

O fenômeno do Santo Daime à luz da teoria das ações simbólicas e da circulação das elites do sociólogo Vilfredo Pareto

The Santo Daime phenomenon in the light of the theory of symbolic actions and circulation of elites of sociologist Vilfredo Pareto



<http://eoi.citefactor.org/10.11248/ehum.v13i2.3179>

Janderson Lopes Brito¹

Mestrando em Sociedade e Cultura na Universidade Federal do Amazonas -UFAM

Email: janderson.brito@seducam.pro.br



<https://orcid.org/0000-0001-9036-2571>

Recebido em: 21/12/2020 – Aceito em 25/01/2021

Resumo: O presente artigo foi embasado em pesquisas bibliográficas que versam sobre a doutrina religiosa do Santo Daime na Amazônia e experiências com a ayahuasca, tecendo análises através do método lógico experimental, no intuito de apresentar baseado nas narrativas das experiências no set subjetivo e do setting material do ritual daimista, como esse fenômeno é captado sob a ótica da sociologia de Pareto dos sistemas simbólicos e da circulação das elites.

Palavras chave: Santo Daime, ayahuasca, ações simbólicas

Abstract: This article was based on bibliographical research on the religious doctrine of Santo Daime in the Amazon and experiences with ayahuasca, weaving analysis through the experimental logical method, in order to present based on the narratives of experiences in the subjective set and setting. Daimist ritual material, how this phenomenon is captured from the perspective of Pareto's sociology of symbolic systems and the circulation of elites.

Keywords: Santo Daime, ayahuasca, symbolic actions.

Introdução

Como estudar esse fenômeno social religioso propôs-se analisá-lo por meio de uma abordagem qualitativa, tendo como base teórica a sociologia de Vilfredo Pareto, seguindo o método lógico experimental pôde-se realizar distinções entre as ações lógicas e não lógicas, bem como visualizar as relações de poder que se processaram na temporalidade do fenômeno pesquisado. Em um primeiro momento buscou-se reconstituir as dinâmicas históricas e mitológicas do Santo Daime na Amazônia, em seguida discorreu-se acerca da sociologia pareatiana, com ênfase nas ações lógicas e não lógicas no desenvolvimento da pesquisa, e por fim elencou-se experiências no contexto ritual do Santo Daime, desde as experiências com a substância ainda não batizada com o nome de daime, aos desdobramentos que perpassaram as questões meta-empíricas até a materialidade observável do fenômeno como a formação da comunidade que deu origem a essa religião brasileira.

Santo Daime: trilhas históricas e mitológicas de uma religião amazônica

O Santo Daime é uma doutrina religiosa brasileira, que surge em 1930 na periferia da cidade de Rio Branco no estado do Acre, fundada pelo negro Raimundo Irineu Serra (1892-1971), maranhense, nascido na cidade de São Vicente de Ferrer, que emigrou para Amazônia em 1912 para extração da borracha, integrou na função de Cabo da Guarda Territorial da Comissão de Limites do governo federal, na qual trabalhou na demarcação das fronteiras do

¹Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas -UFAM, Especialista em Africanidades e Cultura afro-brasileira pela Universidade Norte do Paraná - UNOPAR, Graduado em História pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA, pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM e Professor de História do quadro permanente da Secretaria de Educação do Estado do Amazonas - SEDUC/AM. E-mail: janderson.brito@seducam.pro.br.

Acre com Peru e Bolívia, dessa experiência juntamente com a de seringueiro teve seus primeiros contatos com a ayahuasca, nome proveniente de acordo com Luna (2002) da língua quéchua onde *aya*; significa alma, espírito, pessoa morta e huasca; liana, corda, cipó, vinho, podendo ser traduzida como cipó dos espíritos ou vinho das almas para citar algumas possibilidades de tradução para a língua portuguesa, o nome da referida bebida pode variar de acordo com as tradições e as populações indígenas da Amazônia podendo ser conhecida também como kamarampi, nepe, nixi pae, shori, kahi, hoasca, huasca, yage, natéma, yajé, uni, caapi, honixuma, ramino e mais recente, daime. Segundo alguns pesquisadores entre eles MacRae (1992), Irineu Serra teria tido contato com a bebida por intermédio de outros conterrâneos que como ele emigraram para o Acre, e, através do ayahuasqueiro peruano Dom Crescêncio Pizango tiveram suas primeiras experiências com o chá psicoativo.

Os desdobramentos que se seguiram depois do contato de Irineu Serra com a ayahuasca se movimentam em direção ao mito fundador da Doutrina Religiosa do Santo Daime, que se deu diante das visões pessoais sob o estado de expansão da consciência, assim seguindo as informações de MacRae (1992), dentro desse set Irineu teria visto uma entidade feminina com o nome de Clara ou Rainha da floresta, que depois identificou-se como Nossa Senhora da Conceição, a qual lhe deu instruções de como deveria proceder para se tornar um curador, seguindo as recomendações isolou-se na mata durante um determinado período de tempo, o que durou oito dias, não deveria falar com ninguém, obedeceria uma dieta alimentar composta apenas de macaxeira cozida e insossa sem qualquer tempero, também não poderia ver ou pensar em mulheres seguindo uma abstinência sexual rigorosa para obter sucesso.

Tendo cumprido as etapas o qual foi incumbido pela entidade feminina, recebeu os ensinamentos e graduou-se para cumprir sua missão como Mestre espiritual, nasce assim a doutrina religiosa do Santo Daime, na qual seu principal sacramento será a bebida composta pelo Cipó (*Banisteriopsis caapi*), a folha (*Psychotria viridis*) e água, ora conhecida como ayahuasca, passará a chamar-se Daime, que de acordo com Albuquerque (2011) seria referência ao verbo dar, para invocar o espírito do chá da planta professora, como por exemplo, dai-me força, dai-me sabedoria, dai-me amor, aludindo em consonância com aquilo que cada pessoa em sua subjetividade procura na experiência dentro da religião do Santo Daime.

A sociologia de Pareto: entre as ações lógicas e não lógicas

Em sua obra clássica o *Traité de Sociologie Générale*, na qual o sociólogo Vilfredo Pareto (1848-1923) sistematizou suas teorias e escritos, apresenta-se como possibilidade teórico-metodológica para uma abordagem sociológica acerca dos fenômenos sociais alicerçado nas experiências das ações humanas, que aponta em direções divergentes das abordagens positivistas anteriores centradas exclusivamente na racionalidade. Corrêa (2018) apresenta a teoria lógico-experimental paretiana, na qual o início de tudo está centrado na ação, que está orientada em direção a objetivos, transitando por múltiplos caminhos interdependentes guiados por motivos singulares ou plurais, para assim descrever e construir intelectualmente a ação como um objeto-sistema, sendo que o conjunto dessas ações tecidas nas relações humanas, não são lógicas. Estas ações são divididas em duas categorias, a primeira representada pelas ações lógicas que em sua composição maior predomina o raciocínio, e a segunda representada pelas ações não lógicas, composta em grande maioria pelos instintos, subconsciente, sendo que o método lógico experimental opera na distinção dessas ações.

Ao dar destaque às ações não lógicas por considera-las as mais numerosas das ações humanas, Pareto aponta para uma perspectiva interacional entre racionalidade e irracionalidade, num jogo cambiante entre o que ele denominou de derivações (ações lógicas que servem como máscaras psicológicas para esconder as ações irracionais) e os resíduos (as ações não lógicas fruto dos instintos, pulsões, são irracionais e inerentes a todos os seres humanos).

O Santo Daime dentro das análises sociológicas paretianas situa-se enquanto fenômeno social nas ações lógicas e em sua maioria nos dois gêneros de ações não lógicas, que são como descreve Corrêa (2018), as condutas rituais e simbólicas e as ações religiosas de natureza sagrada, o caráter marcado pela subjetividade e intersubjetividade desse fenômeno religioso, movimenta-se de forma interacional entre as ações humanas objetivas (como se apresenta na realidade) e subjetivas (como se apresenta ao espírito humano), assim pode-se filiar com o pensamento de Paeto

1984), Não devemos nos enganar com os nomes dados a estes dois tipos (objetivo e subjetivo). Ambos são, na realidade, subjetivos, pois todo conhecimento humano é subjetivo, e eles se distinguem não por uma diferença de natureza, mas por uma soma mais ou menos grande de conhecimentos de fato” (Pareto:1984).

Nesse aspecto notamos o grau de subjetivismo da teoria sociológica de Pareto que serviu de instrumentos para análises qualitativas que compõem o presente estudo. O campo onde encontramos o conteúdo analisado foi proveniente de pesquisas bibliográficas, em livros que versam sobre a doutrina religiosa do Santo Daime na Amazônia e experiências com a ayahuasca, tecendo análises através do método lógico experimental, no intuito de apresentar baseado nas narrativas das experiências no set subjetivo e no setting material do ritual daimista, como esse fenômeno é captado sob a ótica da sociologia de Pareto dos sistemas simbólicos.

Experiências no contexto ritual do Santo Daime: um caminhar entre o visível e o invisível

Antes de iniciar as análises sobre representações dos daimistas, faz-se necessário delinear uma breve discussão sobre esta bebida considerada sagrada no ritual do Santo Daime, afim de evitar juízos de valor em relação as percepções que advêm do uso dessa substância, será substituído o nome alucinógeno que geralmente é atribuído a um estado mental patológico ou mesmo a palavra droga, em substituição usaremos enteógeno (significa Deus dentro e remete ao transcendental) e psicoativo (aquilo que ativa a psique).

Em seu diário de viagem o sociólogo Walter Dias Jr. descreve o primeiro contato que teve no ritual do Santo Daime em Rio Branco capital do estado do Acre, ao usar o enteógeno estruturante desse ritual simbólico Labate (2002):

Já passava da meia-noite quando resolvi tomar mais uma dose da bebida. Até aquele instante, ainda, não tinha sentido nada de diferente ou extraordinário. Desta vez Jurival, que estava no “despacho” do Daime, caprichou. Deu-me um copo cheio. Engoli tudo de uma só vez (...) Senti como se rompendo as barreiras do inconsciente. Minha cabeça, meus pensamentos pareciam totalmente translúcidos. Escorreguei os olhos sobre as luzes e não acreditava no que via. Podia contemplar-me e ao mundo, sintetizando a sensibilidade e a racionalidade de maneira nunca antes experimentada por mim. Na hora eu não me dei conta, mas era como se estivesse ouvindo uma voz em meus pensamentos, conversando comigo. Uma voz que me ensinava a perceber o mundo e a mim mesmo de outra forma. Parecia até loucura tamanha lucidez. Eu não pensava mais através do encandeamento das ideias expressas em palavras ou frases. Eram ideias, emoções e sentimentos que jorravam de um carrossel de imagens primordiais (...) Uma vez concluída a experiência fusional, a tríade (eu, tu, ele) é reposta, agora sobre novas bases, reintroduzindo o indivíduo na ordem simbólica da linguagem (p.451-53-54).

Observa-se a subjetividade dessa ação humana, e recorre-se ao método lógico experimental, para inferir por distinção estar-se diante de uma ação não lógica pelas características que envolvem sentimentos e o subconsciente, constata-se, por conseguinte uma representação objetiva, que serve para colorir de lógica uma ação não lógica, viagem que oscila entre o racional e o irracional, numa transgressão que perpassa em diferentes intensidades e realidades em um plano que tem como base o movimento e a desordem, onde traça-se o caminho para encontrar a ordem, tem como ponto de transição uma espécie de caos ordenado. Essa percepção é nítida nos relatos de Walter Dias, sinalizando em perspectiva para os efeitos práticos observáveis, como mudança de postura em relação a si mesmo e para com o mundo social, num pensamento sistêmico que pode ser traduzido pelos pronomes eu, tu, ele e nós, presente na narrativa analisada e que supostamente configuram o despertar de uma consciência de interdependência antes ignorada.

Ainda seguindo os direcionamentos que trilham rumo aos desdobramento prático dessa ação humana na realidade amazônica MacRae (1992) reflete sobre como os aprendizados que são adquiridos com as experiências induzidos por psicotrópicos como o caso acima mencionado, permanecem na memória biológica e psicológica, mesmo depois de passado o estado de expansão da consciência, tal situação vivida pode ensejar mudanças que poderá afetar toda vida dos usuários, desde as categorias de percepção até a própria visão de mundo.

O antropólogo Jeremy Narby (2018) quando do seu primeiro contato com a ayahuasca relata em seu diário de pesquisa semelhante observação quanto os efeitos duradouros na vida pessoal e social, envolto por um pensamento reflexivo e sistêmico de interdependência, o qual afirma que essa experiência o fez repensar a própria vida

Vi uma dupla de cobras enormes, fluorescentes e assustadoras. Comunicaram-me algo que me abalou e me fez rever de cabo a rabo minha própria imagem: mostraram-me que não passo de um ser humano. É certo que, visto de fora, isso não chega a ser uma grande revelação; porém, naquele momento, correspondia exatamente ao que o jovem antropólogo que eu era precisava aprender. E, sobretudo, um pensamento que eu, sozinho, seria incapaz de ter tido, justamente por causa dos pressupostos antropocêntricos (...) No dia seguinte a sessão de ayahuasca, me senti como um novo ser, conectado com a natureza, orgulhoso de pertencer a essa grandiosa rede de vida que envolve nosso planeta (...) tratava-se de uma perspectiva totalmente nova e construtiva para o humanista materialista que eu era. (p.116).

Constata-se estar diante de ações que possivelmente seriam engessadas por uma análise que somente levasse em consideração os aspectos humanos racionais, visto que, as ações não lógicas parecem ser a marca registrada nessas subjetividades e intersubjetividades apresentadas, demonstrando a importância da teoria simbólica e subjetiva de Pareto, que serve como ferramenta para ajustar a lente e direcionar o foco da pesquisa científica executada nesse contexto cultural da amazônia.

As ações não lógicas estão dispostas em grupos de ações humanas de natureza social, tem com força motriz sentimentos e motivações irracionais, podemos apresentar uma ilustração que define uma ação que não tem uma finalidade aparente como uma proibição externa visível que poderia interferir em realidades internas e invisíveis, MacRae (1992) informa que aquelas pessoas que desejam participar do ritual do Daime, recebem uma palestra que antecede o momento, onde são informados sobre o caráter sagrado do ato e sobre algumas restrições como não tomar bebida alcoólica, não ter relações sexuais, nos três dias anteriores e posteriores à participação no ritual, outra recomendação é que durante o desenvolvimento da sessão não é permitido cruzar os braços ou pernas, pois isso tem o poder de “cortar a corrente” de energia nos trabalhos espirituais.

É imperativo que o setting, ou seja, o meio físico, socioeconômico e cultural, em que se processou o fenômeno estudado seja evidenciado, seguindo os pressupostos da sociologia lógico experimental como objetivo para conhecer a sociedade e que para alcançar este fim tem o dever como observa Corrêa (2018) de “*afastar todas as noções extras ou meta-empíricas, se situar ao exterior ou sob o elemento que é empiricamente observável*” (p.115). Nesse sentido observa-se que o contexto de surgimento da doutrina religiosa do Santo Daime no Brasil, ocorre em um momento que a sociedade brasileira passava por profundas transformações conjunturais da estrutura geral socioeconômica, dentre elas o refluxo da economia gomífera e a conseqüente derrocada dos seringais, desdobrando-se em um processo de urbanização, unindo-se aos elementos culturais que operaram essa metamorfose. E nesse mesmo cenário que ora estava se desintegrando, processava-se movimentos complexos de (re) organização das relações sociais, direcionando múltiplas possibilidades de (re) criação para se ajustar ao novo contexto emergente.

Desse modo coaduna-se com as análises de Goulart (2002) ao destacar os mecanismos de coesão da cultura rústica tradicional brasileira que foram (re) significados, como compadrio, o mutirão e as festas aos santos cristãos, que constituíram-se na tríade embrionária fundamental para composição da nascente religião do Santo Daime.

O agrupamento humano que daria origem aos primeiros daimistas, era formado por ex-seringueiros que depois do declínio do extrativismo do látex, deixaram os seringais e migraram para periferia rural da capital acreana, formando pequenas colônias agrícolas. As festas em devoção aos santos cristãos, como bem nos elucidava Galvão (1976), no auge da economia impulsionada pela *Hevea brasiliensis*, definia os papéis que cada indivíduo desempenhava nas relações sociais, os quais podiam ser notados na organização ritual daquela manifestação religiosa. Os donos dos seringais assumiam o papel de festeiro, para organizar e prover a festa, uma espécie

de “padrinho”, os seringueiros seriam seus “afilhados” ou “apadrinhados”, expressando a hierarquia baseada numa dívida de moralidade para com o patrão. Assim para organizar a festa visualizava-se com maior clareza as tessituras de um sistema de interdependência que sustentava uma configuração social que envolvia patrões, trabalhadores, sistemas de parentesco como o compadrio.

No entanto esse contexto histórico e social estava dissolvendo-se, em seu lugar surgiram novas elites e configurações, entre elas Raimundo Irineu fundador da religião do Santo Daime. Observa-se nessa entrevista que Goulart (2002) realizou em 1994 na comunidade daimista “Céu de Mapiá” (município de Pauini – AM), na qual contém informações sobre o referido contexto.

O mestre Irineu foi seringueiro, como eu fui, como muitos desse povo, que hoje é o povo do Daime. Naquele tempo o povo do Daime era um povo que conhecia a seringa (...) E o mestre ajudou esse povo se organizar, quando o negócio com a seringa não dava mais rendimento (...) Quando eu ouvi falar do Daime e do Mestre Irineu, minha família já tava vivendo em Rio Branco, nós não trabalhava mais com a seringa, trabalhava com a terra, nós tinha colônia (p.281)

Nota-se que a transição do antigo sistema dominado pelos patrões nos seringais, para experiências de cooperação como mecanismo de adaptação para manutenção da vida, organizado dentro de colônias agrícolas, onde também vamos identificar sob a condução de um líder carismático, a ressignificação dos mutirões e do sistema de compadrio, como pode-se constatar nesse relato concedido a Goulart (2002)

No começo era pouquinho gente (...) Algumas famílias moravam encostado ao padrinho Irineu. Muitos já conheciam ele. Moravam ali pertinho, tinham suas colônias. O padrinho Irineu também, tinha lá o roçado dele. Era tudo vizinho, compadre né, tinham de se ajudar. O mestre foi reunindo todo esse povo, foi ensinando a gente a se ajudar, a trabalhar junto a terra. Porque a gente tava numa situação que precisava se ajudar mesmo. O trabalho foi ficando mais organizado. Quando era época de colheita ou derrubada, o padrinho Irineu juntava todo mundo e, cada dia, a gente ia trabalhar nas terras de um. Foi assim que começou a comunidade, a irmandade do Santo Daime, com vizinhos trabalhando junto, cada um ajudando seu irmão (...) (p. 283)

Nesse discurso identifica-se as relações materiais de existências ganham novos contornos, que aproximam o agora conhecido como “padrinho” Irineu e sua vizinhança, principalmente diante das tensões como quando esses colonos Goulart (2002), se veem obrigados em 1940 a deixar os bairros onde moravam, pois o governo do Acre comprou as terras onde eles estavam situados, para destiná-las a pecuária que foi alvo de grandes investimentos na época. MacRae (1992) descreve como Irineu valendo-se de suas amizades entre intelectuais e políticos, uma delas com o Governador do Estado do Acre Guiomard dos Santos, equaciona o problema, ao receber do referido governador a doação de uma colônia com o nome de Custódio Freire localizada na zona rural de Rio Branco, para onde se mudou levando consigo seus vizinhos, cerca de 40 famílias com as quais dividiu a terra de modo informal e procedeu sua exploração por meio do sistema de mutirão. Essa colônia passou a ser conhecida posteriormente como Alto Santo, onde foi construída a primeira igreja para sede oficial do grupo daimista, batizada como o nome de CICLU (Iluminação Cristã Luz Universal).

Outro elemento integrador da cultura rústica, citado anteriormente era a devoção aos santos cristãos, fator que dos três anteriormente citados, figura como um dos mais importantes elos de ligação presentes na composição da religião fundada por Irineu Serra, a antiga devoção ao santos foi o ponto de organização do calendário ritual daimista, o que nota-se na entrevista da pesquisa de campo realizado por Goulart (2002)

...Bom, antes de ter o hinário, de ter o bailado, agente já fazia as nossas concentrações, sentado, sem dança, com o Daime (...) Alguém podia querer tomar daime no dia de um santo. Então, a gente se reunia e tomava Daime. O Mestre era muito devoto, quer dizer, cada um tinha as suas devoções, as suas pre-

ferências por esse ou aquele santo (...) Aí, quando entrou o bailado, os hinários, os festivais, como nos chamamos, então muitos daqueles dias em que a gente já se reunia entraram em escala, passaram a fazer parte do nosso festival. O primeiro hinário no dia de São João, na casa de Maria Damião, porque ela gostava de comemorar esse santos. (p.288).

A origem do calendário e até da introdução da festividade no ritual daimista, caracterizado pelo hinário, bailado e canto, foram reinventadas tendo por base a tradição das festas aos santos do catolicismo popular. Percebe-se também um apelo à festividade, que tenta ser apagada, mais que na elaboração do novo culto ressurgir, ficando evidente a relevância do elemento de celebração na entrevista que se segue Goulart (2002)

A nossa Igreja, com nosso bailado e tudo, é a mesma que a outra Igreja, a católica. É uma religião só, né. Agora, a gente toma Daime, baila e canta hino (...) Mas, o baile no dia do santo sempre teve, é antigo. Papai era devoto e ia muito, ele contava. Depois é que parou de ter. Deixou de ser costume. Bom, o mandamento de lá, da Igreja, é o mesmo que aqui. Eu sinto assim que é uma coisa só. Só o que muda é o ritmo do trabalho, que é diferente do nosso. Os hinos da Igreja Católica são diferentes dos nossos, porque não tem ritmo, não tem baile, não tem nada, né? Sim, nós dançamos. Porque a dança não é pecado. Pode até ser que alguns achem que é, né. Não sei, a Igreja não gosta muito, né? Mas, nós não dançamos com maldade (...) Pra nós a dança é coisa de Deus. O nosso bailado é sagrado. (p.289)

Em um primeiro momento dessa narrativa percebe-se quase uma fusão do catolicismo com o Daime, que depois de algumas auto-reflexões no decorrer da entrevista distancia-se, revelando uma fenda aberta que separa sagrado e profano no catolicismo, a qual seria fechada por uma religiosidade hibridizada que não faz tal distinção, onde dança, música e canto, unidos, tecem caminhos sinuosos, servindo de meio indispensável ao estabelecimento de comunicação com o sagrado no culto do Santo Daime, através da celebração.

Com o tempo práticas de outras religiões, também passam a fazer parte do ritual daimista, como a umbanda, o espiritismo kardecista, e os trabalhos de cura evidenciam as ligações com os antigos vegetalistas da Amazônia, mas diferencia-se pela forte conotação simbólica direcionada a vida pessoal dos sujeitos voltada ao plano espiritual interior, e não aos aspectos do exterior, visto como terrenos tratado agora como secundários.

Considerações Finais

Assim na perspectiva da teoria da circulação das elites em Pareto Corrêa (2018), especula-se que Raimundo Irineu Serra ao fundar uma religião hibridizada como o Santo Daime, em um contexto que operavam mudanças socioeconômicas e culturais profundas na sociedade brasileira, apresentou-se como um sujeito capaz de executar o jogo social dos resíduos e das derivações, cujo os resíduos enquadram-se nos comportamentos de inovação, espírito de criação e de desenvolvimento, característico na formação das elites em sociedades hierarquizadas.

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Epistemologia e saberes da ayahuasca. Belém: EDUEPA, 2011.
- DIAS, Walter Jr. Diário de viagem. In: LABATE, Bia & SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, 2 ed. Campinas, SP: Mercado das Letras. Fapesp, 2002. pp. 445-472.
- FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. A sociologia crítica e a questão social. Manaus: Reggo / Academia Amazonense de Letras, 2018.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2. Ed. São Paulo. Editora: Nacional; Brasília, INL, 1976.
- GOULART, Sandra Lúcia. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Bia & SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, 2 ed. Campinas, SP: Mercado das Letras. Fapesp, 2002. pp. 277-302.

GOULART, Sandra Lucia; MONTES, Maria Lucia Aparecida. Raízes culturais do santo daime. 1996. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas, SP: Mercado das Letras/FAPESP, 2002.

LUNA, Luís Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e o mundo natural. In: LABATE, Bia & SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, 2 ed. Campinas, SP: Mercado das Letras. Fapesp, 2002. pp. 181-200.

MACRAE, Edward. Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do santo daime. 1 ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1992

NARBY, Jeremy. A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

NEVES, André Coutinho das. O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas & tensões. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

PARETO, Vilfredo. Manual de Economia Política. São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Economistas, 2 volumes, 1984.