletânea gravada pela comunidade do *Céu da Santíssima Trindade*, fora poucas gravações de *chants* em português, divulgadas no *Youtube*®.

Os *chants* que são citados nesse trabalho me foram disponibilizados por Rafael Mergulhão, membro da *Ordem Nova Flor* desde o início das relações do grupo com o universo *ayahuasqueiro*, que realizou a gravação de um *Nyahbinghi* que aconteceu em 22 de julho de 2017, em comemoração à data de nascimento de Haile Selassie, ocasião que é celebrada por comunidades *rasta* todos os anos.

Com essa gravação, em que estão registrados cerca de 105 *chants* recebidos por diversos integrantes do grupo, pude perceber a diversidade de influências que perpassam esses cânticos. Foram selecionados para a análise apenas os *chants* que apresentam elementos do circuito *rastadaime* de forma mais evidente¹⁵¹, todos “recebidos” por homens, ainda que algumas mulheres da *Ordem Nova Flor* também recebam hinos que são executados nos *Nyahbinghi*.

¹⁵¹ Em notas de rodapé, citarei o nome da pessoa que “recebeu” o *chant*, todas sendo pessoas que fizeram parte da comunidade *Ordem Nova Flor* em algum momento de sua existência. Em alguns casos, por falta de registro, não foi possível identificar nomes completos. Nas fontes desse trabalho, a gravação está referenciada.

A análise desse capítulo concentra a discussão no hinário de Kadhu, enquanto dirigente do *Céu de Santa Maria de Sião*, e nos cânticos da *Ordem Nova Flor*, sobre a forma como os universos do Santo Daime e do *Rastafari* se conectam nesses espaços. Os hinos daimistas e *chants rastas*, desses dois grupos, tomados enquanto fonte, permitem uma reflexão sobre a maneira como se constroem os discursos, e os agenciamentos aí envolvidos. Arsenais culturais são mobilizados pelos devotos no circuito *rastadaime*, e as entradas e cruzamentos dessa relação resultam numa nova cultura religiosa, que será ilustrada e debatida por meio desses cânticos.

3.1. A música é o sinal: “aqui tem muita ciência que é preciso se estudar”¹⁵²

Entre adeptos do movimento *Rastafari*, palavras são consideradas sons que possuem poder, como insinua sua máxima tradicional “*word sound and power*”. A não separação dos termos “*word*” e “*sound*” por vírgula, indicando uma correlação entre “palavra-som”, é apontado pelos *rastas* como *chant*, ou cantar, e suas narrativas como *chants*, numa verdadeira tradução e significação de sua oralidade enquanto cânticos (ARAUJO, 2014, p. 36; CHEVANNES, 1994, p. 212-214).

A constituição do *Rastafari*, assim como de diversos outros movimentos culturais afro-diaspóricos, dependeu diretamente da oralidade enquanto instrumento de legitimação de suas práticas e visões de mundo. O ritual do *Nyahbinghi*, e as *reasonings*, atrelados à entoação dos *chants*, desenvolvem elos na comunidade, onde ocorrem trocas de saberes entre os indivíduos, sendo a própria música um agente de coesão social e também política:

O modo como a literatura sobre o rastafári costuma tratar essa práxis a enquadra na categoria dos rituais. Isso porque as *reasonings* são partes fundamentais das celebrações litúrgicas rastafári e, durante elas, a fala dos participantes é notoriamente marcada. Eles evocam versículos e imagens bíblicos; usam a linguagem shakespeariana da King James Version; recitam frases impactantes de Haile Selassie I e Marcus Garvey. Chevannes (1994) definiu as *reasonings* justamente como rituais em que o destaque se dá para a performance oral, por meio da qual os dramas sociais vividos histórica e cotidianamente pelos *rastas* se intensificam. John Homiak (1995) se refere a esses momentos como eventos de fala em que a cultura e a história rastafári emergem (ARAUJO, 2019, p. 278).

Conforme aponta Araujo (2019, p. 279), nos momentos em que *chants* são entoados, uma linguagem simbólica é mobilizada a fim de criar sentidos para as fés dos sujeitos, relacionando-se e fazendo menção à história da África, ao povo preto em diáspora, honras a

¹⁵² Hino número 102 do *O Cruzeiro*, de Mestre Irineu.

Haile Selassie e à imperatriz Menen, à queda da Babilônia, à Sião, ao Leão de Judah, ao próprio *Nyahbinghi*, e a todo o cabedal que diz respeito à essa ancestralidade. No contexto de *rastas* que consomem *ayahuasca*, esses cânticos se transformam em seu sentido e conteúdo, fazendo agora referências também às medicinas da floresta e aos mistérios da bebida amazônica, gestando novas interpretações sobre suas próprias cosmologias.

Os hinos daimistas, por sua vez, figuram o “discurso oficial” da doutrina, onde normas são ditadas e a crença é estimulada em cada trabalho espiritual, mas também no dia a dia dos devotos, posto a quantidade existente desses cânticos ultrapassar os milhares e as variadas formas como os indivíduos se relacionam com eles, fora do contexto ritual (REHEN, 2007, p. 52). Conforme Assis (2017, p. 199), os hinários atualmente incluem “cânticos em japonês, inglês, alemão, hebraico, espanhol, holandês e outras línguas, recebidos por daimistas de diversos lugares do mundo”. Muitos são os estudos que debatem sobre o importante lugar ocupado pela música na ritualística do Santo Daime, o que acabou por caracterizá-lo enquanto uma doutrina musical (ANDRADE, 1981; PACHECO, 1999; ABRAMOWITZ, 2003; LABATE; PACHECO, 2004; REHEN, 2007, 2011). Assis (2017, p. 104) aponta:

O papel fundamental da música como condutora e estruturadora dos rituais daimistas e dos hinos enquanto narrativa religiosa e social do Santo Daime, é responsável pela construção teológica própria dessa religião, onde ‘os ensinamentos se encontram nos hinos’, e um dos maiores fatores de distinção e identidade do Daime, não só frente a outros grupos ayahuasqueiros mas no próprio circuito daimista, com igrejas se diferenciando pelo estilo e abordagem musical.

Uma particularidade dos cânticos do Santo Daime, que também perpassa a natureza dos *chants rastas*, é sua origem divina, ou ainda, seu “recebimento espiritual”, como é entendido pelos fiéis, o que significa serem músicas que não são composições de quem as apresentam. Rehen (2007, p. 56) sustenta que:

[...] mais do que enaltecer o importante papel das músicas dentro da doutrina é necessário destacar que elas mesmas seriam a própria doutrina e não podem ser isoladas de seu conjunto. As ‘verdades’ do Daime, ‘recebidas’ e transmitidas pela via musical, fazem com que seja impossível uma investigação desta religião que abdique de uma análise das canções. Além de transmitir mensagens, os cânticos seriam por si só uma mensagem, transcendendo muitas vezes, no âmbito do ritual, o conteúdo meramente verbal.

O autor destaca que a temática dos hinos compreende uma diversidade de temas, desde louvores à própria *ayahuasca* e a “seres” do “mundo astral”, à natureza – sol, lua, estrela, a terra, o vento e o mar -, rogativos de curas materiais e espirituais, referências aos “mitos de

origem” da religião e ao seu fundador, até a elementos que dizem respeito às condutas e a disciplina buscadas pelos seguidores, pelo perdão, pelo amor, pela verdade e pela justiça (REHEN, 2007, p. 76).

Já no que se refere ao circuito *rastadaime*, como será observado nos hinos de Ras Kadhu e nos *chants* da *Ordem Nova Flor*, os conteúdos dos cânticos daimistas se transformam e passam a fazer menções a Haile Selassie, ao *Rastafari*, à dinastia etíope de Davi, linhagem de Salomão e da rainha de Sabá, e toda uma reverência à ancestralidade africana, assim como os *chants* começam a referenciar as medicinas da floresta, o Mestre Irineu, a *força* e elementos do universo *ayahuasqueiro*. Os hinários daimistas e *chants rastas* são, dessa forma, fonte fecunda e primordial para compreender a complexidade dos processos de cruzamentos e hibridações religiosas, que são uma verdadeira amálgama de elementos culturais diversos.

3.2. Hinos do Céu de Santa Maria de Sião

A seleção dos hinários que compõem o caderno de Ras Kadhu não é aleatória. Pelo contrário, atende às suas demandas e de seu grupo, no sentido de ser um conjunto de hinos que versam diretamente sobre o uso religioso da *ganja*, ferramenta cerimonial dos *rastas*, além de expor convergências entre os discursos do Santo Daime e do *Rastafari*.

O primeiro hino do *Leão Branco* foi “recebido” por Ras Kadhu em abril de 2004, durante um trabalho de feitiço na igreja *Flor de Jagube*, em Macacos/MG, e inaugurou seu hinário que possui pelo menos dez menções diretas ao universo *Rastafari*, além de muitas outras referências indiretas. A primeira dela acontece no hino de número 4, chamado “Águas do Jordão”:

Está fluindo ela é sagrada
São as águas do Jordão
Onde o *Rei* foi batizado
O salvador da humanidade

[...]

Está fluindo ela é sagrada
É a *linhagem de Davi*
De Abraão a Salomão
De *Jesus Cristo a Selassie Eu* (grifos meus)¹⁵³.

Na ICEFLU, como indício das hibridações realizadas por essa vertente, fiéis fazem em seus hinários referências a um panteão diverso de entidades, não só aos que já eram citados por

¹⁵³ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

Mestre Irineu e seus primeiros discípulos, mas também a seres e divindades orientais, europeias, africanas, brasileiras, etc., o que é marca do pluralismo que resultou da expansão da doutrina daimista em diferentes contextos. No caso dos hinos “recebidos” por Ras Kadhu, vemos um cruzamento com o universo *Rastafari*, com menção direta à linhagem de Davi e de Salomão, assim como ao imperador Haile Selassie, na figura de um rei, referências nunca antes feitas em hinos do Santo Daime.

Esses elementos citados são fundamentais à cosmologia *rasta*, e o reconhecimento dessa senda, por Kadhu, como vinda desde os tempos de Abraão, coincide com sua afirmação de que as crenças *Rastafari* dizem respeito a uma história ancestral, que atravessa milênios, apesar de o movimento ser recente. Sendo o Daime um chá produzido de “plantas professoras” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 77), no decorrer dos anos Ras Kadhu foi aprofundando seus estudos na escola da doutrina, e avançando espiritualmente como mensageiro do *Rastafari*, por meio de seus hinos.

Foi desvendando essas relações entre *rastadaime*, em revelações que teve “recebendo” seu hinário, que o interlocutor começou a afirmar seu trabalho de aliança como *Rastafari de Juramidam*. Mesmo sendo daimista, ele não abandonou suas crenças anteriores, e é possível perceber que a própria personalidade de quem canaliza essas mensagens espirituais acaba sendo ilustrada em suas letras. Esse reflexo entre pessoa que apresenta o hino e o seu conteúdo é tomado por Rehen (2016, p. 486) enquanto a possibilidade interpretar, de ler (ou ouvir) os hinos, enquanto um “livro biográfico” da pessoa, que estaria organizado em ordem cronológica e “contando” a trajetória pessoal do fiel, por meio dos cânticos.

O hino número 15 de Ras Kadhu, “Santa Sião Celestial”, “recebido” em fevereiro de 2008, é exemplo disso, pois afirma sua fé pessoal e seu compromisso espiritual:

Estrela de Davi
Selo de Salomão
Não tiro do pensamento
Gravei no coração

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

Santa arca da aliança

Santo poder de Deus
Santa Sião Celestial
Do mensageiro Rei dos Reis

Vamos todos conformar
Sou a presença de Davi
Falo desta filiação
Da essência dos cristãos (grifos meus)¹⁵⁴.

Segundo dita o hino, o Selo de Salomão, que é representado pela Estrela de Davi, um importante emblema para os *rastas*, está gravado no coração do interlocutor e não sai do seu pensamento. As “raízes soberanas do triunfante leão” certamente são referências aos *dreads*, que tão estigmatizados pelos daimistas conservadores, que defendem os padrões de beleza ocidentais, são na verdade um voto de devoção dos nazarenos ao Cristo, sendo considerado, portanto, a autêntica continuação da história bíblica. Ou seja, Kadhu se identifica enquanto um tradutor, nos tempos de hoje, da mensagem crística, mas num viés da linhagem africana que é assumida por seus traços físicos, por sua crença, por suas práticas e suas condutas alinhadas ao *Rastafari*, então entendidas por ele enquanto a verdadeira vida santa.

Toda essa tradição espiritual está contida no livro etíope *Kebrá Nagast*, que versa sobre a história dos reis descendentes de Salomão e da Rainha de Sabá, e é tomado como um livro sagrado pelos *rastas* que acreditam que Selassie é parte dessa linhagem. O relato central desse texto tem relações com a narrativa bíblica, localizado nos livros 1 Reis 10, dos versículos 1 ao 13, e 2 Crônicas 9, versículos 1 ao 12. Essas crônicas ditam que a Rainha de Sabá soube da vasta sabedoria do rei de Israel, tendo então realizado uma grande viagem para encontrá-lo pessoalmente e provar seu conhecimento. Conforme indica Rabelo (2006, p. 119) a primeira tradução desse livro

[...] remonta ao século XIV, a partir do original copta encontrado antes de 325 d.C, entre os tesouros de Santa Sofia em Constantinopla. O livro se dividi em cinco partes, todas elas baseadas em relatos bíblicos com algumas alterações: O Começo; Salomão e Sabá; O Sião Africano; A Queda de Israel e A semente da mulher. A primeira parte compreende do Gênesis ao reinado de Salomão. A seguir, aparecem os relatos dos amores entre Salomão e a Rainha de Sabá e as aventuras do filho dessa união. A terceira parte se concentra na Etiópia sob o favor de Deus e a quarta na queda de Israel. Por sua vez, a quinta e última parte narra a vida de Jesus.

Na história, que conta a relação amorosa que aconteceu entre Salomão e Sabá durante esse encontro, a Rainha haveria retornado de Jerusalém para a Etiópia grávida, levando um anel que deveria ser dado ao filho do casal, de forma que quando este voltasse ao reino de seu pai,

¹⁵⁴ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

poderia ser reconhecido como o seu herdeiro. Esse filho foi então batizado como Menelik. Rabelo (2006, p. 120, grifos meus) continua sua análise do texto sagrado:

Ao atingir a idade adulta, Menelik partiu para Jerusalém para encontrar seu pai, levando o anel que o faria ser reconhecido por ele. O rei israelita recebeu seu filho com alegria e honra. Entretanto, o Deus de Israel havia se afastado de Salomão por causa do seu envolvimento com suas esposas e concubinas estrangeiras que introduziram cultos pagãos sob as bênçãos de Salomão. *Inspirado por Deus, Menelik furtou a Arca da Aliança contendo as Tábuas dos Dez Mandamentos* e deixou uma réplica vazia no templo. [...] Salomão reconhecia ser (essa) a vontade de Jeová, que a arca partisse para a Etiópia que então se tornou o verdadeiro Sião. Menelik, após a morte de sua mãe, subiu ao trono e inaugurou a *linhagem salomônica da Etiópia*. Esse mito terá suma importância na formação do culto rastafari na Jamaica, a partir de 1930.

Segundo esse mito, a Arca da Aliança ainda se encontra na Etiópia, na cidade de Aksum, guardada por monges da *Igreja Ortodoxa Copta Etíope* em uma capela construída exclusivamente para abrigar a relíquia. Essa igreja já fora destruída inúmeras vezes, sendo que a última reconstrução foi na década de 1950, ordenada por Haile Selassie, e, coincidência ou não, essa igreja foi batizada de *Santa Maria de Sião*. Além disso, a significação que *rastas* dão para Sião vai em encontro à ideia de um paraíso terreno, e não celestial. Assim, o lugar sagrado escolhido por Jah seria Adis Abeba, capital etíope, e por consequência a própria Etiópia e o continente africano. Essa é uma das razões de o movimento *Rastafari* considerar África um lugar santo, o que justifica também o ideal de repatriação (RABELO, 2006, p. 386).

Ras Kadhu, em seu 15º hino, defende a aliança entre Santo Daime e *Rastafari* enquanto a essência da história cristã, da cristandade africana, e ele como mensageiro do “Rei dos Reis”, com seu próprio ministério, a igreja *Céu de Santa Maria de Sião*. O hino seguinte, “recebido” ainda em 2008, número 16 “Etiópia seus segredos”, narra toda essa história detalhadamente:

Vou contar essa história
Desde quando começou
Com a *Rainha de Sabá*
E o *Rei Salomão*

Esse encontro que gerou
Um herdeiro do Senhor
Na Etiópia levantou
Um Rei se consagrou

Haile Eu Selassie Eu
Louvado seja esse Rei
Desatou os sete selos
E coroou o povo de Deus

Etiópia seus segredos
Hoje são revelados

*A verdade as minhas tranças
E rufar de tambores*

[...]

Dentro de uma caverna
Oh mistério feminino
Encontro a arca desse pacto
*A aliança com o divino [...] (grifos meus)*¹⁵⁵.

Historicamente, a sucessão do trono na linhagem salomônica foi interrompida em alguns momentos, desde seu surgimento. A primeira dela ocorreu em 1769, quando iniciou-se na Etiópia a *Era dos Príncipes*, em que o poder imperial se fragmentou entre diversos monarcas. O país foi novamente unificado em 1871, pelo imperador Yōhānnis, ou João IV, que reivindicou o trono usando a linhagem salomônica como argumento (LOURIÉ, 2018, p. 234). Haile Selassie foi o quinto e último imperador a ascende ao trono, após essa restauração da linhagem.

No hino de Ras Kadhu, Haile Selassie não só foi coroado, como também “coroou o povo de Deus”, ao continuar essa história ancestral que estimulou o surgimento do movimento *Rastafari* na Jamaica, baseado em interpretações da profecia de Marcus Garvey: “Olhe para a África, para a coroação de um Rei, para saber que a redenção está próxima” (TOLEDO, 2013, p. 55). Alguns dos símbolos dessa ancestralidade, manifestado na cultura *rasta* pelo tocar de tambores e os *dreads*, são interpretados então como um resgate da cultura africana e como a verdadeira aliança com o divino.

Adiante, um dos hinos com maiores sinais da hibridação entre *Rastafari* e Santo Daime, é o número 22, chamado “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

¹⁵⁵ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

Que nos deu essa Doutrina (grifos meus)¹⁵⁶.

São notáveis as conexões cosmológicas entre as doutrinas que são feitas nos hinos de Kadhu, com a perspectiva de que não existe diferença entre as linhas. Foi o próprio padrinho Sebastião que, segundo o hino, “convocou todos leões para compor o batalhão”, o mesmo padrinho que com seu carisma recebeu os *hippies* e estradeiros, na década de 1980, para se formar junto às fileiras da Rainha da Floresta. Araujo (2021, p. 124) destaca o fato de o hinário de Kadhu levar o mesmo nome do hino número 26 de Mestre Irineu, *Leão Branco*: “Vale lembrar a simbologia que o leão possui na cultura Rastafari, [...] o que por si só já permite uma identificação dos rastas com o hino recebido por Mestre Irineu, o próprio fundador do Santo Daime”. Além disso, Ras Kadhu é um homem branco, o que facilita sua identificação como um leão branco.

Essas conexões cosmológicas e hibridações, sendo afirmadas cada vez mais por Ras Kadhu, reforçam a relação que os hinos possuem com a trajetória pessoal de quem os recebe. Seu hino número 26 “Bandeira de Fogo”, do dia 6 de julho de 2008, foi “recebido” no período em que morava na igreja de Léo Artese, o *Céu da Lua Cheia*, e começava a “levantar sua bandeira” *Rastafari* com o trabalho do C.U.RAS:

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

Esse verde são as matas
O jardim, a natureza
Na coroa o dourado
Desse poderoso reino

O vermelho é o sangue
É a nossa assinatura
O segredo se encerra
No leão dessa bandeira

Vim da Etiópia e segui a rota
Seguindo a estrela vi Juramidam
Avistei o filho amado
O senhor Rei Salomão [...] (grifos meus)¹⁵⁷.

As referências são à bandeira etíope, que possui as cores verde, dourado e vermelho, com o leão estampado em seu centro, sempre ostentada nos trabalhos do *Céu de Santa Maria*

¹⁵⁶ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

¹⁵⁷ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

de Sião. Trilhando sua rota espiritual, enquanto homem *rasta*, “seguindo a estrela” desde a Etiópia até avistar Juramidam, que representa o próprio Mestre Irineu, Ras Kadhu adentrou ao universo do Santo Daime. Semanas após o recebimento desse hino, foi realizado no *Céu da Lua Cheia* o primeiro *Selassie I Day*, no dia 23 de julho de 2008, data do natalício de Haile Selassie, confirmando e consolidando essa cerimônia como o trabalho de aliança, na linha *Rastafari de Juramidam*.

O hino número 31, “Árvore Celeste”, recebido em novembro daquele mesmo ano, ilustra o sentido e significação que Ras Kadhu estava dando para seu trabalho, enquanto uma semente que estava apenas germinando:

[...] Nessa vida
Tudo que eu recebo
Vem de Deus Onipotente
E do meu Anjo guardião

[...]

*Do Rio Jordão
Migrou pra Etiópia
A semente conservou
E brotou na floresta*

Esse fruto
Que Deus aqui plantou
É a árvore celeste
A Sagrada Sião [...] (grifos meus)¹⁵⁸.

Apesar do terreno fértil para essa semente se desenvolver, pelos incentivos que Ras Kadhu recebia para consolidar seus trabalhos, lembro que após o CONAD instituir, em 2006, diretrizes para a legalidade do consumo religioso da *ayahuasca*, condicionado à não adoção de outras substâncias psicoativas proibidas pela lei, a instituição ICEFLU prescreveu que suas igrejas filiadas não permitissem mais o uso da *cannabis* atrelado ao trabalho do Santo Daime. Foi nesse contexto que, em 2009, Léo Artese acatou às indicações da matriz e suspendeu o uso da erva em sua comunidade, o que ocasionou o rompimento de Ras Kadhu e de um grupo de fiéis que o acompanharam.

Essa não foi a primeira vez na história do Santo Daime que diferenças ideológicas e doutrinárias motivaram rompimentos e tensões entre adeptos e suas comunidades, e provavelmente não será a última. Conforme indica Albuquerque (2021, p. 166),

¹⁵⁸ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

[...] no ano de 1974, [...] três anos após o desencarne do Mestre Irineu Serra, Sebastião recebeu um hino que trouxe implicações profundas em seu percurso, ensejando-lhe a abertura de novos caminhos dentro do Daime, com a criação de uma linha própria. Trata-se do hino 89, *Levanto esta bandeira*, em que afirma a existência de uma bandeira a ser levantada (grifo da autora).

No momento em que esse hino foi “recebido” por padrinho Sebastião, ocorriam muitas disputas pelo poder no *Alto Santo*. O fato de Sebastião afirmar sua bandeira, por conta da notoriedade e prestígio que conquistava ao lado do Mestre em seus últimos anos de vida, foi o suficiente para que o senhor Leôncio Gomes¹⁵⁹, que presidiu o *Alto Santo* após o falecimento de Irineu, orientasse Sebastião a “levantar esta bandeira na sua casa na Colônia Cinco Mil”, o que ocorreu em 1974, quando surgiu a ICEFLU (MORTIMER, 2000, p. 88).

A defesa da liberdade da planta, por parte de Kadhu, estava manifestada em seu hinário desde antes das imposições de Artese para abandono da *cannabis*, quando em seu hino 28, chamado “Santa Maria”, afirmava: “Óh Virgem Mãe, estou na terra a seu serviço. Consagro em mim sua presença todo dia”¹⁶⁰. Essa “bandeira” que Ras Kadhu levantava faz parte de seu ativismo político a favor do uso religioso e medicinal da *cannabis*, que adota e assume há mais de uma década, o que explica o seu rompimento com o *Céu da Lua Cheia*, motivado por seu pertencimento à causa canábica, além de ser *rasta*. Quando se retirou da igreja de Léo Artese, no período da quaresma cristã de 2009, recebeu seu hino número 35, chamado “Despedida”, onde atribui um sentido profético à defesa da causa *canábica*:

*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*

*Jesus Cristo, São João
Nesse tempo o Rei Salomão
Entregaram essa missão
Mas eu não estou só
Estou com os meus irmãos
Eles vão me ajudar*

¹⁵⁹ Leôncio Gomes foi filho de Antônio Gomes, um dos primeiros discípulos do Mestre Irineu

¹⁶⁰ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

[...]

*Não se mistura com os burgueses
Essa história é dos humildes
Que transcendem a matéria
Para seguir Jesus Cristo
Me conforta o coração
Estar com esses seres simples (grifos meus)¹⁶¹.*

Esse hino indica claramente lutas simbólicas entorno da autoridade religiosa que ocorreram por conta da restrição da *cannabis*, pois Kadhu, enquanto um ativista da liberdade da planta, entende que a perseguição à erva advém de interesses políticos, fruto de toda a estrutura preconceituosa e proibicionista da Babilônia, e das visões conservadoras dos “burgueses”, “servo[s] da mentira”, que não “querem consagrar” dessa *força* (BOURDIEU, 2007, p. 75).

Sobre esse episódio, Araujo (2021, p. 130) afirmou que a saída de Ras Kadhu para outro lugar inaugurou uma nova etapa de sua história, em que o C.U.RAS deixou de existir para ser fundada a *Santa Maria de Sião*, em um espaço provisório que foi ocupado por cerca de sete meses, onde os *rastas* poderiam utilizar seu sacramento sem empecilhos. Nesse período, em razão de que o grupo de Kadhu ainda não havia sido elevado à condição de igreja por padrinho Alfredo Gregório, estes contrariaram as normas estabelecidas pela ICEFLU e continuaram relacionando o uso da *ganja* com o Daime. No hino seguinte, número 36 “Trenzinho pra Sião”, Kadhu convoca os *rastas* que o apoiavam a recomeçarem uma nova história:

*Convido 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 (grifos meus)¹⁶².*

A jornada é associada à diáspora africana, ao êxodo, um caminho a ser trilhado rumo à estação que está na floresta, a Sião prometida para o povo escolhido que o acompanhava. Associações são possíveis, como ao caso da fuga dos hebreus comandados por Moisés, ou à

¹⁶¹ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

¹⁶² HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

história de padrinho Sebastião, que após levantar sua bandeira empreendeu uma verdadeira epopeia com sua comunidade, ao adentrar a floresta amazônica e formar o *Céu do Mapiá*, sua Nova Jerusalém. Cabe destacar que Kadhu não cedeu inicialmente ao cerceamento da sua liberdade, empoderando-se de seus ideais e “levanta[ndo] a fumaça pra sempre Virgem Maria”.

Finalmente, em 2010, em um novo espaço próprio, *Santa Maria de Sião* se tornou *Céu de Santa Maria de Sião*, com as bênçãos de padrinho Alfredo e com total reconhecimento da aliança entre as linhas em sua igreja. Esse período marca a época do recebimento dos últimos hinos do *Leão Branco*, que resumem a trajetória de Kadhu dentro da doutrina. No hino número 40, “Cruzeiro”, vivas são dados ao Mestre Irineu e ao Santo Daime, que doutrinaram o ser de Ras Kadhu inteiro, pois a eternidade está no cruzeiro, onde o Mestre ensina todo o segredo. “Esta força vem deste Cruzeiro. O Mestre em cima, e Selassie no meio”.

Araujo (2021, p. 141), faz importante amarração sobre como se constituiu e ganhou sentido o circuito *rastadaime*, o que se relaciona com o exposto no hino 40 de Kadhu:

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, [...] consiste na importância crística atribuída a um africano ou afrodescendente, cada um com suas devidas especificidades dentro dos respectivos grupos religiosos.

O último hino do hinário de Ras Kadhu, “recebido” durante o período da quaresma de 2010, número 43 que também recebe o nome de “Leão Branco”, deixa claro as profundas mudanças e transformações possibilitadas aos daimistas pela doutrina, desde que saibam dar o devido valor e que acreditem nos ensinamentos do Mestre:

Todos querem dar conselho
Todos querem aconselhar
Todos querem ser irmão
Ninguém quer se humilhar

Todos falam de Cristo
Quero ver é provar
O caminho de Jesus
A Mãe terrena vem mostrar

Provando é que se aprova
Ninguém queria duvidar
Quem chegar nessa doutrina
Esteja pronto para mudar

Veja quem está ensinando
Sou Eu com meus Santos Anjos

Ao caminho dos profetas
O Pai Celeste está nos guiando

Essa morte que se fala
Morram pras coisas mundanas
O céu do homem rico
É um inferno pro homem santo

Que meu Mestre não engana
E me mandou vir afirmando
Passa o tempo e todos ficam
Sem sair da ilusão

Pai nosso que estais no céu
Defendei os inocentes
E para quem está zombando
Em confusão estão ficando

Este lamento que faço
É o alerta meus irmãos
Vou seguindo a minha rota
Meu Pai Eu sou o Leão Branco¹⁶³.

De forma geral, a história contada no hinário de Ras Kadhu versa sobre a humildade, a liberdade, a verdade e a justiça, perante aos valores divinos. Defende a aliança enquanto uma revelação astral, que remonta os tempos de Moisés e Abraão, e que não é uma mistura, mas sim a ausência de qualquer separação, já que são verdades semelhantes e profundamente espirituais.

Vale dizer que, além do *Leão Branco*, Kadhu possui um segundo hinário que continua recebendo nos dias de hoje, contendo atualmente 44 hinos, e nomeado de *Nova Flor*. Este hinário ainda não teve áudio registrado, e foi executado poucas vezes em cerimônias. Ras Kadhu relatou que tem a intenção de gravá-lo em breve, o que servirá de fonte para futuras pesquisas.

Por fim, como citado na introdução desse trabalho, a segunda vez que me encontrei pessoalmente com Ras Kadhu aconteceu em abril de 2022, na ocasião em que mobilizei a vinda dele, Maurício e sua esposa Luisa Bulhões, até Dourados, enquanto palestrantes do *I Encontro de Nyahbinghi Rastafari* do Mato Grosso do Sul, organizado por mim e aberto à comunidade. O evento foi primoroso pelo fato de ter sido um dia inteiro de vivências, palestras e toque de tambor, onde Kadhu fez preciosas explanações sobre o movimento *Rastafari*, baseadas em seus 20 anos de experiências nessa cultura, em suas viagens à África e a Jamaica, e em seus estudos pessoais.

¹⁶³ HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

Nos dias que seguiram esse encontro, organizamos a realização de um trabalho do Santo Daime na igreja que eu faço parte em Dourados/MS, a *Estrela Azul*, na data que comemoramos o aniversário de 6 anos de nosso grupo. Nessa oportunidade, com Kadhu presente, cantamos o hinário *Sois Baliza*, de Germano Guilherme¹⁶⁴, em uma grandiosa e alegre festa. No final da cerimônia, pedimos para que Ras Kadhu cantasse alguns de seus hinos, tendo ele atendido ao pedido.

Esse foi, para mim, um momento muito marcante, pois é executando um hino na *força* do chá que se torna possível o pleno acesso às mensagens e aos ensinamentos ali contidos. Dentro de uma consciência ordinária, os hinos podem até soar como mensagens rasas, de rimas pobres, mas no momento em que você toma o Daime e as mirações começam a surgir, a ampliação da consciência nos mostra nossos “eus” despidos de qualquer conceito, quaisquer máscaras egóicas que usamos em nossa vida cotidiana, e então as palavras ditas pelos hinos se transformam em forma e sentido. Por mais que eu já conhecesse os hinos de Ras Kadhu, foi a primeira vez que eu de fato os “ouvi”.

Imagem 16 – O pesquisador e Ras Kadhu



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias.

Eu, enquanto daimista habituado aos hinários da doutrina, e conhecendo também muitos *chants rastas*, percebi que apenas a plena vivência e a experiência no circuito *rastadaime*

¹⁶⁴ Germano Guilherme foi um dos pioneiros do Santo Daime, ao lado de Mestre Irineu, sendo muito amigo do fundador da doutrina, tendo inclusive trabalhado com ele na guarda civil do Acre. Seu hinário, que possui 53 hinos, versa sobre a criação do Santo Daime, os caminhos e seguimentos entre os planos material e espiritual, e faz profundas afirmações sobre o cristianismo que permeia a doutrina.

torna possível o seu entendimento, o que indica que ele mesmo é significado a partir das representações e particularidades de crenças de cada fiel.

3.3. *Chants da Ordem Nova Flor*

O *Nyahbinghi* é central para a cosmologia *Rastafari*, enquanto forma de expressão de seus ideais, espiritualidade e cultura. Através dos cânticos, são remetidos elementos morais e históricos que fundamentam o movimento *rasta*, transmitidos por meio da oralidade de grupo a grupo.

Diferente do Santo Daime, em que existe uma certa padronização no conjunto de hinários que são executados durante o calendário religioso da doutrina, e que hoje estão largamente registrados e socializados em ambiente virtual, o *Nyahbinghi* no Brasil se coloca de forma particular, e continua se expandindo de acordo com cada espaço. Maurício Bongo lembra como foi no início da *Ordem Nova Flor*, em relação aos *chants*:

Nós começamos a fazer o *Nyahbinghi* aqui de forma totalmente intuitiva. Nós não tínhamos nenhum ancião pra nos ensinar, não tinha nada, não tinha os tambores. Não tinha nem a *internet* para facilitar um estudo, algum texto, alguma coisa. Então a referência que nós tínhamos mesmo aqui, falando da minha história, era o *Rastafari Elders*¹⁶⁵. [...] É um disco, são áudios e elocuições, e as falas um pouco eu entendia, mas eu ouvia mais pra sentir a vibração, e tem os *chants*. Então foi o primeiro contato com a música *Nyahbinghi* de fato, com o *Rastafari Elders*¹⁶⁶.

Esses primeiros estudos realizados por Bongo se deram entre 1997 e 1998, período em que começava a entender melhor a parte rítmica e musical da cultura *Rastafari*, para então posteriormente penetrar o campo dos cânticos. Nessa pesquisa, Bongo e alguns companheiros faziam traduções, versões de *chants* clássicos do folclore jamaicano para a língua portuguesa, como o próprio *Rastafari Elders*, *Count Ossie*, *The Absynians*, *Ras Michael*, cânticos que trouxeram consigo toda uma representação quanto aos símbolos e emblemas que eram cantados.

Conforme o *chant* traduzido a seguir, um dos mais divulgados entre *rastas*, vê-se que os temas mais comuns dos cantos tradicionais *Nyahbinghi* versam sobre a africanidade, sobre a divindade de Haile Selassie, sobre Sião e a própria Etiópia:

É uma terra, muito distante
Lá não existe noite, só existe o dia
Olhe no livro da vida e você vai ver
Que é uma terra muito distante
é uma terra muito distante

¹⁶⁵ Citado no capítulo 2, quando narrei o processo de formação da *Ordem Nova Flor*.

¹⁶⁶ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

Veja o *Rei dos reis e Senhor dos senhores*
Sentado em seu trono, ele governa a todos
Olhe no livro da vida e você vai ver
Que Jah é o Rei que nos governa

Satta Amassagana Ahamlack, ulaghize
Satta Amassagana Ahamlack, ulaghize (grifos meus).

Esse *chant*, adotado por diversos grupos de *rastas* jamaicanos, e que ainda hoje é executado em vários lugares todo o mundo, é originalmente uma música chamada *Satta Massagana*, do grupo *The Abyssinians*, lançada oficialmente em 1969 e que se tornou um verdadeiro hino para a cultura *Rastafari*. A letra faz menção à uma terra distante, provavelmente a Etiópia, e cita expressões do idioma amárico, falado na antiga Abissínia e pelo imperador Haile Selassie, como no próprio título da canção, que significa um agradecimento, algo como “ele deu louvores” ou “ele deu graças”.

O acesso de jamaicanos ao idioma e cultura etíope se deu sobremaneira na década de 1960, influenciado pelo movimento pan-africanista e pela consciência *Rastafari* que tomou os guetos da ilha, em que jovens passaram a retomar certas relações ancestrais com o continente africano, ainda mais após a visita do imperador Selassie à Jamaica, em 1966. Não só *The Abyssinians* como muitos outros grupos se viram inspirados por esse afluxo cultural e simbólico que penetrava a cultura *rasta*, de forma que vários clássicos do *reggae* eram utilizados no contexto religioso, e vice-versa. Outra canção que foi adotada enquanto *chant* é *Rivers of Babylon*, composta por Brent Dowe e Trevor McNaughton e gravada pela banda *The Melodians*, também em 1969, traduzida abaixo:

Pelos rios da *Babilônia*
Onde nós sentamos
E com saudades choramos
Quando lembramos de Sião

Precisando de um canto de luz e amor
Babilônia pediu pra eu cantar
Mas como eu vou cantar a canção
Do *Rei Alfa* em terra estranha?

Deixe que as palavras em minha boca
E a meditação em meu coração
Sejam aceitas em vosso lar, o *Far-I* (grifos meus).

Esse *chant* faz referência ao Salmo 137 da Bíblia, onde é retratado o martírio dos judeus durante o exílio babilônico, sendo a Babilônia ilustrada enquanto a causadora das opressões e a cerceadora da liberdade, o que fazia todo sentido à população caribenha e jamaicana descendente dos pretos escravizados, que ainda vivenciavam as marcas do escravismo. Esse é

um dos fatores que explica o fato de músicas como essas terem repercutido tanto, e haverem sido adotadas não só pelo seu cunho político, mas também espiritual.

Outros *chants* popularizados entre comunidades *rastas* na Jamaica era aqueles que vinculavam o discurso *etiopianista*¹⁶⁷, de protesto e de reivindicação dos direitos dos pretos oprimidos pelo sistema “babilônico”, como *Volunteer Ethiopians*, *Here we are in this land*, e *The Universal Ethiopian Anthem*, esse último composto por Burrell and Ford, tendo sido adotado como hino oficial da UNIA¹⁶⁸ e do Garveyismo, na Jamaica (RABELO, 2006, p. 403). Nos trechos traduzidos desses *chants* a seguir, é possível notar a centralidade do discurso que confia a Haile Selassie a redenção dos *rastas*, assim como a lembrança do sofrimento dos ancestrais africanos, e a África que é descrita como idílica:

Volunteer Ethiopians (Etiópes voluntários)

Nós somos os etiópes voluntários
Agitando por nossos direitos
E nunca pararemos de lutar
Até que arruinemos as muralhas da Babilônia

Venha e se junte ao exército
O exército de nosso Deus e Rei
Haile Selassie é nosso líder
Venha e circule em volta do seu trono [...].

Here we are in this land (Aqui estamos nesse país)

Aqui estamos neste país
Ninguém sabe como ficamos
As mãos que estão sobre nós todo dia
Então choramos e suspiramos
Por não conhecermos nosso Deus
Então estamos sempre chorando em vão

Nossos antepassados choraram
Sinta as dores da corrente
Veja o sangue jorrando de sua veia
E nossos senhores de escravos perfuraram
O coração de nossos antepassados
Então eles morrem como animal acorrentado.

The Universal Ethiopian Anthem (O Hino Etíope Universal)

¹⁶⁷ O etiopinismo representa uma ideologia de orgulho racial, sendo marcadamente religiosa em seu discurso. Foi desenvolvida e propagada por escravos do norte estadunidense que recebiam educação formal de seus senhores, sendo baseada em grande parte na leitura da Bíblia. A penetração dessa ideologia na Jamaica se deu ao final do século XVIII (RABELO, 2006, p. 116).

¹⁶⁸ UNIA - *Universal Negro Improvement Association* (Associação Universal para o Melhoramento Negro), foi um movimento de contestação sociopolítica e racial fundado por Marcus Garvey, na Jamaica, e que se espalhou pelo Caribe, África, e Américas. Visava-se com esse movimento conduzir africanos e afro-americanos à libertação do continente africano, e estimular o orgulho racial entre os pretos em diáspora, com a intenção de “juntar as pessoas da raça” (RABELO, 2006, p. 121; CRONON, 1969, p. 16).

Etiópia, tu terra de nossos pais
Tu, terra onde os deuses amavam estar
Como uma nuvem de tempestade chega repentinamente à noite
Nossos exércitos chegam correndo para ti
Devemos na luta ser vitoriosos
Quando as espadas são empurradas para fora para brilhar
Para nós a vitória será gloriosa
Quando guiados pelo Vermelho, Negro e Verde

Avance, avance para a vitória [...] (grifos meus) (RABELO, 2006, p. 168, 403).

Muitos outros *chants* são especialmente dedicados à santidade de Haile Selassie, e à África enquanto destino a ser buscado por todo homem e mulher *Rastafari*:

Leve-nos de volta à terra Etiópia!
Haile Selassie é nosso Deus e Rei
Abra os portões! Eu não serei, eu não serei movido
Rastafari é nosso Salvador
Eu não removerei
Jesus é nosso Salvador
Rastafari é nosso líder
Eu vencerei
As raposas têm suas tocas, os passarinhos têm seus ninhos
Eu não tenho onde descansar minha cabeça!
Repatriação é nosso grito. Eu quero voltar para a África
Selassie é o Rei dos Reis
Selassie é o Senhor dos Senhores (grifos meus) (RABELO, 2006, p. 404).

Os elementos evocados por esses cânticos remetem à uma realidade bastante específica vivenciada nos guetos jamaicanos, isto é, uma vivência marcada pela pobreza, pelo racismo, pela marginalização e pela exclusão da cidadania. No caso de Maurício Bongo e outros jovens cariocas, no início dos anos 2000, profundamente influenciados pela música *reggae*, o cabedal cosmológico que chegou através das letras dessas canções serviu de centelha para criarem suas próprias representações sobre a cultura *Rastafari*. O fator decisivo, nesse processo de construção simbólica, foi o fato de alguns membros do grupo consagrem a *ayahuasca*, de forma que os *chants* começaram a ser “recebidos” dentro de um contexto particular, fazendo referências agora ao universo *ayahuasqueiro*. Maurício explica como se constituem essas relações:

A Nova Flor é Nyahbinghi. Alguns *chants* falam desse mistério da *ayahuasca*, cita essa história toda, cita os caboclos, cita os pretos velhos, dentro da perspectiva *Rastafari*, dentro da batida do coração. Hoje em dia tem alguns irmãos, como o Daniel Profeta, que recebe hinos mesmo, tem hinário (daimista), mas fica fora do ritual do *Nyahbinghi*. O ritual do *Nyahbinghi* é outra coisa, a ligação é espiritual [...] (mas) são outros códigos. [...] Os *chants*

são recebidos por vários irmãos, diferentes dos irmãos da linhagem do Daime (grifos meus)¹⁶⁹.

Essa perspectiva apresentada por Maurício versa sobre uma característica própria da *Ordem Nova Flor*, em que o cruzamento entre as religiosidades se dá diretamente pelo uso da *ayahuasca*, sem o contexto da religião daimista, como é no caso de Ras Kadhu e seu hinário, exemplo da diversidade de expressões que o circuito *rastadaime* permite que exista. Apesar das semelhanças dos *chants* com os hinários daimistas, como o seu “recebimento” do plano espiritual e não composição dos mesmos, para os *rastas* a musicalidade é algo mais cultural do que litúrgico, não existindo um padrão preestabelecido. Maurício Bongo explica:

Teve uma fase em que a gente estudou muito o mistério da bebida, e depois um outro momento em que estudávamos muito mais o *Rastafari*, como que era o ritual do *Nyahbinghi*, quais *chants* tradicionais podiam ser cantados. Quando a gente começou, a gente tomava o chá, recebia os *chants* e afirmava aquilo ali, o que a gente estava entendendo e recebendo. [...] O *Rastafari* é uma coisa viva, não é uma coisa que está estagnada, é orgânico. Então a gente ainda está aprendendo dentro do movimento, como é que é o *Nyahbinghi*. Por exemplo, a gente canta *chants* do Ras Makandal, mas por onde eu passo e vejo as pessoas cantando *Nyahbinghi*, é difícil ver uma unidade. Cada lugar é de um jeito, cada lugar é de uma forma, tem uma escola¹⁷⁰.

A dinâmica que seguem os *Nyahbinghi* se assemelha a um jogral, em que não existe um caderno como no Santo Daime, prescrevendo os hinos e a ordem específica para serem cantados. Conforme narrou Maurício, o trabalho acontece de outra forma:

A gente não segue uma cartilha. O Kadhu canta alguns *chants*, uns quinze *chants* que ele canta e domina a melodia, mais os hinários, e lá no *Nyahbinghi* eles usam caderno. Nós aqui somos diferentes, tipo apaga(mos) a luz, tem alguns cantos de abertura da cerimônia, e depois é como se fosse capoeira, vai puxando de acordo com a *força*. [...] A gente vai no tema: se chamou África, vamos cantar África, vai cantando vários de África, todos que a gente vai lembrando, vai dentro desse relembramento. Isso segue os africanos, voltando naquela história, que é a *tradição oral*, não tem caderno, não tem ordem. *O cara pode até ter o caderno, mas não tem ordem. Tem que estar na mente* (grifos meus)¹⁷¹.

Segundo Maurício explicou, as sessões do *Nyahbinghi* na *força* da bebida são longas, durando várias horas, e os *chants* vão dos tradicionais, falando de *Rastafari* na essência, aos dos membros da *Ordem Nova Flor*, com referências à *ayahuasca* e à cultura indígena, à

¹⁶⁹ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

¹⁷⁰ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

¹⁷¹ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

Umbanda e ao Candomblé, e também com honras ao Mestre Irineu e a primosia do Santo Daime. O *chant* a seguir ilustra essa pluralidade:

Algumas tribos dizem *Yagé*
Caapi, Ayahuasca
Na *Linha do Tucum* se diz Pai
Daime

Agora eu ouço a voz dos Rastafari
O papai, nós vamos viajar
Com Jah Jah
No reino do astral

A Nova Flor (grifos meus)¹⁷².

Os termos *Yagé* e *Caapi*, assim como *ayahuasca*, são alguns dos muitos nomes dados pelos povos originários à esse chá, consumido ancestralmente em vários pontos da América do Sul, o que sugere a identificação dos *rastas* também com as tradições indígenas, confirmada pelo recebimento desses cânticos diretamente do plano espiritual (SCHULTES; HOFMANN, 1993, p. 124). Já a *Linha do Tucum*, segundo Moreira e MacRae, seria uma afiliação de Mestre Irineu a um universo simbólico que remete às suas origens maranhenses, sendo inclusive considerado por alguns daimistas que a “linha” espiritual do Santo Daime é a própria Linha do Tucum. A palmeira Tucum¹⁷³ apresenta na cosmologia afro-indígena maranhense relações com certas entidades espirituais, como a família dos *Currupiras* e dos *Légua Boji*, seres encantados que castigam as pessoas que os desagradem por algum motivo, levando o fiel à evolução espiritual por meio da disciplina. Dessa forma, a Linha do Tucum, que dá nome também ao hino número 108 de *O Cruzeiro* de Mestre Irineu, possui ecos dessas tradições indígenas (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 271; COUTO, 1989, p. 170).

No *chant* citado acima, agora houve-se a voz dos *Rastafari*, adentrando a esse reino astral onde habitam diferentes falanges de seres espirituais. Apesar da ausência de elementos diretos da doutrina daimista nos rituais do *Nyahbinghi*, vê-se um reconhecimento de Mestre Irineu como signatário de um corpo doutrinário universalista e plural, que foi estruturado pela religião do Santo Daime:

Força nos trabalhos da *Ordem da Nova Flor*
Força nos trabalhos, trabalhar com todo amor

Para trabalhar no reino espiritual
Tem que capinar aqui no material

¹⁷² *Chant* “recebido” por Lucas Kastrup Rehen.

¹⁷³ *Bactris setosa*, da família *Acrocomia Officinalis*, é uma palmeira cheia de espinhos, abundante na terra natal de Irineu Serra.

Eu convoco aqui todo aquele que chegou
Para se alistar no batalhão do senhor

Este batalhão é a confirmação
Do Daime e o Rastafari juntos num só coração

É o Mestre Irineu, é Haile Selassie Eu
É um só firmamento guiando os filhos seus

É um só firmamento no brilho dessa luz
Seguindo nos ensinamentos do meu mestre Jesus (grifos meus)¹⁷⁴.

Maurício Bongo é homem *rasta*, e se considera parte do *batalhão* do Mestre Irineu e de padrinho Sebastião, de forma que as cosmologias são indissociáveis. Ele relata sobre quando decidiu se fardar, quando já se considerava um *rasta*, “*capinando*” na vida cotidiana para poder compreender sua própria fé e desenvolver seus trabalhos espirituais:

Até quando eu fardei me perguntaram o porquê que eu me fardei. Eu respondi que para mim o Mestre e o padrinho Sebastião são como profetas do tempo de agora. A história está sendo escrita, ela não se fecha ali no Apocalipse e acabou, não é isso. A comunicação do homem com Jah é eterna, ela vai sempre existir. Então eu vejo eles como profetas, e a instituição (Santo Daime) enquanto o ministério. [...] Eu sou um homem *rasta* e estou vendo isso, estou vendo a história bíblica, como se fosse mesmo do antigo testamento, só que no tempo moderno (grifo meu)¹⁷⁵.

Foi nessa busca de entendimento da cultura *Rastafari* que, distante da realidade jamaicana, Maurício e tantos outros encontraram aqui mesmo na cultura brasileira o sentido que procuravam, pelo Santo Daime e pelas práticas tradicionais dos povos indígenas, aliadas ao desejo de também cultivar a cultura *rasta* tradicional. Os ideais de preservação e comunhão com a natureza, o uso das medicinas naturais, e as experiências com a *força* da bebida, convergem para uma manifestação única desse circuito, em que novas representações e emblemas passam a compor o cabedal cosmológico desses *rastas*.

Eu buscava a força em algum lugar
E essa força que veio foi para doutrinar
Foi o poder da floresta
A floresta que vem curar

Minha mamãe natureza me passou ensinamentos
Ela disse que a saída está no contentamento
Na conexão
A natureza, batida do coração

¹⁷⁴ *Chant* “recebido” por Daniel Profeta.

¹⁷⁵ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

Só tenho gratidão para oferecer
Só tenho gratidão para ofertar

Ao mestre Irineu, Haile Selassie Eu
Ao mestre Irineu, Haile Selassie Eu (grifos meus)¹⁷⁶.

A forma como se constituiu a comunidade da *Ordem Nova Flor* foi pautada na busca da pluralidade, marcada por essas hibridações culturais, que os permitiu encontrar a forças para construir sua própria história. Maurício comentou sobre as muitas influências que eles possuem quanto ao toque do tambor, considerado a parte mais importante de todo o ritual, e que toma maior sentido pela ingestão da *ayahuasca*, e o posterior recebimento dos *chants*:

A base do nosso estudo é tocar. A gente toca o *Congo Nyahbinghi*, a gente toca a batida dos *Bobo Ashanty*, a gente toca o *Nyahbinghi* tradicional. [...] A gente foi estudando as batidas, foi estudando os ritmos, os cantos tradicionais, então isso deixa minha chama acesa. Quando tomo a bebida, é tocar, cantar, porque é um estudo fino¹⁷⁷.

As diversas inspirações vem desde os tempos em que Maurício Bongo convivia constantemente com Ras Makandal, *elder* amante da cultura e musicalidade do Brasil, sempre com berimbau na mão e incentivando o aprendizado de novas expressões culturais, principalmente pelos tambores. Isso resultou no desenvolvimento de um toque de *Nyahbinghi* próprio da *Ordem Nova Flor*, que mescla repiques dos batuques da Umbanda e do Candomblé, do samba de roda, sofrendo diversas influências da cultura brasileira. Entretanto, como reforça Maurício, “na *Nova Flor*, o nosso trabalho, o sentido dele é com a bebida, faz sentido quando toma”¹⁷⁸. Na esteira dessas afirmações, os *chants* cada vez mais passaram a apontar o valor da medicina *ayahuasca*:

Pode ser na cuia, pode ser no copo
Essa bebida é pra quem é devoto

Aqui firmados com os pés no chão
O sacramento é pra quem é cristão

Com o amor, meu irmão, se ligue
Força divina, aiaiai Nyahbinghi

Nyah Nyah, Nyah Nyah
Nyah Nyah, aiaia Nyahbinghi
Nyah Nyah, Nyah Nyah
Nyah Nyah, aiai Ayahuasca (grifos meus)¹⁷⁹.

¹⁷⁶ *Chant* “recebido” por Tammy.

¹⁷⁷ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

¹⁷⁸ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

¹⁷⁹ *Chant* “recebido” por Lucas Kastrup Rehen.

Quando o grupo de Maurício Bongo determinou que assim seria o trabalho da *Ordem Nova Flor*, ou seja, consagrar a bebida e a *ganja* durante o toque dos tambores, houveram disputas simbólicas por parte de alguns *rastas* que eram defensores da pureza da cultura *Rastafari*, negando as influências *ayahuasqueiras*, e que não estavam habituados com a *força* da *ayahuasca*, diferente de Maurício e outros irmãos que frequentavam igrejas do Santo Daime (BOURDIEU, 2007, p. 70). A ingestão do chá provoca a expansão da consciência e maior sensibilidade dos sentidos físicos, de forma que o que antes era “apenas” o toque do tambor, agora havia se configurado em um trabalho espiritual e de autoconhecimento, envolvendo curas e transformações pessoais profundas, proporcionadas pelo chá.

Assim como se dá entre os daimistas, que percorrem uma longa trajetória e grande quantidade de trabalhos até aprenderem a “dominar” o corpo e a consciência durante as experiências com o Daime - o que envolve a séria adoção dos resguardos, a disciplina no estudo dos hinários, as boas práticas alimentares, etc. -, os *rastas* atravessaram também esse processo de entender como “trabalhar na força”, a aprender com as “plantas professoras”:

*Eu vim aqui pra te ensinar
A trabalhar com a força, Ayahuasca
Eu vim aqui pra te ensinar
A trabalhar com a força, Ganja*

Que o conhecimento está
Em todo lugar
Mantenha os olhos bem abertos
E o coração alerta a encontrar

*Eu vim aqui pra te ensinar
A trabalhar com a força, Ayahuasca
Eu vim aqui pra te ensinar
A trabalhar com a força, Ganja*

Força do *sol*, força da *lua*
Força das *estrelas*
Força do fogo e do ar
Da floresta, da terra e do mar (grifos meus)¹⁸⁰.

O trabalho de aprendizado com a bebida indica outras formas de construção dos sujeitos e suas crenças. Ao se relacionar com certos estados alterados de consciência, como é o proporcionado pela *ayahuasca*, rompe-se com as visões de um Deus ou espiritualidade externa ao mundo, ou à nossa realidade, o que oportuniza experiências *enteógenas*, onde os fiéis sentem o divino dentro de si mesmos, e na natureza que os cerca. Os elementos citados – *Sol*, *Lua* e *Estrela* – são recorrentes em muitos hinos do Santo Daime, sobretudo no hinário de Mestre

¹⁸⁰ *Chant* “recebido” por Maurício Bongo.

Irineu, sendo esse o nome de seu hino número 29, o que indica uma mesma essência que permeia tanto os *chants* quanto os hinos daimistas, “recebidos” na *força* da bebida.

A *força*, no Santo Daime e no *Rastafari*, é entendida como a responsável por realizar curas subjetivas, fazendo com que os adeptos visualizem e lidem com questões pessoais antes não percebidas, ou muitas vezes evitadas, podendo reavaliar questões morais e suas condutas.

O *chant* a seguir espelha esse processo:

Chamo a força
A força vem, vem, vem

*A força ilumina no escuro
Coloca tudo em seu lugar
Mostra todas as virtudes
E o que tem pra melhorar*

Chamo a força
A força vem, vem, vem

*A força faz balancear
A força vem equilibrar
Baila no fundo da gente
Limpa o que tem que limpar (grifos meus)¹⁸¹.*

O reconhecimento das limitações e fraquezas, por parte de cada pessoa que participa de um ritual com a *ayahuasca*, é a verdadeira limpeza proporcionada por essa medicina. Existe, claro, os processos de limpezas fisiológicas, mas que estão relacionados com os sentimentos mal resolvidos e com as ações cotidianas dos fiéis. Conforme explica Rehen (2007, p. 48, grifo meu),

[...] durante o ritual, a ordem interna seria reafirmada pelo empenho de cada fiel, que reflete sobre si mesmo motivado por uma idéia de autoconhecimento, disposto a resolver conflitos de relacionamentos com outros membros da igreja (no caso do Santo Daime), mediante uma espécie de ordenamento simbólico com gestos específicos de ‘limpeza’, quando o vômito e a diarreia - efeitos purgativos da infusão - são ressignificados por meio de uma eficácia particular. Assim, esses gestos tornam-se capazes de desobstruir os canais espirituais dos indivíduos e da comunidade como um todo, manifestando materialmente a busca de uma harmonia divina.

Assim, a *peia*, como é chamado pelos daimistas esse trabalho de autoconhecimento gerado pelo uso da *ayahuasca*, às vezes doloroso e penoso para adepto, é tomada enquanto algo benéfico, no sentido que auxilia o indivíduo em sua cura física, moral e espiritual, e na conscientização sobre a causa adversidade enfrentada (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 161).

¹⁸¹ *Chant* “recebido” por Luis Felipe Paraquetti.

A *força* se manifesta nos *chants* da *Ordem Nova Flor*, curando e transformando a matéria de quem os vivencia, e confirma a aliança que é afirmada no circuito *rastadaime*, enquanto uma verdade espiritual:

Eu to na força, na força
Eu to na luz, na luz de Jah

A sua força que me conduz
Me direciona a sua luz

*E essa luz que eu falo agora
Não é a luz material*

*É uma luz muito mais forte
Essa é a luz espiritual (grifos meus)¹⁸².*

Maurício expôs que sente o peso da responsabilidade que é ser representante dessa aliança, da forma como se dá na *Ordem Nova Flor*, o que envolve competição no mercado religioso entre fiéis ofertantes e demandantes de bens e serviços religiosos, lutas simbólicas entorno da autoridade religiosa, perseguições, disputas e acusações de misturas (BOURDIEU, 2007, p. 108). Apesar de que ele reconhece que tudo isso se trata de uma história ancestral, que está confirmada pelos próprios *chants*, ele toma cuidado quando se posiciona quanto ao circuito *rastadaime*:

Nesse ponto que eu estou, que muitas pessoas me veem abrindo trabalho aqui, eu tenho que ter um pouco dessa consciência para passar pro povo, porque senão as pessoas acham que é a mesma coisa (Santo Daime e *Rastafari*), que é tudo uma coisa só. E de certa forma também é, porque de fato o que acontece é a verdade, “tudo tudo é verdade”, como o Mestre fala, se está acontecendo é porque Jah permitiu que as coisas acontecessem assim. [...] Se o Daime se juntou com o *Rastafari* é porque são coisas boas, são símbolos que se somam, e alguma coisa no astral permite isso (grifo meu)¹⁸³.

A motivação para os membros da *Ordem Nova Flor* acreditarem e não desistirem de suas convicções, mesmo frente às opressões e os julgamentos, veio da própria consagração das plantas. Os *rastas*, que usam a *ganja* enquanto sua hóstia, entendem melhor do que ninguém o valor que os daimistas dão para seu sacramento, que é a *ayahuasca*. E eles, sendo *Rastafari*, encontram em suas mirações elementos que reforçam suas fés pessoais. Maurício comentou que os *chants* passaram a ser “recebidos” com intensidade apenas após o momento em que começaram a beber o chá. E assim como os hinos daimistas, que testemunham os valores da

¹⁸² *Chant* “recebido” por Ras Uilivan.

¹⁸³ ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

doutrina e de onde advêm esses ensinamentos, os *chants* deixam claros que as mensagens não são fruto da consciência humana, material, mas sim vindos direto do astral:

*De onde vem esses hinos*¹⁸⁴
Eu sei que não vem da matéria de ninguém

Vem do rei superior, vem vem
No coração tem amor, tem tem

Aqui se manifesta quando sai das nossas bocas
E aqui vem pra curar quando chega nos ouvidos
E alcança o coração de cada pessoa
Cada homem é um leão, cada mulher uma leoa (grifos meus)¹⁸⁵.

O *Nyahbinghi* em sua origem possuía funções bem específicas, enquanto parte da ritualística *Rastafari*. Conforme narra Reckord, citando o contato que teve com um *elder* jamaicano chamado Patriarch Bongo Burru, vemos uma das perspectivas dada ao toque dos tambores pelos sacerdotes mais tradicionais (RECKORD, 1998, p. 242):

Um sacerdote Rasta [...] me disse na reunião, ‘O real significado, a real compreensão dos tambores *aketê* (grifo do autor) é ‘*morte ao homem mau*’. Ou seja, *morte à opressão do branco ou do negro*. Quando usamos o *Nyahbinghi*, em qualquer parte da terra onde esteja a maldade, ela tem que sair.’ Ele disse que ‘morte à qualquer forma de opressão’ era o único pensamento na cabeça dos irmãos durante a ‘*groundation*’ (grifos meus)¹⁸⁶.

É possível perceber uma mudança no sentido em que é empregado o *Nyahbinghi* pela *Ordem Nova Flor*, ao passo que as intenções nos rituais versam mais sobre a evolução pessoal, a iluminação, as curas materiais e espirituais, o reino astral, o uso das medicinas naturais, a *força*, do que sobre uma confrontação direta ao sistema opressor. Da mesma forma, o próprio conteúdo dos *chants* se modifica, se comparado aos originais jamaicanos, com temas relacionados à UNIA, Marcus Garvey, etc., por mais que em vários cânticos essas pautas não deixem de existir.

A repatriação agora é a interior, da própria matéria, do próprio ser. No circuito *rastadaime*, a cura é encontrada nos mistérios da floresta amazônica, a Sião que ligou os *rastas* à toda uma egrégora espiritual, sendo que Jah foi quem chamou:

Ouvi Jah Jah chamar
Chamar pra me ajudar

¹⁸⁴ Percebe-se que, mesmo sendo um *chant Rastafari*, “recebido” no contexto *Nyahbinghi*, a denominação dada aqui ao cântico é de hino.

¹⁸⁵ *Chant* “recebido” por Lucas Kastrup Rehen.

¹⁸⁶ Texto original: “A Rasta priest [...] said to me at the gathering, ‘The real meaning, the real overstanding of the *kete* (grifo do autor) drums is ‘death to the deckman’. That is, death to black and white oppression. When we use the *Nyahbinghi*, any part of the earth the wicked is, him have to move.’ He said that ‘death to oppression of any sort’ was the single thought in the minds of the brethren during the *groundation*” (RECKORD, 1998, p. 242).

Ouvi Jah Jah chamar
Chamar pra me curar

*Eu sei que a cura vem da floresta
A cura vem da floresta*

E tem que ser com o coração
No trabalho e na consagração

*Ayahuasca é a força
A força do amor
É minha estrela guia
Pra casa do meu senhor (grifos meus)¹⁸⁷.*

É o aprofundamento e experiencição da história crística, vivenciada pela consagração do pão do cordeiro – a *ganja* – e do vinho das almas, nos tempos de agora:

*Nyahbinghi é um só coração
Desde os tempos de Jesus Cristo
Desde os tempos de Salomão
Sansão, Abraão e Adão*

*Nyahbinghi é a luz do dia
Desde os tempos de Santa Maria
Desde os tempos de vovó Santana
E das rainhas africanas*

*Nosso pão é a nossa erva
O primor da humanidade
Quem também consagra o vinho
Se aprofunda dentro da verdade*

*Aiaiai Nyahbinghi bateu forte
Nyahbinghi bateu forte (grifos meus)¹⁸⁸.*

Dentro dessa cultura fortemente pautada na oralidade, esses e tantos outros *chants* vêm sendo transmitidos por Maurício Bongo e outros membros da *Ordem Nova Flor* por onde passam, como foi o caso da comunidade piauiense *Céu de Todos os Santos*, quando Antônio Aglildo recebeu os *rastas* cariocas e teve esse aprendizado através do *Nyahbinghi*.

Eu mesmo faço parte desse circuito, pois pude também experienciar o *Nyahbinghi* com os *chants* da *Ordem Nova Flor*, durante a realização do já citado *I Encontro de Nyahbinghi Rastafari* do Mato Grosso do Sul. Quando realizamos o toque de tambores com Maurício, sua esposa Luisa, Ras Kadhu, e outras pessoas que participavam do evento, percebi a fluidez que caracteriza esse ritual. Foram momentos de seriedade e atenção que se cruzavam com outros de

¹⁸⁷ *Chant* “recebido” por Daniel Profeta.

¹⁸⁸ *Chant* “recebido” por Lucas Kastrup Rehen.

alegria e descontração, não só pela ocasião tão especial que era esse evento, mas por podermos estar compartilhando essas experiências e sabedorias tão valiosas.

Imagem 17 – O pesquisador, Maurício Bongo e Luisa Bulhões



Fonte: Arquivo particular de João Otávio Duarte Farias.

Nessa oportunidade, Maurício explanou a todos sobre o processo de fabricação de cada um dos tambores tradicionais da cultura *Rastafari* (na foto, estou tocando um *Thunder*), seu ofício por excelência, além de ter partilhado seus conhecimentos quanto aos tipos de toques para cada um dos instrumentos. Cantamos os *chants* aqui citados, além de tantos outros, como as primeiras traduções que faziam dos cânticos jamaicanos. Foi um estágio para mim, não só pelo que agregou a esse estudo sobre o circuito *rastadaime*, mas também por ter sido profundamente edificante à minha personalidade e às minhas experiências nos campos estudados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Santo Daime e o *Rastafari*, juntos ou apartados, são movimentos fragmentados, plurais, e que atualmente reivindicam heranças e tradições diversas dentro do campo religioso *ayahuasqueiro*. O processo de hibridação entre as duas religiões ocorre desde início dos anos 2000 e se estabeleceu como uma rede específica, o circuito *rastadaime*, por onde transitam sujeitos, substâncias, saberes e práticas.

As hibridações religiosas respondem à constituição das cosmologias de cada sujeito, de forma que, independentemente da crença religiosa dos fiéis, estes agregam a si e a suas fés aquilo que os convém, a partir das suas subjetividades culturais e individuais. Nas migrações simbólicas que ocorrem na contemporaneidade, elementos identitários de várias doutrinas se fundem e formam novas religiões, que são independentes e não têm compromisso com as narrativas fundantes. Dessa ressignificação simbólica que ocorre entre práticas do Santo Daime e do *Rastafari*, baseada na aliança entre movimentos religiosos tão diferentes em sua constituição e expansão pelo mundo, surge uma nova cultura para o uso da *ayahuasca*, que envolve aproximações e afastamentos entre as partes, alimentadas pelas hibridações. Ressaltam-se aqui as diferenças doutrinárias existentes entre daimistas e *rastas*, e como agenciamentos e negociações são feitas para que possam ser possíveis as relações dos dois grupos. A descentralização do processo apresenta uma verdadeira malha de conexões no interior da rede *ayahuasqueira*.

Cada lugar realiza uma interpretação particular do que é o circuito *rastadaime*. Algumas igrejas daimistas agregam elementos do *Rastafari* ao ritual do Santo Daime (*Céu de Santa Maria de Sião* e, em certa medida, o *Céu da Santíssima Trindade*), grupos *rastas* passam a consagrar a *ayahuasca* ritualisticamente (*Ordem Nova Flor*), e ainda, existem núcleos dentro de comunidades daimistas que dão/deram abertura ao estudo da aliança (*Céu da Lua Cheia*, *Céu de Todos os Santos*). Esses lugares, em certo momento de suas histórias, cederam espaços para que *rastas* compartilhassem a sua cultura, seja em forma de um grupo de estudo de *chants* e/ou toque de tambor, fora dos rituais daimistas, seja pela própria vivência do *Nyahbinghi* com *rastas* de fora, em ocasiões especiais, ou seja pelo fato de um homem ou mulher *Rastafari* serem membros dessas comunidades daimistas.

Essa diversidade de centros daimistas/tabernáculos *rastas* que manejam as alianças entre os universos aponta para a fluidez dos processos de hibridação. Cada comunidade possui suas idiossincrasias, no que diz respeito à filiação oficial ou simbólica com as matrizes, às particularidades quanto ao formato dos rituais, aos hinários/*chants* que são estudados nas casas,

às referências e aos emblemas que são base para os grupos e compõe os espaços. Nesse circuito, existem apropriações de conteúdos religiosos plurais, que são instituídos por essas vertentes.

As primeiras entradas que permitiram a aproximação *rastadaime*, em diferentes lugares e de formas diversas, deram-se em razão da diversidade e dinamicidade do campo religioso, e as representações de *rastas* e de daimistas se transformaram com o tempo, sendo que o processo de hibridação foi facilitado por um eixo simbólico de práticas, marcado pela psicoatividade.

O uso de plantas psicoativas é estruturante para a religião daimista, no sentido que o trabalho musical com os hinos é pautado na alteração de consciência proporcionada pela ingestão do chá, que permite a perfeita compreensão das mensagens que são recebidas do plano espiritual em forma de músicas. De maneira semelhante, entre os *rastas* o uso cerimonial da *cannabis* dá sentido e forma à sua fé e cultura, pois ao consagrar a *ganja* eles elevam os pensamentos e podem se expressar divinamente, pelos *chants* e em profundas reflexões orais durante os *Nyahbinghi*, louvando a Jah. No encontro destas práticas e representações, o circuito *rastadaime* permite ainda novas interpretações, em que elementos do *Rastafari* penetram a liturgia do Santo Daime, assim como *rastas* passam a utilizar a *ayahuasca* durante seus rituais religiosos.

Entretanto, o campo religioso *ayahuasqueiro* é naturalmente permeado por lutas simbólicas entre os agentes religiosos em suas redes de relações, tensões e atritos que, em geral, resultam na criação de novos núcleos. Discursos são (re)elaborados ao passo que ocorrem alterações das simbologias e das próprias crenças, respondendo às suas demandas pessoais ou das comunidades. A exemplo de Jah Fayah Elijah que, ao enviar um documento difamando Ras Kadhu às lideranças internacionais do *Rastafari*, por estar “misturando”, ou hibridizando o movimento com o catolicismo e o Santo Daime, expôs os motivos pelos quais Kadhu não deveria ser representante dessa cultura, em uma disputa por poderes e pelo capital religioso.

Situações como essa ilustram fortes tensões no campo religioso *ayahuasqueiro* e, mais especificamente, no circuito *rastadaime*. A carta de Jah Fayah produziu muitas repercussões negativas para Kadhu no contexto *rasta*, mas que acabaram se voltando para o próprio autor das denúncias. Quando o mesmo se tornou dirigente da igreja *Céu da Santíssima Trindade*, o argumento da mistura deixou de se sustentar, passando ele a ser acusado de ser contraditório em suas ações.

Nessas disputas simbólicas, a autoridade religiosa que pode ser mobilizada/conquistada num campo, em sua luta pela legitimação, “depende diretamente do peso dos leigos por elas mobilizados na estrutura das relações de força entre as classes” (BOURDIEU, 2007, p. 70). Por consequência, a forma como se dá a estruturação das relações objetivas, entre os diferentes

agentes do campo religioso, em relação a produção, reprodução e distribuição de seus bens, “tende a reproduzir a estrutura das relações de força entre os grupos ou classes, embora sob a *forma transfigurada e disfarçada* de um campo de relações de força entre instâncias em luta pela manutenção ou pela subversão da ordem simbólica” (BOURDIEU, 2007, p. 70, grifos do autor).

O caso de Artese também espelha a forma como as igrejas filiadas reagem às indicações e diretrizes das comunidades tradicionais, posta a autonomia que possuem no contexto daimista, e que geram dissensões e convergências. Ele, na ocasião em que foram estabelecidas restrições ao uso da *cannabis* entre as igrejas filiadas a ICEFLU, optou pela adequação ao segmento, o que gerou um rompimento com os *rastas*, que consideram a *ganja* como uma de suas ferramentas espirituais mais importante.

A existência paralela e conflituosa de lideranças nos grupos estudados, em que uma liderança principal cedeu espaços para que outros adeptos se expressassem, gerou conflitos em torno da busca de legitimidade no campo religioso, sobretudo quando novas lideranças se projetaram, ganharam prestígio e procuraram destituir de autoridade religiosa os concorrentes, na disputa por fiéis. Essas lutas geraram rupturas e fragmentações, e formaram novos grupos no campo, pois quem possuía maior legitimidade frente às comunidades se sobressaiu. Cada agente desse campo religioso *ayahuasqueiro* apresenta demandas e perspectivas diversas, pois o contexto é dinâmico. As lutas simbólicas se dão por vários fatores, como pela busca da pureza por parte dos *rastas*, assim como por sua resistência à doutrinação da religião daimista, ou pelas disputas e contestações entorno da autoridade religiosa, reações que se dão no momento em que as hibridações ocorrem.

Os principais representantes do *rastadaime* percorrem os diferentes espaços, negociam entre si e os demais, pleiteiam espaços e disputam pela legítima representação de seus ideais. Levando-se em conta a pluralidade do campo *ayahuasqueiro* no Brasil, o circuito *rastadaime* se vale dessa diversidade, a ver a existência do *Umbandaime*, que atrela o Santo Daime e a Umbanda, além das relações daimistas com tradições orientalistas, xamânicas, indígenas, etc. O diálogo entre a cultura *Rastafari* e o universo da *ayahuasca* ainda é descentralizado, em construção, adotado de forma particular por cada grupo, senão por cada sujeito. As transformações estimuladas pelas trocas no circuito aqui estudado versam sobre novos símbolos e calendários litúrgicos, novos elementos ritualísticos, tais como imagens, preces, instrumentos musicais, uma ressignificação do próprio Cristo, tudo apontando para uma manifestação religiosa única em nosso país, e que está em crescente expansão.

É importante destacar que as lições provenientes das “plantas professoras”, em forma de hinos, *chants* e mirações, não chegam “prontas”, mas pelo contrário são recebidas e interpretadas pelos fiéis e por seus grupos. E esse movimento se dá, atualmente no Brasil, em espaços onde ainda impera a colonialidade, a hegemonia branca e de classe média, o patriarcado, com valores radicalistas do cristianismo, mesmo que se tratem aqui também de interações com elementos ancestrais da cultura africana e indígena. Por isso, ainda que *Rastafari* e do Santo Daime sejam indicados enquanto culturas decoloniais, provenientes de grupos subalternizados que reivindicam legitimação frente aos grupos hegemônicos, estes também possuem suas opressões e violências, contradições inerentes a qualquer grupo social.

O “recebimento” dos hinos por Ras Kadhu, e dos *chants* dos membros da *Ordem Nova Flor*, veio para confirmar para esses *rastas* e daimistas que suas missões se tratam de verdades espirituais, manifestadas no circuito *rastadaime*, e que cada um representa um soldado na fileira da Rainha da Floresta. Seus cânticos expressam que todos estão aqui para corrigir seus defeitos e superar suas limitações, cada um em sua evolução pessoal. Os hinos demonstram que agenciamentos são feitos e arsenais culturais são mobilizados para que os grupos possam existir e serem aceitos. Seja na igreja *Céu de Santa Maria de Sião* ou na comunidade *Ordem Nova Flor*, os universos se entrecruzaram e essas entradas resultaram em novas culturas para o uso da *ayahuasca*. Exemplo da dinamicidade da história, ao fim da escrita dessa dissertação, tanto o grupo de Ras Kadhu quanto de Maurício Bongo se encontram desfeitos, ou nas palavras de Bongo, “fechados para balanço”. Após ambos sofrerem perseguições e ataques, que já não cabem a esse estudo, os interlocutores estão em nova transição de espaço, com dissidências de membros antigos, recomeçando suas jornadas.

A cultura, em si mesma, está em permanente processo de construção. Não só existe uma verdadeira criatividade dos sujeitos aqui estudados em introduzir nossos símbolos e elementos às suas culturas, como também uma ressignificação daqueles já existentes, independentemente de sua raiz indígena, africana, oriental ou europeia. Nessa circularidade, práticas antes reprimidas passam a ter um potencial libertador, como o uso de plantas psicoativas, ou as características raciais, de cabelo e cor da pele, que deixam de ser estigmas para se tornarem símbolos de orgulho e legitimação dos pretos, *rastas* ou não, assim como suas cosmologias e epistememes são cada vez mais reconhecidas e valorizadas, ainda que sob resistência. A fluidez do processo estudado, com seus muitos arranjos, deixa claro se tratar de um movimento religioso singular, mas pautado na pluralidade.

As diferenças doutrinárias existentes entre cada grupo do *rastadaime*, suas características e os significados dados à aliança, são marcas de identidades particulares de cada

igreja e comunidade. Paralelamente a isso, levando em conta as relações que certos grupos mantêm com as matrizes amazônicas, denota-se a intenção de todos eles serem reconhecidos enquanto descendentes ou continuadores da história e do legado do Mestre Irineu e do padrinho Sebastião, no eixo do Santo Daime, assim como de Haile Selassie, no eixo dos *rastas*, apesar de suas diferenças contextuais, além da não linearidade do processo.

Esse estudo não é conclusivo, outros olhares podem ser dirigidos a esses movimentos do circuito religioso. A ferramenta *on-line* pela qual se desenvolveram os diálogos com os interlocutores não permitiu a abordagem de certos temas sensíveis, ainda timidamente debatidos nos campos *ayahuasqueiro* e acadêmico, tal como o maior aprofundamento em questões de gênero e raça no circuito *rastadaime*, a hegemonia branca que impera nesse campo, as militâncias de cunho político e racial, entre tantos outros que certamente servirão de objeto para futuras reflexões. Além das igrejas citadas nesse trabalho, existem outras no bojo do *rastadaime* que merecem atenção.

O circuito *rastadaime* tem essa natureza híbrida, que enfatiza discursos diversos, de pessoas e fés plurais, numa associação de ancestralidades que convergem em um só elo de fraternidade, seja pelas mãos de Selassie Eu ou de Raimundo Irineu. Esse trabalho enseja contribuir para os estudos dos circuitos religiosos *ayahuasqueiros* e suas múltiplas manifestações.

Doutrinas estão em movimento: não em separação, mas em direção de valiosas alianças.

REFERÊNCIAS

Bibliografias

ABRAMOWITZ, Rodrigo Sebastian. *Música e Miração: uma análise etnomusicológica dos hinos do Santo Daime*. 2003. Dissertação (Mestrado em Música Brasileira) - UNIRIO, Rio de Janeiro, 2003.

ALBERTI, Venera. Fontes Oraís: Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

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

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. *Sabenças do Padrinho*. Belém: EDUEPA, 2021.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUEPA, 2011.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Educação e saberes culturais: apontamentos epistemológicos. In: PACHECO, Agenor Sarraf; et al. (Org.) *Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia: cartografias, literaturas & saberes interculturais*. Belém: AEDI, p. 649-690, 2015.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Pedagogia da Ayahuasca: Por uma decolonização epistêmica do saber. In: *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, 26(85). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3519>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

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

AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

ANDRADE, Julieta de. *Música e Dança na 'Miração' do Santo Daime*. Musices Aptatio – Anuário de Estudos Hínicos e Musicológicos. 1981.

ARAÚJO, Douglas José Gomes. *Cultura Rastafari: Um estudo sobre práticas culturais afro-americanas e representações diaspóricas*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016.

ARAÚJO, Felipe Neis. “*Trodding out of babylon*”: linguagem, pessoa e formas de tradução rastafari. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

ARAÚJO, Felipe Neis. “*Every man dos his ting a little way different*”: poética, política e dissenso entre rastas em Kingston, Jamaica. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

ARAUJO, Felipe Neis. “Welcome to Jamrock”: poéticas e políticas rastafári nas ruas de Kingston. *GIZ*, v. 4, n. 1. p. 264-291, 2019.

ARAUJO, Francisco Savoi de. *O leão de Judá chega ao império de Juramidam: diálogos possíveis entre o Rastafari e o Santo Daime*. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

ASSIS, Glauber Loures de. *A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFMG, Belo Horizonte, 2017.

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. *Revista Religião e Sociedade*, n. 34. p. 11-35, 2014.

BARRETT, Leonard. *The Rastafarians: a study in Messianic cultism in Jamaica*. Río Piedras: Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, 1968.

BARRETT, Leonard. *The Rastafarians*. Boston: Beacon Press, 1997.

BENEDITO, Camila de Pieri. *"Maria que me ensina a ser mulher": Religião e Gênero no Santo Daime*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

BENJAMIM, Luiza (ed.). *Mulher Rastafari*. Porto Alegre, RS: *Eu & Eu Realidade Rasta*, 2008.

BERMÚDEZ, Darío. *Rastafaris: La mística de Bob Marley*. Buenos Aires: Ed. Kier, 2005.

BEZERRA, Débora Andrade Pamplona. *O movimento rastafári: da Jamaica para identidade e cultura em Fortaleza*. 2012. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. A linguagem autorizada: as condições sociais da eficácia do discurso ritual. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: O que falar quer dizer*. Vários tradutores. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 85-97.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul*. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFRJ/ Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1999.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2003.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 5ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

CÂNDIDO, Antonio, *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1964.

CARNEIRO, Henrique. *Amores e sonhos da flora: Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã. 2002.

CARNEIRO, Henrique. A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2005.

CAVNAR, Clancy. *The effects of participation in ayahuasca rituals on gays' and lesbians' self perception*. Dissertação (Mestrado em Clinical Psychology) - Kennedy University, Pleasant Hill, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. DIFEL, Algés - Portugal. 2002.

CHAVES, Leonor Ramos. *A mulher urbana no Santo Daime: entre o modelo arcaico e o moderno de feminino*. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia de Comunidade e Ecologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

CHEVANNES, Barry. *Rastafari: roots and ideology*. Nova Iorque: Syracuse University Press. 1994.

CÍRCULO *Esotérico da comunhão do pensamento*. São Paulo: Pensamento, 1957. (Primeira série de instruções).

CONGO, Mane; SEB I, Ras. *El código de conducta Rastafari*. Wisemund Publications, 2017.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos "Círculos de Mulheres". *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 2, 2015.

COSTA, Matheus Oliva da. *Daoismo tropical: transplantação do Daoismo ao Brasil através da Sociedade Taoísta do Brasil e da Sociedade Taoísta SP*. 2015. 236 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

COUTO, Fernando de La Roque. *Santos e xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *MANA*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

ECHAZÚ, Ana Gretel; CAREW, Carl Kevin. "Men", "shaman", and "ayahuasca" as overlapping clichés in the Peruvian vegetalismo. In: LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy. (Orgs.). *The Expanding world Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*. New York: Routledge, 2018.

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

FERNANDES, Saulo Conde. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, ano 24, n. 51, Porto Alegre, 2018.

FERRETTI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizontes Antropológicos*, ano 4, n. 8, p. 182-198, Rio de Janeiro, 1998.

FRÓES, Vera. Santo Daime. *Cultura amazônica: História do povo Juramidã*. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GOULART, Sandra Lucia. *As raízes culturais do santo daime*. 1996. Tese (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2004.

GREGANICH, Jéssica. O Axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. *Debates do NER*, ano 12, n. 19. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

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

HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-modernidade*. 7. Ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

JACCOUD, Sebastião. *O terceiro testamento: um fato para a história*. Goiânia, Página Um Editora, 1992.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas - SP: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas - SP: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, Beatriz Caiuby; COUTINHO, Tiago. “O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil”. *Revista de Antropologia da USP*, n. 2, v. 57, p. 215-250, 2014.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4ª ed. Campinas – SP: Ed. Da Unicamp, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estructural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÓPEZ, Laura Cecilia. O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 301-330, jan/jun. 2015.

LOURIÉ, Basil. Amsalu Tefera: The ethiopian homily on the ark of the covenant; critical edition and annotated translation of dǝrsanǝ şoyon. *Texts and Studies in Eastern Christianity (TSEC)*, v. 5. Leiden–Boston: Brill, p. 234, 2015.

LUZ, Murilo Cezar da. *O Santo Daime em Campo Grande de 1988 A 2017: A Doutrina da floresta no cerrado*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2017.

MACIEL, Luiz Carlos. Cultura e estados de consciência. In: SABINA, Maria. (org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. Editora Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward; ALVES, Wagner Coutinho. (orgs.). *Fumo de Angola: cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*. Salvador: EDUFBA, 2016.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MATRICCIANI, Fani Carolina de Castro. *Xamanismo universal: o voo da águia*. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Psicologia) – Universidade Anhanguera Educacional, Osasco, 2013.

MENDONÇA, Fernanda Cougo; MENDES, Luiz. *O orador do Mestre Raimundo Irineu Serra: diálogos, memórias e artes verbais*. Rio Branco-AC: Nepan, 2019.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.

MORTIMER, Lúcio Otávio. *Bença Padrinho!* São Paulo, Ed. Céu de Maria, 2000.

NEVES, Lucilia de Almeida. Memória, história e sujeito: substrato da identidade. In: *História Oral*. São Paulo, v.3, n. 3, p. 109-116, jun. 2000.

PACHECO, Gustavo. *Os hinos são as correntes*: notas para um estudo antropológico da música no Santo Daime. Texto apresentado para disciplina antropologia da religião, PPGAS, Museu Nacional/ UFRJ, 1999.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O Messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, ALFA-Ômega, 1977.

PLATERO, Lígia. *Uma experiência de casamento no Santo Daime*. Blog Bia Labate, 2017. Disponível em: <<https://www.bialabate.net/news/uma-experienciade-casamento-homossexual-no-santo-daime>>. Acesso em: 05 mar. 2022.

PRESTA, Gustavo Antoniuk. Transgressão e resistência nas estéticas do Rastafari. *Revista Ciclos*, Florianópolis, v. 2, n. 4, Ano 2, p. 191-204, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

RABELO, Danilo. *Rastafári: Identidade e Hibridismo Cultural na Jamaica, 1930-1981*. 2006. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

RECKORD, Verena. From Burru Drums to Reggae Rhythms: the Evolution of Rasta Music. In: MURREL, Nathaniel Samuel, SPENCER, William David, MCFARLANE, Adrian Anthony (eds.). In: *Chanting Down Babylon, the Rastafári Reader*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1998, p. 231-252.

REHEN, Lucas Kastrup. *Natureza e Protesto*: os dois lados da Cannabis na visão de mundo rastafari. 2005. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/texto_lucas.html>. Acesso em: 09 jun. 2020.

REHEN, Lucas Kastrup. *Recebido e Ofertado*: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UERJ, Rio de Janeiro, 2007.

REHEN, Lucas Kastrup. *Música, emoção e entendimento*: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - UERJ, Rio de Janeiro, 2011.

REHEN, Lucas Kastrup. *Papo de compositor*. Entrevistador: AfreeKadu Arruda. 2020, 93min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Dtbo0VnabV8>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

RODRIGUES, Izadora Fernanda Reichert. *Um tratado sobre a homoafetividade feminina em Copacabana Posto 6 – A Madrasta (1956) e Marcellina (1977), de Cassandra Rios*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2020.

ROWE, Maureen. Gender and Family Relation in Rastafári. In: MURREL, Nathaniel Samuel; SPENCER, William David; MCFARLANE, Adrian Anthony (eds.). *Chanting Down*

Babylon, the Rastafári Reader. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1998, p. 72-88.

RUBIN, Gayle. *Pensando sobre sexo*. Mimeo, 2003.

SANCHIS, Pierre. As Tramas Sincréticas da História. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Ano 10, v. 28, p. 123-138, 1995.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (Org.) Epistemologias do Sul*. Coimbra, Edições Almedina, 2009.

SANTOS, David José Silva. Uma Babilônia chamada Alagoas: cultura rastafári nas terras do sol e de Zumbi. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SHULTES, Richard Evans; HOFMAN, Albert. *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

SOUZA, Keila Kumakura de. *Ser e viver rastafári: escola, cultura e inclusão*. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação). Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Americana, 2012.

TAYLOR, Diana. Traduzindo performance [prefácio]. *In: DAWSEY, John et al (orgs.) Antropologia e Performance: ensaios na pedra*. São Paulo: Terceiro nome, 2013.

TOLEDO, André Uiarra Borges. A dimensão Espiritual e messiânica pan-africana de Garvey, O Profeta. *In: Marcus Mossiah Garvey: a Estrela Preta*. Benjamin (org.), 2013.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. UnB, Brasília, 1991.

Fontes

BÍBLIA. *Bíblia sagrada*. (trad. João Ferreira de Almeida). Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil. 1992.

ENTREVISTA. AGLILDO, Antônio (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 18/04/2021. 20 min (aprox.).

ENTREVISTA. AGLILDO, Antônio (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/06/2021. 40 min (aprox.).

ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 08/02/2021. 25 min (aprox.).

ENTREVISTA. BONGO, Maurício (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 16/03/2021. 90 min (aprox.).

ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 15/03/2021. 15 min (aprox.).

ENTREVISTA. ELIJAH, Jah Fayah (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 09/06/2021. 40 min (aprox.).

ENTREVISTA. KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 17/03/2021. 90 min (aprox.).

ENTREVISTA, KADHU, Ras (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 05/04/2021. 20 min (aprox.).

ENTREVISTA. REHEN, Lucas Kastrup. (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 22/08/2020. 45min (aprox.).

ENTREVISTA. SALOMONE, Marcos (meio digital). Produção: João Otávio Duarte Farias. Dourados-MS, 21/05/2021. 80 min (aprox.).

HINÁRIO CADERNO da Sagrada Aliança – Santo Daime, Santa Maria e Rastafari. Gráfica Rainha: São Paulo, 2022.

HINÁRIO NOVA ERA. Alfredo Gregório de Melo. Gráfica Rainha. Ed. de junho de 2015. São Paulo.

HINÁRIO O CRUZEIRO. Raimundo Irineu Serra. CICLUMIG. Ed. de junho de 2005. Belo Horizonte.

HINÁRIO O JUSTICEIRO. Sebastião Mota de Melo. Gráfica Rainha. Ed. de junho de 2015. São Paulo.

KADHU, Ras. *Relato pessoal*. WhatsApp ®: Grupo Rastafari Universal. 22 de maio. 2021. 18h43m.

PAULO, Benício Bruno Cardoso. *Relato pessoal*. WhatsApp ®. 15 de março. 2022.

TRABALHO DE ANIVERSÁRIO DE HAILE SELASSIE, Ordem Nova Flor. Gravação: Rafael Mergulhão. Áudio digital, extensão MP3. Niterói, 2017.

Gravações sonoras

CLAYTON, Samuel. “Liner notes for grounation”. *In: The mystic revelation of rastafari. Grounation*. Kingston: New Dimension, 1972, 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo.

Sítios Eletrônicos

CÍRCULO Esotérico da comunhão do pensamento. Página inicial. Disponível em: <<http://cecpensamento.com.br/>>. Acesso em: 24 ago. 2020.

CONGO Nya. Página inicial. Disponível em: <<https://icongonya.wixsite.com/congonya>>. Acesso em: 17 abr. 2021.

ENTREVISTA, Ras Kadhu para Rádio Jagube, no Céu do Mapiá. Disponível em: <<https://soundcloud.com/radio-jagube/programa-papo-da-hora-com->

raskadhu?fbclid=IwAR1zyfHqagV6vAzgxvV6TbsVW6EZ7mbFbCfv7LJz1JNTQsU195AuDNdywc>. Acesso em: 22 dez. 2020.

ESTANDARTE de Haile Selassie. Lado A. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/archive/8/83/20190322094854%21Imperial_Standard_of_Haile_Selassie_I_of_Ethiopia_%28obverse%29.gif>. Acesso em: 23 mar. 2021.

ESTANDARTE de Haile Selassie. Lado B. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3b/Imperial_Standard_of_Haile_Selassie_I_of_Ethiopia_%28reverse%29.gif>. Acesso em: 23 mar. 2021.

ESTRELA do Santo Daime. Disponível em: <<https://joiamistica.com.br/estrela-para-fardamento/estrela-aguia-inteira>>. Acesso em: 05 jul. 2020.

KASTRUP, Lucas. Homenagem a Ras Makandal. Disponível em: <<https://www.instagram.com/tv/COByjPdjE4L/>>. Acesso em: 28 abr. 2021.

LIVE, Umbandaime Matriz. Home. Disponível em: <<https://m.youtube.com/watch?v=Xra6U-UzvSw&feature=youtu.be>>. Acesso em: 27 jan. 2021.

PADRINHO Sebastião. Disponível em: <<http://ceudavitoria.com.br/index.php/page/2/>>. Acesso em: 14 fev. 2021.

RELATÓRIO final, do Grupo Multidisciplinar de trabalho (GMT), do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/1574500/pg-58-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-26-01-2010>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

UMBANDAIME Matriz. Página inicial. Disponível em: <<https://umbandaimematriz.com/>>. Acesso em: 4 mar. 2021.

XAMANISMO UNIVERSAL. Página inicial. Disponível em: <<https://www.xamanismo.com.br/>>. Acesso em: 06 mar. 2021.

Anexos

Anexo I

Manifesto sobre valores do movimento Rastafari, publicado em 1964 na Jamaica por Sam Brown (RABELO, 2006, p. 343).

- 1** – Nós firmemente nos opomos a afiar instrumentos usados na profanação da figura humana, i. e., cortar o cabelo, barbear-se, tatuagem na pele, o corte da carne.
- 2** – Somos basicamente vegetarianos fazendo uso escasso de certa carne animal e ainda banindo o uso de carne suína em todas as formas, frutos do mar, peixes sem escamas, caramujos.
- 3** – Nós não cultuamos e observamos nenhum Deus além de Rastafari, banindo todas as outras formas de culto pagão, ainda que respeitemos todos os crentes.
- 4** – Nós amamos e respeitamos a irmandade da humanidade ainda que nosso primeiro amor seja para os filhos de Cã.
- 5** – Nós desaprovamos e abominamos totalmente ódio, ciúme, inveja, engano, astúcia, traição, etc.
- 6** – Não concordamos com o prazer da sociedade atual e seus males modernos.
- 7** – Nós somos jurados em criar uma ordem mundial de irmandade.
- 8** – Nosso dever é estender as mãos da caridade a qualquer irmão em desgraça, primeiramente para aqueles que são da ordem Rastafari, em seguida, para quaisquer humanos, animais, plantas, etc., igualmente.
- 9** – Nós realmente aderimos às leis antigas da Etiópia.
- 10** – Na sua decisão, no seu propósito de amar a Ras Tafari, tu nunca deverás aceitar títulos e possessões que o inimigo em seu medo possa procurar te oferecer.