***Tupi or not Tupi***[[1]](#footnote-1)**: A diáspora do Santo Daime através de sua dimensão musical**[[2]](#footnote-2)

Beatriz Caiuby Labate[[3]](#footnote-3) e Glauber Loures de Assis[[4]](#footnote-4)

**Introdução**

“Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como se soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Apareceu-lhes então como se fossem línguas de fogo que se repartiram e pousaram sobre cada um deles. Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem”.

Essa passagem dos Atos dos Apóstolos é paradigmática. Primordial para o nascimento e embasamento teológico do movimento pentecostal internacional, com sua ênfase nos dons do espírito santo, na glossolalia e na música. Muito importante também na renovação carismática católica, bem como em outros grupos religiosos. Poderia, contudo, ser igualmente aplicada aos rituais do Santo Daime. Especialmente no exterior, onde é possível que sob o mesmo teto alemães, holandeses, israelenses, norte-americanos e japoneses que não sabem português cantem por horas e horas nesse idioma, tomando ayahuasca e sentindo-se em profunda comunhão com o divino e com os “irmãos”, compreendendo o sentido último daquelas palavras desconhecidas mas inexplicavelmente tão familiares, reveladoras e confortantes.

A imagem de pentecostes mostra algo fundamental de determinadas formas contemporâneas da vida religiosa, a saber, a ênfase no êxtase espiritual e no contato direto com o divino, principalmente através da música e de experiências com a linguagem. Esta ênfase é compartilhada por diferentes religiões, de diversas partes do globo, que passam por processos semelhantes de transnacionalização, ilustrando a amplitude de determinados fluxos religiosos, nos quais distintas religiões de lugares variados do mundo vivem situações análogas de expansão e diáspora, dialogando entre si e conectando-se em movimentos e transformações de grande magnitude no cenário religioso global.

Voltando a pentecostes, se considerarmos os versículos seguintes do livro dos Atos, onde os discípulos de Cristo que receberam o Espírito Santo foram acusados de estar embriagados, essa passagem nos permite pensar também sobre outro tema muito relevante, e pouco estudado: o relacionamento entre psicoativos, linguagem, êxtase e experiência religiosa.

 O presente artigo pretende debater todas essas questões, através do estudo de caso do Santo Daime, uma religião ayahuasqueira brasileira transnacional, com foco em sua dimensão musical. Embora seja crescente a literatura sobre o processo de internacionalização dessa religião, sua análise a partir da música e da linguagem permanece praticamente intocada, excetuando poucos estudos, como o de Rehen 2011, que aborda o tema de forma mais exploratória a partir do contexto holandês. Com esse trabalho, pretendemos ajudar preencher essa lacuna.

Discutiremos primeiramente a diáspora daimista à luz de determinados fluxos globais contemporâneos e da “diáspora das religiões brasileiras”. Em seguida, observaremos a relevância da música nesse processo, uma vez que o Santo Daime é considerado por seus adeptos como uma “doutrina musical”. Revelaremos então como isso se conecta com o *modus vivendi* desse grupo no exterior, é pautado por alianças, disputas, performance musical, habilidades linguísticas e ressignificações sobre a religião. [[5]](#footnote-5)

Adotaremos aqui uma abordagem comparativa, uma vez que o Santo Daime ainda é pouco estudado à luz dos estudos comparativos sobre religião. Isso nos permitirá perceber que a diáspora daimista dialoga com a transnacionalização de outros grupos, possuindo interessantes paralelos e contrastes com outras religiões e manifestações culturais brasileiras presentes no exterior. Espera-se assim demonstrar que a internacionalização e experiência musical do Santo Daime ilustram fenômenos de alcance global e pode nos dar elementos para compreender melhor o novo e efervescente panorama religioso em que vivemos.

**Fluxos globais contemporâneos: A diáspora brasileira**

Durante sua tortuosa história desde o início da colonização europeia, o Brasil foi um grande receptor de religiões e manifestações culturais, bem como de escravos e imigrantes oriundos das mais diferentes localidades. Nas últimas décadas, entretanto, esse movimento se transformou radicalmente em alguns pontos. O Brasil tem deixado de ser eminentemente um país de imigrantes para se tornar um país emigrante. Nessa verdadeira “diáspora brasileira” (Falcão 2005), milhares de brasileiros passaram a morar no exterior (1,4 milhões nos EUA, 200.000 no Paraguai, 230.000 no Japão, 180.000 no Reino Unido, 136.000 em Portugal etc; cf. Rocha e Vasquez 2014). Além disso, o Brasil têm se tornado um exportador de manifestações culturais, como o samba, o carnaval e a capoeira, praticada atualmente em mais de uma centena de países (Castro 2007). E, principalmente, nosso pais se tornou um exportador importante de diversas religiões e práticas espirituais (Freston 2009, Frigerio 2013, Guerriero 2004, Rocha e Vásquez 2014).

Podemos afirmar, em um sentido genérico: as religiões brasileiras estão por toda parte. É possível, atualmente, participar de rodas de capoeira em lugares como Nova York, Londres, Paris ou Lisboa. Em Lisboa, a propósito, também existe a opção de frequentar um tempo da Igreja Universal, assim como em Luanda, na Angola; o mesmo ocorrem em diversas regiões da Ásia e da América do Norte. Pode-se, ainda, frequentar-se um terreiro de umbanda no Japão, em Portugal, no Uruguai ou na Argentina. Também é possível cantar com a Canção Nova em Israel, seguir o líder carismático brasileiro João de Deus na Austrália e tomar ayahuasca em rituais do Santo Daime em todos os continentes habitados. São vários os movimentos religiosos brasileiros que cruzaram as fronteiras nacionais, e esses são somente alguns exemplos. (Guerriero 2004; Rocha e Vásquez 2014).

Esse processo de internacionalização das religiosidades do Brasil, conhecido por alguns autores como “diáspora das religiões brasileiras” (Rocha e Vásquez 2013), não é de modo algum homogêneo e linear, mas sim amplo, difuso, multiforme e policêntrico. Deriva não só da atividade migratória e a iniciativa individual de pessoas, mas também de fluxos culturais, alimentados também pelas mídias e pela internet, turismo religioso, missões (no caso dos neopentecostais), ou mesmo a mitificação e o fetichismo de estrangeiros em relação ao Brasil (Assis e Labate 2014; Granada 2014; Rocha e Vásquez 2014).

Essa diáspora das religiões brasileiras não acontece individual ou espontaneamente, alheia ao cenário religioso mais amplo. Ao contrário, possui “afinidades eletivas” com o *Zeitgeist* contemporâneo e os processos socioeconômicos e religiosos globais, dos quais podemos citar: transformações no modo de produção capitalista em direção a um modelo desterritorializado e informacional, desenraizamento das relações sociais, desenvolvimento dos meios de comunicação e transporte, advento da internet e das redes sociais, popularização do movimento ambientalista, enfraquecimento de associações políticas tradicionais de esquerda (e.g. sindicatos) e surgimento de uma “esquerda espiritualista” (Assis e Labate 2014); descentramento do religioso em escala mundial, emergência da chamada Nova Era, e subjetivação e desinstitucionalização da religião ocasionadas na modernidade (Assis 2013; Casanova 2001; Castells 2008; Hervieu-Léger 2008; Rocha e Vasquez 2013).

Percebe-se, assim, que o caso brasileiro reflete um panorama mais amplo de modificação dos fluxos religiosos e culturais internacionais, no qual não só o Brasil, mas também a América Latina e outros países periféricos economicamente, frequentemente denominados na sociologia da religião como “Sul global” ganham proeminência enquanto importantes fontes de religião e referências culturais para o mundo (Freston 2009, Rocha e Vásquez 2014). Uma série de exemplos podem ser citados neste sentido, dos quais enumeramos alguns: o tango, na Argentina, a dança Conchera, no México (Brito 2011, De La Torre e Zuñiga 2011), movimentos religiosos indianos (Hare-Krishna, Sai Baba, Krishnamurti, Osho), as religiões africanas, a Santería cubana, o xamanismo sul-americano e assim por diante.

O Santo Daime é um exemplo bastante ilustrativo desta nova configuração religiosa global. Religião ayahuasqueira brasileira[[6]](#footnote-6), esse grupo se originou na década de 1930 através de Raimundo Irineu Serra, um negro maranhense neto de escravos que emigrou para os seringais Amazonenses no início do século passado, conhecido como *Mestre Irineu* (Labate 2004). Contém elementos de diversas matrizes religiosas, como o espiritismo, o catolicismo, o xamanismo indígena, as religiões afro-brasileiras e o esoterismo europeu. e é conhecido principalmente por fazer uso sacramental da ayahuasca, bebida psicoativa nomeada por Irineu Serra como “daime”. Esta é feita geralmente do cozimento de duas plantas amazônicas, o cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha do arbusto *Psychotria viridis*

 Longe de ser um grupo homogêneo, o Santo Daime possui diversas *linhas.* As mais significativas são o Alto Santo (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – CICLU Alto Santo) e a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU). O Alto Santo, comandado pela viúva de Mestre Irineu, Peregrina Gomes, continua até hoje restrito à cidade de Rio Branco – Acre. Por sua vez, a ICEFLU, fundada por Sebastião Mota de Melo, o *Padrinho Sebastião,* e liderada hoje por seu filho Alfredo Gregório, o *Padrinho Alfredo,* passou por um processo diásporico, e está presente hoje em todas as regiões do Brasil e dezenas de países, congregando alguns milhares de membros. Neste artigo, abordaremos somente a ICEFLU, uma vez que a expansão e internacionalização daimista se restringe a esse agrupamento.

 O Santo Daime (ICEFLU) ficou restrito ao norte brasileiro até a transição das décadas de 1970/1980. Pouco depois de iniciado o processo de expansão em terras brasileiras, o grupo também começou seu movimento diaspórico, alcançando hoje dezenas de países de diversos continentes (Assis e Labate 2014), em um fenômeno que mantém estreita proximidade temporal com a internacionalização de outras religiões e manifestações culturais brasileiras, como o neopentecostalismo, as religiões afro-brasileiras e a capoeira - com a qual o Daime guarda alguns paralelos especialmente interessantes.

 A internacionalização da capoeira e do Santo Daime é fruto de iniciativas, sonhos e esperanças individuais, não contando com uma estratégia expansionista institucional forte, tampouco com o auxílio do Estado (Falcão 2005; Assis e Labate 2014). Também é impulsionada por uma idealização e uma visão romântica sobre o Brasil como lugar exótico, preservado e idílico por parte dos estrangeiros. Nesse ambiente, a língua portuguesa assume um caráter quase sagrado, tanto nas ladainhas da capoeira como nos hinos do Santo Daime (Assis 2013, Castro 2007).

 Esse modelo *culturalista* de expansão é bastante contrastante com o modelo *difusionista* da internacionalização do neopentecostalismo brasileiro, que, representado sobretudo pela IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), atua sob a forma de transplante direto e fortíssima centralização hierárquica e arrebanha *par excellence* o mundo lusófono, latino e/ou negro, sendo por vezes visto como uma *Black Church* ou uma religião étnica, e tenta se inserir junto ao público estrangeiro através do oferecimento de cultos em línguas locais (Freston 2009). Sintetizando, há uma diáspora das religiões brasileiras em curso, mas diferentes modelos de expansão.

 A diáspora daimista, assim como ocorre com a internacionalização de outras práticas religiosas e culturais de países periféricos (Freston 2009; Guerriero 2004; Granada 2014) foi acompanhada de diversos conflitos, polêmica midiática e disputas judiciais. No caso específico do Santo Daime, isso se deu especialmente porque que a ayahuasca é uma bebida psicoativa que contém DMT, substância proscrita pela Convenção das Nações Unidas de 1971. Esses desafios contribuíram para moldar a expansão daimista, mas não impediram a transnacionalização da ICEFLU. Atualmente temos notícia de rituais tendo sido realizados em mais de 40 países (Labate e Feeney 2012, Assis e Labate 2014).

**“No princípio era a música”: - Experiência sonora e espiritualidade**

“No princípio era o verbo, e o verbo estava com Deus, e o verbo era Deus”.

Assim começa o gênesis, texto sagrado para cristãos e judeus. Não é nova a ideia de que a palavra é criadora. E territorializada. Por meio da palavra, padres, pastores, xamãs, xeiques, pajés e rabinos conduzem e dão forma aos rituais das mais diversas religiosidades mundo afora. Nesse ambiente, linguagem, cognição e tradução são pedras fundamentais. Há religiões em que a língua é sagrada, como no caso do árabe para os muçulmanos, do hebraico para os judeus ou talvez do português para algumas vertentes das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Algumas religiões ativa e deliberadamente traduzem seus textos e ritos para diferentes idiomas com o intuito de alcançar o maior número de pessoas possível, como o pentecostalismo.

 Junto à palavra, há outra dimensão que também está presente em diferentes formas da vida religiosa em nível global, mas não é muito estudado pela antropologia e sociologia da religião. Esse elemento une pentecostais australianos, neopentecostais brasileiros, religiosidade ameríndia, ayahuasqueiros peruanos, adeptos do sufismo, hare-krishnas, católicos da Canção Nova e membros do Santo Daime: a música. Música que também é verbo, também é comunicação, também é estruturadora ritual. A música cria narrativas e aciona as mais profundas emoções, produz o êxtase religioso e permite a transcendência espiritual; aciona a “memória coletiva” dos grupos humanos, rompe e reconstrói as noções de tempo e espaço e leva à experiência de uma “verdade intangível auto-evidente”. Em outros termos, a música também é criadora do universo religioso (Labate e Pacheco 2010).

 Essas afirmações podem ser observadas em diversos casos concretos ao redor do mundo, da Oceania à floresta Amazônica. Na Austrália, por exemplo, a música transformou completamente o cenário pentecostal, através da igreja Hillsong, que com sua produção musical profissional se internacionalizou e se tornou uma das bandas mais famosas do país, influenciando pessoas no mundo todo, como é o caso do grupo evangélico brasileiro Diante do Trono (Riches 2010, Rosas 2015). Braço musical da igreja Batista da Lagoinha, de Belo Horizonte, o diante do trono revitalizou o cenário evangélico mineiro, alcançando fama nacional e se tornando um destacado exemplo da guinada neopentecostal da religiosidade evangélica brasileira, o espectro religioso que mais cresce no país (Rosas 2015).

Na Renovação Carismática Católica, a dimensão musical e o aspecto espetacular das missas foi responsável por revigorar o catolicismo em um momento de declínio no Brasil, alçando alguns padres à condição de celebridades nacionais (Carranza e Mariz 2013). Na Umbanda, a música assume papel central como invocadora das forças divinas (Saraiva 2013). Entre os ameríndios, de acordo com alguns autores, a música funciona como grande integradora e intermediadora de sua vida ritual (Bustos 2008). E assim também entre ayahuasqueiros e adeptos do Santo Daime, que apresentam um rico estudo de caso sobre a relação entre música e espiritualidade - e também psicoativos.

Muito se fala do aspecto visual dos estados alterados de percepção e cognição induzidos por psicoativos, e o aspecto sonoro nem sempre recebe a devida atenção. Entretanto, algo que permeia o fenômeno da ayahuasca em todos seus contextos é a proeminência do som. Seja com vegetalistas indígenas e mestiços peruanos, taitas colombianos, caboclos Amazônicos, terapeutas neoayauasqueiros ou nos rituais da Barquinha, da UDV e do Santo Daime, a vivência ayahuasqueira é eminentemente sonora, bastante musical (Labate 2011, Garcia Molina 2014, Labate e Pacheco 2009).

No mundo da ayahuasca, a música é a linguagem do espírito. Na União do Vegetal, as *chamadas* feitas durante as sessões, bem como as músicas colocadas para tocar, são uma das peças principais do ritual (Labate e Pacheco 2009). Na Barquinha, os *salmos* cantados representam um dos principais símbolos da religião. No vegetalismo peruano e entre os *médicos* Shipibo, os *icaros* guiam a experiência com a bebida. No Santo Daime, os *hinos* são os condutores dos trabalhos espirituais.

Memória, afeto, linguagem e cognição, tudo isso é mobilizado na experiência sonora com ayahuasca; não há ritual e êxtase dirigido sem a música (Brabec de Mori 2012). Além disso, a música é a tecnologia que permite a intersubjetividade - entre espécies; entre povos, países e culturas – e possibilita assumir ou ver as coisas na perspectiva de um "outro" - anaconda, para os Shipibo (Garcia Molina 2014); caboclos e "seres divinos", para os daimistas.

O universo ayahuasqueiro é assim uma arquitetura sonora, onde o som não só negocia, mas cria o ambiente. Essas *paisagens musicais* levam e trazem as pessoas em suas viagens espirituais (Brabec de Mori 2012; Garcia Molina 2014). Guiam os indivíduos em suas experiências visuais e físicas na “miração”, na “pinta”, na “burracheira”. Abrem as portas do *Astral* e do incognoscível. A simbiose entre ayahuasca e música é o passaporte para o sagrado e a verdade revelada, intransponíveis pela linguagem e o estado de consciência ordinários. Também é produtora de uma vasta gama de percepções sinestésicas. Há artistas que fazem traduções pictóricas dos icaros peruanos e daimistas que conseguem ver a “cor” dos hinos (Garcia Molina 2014; Rabelo 2013).

Percebemos assim que a experiência das pessoas com psicoativos não pode ser compreendida em sua completude somente pelos efeitos biológicos dos psicodélicos no organismo individual, mas depende também de outros fatores, como a subjetividade humana e o ambiente (Zinberg 1984). A relação entre ayahuasca e música é um exemplo paradigmático que nos convida a reflexões mais aprofundadas sobre a interação entre drogas, cultura, espiritualidade e corpo humano.

**Santo Daime: “Uma doutrina musical”**

O Santo Daime é conhecido entre seus adeptos como uma “doutrina musical”. E não é por acaso: Suas cerimônias são cadenciadas pela execução de cânticos religiosos, os *hinos*. Estes compõem a doutrina do Santo Daime, e todos os membros são recomendados a cantá-los e bailá-los nos *trabalhos*. De modo análogo ao que ocorre com os *icaros* no xamanismo sul-americano (Bustos 2008; Demange 2002; Labate 2011), é impossível apreender a religiosidade daimista sem levar em conta a importância dos hinos como condutores dos ritos e da experiência subjetiva das pessoas.

Nesse artigo, deixaremos de lado o *bailado*, que orienta alguns rituais que chegam a durar 12 horas, sublinhando, porém, que essa forma particular de dança e expressão corporal tem grande importância no Santo Daime e até hoje foi pouco explorada Por questões de espaço, manteremos nosso foco em outros aspectos da musicalidade daimista.

O grupo começou com somente alguns poucos hinos recebidos por Irineu Serra e seus seguidores imediatos, a maioria iletrada – eram transmitidos oralmente e aprendidos por repetição. Posteriormente, a ICEFLU começou a produzir caderninhos de hinos, que vieram a ser utilizados comumente, embora alguns daimistas tenham orgulho em mostrar que não necessitam deles porque já tem os hinos memorizados. O conjunto dos hinos recebidos por Mestre Irineu forma o hinário O Cruzeiro, referência teológica fundamental nesta religião (Labate e Pacheco 2009).

 O Cruzeiro compreende mais de uma centena de hinos, recebidos ao longo de toda a trajetória espiritual do fundador da religião e dispostos cronologicamente. É compreendido pelos daimistas como um ensinamento divino, revelado por Nossa Senhora da Conceição a Irineu Serra. Os adeptos do Daime acreditam que os hinos não são composições premeditadas, mas instruções oriundas diretamente do reino espiritual. Eles não seriam compostos deliberadamente, mas “recebidos” do mundo espiritual (Rabelo 2013, Rehen 2011).

 A partir do hinário Nova Jerusalém, do Padrinho Sebastião, os hinos passaram também a ser *ofertados* para outras pessoas. Aquele que recebe pode ofertar o hino para alguém, e este pode inseri-lo em seu hinário. Alguns daimistas que não receberam hinos por si mesmos possuem hinários formados completamente de hinos ofertados. Essa inovação tornou-se então uma forma de estabelecimento de vínculos sociais, às vezes transcontinentais, de circulação de hinos, de “dádiva” maussiana (Rehen 2007), e de prestígio pessoal. Ter um hino ofertado por alguma liderança proeminente é um capital religioso importante, um atestado de bom seguidor da doutrina, o que motiva alguns a almejarem isso como conquista pessoal.

 Os hinários são cantados em dias específicos, com algumas diferenças e particularidades entre a ICEFLU e o Alto Santo. No Alto Santo não se cantam os hinos do Pad. Sebastião e seus discípulos, hoje na casa dos milhares, incluindo hinos em japonês, inglês, alemão, holandês e outras línguas (Labate e Pacheco 2009). Em geral, as igrejas daimistas possuem alguma flexibilidade em relação aos hinos executados em seus trabalhos, embora haja um calendário oficial a ser seguido e rituais que exigem o estudo de determinado hinário em particular. Assim, igrejas dentro e fora do Brasil cantam seus hinários locais somente ocasionalmente, procurando seguir o calendário da ICEFLU e estudar mais os hinos brasileiros. Estar apta a seguir à risca o calendário, que contém dezenas de trabalhos, é uma prova da força e estrutura de uma igreja daimista.

 Mas como saber se um hino é legítimo, uma vez que ele é diferente de uma mera composição musical, recebido do mundo espiritual? Nesse tocante, nos parece que não há regras específicas que permitam avaliar sua autenticidade. De modo geral, seguindo uma máxima interacionista (ver Becker 2008), um hino seria então aquilo que é definido ou aceito como tal pelo grupo, o que tem uma série de implicações, como, por exemplo, a facilidade maior com que indivíduos de status privilegiado dentro da comunidade tem para legitimar seus hinos e apresentá-los perante o corpo da igreja. Em tese, qualquer daimista potencialmente pode receber hinos, o que torna o Santo Daime mais flexível e horizontalizado teologicamente do que outras religiões e grupos ayahuasqueiros, como a União do Vegetal (Labate e Pacheco 2009). Na prática, observa-se uma visível diferença de prestígio entre os hinos recebidos, que costuma obedecer à organização hierárquica da religião.

 Além de espelhar as hierarquias internas, os hinos também refletem os valores éticos e morais do grupo. Não obstante, o próprio conteúdo dos cânticos acompanha as transformações do Santo Daime no exterior, tal como acontece também com a capoeira ou a dança conchera mexicana, por exemplo, que tem suas canções e letras adaptadas e reinterpretadas nos novos contextos em que se inserem (Granada 2014, De La Torre e Zuñiga 2011, 2012). Na Espanha, alguns concheros contemporâneos mudam a letra de determinados louvores para enquadrá-los melhor a um universo *new age,* menos católico. Assim, “Estrella del Oriente que nos dio su santa *cruz*” torna-se “Estrella del Oriente que nos dio su santa *“luz”[[7]](#footnote-7).* No caso daimista, historicamente podemos perceber que nos hinários mais antigos e tradicionais é dada uma importância ímpar para o trabalho cotidiano (a partir de uma ética de trabalho bastante distinta da ética protestante weberiana, com ênfase em uma vida frugal e distanciamento da ideia de acumulação), além de haver uma presença fundamental da santíssima trindade e dos santos católicos em seu conteúdo (Assis 2013).

 Já em hinários mais recentes é possível encontrar maiores referências a outros seres espirituais, como orixás e divindades do panteão indiano, bem como temas mais relacionados ao universo simbólico de pessoas urbanas, escolarizadas, de classe média, como a Nova Era. As fórmulas rítmicas usuais presentes nos hinos do Daime, contudo, permanecem praticamente inalteradas desde a época do Mestre Irineu, a saber, a marcha, de compasso 4/4, a valsa, de compasso 3/4, e a mazurca, de compasso 6/4 (Labate e Pacheco 2009; Rehen 2011).

 Grande parte do tempo dos trabalhos espirituais dessa religião é destinada à execução dos hinários. Para tanto podem ser utilizados instrumentos em geral, sobretudo violões, sanfonas e maracás. A partir do início da expansão nos anos 1980, também outros instrumentos começaram a ser incorporados, e hoje são bastante variados, incluindo diversos tipos de tambores e flautas, charango, marimba, violino, guitarras elétricas e cítara*.* Na diáspora brasileira, embora mantenham um núcleo duro provedor de identidade (p. ex. as fórmulas rítmicas dos hinos daimistas), todas as religiões são ressignificadas no exterior.A inclusão ou supressão de instrumentos musicais no Daime é parte desse processo de ressemantização da religião em outro contexto, tal como ocorre com a umbanda ou a capoeira (Saraiva 2013; Granada 2014; Castro 2008).

A importância dos hinos no Santo Daime é tão grande que nas cerimônias religiosas desse grupo não há muito espaço para homilias ou pregações dos comandantes, que de praxe tomam a palavra somente antes do encerramento dos trabalhos. No Daime, as *santas doutrinas* estão contidas nos hinos, e os trabalhos daimistas consistem em grande medida em se tomar o daime, bailar e cantar com atenção (Assis 2013). Os hinos são utilizados inclusive para demarcar a diferença dos grupos daimistas entre si e do Daime com outros grupos ayahuasqueiros, além de narrar a trajetória e os diferentes momentos vividos pela comunidade.

 Eles conectam as pessoas com a história da religião, estabelecendo uma espécie de “memória coletiva” (Halbwachs 2006). Nesse sentido, há também uma memória individual dos fardados em relação aos hinos. Ao ouvir um hino, pessoas podem rememorar momentos marcantes ou experiências anteriores com o daime, enquanto que é possível se lembrar da letra de um hino esquecido ao ouvir soar as primeiras notas de sua melodia, etc. É possível se lembrar de um hino sem saber cantá-lo –pela harmonia, melodia ou ritmo. Costuma-se dizer, inclusive, que deve-se “gravar no coração” um hino.  Cria-se assim uma “memória musical”; enquanto esta é relevante para brasileiros, pode tornar-se especialmente importante em relação aos daimistas estrangeiros, que frequentemente não entendem o significado das letras, ou entendem apenas parcialmente.

 Existe uma simbiose entre os hinos e próprio o daime. Muitos *fardados* (membros do grupo) dizem que os hinos são diferentes dentro da *força* (efeito da bebida); que somente sob o efeito do daime eles podem manifestar seu “verdadeiro” sentido, não acessível ordinariamente. Há hinos que “levantam” a energia das pessoas, hinos de “cura”, hinos de louvor, e a mensagem e melodia destes guiam a experiência dos indivíduos com a ayahuasca. E a música, por sua vez, também embala e conduz a jornada com a bebida. Ou seja: é o daime que revela a verdade do hino, mas é o hino que guia a experiência com o Daime.

A musicalidade é portanto uma das grandes chaves para se decifrar a vida mística e cotidiana do daimista. E permanece, contudo, pouco estudada na sociologia e antropologia até o momento. Pretendemos assim olhar mais atentamente a música e os hinos daimistas, que, como veremos, podem revelar o ethos, processos, redes e tensões sociais presentes neste movimento religioso ao redor do mundo.

**O Santo Daime no exterior**

 A imagem de pentecostes que empregamos para iniciar esse artigo mostra algo basilar na vida religiosa contemporânea Ocidental, a saber, a ênfase no êxtase espiritual e na comunhão direta com o divino, especialmente através da música e de experiências com a linguagem. Serve, por isso, para salientar a relevância que os hinos podem ter na vida ritual do Santo Daime, e de como a vivência com a língua portuguesa pode ser intensa para os estrangeiros. Acontece, porém, que a realidade é mais complexa e multifacetada do que o exemplo que utilizamos como ilustração: Há daimistas estrangeiros que falam português, brasileiros que frequentam as cerimônias no exterior, músicos e puxadoras brasileiros que imigram para os EUA e a Europa e toda uma gama de traduções dos hinos, além de versões bilíngues de hinários para que os cânticos se tornem inteligíveis aos que desconhecem o português.

 Como sustentamos em trabalho anterior (Assis e Labate 2014), há três universos daimistas distintos. A região norte do Brasil, os grandes centros urbanos do país e o exterior. Cada um possui sua própria identidade e seus próprios dilemas e desafios, e há uma travessia de fronteira na passagem de um desses ambientes para o outro. A passagem do norte do Brasil para os centros urbanos representou a transição de uma cultura tradicional-regionalista para um cenário moderno-metropolitano. Já a passagem do Santo Daime do Brasil para o mundo representa outro passo nesse sentido, de uma cultura nacional, onde se fala o português e há uma identidade étnica em comum – brasileira-, para uma conjuntura multicultural internacional, com sua multiplicidade de idiomas, etnias e religiões. Esse movimento transforma a religião: insere-a em processos religiosos globais, produz uma rede daimista internacional e suscita diferentes intrepretações e construções identitárias sobre a doutrina. Esses fenômenos se manifestam, principalmente, como uma questão linguística, que se desdobra em um dilema acerca do português e da tradução dos hinos.

 No exterior, os rituais daimistas se assemelham bastante às cerimônias brasileiras, mas contém algumas particularidades. As igrejas costumam ser menores, incluindo aí o número de músicos; os trabalhos são às vezes divididos em dois; não é comum haver templos próprios de Daime. Além disso, em determinados casos há uma espécie de hiper-realismo dos rituais, que se tornam mais ortodoxos do que as cerimônias brasileiras - algo análogo ao que acontece na expansão de outros agentes diaspóricos da América Latina, como a capoeira e o vegetalismo peruano. Esse aspecto que denota o esforço de legitimação por parte dos estrangeiros, que, por não terem impressa etnicamente a pertença a esses grupos (p. ex. ser brasileiro) procuram se legitimar através da ortodoxia litúrgica (Assis e Labate 2014; Labate 2011).

 No exterior, novos fatores conectam os daimistas: características de “serviço” religioso; ênfase na possessão espiritual - no Brasil essa é uma tendência controversa; no exterior, ocupa um lugar mais central, e, principalmente, *brasilidade* – Santo Daime é uma “coisa brasileira”. Este último ponto confere aos brasileiros um status privilegiado no exterior, o que também é apanágio da internacionalização da capoeira, que deve grande parte de seu *appeal* internacional a uma visão essencializada dos estrangeiros sobre o Brasil e à ideia de que a capoeira é uma “arte étnica”, símbolo da identidade nacional. Na modernidade, ser tradicional torna-se algo “chique”, um traço de distinção e escolha individual.

Isso se desdobra no grande interesse que estrangeiros que praticam capoeira têm de conhecer o Brasil e falar o português, bem como no orgulho que alguns sentem em se expressar nesse idioma (Falcão 2005, 2006). Alguns professores chegam a proibir que se traduzam nomes de golpes, movimentos, cantigas e instrumentos de capoeira para outros idiomas (Assunção 2008). Como diz João Grande, mestre de capoeira angola que ensina essa arte em Nova York: “Academia entra aluno todo dia aqui. Entra, faz aula, vai embora, volta de novo. Tudo em português. Eu que ensino capoeira a eles, ensino a falar português também. Nunca precisou falar inglês aqui” (Castro 2007, p. 46). Em uma ladainha ilustrativa de como a diáspora da capoeira no exterior incorpora criativamente novas elementos, seguindo a sua própria lógica, canta-se assim: *Mestre Boca Rica/ Mestre Boca Rica/ Mestre Nobre de Valor/ Foi dar curso em Los Angeles/ Até a gringa chorou* (Assunção 2008, p. 213)

 Fora das terras brasileiras também há leituras particulares do significado religioso do Santo Daime. Em alguns casos ocorre a construção de uma narrativa messiânica, interpretada de acordo com a orientação e o padrinho de cada igreja. Um líder holandês, por exemplo, construiu um discurso de que o Santo Daime ajuda a limpar o “karma” europeu oriundo do Holocausto. Já no Hawaii, pode-se louvar Pele, a deusa do vulcão. Na Alemanha ou na Irlanda, por sua vez, há hinos recebidos com seres oriundos da mitologia nórdica ou celta (Assis e Labate 2014). Tal como no Brasil, no exterior cada igreja tem um “sabor local”, ilustrado pelas preferências musicais das lideranças, que refletem um processo de tradução cultural que tem semelhança junto às igrejas pentecostais, às religiões afro-brasileiras e outros fenômenos transnacionais (Freston 2009; Saraiva 2013; De La Torre e Zuñiga 2011).

 Hinos recebidos diretamente em português compõem a base da doutrina do Santo Daime. Isso faz com que o português tenha um valor especial na religião. Há um selo de autenticidade no português e na “brasilidade”, tal como mencionamos no caso da capoeira. É, portanto, um sinal de status (e dedicação) nas igrejas estrangeiras ser fluente e receber hinos em português. Isso não impede, contudo, que não convivam múltiplas formas de se compreender e praticar a religiosidade daimista.

 Existem várias maneiras de cantar os hinos no exterior, como veremos adiante. Alguns, por exemplo, têm intercalado versos em inglês com versos em português em seus hinários, ou usado palavras em português no meio de hinos em inglês ou alemão, mesmo que nem sempre obedeçam às regras gramaticais da língua portuguesa – o que também acontece quando estrangeiros tomam a palavra durante os rituais (a recorrente interjeição “Viva o Padrinho Alfredo!” pode virar “Viva Padrinho Alfredo!”, sem preposição; ou a igreja canadense chamada “Céu do Montreal”, ao invés de “Céu de Montreal”). Essa mistura de línguas e o cantar em outros idiomas, com raras exceções presentes em alguns grupos que possuem alianças internacionais, usualmente não são vistos no Brasil.

 Os hinários daimistas variam de tamanho, de dezenas até centenas de hinos. A maior parte dos hinários mais importantes já está traduzida ao menos para o inglês. No exterior, os caderninhos costumam ser bilíngues. De um lado da página fica a tradução em língua estrangeira, e do outro o original em português. As traduções, assim como os próprios hinos, variam com o tempo; há traduções diferentes e simultâneas dos mesmos hinos. O último hino do Pad. Sebastião*, Brilho do Sol*, é cantado por praticamente todos os grupos estrangeiros uma vez em português e então de novo em língua nativa, sendo um dos poucos pontos consensuais referentes à tradução de hinos. O hino foi ofertado a Paulo Roberto Silva e Souza, um padrinho do Rio de Janeiro que se casou com uma filha de Sebastião.

 Paulo Roberto foi o maior progenitor de se cantar em inglês, sendo um dos poucos padrinhos brasileiros que falam o idioma. Ele conseguiu popularidade especial devido a sua habilidade de se comunicar, embora tenha se envolvido em polêmicas, e atualmente é independente da ICEFLU. Esta por sua vez conta com seus próprios embaixadores no exterior, notadamente a holandesa Geraldine Fijneman, *madrinha* de um dos maiores grupos daimistas fora do Brasil, em Amsterdã (Groisman 2000; Rehen 2011).

 Uma vez que os hinários foram sendo traduzidos, houve tentativas de tocar as traduções com a mesma melodia. Com isso algumas palavras foram deixadas sem tradução, ou notas de rodapé foram feitas com as definições. Ocasionalmente fardados farão traduções em português para seus hinos, se eles dedicam tempo para organizar seu próprio caderno de hinário. A audiência para essas traduções é pequena; brasileiros raramente aceitam cantar os hinos dos estrangeiros, mas algumas vezes os membros das *comitivas* – conjunto de cantoras, músicos e lideranças que viajam pelo mundo - visitando outros países tocam as músicas dos líderes locais quando participam dos trabalhos. É notório, contudo, que estrangeiros encontram barreiras para se firmar enquanto lideranças, tal como acontece também com mestres de capoeira ou pais de santo que não são brasileiros (Granada 2013, Saraiva 2013). Por mais que haja um impulso para a internacionalização, parece haver uma carga étnica em algumas modalidades religiosas e culturais da diáspora brasileira.

 Quando encontram hinos traduzidos em um trabalho, pessoas não familiarizadas com eles podem lê-los ao invés de cantá-los na linguagem não familiar. Por vezes, um líder pode parar um trabalho e ler o texto da canção em língua nativa se uma versão traduzida não estiver disponível durante a cerimônia. Alguns fardados cantarão as palavras do texto sem entender o sentido das palavras, e mesmo assim há quem afirme conseguir absorver a mensagem do hino, compreendido como algo “mais” do que o texto, que deve ser evocado pela melodia, pelo ritmo; sentido pelo coração. Alguns trabalhos também podem ser realizados com tradução simultânea das preleções das lideranças, o que pode ser uma experiência importante para aqueles que participam. Tal como nos cultos neopentecostais brasileiros no exterior, como o caso da igreja Deus é Amor no Peru (Rivera 2013), surge aí um novo experto ritual, o tradutor.

 Nessa direção, brasileiros que migraram para a Europa e os EUA também tem ajudado a prover uma fonte de conexão com a doutrina. A barreira linguística que existe para a maioria dos estrangeiros torna estes agentes valiosos quando é necessário se comunicar com comitivas visitantes, e brasileiros podem se tornar proeminentes nas igrejas do exterior simplesmente devido ao comando que tem da língua nativa.

 Há quem compare os hinos com um “mantra”, dizendo que os sons por si mesmos tem o poder de alterar a consciência ou chamar por espíritos, forte característica também da umbanda (Saraiva 2013). No Brasil, o hinário do norte-americano Jonathan Goldman foi cantado por um fardado brasileiro que não entendia inglês, e ele também afirmou poder entender o sentido completo do hinário através de sua “vibração”. Já um violeiro alemão se referiu ao português como “a língua de Deus”; quer dizer, o português se torna um idioma sagrado no *milieu* daimista do exterior, enquanto no Brasil não há essa reverência sacralizada ao idioma.

 Hoje, há diversos daimistas de outros países treinados em cantar os hinos em português mesmo sem saber o idioma. Existem até *puxadoras*, cantoras responsáveis por guiar a música durante os trabalhos, que cantam em ótimo português, quase sem sotaque, mas não compreendem a língua. Por outro lado, há aqueles que entendem o português relativamente bem, mas só conseguem pronunciá-lo com sotaque muito característico, o que prejudica seu desempenho ritual. Os brasileiros residentes no exterior vivem situações semelhantes em relação aos hinos traduzidos ou recebidos em outras línguas.

 A dificuldade que os estrangeiros têm com o português produz alguns fenômenos interessantes, como discussões sobre o sentido de determinadas palavras e a maneira correta de pronunciá-las. Além disso, pode haver a interpretação de que saber português contribui para que se compreenda “verdadeiramente” o sentido dos hinos, independentemente da tradução.

 Nesse sentido, há uma outro fenômeno interessante relacionado ao contexto internacional, que é a possibilidade de daimistas brasileiros conseguirem se manter improvisadamente vivendo no exterior através da oferta de aulas de música daimista para estrangeiros. Em nossa pesquisa de campo tivemos contato com uma puxadora mapiense que vive nos EUA e ministra aulas particulares (individuais ou em grupo) de como se tocar o maracá, cantar, bailar e se orientar no ritual, como forma complementar de renda. Já um violeiro de São Paulo vivia na Holanda junto a comunidade daimista local, servindo como “pau para toda obra”.

 Curioso, porém, é que apesar disso há uma convicção corrente de que a bebida auxilia o aprendizado da língua portuguesa, de que o daime é um professor espiritual capaz de ensinar o idioma e também a música – crença também presente no Brasil e que permeia o universo ayahuasqueiro de um modo geral (Garcia Molina 2014; Bustos 2008; Labate 2011). Assim, por mais que haja diferenças culturais, de aprendizado e familiaridade com a língua e com a música nos distintos contextos do Santo Daime – floresta, Brasil, exterior -, e que alguns *experts* brasileiros deem aulas particulares de música daimista para estrangeiros , para os fardados, no fim das contas, “quem ensina é o Daime”.

 Seja como for, percebemos que a transposição cultural do Daime aciona uma complexa trama de conhecimentos, *expertises,* valores e concepções sobre a religiosidade daimista no exterior, incluído aí o uso da ayahuasca. Isso produz diferentes modelos de interpretação e recepção da religião, que por vezes adquire pode gerar conflitos e até mesmo se tornar beligerante.

 **Batalha espiritual – Guerras de traduções e guerras musicais**

 “Entrei numa batalha vi meu corpo esmorecer, temos que vencer com o poder do senhor Deus” / “Peguei a minha espada, foi para guerrear” / “Vou conhecer da natureza os seres fortes, e o mais forte para ser o meu escudo”.

 Como atestam as passagens acima, retiradas de alguns dos hinários de maior prestígio na religião, as pessoas vivenciam uma verdadeira batalha espiritual nos rituais do Santo Daime[[8]](#footnote-8). Combatida principalmente no *Astral* e orientada à doutrinação dos seres malfazejos e ao desenvolvimento espiritual de cada um, essa batalha não deixa de ter seu campo de guerra imanente, o salão ritual.

 Vestidos com suas fardas e dispostos em seus batalhões, os daimistas cantam, bailam, superam seus limites, vencem obstáculos, se unem, compreendem a si próprios, obtém curas e mirações, sorriem, choram e se emocionam. Mas também divergem, entram em conflito, têm interpretações opostas sobre a doutrina, competem entre si e disputam lugares, prestígio e performance ritual. Sem ser exclusividade daimista, conflitos internos se manifestam internacionalmente no Santo Daime especialmente na questão linguística e musical, através de processos que às vezes assumem contornos de guerras de tradução e guerras musicais – semelhantes em alguns aspectos às famosas *worship wars* do cenário evangélico internacional (Riches 2009; Rosas 2015).

**Translation wars ou Duas escolas sobre como cantar os hinos**

 Traduzir ou não os hinários? Cantar ou não em português? Diferentes pessoas têm diferentes interpretações sobre essas questões, originando, de acordo com a nossa pesquisa de campo, o que denominaremos aqui duas escolas distintas: *tradicionalista* e *compreensivista*. A primeira advoga a manutenção da música e dos hinos tal como são cantados nos rituais brasileiros, valorizando os traços “formais”, “tradicionais” e “étnicos” da religião, enquanto a segunda, ainda que mantenha determinados elementos litúrgicos e musicais, prega a tradução dos hinos como forma positiva de tradução cultural e possibilidade de compreensão dos mesmos.

 Há argumentos para ambas – o cantar das traduções e do original no português. Os que preferem cantar em português dizem que os hinos são presentes sagrados do astral, portanto não é uma prerrogativa dos indivíduos que os escutam mudá-los. Comparam o português dos hinos às palavras em sânscrito que são consideradas por alguns como possuidoras de poder sagrado. A solução para esse problema de não entender um hino, para esta escola, é ler, silenciosamente, a tradução impressa no lado oposto da página do hinário: Isso proveria entendimento do sentido sem comprometer a musicalidade do hino. Também argumentam que as traduções ficam forçadas, complicando a letra para “encaixar” na melodia, por exemplo: “irmãos” em português, não funciona como “siblings”; e “brothers and sisters” tornaria a expressão com cinco sílabas ao invés de uma. Ainda, os militantes desta escola podem simplesmente dizer que acham mais charmoso ou interessante cantar em português, por razões estéticas.

 Esse grupo formalista diz que a poesia é arrancada dos hinos quando eles são traduzidos. Veem ainda a tendência a traduzi-los como uma indicação de etnocentrismo de norte-americanos e europeus que não são capazes de apreciar diferenças de outras culturas. Alguns de seus proponentes valorizam extremamente a forma dos hinos (melodia, letra, idioma), o que é marca característica da União do Vegetal, por exemplo, em relação a suas *chamadas* (Labate e Pacheco 2009). Para eles, a “força” está impressa na moldura musical dos hinos. Adaptá-la, traduzi-la ou atualizá-la implicaria em perda de poder dos cânticos sagrados (Rabelo 2013).

 Aqueles que preferem cantar em inglês querem entender o sentido das palavras pronunciadas. Eles admitem que a tradução se enquadra melhor na melodia de alguns hinos que na de outros, mas trabalhos são raramente cantados completamente em inglês, de modo que o português pode ser mantido para hinos que são mais difíceis de transpor rítmica e melodicamente. Quando defendem cantar em inglês, as pessoas podem perguntar: “E se a Bíblia tivesse sido mantida somente em grego e aramaico”? Esses daimistas da escola compreensivista sentem uma falta de conexão com a cerimônia se eles não conseguem entender as palavras que cantam.

 Para que as traduções sejam cantadas, contudo, elas devem ser consistentes. Este processo pode envolver um “comitê de tradução” que concorda com a melhor versão. Algumas traduções tem sido feitas na Holanda, e disseminadas ao redor dos EUA e Europa, e algumas traduções norte-americanas também fizeram seu caminho para a Europa. Isso acabou por estabelecer vínculos Norte-Norte que não dependem do Brasil.

 Cantar em inglês é algo raro nas igrejas europeias, onde a maior referência, Geraldine Fjineman, expressou sua preferência por executar os hinos nas línguas em que foram recebidos. Entretanto, líderanças individuais fizeram traduções para as línguas locais por iniciativa própria. Paulo Roberto diz ter tido uma miração, ou visão, de que os hinos devem ser traduzidos e cantados em inglês. Até recentemente, ele teve uma grande influência nas igrejas na América do Norte, e foi um forte proponente de se cantar os hinos traduzidos para inglês, liderando trabalhos nos quais a maioria dos cânticos foram cantados nessa língua e tomando a iniciativa de traduzir seus hinos para esse idioma.

 Um dos atores mais relevantes nesse processo é o tradutor. Ele, ou o grupo de tradutores com o qual trabalha, determina o sentido dos textos sagrados do hinário para *English-speakers*. Eles também podem tentar ajustar as traduções de modo a se encaixarem melhor com o ritmo e as melodias dos hinos, e traduzir conceitos esotéricos e palavras obscuras ou inventadas. Isso algumas vezes produz traduções não literais, ou licenças poéticas curiosas. Em determinados casos de tradução simultânea de falas de dirigentes brasileiros, o tradutor pode operar mudanças deliberadas na tradução de alguns termos, adaptando a fala do dirigente ao contexto local. Em nosso trabalho de campo, observamos uma tradutora mudar a expressão “self buried” (eu enterrado) para “self integrated” (eu integrado). Este tipo de adaptação deliberada também pode ocorrer com os hinos, embora seja menos frequente, dado que o hino é considerado “recebido” e “sagrado”. De todo modo, são frequentes traduções onde “humilhação” vira “humildade”, ou “chicote” vira “disciplina” e assim por diante.

 Seguidores de Paulo Roberto às vezes imitam seu sotaque carioca, uma característica dos residentes do Rio de Janeiro. Eles confiaram a Paulo Roberto a tarefa de traduzir seus próprios hinos e os de sua esposa, resultando em traduções para um inglês *sui generis.* Por exemplo, os versos “O Beija-flor, santo das matas, bateu as asas na mais alta vibração” foram traduzidos como “Oh Hummingbird, saint of the jungle, flapped his wings in the highest vibration”, cantando a palavra “flapp-ed” dividida em duas sílabas. A tradução de um verso posterior, “águia desceu, águia pousou” se tornou “the eagle got down, the eagle landed”, mas foi posteriormente modificada para “came down”, uma vez que o sentido coloquial de “get down” (dançar ou fazer sexo) foi explicado.

 Quando cantam em inglês, americanos costumam adotar a pronúncia de brasileiros, pronunciando, por exemplo, a palavraa“divine” como “dee-vine”. Em um caso, um hino do Pad. Sebastião diz: “Eu digo tá, eu digo tá, eu digo tá e aqui estou”, tendo sido traduzido como “I say yes! I say yes! I say yes! And here I am”. Quando cantam em português, aqueles que aprenderam o hino com Paulo Roberto deram ênfase à palavra “tá”, tendo cantado a palavra “yes” deste modo nos trabalhos de língua inglesa, alterando assim a versão em português pela prática da versão em inglês. Isto evidencia que a expansão internacional é um processo de mão dupla, afetando a matriz no Brasil também. Essas variações são corrigidas pelas puxadoras locais ou pelas comitivas, que cumprem a função de homogeneizar o canto de modo que todos pronunciem os hinos da mesma maneira.

 De acordo com alguns depoimentos colhido nos EUA, traduções também passaram a obedecer à linguagem da Bíblia King James (por exemplo “thou art divine” para “vós sois divina”, “thee” em vez de “you” etc.). O caso de Paulo Roberto lembra a inserção do neopentecostalismo brasileiro no Peru, onde o “portunhol” e o sotaque das lideranças brasileiras passou a ser adotado e admirado pelos fiéis de origem andina. Nesse caso, os andinos são estigmatizados na sociedade peruana, dentre outras coisas pelo seu modo de falar o espanhol e seu sotaque. O portunhol dos líderes brasileiros aparece assim como uma chance de aceitação dos andinos, que acabam adotando essa forma sui generis de se expressar dos pastores brasileiros, por exemplo retirando a preposição “a” nas frases – “Confirma tus redimidos” em vez de “confirma *a* tus redimidos”- ou trocando-a pela preposição “para”, frequente em português mas rara em espanhol – “El Senor hablo para El Misionero David” em vez de El Senor le dijo al Misionero David” (Rivera 2013, p. 130). Assim, por exemplo, Paulo Roberto fechava os trabalhos dizendo solentmente: “Our Empire Master Juramidam” (“Nosso Mestre Império Juramidam”), o que passou a ser repetido por um líder da Califórnia quando exercia a mesma função. Quando um daimista sugeriu que o correto seria traduzir por “Our Imperial Master Juramidam”, o líder ignorou o comentário e continuou fechando os trabalhos da mesma maneira. Em outra ocasião, um daimista repetia bastante alto a sua versão de determinada tradução, pois o trecho não era consenso.

 Esses casos demonstram a importância da liderança carismática e o poder simbólico dos líderes brasileiros, bastante forte na transposição da cultura e música daimista para o exterior. A influência particular de um artífice da expansão como Paulo Roberto pode fazer com que aspectos regionais de algumas igrejas daimistas sejam naturalizados por estrangeiros como se fossem traços essenciais do Santo Daime.

 De um modo geral, contudo, quando fardados tornam-se mais familiares com a música, há a tendência a cantar mais em português e limitar o inglês a alguns poucos hinos que costumam ser cantados mais frequentemente. É uma questão de orgulho para os fardados estrangeiros ter memorizado os hinos em português e estarem aptos a cantá-los na exata sincronia com as comitivas. É um sinal de “capital religioso”. Podemos perceber também que, no geral, aqueles que estão aptos a cantar os hinos para outros são mais valorizados que aqueles que silenciosamente conseguem compreender seu significado. Como religião corporal e musical, a performance ritual é um ponto chave no Santo Daime.

 Forma-compreensão, sentimento-entendimento, tradição-adaptação, etnicidade-universalidade: essas polarizações daimistas são reveladoras, acontecendo também com outras manifestações culturais brasileiras no exterior, como é o caso da capoeira Embora existam mestres de capoeira estrangeiros e alguns tentem quebrar a hegemonia de brasileiros e da língua portuguesa (Granada 2014), muitos se regozijam em “manter a tradição” e falar e cantar em português nas rodas (Castro 2007).

 Quanto ao universo daimista, ICEFLU não tomou um posicionamento oficial se os hinos devem ou não ser cantados em línguas estrangeiras, dando margem para essa disputa interna se intensificar, mas aparentemente aprovou essa iniciativa, abrindo espaço para que as traduções sejam cantadas em trabalhos comandados por líderes brasileiros. Segundo nossa pesquisa de campo, em linhas genéricas, as lideranças da ICEFLU orientariam os seguidores a traduzir somente os hinos cuja tradução não altere a melodia original. Mas, ainda de acordo com eles, em determinados lugares, como nos EUA, há uma dificuldade em homogeneizar isso, pois as lideranças locais sequer consultam o Mapiá sobre esse tipo de inovação litúrgica. Na realidade, parece não haver uma politica institucional muito forte com relação ao tema da tradução, um “manual” rígido, ecoando o mesmo espirito eclético e falta de centralidade ou institucionalização que caracteriza a ICEFLU no Brasil. Neste sentido, convivem no exterior diferentes escolas, visões e “guerras de traduções”, em continuidade com a própria diversidade e pluralidade religiosa mais ampla existente no interior das várias vertentes daimistas no Brasil.

**Musical wars: a Música daimista no exterior**

De certo ponto de vista, o conjunto de participantes nos trabalhos do Santo Daime é uma verdadeira “orquestra do Astral”: centenas de pessoas ao redor do mundo cantando e louvando a Deus em uníssono, junto a um corpo de músicos “firmados no sol, na lua e nas estrelas” com seus violões, tambores, flautas e maracás. De outro ponto de vista, porém, o universo musical daimista poderia ser visto como uma espécie de “show business da floresta”, com suas viagens de comitivas, gravações de hinários, distribuidores de daime, cantoras de destaque, músicos proeminentes e conflitos entre seus protagonistas.

No início da expansão do Santo Daime, um dos principais fatores que mantinham os grupos do sudeste e do exterior vinculados à ICEFLU era a distribuição do sacramento, a ayahuasca. Como as igrejas não tinham estrutura para produzir a própria bebida, precisavam de laços fortes com o Mapiá para garantir o suprimento de daime necessário para atender seu corpo de fardados. Pouco a pouco, porém, os grupos passaram a produzir o daime ou diversificar seus fornecedores. Com isso, a música passou a ser um elemento ainda mais importante de conservação do capital religioso da ICEFLU e manutenção de seus vínculos com as igrejas do Brasil e do exterior.

 Assim, ganharam ainda mais relevância no interior da ICEFLU as chamadas *comitivas-,* conjunto de cantoras, músicos e lideranças que viajam pelo mundo a convite dos grupos locais, funcionando como porta-vozes do Santo Daime e fortalecedores de sua identidade no exterior. Do lado dos estrangeiros, os trabalhos com comitivas são vistos como uma chance de ter uma experiência mais autêntica, de ouvir os hinos cantados em sua língua nativa, e de apreciar a presença do padrinho e sua habilidade em comandar um trabalho. Entretanto, o significado último desses grupos itinerantes é vocacional, de nutrir a expansão do Santo Daime e “doutrinar o mundo inteiro”, conforme diz um hino do Mestre Irineu.

 Apesar dessa vocação salvacionista, as *tours* também envolvem outros aspectos. Receber comitivas é um sinal de *status* para as igrejas que hospedam esses grupos, tanto no Brasil como no exterior. Ter o Padrinho Alfredo comandando um trabalho em seu espaço é um atestado de legitimidade para os núcleos que possuem essa prerrogativa. Já do lado dos membros das comitivas, viajar para o exterior pode trazer “oportunidade de trabalho”, e a chance de provar um mundo reservado para pouquíssimos na cultura de subsistência da Amazônia. A habilidade de ser um bom músico ou cantora pode abrir muitas portas nesse sentido; na Europa e nos EUA há escassez de músicos daimistas, os fardados podem não saber cantar bem e os rituais se tornarem pesados e arrastados; isso os torna valiosos nesses contextos, fazendo com que alguns violeiros e puxadoras acabem migrando para outros países - alguns inclusive se casando com pessoas de outras nacionalidades.

 Os caminhos abertos às comitivas faz com que seus membros estejam entre os moradores mais privilegiados do Mapiá, tendo ganhado essa vantagem graças à habilidade musical superior ou às relações de parentesco com os líderes. As oportunidades de viagem fazem com que o conhecimento musical de como cantar os hinos, bailar e tocar instrumentos, que em tempos pregressos era algo natural, parte da cultura e dos costumes da comunidade, algo cotidiano e até mesmo banal, agora seja visto como uma expertise religiosa, uma forma de conhecimento que pertence a uma importante tradição amazônica e provê a oportunidade de viajar e participar das comitivas. Os membros dessas caravanas viajam principalmente para a Europa e os EUA, e ilustram as desigualdades sociais hoje existentes no Mapiá, vila fundada e controlada por um pequeno número de famílias que ganharam proeminência por sua lealdade e, principalmente, por seus laços consanguíneos com o fundador da comunidade.

 Para além das comitivas mapienses, músicos brasileiros que possuem hinários particulares formaram seus próprios grupos itinerantes, responsáveis por divulgar seu hinário ao redor do Brasil e do mundo. Esses daimistas costumam fazer gravações de seus hinários, às vezes profissionais, e se esforçar por difundi-los através de CDs, vídeos na internet e visitas a igrejas diversas. As gravações desses hinários em geral têm um caráter mais “artístico”, com melodias elaboradas e arranjos instrumentais mais complexos, na tentativa de destacá-los perante tantos outros hinários existentes.

 Em escala muito maior, o movimento de profissionalização musical, gravações de CDs e divulgação de vídeos também se aplica à transnacionalização da capoeira, do neopentecostalismo e da renovação carismática católica (Castro 2008; Riches 2010; Carranza e Mariz 2013). No âmbito do Santo Daime, isso tem levado a um investimento maior na produção musical por parte de músicos daimistas não oriundos do norte do país, que compensam a ausência de raízes ou laços de parentesco no Mapiá mediante sofisticação e inovações musicais para disputar a “reserva de mercado” de fardados, como é o caso de pessoas como Cristina Tati, Júlio César ou “Carioca”, que rodam o Brasil e o mundo divulgando as elaboradas gravações de seus hinários[[9]](#footnote-9). gIsso às vezes provoca questionamentos acerca da “autenticidade” desses hinos junto aos daimistas, mas o fato é que algumas dessas gravações alcançam projeção, imprimindo uma identidade própria na forma de se tocar e se cantar no Santo Daime.

 Essas comitivas também são uma oportunidade de ascensão para cantoras e músicos locais, que não possuem relações familiares com as lideranças do Mapiá. Participar da gravação de um hinário conhecido é fonte de prestígio e uma marca pessoal expressiva para essas pessoas. Isso acaba levando os músicos que participam de comitivas também a serem identificados com os líderes do grupo em questão. Existe a “puxadora do hinário x”, o “músico do padrinho y”, e assim por diante.

 A internet também tem um lugar de destaque nesse universo musical. O conjunto completo dos hinários oficiais da ICEFLU está disponível para download, em várias versões, em diversos websites. Listas e grupos de e-mail dão atualizações e discutem aspectos dos hinos, disponibilizando links para sites que tem gravações melhores ou versões alternativas, ou mesmo colocando os trabalhos inteiros gravados on line (em sites em que pode ser exigida uma senha para acesso). Quando um dos líderes brasileiros recebe um hino, ele é gravado dentro de poucos dias/semanas, e há uma espécie de corrida dos fardados para publicá-lo na internet e espalhá-lo pelas redes sociais. Alguns grupos aproveitaram essa ferramenta e conseguiram aumentar significativamente sua popularidade através de canais de vídeo no Youtube e grupos no Facebook. A internet também ensejou novos conflitos internos e concorrência intragrupal (diferentes igrejas fornecendo diferentes interpretações de como se deve vivenciar a doutrina, conflito de lideranças em redes sociais *etc*)[[10]](#footnote-10).

 Todo esse trânsito e intercâmbio musical transnacional do Santo Daime acabam criando um campo musical daimista onde há: uma circulação global de hinos e pessoas; puxadoras e músicos conhecidos internacionalmente na religião; jovens que sonham em fazer parte de comitivas e viajar pelo mundo; “donos” de hinários encampando uma luta pelo reconhecimento de seus hinos; inovações musicais e criação de “identidades sonoras” reconhecíveis pela irmandade daimista; disputa por prestígio; questionamentos sobre legitimidade, rivalidade entre igrejas, etc.

 Nesse rico e complexo cenário, a música daimista por vezes assume contornos celestiais para aqueles que participam dos rituais, embalando a experiência das pessoas e tocando profundamente suas emoções. Ao mesmo tempo, ela pode assumir contornos beligerantes, com violeiros de diferentes estilos concorrendo entre si nos trabalhos, tanto no protagonismo como na altura do som, e puxadoras disputando o lugar no ritual, tanto no ritmo do maracá quanto no jeito de bailar e na potência da voz. Ocorre aí uma verdadeira “guerra musical”; estes conflitos, contudo, são de certa maneira vistos como naturais pelos participantes e podem povoar animadas rodas de conversas, comentários, e fofocas antes e depois dos rituais, fortalecendo a identidade e prática religiosa do grupo.

**Considerações finais**

Neste artigo, procuramos discutir diversos aspectos da religiosidade contemporânea através do estudo de caso da diáspora do Santo Daime, com ênfase em sua dimensão musical e linguística. Para tanto, situamos a internacionalização daimista dentro do fenômeno mais amplo de diáspora das religiões brasileiras e transnacionalização de manifestações religiosas e culturais do Sul global. Com isso, procuramos estabelecer comparações e paralelos com a expansão internacional de expoentes como a capoeira, as religiões afro-brasileiras, o neopentecostalismo, a renovação carismática católica e os ayahuasqueiros amazônicos.

Identificamos um elemento chave comum a todos esses grupos: a música. Que estrutura rituais e cria o ambiente; movimenta a internacionalização da religião e a circulação de símbolos e práticas culturais; toca profundamente a subjetividade das pessoas e tematiza a relação entre psicoativos, cultura e espiritualidade. Segue-se daí uma reflexão sobre o papel da música no Santo Daime, que demonstra como os hinos religiosos desse grupo representam um importante pilar dos rituais, das relações sociais entre daimistas e um grande chamariz dessa religião para os estrangeiros.

 Apresentamos então uma breve descrição sobre o modo como os hinos brasileiros são cantados e tocados fora do Brasil. Em diferentes países, eles são cantados em português ou em versões traduzidas, e uma série de novos hinos são “recebidos” diretamente em várias outras línguas. Divergências em torno dessa questão faz com que os grupos internacionais, especialmente nos EUA, se dividam em duas escolas-“tradicionalista” e “compreensivista”: Uma advoga que os hinos devem ser cantados somente em português; a outra deseja cantar versões traduzidas. Esta divisão produz uma série de polaridades no interior da ICEFLU (etnicidade-universalismo, sentimento-entendimento, manutenção-mudança etc) e revela uma dinâmica de constante construção e reinvenção da identidade daimista, que estimula o debate sobre as noções de tradição, autenticidade e sagrado.

 O texto também observa as disputas “conceituais” sobre como cantar e tocar os hinos apropriadamente, explorando o papel de puxadoras e instrumentistas nas cerimônias, e como suas disputas revelam a configuração internacional do Santo Daime. Examinamos o posicionamento de expertos rituais na performance musical e analisamos como isso reflete novos mapas de poder, revelando a existência de um intercâmbio e interpenetração entre habilidades musicais, expertise religiosa e conhecimento linguístico.

 Com essas discussões comparativas sobre o Santo Daime, pudemos observar que os diversos grupos religiosos da diáspora brasileira tem pontos em comum mas obedecem a diferentes modelos de expansão e transnacionalização, como pode ser observado no contraste entre a expansão daimista e do neopentecostalismo. O caso daimista, sua discussão frente ao universo ayahuasqueiro como um todo e sua preponderância musical nos mostrou ainda que a cultura e a religiosidade interferem decisivamente na experiência com psicodélicos.

 Já os exemplos do Santo Daime no exterior nos permitiram perceber que a internacionalização de uma religião a transforma e ressignifica em novos contextos, criando novas interpretações e disputas ausentes em sua sociedade de origem. Analisando a música e linguagem no âmbito do Santo Daime, vimos como a identidade, tradição e configuração dos grupos religiosos (etnicidade, universalidade, ortodoxia, etc) não é dada *a priori*, mas se constrói através de tensões, conflitos e alianças estabelecidas.

 Por fim, o exemplo daimista no mostra que novos movimentos religiosos vistos como “tradicionais” e “exóticos” no cenário religioso global estão longe de ser provincianos ou isolados, mas dialogam entre si e circulam mundialmente, encontrando-se plenamente inseridos na modernidade, “digeridos” e “alimentados” por fluxos e processos essencialmente contemporâneos.

 Sobre esse último ponto, a diáspora daimista é exemplar. Revelado a partir da confluência criativa de diversas matrizes religiosas e culturais, o Santo Daime nos evoca de alguma maneira uma tradução religiosa do movimento antropofágico brasileiro (Andrade 1976). Sua internacionalização representa um passo além nesse sentido, onde não só daimistas brasileiros incorporam elementos de outras cosmologias em sua prática ritual - que depois é exportada -, mas estrangeiros absorvem e processam a religião de diferentes maneiras em seus novos contextos, produzindo uma rede daimista internacional dialógica, dialética e em plena construção. Nessa conjuntura, cantar ou não em português torna-se emblemático. Como dizia Oswald de Andrade, Tupi or not Tupi – that is the question.

**Bibliografia:**

ANDRADE, Oswald de. (1976), O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. Petrópolis: Vozes.

ASSIS, Glauber Loures. (2013), Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre Santo Daime. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFMG.

ASSIS, Glauber Loures de e LABATE, Beatriz Caiuby. (2014), Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. Religião e Sociedade, vol.34, no.2, p.11-35.

BECKER, Howard. Outsiders: Estudo da sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BRABEC DE MORI, Bernd. (2012), About magical singing, sonic perspectives,

ambient multinatures, and the conscious experience. Indiana, 29: 73-101

BRITO, Celso de. (2011), Diásporas e Fluxos da Capoeira Angola entre as Décadas de 1980 e 2010. In: *Anais do I Seminário Internacional de Hitória do Tempo Presente*. Florianópolis, 2011. p. 605-616.

BUSTOS, Susana (2008), The Healing Power of the Icaros. A phenomenological study of ayahuasca experiences*.* Tese de Doutorado em Psicologia Oriental e Ocidental (East-West Psychology). San Francisco: Institute of Integral Studies.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília. (2013), Catholicism for Export: The Case of Canção Nova. In: Rocha, Cristina e Vásquez, Manuel (Eds.). *The Diaspora of Brazilian Religions.* Leiden: Brill.

CASANOVA, José. (2001), Religion, the New Millenium, and Globalization. In: *Sociology of Religion*, 62, 4, pp. 415-441, Winter.

CASTELLS, Manuel. (2008), A Sociedade em Rede*.*São Paulo: Paz e Terra

CASTRO, Maurício Barros de. (2008), Berimbau: a influência da capoeira nas canções inspiradas no nacional-popular (1963-1972). Oralidades: Revista de História Oral, ano 2, n. 3, pp. 125-140.

CASTRO, Maurício Barros de. (2007), Na roda do mundo: Mestre João Grande entre a Bahia e Nova York. São Paulo: Tese de doutorado, Departamento de História Social (FFLCH-USP).

DAWSON, Andrew. (2012), Santo Daime: A New World Religion. London: Bloomsbury.

DE LA TORRE, Renée e ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez. (2011), Los hispanekas: concheros con aire de nueva era. In: HERNANDEZ, Alberto, ed., *Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias al margen institucional*, México (Tijuana): El Colegio de la frontera norte; (Monterrey) UANL; (Zamora) El Colegio de Michoacán.

ESKRIDGE, Larry. (2006), “Slain by the Music,” The Christian Century 123:5, pp. 18-20.

FALCÃO, Júlio L. C., 2006: A capoeira é do Brasil? A capoeira no contexto da globalização. Florianópolis Anais, Florianópolis: CED/UFSC, pp. 1-12.

FALCÃO, José Luiz Cirqueira. (2005), Fluxos e refluxos da capoeira: Brasil e Portugal gingando na roda. Análise Social*,* vol. XL (174), 111-133

FRESTON, Paul. (2009), Latin America: 'The Other Christendom, Pluralism and Globalization. In: BEYER, Peter & BEAMAN, Lori. (Ed.). Religion, Globalization, and Culture, Leiden: Brill.

FRIGERIO, Alejandro. (2013); Umbanda and Batuque in the Southern Cone: Transnationalization as Cross-Border Religious Flow and as Social Field. In: ROCHA, Cristina e VÁSQUEZ, Manuel. (2013), The Diaspora of Brazilian Religions. Londres: Brill.

GARCÍA MOLINA, Andrés. (2014), The Sound Tactics of Upper Putumayo Shamans. Dissertação de Mestrado, University of California, Berkeley.

GRANADA, D. 2014. Tornar-se mestre de capoeira em Londres: Mestre Fantasma e a relocalização da capoeira na Europa. Revista antropolitica UFF.

GROISMAN, Alberto. (2000), Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting. Londres: Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Londres.

GUERRIERO, Silas. (2004), Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro, São Paulo: Paulinas.

HALBWACHS, Maurice (2006). A memória coletiva. São Paulo: Centauro.

HERVIEU-LÈGER, Daniele. (2008), O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis:Vozes

LABATE, Beatriz. (2004), A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas: Mercado das Letras.

LABATE, Beatriz e FEENEY, Kevin. (2012), Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges. International Journal of Drug Policy, nº 23, v. 2: 154-161.

LABATE, Beatriz e PACHECO, Gustavo. (2010), Opening the Portals of Heaven: Brazilian Ayahuasca Music. Munster, Alemanha: Lit Verlag.

LABATE, Beatriz. (2011), *Ayahuasca mamancuna merci be*: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. Campinas: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UNICAMP.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. (2007), Mana vol.3 no.se Rio de Janeiro. Music in the indigenous societies of lowland South America: the state of the art.

Peluso, Daniela. Global Ayahuasca: An Entrepreneurship Ecosystem. Labate, B.C. Cavnar, C. & Gearin, Alex (eds). (in press). *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies.* Farnham, UK: Ashgate.

RABELO, Kátia Benati. (2013), Daime Música [manuscrito]: identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina do Daime / Kátia Benati Rabelo. Dissertação (mestrado em Música) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música.

REHEN, Lucas. (2011), Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UERJ.

REHEN, Lucas. (2007), Receber não é compor: Música e emoção na religião do Santo Daime. Religião e Sociedade, v. 27, n.2, Rio de Janeiro.

RICHES, Tanya. (2010), Shout to the lord! Music and Change at Hillsong: 1996–2007. Dissertação de Mestrado, University of Sydney, Sydney College of Divinity

RIVERA, Dario Paulo Barrera. (2013), Brazilian Pentecostalism in Peru: Affinities between the Social and Cultural Conditions of Andean Migrants and the Religious Worldview of the Pentecostal Church “God is Love.” In: *The Diaspora of Brazilian Religions*, ROCHA, Cristina e VASQUEZ, Manuel (Ed.), 117-136. London: Brill.

ROCHA, Cristina e VASQUEZ, Manuel. (2014) O Brasil na nova cartografia global da religião*.* In: Religião e Sociedade, v.34, n.1. Rio de Janeiro.

ROCHA, Cristina e VÁSQUEZ, Manuel. (2013), The Diaspora of Brazilian Religions. Londres: Brill.

ROSAS, Nina. (2015), Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono. Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SARAIVA, Clara. (2013), Pretos Velhos across the Atlantic: Afro-Brazilian Religions in Portugal. In: ROCHA, Cristina e VÁSQUEZ, Manuel. (Eds.). *The Diaspora of Brazilian Religions.* Leiden: Brill.

ZINBERG, Norman. (1984), Drug, set, and setting: the basis for controlled intoxicant use*.* New Haven: Yale University Press.

1. Essa expressão foi retirada livremente do Manifesto Antropófago, de Oswald de Andrade, marco do movimento antropofágico brasileiro, vanguarda artística do início do séc. XX que se propunha a “devorar” e se apropriar criativamente de elementos de tradições estrangeiras, com vistas à construção de uma nova identidade brasileira que pudesse ser exportada. [↑](#footnote-ref-1)
2. Texto apresentado no GT “Drogas, Políticas Públicas, Saúde e Consumidores, REAABANNE, Maceió, 19 a 22 de julho de 2015. [↑](#footnote-ref-2)
3. Centro de Pesquisa e Estudos de Pós- Graduação em Antropologia Social (CIESAS), Guadalajara México.e Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). blabate@bialabate.net [↑](#footnote-ref-3)
4. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil e e Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). glauberloris@hotmail.com [↑](#footnote-ref-4)
5. Nossa análise parte de uma etnografia multissituada realizada em núcleos daimistas do Brasil (em estados como Acre, Amazonas, Minas Gerais e São Paulo) e do mundo (Europa e América do Norte), pontuadas por observação participante em rituais, entrevistas em profundidade com membros e lideranças, e comunicação pessoal contínua com daimistas de localidades distintas. No caso da primeira autora, a pesquisa se deu entre 1998 e 2015, incluindo visitas a grupos do Santo Daime, União do Vegetal e neo-ayahuasqueiros na Itália, França, Espanha, Holanda, Suíça, Alemanha, Noruega, Inglaterra, Canadá, Estados Unidos e México. No caso do segundo autor, a pesquisa foi realizada entre 2009 e 2015, incluindo visitas a agrupamentos na Alemanha (2012), ao Céu de Santa Maria, na Holanda (2012), e ao Céu do Mapiá (2013-2014-2015). [↑](#footnote-ref-5)
6. De acordo com Rocha e Vasquez (2014), no Censo 2010 foi apontado que 35 mil pessoas são adeptas das religiões ayahuasqueiras no Brasil: o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha. [↑](#footnote-ref-6)
7. Um dos possíveis atrativos de se cantar e rezar temas do universo católico popular em português por parte de daimistas estrangeiros urbanos e cosmopolitas, frequentemente ligados ao movimento “new age”, pode ser justamente o distanciamento que cantar e rezar preces em outro idioma produz frente a esses referenciais cristãos mais tradicionais (Pai nosso, Ave Maria, etc). A fascinação com um idioma estrangeiro certamente é parte da “magia” da experiência. Pode-se até sugerir que a falta de compreensão ajuda a tornar a experiência mais encantada, como pode acontecer com rituais de ayahuasca onde idiomas indígenas são acionados no canto (Labate, 2011). [↑](#footnote-ref-7)
8. Diferentemente da batalha espiritual neopentecostal, contudo, a batalha daimista não se constrói em oposição a outras religiões. [↑](#footnote-ref-8)
9. Para uma análise da dimensão econômica atrelada a expansão global da ayahuasca, ver Peluso, in press [↑](#footnote-ref-9)
10. Os seguintes endereços da internet são importantes fontes de arquivo virtual de hinos, fotos e vídeos do Santo Daime: [www.hinosdosantodaime.blogspot.com.br](http://www.hinosdosantodaime.blogspot.com.br); [www.hinosdosantodaime.com.br](http://www.hinosdosantodaime.com.br); [www.iceflu.org.br](http://www.iceflu.org.br); http://www.thedreamlandproject.org/casacocardemaria/; Youtube: canal marcos48 (visitados em 18/06/2015). [↑](#footnote-ref-10)