

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ÀS PORTAS DA CASA SANTA
RITUAL, HOLOGRAFIA E FIGURAÇÃO NO SANTO
DAIME

Tese de Doutorado
São Carlos
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MATEUS HENRIQUE ZOTTI MAAS

ÀS PORTAS DA CASA SANTA
RITUAL, HOLOGRAFIA E FIGURAÇÃO NO SANTO
DAIME

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Pedro Augusto Lolli

Maas, Mateus Henrique Zotti

Às portas da casa santa: ritual, holografia e figuração no
santo daime / Mateus Henrique Zotti Maas -- 2025.
222f.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Pedro Augusto Lolli

Banca Examinadora: Luiz Henrique de Toledo, Ian
Packer, Marcelo Simão Mercante, Isabel Santana de
Rose

Bibliografia

1. Santo daime. 2. Obviação. 3. Holografia. I. Maas,
Mateus Henrique Zotti. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de **Tese** de Doutorado do candidato Mateus Henrique Zotti Maas, realizada em 24/06/2025.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli (UFSCar)

Prof. Dr. Ian Packer (USP)

Profa. Dra. Isabel Santana de Rose (UFSC)

Prof. Dr. Marcelo Simão Mercante (-)

Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo (UFSCar)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

DEDICATÓRIA

*A todos aqueles que de algum modo e sob termos próprios experimentaram o caminho
de Juramidam.*

A Iracema Geitenes Zotti, in memoriam.

RESUMO

Esta etnografia busca delinear os contornos de uma cosmológica daimista e sintetizar seus termos mais amplos e gerais à medida que acompanha um processo rebuscado do que pode ser chamado de incorporação simbólica, atividade inerente ao que aqui é denominada *maquinária ritual* de Juramidam. O eixo argumentativo percorre o tropo central daimista (visível/invisível) através de uma abordagem obviativa do processo de expansão trópica (Wagner, 2017) e dos efeitos que suscita por meio da sacralização da bebida e de seu consumo ritual, considerada aqui um operador sacrificial. O método demonstrativo é baseado numa dialógica da "afetação" (Favret-Saada, 2005) e opera nos limites da autoetnografia, um *aprendizado* realizado em dois centros daimistas brasileiros: Céu do Beija-Flor/MS e Céu do Gamarra/MG. Os termos desse aprendizado, por condição própria o aprendizado de uma modelação criativa da percepção através da figuração do mundo invisível, são narrados em uma série de *paisagens etnográficas* que situam-se nos interstícios do interior e do exterior, da subjetividade e da automodelação do tropo, das categorias coletivas em suas definições convencionais e de sua experimentação analógica e incorporada no mundo das mirações. O que se busca é uma teoria nativa do efeito, onde categorias êmicas como *força*, *corrente* e *miração* e os termos de uma corporalidade daimista como o *vômito ritual* e a *memória* são tomadas como meios expressivos de uma ontológica da transformação eminentemente holográfica.

Palavras-chave: Santo Daime; Ritual; Obviação; Holografia.

ABSTRACT

This ethnography seeks to delineate the contours of a Daimist cosmology and synthesize its broadest and most general terms as it follows a complex process of what might be called symbolic incorporation, an activity inherent to what is here designated as ritual machinery. The argumentative axis runs through the central Daimist trope (visible/invisible) through an obvious approach to the process of tropic expansion (Wagner, 2017) and the effects they elicit through the sacralization of the beverage and its consumption ritual, considered here as a sacrificial operator. The demonstrative method is based on a dialogic of "affectation" (Favret-Saada, 2005) and operates as an autoethnography, here indicated as a learning experience conducted in two Brazilian Daimist centers: Céu do Beija-Flor/MS and Céu do Gamarra/MG. The terms of this learning—by its very nature the learning of a creative modeling of perception through the figuration of the invisible world—are narrated in a series of ethnographic landscapes situated in the interstices of the interior and exterior, of subjectivity and the self-modeling of the trope, of collective categories in their conventional definitions and their analogical and embodied experimentation in the world of *mirações*. What is sought is a native theory of effect, where emic categories such as force, current, and *miração*, and the terms of a Daimist corporeality such as ritual vomiting and memory, are taken as expressive means of an eminently holographic ontology of transformation.

Keywords: Santo Daime; Ritual; Obviation; Holography.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de São Carlos, casa que vocaciona com maestria o que há de mais característico na Antropologia brasileira: seu ecletismo complexo.

Aos professores do programa: Geraldo Andrello, Clarice Cohn, Piero Leiner e Catarina Morawska Vianna que demonstram que a prática de pesquisa em Antropologia pode e deve ser acompanhada pela docência generosa.

Muito do que foi dito aqui não poderia ter sido feito ou formulado sem a leitura atenta e paciente do professor Pedro Augusto Lolli. Uma orientação fundada sobre liberdade de pensamento e estilo possibilitou que a questão da autoria e do ponto de enunciação de uma etnografia daimista fosse não apenas uma questão da tese, mas o meio de efetivamente levar a cabo sua elaboração.

Ao professor Luiz Henrique Toledo pela leitura acurada e dedicada dos textos que deram forma a esse trabalho e por ser um entusiasta absolutamente generoso das incursões teóricas e etnográficas aqui ansiadas.

Ao professor Marcelo Simão Mercante pela leitura atenta do trabalho durante a qualificação e defesa e aos professores Ian Packer e Isabel de Rose pelas contribuições significativas na defesa desta tese.

Em momentos sombrios da história nacional e mundial (e aqui me refiro a pandemia de Covid-19 e seus descaminhos necropolíticos) e em um momento particular e bastante crítico da vida acadêmica, como é o doutorado, contar com o apoio da equipe do Programa de Pós-graduação em Antropologia, especialmente com a sensibilidade e solidariedade de seu corpo de servidores e professores, fez dessa experiência um aprendizado de vida e de humanidade.

Agradeço também o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) agência financiadora da presente pesquisa estando presente também nos subsídios ao trabalho de campo - código de financiamento 001.

Não poderia deixar de agradecer ao conjunto de políticas de fomento e inclusão das universidades públicas por onde passei que possibilitaram que um filho da escola pública brasileira pudesse ansiar uma trajetória acadêmica. Almejo sinceramente que tenhamos tempo e condições materiais neste país tanto para produzir ciência, quanto para ser capaz de especular criticamente os futuros que queremos.

Agradeço imensamente à minha família, meus amigos e colegas que acompanharam de perto minha trajetória, que testemunharam angústias e a quem dedico esta vitória: em especial à minha mãe, Solange Rosa Zotti, que testemunhou como ninguém que um filho de família simples e trabalhadora pode ter sua vida profissional transformada pela educação pública.

À minha companheira Anna com quem compartilhei os momentos derradeiros e mais angustiantes da redação deste texto e em quem pude encontrar apoio e companhia paciente.

Aos meus avós Valdemar e Iracema, lavradores que com o suor do trabalho no campo e mesmo descalços pela rudeza da vida, tenazmente fizeram de sua renúncia, um veículo para a vida de seus filhos e netos.

Às minhas filhas Rafaela e Estela. Uma que me acompanhou em quase todas as incursões de campo, outra que foi de certo modo filha desse processo todo, às quais também dedico esse trabalho.

Agradeço aos companheiros do Santo Daime, em especial ao Céu do Beija-Flor e a toda sua turma com quem tive o prazer de dividir um dos momentos mais preciosos da minha vida: quando me deixei encantar pelo “mistério da floresta” substanciado no chá do Santo Daime.

Agradeço especialmente a Bahjat, um mestre da cultura popular e um educador por excelência que me fez reconhecer a complexidade no simples, a riqueza na humildade e a liberdade na disciplina religiosa que constitui de modo tão próprio a cultura daimista

Aos amigos da Estrela Dourada que com maestria, parcimônia e solidariedade fazem do Santo Daime aquilo para o qual Mestre Irineu parece o ter concebido: um modo de fazer caridade e auxiliar as pessoas que mais precisam, distribuindo em cada copo de bebida esse tesouro de valor inestimável que é a consciência de si diante do mundo e do *sócios*.

Aos amigos do Céu do Gamarra. À família Pedalino que recebeu de braços abertos a um pesquisador entusiasta da cultura daimista e a quem puderam demonstrar que a simplicidade é um caminho universal; aos amigos Marta, Rafael e Marcela, Martin, Ana e João, Pedro e Fernanda, Carol e Léo, Carlinhos e família, Suzaninha e Nathan que me apresentaram o Céu do Gamarra e que em vários momentos dividiram parte de sua vida, inclusive dispuseram de seu tempo e de suas casas, para que este trabalho pudesse vir à tona.

A Anderson Toy (in memoriam) que nos deixou a lembrança de um irmão querido e com a impressão triste de que neste mundo sempre parecerá cedo para se partir.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	5
RESUMO	6
ABSTRACT.....	7
AGRADECIMENTOS	8
SUMÁRIO.....	10
ÍNDICE DE FIGURAS	12
INTRODUÇÃO	13
I O QUE FAZ UMA ETNOGRAFIA?	13
II OS LIMITES DE UM RETRATO.....	19
III SENTIDO E ALTERIDADE: TEORIAS DO EFEITO	27
IV A PERTINÊNCIA DE UM INTERVALO: A METÁFORA DAS METÁFORAS	29
V SUJEITOS OBJETIVOS E OBJETOS SUBJETIVOS: NOTAS DAIMISTAS SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DA AYAHUASCA.....	35
CAPÍTULO I O TROPO FUNDAMENTAL: APRENDENDO A VIDA RITUAL	48
1.1. A Entrada em Campo	56
1.2. Desvendando um Fundo Intensivo: Energia e Corrente	60
1.3. Os Termos de uma Adesão	73
1.4. “Faz seu nome!”: sobre mutirões e rodas de rapé	76
1.5. O Feitio e a Sacralidade de Juramidam.....	81
CAPÍTULO II - APRENDENDO A LATERALIDADE NO APARELHO: A REVERSÃO FIGURA- FUNDO.....	103
2.1. Dois irmãos que riem, o traço de baralho e a seriedade da conduta	109
2.2. Os Sonhos e as Inversões Rituais.....	112
2.3. Aprendendo a Mirar: os Dois Ladrões	113
2.3.1. A Automodelação do Poder: as máquinas e sua linguagem 1#.....	114

2.3.2. A Automodelação do Poder: as máquinas e sua linguagem 2#.....	122
2.3.3. Aprendendo com a Mão Esquerda	132
2.4. Aprendendo o Aparelho	139
2.4.1 O Vômito: expiação e perspectiva.....	142
2.4.2. Canto: As linhas de territorialização do aparelho.....	147
2.4.3. A Territorialização de um Signo	151
2.5. Ver e Ser Visto: a rostificação do poder	156
2.6. Reversibilidade, inovação e temporalidade.....	163
CAPÍTULO III - O EIXO TRANSFORMATIVO, A SACRALIZAÇÃO DA BEBIDA E O TROPO DE TERCEIRA ORDEM	172
3.1. Ver e Ser Visto: onde moram as andorinhas de Don Crescêncio Pizango	173
3.2. Ver o que realmente pode ser visto: passado e futuro reencontrados	176
3.3. A Transformação do Homem em Vegetal: A morte social de Irineu e sua iniciação	180
3.4.A Transformação do Ayahuasca em Cristo: o daime como dádiva sagrada comunitária.	185
3.5.A Assunção de Irineu à Joramidam: o reino sagrado do Santo Daime como imagem holográfica	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS	196
BIBLIOGRAFIA	209
ANEXO – ESCOLA DO PENSAMENTO ABSTRATO – PALESTRA FÁBIO PEDALINO	215

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 Chegada ao Céu do Gamarra. Foto de Marta Kawamura _____	49
Figura 2 Vista da comunidade e dos olivais. O pico do Canjica está no alto e a esquerda da imagem. Pode-se observar as casas da comunidade na parte inferior da foto. Baependi-MG. Foto de Marta Kawamura _____	50
Figura 3 Vista da Entrada da Igreja no Céu do Beija-Flor em um trabalho de concentração de 2018. Foto de Levine Gurgel _____	62
Figura 4 Organização posicional do rito. Mesa de Despacho _____	66
Figura 5 Organização Posicional do Rito _____	67
Figura 6 Parte do conjunto musical e do batalhão masculino durante trabalho de São José em 2018. _____	70
Figura 7 Bahjat alinhado a panela nos trihos de trem durante a construção da fornalha enquanto Rogério observa. Acima e à direita fornalha recém construída, abaixo João, Gabriel e Mateus (autor). Acervo pessoal de Bahjat. Acervo pessoal de Bahjat. _____	80
Figura 8 Limpeza das folhas. Mulheres menstruadas não colhem ou limpam folhas e, de maneira geral, cuidam do preparo de alimentos na cozinha geral. Foto de Pedro Soares. ____	83
Figura 9 Cipó adulto (Banisteriopsis Caapi). Outubro de 2012, foto de Pedro Soares ____	83
Figura 10 Colheita de folhas da Rainha (Psychotria Viridis). Note-se que as mulheres trajam saias, item obrigatório assim como a calça comprida aos homens. Foto de Pedro Soares. ____	84
Figura 11 No canto esquerdo apareço batendo cipó ao lado de Gustavo no dia posterior ao narrado neste trecho, em outubro de 2012. Foto de Pedro Soares. _____	88
Figura 12 Mestre Irineu (Negro, o mais alto portando chapéu no centro da foto) e sua comunidade religiosa em frente à sede onde eram realizados os trabalhos, as pessoas aparecem portando a farda branca usada em rituais de Hinário in: http://www.santodaime.org/site _____	187

INTRODUÇÃO

I O QUE FAZ UMA ETNOGRAFIA?

O que faz uma etnografia? A resposta a esta pergunta pode parecer bastante simples, afinal, fazer etnografia, no limite da própria etimologia da palavra, é tornar “gráfico” um determinado modo de vida. É alçar um determinado *étnos* à forma da prosa descritiva. Fazer etnografia portanto, supõe a tarefa de tornar visível, através de uma descrição acurada, o modo de vida e o sentido que o organiza em um determinado conjunto humano.

Mas engana-se quem julga ser essa tarefa uma mera descrição de fatos, de coleção de costumes e hábitos e que sirva como uma espécie de prévia empírica do que venha a ser o edifício argumentativo de uma teoria. É bastante claro hoje, para maioria de nós, que método etnográfico e teoria antropológica não são domínios absolutamente distintos (Peirano, 1993) e que a teoria e a etnografia são mais uma das ferramentas dialéticas da qual dispomos para dizer algo sobre a vida humana.

O que oferece movimento a esse pêndulo dialético, para prosseguir com a metáfora, e espessura ao objeto descrito delineando seus traços mais expressivos, por assim dizer, é a prerrogativa da diferença. Seja ela expressa na distância percorrida pelo etnógrafo aos confins dos domínios coloniais, ou ao outro lado da frente de expansão agrícola, talvez na passagem entre a cultura de elite a cultura das classes populares, ou na diferença qualitativa entre o ponto de vista de nossos pesquisadores e dos atores de um determinado campo de nossa própria sociedade: há sempre uma passagem através da diferença (temporal, espacial, qualitativa) que faz com que a descrição desses objetos sejam feitas como *objetos de cultura*.

Trata-se, portanto, da atividade de textualizar a vida através de um artefato teórico que nos é fundamental: a Cultura. Ainda que estejamos bastante convencidos de sua imponderabilidade e de sua natureza forjada, ou seja, de sua condição enquanto ferramenta de pesquisa¹, descrever o outro sob seus próprios termos, ou ao menos enquadrar as atividades e atitudes do “nativo em carne e osso” em um quadro geral dotado de sentido através do que chamamos de cultura ou ponto de vista, é ainda parte essencial do que fazemos.

O ponto de vista nativo, obviamente, um imponderável e inalcançável ponto de alteridade que por fim é o limite enunciativo de nossa ciência, ou seja, o que, por fim, se pode dizer sobre esses “objetos” de pesquisa, está dado pela própria condição de pesquisa na qual se constituiu

¹ Me refiro especificamente ao argumento do Capítulo I de Invenção da Cultura, “A Presunção da Cultura”.

um plano empírico formado por pessoas e diante do qual uma pergunta torna-se incontornável: por que o fazem desse modo determinado e específico?

Para além da redundância de que a cultura conforma o comportamento e vice-e-versa, ainda é pertinente perguntar-nos sobre quais as motivações culturais “carregam” os símbolos rituais ou as relações de parentesco ou até mesmo as atitudes mais triviais da vida cotidiana. O aprendizado da cultura, e portanto a apreensão de um “ponto de vista nativo” até os limites de nossa capacidade, é ainda a ferramenta metodológica mais elementar de uma etnografia responsável por aproximar-se, ainda que detidamente, do que se pode chamar de problema do sentido. Ou seja, não apenas do que fazem os nativos, mas porque o fazem de modo específico e mais ou menos determinado.

Essa espécie de habilidade manual indexada ao corpo. Esse artesanato etnográfico que é o exercício da outridade do ponto de vista nativo, que Levi-Strauss reconhece possível apenas porque se compartilha, ao nível “inconsciente”, um universo de sentido, torna-se, portanto, um dos elementos definidores da etnografia: “*numa ciência, onde observador é da mesma natureza que o objeto, o observador, ele mesmo, é uma parte de sua observação*” (Levi-Strauss, 1975, p. 215). Isso faz com que o ponto de vista do observador, a alteridade da alteridade que buscamos descrever, ou seja, o ponto obviado por nossas próprias descobertas à cerca do ponto de vista nativo, passe a ser parte do problema com o qual devemos trabalhar, o que torna a tarefa de fazer etnografia ainda mais complexa.

Pode-se dizer que essa obviação das questões próprias ao campo de enunciação do qual provém os antropólogos, impinge ao pesquisador a tarefa árdua de arbitrar os termos de uma gramatização² do outro a partir de questões de natureza não apenas descritiva, mas teórico-metodológica. E operar tal tarefa em uma ciência que compele progressivamente a si mesmo à níveis de autoconsciência e metarreflexão crescentes faz de nossa atividade profissional um

² Conforme definido por Sylvain Auroux (1992), na medida em que se opera a transformação de práticas e saberes em objetos discursivamente organizados, passíveis de descrição, análise e circulação. Se a gramatização consiste na exteriorização técnica das línguas por meio de instrumentos que as estabilizam e tornam transmissíveis, a etnografia, enquanto prática de inscrição, realiza movimento análogo ao converter formas de vida, regimes de conhecimento e experiências situadas em textos, categorias e sistemas interpretativos. Nesse sentido, ela pode ser compreendida como uma tecnologia de mediação que produz efeitos de fixação, classificação e inteligibilidade sobre o outro. Contudo, diferentemente da gramatização linguística em sentido estrito, a etnografia — sobretudo em suas vertentes reflexivas — não se orienta necessariamente pela normatização, mas pela problematização das condições de produção do conhecimento, evidenciando as assimetrias e mediações implicadas na escrita do outro. Pode-se ainda afirmar que a etnografia oscila entre funcionar como dispositivo de estratificação — ao estabilizar e codificar fluxos de sentido — e como prática de abertura à diferença, tensionando os limites de sua própria operação descritiva (Mil Platôs, 2012).

problema de enquadramento onde a lente que faz ver aquilo que buscamos descrever é parte do problema descritivo.

Não bastaria, por isso, proceder através de um empirismo deliberado e descrever de fato apenas “o que se vê” ou “o que dizem” os nativos. A tarefa não é tão simples, mesmo se teimosamente tentarmos reproduzir *in loco* a arrogada imagem clássica do etnógrafo realista que, sentado da porta de sua cabana para observar, está disposto a descrever em um caderno de campo ao final do dia (e com alguma bucolia), como vive aquela gente. Afinal, além de um ponto de vista aéreo e pretensamente realista ser tão composto quanto um buraco negro teórico, ou uma descrição intimista, ambos os estilos descritivos compartilharão o prejuízo de esconder a maquinária que compõe e configura o retrato, algo que me parece central nesse processo de gramatização da vida.

A presente descrição parte da premissa de que a Antropologia – com toda sua parafernália teórica voltada às totalizações holísticas, seu presente etnográfico como regime empírico, ou até mesmo se aceitamos a asserção de que “seguir os atores” pode ser um bom começo, como sugere Latour (2012) – é uma máquina de percepção de duplo foco. Como toda forma de percepção científica, a Antropologia produz conhecimento por meio de um orbitar reflexivo entre os extremos de uma dialética entre sujeito e objeto. Mas há algo mais. A Antropologia, e isto constitui sua especificidade no ramo dos conhecimentos humanistas, tem uma espécie de prejuízo ou desvantagem epistemológica ao reduplicar esse duplo foco e estabelecer outros dois níveis de negatividade, porque considera que esse objeto de pesquisa é também sujeito de uma perspectiva e a organiza de um modo particular e relativo às suas próprias condições de objetividade. Uma espécie de “negatividade objetiva” diante da qual nossos constructos são organizados, portanto, está no ponto de encontro entre a subjetividade nativa e aquilo que ela organiza como cultura.

O que quero dizer é que, ainda que grande parte de nosso horizonte de conhecimento esteja amparado em uma visão convencional da cultura, estabelecer as condições de nossa objetividade é galgar algum nível de subjetividade nativa, do contrário pouco ou quase nada poderia ser dito sobre instituições, costumes, rituais e trocas cerimoniais. Ou incorporamos essa relação dialética ou somos incorporados por ela.

Se não nos cabe avaliar as condições de objetividade dos nativos, aos quais decidimos, por princípio ético e teórico, acompanhar em seus próprios termos, alguma atenção deveria ser dada às nossas próprias condições de objetividade, ou, mais especificamente, às condições de objetividade de nosso conceito fundante: cultura.

As discussões sobre Cultura e como deve operar sua arquitetura geral costumam ser fundadas em aparatos internos mais ou menos explícitos: sistemas, estruturas, redes, que podem ser “demonstradas” por eventualidades do plano empírico que, por sua vez, “demonstram” a plausibilidade do conceito e da teoria. Ainda que diversas e autocontidas em sua própria arquitetura categórica, todas inevitavelmente levantam a hipótese de que a humanidade opera e/ou é operada, em maior ou menor grau, por um conjunto de atividades abstratas regulares e sistemáticas, seja para afirmar os efeitos dos conceitos totalizantes ou para dirimi-los através de uma teoria da ação (Ortner, 2011), seja para afirmar sua universalidade fenomênica como comportamento culturalmente informado: “parentesco”, “economia” ou “cosmologia”, ou sua relatividade particular como uma “cosmologia ameríndia”, um determinado “circuito econômico” ou uma “ontologia específica”.

O invariante é que todas são fundadas em elaborações eminentemente teóricas: negatividades críticas que prospectam sentido em algo que não está previamente dado, almejando confiabilidade a partir da demonstração da existência mesma dessa externalidade. Não me candidato, ao menos por hora, a nenhum tipo de posição iconoclasta: uma teoria da ação humana é tão propriamente uma teoria quanto uma teoria da cultura. Ao menos nesse ponto, a dualidade entre prática/sistema só pode ter alguma efetividade se tomada como um pêndulo útil, para remeter novamente a analogia de Ortner (2011), como qualquer outro instrumento dialético do pensamento, talvez tanto mais útil quanto mais sirva à vocação antropológica fazendo ver teorias outras e outros mundos possíveis.

Independentemente do ponto de vista, o que deveria ser ponto vencido é o fato de que essas formulações teóricas e categóricas, os “constructos” como se refere Strathern (2014), estabelecem-se através de uma relação determinada, no mínimo, por um elevado grau de contingência e imprevisibilidade duplamente obtusa: tanto os antropólogos prospectam sentido através de suas ferramentas categóricas, tateando um mundo de significados como um mundo cultural quanto, afinal, as gentes que estudamos parecem também tatear sentido, de modo tão mais eficaz quanto eficaz forem as ferramentas que mobilizam. Nem por isso a Antropologia será um ramo de conhecimento responsável por medir a eficácia das ferramentas nativas na tarefa de criar um mundo. Afinal a eficácia é um fenômeno interno ao fenômeno cultural e, portanto, sujeito a relatividade dos controles através dos quais ocorre.

Apesar de toda motivação que uma ênfase no que realmente pensa ou faz o nativo, ou seja, suas intenções realmente reais equacionadas como sentido e ação culturalmente orientada, a questão relevante parece dizer respeito às intenções realmente reais de nossa atividade

profissional ou, mais especificamente, às condições de produção de nosso conhecimento do mundo cultural.

O que pode fazer uma etnografia é de certo modo acompanhar essas ferramentas, os constructos nativos, as categorias êmicas, em busca dos termos e das condições que as conferem eficácia, de modo a tornar nossas próprias, e muitas vezes insuspeitas práticas de eficácia, mais evidentes. Além de uma espécie de autoconsciência cultural, os impactos da atividade etnográfica parecem estar levando a uma transformação mais ampla do que se pode chamar de pensamento antropológico e especialmente suas ressonâncias extra disciplinares. Propostas como da virada ontológica (Holbraad e Pedersen 2017), do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; Lima T. S., 1996), da antropologia dialógica de Wagner (2012) e Strathern (Strathern, 2014) parecem englobar os termos da relatividade cultural numa lógica interna de produção de conhecimento.

O crivo empírico da Antropologia, isso se estivermos dispostos a manter o compromisso com as condições específicas de objetividade do nosso ramo, está situado, portanto, na alteridade. Na capacidade de perceber os termos pelos quais outros universos culturais são modulados dispondo da alteridade não apenas como imagem alterizante, e aí situa-se a crítica aos grandes divisores, mas como eixo teórico-metodológico dialógico (Goldman, 2011). Talvez seja por esse motivo que o texto de Saada (2005) tenha impactado tão profundamente algumas das discussões contemporâneas sobre a natureza do conhecimento etnográfico e especialmente sobre esse imponderável, nem sempre explícito, apesar de amplamente utilizado, pré-requisito profissional: “ser afetado”(Favret-Saada, 2005). Ser afetado não é um acidente de percurso, mas o recurso central de nossa atividade profissional e sem o qual muito pouco, ou quase nada de novo, poderia ter sido dito por nossa disciplina.

Ainda assim o problema da realidade cultural e seu grau de empiricidade permanece. Neste ponto a atividade etnográfica assume com facilidade um certo pudor científico bastante razoável: os símbolos, os morfemas, as semióticas, as estruturas ou mesmo ontologias colocam um conjunto de pistas sob a mesa. Tão mais explicitamente moldadas pelos instrumentos de sua descoberta, mais científicidade deveriam galgar, argumentaria Latour (2012) e melhor funcionariam como guias de investigação (Latour, 2012). Tão mais razoável quanto a atitude escolástica do francês é ter em mente e tomar como um princípio metodológico simples o fato de que uma etnografia não se constitui apenas como uma descrição de uma realidade posta. Certamente aqui a etnografia guarda parentesco com a literatura e outras formas pictográficas que de algum modo buscam produzir simultaneamente uma imagem do mundo e um efeito

reflexivo: o que uma determinada obra faz ver é a captura de uma determinada relação entre sujeito e objeto.

Se equacionar o ponto de vista do autor como efeito da obra e a obra como efeito do ponto de vista do autor é o que o problema da autoria e do que o “estilo pessoal” fez com a pintura moderna, a Antropologia, esse perspectivismo de nosso tempo, talvez encontre no problema do ponto de vista nativo a razão de sua dialética criativa. Volto a esse ponto porque ele é fundamental. O realismo, esse artesanato minucioso (e artefato mágico de nosso ramo profissional), terrivelmente escrutinado pela iconoclastia pós-moderna e por suas exigentes pretensões de objetividade (e subjetividade) da autoria, parece ser, aos poucos, suplantado por isso que conveniu-se chamar de perspectivismo³.

Se o efeito do texto etnográfico “escondia” táticas profissionais de autoridade e colonialidade, o desenvolvimento de um pendor dialógico tem levado a um escrutínio dos termos através dos quais os nossos “objetos” podem ser descritos, não apenas a partir de um rearranjo nominalista dos conceitos e categorias teóricas, mas a partir de uma disposição teórico metodológica que leva em consideração que seu objeto também descreve seu mundo e que esse mundo pode não ser o mesmo que nós denominaríamos como tal.

Portanto, recorrendo ainda a metáfora pictográfica, as margens e os contornos que uma etnografia busca oferecer como efeito devem remeter a intervalos mobilizados pelos “nativos” na composição de seu mundo. O caráter merográfico que Strathern (2014) dispôs ao método etnográfico parece ser um desenvolvimento que faz das categorias nativas uma experiência de pensamento posterior. Quase uma “reflexão por contágio”. O contágio dialético que categorias melanésias de *gala* e *kolume*, ou as noções mesoamericanas de *tonal* e *nagual* impõem ao pensamento geral de Wagner sobre a experiência corpórea e o que chama de *reversão figura fundo*: mente no corpo e corpo na mente, é a grande novidade da obra deste autor e são experiências de pensamento a partir de categorias nativas. Aquilo que Dulley chama de “gesto êmico”, um contágio categorial, é fundamento metodológico do autor (Dulley, 2013 e 2019). A outridade do objeto antropológico faz do pensar antropológico, portanto, uma meticulosa e autoconsciente experiência de transformação do pensamento.

De todo modo, o grau de autoconsciência exigido por nosso tempo – até quando suportaremos estendê-lo é uma questão de outra natureza, mas enquanto o fizermos, que

³ Não posso deixar de me referir ao perspectivismo ameríndio tão caro a teoria antropológica brasileira e ao pensamento ameríndio, mas pretendo tomá-lo aqui especificamente os termos metodológicos da discussão de “*O Nativo Relativo*” (2002)

tenhamos ao menos sofisticação – impede que os intervalos mobilizados pelo autor sejam simplesmente subentendidos ou pressupostos. É claro que essa autoconsciência ainda não estendeu todos os seus tentáculos na textualidade antropológica e é inevitável que ainda reste uma dose de artifício realista, mesmo que residual no que resta de literatura e artesanato em nossas etnografias⁴. Há ainda espaço para que “impactos” da imagem impressionem por si mesmo ou para que sejam absorvidos de imediato pelas motivações de um determinado “ponto de vista” seja ele teórico, empírico ou político. A linha de fuga iconoclasta, ou seja, o mapeamento das intenções obtusas que contaminam nosso símbolo mediador, a cultura, também são inesgotáveis, é claro, mas é inevitável que, ao modo de um manual metanarrativo, o etnógrafo demonstre ao leitor as ferramentas através das quais pretendeu compor o seu projeto a fim de se galgar alguma objetividade, clareza expositiva e, talvez, alguma confiança do leitor.

A intenção explícita nesta descrição, é reivindicar o marco teórico da Antropologia, centrado na alteridade e acionar esse contraste de forma minimamente controlada, não apenas com a intenção de tornar visível ao leitor o método através do qual ocorre a composição desse intervalo, mas de explorar a possibilidade que um determinado intervalo “êmico” tem de tornar mais vívido um retrato do que “fazem os nativos” e, essencialmente, do que nos motiva a ver, a saber e a catalogar “o que fazem os nativos”.

Não se trata, portanto, de levar o leitor da obra a ver apenas a paisagem dentro do quadro. Esse, aliás, também não parece ter sido o sentido geral da arte. Se, como afirma Óscar Saez (in: Labate, De Rose e Santos, 2008), parafraseando Ortega e Gasset, as variações do perspectivismo na arte renascentista e suas posteriores formulações dizem muito sobre as modernas concepções da relação entre sujeito e objeto, um outro modo de produção visual, as *mirações da ayahuasca*, uma produção sociotécnica do perspectivismo ameríndio, podem oferecer algumas lições também para o nosso modo de produção textual.

II OS LIMITES DE UM RETRATO

Dito isto, é hora de apresentar os personagens que ocupam a cena temática deste pequeno retrato e posteriormente, mais propriamente ao longo da tese, demonstrar a pertinência do intervalo que estes mobilizam. Proponho nesta etnografia, um retrato de pequenos

⁴ O caminho quase literário ou hermenêutico que toma a obra de Wagner após o fim do grande ciclo argumentativo encerrado com *Symbols That Stands for Themselves* (1986) é controverso, mas testemunha meu argumento.

agrupamentos semiurbanos consumidores da *ayahuasca*⁵ bastante ciosos dos portais de diálogo que cultivam com o *mundo invisível*. De pronto a distinção entre *visível*⁶ e *invisível* e sua organização como tropo (um meio recorrente e mais ou menos padronizado de deslocamento do sentido) é tomada como o eixo descritivo privilegiado para a apreensão do ponto de vista daimista. Este retrato acompanha também o percurso desses grupos que, inevitavelmente partícipes de um fluxo cultural de grande extensão: o empreendimento de coletivização da mercadoria⁷, demarcam, diante deste fluxo, táticas de obviação bastante rebuscadas.

Os limites mais amplos deste retrato situam-se no fenômeno transcultural e mestiço de expansão do uso de uma bebida de origem indígena que, por conveniência, denominamos ayahuasca. O cipó dos mortos, ou liana dos espíritos, como o termo de origem quéchua sugere, parece operar, tanto no mundo indígena, quanto no mundo mestiço amazônico, uma ligação entre vivos e mortos (ou o mundo dos espíritos) no plano vertical e entre agrupamentos humanos (cidades e comunidades indígenas; andes e baixa Amazônia) no plano horizontal, bem ao molde do xamanismo transversal (Gow, 1996; Saéz, 2018).

Os limites mais detidos deste retrato, para retomar ainda a metáfora anterior, estão mais ou menos localizados no que ficou conhecido como religiões ayahuasqueiras brasileiras,

⁵ *Ayahuasca* provém do quéchua e significa *aya*: cipó, liana, corda; *huasca*: espíritos, mortos; pode então ser traduzida como cipó dos espíritos (MOREIRA & MACRAE, 20120, p.87). Consiste em uma bebida psicoativa amazônica obtida, em sua forma mais recorrente, pela decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* (Malpighiaceae), rico em alcaloides β -carbolínicos (harmina, harmalina e tetrahydro-harmina), em associação com folhas de *Psychotria viridis* (Rubiaceae), fonte de N,N-dimetiltriptamina (DMT). Do ponto de vista antropológico, sua ingestão insere-se em complexos rituais xamânicos que articulam cura, diagnóstico, produção de conhecimento e mediação cosmopolítica entre humanos e alteridades (espíritos, ancestrais, animais e outros agentes), constituindo uma tecnologia de percepção e comunicação que opera segundo regimes ontológicos não dualistas, frequentemente descritos à luz do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002; LANGDON, 2013; TOWNSLEY, 1993)

⁶ A abordagem das categorias êmicas daimista envolvem questões de sentido e diferença que devem estar nítidas. Vê-se que aqui que o compartilhamento da língua não implica o compartilhamento de significados. Os termos nativos, termos em português, e que, por ventura, venham a ter um significado determinado ao leitor estão grifados em itálico de modo a destacar seu caráter êmico e ressaltar um determinado cuidado com o sentido específico que este termo possui no contexto descrito.

⁷ O termo coletivização extensiva da mercadoria é propositalmente obtuso e encerra em si a contradição fundante do processo capitalista onde a gênese da mercadoria e de sua coletivização na forma de um externalidade, o mercado, implica numa cisão das formas sociais de troca como apontado na percepção maussiana da troca (Mauss, 2003) especialmente Karl Polanyi (Polanyi, A grande transformação 2013), assim como nas interpretações marxistas do conceito de fetiche da mercadoria, especialmente Michel Taussig (Taussig 2010). Ressalta-se que a relação entre a emergência do culto daimista e o processo de desagregação social próprio a expansão capitalista seringueira é explorado por Silva (1983) em obra pioneira a quem se deve parte dessas reflexões (Silva, 1983). Apesar deste tema não ser central a tese a contradição aqui citada é deveras relevante para se compreender o processo de transformação inerente a expansão daimistas e deverá oportunamente ser abordado ao longo da tese.

especificamente em dois agrupamentos religiosos do Santo Daime⁸, suas adjacências e redes de aliança mais imediatas⁹: O Céu do Beija Flor localizado no município de Campo Grande - MS, primeiro e grande *locus* deste estudo e dos que o precederam, onde estive associado por sete anos (2012/2018); e o Céu do Gamarra, centro religioso e comunidade alternativa localizada no Vale do Gamarra, área rural do município de Baependi - MG, nos contrafortes da Serra do Papagaio, onde foram realizadas observações esporádicas no ano de 2018 (três visitas entre junho e setembro de aproximadamente 4 dias cada) e um trabalho de campo mais detido entre Abril e Outubro de 2019.

A experiência etnográfica junto ao primeiro grupo, o Céu do Beija Flor, é de natureza imersiva e foi acompanhada por uma adesão pessoal ao culto, narrada ao longo do primeiro capítulo e tomada como uma espécie de *input* descritivo às paisagens etnográficas mais genéricas deste retrato. A experiência junto ao Céu do Beija-Flor permitiu um trânsito por entre outros elementos do circuito ayahuasqueiro e a referência a rituais do Centro de Cultura Cósmica¹⁰ e a histórias sobre Mestre Francisco, fundador dessa tradição, ou a Mestre Gabriel (fundador da União do Vegetal) têm como plano empírico esse trânsito. Entretanto não há pretensão de se mapear tradições culturais interiores ao Santo Daime ou as outras linhas ayahuasqueiras, ou sua disposição no interior do campo ayahuasqueiro.

Ambos os centros surgem a partir da expansão extra-amazônica do Santo Daime sob a liderança de Padrinho Sebastião na década de 1970. Por linha de “descendência” ambas as igrejas surgem da igreja Céu do Mar fundada em 1976, na cidade de São Conrado-RJ sob a liderança de Paulo Roberto. Ambas as igrejas carregam peculiaridades e certa liberdade de experimentação, afinal, mesmo pertencendo ao que ficou conhecido como linha do Padrinho

⁸ A religiosidade é fundada por Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu. Inicialmente um desdobramento das práticas de curas vegetalistas bastante difundidas na Amazônia ocidental e nas encostas da cordilheira dos Andes, o Santo Daime surge enquanto um ritual público e coletivo a partir dos anos 1930 na cidade de Rio Branco no estado do Acre.

⁹ Essas redes de aliança incluem recorrentemente outros centros do Santo Daime mas também outras matrizes religiosas como por exemplo Centro de Cultura Cósmica, bastante importante nas adjacências do Céu do Beija-Flor. Poder-se-ia citar centros de Umbanda e Candomblé que de certo modo fazem parte da rotina de alguns integrantes, tradições místicas que circulam através de literatura, dentre outros.

¹⁰ O eixo doutrinário, se assim podemos dizer, do Centro de Cultura Cósmica é o “trabalho de unificação” entre a ritualística da UDV e do Santo Daime e uma vocação universalista mais pronunciada com adoção de ensinamentos esotéricos nas sessões. O Centro de Cultura Cósmica, com sede em Gama-DF e filiais em algumas capitais do Centro Oeste e Norte do País, foi oficialmente fundado 1990 em Cuiabá-MT. É digno de nota que, fora um verbete exploratório presente no website de Beatriz Labate, não há referências científicas sobre a vertente religiosa que hoje conta com filiais em Campo Grande (MS) – na qual ocorrem algumas observações desse trabalho – Planaltina (D.F.), Cuiabá (MT) e Capixaba (AC), além de mais duas vertentes dissidentes, uma das quais, o Céu de São Francisco, onde participei de dois feitos (2013, 2023).

Sebastião , não fazem parte institucionalmente da entidade responsável por congregar grande parte das igrejas desse segmento: a ICEFLU .

A essas discussões esta tese contribuirá apenas lateralmente destacando a importância fundamental da maquinária ritual e do operador sacrificial na solidificação de características culturais diacríticas. Aí a lógica do *bricoleur* (Levi-Strauss, 2012) faz do operador sacrificial (essencialmente um meio de contágio, de distribuição de efeitos de um campo para o outro) a força que move uma aceleração da velocidade e de transmissão de sentido entre contextos diferenciados. A operação ritual, tal qual procedimento do *bricoleur*, que opera coletivizando suas intenções em arranjos pessoalizados e sob meios limites, permite uma criativa improvisação ritual e inúmeros e variáveis apropriações, trocas e trânsitos de sujeitos e substâncias, como já documentado em trabalhos anteriores sobre as religiões ayahuasqueiras (Goulart, 1996; 2004; Fernandes, 2018).

Não tenho também a pretensão de descrever minuciosamente a trajetória coletiva desses grupos, sua história e processo de organização, a não ser de modo lateral e segundo os objetivos deste trabalho. Meus colegas do campo etnográfico ayahuasqueiro talvez fiquem um pouco desapontados nesse sentido, mas proceder desse modo sugeriria um caminho discursivo preso a uma forma com a qual não coaduno: um modo de proceder que poderia fazer com que o campo empírico estivesse dobrado sobre si mesmo, tornando a descrição etnográfica um ato de documentação histórica, coleção ou memória coletiva. Os feitos mais fortes e mais interessantes que toda atividade gregária desses grupos parecem sustentar estão fundados em uma transformação ampla da visão de mundo. E é isso o que se pretende descrever através do acompanhamento do processo de expansão trópica, ou seja, o poder que uma determinada cisão perceptiva tem de conformar cumulativamente e dialeticamente uma visão de mundo.

Busca-se aqui descrever esses agrupamentos a partir dos termos gerais de sua apreensão de mundo e dos tropos motivadores que considero mais elucidativos de seu modo de vida. A pretensão de totalidade empírica que uma monografia realista deveria buscar ao descrever um grupo local em sua amplitude geral, portanto, é deixada de lado em benefício de uma observação empírica dos termos pelos quais a amplitude geral da perspectiva pode ser imaginada pelos daimistas que acompanhei mais de perto.

A totalidade, o englobamento que nossas formulações sobre a natureza do social poderiam implicar, ao modo de um fenômeno autocontido é, portanto, eclipsada. A questão gregária, impossível de recompor, especialmente quando se quer determinar as fronteiras do objeto observado e a sociedade no qual se insere é também deixada de lado. Afinal trata-se de um

fenômeno relativamente globalizado e distribuído, atravessado por dinâmicas religiosas mais amplas. Mas principalmente porque, como o argumento busca demonstrar, o fenômeno opera como uma transformação obviadora dos controles convencionais modernos em um modelo societário autocontido.

A questão se encaminha, portanto, para um problema escalar: de que modo partições, totalizações e passagens entre os estratos que são efetuadas pelos daimistas conformam seu modo de vida? qual a implicação do tropo elegido como meio descritivo (visível/invisível) para uma visão ampla da ação humana (dos daimistas) no mundo?

Formular coisas desse modo talvez possa parecer abstrato demais. Mas tal problema só pode ser formulado a partir de uma experiência contínua e dedicada a uma rica e extensa práxis ritual que, por certo, chama atenção de qualquer um que tome contato com a religiosidade daimista. Parte-se, portanto, de uma abordagem da linguagem mimética e redundantemente eficaz do ritual (Turner, 1974; Peirano, 2011), acrescida de uma abordagem voltada ao problema da inovação, da invenção do sentido a partir de sua eventualidade ritual, para a qual as categorias de reversibilidade, lateralidade da percepção e especialmente uma abordagem obviativa do ritual são ferramentas fundamentais (Wagner 1978; 1984, 2017).

A tese que este trabalho aventa é a de que a maquinária daimista (o conjunto de operações propiciadas pelo consumo ritual da bebida) é eminentemente transformativa, uma transformação perspectivista, instalando-se em um estrato desterritorializante e ambíguo da sociedade de mercado. A aparelhagem daimista se instala como que movendo seus tentáculos intensivos e diferenciadores para modular outras formas de territorialização segundo um fluxo e uma rítmica particular. Há certamente aqui uma hipótese a respeito do englobamento do contrário. Ela fica mais clara com as relações de englobamento rituais e categoriais. Mas há algumas transformações, digamos, mais periféricas à centralidade do símbolo ritual daimista que deverão ser observadas.

O eixo transformativo é centrado sobre a bebida como operador sacrificial, sendo a noção de sacrifício aqui tomada como uma maquinária perceptiva, e não apenas como um sistema de classificação. A noção de sacrifício em Lévi-Strauss (2012) - que nas *Mitológicas* será desenvolvida como uma mitologia das fluxões - é aqui tomada como uma abertura a múltiplos agenciamentos transformativos, para o qual eventualmente algumas ferramentas de dos *Mil Platôs*: o território, o estrato, a rostidade, e especialmente o ritornelo - deverão ser chamadas a lida.

Aventar essa tese implicaria não apenas na assumpção de que um estrato entre sociedade capitalista e o modo de vida daimista realmente exista, o que é de certo modo óbvio, mas tomá-los como elementos determinantes poderia adiantar os resultados de um exame que precisa, antes de tudo, suspender explicações genéricas. Certamente não é esse o caminho que se quer seguir, principalmente porque tomar as partes dessa dialética como totalidades autocontidas é abusar do processo de totalização. Creio que algum grau de comparação, interação e transformação, se existente, empiricamente possa ser encontrado quando se observa, como já explícito anteriormente, de modo mais detido, o modo como a totalização é concebida pelo grupo, o que se faz seguindo alguns dos tropos centrais e algumas das analogias motivadoras da vida religiosa em questão.

Pode-se, com alguma facilidade, mapear dois tropos motivadores centrais no processo de fundação e expansão da religiosidade quando nos atemos ao plano gregário. O primeiro, no contexto de formação dos primeiros agrupamentos religiosos, e imbuído dos atos de sensibilidade criativa de Mestre Irineu e seus contemporâneos, está centrado na fundação das irmandades rurais e semiurbanas na fronteira de expansão nacional e no contexto de crise do sistema de aviamento (Monteiro da Silva, 1983). A religião daimista tornar-se-á um culto extático coletivo a partir da década de 1930 sob a liderança de Mestre Irineu, neto de escravos da baixada maranhense que migrara para a região da fronteira da Bolívia com o Estado do Acre durante o segundo ciclo da borracha (Moreira e Macrae, 2011).

Pode-se afirmar, de modo sintético, que a formação coletiviza práticas de curandeirismo vegetalista e mestiço presentes na Amazônia ocidental a partir de um formato ritual e cosmológico que combina as festas do catolicismo rural nordestino, esoterismo e o reencarnacionismo espírita junto a um modelo militarista e estatal tão caro à frente expansão capitalista da época. O sentido gregário do culto parece operar conjugando uma série de aflições advindas da crise do sistema de aviamento em uma espécie de reordenamento cosmológico através das automodelagem da *epoch ritual*¹¹, o que Clodomir Monteiro da Silva (1983) definiu como um *rito de ordem e purificação* que conjuga durações míticas sagradas e durações aflitivas cotidianas.

Um segundo tropo passa a operar como meio difusor da religiosidade ao congregar um movimento interno à sociedade nacional, relativizando os controles de sua própria expansão

11

como alternatividade e uma desterritorialização especificamente iconoclasta¹². Seja através dos hippies e os outsiders dos 1970 e 1980 brasileiros, que trouxeram a bebida e as distribuíram nos centros urbanos, ou de uma discursividade alternativa midiática que rotiniza a remissão da artificialidade geral de nosso “tempo” de metrópoles e modernização nacional. Estamos diante da motivação central do culto contemporâneo. Como tal, esse tropo compõe um plano de empiricidade, ainda que precário devido a sua desindexação territorial, que este trabalho busca recompor.

Tanto a motivação gregária da frente de expansão nacional quanto a motivação alternativa são submetidas à lógica de uma *epoch* ritual que as perpassa. Ambos os tropos acima descritos são tomados como operadores obviativos¹³ diante da expansão extensiva do *sócius* moderno. A primeira parodia o estado sob a forma de um aparato ritual: o batalhão da rainha da floresta faz do Estado uma metáfora apropriada pelos despossuídos. Quase um *cargo cult*, nesse caso uma espécie de *culto ao estado*¹⁴, sob o gosto da linguagem imperial tão bem distribuída na encantaria do norte do país (Afonso, 2014). A segunda parodia os despossuídos em seu esforço de dar sentido a desterritorialização subjetiva das classes médias urbanas para as quais a purificação ritual é chamada a responder dilemas próprios a artificialidade da vida nas metrópoles.

Obviamente com alguma facilidade, as classes médias seriam capazes de fundar um *nativo cult* em retrospecto, vide como o neoxamismo parece operar nas urbes brasileiras.

¹² Iconoclasmo é aqui tomada de modo bastante amplo e que transcende o modo de vida propriamente religioso: fluxo simbólico que, sob as mais variadas formas, age em retrospecto desestabilizando elementos mediadores na organização do entendimento do mundo, algo tomado das discussões levantadas ensaisticamente por Latour em *Iconoclash* (Latour, O que é iconoclasta? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?. 2010). O caso do qual trata o texto inclui um senso geral de artificialidade que opera como um motivador para grande parte das práticas alternativas.

¹³ O argumento de expansão trópica de *Symbols* é aqui tomado como um modelo de discussão, especificamente sua abordagem do *Core Symbol* moderno, especificamente a obviação do ponto F (Sociedade como “sistema” produção social do indivíduo) desenvolvido como contraposição ao ponto C (ideia de sociedade racional modelada com base na natureza sistemática/Illuminismo: sociedade racional – substância pensante modelada de acordo com a lógica da substância extensa).

¹⁴ Esse é propriamente um regime de significado e bastante presente no mundo daimista sendo especialmente atestado no arranjo ritual. A apreensão posicional propiciada pelo ritual faz-se ver o daimista no interior de um batalhão em um campo de guerra espiritual assistido pelos poderes cósmicos do Mestre Império Juramidam. O maracá aí é uma espada e as gentes usam uma farda, o Mestre é como “general que comanda um batalhão”. O conceito de “batalhão” no Santo Daime pode ser interpretado como uma forma de atividade mimética criativa que ressignifica símbolos do poder estatal, mas transcende a noção de cargo cult ou culto ao Estado. Surgido entre seringueiros amazônicos marginalizados pelo capitalismo extrativista, o termo inverte hierarquias e transforma a estética militar (fardas, comando) em tecnologia espiritual contra as “forças do caos” (egoísmo, desarmonia), apropriando-se criticamente de estruturas de dominação. Como sugere Michael Taussig (1993), grupos subalternos frequentemente imitam símbolos do colonizador para dominar magicamente seu poder; expor o caráter arbitrário da autoridade. No Daime, o “batalhão” desloca a militarização do Estado para o plano espiritual: “A farda não serve para guerrear na selva de homens, mas na selva das paixões humanas” (Cemin, 2007, p. 219).

Entretanto a ressonância desse tropo é aqui abordada a partir de algumas táticas iconoclastas, especialmente aquelas que de um modo ou de outro operam a partir da constatação da artificialidade dos controles modernos. Ambas, metamorfoses intensivas dessa expansão, chocam um determinado regime de invenção centrado na bebida e na sua possibilidade de alterar o processo perceptivo (daí a pertinência do tropo visível/invisível) com formulações mais gerais do *sócius* moderno. Eles não seriam prontamente comparáveis, senão em seu modo geral de determinar os termos da invenção cultural e o lugar da atividade inventiva humana diante de contextos de controle socialmente sancionados.

A escolha mais ou menos contingente dos centros que observei esteve ligada a um interesse pessoal deliberado, certamente bastante obtuso porque nem sempre claro para mim, pelas formas de vida rurais e semiurbanas no contexto da modernização brasileira. Estudos sobre a frente de expansão modernizadora, na fronteira interna brasileira como os de Otávio Velho, ou os estudos de Taussig sobre o imaginário popular nas fronteiras do capitalismo na América Latina, são certamente um fundo das discussões que aqui se quer fazer, mas certamente sob um outro ponto de enunciação empírica. Mais propriamente se quer observar os efeitos que os tropos gerados nessa fronteira de expansão, dentre os quais aqueles mobilizados pela ayahuasca, teriam sobre os dissidentes do *sócius* descrito por ser irmão, Gilberto (especialmente no caso do Céu do Gamarra onde descontentes de classe média alta formam uma comunidade religiosa nas montanhas de Minas Gerais).

A maquinária da tese, entretanto opera uma espécie de inversão deliberada. O eixo de transformação e os dois tropos acima citados fazem parte da condição mais aparente da religiosidade. Eles fazem figura, afinal é através de uma contestação alternativa que a religiosidade cabocla adentra aos centros urbanos em uma espécie de fluxo de inversão. Independentemente das consequências que se possa tirar dele, desde a fundação de uma comunidade alternativa no alto da Mantiqueira, até um reordenamento ético coletivo naturalista que reterritorializa as artificialidades da vida urbana, como parece indicar as ideias gerais presentes no Céu do Beija-Flor, este fluxo é aparente “à luz do dia”, é uma territorialidade extensiva, é de certo modo a razão geral da organização gregária dos centros.

Ele é, entretanto, parcialmente eclipsado. Afinal, seria como um erro de tom que o texto poderia conter ao oferecer uma aparência mui convencional e moralizante de um eixo que faz passar populações inseridas em uma lógica cismogênica (ex-seringueiros desenganados pelo aviamento na década de 1930 ou agrupamentos alternativos das urbes brasileiras) a uma pequena totalidade autocontida e essencialmente reordenadora. Uma espécie de *sócius* onde a

vida moral coletiva fundada na idealização do homem ribeirinho por fim oferece um refúgio aos lobos solitários que desde os anos 1968 reclamam da vida. Em certo sentido isso é bastante verdadeiro, mas seu decalque é ligeiro, um atalho rápido que ignora os aspectos internos de uma teoria do mundo eminentemente transformativa e uma espécie de *esporte radical* assentado sobre uma teoria da visão perspectivista.

III SENTIDO E ALTERIDADE: TEORIAS DO EFEITO

Se a motivação ampla e genérica da Antropologia é o sentido, ou, mais especificamente, o que os grupos que estudamos fazem com o problema do sentido, a experiência dos tropos e dos modos como são capazes de mobilizar a ação humana torna-se centrais. A criatividade cultural lida com elementos extra individuais, simultaneamente motivados e motivadores da experiência individual. A pertinência do conceito de cultura assim como as noções tão caras aos daimistas, como *poder* do chá como planta professora, ou a *força* que circula por entre a *corrente* ritual, são modos, meios limites de modular o problema do sentido. O modo como efetuam a atividade humana, os meios dos quais dispõem para efetua-la é como o problema do sentido se apresenta para cada cultura.

No caso de nossa formação disciplinar o efeito de nossas percepções da realidade cultural é copiosamente cultivado em aparatos textuais. É a descoberta da Antropologia sob a forma de insights etnográficos, teorias e digressões empíricas sobre o caráter automotivado da cultura. Os meios supraindividuais, os tropos, ou os intervalos gerais de uma cultura parecem, de alguma maneira ou de outra, agir por conta própria efetuando a si mesmos e efetuando ao humano. É o ponto onde a Antropologia atinge uma conotação crítica, porque é onde suas descobertas vão de encontro a concepções relativas da pluralidade individual e do coletivismo deliberado do mundo moderno. Sua descrição parece ser o modo através do qual a Antropologia constitui sua imagem do mundo humano e o cerne de sua atividade profissional (Wagner 2012).

O problema do sentido, entretanto, apresenta-se ao método antropológico, diferente de outras semiologias, como um problema de diferença. A questão geral de sua incorporação à descrição e à criação conceitual antropológica parece ser uma das motivações recorrentes em nosso campo. A diferença, entretanto, quando simplesmente acumulada como variedade cultural sob um fundo único, a natureza, subsume a alteridade e reproduz nossa própria visão de mundo.

Aqui não se quer perder de vista a existência de um fenômeno que é o universal da disciplina: a real existência da atividade cultural em todo gênero humano. Entretanto declará-lo enquanto tal é diferente de se compreender os modos de efetivação dessa atividade

definidora (cultural). A questão deixa de ser então um problema de comutação entre regimes de significados paralelos ou identidades culturais, mas substancialmente de uma comutação perpendicular entre teorias do efeito: formas específicas e autocontidas de efetivação da ação humana e de categorias culturais, uma invenção no sentido mais amplo que se possa dar ao termo. A percepção dessas formas, em maior ou menor grau, ofereceu a antropologia os contornos da alteridade que lhe especificam como regime epistêmico.

Uma hipótese rápida sobre “teoria do efeito” nativa, ao menos no caso deste trabalho, parece sugerir, perpendicularmente, que os tropos que os símbolos deveriam representar descrevem a si mesmos através de simbolizações particularistas e individualizadas. Lidar devidamente com esse problema é de certo modo o desafio de incorporar à descrição etnográfica uma teoria do efeito nativa e todo um regime de responsabilidade sobre a ação e suas relações com os tropos gerais da cultura. Compreender os termos pelos quais essas duas atividades se efetuam na religiosidade daimista é, por certo, a razão geral deste trabalho.

Para tanto, invisto etnograficamente no modo como algumas das categorias básicas que organizam a epoch ritual, *força, poder, corrente e energia*, se efetuam na vida coletiva com o intuito de perseguir algo como uma teoria do efeito nativa. Concomitantemente a esse movimento, e buscando mapear um regime de controle desses efeitos, abordo uma espécie de moralidade intensiva *Eu Superior/Eu Inferior* e sua efetivação através de algumas categorias sensíveis e corporais ligadas ao canto, à memória, ao vômito e ao riso. Busco com isso oferecer um retrato do que chamo de *regime de responsabilidade* não apenas um aparato ético-moral convencional, mas sobretudo um modo dialético e diferenciante de lidar com os efeitos da automodelagem cultural no que os daimistas denominam *aparelho*. E isso é talvez o mais próximo que se pode chegar de uma noção de pessoa daimista.

Por fim, argumento que as motivações religiosas do culto do Santo Daime, fortemente guiadas pelo que denomino *analogia virginal* e *a vida através da morte* no complexo de Joramidam, nos levam a dois fluxos internos e mutuamente opostos no que se quer delinear como um símbolo central da religiosidade e seu modo de efetivação. A criatividade desse manejo, um modo coletivo de organizar os efeitos de uma série de tropos é, por fim, o objeto dos aparatos textuais que se mobiliza na tese. Talvez à procura do *eldorado* antropológico: uma espécie de autoconsciência, ainda que alusiva e obtusa, da capacidade criativa humana onde o imperativo da relação humana no interior de um cosmos, ou seja, de sua automotivação geral, possa estar presente na imediatez do campo etnográfico.

IV A PERTINÊNCIA DE UM INTERVALO: A METÁFORA DAS METÁFORAS

A religiosidade daimista costuma ser abordada a partir daquilo que imediatamente a configura: as práticas rituais. Inclusive, parte da curiosidade que a religiosidade suscita, tanto academicamente, quanto popularmente, advém do uso ritual da ayahuasca. Talvez devido ao fato de que um psicodélico clássico¹⁵ de origem indígena e com um amplo e pregresso uso entre a população mestiça na Amazônia oriental e nos contrafortes andinos (Gow, 1996) seja alvo de uma criatividade religiosa bastante rebuscada. Talvez porque as práticas corporais, tais quais aquelas nas quais excitam-se os tentáculos entre sujeito e mundo, caso da drogas, sejam objeto de intensa curiosidade para nossa sociedade.

A religião é eminentemente prática, mística e esotérica¹⁶. É no âmbito do templo e do terreiro e sob os efeitos da bebida e da maquinária ritual que as estruturas de sentido ficam mais distintas e espessas e, portanto, mais fáceis de serem explicitadas e virem a compor um retrato da religiosidade daimista. Por isso, o *lócus* mais intenso do trabalho de campo foi, evidentemente, o consumo ritual do santo daime.

A princípio, como um curioso graduando, participei de rituais, tomei daime¹⁷, cantei e aprendi os hinos¹⁸. Fardei-me¹⁹ depois de um ano e, com todo o envolvimento que uma

¹⁵ O termo "psicodélicos clássicos" foi cunhado pelo farmacologista David E. Nichols para categorizar substâncias que atuam primariamente como agonistas dos receptores 5-HT_{2A} de serotonina, distinguindo-os de outros alucinógenos (como dissociativos ou delirantes) (Nichols, 2004 e 2016). Essa classificação enfatiza como: um mecanismo farmacológico comum (modulação serotoninérgica); um perfil fenomenológico: alterações sensoriais, expansão cognitiva e efeitos enteogênicos; e a relevância histórica: uso ancestral (ex: psilocibina, mescalina, DMT e LSD) e papel na pesquisa moderna. Nichols consolidou o termo na década de 2000, embora conceitos similares existissem desde os anos 1960 como nos trabalhos de Albert Hofmann (Hofmann, Heim, Brack, & Kobel, 1959) .

¹⁶ Destacam-se na fundação do Santo Daime "matrizes" religiosas diversas: a pajelança cabocla, o catolicismo rural, as práticas vegetalistas dos contrafortes andinos, e o esoterismo europeu, este último patente com a filiação de Mestre Irineu ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (Couto, 2002; Luna 1986; Goulart 2004; Gow 1996; Labate, 2000; Groisman, 1999). Todas de certo modo são englobadas por um maquinária ritual que as organiza enquanto linhas de força de uma *epoch ritual* autocontida e que se funda sobre a experimentação de uma sobrenatureza invisível, por isso a escolha dos adjetivos: mística e esotérica, para usar termos que possuem uma forte conotação êmica.

¹⁷ Na religião do Santo Daime a bebida é comumente designada como "daime" ou "santo daime"; Neste trabalho, a título de organização, me referirei a religião em letras maiúsculas (Santo Daime) e a bebida em letras minúsculas (daime, ou santo daime);

¹⁸ Conforme a religiosidade torna-se um ritual público e coletivo a partir dos anos 1930, Irineu sistematiza um conjunto de cantos rituais no que passa a se chamar "*hinário*" (Moreira e Macrae 2011). Esses cantos são considerados uma inspiração divina e são *recebidos* pelos membros da religiosidade geralmente em estados de êxtase com a bebida. Os hinos constituem o principal veículo *doutrinário* e são cantados de forma coletiva nos rituais, acompanhados de violões, bandolins, tambores e sanfonas.

¹⁹ A adesão a religiosidade é gradual e passa necessariamente pelo consumo ritual e sacrificial do santo daime. O fardamento implica na adesão oficial a religiosidade e principalmente a uma irmandade específica, visto que a religiosidade tem como característica geral uma dinâmica familiar de comando dos centros, um alto nível de autonomia e fragmentação. Fardei-me no Céu do Beija-Flor no dia 08 de dezembro de 2012, dia de Nossa Senhora da Conceição, segundo o calendário ritual.

irmandade daimista propicia, aprendi a tocar o violão, o maracá e o tambor. Substancialmente aprendi a mirar²⁰ e experimentar na *força* a existência de um outro mundo. Participei, a cada quinze dias, de trabalhos rotineiros do calendário religioso: festas de hinários, trabalhos de concentração, missas inclusive nas casas de alguns participantes, feitos e mutirões. Aprendi com o tempo e alguma renitência a utilizar uma série de categorias e mobilizar um cosmos nos termos próprios dessa vida religiosa.

É preciso aqui destacar uma distinção prévia. Ao referir-me a religiosidade como um modo de denominar o objeto deste estudo, não vejo como seria possível partir de uma distinção estanque entre Religião e Sociedade, ou por outro lado, confundir domínios ou esferas de socialidade tão distintas tais quais as que um daimista experimente vivendo experiências fora da comunidade de culto. Opto, antes, por basear-me em um certo movimento pendular próprio a realidade nativa. Afinal a visão mais concreta que qualquer etnógrafo terá da natureza gregária da religiosidade, ao menos em sua condição urbana e semiurbana é a rotina pendular dos trabalhos aos fins de semana.

No Céu do Beija-flor, o ir-e-vir ao subúrbio da cidade através dos caminhos empoeirados e esburacados da estrada de chão. O retiro para um templo no interior da mata e toda a sacralidade que lhe é atribuída. A intensidade da experiência com a bebida nos longos rituais. Tudo parece convergir a um forte contraponto à vida comum e cotidiana da urbe. No Céu do Gamarra, o grupo pode ser dividido entre aqueles que vivem na comunidade e aqueles que regularmente fazem esse deslocamento pendular. A lógica, entretanto, é a mesma, afinal aqueles que adotam a vida na ecovila não fazem mais que preservar o pêndulo em uma das duas extremidades.

Trata-se de uma hierarquização espaço-temporal, uma distinção que parece compor um dos intervalos mais básicos da vida religiosa: a distinção entre espaço-tempo ritual e espaço-tempo cotidiano. Entretanto a concretude desse deslocamento obedece a uma “tropológica” de maior ressonância fundada na distinção entre um *mundo visível* e um *mundo invisível* - já abordada na literatura sobre a religião com alguma ênfase no caráter xamânico de tais práticas (Cemin 2002; Couto 1989 e 2002; Macrae 1992, Groisman 1999; Silva 1983). A apreensão e o aprendizado desta distinção no trabalho etnográfico, ou seja sua incorporação prática, foi paulatina, menos conceitual do que prática, e envolveu todo um trabalho pedagógico nos

²⁰ *Mirar* deriva do espanhol “mirar”, “ver” em português, e traduz, de certo modo, o forte estímulo visual provocado pela bebida (Pinto et al. 2008).

artesanatos com a “parafernália ritual” e corporal na execução das mediações que tornam o contraste um operador transformacional (relações cumulativas e reversíveis entre as partes).

A princípio, a distinção que funda este tropo é assumida como o dado etnográfico mais imediato e fundamental da religiosidade e há a pretensão de torná-lo também o fio condutor do processo de composição etnográfica. O que chamo de “tropo da invisibilidade”, portanto, serve como uma espécie de eixo descritivo e funda-se sobre sua operação pragmática, especialmente em suas efetivações através da maquinaria ritual. Há aqui a pretensão lateral de contribuir com uma empiricidade específica e bastante provisória que pode ser denominada como um complexo ritual ayahuasqueiro composto por grupos majoritariamente não indígenas, urbanos e semiurbanos, mas que, bebedores de daime, vegetal ou ayahuasca são afetados por uma teoria da visão indígena, como argumenta Óscar Calávia, ao afirmar que a bebida é um aparato sociotécnico transcultural (Calávia in: Labate, de Rose, & dos Santos, 2008).

Essa tropológica possui variadas implicações na descrição desses agrupamentos. Especialmente se levarmos em conta que ela parece estar fundada em um regime de atividade significativa bastante característica de práticas religiosas que se utilizam do corpo, através do êxtase ou da possessão, para eliciar os termos gerais de uma cosmológica.

A distinção perspectivista, *visível* e *invisível*, por exemplo, opera no microcosmo individual tanto como uma dialética moral intensiva²¹ (*Eu Superior* e *Eu inferior*), quanto como uma lateralidade corporal holográfica (*esquerda* e *direita*). A eliciação dos pontos de referência convencionais, aquilo que os daimistas chamam de *doutrina*, ou de *verdade*, é uma organização analógica de imagens culturais indexada a condição corporal e sua operação ritual.

A visão reencarnacionista, por exemplo, que Alberto Groisman chamou de “ecletismo evolutivo” (Groisman, 1999) faz da visão convencional e utópica da evolução humana (uma “teoria” da história humana) uma apercepção posicional do mundo e do papel do sujeito no interior de um fundo extra temporal. A *obsessão* por um espírito, por exemplo, ou a *irradiação* de uma *entidade*, o *aparelhamento*, todos jogam com a possibilidade de reversão entre figura e fundo. Para isso, fazem do corpo um meio de operação diferenciante. O *aparelho* atua através dessa dialética simbólica, usando-a como uma espécie de propulsão intensiva. O caminho da

²¹ Intensivo aqui deriva da arquitetura conceitual de os *Mil Platôs* de Deleuze e Guatarri (2012), especialmente de uma abordagem imanente e não exclusivamente representativa da linguagem. Aqui, como na obra dos autores, recebe o sentido de um marcador de processos que ocorrem na forma de um devir, uma relação de intensidade no interior da linguagem. O caso da noção de Eu Superior e Eu Inferior é um exemplo típico, afinal, apesar designarem algo, possuírem um caráter denotativo, sua característica fundamental é topografar uma espécie de intensificação das afecções do Eu a partir de uma pulsão estética arrojada.

doutrina, a *atuação* na *corrente* ou a *desobsessão* de uma pessoa são processos diferenciadores que atualizam e inovam os termos do símbolo central, inclusive seu sentido convencional.

O fato de as mediações dessas relações ocorrerem no nível corporal coloca para este trabalho um problema candente, afinal a bebida, somada obviamente as técnicas rituais, é a principal responsável por uma espécie de abertura por entre o intensivo e o extensivo. Uma abertura na composição de significados, abrindo espaço para a manifestação de potências invisíveis através das quais todo o significado convencional da religiosidade daimista é composto.

Se o objeto da Antropologia são as formas “coletivas” de vida, não apenas em seu aspecto gregário, a qual o termo possa vir a remeter, mas substancialmente os termos gerais de uma percepção coletiva de mundo, é fundamental que incorporemos essa espécie de movimento na descrição desses agrupamentos. O corpo torna-se uma espécie de *lôcus* por onde esse movimento ritual ocorre, uma espécie de meio e repositório atravessado pelas linhas de força desse processo.

A esta altura, esse trabalho precisa enfrentar, ainda que de modo instrumental, um problema classificatório. O que pode ser mais ou menos perceptível através de um conceito como *liminaridade* nas ostensivas demonstrações de Turner de sua distribuição transcultural - dir-se-á com propriedade que a operação ritual aparta seus participantes do *sócius* mais amplo em um conjunto de irmãos e que os efeitos da bebida desestabilizam uma visão habitual de mundo e conectam todos os participantes à *comunnitas* contida na metáfora de Juramidam - ainda assim escanteia o sentido mais amplo do culto daimista.

Porque afinal a distinção entre temporalidade ritual e temporalidade cotidiana, mesmo que pertinente, insere-se em uma dialética mais ampla entre visível e invisível e, para ser mais exato, participa de um processo de obviação recursiva que a operação dessas categorias implica. A sacralidade do evento ritual, ou a sacralidade do daime só podem ser compreendidas a partir de seu papel mediador, propiciador do processo expansivo do tropo visual já citado.

Essa questão pode ser mais bem organizada se nos atentamos a algo como uma teoria do efeito nativa e o modo como age recursivamente na organização de um enquadramento cultural mais amplo. A tentativa de mapear o que seria uma teoria do efeito êmica e sua operação ritual é o fundo mais amplo das discussões que seguem no primeiro capítulo: *Força, corrente, poder*.

Mas descrever o efeito dos artefatos culturais, seja ele uma bebida psicoativa, ou as categorias de sua operação, ainda assim tangenciaria apenas uma parte da questão, afinal esses efeitos, que são por fim índices da existência de um mundo invisível, são organizados como

trajetória pessoal de vida pelos praticantes. O objetivo da descrição de um regime de responsabilidade a partir das noções de *Eu superior* e *Eu inferior* no segundo capítulo tem o objetivo de observar os termos da absorção desses efeitos no microcosmo pessoal. Ou seja, a partir do estabelecimento de um certo meio difuso de causas e efeitos, a *corrente*, se descortina um macrocosmo que os daimistas denominam como o *mundo invisível*. É a partir dessa espécie de visão ampliada pela “luneta” dos efeitos rituais da bebida, um microcosmo é organizado também de modo dialético.

Um copo de daime ao ser ingerido contém a perspectiva do *Mestre Juramidam* e incorpora-a no sujeito que toma daime, mas o sujeito que toma daime não pode de pronto tornar-se *Midam* sem dar-se de frente e experimentar a resistência muita vezes atroz do que um daimista qualquer irá chamar de *Matéria* ou de *Eu Inferior*. A vida ritual e consumo ritual da bebida implicam em uma teoria geral da relação entre mundo humano e divino que particulariza categorias coletivas e simultaneamente instancia seus pontos de referência, aquilo que os daimistas chamam de *doutrina*.

A busca por uma espécie de autoconsciência inventiva presente no terceiro capítulo através da fórmula de *Jura/midam* e sua denominação como um processo holográfico aponta para tanto para as possibilidades quanto para os limites da totalização que esta etnografia pretende. Isso porque a inter-relação mutuamente criativa entre dois fluxos opostos *morte através da vida* e *vida através da morte* conformam uma espécie de modelagem simbólica autocontida que pretendo ser concebida como uma espécie de mecanismo simbólico altamente criativo.

Uma segunda questão de natureza instrumental está na relação entre o conceito clássico de Sacrifício (Mauss e Hubert, 2017; Levi-Strauss, 2012) e as elaboração contemporâneas do xamanismo ameríndio, especialmente, o conceito de perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2014). Não é muito difícil de se perceber que o uso sacralizado da bebida, sendo considerado o vinho que Jesus dera de tomar aos seus apóstolos, substitui o papel ocupado pelo sacramento cristão, claramente operando como um propiciador sacrificial. O que se pode chamar de matriz cristã, especialmente aquela do catolicismo popular, oferece os meios referências de operação desse operador.

O uso ritual da bebida, entretanto, organiza-se sobre a prospecção de uma ambiência de mediação entre as dimensões macrocósmicas e microcósmicas que tornam “efeitos psicoativos da bebida” índices da existência de um outro mundo. Isso fica patente na forma como o ritual cria um ambiente de relativa indistinção entre as dimensões materiais e imateriais da realidade.

Aqui se poderia destacar a grande contribuição de uma teoria da visão indígena, de uma maquinação do corpo tão cara ao xamanismo que, somada aos termos esotéricos de sua elaboração discursiva conferem um tom bastante característico a essas formações.

A opção é de se usar a categoria do sacrifício e do xamanismo com alguma cautela. As intenções classificatórias são deliberadamente postas em suspeição tendo em vista uma descrição fenomenológica das categorias êmicas e uma espécie de dissolução criativa desses conceitos. Daí a importância das categorias *Força*, *Corrente*, *Aparelhamento* e *Poder* ao longo do argumento, pois elas denotam um processo deliberado e metódico de figuração do mundo invisível.

O trabalho dosa o uso do sacrifício apenas em suas características mais gerais, especificamente o fato de estabelecer uma relação de indistinção entre natureza e sobrenatureza, limitando-se a mapear os efeitos do que pode ser denominado como um *operador sacrificial*. Escanteio aqui algumas questões pertinentes nas discussões sobre o tema, como a dimensão política da lógica sacrificial e sua submissão a uma cosmológica estatal, onde por exemplo Eduardo Viveiros de Castro traça a distinção per si entre sacrifício e xamanismo (Viveiros de Castro, 2004, p. 457-473).

Recorrer a ideia de *operador sacrificial* talvez possa soar ao leitor informado como uma alternativa ou uma exclusão ao uso consagrado do conceito de xamanismo na literatura sobre ayahuasca. Trata-se antes uma questão de ênfase tanto na lógica de indistinção entre natureza e sobrenatureza que a categoria implica, mas também no papel preponderante que uma mitológica cristã-popular terá na organização da religiosidade.

O uso do *operador sacrificial* também busca desatrelar o papel preponderante de uma vítima, presente na definição clássica de sacrifício de Marcel Mauss e Henry Hubert (2017), que no caso do Santo Daime permanece na dimensão do mito, especificamente a crucificação expiatória de Cristo e que atravessa a fronteira para a vida ritual em alguns aspectos detidos como no caso do papel de dois elementos naturais (o cipó e a folha) na mediação entre os termos e o consumo ritual do seu resultado como modo de produzir como efeito essa mediação, e na expiação ritual através do vômito e da *peia*²².

²² No vocabulário dos daimistas o termo "peia" refere-se a um princípio ético e espiritual central, compreendido como crise, provação ou desafio moral e existencial. A peia não é um castigo arbitrário, mas um mecanismo pedagógico e purificador entendido como inerente ao processo de crescimento espiritual. Pode manifestar-se como dificuldades, sofrimentos, doenças ou obstáculos na vida do indivíduo, interpretados como oportunidades para o "despertar", o autoexame e a correção de rumo. A doutrina ensina que a consciência e a superação das próprias faltas, aliadas à disciplina, à oração e ao serviço comunitário (firmeza), são o caminho para

Minha intenção neste trabalho, de forma geral, é acompanhar as consequências que uma abertura ritual e essa indistinção categorial propiciada pelo *operador sacrificial*, acarreta ao processo de invenção cultural daimista e, por conseguinte, na descrição desses agrupamentos. Afinal essa prospecção significativa envolve tanto uma abertura substancial ao mundo espiritual através do êxtase, quanto uma reversão cumulativa, inserindo o mundo material e a vida cotidiana em um universo cultural autocontido. Talvez tenha sido este aspecto que fez com que Cemim caracterizasse o Santo Daime como um sistema de prestações totais (Cemin in Labate e Araújo, p. 376, 2002).

Isso é explicitamente elaborado pelos daimistas nas separações que compõem a vida ritual, dietas e privações e toda sorte de cuidados, ou quando dizem, revertendo o caminho, que “é na vida que se vê a doutrina” ou que “a escola mesmo, é a vida”. Há uma espécie de ritmo constante entre vida ritual e vida cotidiana, que se imbrica com noções cósmicas básicas e bastante comuns do espiritualismo daimista que se quer aqui abordar.

V SUJEITOS OBJETIVOS E OBJETOS SUBJETIVOS: NOTAS DAIMISTAS SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DA AYAHUASCA

Todo tropo é uma máquina perceptiva, uma engenhosidade ao mesmo tempo distinta de nós mesmos, porque objetificada no processo de significação, e absolutamente íntima, sem a qual a atividade individual seria um solipsismo absurdo. Também qualquer centro de consciência dita pessoal ou individual ou qualquer processo coletivo de comunicação seria impossível sem ele. Nosso poder sobre eles é a medida de seu poder sobre nós, parece sugerir Wagner (2017). Se, ao concordar com o autor de *Invenção da Cultura*, posso admitir que nossa relação com os tropos opera mascarando um contexto à medida que elege outro como controle e locus da ação humana, o Antropólogo que descreve meios gerais de operação de uma cultura tem, como seu contexto de controle, seus instrumentos de percepção teóricos e conceituas e mascara, como auto-evidência, a ocorrência fenomenológica de seus objetos de estudo. Isso faz-nos crer em uma certa arbitrariedade do nome, do termo, da categoria e do conceito, cometendo muitas vezes o erro de imaginar que nossos nativos também operem sob os mesmos termos.

Nossa empiria, um estar lá organizado e deliberado, especialmente os termos através dos quais ela ocorre ou afeta nossa teoria, costuma ser um tema um pouco mais insuspeito do

atravessar a peia. O categoria está intimamente ligada às noções de carma, merecimento e lei do retorno, reinterpretadas pelo prisma do cristianismo esotérico e do espiritualismo que fundamentam essas tradições.

que a arbitrariedade de nossa construção teórica. Nossas motivações epistêmicas mais fortes parecem nos fazer negociar uma certa incomensurabilidade de nossos objetos de alteridade através de adaptações criativas de nossos arcabouços conceituais. Portanto recorreremos sempre a um certo nível de auto-evidência da realidade mesmo que circunscrita a certos limites referenciais. O que se mascara, portanto, é o ponto de vista do autor que busca fazer autoevidente um ponto de vista do nativo. Não porque sejamos cegos sobre nossa própria condição: a autoria e a perspectiva; mas porque algum grau de autoconsciência se adquire vagarosamente e fazemos uma ciência que apesar de nova, nasceu com uma tarefa própria de ciências maduras: a relatividade de seu objeto e de suas afirmações sobre ele.

Os efeitos desse mascaramento puderam ser sentidos como desmascaramento acusatório no pendor cético de James Clifford (2008) quando este ofereceu os termos de uma versão quase que iconoclasta de crítica. Nesse caso, desmascarar essa motivação interna ao processo de produção do conhecimento etnográfico, a saber, a autoevidência de nossos objetos e a projeção da autoria de quem “esteve lá” poderia soar como uma série de alertas sob o ponto de vista, sobre o colonialismo ou sobre o lugar de enunciação do autor nos iconoclasmos mais recentes, redimidas por uma versão socialmente informada deste lugar.

Entretanto, ao narrar a empiria etnográfica como uma série de *paisagens* etnográficas, desejei um pouco menos de autoconsciência subjetiva. Talvez bem menos do que se poderia esperar de um trabalho organizado sobre o *input* das experiências pessoais com a bebida. Uma posição declaratória pode até ser importante para evidenciar um sujeito que percebe a partir dos pontos de referência gerais de sua identidade. Isso torna evidente os limites do discurso do observador e pode até ser relevante, mas não é tudo.

O impacto, por exemplo, de um tropo nativo sobre o observador, me parece uma questão um pouco mais complicada e com consequências bastante importantes para a *epistémé* antropológica. A opção de compor um retrato amplo da cultura daimista a partir de sua expressão localizada, ou seja, uma espécie de mapeamento incorporado da operação de um conjunto de tropos coletivos, é deliberada e tem o intuito de acompanhar os impactos desse movimento, ou seja, os impactos de um modo de expansão trópica sobre um observador. O que chamo de *paisagens etnográficas* descrevem tanto sensações interiores, mirações e pensamentos, buscando relatar a pulsão crua da experiência psicodélica e religiosa, portanto microcosmológica – e aqui devo muito a alguns mestres desse tipo de relatos, especialmente a Carlos Castañeda, a Aldous Huxley e a Michel Taussig – quanto sua remissão etnograficamente inscrita em categorias coletivas.

De um modo bastante artesanal, se assim se pode dizer, ofereço algumas descrições quase biográficas sobre a operação dos símbolos visando uma perspectiva mais particularizada de sua operação assim como uma paisagem mais ampla do contexto de sua operação. Esse tipo de descrição está alicerçado em uma interiorização de tropos nativos. Essa, evidentemente, é uma das condições básicas de toda a observação participante, mas aqui, por uma condição metodológica, tal condição recebe especial ênfase.

Por ser algo quase rotineiro na tarefa etnográfica, apesar de nem sempre estar presente no corpo dos textos, a apresentação de paisagens etnográficas mais “subjetivas” pode levar o leitor a imaginar que estas não passam de preciosismo ou, ainda, de mero autorreferenciamento. A insistência em sua exposição, entretanto, busca atender a uma escolha metodológica: uma aposta nas potencialidades deste tipo de relato, mas principalmente uma adaptação do ponto de vista do observador/narrador aos termos de minha participação junto a cultura descrita, sobretudo porque a transformação em antropólogo e em daimista são concomitantes.

A partir da exposição dessas experiências deixo que algum grau de subjetividade transpareça e, esse ponto é fundamental, afinal almejo que a exposição dessas experiências subjetivas possa alcançar o estatuto de um conjunto de dados etnográficos aceitáveis. Esta foi, desde o começo uma questão constante e que atravessou todo o trabalho de campo: até que ponto os limites do que eu vejo e experiencio ritualmente são oferecidos por algo como “a cultura daimista”, ou para dizer de modo ligeiramente diferente, até que ponto a profusão inerente a atividade significativa pessoal pode ser considerada um meio válido de observação da cultura daimista?

O coletivo e o particular, uma premissa suspeita, não poderiam ser comutados assim tão facilmente se não fossem informados por uma lógica de certo modo interior ao objeto observado. Uma lógica que convém denominar holográfica. O lugar da atividade pessoal e subjetiva no interior deste trabalho só passaram a galgar alguma objetividade com a descoberta prática de uma espécie de propriedade holográfica da equação incorporadora presente no trocadilho do velho Sebastião: “*Meu pai se chama Jura, e nós todos somos Midam*”²³. Isso, por si mesmo, não resolveria a questão que foi posta, entretanto, serviu como um guia para separar aquilo que, dentre as experiências pessoais com a bebida, emulavam, eliciavam essa relação holográfica e experiências periféricas que não fazem parte deste trabalho.

²³ Referência a personalidade divina de Mestre Irineu: Juramidam. Uma espécie de alma divina de Mestre Irineu, também considera por substituição e contágio Jesus Cristo e o Deus dos novos tempos.

Outro ponto importante é que esse descrever através de *paisagens*, como busquei deixar evidente ao longo do texto, é menos uma descrição realista de um único evento e muito mais um compilado remissivo coletado durante a repetição corriqueira dos rituais. Passagens em que descrevi o modo como se vomita, por exemplo, ou o modo como eu vomitei, exigiram mais de sete ou oito ocasiões nas quais vomitei e muitas outras testemunhando como *fiscal*²⁴ os que vomitavam, para que um relato com alguma propriedade sobre o que possa ser vomitar para os daimistas fosse escrito. O que se poderia dizer da miração? Um evento de muito mais complexidade e cuja sensações são muito menos nomeáveis e passam inclusive, por uma série de tabus e alusões alegóricas.

Obviamente todas as ocasiões narradas de fato aconteceram. Permiti-me, entretanto, lançar mão de algum recurso narrativo que, pode-se dizer deste modo, é pós-factual. Mais propriamente um modo de organizar alguns dos acontecimentos que me chamaram a atenção ao longo desses anos no interior de um *framing* impressionista, de um fundo de sensações que uma descrição aérea poderia não captar.

Uma estratégia que busca recuperar de algum modo a profundidade das cenas, descrevendo desde as miudezas de um detalhe ritual – como a impressão que se tem diante de uma pequena estatueta – até os limites de um horizonte natural, como as impressões de que se tem do Vale do Gamarra, das suas oliveiras e pequenas estradas e das casas de pedra incrustadas nas montanhas.

As paisagens intensivas, por sua vez, aquelas que estão entre os limiares do visível e do invisível, exigiram um tipo de prosa que talvez tenha abusado de impressões, das glosas nativas e de outros recursos narrativos para torná-las palpáveis ao texto. O que se quis enfatizar é que esse universo interior não é exatamente um mundo subjetivo, isolado e individualmente apartado, mas um centro fundamental da atividade cultural daimista e abordar de algum modo esse universo é contribuir para sua exposição.

Como deve estar claro o tom é pessoal e grande parte dos relatos são em primeira pessoa. Não poderia ter, neste caso, pretensões com relação a uma objetividade neutra, nem também realista no sentido que ofereceu Clifford ao termo (Clifford, 2008). Muito mais propriamente a objetividade que se visa galgar é relativa e, portanto, inserida no interior de uma imagem do que possa ser o pensamento daimista (Wagner, 2012). Pode-se falar, nesse caso, de uma espécie

²⁴ Atribuição ritual de quem acompanha as pessoas que de algum modo passam mal, vomitam, ou que precisem de algum auxílio. A fiscalização é uma atividade auxílio ao andamento geral do ritual incluindo a organização das fileiras do bailado, da distribuição da bebida e das velas acesas no terreiro.

de dupla torção da objetividade que, ao invés de desmascarar intenções obtusas do autor, faz dela um problema expressivo.

A primeira delas diz respeito ao fato de que o que poderia ser tomado como nosso contexto autoevidente e objetivo – a atividade cultural de nossos nativos que prospeccionamos como dados etnográficos – torna-se no trabalho de campo, por condição do ofício, um contexto de controle, afinal o etnógrafo se dispõe a incorporar e manejar e a deliberadamente descrever os tropos da cultura que estuda. Parte de nossos erros de imaginação, quando denominamos o que fazem os nativos como cultura, situa-se nesse ponto, afinal imaginamos que a cultura é o que podemos controlar e fazer. O que o pensamento dialético que aqui abordo coloca como desafio é o imperativo de lidar com o fato de que a cultura, ou o que chamamos de cultura, opera como uma espécie de realidade autoevidente, automotivada e particularizada como imagem analógica, que pode surgir como profusão e mistério em uma *miração*.

O que o pensamento selvagem impôs, como desafio ao estruturalismo, é um saber indexado às categorias sensíveis, comutáveis e reversíveis. E parece que foi esse problema que Wagner (2017) buscou resolver ao conceber uma relação reversível entre as referências convencionais e coletivas de uma cultura e as analogia imagéticas incorporadas de uma metáfora²⁵. O peso que a noção de invenção e atividade criativa, ou eliciatória, possui na obra do autor é também um princípio metodológico: os outros são capazes de inventar cultura, um ato de criatividade, mas o desafio é compreender sob quais termos, e geralmente os termos são bastante particulares. A experiência de manejar tropos e incorporá-los torna, por isso, o que seria nosso contexto autoevidente e mascarado, a motivação obtusa de nosso mundo objetivo, em contexto de controle, naquilo que deliberadamente fazemos como trabalho de campo e escrita etnográfica.

A segunda torção encontra-se na necessidade de fazer conceitos e categorias referenciais, teóricas e, portanto deliberadas, acompanhar e descrever a incorporação das categorias em sua condição analógica, ou seja, sua capacidade de gerar sentido e transmitir

²⁵ Me refiro a abordagem obviativa da cultura. Especificamente a uma discussão que ocupa parte de *Símbolos que Representam a Si Mesmos* (2017) onde a *reversibilidade* é tomada como o efeito de uma relação entre referentes convencionais e imagens analógicas (Capítulo 7). A questão já está presente em *A Invenção da Cultura* (2012) como convenção e invenção mas é aprofundada em *Symbols* como o problema da metáfora, do tropo, e de seu processo de expansão e queda, ou seja, da obviação. A analogia como meio de expansão de sentido é responsável por um fluxo de imagens incorporadas e compartilhadas no interior da cultura mas que parecem compor um fluxo oposto ao convencional e arbitrário sentido de sua interpretação. Através dessa abordagem do problema da metáfora o autor busca compor uma formulação complementar, ou mesmo alternativa, a uma abordagem dos referentes convencionais e suas combinações, atribuídos sob a acusação de um certo racionalismo ao pensador francês, ao menos aquele d'O Pensamento Selvagem.

imagens culturais no universo particular. É como o problema do *tonal* e do *nagual* em Castañeda. Para ver o *nagual* é preciso “*parar o mundo*”, diz Don Juan a Castañeda, e, conseqüentemente, interromper a referência e nomeação das coisas em nome da experiência intensiva.

Ora, é justamente essa dificuldade que fez com que Levi-Strauss (2018) denominasse o *Mana* como um significante simultaneamente flutuante e vazio:

O mana, como o hau, o wakan, o orenda, é uma dessas noções que, embora diferentes em sua extensão, têm em comum o fato de serem conceitos de valor indeterminado de significação, cuja função é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar das contradições que lhe são próprias

A subsunção do poder da metáfora como índice da existência de categorias coletivas e de uma estrutura do significado, como encontramos na introdução a obra de Mauss (Levi-Strauss in: Mauss, 2018), é uma solução expositiva que reforça um certo pendor à semântica tão própria ao Levi-Strauss de Antropologia Estrutural, mas que de certo modo interrompe o que poderia ser um acompanhamento mais detido do impacto que essa relação analógica mobilizada pelo *Mana* possui como elemento constituidor. Algo como o efeito, e não apenas o significado. Para o autor: “*Essas noções representam, por assim dizer, uma espécie de ‘valor simbólico zero’, isto é, um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar*”

Abordar o tropo como efeito incorporado é encontrar um tipo de auto-evidência da cultura que nos é paradoxal. Afinal, o conjunto convencional que emularíamos como símbolos ou regras ou estrutura de ordem social (feitas pelo ser humano com algum grau de deliberação diante de uma condição de contingência) é, naquilo que se pode chamar de modo de invenção diferenciante, automotivado, ou seja, efetua-se a si mesmo.

A obviação, ou que quer que venha ser o efeito de uma metáfora, diz respeito aos termos de efetuação de um fluxo autocontido. Um fluxo que se autoevidência processualmente, deixa-se ver como vetor de uma transformação e como um distribuidor de efeitos. O melhor meio de expressão de seus efeitos, obviamente, seria emulá-lo e tomar parte de seus efeitos. Para ser mais direto: o melhor meio de dizer o que é um hino é cantando-o ritualmente. O que quero dizer é que o problema é substancialmente expressivo. Não se trata de um desmascaramento acusatório ou iconoclasta, mas um dever de criatividade. E aí neste caso, ou assumimos o dever enquanto tal, recorrendo aos meios adequados de sua expressão, ou nos eximimos da autoria,

situação na qual a criatividade cultural de outras gentes é subsumida em nome da auto-evidência de nosso mundo de referência cultural (neste caso, nossos conceitos).

A busca por abordar dialeticamente os limites observador/observado me levaram a assumir o que se pode chamar, com a ajuda de Favret-Saada, de uma *empíria da afetação* (Favret-Saada, 2005). Um modo de produção de conhecimento a partir da experiência empírica do trabalho de campo e da tentativa de fazer dele um meio de participação, mas substancialmente uma experiência subjetiva da operação dos tropos culturais.

Quais seriam os limites da “apercepção antropológica” senão os de uma relação dialética entre os pontos de referência de uma cultura relativamente exterior (a alteridade) inseridos em um enquadramento particular e, portanto, restrito do sujeito. A esta altura do desenvolvimento disciplinar e, ademais as objeções que se possa levantar, a utilização da experiência pessoal com os tropos como método de conhecimento constitui a habilidade definidora, não exatamente da Antropologia, mas da atividade etnográfica.

A possibilidade objetiva de ver como o outro, ou o que quer isso venha a desempenhar nas mais variadas abordagens da etnografia, faz de nossa atividade profissional, um *Gesto* do olhar. Um *Gesto Êmico*, para parafrasear Iracema Dulley (2019), ao abordar Wagner, com implicações quase míticas na disciplina e que define grande parte de seu papel na história do pensamento.

Mesmo dito isto, algumas questões poderiam ser levantadas pelo leitor com alguma razão, afinal antropologia não é apenas um meio de expressão, mas um saber que se utiliza de um meio de expressão, a etnografia, para lançar reflexões que se querem científicas: Qual é o grau de objetividade de uma antropologia feita por quem bebe ayahuasca? É possível compor um trabalho científico e galgar algum grau de universalidade nas análises a partir de uma interação tão subjetiva quanto aquela que se faz a partir da comensalidade ritual, ou até mesmo do compartilhamento de um sistema de crenças?

Nesse caso se estaria recorrendo ao pressuposto de que o processo de conhecimento científico opere necessariamente através da dessubjetivação do objeto e de uma espécie de purificação do produto observado de todas as características que os liguem à condição subjetiva do pesquisador. Até certo ponto isso pode ser bastante verdadeiro quando se está diante da ideologia moderna sobre o que é fazer ciência, ainda que nos atentemos ao “jamais” da obra de Latour sobre a modernidade e a impossibilidade prática deste princípio (Latour, 1994).

Um ponto crucial, entretanto, poderia tornar as perguntas acima superficiais, ou ao menos mal formuladas. Respondendo a isto ainda estaríamos no século XXI estabelecendo uma

linha de especificidade do conhecimento em humanidades que o século XX já esboçou. A existência objetiva daquilo que denominamos cultura depende de uma atividade prospectiva e uma *empíria da afetação* pode servir como um meio interessante de fazê-lo.

A operação da cultura indexa mente coletiva e corpo concreto de tal modo que sua observação como fenômeno ao pensamento passa necessariamente pelo aprendizado prático de sua operação. É claro que se pode chegar a algum grau de conhecimento observando exteriormente o que se passa com os nativos: *surveys*, entrevistas, diagramas de parentesco, todos eliciam materiais relevantes sobre o objeto observado. Quando a observação participante alcança a condição de método antropológico por definição, incorpora-se esse fato como a potência fundante de seu modo de conhecimento e não como resistência inerente à objetificação (Malinowski, 2008).

Dito isto acredito que algum consenso possa ser encontrado no fato de que o grau de objetividade de nosso ramo de conhecimento está situado tanto na contraobjetividade: nossos objetos pensam a si mesmos tão bem (tão objetivamente eles) que os chamamos de nativos; quanto na contrasubjetividade: nossos sujeitos são pensados tão perfeitamente bem por seus objetos e artefatos que possuem uma cultura realmente perceptível. Galgar objetividade em Antropologia parece ser o desafio de galgar a subjetividade nativa até o ponto de descrevê-lo tão bem quanto um nativo faria (e hoje há mais deles fazendo antropologia do que na antropologia do século XX) sem “realmente” sê-lo. Afinal, tornar-se antropólogo, é situar-se sempre no terceiro ponto da metáfora observando seus efeitos, não sem exatamente ser inteiramente parte delas, mas operando-as tão perfeitamente bem, que é capaz de produzir imagens sobrepostas umas das outras a partir desse mesmo trânsito.

Ver a cultura como um daimista veria é assimilar a extensão trópica suscitada pela existência de uma virtualidade intensiva e aprender sua operação. Nesse sentido, com algum sucesso, poder-se-ia fazer de categorias êmicas como *planta professora*, ou acadêmicas como *enteógeno*, meios de denominação da inversão de perspectiva central à toda operação ritual da bebida.

De modo geral todo aquele que participa efetivamente da maquinária ritual daimista, e que de algum modo ou de outro passa a assimilar esse ponto de vista, lida com a existência de um arcabouço de significados coletivos, mas também lida com a concretude imagética de seus meios de expressão: a *miração*, a *corrente*, o *poder*. A diferença é que o ponto de vista antropológico faz desse aprendizado uma afetação das categorias antropológicas. Nesse ponto o artesanato minucioso do trato com as categorias nativas pode oferecer um crivo sustentável

ao input experiência e um meio adequado para a construção de um regime de objetividade e como *controle* (Ramos Filho, s/d, p. 9-11) para a utilização da experiência subjetiva da cultura como dado etnográfico.

O que quero dizer é que o eixo dialógico do conhecimento antropológico pode ser densamente enriquecido pelo consumo da bebida e essencialmente pelo ato de ser também consumido pela bebida no processo de reorganização da percepção que ela venha a provocar.

Isso não é nenhuma novidade e esse tipo de envolvimento é lugar comum e os autores de modo mais ou menos detido abordaram a questão²⁶. Labate (2000) já há bastante tempo chamou de antropólogo ayahuasqueiro uma figura que habita o entremeio de duas culturas com níveis de adesão específicos a ambos os campos, mas que levou a uma profícua produção acadêmica (Labate, 2000). Ramos Filho (s/d), pesquisador fardado, aprofunda essas questões em um pequeno texto onde destaca a importância do aprendizado do que ele chama de “controles”. Tanto os controles da academia, a disciplina do olhar e o cuidado com as categorias, quando os controles nativos inerentes a vida ritual

Outro ponto aqui precisa estar de certo modo claro: O envolvimento que tomar o chá, ou aderir a uma irmandade, ou ao sistema de crenças, presume, pode ter naturezas tão diversas quanto a trajetória biográfica de cada autor como em relação às motivações profissionais que determinam essa adesão parcial ou profunda. Pode-se com alguma segurança dizer que uma série de autores que estudaram a bebida entre os anos 80 e 2000 estiveram, por exemplo, com um compromisso profissional e político com as discussões antiproibicionistas e que os retratos produzidos tiveram como motivação de suas análises os termos dessas discussões. Uma imagem mais ou menos ordeira desses grupos visava contribuir a esse intento.

Dentre esses autores há aqueles que de algum modo envolvem-se mais profundamente com a religiosidade, como é o caso de Edward MacRae que se fardou no Santo Daime, outros que se envolvem até alguns limites evitando o processo de adesão explícito, caso de Beatriz Labate. O mérito político desses autores é incontestável e fundamental inclusive para a consolidação das religiosidades ayahuasqueiras como um sujeito de direito no processo de redemocratização do Brasil.

Meus objetivos, entretanto, são explicitamente especulativos e restritos a um determinado conjunto de questões teóricas e etnográficas. O campo de debate, ou seja, o fundo sobre o qual as figuras gerais deste trabalho pretendem orbitar diz respeito a um determinado

²⁶ Para uma revisão de literatura sobre esse tema ver introdução a dissertação de Labate (2004) e o artigo de Ramos Filho (Filho, S/D).

tipo de antropologia que considera a produção de sentido, senão uma condição humana, um meio relevante dizer algo de pertinente sobre a ação humana no mundo. A experiência psicodélica e a experiência intensiva com o tropo da invisibilidade, sua maquinação corporal e sua feição religiosa, são tomadas como objetos em si mesmos e que de algum modo poderiam enriquecer o que se pensa sobre isso.

Outro ponto que é importante salientar e que talvez esteja entre as objeções mais óbvias que se poderia levantar é sobre o perigo de uma espécie de engano duplamente qualificado. Ele estaria associado às propriedades inebriantes combinadas de um psicodélico clássico e um modo de vida religioso.

Produzir antropologia sobre grupos ayahuasqueiros – isso pode ficar pior se a observação participante for o meio privilegiado de conhecimento desses grupos e a beira do copo for o princípio da atividade profissional – poderia parecer uma atividade arriscada e perigosa quando se parte de um ponto de vista científico. Não só porque os venenos, as bebidas e as mezinhas sempre tiveram muitos olhares desconfiados sobre si, pois ocuparam constantemente, e recentemente com alguma intensidade maior²⁷, as margens da vida gregária humana. Mas também porque o mundo das imagens religiosas poderia parecer uma espécie de engano, ou uma colagem infundada, diante da utilização de uma bebida psicodélica de origem indígena. Tomar as coisas desse modo seria claramente ignorar a sensibilidade criativa desses meios de produção de sentido que são os rituais religiosos populares.

Mas uma imagem, um tropo motivacional, foi um ponto fulcral aos limites deste trabalho: a alternatividade. Aqui se encontra uma motivação tantoêmica quanto ética, ou seja, a alternatividade está presente tanto como eixo motivacional fundamental da expansão daimista ao meio urbano, quanto como uma série de valores que compartilho simultaneamente subjetivamente e teoricamente. Uma alternatividade anticapitalista perpassa meu círculo imediato de amigos e de vocações teóricas. Não gostaria de soar positivista em um momento como esse, mas lidar com esse tipo de convergência me pareceu durante o trabalho de escrita bastante difícil, como um ponto de condensação na análise onde as diferenças e a inteligibilidade cessam.

Não que um eixo anticapitalista, tão multifacetado, fosse a mesma coisa que o quero dizer com alternatividade. Mas o modo como o século XX condensou-os faz dele um fenômeno único. Especialmente se a apresentação do objeto buscar algum grau de objetividade como uma

²⁷ Me refiro a política proibicionista e de guerra às drogas gestada no século XX.

tentativa de demonstração fenomênica da religiosidade. Poderia mesmo descrever os efeitos desse tropo, seu papel na formação das comunidades urbanas e semiurbanas e todo um complexo religioso, terapêutico alternativo, mas o modo como encontrei essas alternativas em campo é tão pessoal que um exercício de aproximação empírica e estranhamento teórico ficaria comprometido.

A interrelação entre alternatividade e a imagem reversível de mundo que a ideia de ilusão possui me pareceu bastante nítida: a obviação de um fluxo iconoclasta, uma linha de desterritorialização sem fim, como diria Deleuze e Guatarri (2012), o nosso fluxo iconoclasta, que encontra um meio dialético de expressão no tempo e no espaço: a comunidade ritual. Mas descrever o modo como se interrelacionam seria também descrever um fenômeno de tão ampla e íntima repercussão. Esse tropo, hoje fagocitado pelos meios de comunicação, e de absoluto pertencimento, afinal nosso ramo de conhecimento, parafraseando Wagner (2012), é um dos meios de expressão, talvez um dos mais interessantes, de nossa própria relatividade cultural.

As objeções que se tenha levantado sobre participação e a iniciação religiosa na Antropologia das religiões afro-brasileiras parecem ter sido respondidas com uma demonstração tanto da vivacidade desses meios rituais de vida, quanto de uma obviação dos termos limitados que uma experiência moderna e ocidental da religião está circunscrita (Goldman, 2003; Silva V. G., 2000). Tanto a embriaguez quanto a feição extática do fenômeno, que em nossa sociedade só pode ser um modo de distender significados e afrouxamento das normas sociais, ou por outro lado alienação diante de um sistema dogmático, nesses grupos tornam-se uma rica experiência de produção de sentido. A vida religiosa, um meio de reafirmar dogmas e conteúdos de um quadro referencial, são nessas formações religiosas marginais e populares um meio de expressão e experiência de mundo rebuscado e inteligente. A vivacidade que o uso religioso do psicodélico adquire nesse caso, passa pela incorporação de uma teoria da visão indígena associada a bebida e uma releitura marginal dos termos gerais da religiosidade hegemônica.

Talvez aqui a velha máxima de quando se estuda religiões populares, e o porquê dessas formações religiosas terem despertado o interesse de figuras como Bastide, é que essas gentes são capazes de fazer dessas experiências outros agenciamentos e um modo de expressão vivo do que para nós seriam apenas velhas questões religiosas desinteressantes, no máximo um modo de demonstrar a existência objetiva daquilo que chamamos de sociedade. Nesse sentido não poderia fazer mais do que celebrar as recentes vitórias desse ponto de vista no pensamento antropológico tanto com o célebre texto de Saada (2005), e todo o impacto que a afetação

provocou nos círculos antropológicos, quanto com a consolidação da experiência de pensamento proposta pelo perspectivismo ameríndio ou o “relativismo” radical da virada ontológica, ou a merografia de Strathern (2014).

Ainda assim o problema propriamente descritivo permaneceria. Como descrever os daimistas preservando as escalas particulares a seu próprio modo de descrever a si mesmos? Minha opção é de explorar dois modos mais ou menos simultâneos de descrição. No primeiro as experiências pessoais são retratadas por um processo remissivo: lembranças das experiências extáticas com a bebida, do modo de operação dos símbolos rituais, dos causos e das confissões mais veladas pelos gestos miúdos são condensadas em uma narrativa pessoal e quase biográfica. O efeito desejado é como a “imagem do impenetrável no cotidiano do Putumayo” tal qual a vertida por Taussig em *Xamanismo e Colonialismo*. Tornar o impenetrável algo cotidiano e o cotidiano algo impenetrável é tanto a tarefa do xamã, que opera as aflições mais pueris da vida humana com a natureza impenetrável do invisível, quanto do observador que, para narrar uma mitológica colonial, apreende-a em sua crueza cotidiana (Taussig, 1993, p. 140). Nem sempre os efeitos são aqueles que se espera. Mas, com segurança posso dizer que busquei através das paisagens etnográficas da tese, demonstrar o modo como momentos cotidianos do ritual tornam efetivas as ideias gerais sobre a operação do impenetrável.

A noção de *Táticas de Figuração* é denominada aí de processos que tornam esse impenetrável palpável, observável através do aparelho, epítome da condição corporal daimista. Pode-se dizer que grande parte do método expositivo do trabalho gire em torno do problema da figuração, sua textualização indexada à experiência pessoal e à sua demarcação de sua especificidade como modo de percepção mais amplo, com algum parentesco com o modo de figuração ameríndio, especialmente as imagens quiméricas de Carlos Severi. (Severi in: Severi e Lagrou, 2013) Aquele tipo de imagem complexa que envolve uma “articulação específica entre representação icônica e indicação indiciatória”. Ou, como dirá Lagrou (2013), imagem que quando indexadas ao corpo tendem a uma abstração que parece ocultar uma figuração virtual (Lagrou, 2013). A demonstração da expansão trópica, ou seja, o modo como um determinado tropo é capaz de suscitar outros em reversões figura-fundo é interna a organização da tese.

Uma segunda tática, mais propriamente um segundo nível de empiricidade é almejado através de uma descrição dos efeitos mais gerais do tropo central da religiosidade: *visível/invisível*. A expansão dialética desse tropo e seu fechamento sobre si mesmo na forma de um cosmos autocontido, um tropo incorporado, é absolutamente obtusa à descrição, apesar

de imediatamente palpável à prática religiosa. A substancialidade da bebida como líquido divino: o cristo engarrafado; a efetuação que provoca: o astral observado como miração e o ponto de vista global de quem mira como Juramidam; e sua a contraefetuação: a matéria como infra-alteridade, resistência ao mesmo tempo alheia ao espírito e meio de sua comunicação e efetuação são os termos mais amplos do que podemos denominar como cultura daimista. Captar sua interrelação, ou seja, o encadeamento, o efeito de um sobre o outro e sua obviação demanda algum grau de generalidade e de convencionalismo que busco encontrar tanto através da observação dos efeitos dessas categorias centrais, quanto numa experiência biográfica desse processo de expansão trópica.

CAPÍTULO I O TROPO FUNDAMENTAL: APRENDENDO A VIDA RITUAL

Os primeiros raios de sol atravessam as araucárias pontiagudas e as janelas do quarto. A parede de pedras irregulares e cinzentas do albergue faz-se então um entrecortado tecido de renda. Descanso os olhos e observo o pequeno espetáculo. Procuro ver se ainda se embaralham as formas e se ainda posso ver alguma coisa daquela profusão geométrica que vira na noite anterior. Me sinto disposto e quase esqueço, se não fosse lembrado pelas pernas doloridas, que não pudera dormir mais que quatro horas na madrugada anterior.

O trabalho se estendera do começo da tarde até quase meia noite e fui me deitar acometido por pensamentos insistentes. Memórias, pode-se assim dizer. Fluxos de pensamentos e sensações que pareciam guardados nos mais recônditos espaços da mente faziam questão de vir à tona, tal qual bolhas de ar do fundo de um lago que emergem por imperativo físico. Cada uma vinha carregando miudezas e cada miudeza vinha acompanhada de sensações que, uma a uma, se misturavam até que eu já não fosse capaz de distingui-las, muito menos de encontrar o nó górdio que determinava sua inter-relação.

É como se o órgão da memória estivesse hipertrofiado ou como se a tampa do recipiente das lembranças tivesse sido aberto fazendo-o uma caixa de pandora aterrorizante. Uma *peia*, ainda que das pequenas, me acometia e fazia senão implorar para que o sono viesse e apaziguasse a mim e àquele turbilhão. Anotara antes de deitar-me: “*beber o daime é um esporte radical*”.

Agora, observando o pequeno espetáculo inscrito nas paredes de pedra, o horror da insônia me parece risível e lembro com gosto do prazer que a fruição estética do trabalho do dia anterior me fizera experimentar: um céu paradisíaco, espaços estelares, formas geométricas e mandalas dançantes pareciam desvelar os mais recônditos tesouros divinos à vista humana. Entre a *peia* e as portas do céu, a prática ayahuasqueira cada vez mais se me afigura como um barroco popular. Me lembrei de uma pequena estória coletada por Taussig (1993):

Alguns índios Cofán, ao sul do rio Putumayo, certa vez me contaram uma história sobre a origem do yagé que ilustra as tensões bem como as mediações que se dão entre as tradições indígenas e cristãs: Quando Deus criou o mundo ele arrancou com a mão esquerda um fio de cabelo e o plantou no chão, mas unicamente para os índios. Abençoou-o com sua mão esquerda. Os índios descobriram suas propriedades e desenvolveram os ritos do yagé e de todo o complexo xamânico. Ao ver isto, Deus demonstrou incredulidade. Disse que eles estavam mentindo. Pediu e Lhe foi dado um pouco de infusão de yagé. Ele tremeu, vomitou, defecou e gritou bastante, fascinado com as muitas coisas maravilhosas que viu. Quando o dia amanheceu ele declarou:

“É verdade o que esses índios dizem. A pessoa que toma isto sofre, mas se beneficia. É assim que a gente aprende: através do sofrimento (Taussig, 1993, p. 144)

Breve teremos que vencer as longas escadarias que dão a igreja. Levanto enquanto Gabi e Rafa ainda dormem²⁸. Escuto os rumores daqueles que preparam café na cozinha. Ainda meio sonolento me sento com alguns conhecidos que tomam rapé e que conversam animados na varanda do albergue. As mirações, histórias de *peias* colossais e encontros espirituais superlativos são entremeadas por doses do pó do rapé derramado na mão de cada um.



Figura 1 Chegada ao Céu do Gamarra. Foto de Marta Kawamura

Depois do café, deixamos todos o albergue e nos devotamos a tarefa de vencer a grande ladeira que dá para a comunidade e as escadarias que margeiam uma pequena encosta ao sopé da igreja. Caminhamos devagar acompanhando os pequenos passos de Rafa, ainda com dois anos de idade. Vamos acompanhados de amigos e conhecidos em uma pequena romaria que visa vencer uma longa subida com todos os seus platôs irregulares de pedra São Tomé. Nos últimos degraus, vê-se o cruzeiro de madeira sob o céu ensolarado de um domingo que neste

²⁸ Gabi, minha esposa à época e Rafa, minha filha, me acompanharam durante o período que estive no Vale do Gamarra.

momento me parece estranhamente eterno, igual a todos os outros domingos de missa que já testemunhara na infância.

O horizonte imediato desvela um espetáculo visual e tenho tempo de correr os olhos, uma vez mais, pelas encostas da serra. O vento que sopra espesso através das larguras do vale é irrecusável para quem preserva um punhado de força e da maresia do daime da noite anterior. As franjas finíssimas de duas longas cascatas projetam-se pelas encostas das extremidades do vale e emulam tão generosamente a imagem paradisíaca que a comunidade parece propor. O que de longe parece um emaranhado de finos fios brancos, deita-se sobre a mata verde das encostas de pedra e contrasta com a aridez do terreno que margeara as escadarias. Calculo, de relance, que estejam a uns oito ou dez quilômetros de distância.

A pequena igreja fica incrustada exatamente no topo do morrete ao centro do vale oferecendo a sensação de centralidade ao observador que se vê cercado por uma circunferência de vazio e céu entre si e as serras no horizonte. Em suas bases e encostas pontilham, em um verde mais cinzento, milhares de oliveiras de onde a comunidade retira parte do seu sustento. Quem, da porta do templo, vira-se em direção ao pátio vê um grande cruzeiro e depara-se, ao fundo, com o pico do Canjica, primeira alocação da comunidade e suas moradias no primeiro fluxo milenarista do grupo, mais tarde embargada por processos ambientais. Minúsculas estradas parecem entrecortar a serra e chegar até a base da grande pedra. Um imenso grão de



Figura 2 Vista da comunidade e dos olivais. O pico do Canjica está no alto e a esquerda da imagem. Pode-se observar as casas da comunidade na parte inferior da foto. Baependi-MG. Foto de Marta Kawamura

As paredes hexagonais do templo cobertos por heras tem como ponto de fuga o cruzeiro de quase um metro disposto ao centro da mesa, uma grande estrela de seis pontas, em torno da qual todos bailamos na tarde anterior. À entrada, aos pés do templo, pequenas roseiras e amoras silvestres demonstram bravura diante da aridez do solo ou denunciam a presença de um bom jardineiro. As portas de candeia emolduram rusticamente pequenos lances de vidro que anunciam, no salão revestido de pedras, uma pequena exposição sobre o aniversário da igreja.

Um garrafão de daime (desses que se dispõe o vinho, com três litros e meio) feito pelas próprias mãos do velho Sebastião parece inspirar devoção e respeito aos que visitam a exposição. A decantação espessa no fundo da garrafa revela seus 30 anos de existência, exibidos, obviamente, com orgulho em uma pequena etiqueta. Enquanto observo alguns retratos muito bem emoldurados, me demoro por um tempo numa velha carta de Padrinho Alfredo²⁹ que manda saudações ao casal logo após a fundação da igreja. Misturando, bem ao modo dos hinários daimistas, formalidade e intimidade, manda notícias de “papai” e deseja votos de sucesso na igreja. Promete uma visita em breve. Encontro Suzana que me confia, mostrando a carta, mas também uma foto de Alfredo a beira da igreja ainda em construção, que, quando da fundação da igreja, tiveram que se separar da Céu do Mar. Encontraram, por isso, resistências do “pessoal” do Rio, referindo-se a Paulo Roberto, sendo apoiados, entretanto, por Alfredo, quem reconhecia que “papai” (Sebastião) havia entregado a igreja a eles.

A palestra está prestes a começar. É uma situação curiosa porque incomum aos centros que frequentara. Ela revela parte do temperamento de Fábio, afeito a conversas e digressões categóricas aos fins de trabalho, também bastante idiossincrático quanto a aberturas rituais: especialmente as inovações rítmicas como o baião, o samba e a bossa que passam a compor a musicalidade ritual. A palestra lateraliza o salão diante de um biombo, em frente ao qual Fábio testa um pequeno aparelho de microfone que acaba de ser acoplado em uma de suas faces.

Esse movimento todo me faz instintivamente imaginar o centro de emissão difuso do ritual da noite anterior, donde a voz coletiva reverberara e preencheria as abóbodas rústicas do salão, que vistas de baixo pareciam guardar ares de um velho barracão rural enfeitado de bandeiras coloridas. A voz partia das partes integrantes do bailado ao centro e do centro à caixa acústica formadas pelas paredes da igreja. Uma imensa caixa ressonante. A voz coletiva do bailado ainda pairava à memória e agora parecia puro fundo sonoro dotado de amplitude e potência macrocosmológica.

²⁹ Filho de Padrinho Sebastião e atual presidente da ICEFLU, portanto personagem importante da expansão mundial desta instituição e nesse caso, elemento de legitimação da formação do Céu do Gamarra.

Esse tipo de impressão me ocorre conforme descanso a vista e me deixo encostar na parede sob a janela do salão observando todos dispostos em cadeiras diante do biombo: A atividade mimética do ritual, dois passos para lá, dois passos para cá. O ritmo dos maracás. O canto coletivo. Na noite anterior tudo parecia espacializar-se pelo salão como que espessando não apenas a sonoridade, mas o conjunto das percepções espaciais que tivera.

Diante dessa espessura marcada, outras formas de agregar as gentes pareciam pôr-se em evidência diante do mais vívido contraste: a casa, o deslizar nas ruas da urbe, o assistir ao cinema. Tudo me parecia comparável, redutível e por fim engolido pela centralização irradiante do ritual. Talvez seja esse tipo de impressão que leve os daimistas, em uma visão deslumbrada do mundo *invisível*, a constatar com resignação religiosa a trivialidade da vida comum, do mundo “à toa” ou para ser fiel ao jargão daimista: “do ‘mundão’ velho de ilusão” com a potente emulação do divino feita pela maquinária ritual.

Distraído, observo que somos mais de quarenta ouvintes dentre amigos, familiares, fardados e visitantes. Lembro de súbito do ofício prático a que me dispusera e saco ligeiro meu gravador. Percebo logo: é um gravador entre outros. “*Grande e seleto antropólogo*”, penso. Volto ao meu encosto sob a janela. Noto que Fábio tem os cabelos alvos e dispô-los como duas pequenas franjas laterais que caem através das finas hastes dos óculos sob os quais pequenos olhos parecem orbitar de modo quieto. Seu nariz fino faz completar o quadro de um John Lennon, envelhecido pelo tempo. Tanto porque essa é certamente uma de suas principais influências musicais e estéticas mas também porque se fia aos termos de um pacifismo alternativo. Estamos todos em silêncio e enquanto a palestra começa vou divagando ainda mais por algumas das memórias do trabalho anterior.

É uma palestra normal, penso eu. Então, que sejam postos os termos do argumento. A proposta, como confidencia Fábio ao começo do discurso, é tornar mais claro o que pode ser Deus e de que modo o ser humano conhece Deus. Isto porque propõe que Deus é alvo de um conhecimento, de uma ciência ensinada pelo Daime. Os efeitos da bebida, a vida ritual, parecia querer dizer Fábio, seriam frutos de um novo ensinamento entregue por Deus por intermédio da Virgem a Mestre Irineu e a um povo simples da floresta.

O que Fábio parecia expor implicitamente é que a doutrina do daime iria se expandindo e expandindo também os meios de conhecimento de Deus. A organização ritual é aqui considerada uma espécie de *milagre rústico* atribuído aos fundadores da doutrina, “um povo simples”, “um povo da floresta”. Como no tropo “*de las tres razas*” na Colômbia de Taussig (1993) a rusticidade marginal é tomada como propícia ao milagre, ao mistério e ao poder. O

que faz Fábio, explicitamente, é advogar uma perspectiva situada do que é o Santo Daime em uma comunidade de pessoas letradas, com dilemas diferentes daquelas de onde surgiu a doutrina. E a palestra, concebia Fábio, seria um meio de conhecimento, discussão e pensamento racional, para abordar a natureza do divino experienciada intuitivamente no ritual. O que é denominado por ele como Escola do Pensamento Abstrato. Uma espécie de grupo de estudos sobre esoterismo e filosofia.

De paradoxo em paradoxo (vazio e o cheio, o tudo e o nada, o tempo e a eternidade, a vista humana e a vista divina) Fábio orbita em torno de uma possível imagem tangível da condição desterritorializada que faz de Deus. Uma distância entre divino e humano precisa ser tomada como prévia para se acompanhar seu argumento. Parece remeter a divindade como o centro emanador de todo ponto de vista, o ente primeiro e, portanto, incognoscível. A partir dessa condição a perspectiva humana, limitada porque material ignorante porque temporal, é posta em xeque:

Se a gente entender que só existe um tempo real, que é o tempo real, à medida que você vai se afastando de Deus tudo vai se relativizando, então é como um eco por exemplo, se você está perto de mim escuto você, mas se você está lá embaixo... existe um tempo para a voz chegar até aqui. Deus ele é onipresente na própria criação dele, mas as criaturas não têm essa dimensão de tempo, sempre vai ter uma defasagem de tempo e essa defasagem de tempo não deixa a gente ter uma consciência plena de todas as coisas. (Anexo II -Palestra intitulada: *escola do pensamento abstrato*; comemoração dos 30 anos do Céu do Gamarra, setembro de 2018)

O curioso, entretanto, é uma insistência no que ele chama de tecido da consciência, apreendido através do transe extático da bebida. Para Fábio, Deus preexiste a própria criação e existência do tempo, sendo considerado, portanto, eterno e *incriado* como costuma dizer. Em conversas³⁰ entre os intervalos dos trabalhos, ou refeições coletivas na cozinha geral, juntavam-se em torno de Fábio algumas pessoas. Homens e mulheres para os quais ele falava, respondia perguntas e expunha em termos gerais sua visão de mundo, além de contar bons *causos*. Fábio é um cidadão letrado, certamente um leitor de Santo Agostinho, pondo-se em alguns momentos como mais novíssimo neoplatônico que faz da *alegoria da linha* um eixo de interpretação da linha de fuga profética do cristianismo.

³⁰ Essas conversas convergiram em algum tempo para a criação de um grupo mais coeso de leitores. Fábio indicava algumas leituras para o grupo, Carlinhos (agente penitenciário) e Waldo (professor de filosofia) estavam acompanhando grupo de leitura e estudo. A época estive na casa de Carlinhos que escutava uma palestra no youtube sobre o estoicismo, considerado por Fábio uma das correntes filosóficas mais influentes na modernidade e para qual a doutrina do Santo Daime teria que oferecer respostas.

Para além das analogias que se pode fazer à parole de Fábio (anexo II), suas ideias deixavam claro parte da dinâmica de uma espécie de univocidade da perspectiva divina que, por sua, vez multiplica-se indefinidamente como criação, epítome da condição humana, simultaneamente destotalizada como ruído e distância, mas principalmente criação, e retotalizada através da capacidade de emular a perspectiva divina em si mesmo:

Se a gente entender que só existe um tempo real, que é o tempo real, à medida que você vai se afastando de Deus tudo vai se relativizando, então é como um eco por exemplo, se você está perto de mim escuto você, mas se você está lá embaixo... existe um tempo para a voz chegar até aqui. Deus ele é onipresente na própria criação dele, mas as criaturas não têm essa dimensão de tempo, sempre vai ter uma defasagem de tempo e essa defasagem de tempo não deixa a gente ter uma consciência plena de todas as coisas. Então quando eu digo a não existência, por que como é que Deus começou a criar o universo. (Anexo II -Palestra intitulada: escola do pensamento abstrato; comemoração dos 30 anos do Céu do Gamarra, setembro de 2018)

De outro modo posso dizer que a discursividade de Fábio, ao insistir de forma enfática em sua versão unívoca, para mim que já era um fardado e pesquisador do Santo Daime, esticava os pontos da dialética cosmológica daimista. Ou seja, quanto mais Fábio tentava racionalmente abordar as qualidades abstratas do mundo espiritual, da *realidade da consciência* cósmica, mais as práticas de mediação ritualística e, portanto, de criatividade de uma ambiência iconográfica, me pareciam pertinentes. A possibilidade de cognição da divindade parecia estar fundada sobre uma relação metonímica entre Deus e criação, onde esta, como “parte” daquele, teria condições de conhece-lo.

Lhe disse certa vez, enquanto o conversávamos na porta do estúdio de gravação que a natureza desse ente divino me parecia uma espécie de corporalidade cósmica, ingerida e contida na bebida. Ele pareceu achar interessante, mas pode-se dizer que o que Fábio quer dizer com abstrato é uma imagética intensiva, experimentada corporalmente mas concebida discursivamente como uma lógica de distâncias.

É bastante curioso que as mirações sejam consideradas por Fábio como uma espécie de conhecimento do tecido da eternidade que denomina *consciência*, a natureza de Deus, de certo modo. Uma sofisticada troca de perspectivas me pareceu a esta altura o elemento central da argumentação de Fábio e dos seus hinários. Por conveniência, afinal este era um discurso bastante elaborado e reconhecido pelo grupo, mas também por curiosidade acerca do grau de sofisticação de Fábio, decidi acompanhar mais de perto algumas de suas ideias.

Elas estão postas aqui tanto objetivamente, como uma espécie de análise do discurso, como disposto acima, mas principalmente como eixo motivador e, portanto, interno às questões

levantadas por este trabalho. Pode-se dizer que segui algumas das questões que Fábio parecia colocar, como por exemplo o problema da relação entre perspectiva divina, fundamental na elaboração sobre a pessoa na religiosidade, e a perspectiva humana.

Também o meu interesse pela ambiência musical criada pelo ritual foi bastante enriquecido por suas perspectivas peculiares sobre os campos harmônicos da atividade musical daimista: o papel das escalas pentatônicas, a presença de uma tendência ao xote e ao baião na musicalidade daimista, e as inovações através do samba e da bossa. Mas substancialmente a relação entre a noção de totalidade unívoca divina e sua particularização na condição humana através dos efeitos da bebida e seu manejo ritual naquilo que chamo de *táticas figurativas*.

Como já exposto aqui, o elemento mais imediato e que vai caracterizar de forma ampla a cosmológica daimista é a existência de um mundo parcialmente invisível, conotado como mundo espiritual, astral ou eternidade. Esse mundo invisível opera como uma espécie de contexto inato com o qual toda e qualquer convenção cultural estabelece, em alguma medida, relação. É com referência a centralidade que a metaforização visual do mundo espiritual assume no Santo Daime, já abordado em outro momento (Maas 2016), que denominarei genericamente esse processo como *táticas figurativas*. Por *táticas figurativas* entendo o processo através do qual aquilo que é considerado a realidade por excelência do mundo e uma espécie de fundo sobredeterminante, o mundo sobrenatural (*astral, mundo espiritual*), torna-se apreensível e alvo de experiências práticas. Esta noção deriva da arquitetura conceitual da obra de Roy Wagner sobre a obviação. Para ser mais exato, a noção de *táticas figurativas* aventa o argumento de que o sentido do que seja o *mundo material* para os daimistas recebe peso semiótico à medida em que é contrastado com seu oposto, o *mundo imaterial*. Nessa atividade contrastiva, cujo locus principal são os rituais, aquilo que é considerado o fundo inato de todo o cosmos, o mundo espiritual, é tornado figura e alvo de uma apreensão sensível acurada. Por *táticas de figuração* quero me referir, portanto, a algo como como processos de objetificação.

Conferir ou receber associações de um contexto para o outro é uma consequência desse efeito, a qual proponho chamar de objetificação. (Meu emprego do termo "objetificar" [objectify] aqui é um tanto fenomenológico e se assemelha ao uso do termo "objetivar" [objectivate] por Nancy Munn em sua discussão da iconografia walbiri, na qual ela demonstra como a imagística da representação walbiri fornece "correlatos objetivos" para as "formações sensuais da experiência subjetiva") (Wagner 2012, 86).

Ao tomar como dado etnográfico o *a priori* daimista sobre a existência de um mundo invisível e sobrenatural, busca-se abordar através do que chamo de *táticas figurativas* o modo

através do qual ele é tornado visível, objetificado. Algo como um processo contínuo de iteração que, entretanto, parece ser modelado por uma dualidade básica. Inúmeras linhas de fuga, que se supõe através das pistas que a escrita etnográfica encontra perfazem a estratificação básica.

Com isso não pretendo aventar a oposição entre representação e realidade, mas ao contrário, a proposta é levar a análise a um plano fenomenológico abordando categorias mediadoras fundamentais desta cosmologia e o modo como operam a incorporação de significados culturais amplos. Para tanto pretendo explorar neste tópico algumas categorias bastante difundidas no imaginário daimista especificamente as categorias de *corrente*, *poder*, *força* e *energia*;

A diferença entre essas duas intensidades pode ser mais bem esclarecida se se recorre a uma diferença “cosmológica” entre mundo espiritual e mundo material, que são duas concepções daimistas básicas, sendo a vida cerimonial um meio, a partir do transe com a bebida, das técnicas de concentração e canto, de conhecimento de uma realidade outra: o mundo espiritual. O mundo espiritual é algo como um ambiente intensivo, uma *sobrenatureza* que subjaz e está sujeita a condições variáveis de visibilidade e invisibilidade, e que permanece enquanto um fundo de realidade, a realidade por excelência do mundo. Por outro lado, o mundo material é visto como uma figuração parcial deste fundo espiritual e como uma condição inerente à vida, com a qual toda pessoa precisa lidar, mas principalmente como refiguração do mundo espiritual, portanto centro da criatividade daimista.

A experiência de beber o daime junto a uma comunidade religiosa implica no compartilhamento das fortes experiências psicoativas, e de uma comensalidade ritual que ultrapassa os limites individuais, afinal, implica no compartilhamento de todo um repertório de categorias mediadoras que engendram um universo cultural específico. A bebida é o meio mais imediato de participação na comunidade religiosa. Pode-se dizer que a experiência da bebida, mesmo que rotineira para os fardados, é sempre o contato com uma *força estranha*. A tática aqui é oferecer uma espécie compilação de notas e reminiscências de campo sobre meus primeiros contatos com a bebida. Essas notas são reminiscências produzidas no ato da escrita e, portanto, mais que um caderno de campo em si, que só passei a fazer a partir de 2014 durante a graduação, elas compõem uma narrativa reminescente.

1.1. A Entrada em Campo

Conheço o Santo Daime em 2011 enquanto curso meu primeiro ano de graduação em Ciências Sociais. Deixara há pouco tempo a cidade fronteiriça de Ponta Porã-MS, onde morara por 2 anos, para ingressar na faculdade na capital do estado. Experimento ares de liberdade na

universidade entre as aulas do curso, os livros da biblioteca e os bares e festas do entorno. Chego ao daime como um curioso e nutro interesse pelos efeitos que o psicoativo tem a oferecer ignorando renitentemente os conteúdos religiosos ou espirituais que circundam a bebida. Meu horizonte imediato situa-se na contracultura, no movimento hippie e em uma espécie de liberação proporcionada pelo uso de “alucinógenos”³¹ que, de certo modo, havia sido abandonado na vida contracultural do rock dos anos noventa, pelo menos após o baque do uso de heroína.

Por esta época passeio pelas páginas, blogs e grupos de discussões de psiconautas³² na internet onde encontro um panorama efervescente de uma espécie de renascimento psicodélico. Leio relatos de gente que consumiu *Salvia Divinorum*, cogumelos do gênero *Psilocibe*, *Ayahuasca* e outras substâncias. Uma espécie de ímpeto pelo experimento corporal com essas substâncias permeia todos os relatos que encontro e me remetem imediatamente ao velho clube dos comedores de Haxixe de Baudelaire. Também começava a fazer parte de meu horizonte a realidade inconsciente através da psicanálise Freudiana. Os psicoativos me pareciam uma espécie de instrumento privilegiado e menos laborioso para o acesso ao profundo mar inconsciente.

Após conversar com amigos da universidade descubro que uma colega de curso pertence a uma religião brasileira que faz uso da ayahuasca: o Santo Daime. Entro em contato com ela e combino uma conversa prévia. No corredor da universidade, após ser interpelado com diligência e com alguma formalidade quase que inusitada, combino uma visita. Devo abster-me de álcool, de sexo e, se possível, de carne.

Gabriela, minha veterana, cursa o segundo ano de ciências sociais. Chamo alguns colegas para irem comigo: Willian, também veterano das Ciências Sociais e companheiro dos

³¹ O termo alucinógeno é o termo mais comum nas pesquisas médicas que tratam desse tipo de substâncias englobando um amplo conjunto de substâncias psicoativas a partir de um de seus efeitos observáveis: as alucinações. Segundo (Pontual 2021) essa denominação segundo os efeitos das substâncias é bastante genérica e pouco precisa englobando uma série de substâncias que agem em áreas diferentes do organismo humano. A isso ainda é possível acrescentar o fato de que poucos psicoativos são responsáveis por provocar alucinações reais, o que não é caso da ayahuasca. A ayahuasca é classificada como um “psicodélico clássico” cujo principal composto ativo é um alcaloide, N,N-dimetiltriptamina (DMT) presente nas folhas da *psychotria viridis*, sendo encontrados também em menor escala alcaloides como a Harmina, Harmalina e tetraidroarmina (THH) presentes no cipó *banisteriopsis caapi* que atuam principalmente como inibidores de monoamina oxidase possibilitando a absorção oral da molécula DMT (Brito 2002). Além disso a literatura especializa, especialmente aquela sensível as experiências populares com essas substâncias vêm preferindo termos menos vexatórios ou que ao menos não reproduzam os discursos da política de guerra as drogas.

³² Termo utilizado como autorreferência aos usuários de substâncias psicoativas que compartilham experiências em blogs sobre o assunto. Esses blogs além de servirem como fórum de discussão também oferecem produtos psicoativos, ao menos aqueles não ilegais, como análogos da ayahuasca, *psylocibes*, cactos que contém mescalina como *San Pedro* e *Peyote*, entre outros.

corredores da universidade e Nando, companheiro de quarto na Kitnet que moro e que também é oriundo de Ponta Porã. Os três moramos na mesma parte da cidade, encontramos no terminal de ônibus para ir ao encontro de Gabi que nos espera do outro lado da cidade. De lá partimos para uma casa em um bairro afastado. Uma integrante do culto, Léa, nos dá carona e nos fala um pouco sobre a religião e sobre a nossa maior curiosidade: a bebida. Ela, de saia e camisa brancas, usa tênis de esporte, o que lhe dá um ar quase pentecostal, que é quebrado por algum colar de missangas e outros elementos hippies do ambiente: um filtro dos sonhos no retrovisor central e um brinco de pena em sua orelha.

Chegamos à casa, simples, com duas águas, uma para cada lado das ruas asfaltadas do bairro. Um São Francisco de barro vermelho estende as mãos no meio do quintal gramado, pouco antes da entrada da casa. Sobre seus ombros pequenos pássaros de barro lhe dão um ar gentil. Uma *beladona*³³ pendee flores gravosas sobre a estatueta e anuncia a entrada da pequena casa, antecedida por uma varanda não muito grande. Na sala pouco reparo no ambiente que mais tarde viria a frequentar como a casa da minha sogra.

Explicam-me com alguma claudicância que os trabalhos costumam ser na igreja, e que, naquela ocasião apenas, serão feitos na casa. Não há homens além dos três encabulados que visitam pela primeira vez a cerimônia. Três mulheres preparam os últimos detalhes de um altar que está montado sobre a mesa da sala. Mais tarde, conforme me insiro na vida religiosa do centro, passo a saber que Suzana, mãe de Gabi, havia acabado de se divorciar e que o centro passava por um *balanço*³⁴. Além de Suzana e Gabi, há apenas Léa, que nos deu carona, Carol e Juliana, irmãs mais velhas de Gabi e que também conheço da universidade. As mulheres demonstram desenvoltura no que fazem e distribuem a bebida após algumas orações. Enquanto observo-as rezando o pai nosso, que costumava escutar da boca de minha velha avó, ou que sussurrava quando guri nas noites de medo, fui tomado de uma indignação: - *Se vou tomar uma bebida de índio que dá o maior barato, para que vou rezar o Pai Nosso?*

A memória me engana, talvez pela impressão que a ocasião me causara: iria escrever que um terço inteiro fora rezado, mas não passavam de duas ou três orações. As mulheres,

³³ *Brugmansia Suavelons*;

³⁴ O termo *balanço* tem referência aos hinos daimistas e costuma referir-se a momentos em que a comunidade de culto, uma família, uma pessoa ou até mesmo o mundo passam por problemas, desavenças e mudanças. O termo parece operar atribuindo um sentido cosmológico a estes eventos críticos, derivando-os de erros de conduta dos fiéis, pecados e toda sorte de atitudes que possam ter causado o balanço. Também pode se referir a um novo ordenamento divino, proveniente do astral superior: por exemplo as crises corriqueiras do capitalismo contemporâneo que passam no jornal diário costumam fazer parte de um contexto em que, não raro, os daimistas chamam de balanço.

impassíveis do outro lado da pequena sala e voltadas para o altar no centro da sala, fecham os olhos e concentrando-se na oração. Sobre a mesa, a bebida marrom é ladeada por uma cruz de madeira, não muito grande, mas bem talhada e envernizada. A cruz tem dois braços um maior e outro menor. Sua base é no formato de uma estrela de seis pontas e está bem ao centro da mesa. Elas contam que o segundo braço representa a volta de cristo que se encarna em Mestre Irineu e no próprio daime.

A mesa fica no centro do aposento e parecia ser composta de forma simétrica. Ao lado do cruzeiro dois pequenos retratos são dispostos e começo a achar curioso o misto de improvisação e formalidade. Em um deles o rosto de um homem negro, Mestre Irineu, ocupa quase toda a foto. Mais tarde me explicam ser ele o fundador do culto. Tem olhos semicerrados e um olhar distante. Em outro retrato um velho de longas barbas brancas e olhos pequenos parece sorrir apoiando os cotovelos sobre as pernas que apoia em algo suspenso deixando ver seus chinelos de dedo. Este é Padrinho Sebastião, uma espécie de sucessor de Mestre Irineu e principal responsável pela difusão extra-amazônica do culto. Em frente uma imagem de Jesus Cristo e sob seus pés uma vela faz dançar uma chama protegida por uma redoma.

O daime é servido em um pequeno copo de vidro. Fazemos uma pequena fila. Nesse momento um conjunto de vozes agudas e bem impostadas rompe o silêncio e perfazem junto a um violão os contornos de uma melodia rápida e bem compassada nas pequenas latas dos seus maracás. Os cantos parecem anunciar a bebida, ovacionam seu poder e o poder de Cristo. O daime é cantado como um sacramento: *“Eu tomo daime e considero este vinho/ o mesmo vinho que Jesus deu pra tomar/ aos seus apóstolos, disse: em minha memória/ que é para sempre está luz nunca faltar”*.

A bebida é amarga e ao mesmo tempo quase doce. Tem um cheiro característico que lembra um café bem forte e fermentado. Meus colegas tomam. O amargo lhes provoca caretas e a mim também. As mulheres, que parecem já estar habituadas ao gosto, nos entregam um caderninho onde estão impressos alguns hinos. É um hinário de *concentração*³⁵. Gabi e Léa tocam maracás enquanto Suzana e Juliana empunham violões. As mulheres cantam os hinos, os hinos evocam o “Mestre”, que parece ser tanto Irineu, quanto Jesus, quanto o próprio Daime. O trabalho transcorre por mais de 3 quartos de hora. Uma pausa para alguns minutos de concentração onde todos ficam em silêncio e as luzes são apagadas. Outros hinos são entoados ao final e a ladainha de orações encerra o trabalho que dura mais ou menos umas quatro horas.

³⁵ Trabalhos de concentração são trabalhos voltados a meditação silenciosa. O caderno dos hinos de concentração contém nove hinos que são cantados no começo do ritual antecedendo a meditação.

Não sinto muita coisa além de algum enjoo e uma sensação de bem-estar ao final do trabalho. Estranho a apresentação estética do trabalho, a musicalidade, as roupas, o cristianismo popular com tonalidades amazônicas, o improvisado do ritual. Saio do trabalho sem uma grande experiência.

Por um curto período frequento outra igreja nos arredores de Campo Grande, Estrela Dourada, onde tenho boas experiências com a bebida e conheço um pouco mais da ritualística, frequentando alguns trabalhos de hinário. A igreja é comandada por Dagoberto Pedroso, carinhosamente chamado de Dagô, e Dino Lopes. A estrela dourada surge como uma dissidência do Céu do Beija-Flor fundada em 2006 e organiza-se, ao longo dos anos, a partir de uma aliança com o CEFLI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado) fundado por um contemporâneo de Mestre Irineu, Luís Mendes do Nascimento, e atualmente comandado por Saturnino.

1.2. Desvendando um Fundo Intensivo: Energia e Corrente

É simultaneamente o objetivo e o truque da corporização pragmática fazer com que o tropo apareça como um efeito da linguagem e da subjetividade em geral como uma condição do corpo físico. A linguagem e a corporização organísmica não são provas de como pode funcionar, mas antes da razão pela qual isso é pragmático para as nossas impressões de "funcionamento". Há um contágio entre a coisa imaginada desta forma e a capacidade de a imaginar que não é empírico nem subjetivo, e não é perceptual, mas re-perceptual. É esta condição de incorporação mental (um corpo mental) em vez de mentalidade incorporada que a tradição hindu fala como o "corpo sutil" e que é conhecido na sabedoria tradicional chinesa como o chi, a energia do corpo

Wagner, An anthropology of the subject: Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology, 2001 – Tradução do autor)

Volto para o Beija-Flor apenas em outubro de 2011. Ainda não estou fardado e é a primeira vez que participo de um trabalho na sede rural do Céu do Beija-flor. Antes havia tomado daime na casa de Suzana e quase não havia sentido a força. Já namoro com Gabi, estamos nos aproximando cada vez mais e na medida que me aproximo dela e do daime o imperativo de frequentar o centro de sua mãe vai ficando maior.

A chácara é bonita. Mata nova cresce no pequeno terreno de meio hectare que já fora pasto. Aos poucos me habituo ao cerrado, suas árvores retorcidas e suas estradas empoeiradas de areia vermelha. A igreja fica nos confins de um bairro de chácaras semiurbanas, loteadas para o lazer. No caminho observo pequenos clubes, campos de futebol e algumas moradas de pessoas que, julgando pelas placas de madeira dependuradas nas entradas que exibem quase sempre um “recanto”, um “refúgio”, um “rancho”, concretizam o sonho de uma classe média sedenta por uma vida sossegada há alguns quilômetros da cidade. Uma obviação da urbe. A

igreja fica logo após um clube de futebol, há pouco mais de 6 quilômetros do asfalto e da área efetivamente urbana da cidade.

Deixamos o carro em frente ao terreno, à beira de um cerca de arame, pois não há espaço no estacionamento. Estou de carona com Bahjat, fardado da igreja e amigo novo. No pátio que serve de estacionamento e abriga os carros dos frequentadores pode-se ver um cruzeiro, já abarrotado pelas folhagens da mata, mas diante do qual um pequeno holofote o faz visível. Um homem de branco, com um terno que não lhe serve muito bem e que destoa do rústico ambiente, acende uma vela em uma pequena casinha na beira da porteira. É o ponto do Tranca Rua, o “compadre”. Apeamos do carro e caminhamos por um pequeno trilheiro e, por entre as árvores, avisto a igreja. Parece uma pequena casa: um salão de 55m², de piso azul encerado, com duas janelas de madeiras brancas frontais e quatro laterais, contendo na entrada uma porta grande, de duas abas, aparada logo a frente por uma pequena varanda de duas águas.

O pátio de areia vermelha varrido há pouco é sombreado pelas árvores, especialmente os angicos que se destacam, ainda que sôfregos, na mata rasa do cerradinho. Pessoas chegam com malas dependuradas, conversam, dirigem-se aos quartos nos fundos e nas laterais da construção. Algumas já estão fardadas e parecem preparar os últimos detalhes do trabalho dentro do salão que observo de longe. Gabi me deixa para ir também se fardar. As pessoas vestem branco e o dia é ensolarado pois ainda são perto de 15 horas. Aquele movimento todo de gente vestida de branco me lembra os centros espíritas que frequentara com minha tia quando criança.

Me encabulo com tanta gente e todo seu ar espírita. Vagueio e observo a mata próxima e outro grande cruzeiro de dois braços, na ala esquerda do terreno, e que também tem a seus pés uma vela acesa. Algum movimento no estacionamento. Dois homens chegam já fardados e acompanhados pela minha sogra e pela diligente atenção de sua pequenina pessoa. Cada um dos dois porta um instrumento. O mais velho tem cabelos brancos. Magro, fardado e com um tênis branco *sport* da Nike é Zé Ricardo, tem olhos calmos e caminha arqueado com o peso de uma sanfona. Ao seu lado Jorge carrega um violão em um *case* repleto de adesivos de aeroporto e exibe um ar menos grave e quase juvenil apesar dos cabelos grisalhos e de suas grossas sobrancelhas que quase escondem seus olhos pequenos. Está fardado, como muitos que os cumprimentam e os abraçam. Ambos são companheiros, um casal, como só saberei mais tarde. Após a interpelação de algumas pessoas que parecem os conhecer, os dois entram no salão. É

quando o movimento para que se iniciem os trabalhos começa a se desenrolar com mais agilidade.

Aproveito ainda para observar um pouco mais o *terreiro*. Já posso reconhecer um *Jagube*



Figura 3 Vista da Entrada da Igreja no Céu do Beija-Flor em um trabalho de concentração de 2018. Foto de Levine Gurgel

que cresce ao lado da margem direita do salão e forma, com suas ramas, às sombras de um pergolado improvisado com velhos fios de luz em postes de eucalipto meio frouxos. Anos mais tarde ajudaria na colheita daquele cipó. Por ora observo a rama central que cresce grumosa na base da pérgola. Pego algumas folhas do cipó buscando evitar ser visto e as mastigo. São verdes, cor de esmeralda quando lhes bate os raios de sol e, descubro, tem gosto adstringente como a bebida: - *“Espero que contenham algum princípio ativo”*, penso, esperando potencializar de algum modo os efeitos da bebida que ainda não haviam me chegado.

Por fim sou convocado para dentro, junto aos últimos que ainda restam fora do salão. É preciso assinar um pequeno livro logo à entrada, uma espécie de ata, onde leio “12 de outubro de 2011, Trabalho de Aniversário do Céu do Beija-Flor”, uma contribuição de vinte reais é sugerida, ao lado de alguns nomes leio: filiados, enquanto outras pessoas colocam o montante contribuído: R\$20, R\$40, R\$50. Tenho apenas dez reais amassados no bolso da calça jeans e o coloco na caixinha.

No salão, as cadeiras brancas são dispostas em um grande círculo, que aos poucos percebo ser um hexágono que acompanha as bandas de uma mesa em formato de estrela de seis pontas. Os homens estão dispostos do lado direito do salão. Não demora para que um fardado me indique um lugar para se sentar, perto da porta, nas últimas fileiras da ala dos jovens. Mais tarde vou sendo inteirado da disposição das pessoas no ritual, e das alas que separam jovens, homens/mulheres casados e velhos. Vejo que outros homens aguardam a definição de seus lugares por um fardado que parece ter pressa e que tem suor na testa. É um fiscal que acompanha aqueles que precisam algum auxílio com os efeitos da bebida e que também parece ser o responsável pela organização ritual.

As mulheres já estão todas dispostas do outro lado do salão e percebo que algumas pessoas fecham os olhos ou ao menos parecem mais contidas e sérias. Suzana conversa com Bahjat, nos fundos do salão, onde uma mesa abriga dois ou três garrafões de vidro com daime. Eles conversam baixo e parecem falar sobre a bebida e a quantidade a ser servida. Há diversas gradações da bebida quanto ao grau de psicoatividade. Ele é medido tanto pela quantidade de ciclos de cozimento que é sujeito quanto ao equilíbrio entre folhas, responsáveis por suscitar a *miração* e a *luz*, e o cipó de onde provém a *força* e o *balanço*.

O calor faz com que o diligente silêncio do salão seja quebrado pelos ventiladores que alguém acaba de ligar. Todos se levantam. Os novatos como eu, quase que de súbito, e com algum atrapalho. Depois de uma prece inicial composta de três pai nossos e três ave-marias que todos rezam juntos, escuto uma oração que ainda não conhecia:

Mãe Universal

Nós Te saudamos, Ó Mãe Universal.

Plena é Tua Graça, a Unidade está em Ti.

Sagrada Energia Feminina, gestas em Ti a Nova Humanidade.

Ó suprema Mãe Universal, intercede por nós, seres da superfície da Terra.

Para que possamos consagrar-nos como dignos filhos de Deus

Na fé, na luz, na paz, na proteção, na cura, na unidade, no amor, no perdão,

Na reconciliação, na caridade, na humildade, na transmutação e na fraternidade,

Agora, e no momento da nossa total e definitiva entrega ao Pai Criador. Amém.

Mais tarde descubro que ela substitui, no Céu do Beija-Flor, o uso da Salve Rainha, e faz parte de uma série de mudanças associadas em alguma medida às instruções de Zé Ricardo e a uma concepção religiosa *new age*. Outras mudanças como a substituição do termo pecadores da oração Ave Maria por “vossos filhos e filhas” surgem com o intuito de afirmar a remissão da humanidade e de substituir uma certa ênfase no pecado dado pela religião católica. É coisa

do Zé Ricardo, me confessa Bahjat em outra ocasião, demonstrando sua renitência característica.

O daime é servido por Suzana e Bahjat. No fundo do salão há uma mesa, nela um castiçal faz bailar uma vela diante de uma imagem de cristo que tem um coração espinhado no peito. Homens e mulheres se enfileiram e são servidos com o daime espesso e cheiroso. Cada qual parece fazer uma prece individual: fecha os olhos, se inclina antes ou depois de beber o líquido, faz um sinal da cruz.



Figura 4Vê-se Suzana e Bahjat no primeiro plano e Gabi ao fundo.

Bahjat tem suor na testa e serve o daime com a diligência de um velho tenente diante de um superior que parece estar tanto no quadro de Mestre Irineu dependurado na parede às suas costas quanto no pote de onde serve o líquido para os enfileirados. Bahjat tem cabelos bem aparados e um nariz e olhos delineados pela ascendência libanesa. Depois de servir a bebida sentar-se-á junto à mesa e tocará violão ao lado de Jorge. Tomo o daime depois de esperar na fila. Pareceu-me subentendido que a preferência na fila fosse dada aos fardados. Depois de tomar a bebida, alguns dirigem-se ao banheiro na área externa, outros com a cara feia que o gosto amargo do líquido provoca, vagam ao redor das cadeiras, mas rapidamente todos estão em seus lugares.

A execução do hinário começa com um longo golpeado da sanfona de Zé Ricardo, que parece à vontade no comando do trabalho e no papel de regente do conjunto musical. O golpeado que se estende por alguns segundos cresce gradualmente e assume aos poucos um

ritmo e uma melodia que prontamente é acompanhada pelos violões. Jorge, com seu violão permanece fiel à harmonia tonal. Bahjat persegue a melodia com palhetadas velozes. Os dois tocam plugados em pequenas caixas de baixo da mesa que fazem espraiar o som em direção ao teto. É uma marcha em tom menor, enfática, crescente. O conjunto oferece aos participantes um fraseado inteiro da melodia que, ao recomençar, passa a ser cantada por todos os presentes, especialmente pelas mulheres fardadas que seguem Suzana, a *puxadora*³⁶ do canto. Tenho um caderninho pequeno na mão que Gabi me dera pouco antes do trabalho e dizendo-me da importância dos hinos na experiência psicoativa da bebida. O hinário começa bastante vibrante e o canto percorre o salão:

01 - Sou Filho da Rainha Iemanjá

José Ricardo – Fluyente Luz Universal

Sou filho da Rainha Iemanjá
Espuma branca
Todas as princesas do mar
Os meus irmãos e irmãs eu vou chamar

Sou filho da Rainha Iemanjá
Neste Poder
Dá licença eu entrar
Com as águas do mar me curo e vou curar

Sou filho da Rainha Iemanjá
Meu Pai mandou

Eu executar
Eu chamo o vento
Chamo a terra e chamo o mar

Chamando a tempestade
Que as águas vão limpar
E as estrelas, todas vêm me acompanhar
Sou um com Deus e todo o universo
Na calmaria Jesus é quem vai reinar

Sou filho da Rainha Iemanjá
Iemanjá eêêêê
Iemanjá eááá

Uma invocação aos orixás e aos poderes do vento, da terra e do mar, das estrelas e do céu. Mais tarde descubro sobre a existência de um trabalho de Iemanjá no segundo dia de fevereiro nessa igreja, algo específico do centro. Não demorei muito para aprender a operar essa conexão estimulada pela religiosidade daimista entre o Eu e um universo circundante e sacralizado. A voz, que ecoa do conjunto é em primeira pessoa e afirma algo sobre si e sobre o que é capaz de fazer na *força*: “*Meu pai mandou eu executar/ Eu chamo o vento, chamo a terra e chamo o mar*”.

O efeito, digamos assim, nos ânimos humanos, parece ser eufórico. Um efeito que se torna autoexpressivo à medida que se manifesta coletivamente como *corrente*. É uma só voz, uma espécie de “eu coletivo” que os partícipes do canto parecem emular de forma particularizada. O universo, aqui uma imagem da totalidade, assume uma espécie de

³⁶ Puxadora é um termo utilizado para designar a responsável, geralmente uma mulher, por determinar o andamento do canto ritual, equalizando a tonalidade do canto com o restante dos instrumentos e marcando o ritmo do andamento de todo o conjunto musical. Comumente a puxadora pode aumentar a intensidade de sua voz com o intuito de submeter o conjunto musical ao andamento rítmico que pretende oferecer, algo realizado também através das marcações de seu maracá, servindo de guia ao conjunto ritual.

personificação, é animado por agências, almas arregimentadas como *poder* na atividade ritualística. Na atribuição de agência e identidade ao “mundo exterior”, a própria feição da identidade pessoal é constituída pelo contraste.

O corpo é lócus e objeto mais imediato onde esse contraste entre interioridade e exterioridade sobrenatural é composto. No corpo sinto os primeiros efeitos da bebida, as sensações corporais ficam mais intensas, pareço escutar melhor, cheirar melhor. A impressão que tenho é de acordar, é de uma intensificação dos sustentáculos que ligam o Eu ao mundo, ou para dizer de outro modo, o mundo que antecede o mundo ritual parece-me neste momento um mundo apagado, inerte e quase não vivo diante da luminosidade que recebe o mundo conforme chegam os efeitos da bebida.

O plano de organização ritual é totalmente horizontal, não há palco ou qualquer outro tipo de elevação. Por outro lado, a disposição do ritual é concêntrica e todos os participantes ficam diante da mesa onde são dispostas velas, cristais, e imagens de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e outros santos. Essa disposição é fundamental no processo de organização sensível do ritual. A composição de sentido durante o ritual é organizada por uma série de elementos significativos: o cruzeiro que fica sob a mesa ocupa o ponto central de salão e é tido pelos praticantes como uma espécie de *canalizador* das *correntes* superiores de *energia*.

E aqui já adentramos ao idioma energético daimista. O cruzeiro é ladeado por quatro velas simetricamente dispostas e é comum alguma insistência na simetria do arranjo. Acender as velas é um ato de *firmar* um ponto de luz, como Bahjat costuma enfatizar, assim como se firma a igreja e se firmam os irmãos dentro da irmandade. Uma vela que queima mais rápido, ou que se agita destoando das outras é tomada como um sinal de que teve que sustentar o peso da corrente, ou purificar alguns aspectos mobilizado pelo ritual.

Mais tarde, especificamente em 2013, enquanto ajudo Bahjat a construir a casa de feitiço, descubro que a igreja é construída alinhada ao nascer do sol, de modo que suas portas fiquem abertas à aurora. Enquanto discutíamos o alinhamento da fornalha, Bahjat me contava que a igreja tivera inicialmente duas portas, uma à nascente e outra ao poente. “*Isso era uma peia geral!*”, conta Bahjat:

“Todos os obsessores e encostos beiravam aquela porta, o povo saía e entrava por aquela porta para vomitar, aquilo era um enroscado da pega, o trabalho não firmava de jeito nenhum porque sempre tinha irmão naquele vai e vem. (Bahjat, comunicação pessoal, 2013)”

A porta foi então vedada e aos fundos, do outro lado da parede uma pequena cozinha é construída e o problema da “drenagem de energia”, resolvido.

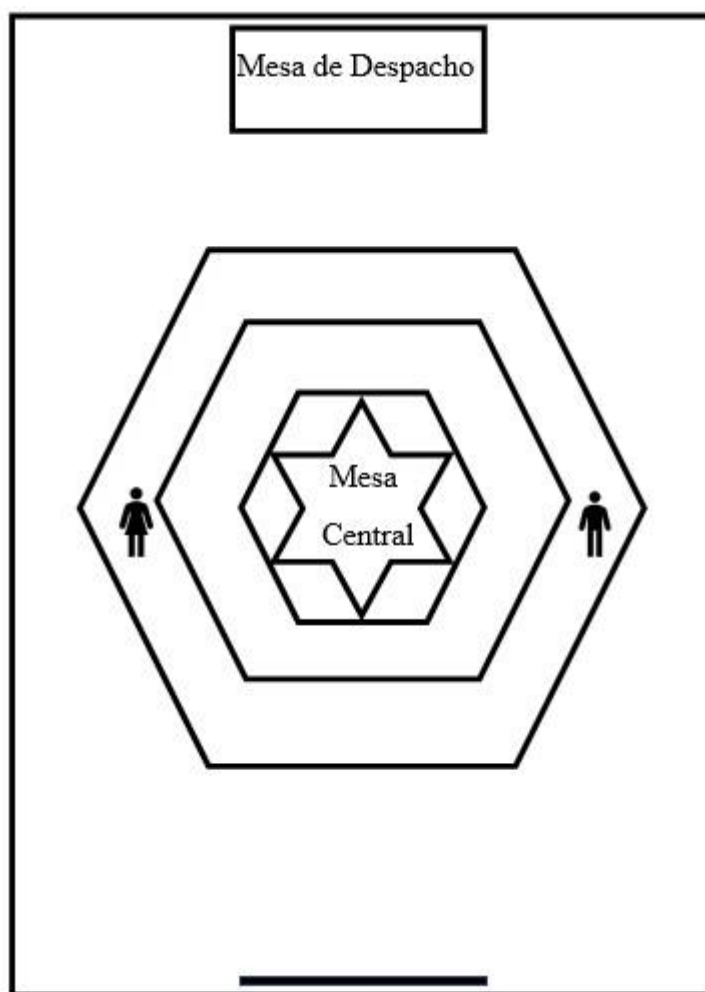


Figura 6 Organização Posicional do Rito

A sensação é de participar de um grande coral. Enquanto experimento essa *duração* interior e a torno consciente, percebo que já se passaram alguns hinos e busco novamente me concentrar no que acontece a minha volta. Aos poucos o andamento do hinário compõe uma espécie de ambiente musical, uma parte importante do *setting* onde ocorre a experiência, para usar um termo caro a ciência psicodélica³⁷ (Leary, Alpert in Watts 1962; Pontual 2021).

A teoria do *set-setting* organiza-se como alternativa a uma abordagem organicista dos psicoativos e parece ressaltar a importância que as disposições interiores dos sujeitos (*set*) e a organização sensível do ambiente (*setting*) assumem na experiência psicodélica. Neste caso a

³⁷ Para uma abordagem socioantropológica da categoria ver o trabalho de Edward Macrae 1992 e, mais recentemente, o artigo de Echazú (Echazú, 2018). Apresentei também uma discussão prévia dessa temática no grupo de trabalho sobre Drogas, Saberes e Direito, da XIV Reunião de Antropologia do Mercosul.

teoria é posterior a uma sensibilidade estética e moral popular. Essa sensibilidade é responsável por organizar em torno da bebida uma série de preceitos que associam de um modo ou de outro alguns *tabus* em relação a bebida³⁸, mas também uma organizam o ritual e toda gestualidade envolvida em sua execução. Mas, mais do que isso, esse *setting* que bem poderíamos traduzir pelo fator “cultural” do uso ritual da ayahuasca³⁹, é de certo modo uma hipóstase da existência de um mundo contextual amplamente explorado pelos daimistas a partir do que venho denominando como *táticas de figuração*.

Zé Ricardo parece nutrir alguma preocupação sobre o andamento do ritual. No começo da execução dos hinos toca, canta e parece esforçar-se para escutar e compor seu canto junto ao canto do restante do salão. No meio de um hino, para a surpresa de alguns participantes, Zé põe de lado a sanfona e saca um maracá imprimindo um ritmo mais intenso à cerimônia, o que parece ser respondido pelo restante do salão. Uma onda de vigor parece tocar os participantes: o canto cresce em intensidade, os maracás batem com mais cadência, e muitos, como eu, parecem ser retirados de uma certa afasia. Arrisco-me a cantar um pouco, afinal o conjunto sonoro ressoa em mim e não é difícil encontrar o tom e modular minha própria voz. Depois que o conjunto ascende a uma cadência mais intensa, Zé Ricardo retoma a sanfona.

A criação desse “ambiente” onde ocorre a experiência é alvo de um intenso e meticuloso cuidado por parte dos daimistas. Mais do que isso, é nesse campo que os acontecimentos fundamentais de um hinário ocorrem, o encontro com o divino na forma da miração, o entendimento da mensagem do hino ou a transformação corporal que os daimistas chamam de *cura*. É na execução musical que a intensidade interior se organiza diante do mundo circundante, com o agravo que os padrões espaço temporais comuns são alterados tanto pelas separações que o ambiente ritual impõe⁴⁰, quanto pelos efeitos da bebida. Por exemplo: no auge dos efeitos da bebida basta descansar a atividade visual, não fixar os olhos em um ponto

³⁸ *Tabus* que vão desde uma série de proscições que são eminentemente variáveis, como a abstinência de carne, bebidas alcoólicas que possuem uma grande complexidade ampla no mundo vegetalista amazônico (Macrae 1992). Mas seu sentido geral é o de uma sacralização da bebida e do contexto ritual de seu uso.

³⁹ Essa “tradução” aliás foi fundamental para o relatório de regulamentação do uso ritual da ayahuasca, onde os pareceristas do COFEN consideraram os daimistas como possuindo “padrões éticos e de comportamento, em tudo semelhante aos existentes e recomendados em nossa sociedade, por vezes até de um modo bastante rígido...” (MACRAE, 1992, p. 67).

⁴⁰ O tema da separação ritual é abordado de forma bastante concisa em Couto (1989) a partir do esquema ritual de Van Gennep (2011). Essa separação em Couto é interpretada como um indício do caráter Xamânico do Santo Daime, principalmente por esse ir e vir entre o mundo espiritual e o mundo humano através do transe extático. Aventurei e desenvolvi a proposição de Couto (2016) expandindo essa argumentação em outra ocasião a partir da noção de pessoa e de partições amplamente difundidas a nível individual como as noções de Eu Superior e Eu Inferior (2018).

específico, que as formas sensíveis do mundo externo são sobrepostas e até mesmo se combinam formando imagens cambiantes. Os *fosfenos*, pequenos estímulos luminosos que a retina conserva por alguns segundos quando estimulada por meios elétricos ou mecânicos, parecem ser um efeito importante da bebida e combinam-se em formas geométricas que se movem em fluxos, série de olhos padronizados são as formas mais comuns e de certa forma mais superficiais dos efeitos visuais da bebida. De toda forma esse primeiro nível visual, associado a uma queda da pressão arterial, uma pequena tontura, que os daimistas chamam de *balanço*, gera um impacto fazendo com que os padrões temporais e espaciais sejam alterados. Além disso a intensidade dos efeitos da bebida toma o primeiro plano da consciência de modo que a atividade narrativa interna, o fluxo de pensamento que compõem uma imagem coerente do Eu é, de certo modo, suspenso.

Estas fortes experiências estéticas com a bebida podem ser caóticas ou simplesmente indeterminadas, a não ser que se trate de uma pessoa experiente e acostumada a navegar pelas visões provocadas pela bebida ou alguém, como parecem sugerir os daimistas, que possua vocação mediúnica típica. Há uma forma ritual chamada de concentração, voltada em grande parte para a experiência e o aprendizado da *miração*⁴¹, mas no caso do ritual de hinários, a música parece operar então como uma espécie de modulador da experiência extática. O tema das *mirações* é bastante interessante porque mais do que um simples *efeito* biopsíquico da bebida costuma ser intencionalmente suscitada por uma atitude coletiva de interação com o mundo espiritual enquanto externalidade sobrenatural. É comum, por exemplo, que ao final do

⁴¹ Miração vem do termo *mirar* em espanhol, sendo uma herança do vocabulário do uso vegetalista da ayahuasca (Macrae 1992). Em Taussig (M. Taussig 1993) encontramos a noção de *pinta* como um termo correlato e que corrobora o argumento do texto: *pinta*, mais do que os efeitos da bebida é considerada uma espécie de propriedade do *taita* ou curandeiro conferida por este ao paciente durante as sessões de cura em que ambos consomem o *iagé*.

trabalho em rodas de conversa quando alguns detalhes das mirações são compartilhados, que alguns temas visuais e seres espirituais surjam de forma símile.

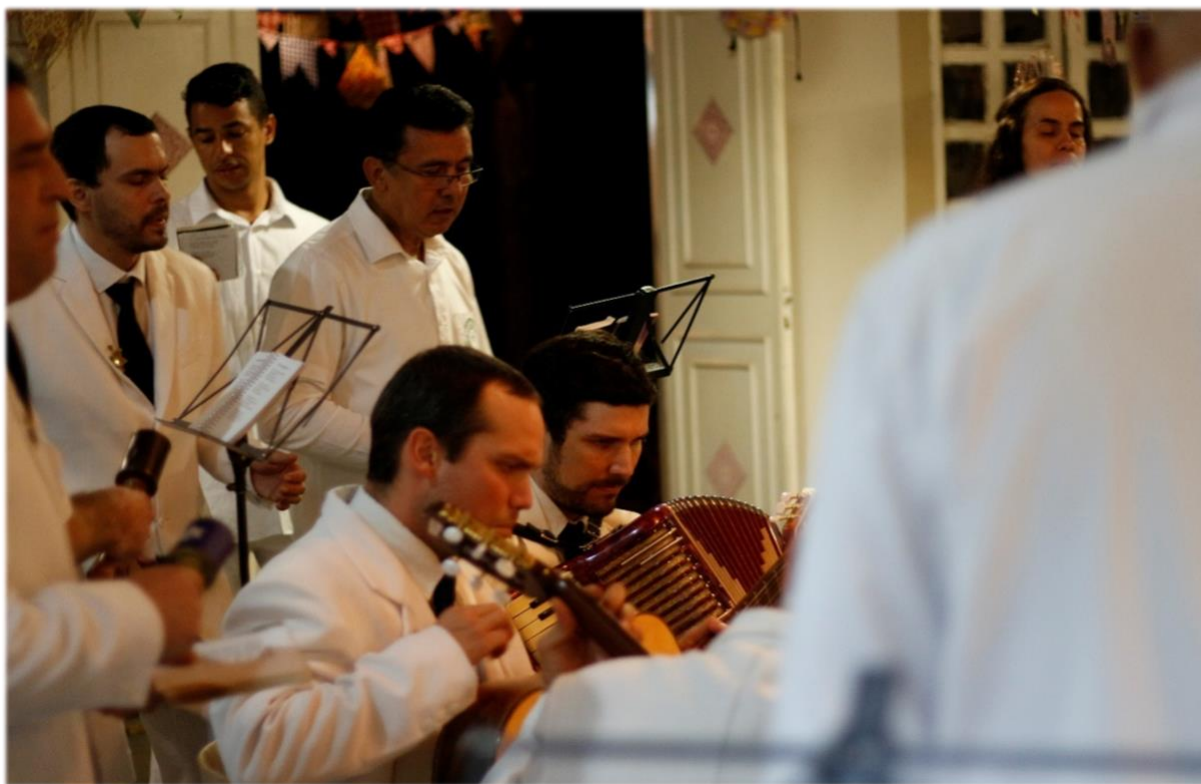


Figura 7 Parte do conjunto musical e do batalhão masculino durante trabalho de São José em 2018.

A música comporta-se como um objeto ao mesmo tempo exterior: materializado como ondas sonoras que se deslocam no ambiente e que ecoam e fundem-se com o canto das outras pessoas e os instrumentos; e interior: organizada pela vontade na atividade corporal das cordas vocais, ou no coordenar os dedos no violão e nos outros instrumentos musicais. A capacidade de coordenação dos gestos corporais durante o ritual é surpreendente e está intimamente associada a rítmica que congrega interioridade e exterioridade em um mesmo movimento. A atenção de Zé Ricardo e a tensão provocada pela aceleração do ritmo e a intensificação vocal modifica todo esse campo simultaneamente interior e exterior que passo a perceber justamente neste momento de tenção.

Os sentimentos que tinha em uma cadência mais lenta e durante um envolvimento menor com a execução do hinário são transformados com a modulação rítmica da execução. Essa modulação, que não é apenas individual, mas coletiva, foi nos trabalhos subsequentes alvo de uma pedagogia constante. Intuitivamente aprendo a manejar algo que conversando com os daimistas mais antigos aprendo a nomear: *corrente*.

A certa altura do trabalho algo me chama a atenção: abro os olhos e percebo Bahjat

incomodado e que, sem deixar de tocar o violão, observa o salão de um lado e de outro parecendo buscar algo com os olhos. Quando olha para mim parece sinalizar algo. Com um movimento das sobrancelhas parece pedir para que eu chame a pessoa que está imediatamente ao meu lado. O visitante ao meu lado debruça-se sobre as próprias pernas como quem sente uma forte dor na barriga. Suas pernas estão cruzadas e isso parece incomodar Bahjat. Com um toque em seu braço chamo a atenção de meu colega, visitante como eu, que com alguma dificuldade abre os olhos me olhando como se eu o incomodasse. Bahjat com um gesto das mãos pede ao visitante que descruze as pernas e permaneça ereto.

Essa advertência é absolutamente comum nos rituais e a acompanhei inúmeras vezes mais. Cruzar as pernas, os braços ou mesmo os dedos é um gesto terminantemente proibido durante os rituais e faz parte de uma série gestos corporais proscritos que, somados àqueles implicitamente prescritos, fazem parte da composição do sentido ritual. Cruzar as pernas, os braços, os dedos, nesse contexto, implicam na interrupção do fluxo de *energia* que percorre todos os praticantes dos rituais. O mais curioso, entretanto, é que o nível de homogeneidade e confluência dos gestos é tão grande que desarranjos gestuais são percebidos através do fluxo interior de pensamentos de cada um, ou pelo menos, isso ocorre aos mais atentos à *corrente*.

A corrente é algo como os *territórios* de Deleuze e Guattari: o conjunto faz as gestualidades confluírem ao ritornelo do hino na composição de uma ambiência abstrata ao mesmo tempo que essa mesma ambiência é invocada para conformar as gestualidades. É como uma catapulta intensiva. A proposta territorial nos autores suplanta uma perspectiva mais posicional e simbólica dos rituais e chama a atenção para a indissociabilidade de dimensões psíquicas, biológicas e culturais. A paisagem melódica do hino, deveras repetitiva contendo uma ou duas variações em cada hino, ganha corpo à medida que os laços intensivos que propicia são manejados pelo grupo.

É muito comum a asserção de que cada hino é um *ser* e que, portanto, mais do que executá-lo, o fundamental é aparelhar a força do hino fazendo-o presente em todo o seu poder. Há relatos de puxadoras, afinal geralmente são mulheres, que alcançam a maestria nesse tipo de atividade e lhes são atribuídas capacidades extraordinárias no tocante aos hinos. Há momentos do trabalho em que o a corrente sobe, se eleva, de olhos fechados as vozes soam em consonância e o centro da locução deixa de ser os próprios atores e fala então o daime, Juramidam.

Depois do trabalho converso com Bahjat, que me explica que o ritual funciona com uma *corrente* repleta de elos entre os quais circula a *energia* do ritual. O cruzeiro é tido como grande

centro de emanção das *energias* divinas que são firmadas pelas velas e distribuídas a todos os participantes dos rituais através da mesa. Os integrantes que se sentam imediatamente à mesa são escolhidos entre aqueles considerados mais experientes e firmados, sendo senso comum que os trabalhos feitos à mesa são mais fortes e exigem maior concentração. Se um ocupante da mesa deixa seu lugar, outro imediatamente é designado para ocupar a posição, afinal a *corrente* poderia pesar. Cruzar os braços, ficar com a cabeça baixa ou mesmo “pensar à toa” como dizem os daimistas, acaba “*pesando a corrente*” ou trazendo alguma energia negativa ao trabalho.

A linguagem espacial do ritual cria um mundo posicional carregado, e compreender o papel do operador sacrificial da bebida é compreender o modo que opera como uma espécie de emanador espacial. Seus efeitos na duração interna do sujeito são inscritos como territorialização de um poder invocado ritualmente. O poder aparelhado através dos receptáculos tangíveis: os *aparelhos*. Sejam eles os corpos de gente aparelhados pelo poder, sejam eles as parafernalias do violão ou os pontos firmados sob a forma de cruzeiros, velas e assentamentos. A prominência do *cruzeiro das almas*, tão popular no vegetalismo que antecede o Santo Daime, aí sintetiza toda uma visão de mundo que declaram um vínculo determinado com o mundo divino, e de certo modo o modela enquanto tal a partir de um meio/substância responsável por transmiti-lo.

O idioma energético daimista implica no pressuposto de que o cosmos é um grande circuito de energias e de que cada pessoa é responsável em certa medida pelas energias em operação. Isso vai desde uma asserção impressionista bastante trivial entre os daimistas como: *aquela pessoa tem uma energia pesada!* Ou: *aquele trabalho estava pesado!* Até uma intensificação ritual desta noção na assertiva de que o ritual é palco de um grande fluxo de energia mobilizado de uma forma específica, caso da noção de *corrente*. A noção de *energia* por fim, é apenas definível por sua operação prática e por sua capacidade de significar uma imagem da simultaneidade entre a interioridade e externalidade que ocorre como um evento.

Noções como as de *corrente* e *energia* são amplamente difundidas entre os praticantes e alvo de um exercício prático contínuo como exposto acima. Entretanto as noções são apenas parcialmente conotativas: aquilo que buscam conotar é um fundo imagético da experiência coletiva. Não seria leviano argumentar que elas pertencem àquele conjunto de categorias que denotam justamente os momentos de indistinção entre os elementos do processo de significação, e a recomposição da unidade do universo enquanto significado (Lévi-Strauss in Mauss 1974).

Mas é impositivo perguntar: o intervalo entre os termos de uma relação é apenas vazio, uma espécie de acidente interno ao processo de significação? Ou seria possível encontrar vazios de qualidades diversas, como Fábio costumava enfatizar em prosas depois de horas a fio de trabalho aos quais a percepção aufere criatividade? O desafio que termos como a *corrente* impõe ao pensamento antropológico é semelhante ao que as categorias de *Mana* e *Hau* impuseram a Mauss e Lévi-Strauss, afinal denotam ao mesmo tempo a própria substância mágica e o meio através do qual a substância mágica circula sem, entretanto, fixarem-se em um determinado ponto convencional (Levi-Strauss in: Mauss, 2018)

O problema não é novo e pode ser considerado a questão culminante do desenvolvimento do paradigma linguística do século XX, desde os *Jogos de Linguagem* de Wittgenstein (1999), a prevalência do contínuo em um Lévi-Strauss tardio (Lolli 2012), a noção de *enquadramento analógico* de uma metáfora em Roy Wagner (2017) ao caráter expressivo e não apenas convencional do *Ritornelo* em Deleuze e Guattari (2012). Por ora constato que abundam categorias mediativas similares ou solidárias à noção de *corrente* como a noção de *energia, poder, astral* etc. que pretendo abordar não enquanto categorias cosmológicas, mas enquanto evento fenomênico indissociável do contexto etnográfico em que ocorrem e que se inserem em uma operação ritual eminentemente sacrificial.

1.3. Os Termos de uma Adesão

A partir de 2012 passei a frequentar de maneira mais regular o Céu do Beija Flor contando com as também regulares caronas de Bahjat que descubro morar a pouco mais de dois quilômetros do apartamento onde havia me instalado junto com Gabi nas proximidades da universidade. A igreja, por sua vez fica a mais de 20 quilômetros deste ponto da cidade e vivo o ano de 2012 em um fluxo pendular entre os fins de semana na chácara participando de trabalhos e mutirões e as atividades da universidade. Ainda não sou um pesquisador treinado, nem a época possuo interesse de pesquisa, menos ainda na adesão religiosa. Busco os efeitos psicoativos da bebida, aos quais, inevitavelmente, são acrescidos um conjunto de relações que tornar-se-ão cada vez mais sólidas.

Curiosamente os fatores determinantes para minha adesão religiosa localizam-se na entrada em uma parentela que se estabelece a partir de relacionamento com Gabi. Me aproximo do grupo familiar, especialmente de Suzana, mãe de Gabi, seu marido Levine, e minhas três cunhadas Carol, Juliana e Maria Rosa; e, com isso, minha entrada na irmandade daimista ligada ao Céu do Beija-Flor e os outros centros que pertencem de uma forma ou de outra à rede ayahuasqueira local são mediadas por essa posição.

Não seria injusto dizer que me envolvi em uma rede de parentesco após, de certo modo, deixar de fazer parte, como um local, da rede de parentesco de minha família, a qual me distanciei quando mudei-me para Campo Grande. Tal adesão portanto envolveu um grau de proximidade bastante intenso. É muito característico que irmandades daimistas se organizem sob um núcleo parental baseado na linhagem e sua transmissão em redes de aliança formadas a partir do casamento, em uma adjacência posterior a partir de laços de compadrio e, numa espécie de camada mais externa, a “irmandade” formada através de laços de apadrinhamento entre o(s) padrinho(s) ou a madrinha(s) do centro e seus afilhados.

Não seria também de todo incorreto, ou melhor dizendo leviano, aventar a hipótese da existência de uma *sociedade à casa*, nos moldes bastante amplos que Lévi-Strauss (1981) declarou, ainda mais se levarmos em conta que a circulação de riquezas materiais e imateriais constitui a própria riqueza da casa de oração, do centro, ou da igreja, como se queira chamar. O núcleo de parentesco efetuado através da filiação chega a tornar-se pequeno diante do papel da aliança do apadrinhamento religioso e uma noção de irmandade ampla. Esse grande alcance da aliança paradoxalmente confunde-se com uma noção de filiação cósmica que inclui a atividade ritual de filiar ciclicamente os participantes do ritual, filhos, a Deus pai e mãe. Algo que Fernando LaRocque, em um estudo pioneiro da dimensão ritual daimista já havia chamado a atenção (Couto, 1989). Naquela ocasião, o autor caracteriza a irmandade mapiense a partir do que chama de sistema Siblings, ou seja, a formação de uma grande relação de irmandade, hipostasiada pelas relações de apadrinhamento ritual. A casa, nesse caso, assume o lócus de transmissão e execução desse conjunto de relações que, no que tange ao casamento não parecem obedecer a algum tipo de regra específica, mas que são suscitadas pela via ritual e religiosa.

Ainda assim me ficou bastante claro a diferença entre minha adesão ao Céu do Beija-Flor, efetuada através do casamento, e minha adesão relativa, pois que fardado apesar de pesquisador, ao Céu do Gamarra. Quando em 2018 iniciei minhas incursões no Céu do Gamarra como pesquisador fardado a diferença quanto à adesão ficou mais clara, afinal o parentesco já não era central.

Pude perceber que de certa maneira ocupava um lugar mais intersticial: ora como pesquisador ao qual Fábio fazia questão de elaborar um discurso oficial, ora como um visitante, fardado de outra igreja, de outro sistema, de outro ponto de vista, ao qual algumas desconfianças “salutares” deveriam ser direcionadas. Por exemplo: Marta, meu ponto de ligação junto ao Céu do Gamarra me lembrou algumas vezes os conselhos do Padrinho: paciência com os pequeninhos (os que estavam iniciando seu caminho na doutrina e que seriam potenciais

fardados da casa) e atenção com os experientes (que possuiriam outras adesões religiosas, mesmo que pertencentes ao Santo Daime, fardados através de outras referências) que poderiam causar algum problema, mas que deveriam ser igualmente recebidos.

Minha adesão à irmandade do Céu do Beija-Flor foi eminentemente pessoal e isso demarca também o modo como uma leitura antropológica foi posteriormente composta. Fui inicialmente um nativo pesquisador, se é que em algum momento deixei de sê-lo, apesar das diferenças acima dispostas. Em outro momento discuti esse processo como uma espécie de dupla filiação: uma acadêmica e outra religiosa. Uma filiação pendular que implica em inversões constantes de ponto de vista conforme as “iniciações” avançavam (Maas, 2015).

Um trabalho de campo pendular deu de certo modo um ritmo ao processo de composição etnográfica experimentando rotineiramente idas e vindas ao espaço da igreja, mas substancialmente idas e vindas à “antiespacialidade” proporcionada pelo transe extático com a bebida.

Esse mesmo ir e vir, uma espécie de reversão entre figura e fundo, entre espírito e matéria, é obviamente experimentado pelos daimistas com os quais convivi e alvo de um aprendizado constante e que tornou os limites entre o campo e o gabinete de escrita menos pronunciados ou, pelo menos, mais fluidos.

Isso envolveu tanto a síntese das categorias coletivas enquanto tais, ou seja, a partir do que pode ser uma categoria nativa para o pensamento antropológico, quanto uma prática que encontra no fundamento mesmo da atividade etnográfica o motivo de sua experimentação. O que quero dizer é que minha adesão não é propriamente prévia, mas simultânea a minha formação antropológica, e parte do que se aprende em antropologia como uma compreensão prática do fenômeno etnográfico me permitiu experimentar o que se pode chamar de um ponto de vista religioso ou xamânico do mundo.

Mas isso não diminui o fato de que essa adesão ao Céu de Beija-Flor, tenha sido marcada por uma posição junto à irmandade: a posição de genro da madrinha/comandante dos trabalhos da casa. A partir dessa posição tive evidentes privilégios como o acesso amplo à dinâmica ritual da casa, aos ensaios, aos rituais, mas também a tramas e conflitos, os quais evidentemente sempre me achei inteiramente incapaz de trazer à escrita justamente por seu alto nível de pessoalidade.

Outro ponto fundamental de adesão foi o apadrinhamento quase explícito de Bahjat. A partir dessa relação de “amizade desigual” e de companheirismo, minha adesão religiosa ganha intensidade. Os afetos movidos pelas relações de apadrinhamento são termos fundamentais na

dinâmica religiosa dos centros daimistas. A figura central é que de certo modo concentra em si um feixe amplo desse tipo de relações foi Suzana, fundadora do centro e comandante dos trabalhos, a única publicamente chamada de madrinha e a quem cabia grande parte das decisões sobre o centro. Hoje, entretanto, é bastante claro para mim que junto a Suzana ocupava a posição de genro, uma posição ao mesmo tempo mais íntima e familiar, mas que passava menos pelas cordialidades da relação de amadrinhamento.

No caso de Bahjat, ele será uma espécie de informante chave, a partir do qual os termos da adesão à religião serão postos, mas também e simultaneamente, os termos da pesquisa etnográfica tomarão forma. Estando um pouco mais distante das relações familiares, é através da figura de Bahjat que tomo contato com preceitos mais gerais da doutrina religiosa e toda uma série de afetos relacionados à fé, à disciplina e à firmeza, e principalmente faço uma entrada no “batalhão masculino” do centro. Tendo em vista estes termos gerais acima dispostos, opto por narrar abaixo algumas paisagens etnográficas referentes ao que conveniuiu-se chamar de entrada no campo.

1.4. “Faz seu nome!”: sobre mutirões e rodas de rapé

Bahjat, que trabalha na autoelétrica do pai, encontra-me em casa com a alegria de quem encontra um companheiro novo para o que antes realizara quase que de modo solitário. Estamos em 2012 e moro ainda em uma pequena kitnet nas proximidades da universidade. Cumprimento-o e logo embarcamos na Pajero emprestada de seu pai.

No rádio toca uma gravação de uma execução de hinário que remete as origens da bebida. Um trabalho gravado ao vivo que parece ressoar em um grande salão junto ao som estridente dos maracás. A cadência do hinário nos embala pela cidade. Conversamos pouco. Tento trocar algumas palavras, fazer render algum assunto, mas o palco parece mesmo ser do hinário que escapa aos berros das caixas de som da camioneta.

Do outro lado da universidade encontramos Gabriel, amigo meu e de Gabi, estudante de enfermagem e bastante franzino. Vai ser a primeira vez de João Amaral, cientista social que, assim como Gabriel, começa a frequentar o centro por esta mesma época. Eles seguem conosco e, ainda sob o som estridente do hinário, não é possível trocar mais que meias palavras.

O daime, copiosamente embrulhado em uma sacola de tricô cor de vinho. É posto no meu colo e parece me embrulhar também. As diligências direcionadas ao daime, que já vira em outras ocasiões, me fazem ter a sensação de carregar a imagem da Santa que, como em um romance de Jorge Amado, a qualquer momento pode transformar-se em gente e me levar para

o fundo do mar⁴². Mais do que o perigo de se quebrar a garrafa é como se o daime ali contido, que já me habitara em outros rituais, tivesse a capacidade de me conhecer por dentro escrutinando íntimos pensamentos. Eu relutantemente estava em um estado de tensão, uma sensação insuportável a qual poderia romper, pensava, trocando algumas palavras com meus companheiros de bordo. Impossível. Seguro firme a garrafa e encontro algum alento observando a paisagem citadina que se mostra seca e empoeirada em um final de outono ligeiramente quente.

A igreja fica do outro lado da cidade, na saída por uma estrada vicinal cercada de pequenas chácaras de lazer em meio a um cerrado baixo. No caminho o som diminui. É como se o intuito fosse combater os sons da cidade que agora já ficaram para trás, o que nos permite trocar algumas palavras sobre o último trabalho, sobre a força do daime que pegou fulano e que não me pegou ainda. Ainda embrulhado, não troco mais que duas palavras. A chácara diurna exhibe belos Angicos sob a porteira fechada que Gabriel abre enquanto Bahjat faz o sinal da cruz como quem entra no pórtico de uma catedral após se benzer. O tempo que a chácara passa só faz cobrir de folhas secas os caminhos à entrada do terreno.

Apeamos as mochilas. O daime, deixo sob a mesa da igreja o mais rápido que posso. Bahjat saca a imensa garrafa de um tereré servido na guampa de boi que, após 40 minutos de poeira, revela-se o alento de que precisava. Levine, sempre meio acabrunhado, já se encontra na igreja desde a manhã e nos recebe com satisfação. Sentamo-nos todos num banco de madeira já meio velho diante de uma gruta de pedras construída para abrigar a imagem de São Miguel. O anjo ali, feito imagem de gesso, me provoca um misto de solenidade e monstrosidade. Seu aparato militar verde e vermelho, suas asas celestiais e o pobre diabo sob seus pés são um signo barroco da vida dialética daimista. O burrito⁴³ do tereré pronuncia-se à medida que tomamos uma ou duas cuias numa conversa mansa. Bahjat parece que apeou também a severidade que exibia na face e parece mais tranquilo.

De uma pochete velha, ele saca um pequeno pote junto de uma forquilha de madeira, que descubro se tratar de um rapé. Havia lido por essa época sobre o rapé de paricá, uma combinação de cinzas inaláveis consumidas pelos índios do noroeste amazônico, cujo principal ativo, além do tabaco e outras ervas, é a triptamina contida em uma espécie de angico branco:

⁴² O enredo da obra *O Sumiço da Santa* (2010), de Jorge Amado, narra o quadro do sumiço misterioso de uma imagem de Santa Bárbara no cais do porto de Salvador.

⁴³ *Aloysia citriodora* – erva aromática nativa da América subtropical bastante empregada no tereré e de uso bastante comum no Paraguai. Possui um sabor semelhante a hortelã.

Anandathera Peregrina (Ramos 2008). A conversa que vinha dando um tom mais animado à roda é interrompida pelo derramar do rapé na palma da mão de Bahjat. Acompanho o silêncio. Escuta-se o vento que se derrama sobre a copa das árvores e refresca minha testa que só agora sinto suada.

Bahjat troca algumas palavras sussurradas com Levine a quem se refere como “compadre”. Mais tarde descubro que Bahjat é padrinho de Maria Rosa, filha mais nova de Suzana. Pergunta se a quantidade de rapé posta no Kurip, a forquilha, é suficiente. Levine diz que quer tomar com o Tipi, uma forquilha maior. Da bolsinha Bahjat aparelho de soprar rapé em formato de uma semirreta feita de dois bambus e ornada com temas zoomórficos. A solicitação é atendida e parece que agora todos iremos de Tipi. Todos ficamos de pé, e observo que a vela ainda tremula sob os pés de São Miguel. É curioso como de uma hora para outra a solenidade é instaurada e todos aguardamos silenciosamente o sopro de rapé.

Lançando mão de uma quantidade grande de rapé que entra pelo tubo até o meio após algumas sacudidelas, Bahjat posiciona-se de frente a Levine. Sisudo, de olhos fechados e face dada a Bahjat, Levine aproxima com a mão a ponta do tipi na narina esquerda. Um sopro longo em cada lateral do tubo parece ser uma espécie de prévia ritual do terceiro sopro que vai dentro do tubo. Um sopro longo e crescente: *Tssssshiiiiittt...* Uma nuvem de rapé explode pelas laterais da face de Levine que ritualmente, quase teatralmente, parece ter levado um golpe que o balança. A resistência ao golpe do rapé é também teatral e, após bater na parte superior da cabeça como quem sente arder a nuca e os olhos, a outra narina é oferecida. Mais uma aplicação e Levine vai a beira do mato, tosse e escarra, parece que vai vomitar, mas logo se aquieta, ainda de olhos fechados como que afetado pelo rapé.

Chega minha vez, a primeira que tomo o rapé. A mesma cena é montada: de pé recebo o sopro vigoroso do rapé que parece bater no alto do céu da boca proporcionando uma vontade prazerosa de espirrar, depois uma leve tontura. O segundo sopro vem mais forte e carregado, e faço a mesmíssima cena de Levine, e sem vomitar me sento. Depois do sopro, Bahjat e todos os integrantes da roda recém-formada tomam rapé com exceção de João que prefere não tomar. Após a tontura sou tomado por uma sensação de bem-estar e me sinto como que revigorado. O rapé tornar-se-á um companheiro sem muita demora. Aprendo com meus comparsas que o uso de rapé serve como uma espécie de pequeno purgante, auxiliar do daime, o purgante por definição. Purgante aqui no sentido mais amplo do termo, indo além dos fluidos digestivos. O rapé parece atuar nos fluidos nasais os quais expulsa, fazendo com que as ervas nele contidas sejam absorvidas pelas mucosas proporcionando, em uma boa aplicação, pequenas mirações. É

purgante pois é uma maquinária s m le ao do daime, limpa-se algumas substâncias corporais abrindo espaço para a manifestação de uma imagética astral através do campo visual. Isso descobro mais tarde, especialmente quando o rap      combinado com o daime. Após a aplicação, concentrando-se de olhos fechados, sente-se uma dormência na face acompanhada da formação de mirações no campo visual imediato.

Depois do rap      e de alguma deliberação sobre as tarefas do mutirão concordamos todos em tomar o daime e fazer algumas orações antes do trabalho. O daime sob a mesa   desempacotado, enquanto Bahjat acende uma vela, Levine busca alguns copos. A igreja que ficara a semana toda vazia exibe algumas teias de aranha sob os passantes do teto sem forro. Não acendemos as luzes e pequenas frestas de luz vazam por entre as árvores entrando pela janela e iluminando as marcações do bailado e o piso azul. Por alguns segundos, enquanto rezamos o pai nosso antes de tomar o daime, me pego pensando sobre como a simplicidade quase pueril da construção do templo, feito de paredes de tijolos rebocadas sob um teto de amianto, pode abrigar tamanha beleza e suntuosidade sob os efeitos do daime. É como se a real za de um universo invisível cultivada durante as mirações nos longos trabalhos de hinário cobrisse aquelas paredes simples de brilho e luz. Esse tipo de contraste, um barroco perspectivista é bastante t pico das formações daimistas, um barracão, uma ramada, uma clareira, construções simples, de gente simples, ali alçadas ao posto de palácio e templo atemporal.

O daime é servido, a quantidade não   grande, afinal a tarefa central será o trabalho braçal. O clima que se instaura mescla a formalidade do respeito ao daime com a jocosidade exigida por qualquer trabalho dessa natureza. O intuito do fim de semana é fazer a passagem hidráulica e cimentar o piso do banheiro. O daime parece oferecer um vigor extra. Eu e João cavamos as valas por onde passarão os tubos enquanto Bahjat e Gabriel carregam os mesmos. Levine faz o estacamento que delimitar  a caixaria do concreto e as pequenas fundações da construção. A cada pequeno detalhe sobre o andamento da obra discussões acaloradas são travadas combinando impressões dos mais peritos, Bahjat e Levine, com perguntas infundadas dos tolos

novatos.

O clima de jocosidade é mesclado, isso com alguma habilidade dos participantes, com causos sobre trabalhos com daime. O tema das *peias* e dos sofrimentos rituais são os preferidos. Talvez porque conjurados como eventos de expiação que tornavam o sofrimento de nosso trabalho físico mais suportável. Naquele final de tarde, traçamos 3 massas de concreto. Bahjat me ensina as medidas e as técnicas para fazê-lo. A areia é tirada da estrada arenosa em frente à



Figura 8 Bahjat alinhado a panela nos trihos de trem durante a construção da fôrnalha enquanto Rogério observa. Acima e à direita fôrnalha recém construída, abaixo João, Gabriel e Mateus (autor). Acervo pessoal de Bahjat. Acervo pessoal de Bahjat.

igreja. Ao final da tarde, tomamos mais uma dose de daime após o tereré e instalamos uma luz de improvisado no galho de uma árvore torta. Trabalhamos até as 22hs não sem recorrer ao rapé e a uma cuiada de erva nova no tereré.

Antes de dormir, após o preparo da janta, tomamos mais um despacho de daime e ajeitamos as redes nos ganchos das paredes do salão. O violão de Bahjat ecoa na igreja junto ao barulho dos grilos. Enquanto a luz das velas tremula sob a noite escura iluminando a garrafa de daime por detrás de um cruceiro, um pequeno indício de miração me toma conta. A vista sombria, meus olhos permanecem semicerrados. Lembro da casa de minha avó, plantada no seio dos morros do Paraná. A mistura entre o cheiro de mato que tivemos que cortar para fazer

o pequeno banheiro com a atividade braçal me remete a infância no sítio. A miração combina todas essas sensações em uma fruição prazerosa. Sinto gosto por aquela simplicidade, a dor no corpo, o calejo das mãos parece vir junto com um senso de dever, de disciplina e de ordem. Lembro da capelinha na comunidade rural onde fui batizado e que meu avô ajudou construir lá pelos anos 80. São esses pequenos momentos que, de sinestesia em sinestesia, fazem brotar um sentimento de pertencimento ao centro, à bebida, à religiosidade e ao bando de amigos.

Acordo antes do sol nascer com o frio da alvorada perpassando as tramas da rede pelas minhas costas doloridas. Após insistir um terço de hora no sono desisto da empreita e passo a contemplar ao longe o canto dos pássaros. – *Oh, acorda pra cuspir compadre!* Grita Bahjat do lado de fora da igreja. Em poucos minutos todos já estamos de pé, com exceção de Levine que tem a fama de dormir mais que o comum. É como pertencer a um bando, uma mistura de horda com batalhão que através de inúmeros afetos ligados ao Daime trabalha junto como um corpo multifacetado. Enquanto carrego areia com suor na testa para bater mais um traço de massa, estranhamente animado para quem faz isso em um domingo de manhã, Bahjat jocosamente torna explícita minha adesão não apenas à irmandade, mas também à rede de parentesco e ao próprio daime, ao gritar das distâncias do banheiro em construção: – *Faz seu nome Mateus Zotti! Faz teu nome!*

1.5. O Feitio e a Sacralidade de Juramidam

Por volta de setembro do ano seguinte ouço falar de um feitio em Cuiabá. Inúmeras vezes Bahjat me fala sobre o feitio como quem fala de uma pescaria de peixes gigantes e monstros aquáticos: cipós imensos colhidos no meio da floresta sob o ataque de abelhas; mateiros tão sábios que eram encontrados pelos próprios cipós em caminhos inusitados na mata; bateções heroicas de grandes quantias de cipó e causos de mirações de quem toma daime dias seguidos. É Gabi quem me convida e fala com carinho de uma irmandade repleta de amigos em Cuiabá. Aceito o convite e me arrumo com passagens e malas para a viagem. Suzana iria de avião junto com sua caçula, Maria Rosa e Dani, que acabara de fardar. Carol, Ju, eu e Gabi partimos de ônibus no entardecer do dia 07 de outubro.

Depois de horas de viagem até a Cuiabá somos recebidos por Élvio, homem grande e pacato que nos busca na rodoviária. A igreja, para ser mais exato, fica no município de Várzea Grande que acessamos através de uma enorme ponte que liga os dois municípios. O nome da localidade é bastante adequado: sob as encostas dos barrancos vermelhos do rio Cuiabá se estendem, como formigueiros, horizontes de casas e prédios em uma grande várzea. O calor

úmido me fez deixar de lado as roupas quentes que usara no ônibus.



A igreja fica em uma chácara que acessamos depois de alguns minutos de carro. Noto que a mata é mais alta que o cerrado que estivera habituado. Por entre os troncos esguios e as copas frondosas que me fazem acreditar que estamos na transição para o bioma amazônico distingo o verde claro das folhas do cipó. Grandes postes ligados por hastes de metal, me explica Elvio, enquanto nos dirigimos com as malas para o salão onde ficarei hospedado, seguram uma gigantesca plantação de cipó que o Padrinho Sérgio Nord, engenheiro de profissão, planejou na chácara. O mecanismo me impressiona: os cipós foram plantados em linhas e através de

Figura 9 Limpeza das folhas. Mulheres menstruadas não colhem ou limpam folhas e, de maneira geral, cuidam do preparo de alimentos na cozinha geral. Foto de Pedro Soares.

roldanas cabos de aço foram sendo içados ao longo do tempo fazendo subir as longas lianas da planta. Élvio me confia que o aparato todo, as plantações extensas de cipó e folha, a casa de feitiço com uma grande fornalha, foram feitos para atender a demanda de feitiço do antigo CEFLURIS, associação que congrega centros ligados ao Céu do Mapiá. Mas que, depois de uma série de questões, a ligação entre os dois centros foi interrompida.

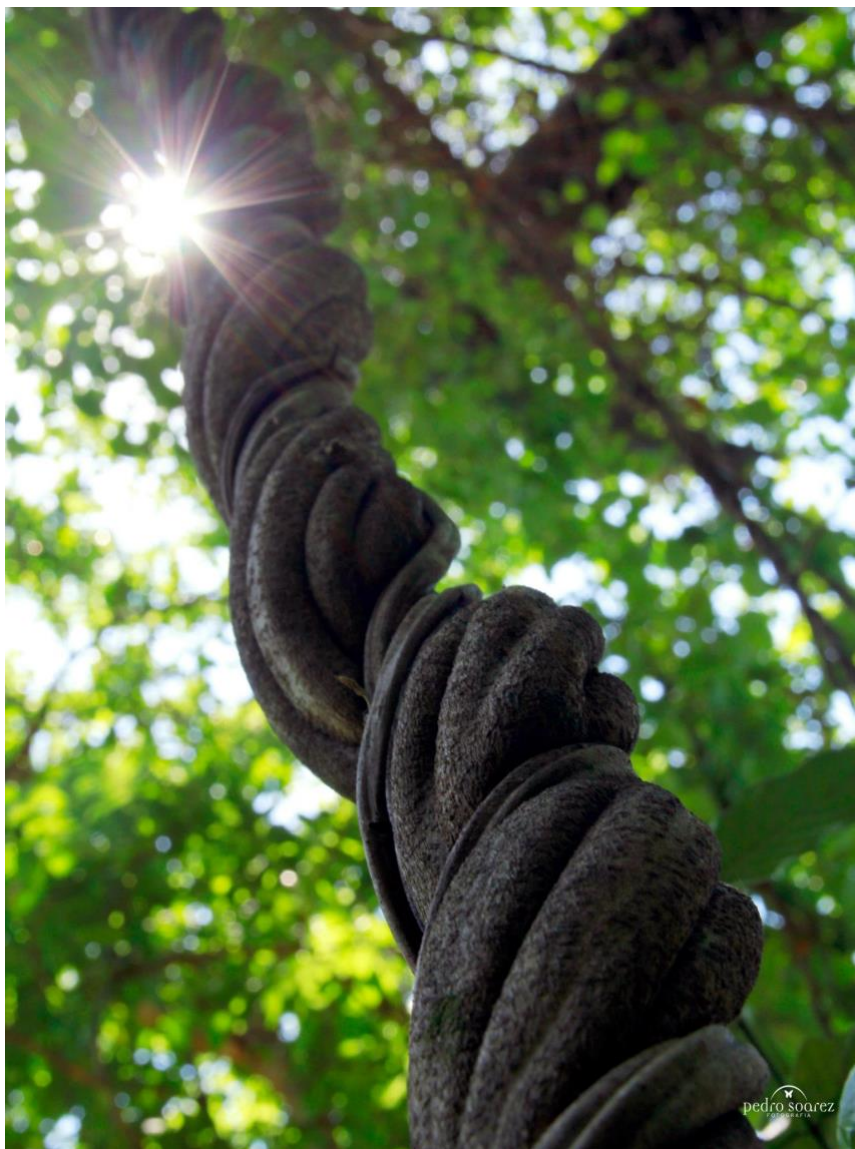


Figura 10 Cipó adulto (Banisteriopsis Caapi). Outubro de 2012, foto de Pedro Soares

Entre as linhas de cipó de mais de 50 metros distingo grandes pés de rainha de 2 ou 3 metros, altos, frondosos e bem nutridos por uma serrapilheira farta. Passamos por algumas mulheres que juntam folhas em cestos de vime e sacos de rafia. Elas nos cumprimentam de longe enquanto Élvio faz questão de me apresentar: – *é o namorado da Gabizinha! Já disse a*

ele que se não cuidar bem da Gabizinha! Sorrio acabrunhado.

Chegamos a uma área aberta dentro da pequena floresta. Em uma cozinha algumas mulheres preparam o almoço. Distingo nas proximidades a casa de feitio onde homens sentados raspam os troncos mais grossos de cipó de onde tiram pequenos resíduos. Esse cipó, me confidencia Élvio orgulhoso, fora colhido na mata mesmo, na floresta no norte do estado, na semana anterior. Após algumas apresentações deixo minhas malas em um pequeno quarto anexo ao salão que também não fica a mais de 50 metros da casa de feitio. As paredes de pedra talhada emolduram grandes janelas de aço em formato de mandala sextavada que fazem antever o interior da construção e provocam uma sensação de gruta. No interior uma mesa de centro é rodeada de baldes contendo folhas recém-colhidas que, em uma varanda anexa ao salão, passam por uma limpeza copiosa das mulheres que lhe arrancam os talinhos. Duas delas parecem girar uma manivela dentro de um grande tonel de latão com água para depois escorrer o líquido e completar a limpeza das folhas. De pronto percebo que a tarefa com as folhas cabe as mulheres em uma pronta analogia com o nome da planta: rainha.



Figura 11 Colheita de folhas da Rainha (Psychotria Viridis). Note-se que as mulheres trajam saias, item obrigatório assim como a calça comprida aos homens. Foto de Pedro Soares.

Élvio me mostra a casa de feitio: uma pequena antessala abriga oito troncos de madeira fixos no chão de cimento queimado. Dentre os troncos uma fibra grossa e avermelhada exala

um perfume peculiar. Algo que lembra, por certo, o aroma do daime, mas dotado de uma vivacidade maior, um aroma terroso oferecido pela crueza do cipó recém batido. Mais tarde percebo que o tronco lenhoso e claro do cipó, ao ser macerado, oxida-se lentamente ganhando a coloração marrom-avermelhada característica da bebida. Ao lado, uma grande fôrnalha de nove bocas já está acesa e Élvio logo me escala para o turno noturno de bateção, recomenda-me descansar e comer algo antes da longa atividade da noite, o que atendo de pronto. Percebo que a organização ritual dos hinários, aquela que separa homens e mulheres em “batalhões”, perpassa o feitio de forma mais intensa ganhando ainda um índice junto às espécies que compõem a bebida. O espaço da casa de feitio é quase que exclusivamente ocupado por homens, dos mais novos aos mais velhos, que ora batem com pesadas marretas os cipós, ora cuidam do cozimento lento da bebida, ora lavam e raspam os cipós. Esta última tarefa descubro extremamente entediante, ao menos quando não acompanhada de algum causo que diverte tanto quanto mais é sussurrado, afinal busca-se convencionalmente o silêncio e a retidão.

Já quase não vejo Gabi, que junto de suas irmãs e sua mãe espalham-se pelo terreno para a colheita de folhas. Na cozinha, encontro Júlio César, velha figura da doutrina que se esparrama em causos alongados na cozinha. Ele vivera os saudosos tempos da colônia 5000 e fez parte de umas das levas de hippies que encontraram no Padrinho Sebastião um guia assim como Castañeda encontrara Don Juan. Júlio tem a cabeça sempre coberta por um boné ou chapeuzinho e é bastante bonachão e sorridente. Ficou bastante conhecido pelo domínio do talhe em madeira que aprendera em suas andanças pela Bahia. arte que foi empregada na confecção da mesa central e das portas da igreja do Céu do Mapiá, a meca daimista. E por seus dois hinários, “*A Chave*”, e a “*A Porta*”, que, gravados em um bom estúdio fizeram com que Júlio passasse parte de sua aposentadoria viajando o Brasil levando seus hinos.

Causos sobre feitios, histórias de homens que menosprezaram a força do cipó no meio da floresta e foram atacados por formigas e cobras dependuras. Colher cipó, fazer feitio, o que de pronto aprendo, envolve uma atitude de respeito, de fineza do trato com um ente dotado de vontade própria e inteligência. Descanso por algumas horas e compareço a casa de bateção ao final da tarde. Alguns homens, todos de calça, vão se ajeitando em banquetas diante dos troncos. Em sua base vejo Ângelo dispondo grandes feixes de cipó cortados em pequenos pedaços. Entreolho os que já estão sentados e vejo que é preciso descalçar os chinelos e me posiciono diante do tronco. Élvio serve o daime para cada um dos integrantes. A dose é boa, penso. Rezamos um pai nosso e uma ave maria depois de dois músicos, empunhando violões e hinário, sentarem-se à beira da casa de feitio. Após rezar o pai nosso e a ave maria, as batidas começam.

O ritmo é conjunto: as marretas ocupam o lugar do maracá, os violões propõem a melodia e de pronto o conjunto começa a cantar enquanto bate os cipós:

Divino Pai Eterno

Germano Guilherme, Vós Sois Baliza

Divino Pai Eterno
O seu mundo veio e formou
O seu mundo veio e formou
E habitou, e habitou
Com toda criação, com toda criação,
Com o Vosso amor

Deixou e levou

E tão distante ficou
E tão distante ficou
Olhando a sua criação
Olhando a sua criação
Com o Vosso brilho do amor
Com o Vosso brilho
Com o Vosso brilho do amor

Seguimos a ordem do hinário. O primeiro hino é uma valsa, as batidas das marretas não entram na cadência. Combina-se com os músicos para que se pulem as valsas. Nas marchas o ritmo das marretas entra em uma cadência adequada.

As marretas fazem vibrar o chão. Aprendo por imitação: uma das mãos empunha um cipó ou um feixe de cipó, quando se pegam daqueles mais finos, enquanto a outra mão empunha a marreta de um cabo em que a mão não é capaz de fazer-lhe a volta. Sou instruído pelo meu colega, seu Ângelo, a levantar a marreta o mais alto possível e deixar que o peso dela faça o trabalho da maceração. Fiapos de cipó voam por todos os lados. Sinto a umidade do material que aos poucos vai se tornando uma fibra avermelhada e aromática. Revezos de tempo em tempo a mão que empunha a marreta quando os braços já começam a doer. A atividade é uma espécie de prova de vigor e a noção geral aprendida em conversas posteriores é a de que o mesmo vigor que se deposita em toda a atividade do feitio da bebida passa a estar contida na mesma. Rogério, feitor do Céu do Beija-Flor, costumeiramente relembra as instruções de Mestre Francisco, fundador do Centro de Cultura Cósmica: *“quem estiver cansado que descanse, ninguém é obrigado a estar aqui trabalhando, ninguém pode estar na beira das panelas arrastando os pés cansado, senão o daime sai cansado também”*

A força do daime começa a se pronunciar através de uma miração que recebo com os olhos semicerrados. Dois mundos passam a ser simultâneos e enquanto experimento a fruição das cores o corpo torna-se uma espécie de máquina rítmica sobre o qual já não é necessário o emprego de uma atividade tão consciente. A miração instaura uma espécie de distanciamento do mundo, afinal experimento uma espécie de ambiência imagética que revela um outro mundo. Aí está a viagem da qual os hinos falam, o caminho que se toma através do daime é um caminho que se instaura a partir das qualidades sensíveis da miração. Enquanto percebo isto, o hino dá a letra:

Do Sol Vos Nasce A Luz

Germano Guilherme

Do sol vos nasce a luz,
neste azul que faz pasmar.
Vós sois a lua e sois Rainha,
Vós sois o brilho, Vós sois o brilho
Vós sois o brilho e flor do mar.

Eu vou seguindo nessa estrada,
nesta casa chegarei.
Esta é a casa da verdade
que neste mundo, que neste mundo,
que neste mundo eu encontrei.

No coração trago a firmeza
e no Divino, nas alturas,
esta é a casa da verdade,
é um primor, é um primor,
é um primor de formosura

A sinestesia entre hino como formação melódica, a letra enquanto elemento significante e a fruição imagética é sensacional. Quando a percebo, um lapso de prazer me atravessa e oferece vigor aos meus braços. O *Poder* do qual falam os hinos torna-se nítido, afinal, há uma espécie de força superior que me move de forma vigorosa. O mesmo vigor parece atravessar o restante dos meus comparsas que cantam com mais intensidade. Seu Ângelo, do alto de seus sessenta anos enquanto bate seu maço de cipó, me olha com satisfação. O mesmo entendimento da *corrente*, abordada no tópico anterior, aplica-se a essa situação.

Essa sinestesia é relativamente comum, sendo tomada pelos daimistas como uma espécie de sinal que atesta, através da simultaneidade, a verdade revelada da experiência e a existência de uma agência exterior que organiza a percepção: o próprio daime. Afirmar que a categoria de *Poder* é símile ao *Tjog Tjog* narrado por Geertz (2008, p.95) ou ao *Mana* melanésio é simples tática textual e esforço classificatório (Mauss, 2018). A tarefa a que me proponho aqui, entretanto, é expressiva e atende ao objetivo de perseguir o processo de incorporação analógica do significado de tais categorias.

A bateção segue por mais de uma hora. Mais uma dose de daime e percebo que os feixes de cipó aos poucos vão se tornando um amontoado de material batido que, de tempos em tempos, são reunidos no centro da casa de bateção. Meus companheiros sofrem, assim como eu, que por essas horas passo a refletir sobre o que, em um fim de semana, me faz trabalhar horas a fio em uma atividade extenuante. Só um compromisso de natureza dadivosa seria capaz de provocar afetos a ponto de mobilizar essa quantia de gente em um trabalho de tal natureza. Penso sobre isso quando sinto a dor nos braços, especialmente no punho. “*Pagando para trabalhar*”. O *locus* da dádiva é a própria bebida que carrega em si todo o sacrifício de cada um que trabalha em sua produção o que seria revertido como contribuição por excelência na produção de gentes que a bebida oferecerá

através de seus “efeitos”.

A bateção acaba por volta das vinte horas, outra bateção é marcada para o amanhecer do dia seguinte. Egon Nord, que percebo ser tão esguio quanto calado, posiciona uma panela grande diante do material recém batido. Traz também uma vasilha



Figura 12 No canto esquerdo apareço batendo cipó ao lado de Gustavo no dia posterior ao narrado neste trecho, em outubro de 2012. Foto de Pedro Soares.

de plástico com uma boa quantia de folhas limpas. Silenciosamente o material é disposto na panela. As mãos se movem com destreza e dignidade de quem lida com uma materialidade sagrada. Fibras mais grossas garantem que o fundo da panela não queime. Camadas de cipó e folhas minuciosamente entremeadas em camadas e pressionadas até se encher a panela, na altura das pregas das alças. Ângelo termina de bater uma raiz de cipó. A raiz grossa é repartida. Divido com ele a tarefa. Egon finaliza a panela com um cruzeiro feito com as fibras do cipó e uma oração silenciosa. A solenidade é acompanhada por todos a nossa volta através de olhares silenciosos. Nove panelas como essa são montadas.

Antes que pudesse me dirigir a um banho quente e a uma refeição, os quais já vinha desejando há algumas horas, sou escalado por Ângelo para o trabalho na fornalha. O convite quase irrecusável (o velho é surpreendentemente simpático a um novato como eu) revelou-se mais uma prova de resistência digna de algum heroísmo. Como algo

rapidamente, sentado na varanda da cozinha e vejo Gabriel que começa a mexer na fornalha, a essas alturas já está acesa e que agora é reaquecida. Acompanho-o fornecendo alguma lenha já lascada, lascando com o machado outra quantia, apesar de a fornalha ampla permitir troncos relativamente grossos e enquanto ele me instrui quanto ao fogo, a natureza das lenhas e o sistema de serpentina. Assumo assim a fornalha, minha principal tarefa durante o resto da noite. Gosto da atividade e o calor do fogo parece me reabilitar os pés gelados.

Um cambão de aço de uns dois metros me permite o manejo das madeiras no interior da fornalha. Me escoro nele enquanto observo as primeiras panelas que vão sendo depositadas em cada uma das seis bocas que deverei cuidar para estejam quentes. Quando uma das panelas é disposta uma língua de fogo salta da fornalha dando-lhe uma última lambida. Por detrás do pequeno espetáculo luminoso observo o teto do galpão. As travessas do teto abrigam grandes colheres, pás de madeira e pegadores de metal para as panelas. Um velho freezer de inox suspira vapores de uma água fervente que circula por uma serpentina através da fornalha e é usada para abastecer as panelas com água já quente. O sistema parece uma grande geringonça, penso. Dali a pouco tomarei parte dela. Dentro do freezer, relata-me Gabriel com uma alegria quase infantil, “*estão os sachês do padrinho*”: conjunto de material que já passara pelos nove cozimentos padrões sendo ali dispostos em sacos de estopa, “*sachês*”, para se aproveitar o sumo ao máximo. Em um pequeno caderno de anotações disposto ao lado de uma garrafa de daime e um cruzeiro iluminado, Egon marca o horário que cada panela entra o fogo.

Parece que estou em alguma corporação de ofício medieval, cuja estrutura física se confunde com a estrutura relacional, uma espécie de grande geringonça, se organiza de modo imanente, episódico e ainda pouco claro, ao menos racionalmente, mas que atua ao nível dos afetos à medida que ingresso no seu circuito. Sofro todos os reveses de se estar quase esgotado, em um ambiente novo, e trabalhando pesado. Passo pelo que os daimistas chamam de *apuro* ou uma *peia*. As nove panelas são dispostas ao fogo constantemente animado por troncos e mais troncos de madeira. Ao menos o que seja suficiente para tirar de cada uma delas nove cozimentos que, por sua vez, demoram cerca de quarenta minutos cada. Demoro a pegar a mão da fornalha. Às vezes quente demais evaporando rápido e torrando o fundo da panela, às vezes fraco demais, atrasando todo o ciclo de panelas. Tenho que renitentemente prestar contas do fogo ao meu instrutor que busca me orientar sobre os pontos onde se deve colocar a lenha. O daime, que

costumeiramente causa algum desconforto, agora age de modo terrível sobre minhas condições físicas. As chamas da fornalha, que antes me reconfortavam, parecem agora as portas do inferno. Egon e seu Ângelo retiram-se e ficamos apenas eu e Gabriel acompanhando o ritmo incessante do vai-e-vem da troca de painéis.

As tarefas mais comuns, que para Gabriel são contumazes, para mim são difíceis. Parece haver um descompasso entre atividade interna e atividade externa. Entre uma tarefa e outra, involuntariamente cruzo as mãos às costas, apesar das recomendações de Gabriel para que estivesse relaxado. Fora capaz de notar minha tensão. Com alguma inquietação lembro de minha família e sinto saudades. Isso, somado as dores dos calos das mãos que decidem agora mostrar sua presença, faz-se uma coisa só, indistinta em sua expressão. Distante mais de mil quilômetros de casa, sou atingido por uma série de memórias que fazem ver uma espécie de caminho que me levara até ali. Sinto uma espécie de distância social, um *anthropological blues* tão característico da liminaridade antropológica que, entretanto, passa a fazer parte da experiência com a bebida de uma forma absolutamente inevitável. A entrada em um novo círculo de relações da irmandade, inclusive de parentesco, tudo parece gerar um turbilhão de sentimentos que a princípio são bastante aterrorizantes.

Já cansado de ruminar o teor dessas sensações descanso os olhos no horizonte. Mais ou menos entre o céu e a cabeceira das árvores onde espreito uma lufada de ar. Escuto apenas a atividade do calor das fornalhas: estalos de pau e fervura de líquido interrompidos por alguma baforada que faz bater a tampa do freezer de inox. Mandalas parecem agrupar as estrelas, mesmo as que já conhecia, de modos diversos e simétricos. Aquele ambiente sonoro parece alçar-se a um som magnífico e profundo. É como se a sensação tão trivial da fervura se destacasse do conjunto sensível e que através dela se deixasse antever um conjunto de informações, não mais sobre mim, mas sobre a humanidade inteira. Como em uma espécie de imagem mental subjacente, um tempo fora do tempo, não como miração icônica que costumava experimentar de olhos fechados.

Volto a corporação medieval, aos fornos e pisões de ar, aos moinhos de vento e suas geringonças. É como se um retrospecto histórico estivesse diante de mim. Uma memória externa inscrita em algum lugar entre a terra e os céus e que naquele momento, e essa foi uma sensação muito vívida, fosse desvelada pela bebida. De algum modo a verdade alquímica dos sábios medievais, que até onde pude saber cultivavam verdades do espírito através da manipulação de matéria natural, parecera neste momento

absolutamente plausível. Neste momento, especialmente o momento da fruição imagética provocada pela bebida, a matéria parece estranha à minha própria noção de identidade. Essa mesma matéria, quando submetida ao trabalho que toda atividade do feitio impõe, parecia estar objetiva nas sensações que a bebida suscitava. Quiçá a manipulação da matéria dos alquimistas não fosse uma metáfora para a tarefa humana da invenção, penso.

Produzir o daime ganha uma aura mística. Não à toa o ritual de feitio é bastante central na religiosidade. Talvez porque aí se produza algo que posteriormente produzirá gentes, no sentido de que emulará, de modo fractal, portanto globalmente particular, a identidade cósmica dos filhos de Juramidam. A substância divina que ali, cozendo, vai aos poucos ganhando vida através do labor das gentes e parece oferecer a estes uma dignidade divina. Uma condição geral dos atos e nas palavras onde os daimistas encontram, para soar ao estilo caro a Durkheim, a expressão daquilo que é mais sagrado.

Ademais as marcações no caderno, me confessa Élvio mais tarde, “*o ponto do daime é o mestre quem dá. Ele avisa o feitor, faz ele ver a panela e tirar o líquido na hora certa*”. O que se afigurara neste momento, de modo tão vívido quanto aterrador, é que a bebida pudesse ensinar. É como se o fluxo de consciência fosse guiado, organizado, posto como tal e como algo externo a mim. A ideia aí de mestre na bebida, de voz que fala e ensina, como é comum nos hinários, fez-se ali, neste momento, também muito plausível.

Sou levado então a contemplação da situação em sua totalidade e o sentido da ideia de *apuração* parece me trazer algum tipo de conforto. Como o daime que passa pelo fogo, é reduzido e apurado para que fique mais espesso e concentrado, a situação toda se me afigura como tal: uma *apuração*. Assim como nos rituais, onde a concretude abstrata da musicalidade e a potência sinestésica da bebida colocam em xeque um determinado estado de consciência, sendo o enjoo o maior índice corpóreo dessa situação, a atividade laboral do feitio e sua natureza, no mínimo desconfortável, mas especialmente laboriosa, parecem ser as bases para uma espécie de ética daimista, onde a apuração do líquido acompanha a apuração das gentes.

O que o conceito de *operador sacrificial* deve denominar e seu papel instrumental é uma espécie de transmissão, de contágio entre domínios, para a qual a noção de sacrifício (Levi-Strauss, 2012; Viveiros de Castro 2014) é mobilizada. A acepção do termo é mais próxima do que Lévi-Strauss pretendeu em o *Pensamento Selvagem*, portanto um modo de operação simbólico, mais do que uma relação de sacralidade entre vítima e divindade. Entretanto, o simples fato da presença mítica do cristo e sua

crucificação e da importância central que essa assume nas noções religiosas do culto, conferiria alguma relevância ao que venho denominar operador sacrificial. O que quero denominar operador sacrificial é um tropo que é simultaneamente capaz de mobilizar toda essa imagem milenar do cristo e de sua ressurreição em um tecido intensivo que a torna palpável. Ao que tudo indica uma certa teoria da visão ameríndia parece estar acoplada à bebida e sua capacidade de fazer ver, de objetificar e tornar icônica as imagens que se queira fazer da natureza divina do cosmos.

Como todo constructo antropológico que deve sua existência a algum grau de empiricidade etnográfica, a ideia de sacrifício possui um nível de relatividade própria à sua origem etnográfica. Por isso a validade de suas universalizações será sempre parcial e necessariamente equivocada. Abarcar sua presença, digamos, sua difusão no tempo e no espaço, seria captar todo o processo colonial e dos tropos inerentes à catequização e à conquista, passando pela variedade de catolicismo rural que se estabeleceu no nordeste brasileiro, ignorando, porém, todo o mais de conteúdo e influência cultural que formas pagãs tiveram sobre os sistemas onde ocorreu. Mais importante que isso, para o que chamo de operador sacrificial é sua condição sincrônica. Como um operador sacrificial, que necessariamente parte do contágio entre domínios, sua atividade subsume o conjunto de afetos da atividade humana em um idioma escalar e intensivo.

Os contornos de um operador sacrificial são aí dispostos: é como se algo de mim fosse impelido e queimasse na fôrnalha, cozinhasse junto ao daime. Ao mesmo tempo que o combustível e o elemento consumido pelo fogo. Não à toa é lugar comum referir-se ao feitio como uma alquimia, um evento ritual cujo elementos naturais - o fogo, a água, o casal de plantas sagradas - entrelaçam-se com elementos humanos, sentimentos, afetos e a vontade criando um momento de indistinção entre essas duas ordens cujo principal resultado é a constatação de algo que é ao mesmo tempo um elemento do cosmos e um meio comunicante: a espiritualidade, ou para usar a linguagem lévi-straussiana, a sobrenatureza. Um hino de Júlio César, que será executado no segundo dia de feitio, parece deixar bastante explícito o papel da bebida como um *operador sacrificial*

Da água a Pureza Divina
Do fogo toda apuração

23 – Revelação

Júlio César, A Chave

Eu chamo a Força do Cipó
Da folha a Luz da Miração

O Daime ferve no caldeirão
Borbulha a força do seu Poder
A miração vem se aproximando
Para mostrar para quem que ver

O Poder de Deus que se manifesta

Agora aqui vai se revelar
O grande segredo da floresta
Do Sol, da Lua, do Vento e o Mar

Para quem quer o Conhecimento
Estou aqui para ensinar
A ter firmeza no pensamento
Perdão e Amor para alcançar

Todos os Seres se aproximam
Da Santa Cruz que aqui está
Vamos pedir força e coragem
Saúde para nós trabalhar

Viva o Divino Pai Eterno
Viva a Rainha Iemanjá
Viva todos seres Divinos
Que aqui estão a iluminar

O daime passa por vários graus de apuração que são determinados, de maneira geral (afinal cada feitor tende a criar seu próprio método) pelo número de vezes que o líquido passa por materiais novos. O primeiro dia de feitio, como este que acompanhei, costuma produzir o que é chamado de *cozimento* que, para virar daime, precisa passar por um novo material. Esse é então chamado de *daime do mestre*, um daime com apuração leve, utilizado em rituais de hinário. Bebidas mais apuradas são obtidas através de uma nova passagem por material fresco gerando o daime utilizado para concentrações e trabalhos de cura. Há ainda inúmeras outras técnicas e combinações que variam de tradições de feitio bastante particulares. Em outros feitios que participei no Céu do Beija-Flor, após a obtenção de daime do mestre, o daime passava por uma apuração na folha. Nesse caso se cozinha o daime já pronto com uma quantia de folhas de modo a obter uma maior abertura à *miração*, propriedade atribuída a mesma. Posteriormente, o daime também era submetido a uma redução, fervendo o daime afim de se evaporar a substância aquosa, tornando o mesmo mais apurado e forte.

Há ainda a possibilidade de manejo das variedades de cipó. Ao *Tucunacá*, variedade predominante no Céu do Beija-Flor, Rogério, o feitor à época, o atribuiu às propriedades de uma força relativamente equilibrada, neutra, resultando em um daime de coloração marrom clara e bastante espesso. Ao *Caupuri* sem nós pronunciados, por sua vez, uma propriedade mais selvagem, forte e purgante, que se intensifica na variedade que possui nós, utilizados, de maneira geral, para a cura e conferindo ao daime uma coloração mais translúcida. Em outro feitio, como o que participei em Brasília, fui apresentado a outras variedades como o Cipó Ourinho, considerado o cipó por excelência, utilizado nos feitios de Mestre Irineu, equilibrado e “brilhoso”, propiciando *mirações* elevadas. O cipó quebrador, adjetivação baseada na ausência de fibras do cipó, ao qual são atribuídas uma leveza maior e uma capacidade “aérea”. Havia ainda uma distinção quanto a morfologia de crescimento e efeitos terapêutico entre os Caupiris e os cipós Gabis, com e sem nós.

Há ainda uma série de classificações referentes às folhas e suas subvariedades, mas que não pude encontrar elaborações em campo, apenas em alguma literatura nativa na

internet, com exceção da distinção entre as folhas amazônicas cultivadas no “Sul”, e variedade nativa no Mato Grosso do Sul, a “orelha de onça”. A essa última variedade são atribuídas qualidades consideradas indesejadas como o amargor, baixa concentração de princípios ativos que propiciam a miração e a atividade purgante, suscitando o vômito.

O dia seguinte é marcado pela continuidade do feitiço. Participo de mais uma bateção e um turno pequeno nas panelas. Pouco antes do almoço entregamos nosso turno à turma do Padrinho Sérgio Nord que assume o ciclo que gerará o primeiro daime do feitiço. Padrinho Sérgio, de tez sorridente e cabelos brancos, verifica o caderninho de anotações por detrás dos pequenos óculos translúcidos. Depois de algumas horas, dentre as quais descansei, todo o pessoal se reúne à beira da fornalha para testemunhar o primeiro daime a ser colhido. Dois homens tiram uma panela da fornalha fazendo com que o fogo dê uma derradeira lambida em seu fundo preto. Cuidadosamente a panela é disposta em uma engenhoca responsável por prensar o material e servir de eixo rotatório para o escoamento do líquido. É como uma máquina de prensar queijo, uma haste cilíndrica suporta a panela enquanto uma grade circular prensa o material sendo pressionada por uma rosca. O jeito mais comum de realizar o processo se dá através dos cambões, como no Céu do Beija-Flor, forquilha de madeira de mais ou menos um metro e meio que o feitor empunha a fim de pressionar o material enquanto dois auxiliares deitam a panela em uma calha de metal que leva a outra panela.

O escoamento do daime é celebrado. Homens e mulheres circundam a panela, o padrinho agradece aos envolvidos com satisfação e dois violeiros puxam um hino de Mestre Irineu. A solenidade dos presentes contrasta com a sujeira das roupas e a tez suada e carbonizada dos que trabalharam no daime:

29 Sol, Lua, Estrela

O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu.

Sol, Lua, Estrela,

A terra, o vento e o mar

É a Luz do firmamento

É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar

Trago sempre na lembrança

É Deus que está no céu

Aonde está minha esperança

A Virgem Mãe mandou

Para mim esta lição

Me lembrar de Jesus Cristo

E esquecer a ilusão

Trilhar este caminho

Toda hora e todo dia

O Divino está no Céu

Jesus Filho de Maria

O hino Sol, Lua e Estrela, comumente cantado ao se retirar a bebida do fogo, é bastante popular e remete a sacralidade da natureza, mas também a uma espécie de

representação triádica que atribui a cada um deles uma identidade com as potências cósmicas. Deus pai, o Sol, Deusa Mãe a Lua, e Estrela, o filho, Cristo. Isso é até bastante explícito entre os daimistas e alguns poderão fornecer outros aprofundamentos esotéricos mais elaborados.

O feitio comporta ainda dois trabalhos de hinário. No primeiro, passo apertado sem saber cantar os hinos de Júlio César e o descompasso entre um hinário de mais de seis horas e o cansaço do dia de trabalhado, somado ainda ao embrulho da bebida faz do trabalho uma experiência difícil. As puxadoras da casa demonstram vigor e, com suor na testa, levam o canto do hinário a capela com pouca gente lhes acompanhando.

No segundo, depois de ensaiar o hinário junto com minha sogra, e já estar praticamente curado de uma infecção urinária, as coisas caminham melhor. O hinário começa no final da tarde. Me sinto mais disposto. Ao menos depois de estar descansado e alimentado. Pouco antes do trabalho passeio pela horta de Egon, anexa à igreja. Grandes leiras de hortaliças, algumas protegidas por um grande barracão, outras abertas ao sol ocupam a frente de quase toda a propriedade. A família de Egon, tem uma escola Waldorf na cidade, e já estivera em contato com um mundo esotérico, espiritualista desde a infância, quando seus pais frequentavam o Centro de Cultura Cósmica de Cuiabá. A horta segue o nicho alternativo e está baseada no modelo orgânico de produção. Já me dirigindo para a igreja encontro Élvio. Duas casas, fico sabendo pertencem a famílias ligadas ao culto. “Pensamos em montar uma comunidade”, confessa Élvio, animado.

As plantações de cipó e folha parecem também compor grandes leiras e por entre elas uma estrada leva até a igreja. O caminho é bonito. O calor de Várzea Grande parece repousar sob as folhas do bosque não chegando até o solo, enquanto finas réstias de sol atravessam as árvores depois da chuva e as nuvens de vapor começam a deixar a serrapilheira. Chegando no salão encontro novamente um aglomerando de gente vestindo branco e se preparando para o trabalho. Mesmo rescaldado do trabalho difícil do dia anterior já não sinto aquele frio na barriga antes de tomar o daime. Pelo contrário. Minha face parece guardar os aromas da bebida que vi ferver por horas a fio nos últimos dias. Aquilo me soa como um signo de intimidade. Minhas mãos, agora tingidas de marrom e calejadas pelas marretas, guardam memórias dos cipós recém batidos. É algo como uma simbiose. A força não demora a chegar. Depois de dois despachos, Egon avisa que a bebida permanecerá aberta para quem preferir servir-se. Entro em todas as filas.

O hinário possui características próprias. Toadas mais lentas e melodiosas remetem

a entidades da Umbanda. Um belo hino de Iemanjá e um imaginário oriental que, além de adornar a capa do livrinho com Krishna e Radha, compõem o panteão louvado com outros ícones da mitologia Hindu. Em outra ocasião argumentei que a religião daimista opera pela lógica do *bricoleur* permitindo relativa liberdade acerca da arregimentação de sistemas religiosos e míticos:

Não há uma unidade doutrinária que se possa delimitar em níveis antropológicos. O acesso a informações e conteúdos globais que vão desde teorias científicas a textos religiosos do mundo todo, amplia o estoque de conteúdos que podem ser ritualmente significados por cada um. Mais do que uma unidade de conteúdo, o que se pode observar é uma certa unidade no modo de simbolizar. Mais do que o acesso amplo à informação, o que permite certa liberdade no arranjo de símbolos é como que aquela forma de simbolizar do contador de mito, que Lévi-Strauss chama de *bricoleur* (2008). Na lógica do *bricoleur* opera-se a partir de meios limites, elementos simbólicos possuem uma significação anterior, e que são organizados de forma criativa com vistas a engajar o mundo, a dar sentido a uma realidade contingente, porém de forma eventual e nunca definitiva (Maas, 2016, p. 60).

Isso permite, obviamente, uma transreligiosidade bastante ampla e característica das religiosidades New Age. Hoje, entretanto, acrescentaria a essa asserção a existência de um *operador sacrificial* infrareligioso que permite uma espécie de transliteração de sistemas religiosos variados a partir das *táticas figurativas* propiciadas pela parafernália ritual e pela bebida. O *operador sacrificial* implica tanto a existência de uma lógica das distâncias cósmicas – aquelas que separam o mundo divino e humano – quanto a composição de espacialidades imagéticas que atravessam perpendicularmente essas distâncias. Aí a bebida ocupa o papel simultâneo de substância divina ritualmente ingerida e de elemento comunicante capaz de oferecer índices corporais da existência do mundo divino.

A altura do hino 27 os termos de uma lógica das distâncias tão caro ao que se pode chamar de classificação sacrificial é subsumido pela emulação de uma *presença*, para permanecer no jargão daimista, que, por sua vez, é experimentada corporalmente quando se executa o hino:

27 - Mensageiro das Estrelas
Mensageiros das Estrelas - Egon Nord

Guardiões de outros tempos
Mensageiros das Estrelas
Vem aqui se encontrar
Aa aa aa aa

E fazer sua morada

Na Terra Santa sagrada
Para a todos curar
Aa aa

Voa condor nas alturas
Horizonte de esperanças
Vem aqui anunciar
Aa aa aa aa

Ninho da Águia Sagrada Da grande Águia Dourada Dentro da cabeça está aa aa	aa aa Mistérios do Universo Vista de dentro de cima Seu vôo podes alçar
Ninho da Águia Sagrada Da grande Águia Dourada Dentro da cabeça está	Descubra sua morada Não tema sua jornada Que um dia saberás Aa aa aa aa
Sinta tudo estremecendo Sinta o corpo vibrando Quando ela vem dominar Aa aa aa aa	Toda paz do Universo A verdade e a justiça Vós terás que manejar aa aa
Mistérios do Universo Vista de dentro de cima Seu vôo podes alçar	

Ao mesmo tempo que uma lógica das distâncias é composta tanto pelo conteúdo convencional dos hinos - o que podemos chamar de uma cosmológica ou tropo de primeira ordem⁴⁴ - o arranjo ritual, que agrupa corpos sob um ritmo determinado e cadente potencializando a formação de ambiências imagéticas como as mirações (uma espécie de subcontexto intensivo) torna essa cosmológica um evento autoexpressivo. Termos como o *astral*, a *corrente*, engendram essa espacialidade simultaneamente abstrata, porque imaterial, e concreta porque indexada aos índices corporais que a bebida consumida ritualmente propicia. O operador sacrificial toma os termos dessa cisão apenas para fazê-los indistintos novamente.

As práticas xamânicas associadas à bebida, principalmente em seu contexto mais ou

⁴⁴ Para ver a teoria dos tropos ver Wagner (2017) *Símbolos que Representam a si Mesmos*. Para o autor os tropos são operações simbólicas de inversão entre figura (elemento focal) e fundo (contexto). Eles não representam significados, mas geram realidades culturais ao reorganizar percepções e estão divididos em três ordens gerais, argumento que é aqui utilizado como meio de se estabelecer uma visão ampla do processo de expansão trópica entre os daimistas:

Tropo de 1ª Ordem (Perceptivo-Básico) Estabelece a distinção primordial entre figura (sujeito/observador) e fundo (mundo/cultura).

Exemplo: Um Daribi vê uma árvore (figura) contra a floresta (fundo). A "árvore" só existe porque o observador a destaca do caos sensorial. Dinâmica: Opera no nível da percepção imediata, criando a ilusão de um "sujeito" separado do "mundo".

Tropo de 2ª Ordem (Relacional-Simbólico)

Função: Inverte a relação figura/fundo do tropo de 1ª ordem, transformando o sujeito em fundo e o mundo em figura.

Exemplo: Na troca ritual (kóine) Daribi, o objeto dado (porco, figura) torna-se expressão de uma relação social (fundo), que então redefine quem é o "eu" e o "outro".

Dinâmica: Gera significado cultural ao mediar identidades (ex.: "dar" cria dívida, transformando inimigos em aliados).

3. Tropo de 3ª Ordem (Cosmogônico-Abstrato)

Função: Sintetiza os dois níveis anteriores, dissolvendo a dicotomia sujeito/objeto em um sistema autorreferencial (como mitos ou cosmologias).

Exemplo: O conceito Daribi de sogoyé (espírito/ancestral) é um tropo de 3ª ordem: funde humano/não-humano, vivo/morto, e recria a pessoa como um "fractal" (parte que contém o todo).

Dinâmica: Produz totalidades simbólicas autônomas (ex.: a cosmologia), onde a cultura "explica a si mesma".

menos originário, poderiam passar aqui como formas reduzidas a técnicas de êxtase, a formas de exaltação corporal que, por sua vez, ofereceriam a uma visão sacrificial e cristã do mundo a concretude sensível do corpo. O decalque seria, se feito desse modo, rápido e, talvez, raso demais. O que se quer afirmar aqui sobre o papel que a bebida possui na religiosidade daimista é que a forma de se experimentar a natureza dessa cisão, definidora fundamental do carácter religioso do objeto de estudo, possui uma natureza bastante específica.

A práxis xamânica, a mediação do cosmos através dos índices corporais, e uma espécie de teoria da visão indígena permanece, talvez como aspecto inerente à bebida. Isso seria como considerar que a bebida possui uma capacidade que soaria como uma memória epifilogénica, para usar o termo de Stiegler (2009), o que só poderia ser feito ao transpor os limites de nossa própria cultura de ciência. Um ser dotado de inteligência e capacidade de modelar a si próprio e ao que bebe a bebida através das imagens da miração, através dos efeitos corporais que provoca, colocaria os termos de nossa *epistémé* em suspenso. Mas parece ser este um dos elementos fundamentais da religiosidade daimista.

É por isso que gostaria de aventar proposição de Óscar Saez (2014) de que uma teoria da visão indígena é inerente a bebida, especialmente a reversão entre figura-fundo e que oferece grande parte da vivacidade que o *revival* que a religião daimista parece sugerir. Esse tipo mecanismo quase que inerente a bebida, é transposta para outros contextos através da ayahuasca é propriamente um perspectivismo:

A pretexto de la ayahuasca se puede estar hablando de perspectivismo amerindio, de la labilidad del chamanismo, o de una socialidad indígena no amarrada a cuerpos sólidos, o del carácter transformacional de los mitos: tópicos todos ellos que pueden identificarse, lejos del ámbito de la ayahuasca, en buena parte de la etnología amazónica – o no amazónica – actual. ¿Estaríamos simplemente proyectando conceptos tomados de una moda intelectual? Creo que sí, con la salvedad de que se trata de una moda intelectual indígena y de que es la propia ayahuasca, y el modo de percepción que ella proporciona, lo que se está proyectando sobre una cosmología y una sociología. La ayahuasca, hoy, no es indígena por origen sino por elección: dejando – cada vez más – de ser un elemento dentro de un conjunto de psicoactivos para ser su resumen, ella es uno de los modos, quizás el más ágil, de dar coherencia a la trama de relaciones que componen la vida actual de los indios. (Sáez, p.35, 2014)

Como se fossem dois sistemas discretos combinados de modo deliberado. Como jogos de linguagem de Wittgenstein (2022), o que se pode fazer é apontar semelhanças de família entre os termos, sem determinar seu pertencimento definitivo a uma ou outra raiz. E certamente se anunciará mais o efeito de uma série de classificações e constructos antropológicos do que algo de carácter propriamente empírico.

Tomo mais algumas doses da bebida sentindo uma potência incrível. De olhos semicerrados pareço entrar em uma espacialidade astral que reluz sob formas espirais cadenciadas. Por lá sou levado ao topo de uma espécie de colina, não sem antes rever toda forma de desalento pelo caminho, revivendo esteticamente experiências e lembranças que parecem compor uma espécie de memória corporal que a bebida resgata e traz à luz de modo catártico. Um grande movimento catártico que cruza a letra dos hinos e trajetória pessoal. Involuntariamente me caem algumas lágrimas enquanto amargo essas lembranças que, a um só golpe, parecem somar-se a todos os sofrimentos humanos. O hinário me leva a compreender aquele movimento catártico como uma expiação e uma limpeza. Compreendo então a natureza daquilo que, por um tipo de pendor crítico pessoal, considerava estranho na religiosidade daimista. O perdão, com todo peso cristão que a palavra possui, e é nesse contexto mesmo que ela parece ser enunciada, ganha a concretude de uma catarse ritual e do “mecanismo” purgante tão próprio a bebida.

De súbito junto as mãos em um movimento de quem as aquece do frio e por dentro delas sopro. Do sopro parecem fluir imprecizações a um cosmos que se submete a superioridade de minha vontade que agora parece cristalina e que viaja através da gestualidade que me atravessa. Até penso estar envolto em alguma brincadeira, numa tolice ou coisa do tipo, mas a gestualidade me soa tão autêntica que o único cuidado parece ser para não deixar que se esvaia. O corpo passa então a atuar como um *aparelho* de uma força que é ao mesmo tempo exterior, grandiosa e potente, mas que oferece as bases para uma espécie de individuação particular. Aos poucos passo a perceber os termos do que os daimistas chamam de *Eu Superior*, assim como a asserção de que o corpo é uma casa onde na atividade ritual o *Eu Superior* vem habitar e pode realizar atos dotados de poder e cheios de uma potência grandiosa.

No dia seguinte, último dia de feito, acompanho os derradeiros litros da bebida ainda mornos serem engarrafados em uma pequena sala anexa à casa de feito. Sérgio, alvo e compenetrado, escorre o daime com uma pequena canequinha dentro de grandes potes de vidro transparente. Quando percebe que eu o observo, levanta os olhos e sorri. São potes de compota de mais de três litros que recebem o daime e a tampa hermética que sela com o calor, me explica. Levaremos no ônibus uma leva de daime e espero as instruções do padrinho sobre seu transporte. Élvio cuidadosamente envolve cinco desses grandes potes em um pedaço de papelão que são cobertos por uma manta de plástico bolha e ainda encaixotados em uma caixa grande. Pela janela observo o começo das despedidas. Alguns demoram-se em conversas animadas e, a cada dois ou três metros, largam as malas no chão para prolongar conversas alegres.

Também me despeço dos novos amigos, Ângelo e Gabriel, comparsas de trabalho. Élvio nos leva de carro até a rodoviária e acomodamos a caixa com muito cuidado no bagageiro do ônibus. Nos bancos do ônibus viajo ainda sentido uma rabeta de força que agora manifesta-se bastante prazerosa. Na noite em que chegamos somos recebidos em uma pizzeria e Bahjat me saúda garboso, contando já saber que o Céu do Beija-Flor esteve bem representado no feitiço.

Os trabalhos com daime seguem e no final do ano de 2012 me fardo. A adesão à bebida antecede a adesão ao sistema de crenças. Digo isto porque a utilização da bebida é bastante intuitiva e o conteúdo “doutrinário” me pareceu bastante secundário, ao menos à primeira vista, talvez por resistências que nutria a um cristianismo que julgara inautêntico. Mas, ao que tudo indica, essa é mesmo a jornada comum de vários fardados nos quais o sistema de crenças daimistas introjeta-se a partir dessas mesmas experiências práticas que são eminentemente rituais.

O ritual o é lócus empírico fundamental desse trabalho, como busquei descrever através das paisagens acima. Mas afirmar isso não pode ser mais importante que concebê-lo como evento, ou seja, como acontecimento para a significação. Nesse caso pode-se falar de uma totalidade em si mesma engendrada pela operação da metáfora. Esse tipo de condição lhe oferece a capacidade de dobrar o fluxo temporal sobre si mesmo usando para isso os antípodas que é capaz de mobilizar, os reais motivadores da operação ritual. Os antípodas e suas relações submetem o fluxo temporal cru à sua própria lógica, o que soaria um pouco mais antiquado, mas hoje algo bastante familiar sob a forma autoportante da linguagem posta em modo superlativo, formando uma *epoch* que se autocontém.

A noção de *epoch* deriva de uma tentativa de Wagner de captar o modo temporal do tropo, certamente indiretamente talvez inspirado por Spengler mas explicitamente influenciado pela Duração orgânica de Bergson. Em *A Invenção da Cultura* (2012), Wagner define “*epoch*” como um quadro de referência experiencial único e autocontido criado por uma cultura para organizar sua percepção da realidade. O termo parece ser cunhado com o objetivo de incorporar uma temporalização do tropo simbólico evitando porém o que se denomina como periodização histórica linear ou o que isso venha a significar em seu sentido de universalidade. Um conceito que certamente deve algo a noção de “*chronotypes*” de Johannes Fabian⁴⁵. No livro “*Time and*

⁴⁵ FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983. (pp. 25-35: “Time and the Emerging Other”; pp. 80-88: “Chronotypes of Anthropology”). Ver também: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, pp. 113-144, 2002. Onde o autor explora como “crono topos coloniais” e “epochs indígenas” coexistem em tensão, pp. 130-137).

the Other" Fabian critica a negação da coetaneidade nas etnografias clássicas, que colocavam os "nativos" num tempo distante. Seu conceito de cronotipo é chave para entender como o tempo é politizado na escrita antropológica. Ambos desconstróem visões colonialistas do tempo, mas com enfoques diferentes. Enquanto Fabian denuncia a negação do compartilhamento temporal, Wagner propõe que cada cultura inventa seu próprio regime temporal. É importante destacar que Wagner vai além da crítica - ele oferece uma alternativa positiva com a noção de epoch como universo autônomo.

O sentido que se quer retomar aqui é aquele de denominar um universo simbólico autônomo e autocontido que define o tempo, o espaço e o significado a partir de sua condição coletiva" "An epoch is a convention, a framework that allows experience to be rendered communicable [...] It is the invention of a world. (2012, p. 41). Diferente da noção ocidental de "era" (sequencial e progressiva), a epoch wagneriana é cíclica e contextual, moldada por práticas culturais como nos casos dos rituais e dos mitos. Para os Daribi (Nova Guiné), estudados por Wagner, a "época" é definida por eventos cosmogônicos recorrentes, no que tange ao mito, e ritualmente controlados como fluxos obviativos no rito, especialmente nos capítulos 4 (Morte na pele: mortalidade e reversão figura-fundo) e capítulo 5 (Época: tempo real e irreal) de Símbolos que Representam a Si Mesmos (2017). A efetivação do tropo enquanto acontecimento é o tempo da obviação, ou seja, do próprio fluxo de analogias, sejam elas espaciais e medidas pela pluralidade numérica, ou o tempo da obviação de um símbolo central. Nesse caso a pluralidade numérica que mascaramos como óbvia e autoevidente é suplantada por uma relatividade interna e automotivada dos tropos como no ritual do *Habu* que pode durar pouco mais de um mês ou na obviação do símbolo nuclear medieval que dura alguns séculos.

É isso que parece conferir ao ritual e o que se pode chamar de um pensamento analógico e uma de suas características fundamentais: a renitência ao incidente e a condensação do sentido como um símbolo central. Tão intimamente abstrata, quanto expressivamente concreta. Os efeitos dessa característica parecem oferecer-nos à vista um ritual que está a meio caminho entre a técnica, a arte, o mito e a religião. Um ramo da atividade humana onde a lógica da operação simbólica parece mais vívida e, portanto, mais reveladora do modo de operação da significação humana. A crueza de um símbolo ritual, uma chama, ou os versos de uma canção repetida, e o modo de agenciá-los como elementos significativos, fazem da atividade ritual, aqui permeada por uma curiosa raiz xamânica extática e mimética, um artesanato que deve ter alguma cidadania nas discussões antropológicas ou, ao menos, algum interesse para uma ciência do sentido.

Abordar o que se pode chamar de extensão do ritual que diferentemente da extensão habitual, estende-se à medida que se interioriza, impõe alguns desafios a abordagem antropológica. Afinal se o ritual pode ser tratado como uma espécie de técnica de propulsão intensiva abordar seus conteúdos convencionais pode ser pouco. De que modo, entretanto, esse tipo de “abertura” a uma realidade intensiva é absorvido pela convencionalidade da cultura, ou seja, de que modo é possível uma mediação entre os aspectos convencionais da cultura daimista e essa atividade ritual que, como busquei demonstrar até aqui estabelece-se justamente pela indistinção que atravessa seu tropo central. As categorias de *força*, *poder* e *corrente*, todas denotam justamente essa indistinção, seja como substância que circula e ocorre, seja como meio de circulação. São categorias, portanto que conotam a capacidade de enquadramento da metáfora, ou seja, que operam como percepção analógica concreta mediando os pontos de referência gerais da cultura.

Tomo, para as análises dos rituais que serão empreendidas a partir de agora algumas categorias emprestadas de Deleuze e Guatarri (2012) que, por conveniência argumentativa serão tomadas com algum grau de pressuposição: *intensivo* e o *extensivo*. A distinção, brilhantemente introduzidas na análise da *sobrenatureza* das imagens ameríndias no texto de Eduardo Viveiros de Castro, *Floresta de Cristal* (2006). O modo de produção analógico que encontramos na floresta de cristais de Kopenawa inspira o que aqui se quer designar como *invisível*. As discussões sobre o *Ritornelo* e a capacidade de agência da musicalidade na formação de uma territorialidade nos autores franceses inspira, ainda que de modo indireto, a imagem maquínica que se quer oferecer do ritual, de seus vetores e de suas linhas de atuação.

Também serão avançados alguns argumentos de Wagner, especificamente a respeito da condição do símbolo como objeto incorporado, a teoria da obviação, onde inserem-se os experimentos descritivos com a lateralidade da percepção calcados na descrição operativa de categorias nativas como *superior e inferior*, *esquerda e direito*. Objetiva-se aí demonstrar a efetuação de contínuas reversíveis relações entre figura e fundo no interior da *epoch ritual*, aí abordados como um aprendizado, para derivar daí como um modo de descrever a vida ritual e a invenção de um cosmos a partir de seus próprios termos.

CAPÍTULO II - APRENDENDO A LATERALIDADE NO APARELHO: A REVERSÃO

FIGURA-FUNDO

Aprender a manejar tropos específicos de um determinado contexto cultural, e aqui me refiro a oposições ou a um conjunto de oposições convencionais dispostas em uma relação, é diferente de concebê-los ou explicitá-los em seu sentido convencional. O tropo, por definição a transferência de sentido entre contextos diferenciados, seja ele uma metáfora ou uma metonímia, tensiona o campo do sentido em que opera ao fazê-lo como função de um outro. Eliciar sentido a partir de um tropo, ou de uma série de tropos, portanto, é organizar os limites desse tensionamento da percepção a partir de uma série de contextos interrelacionados e mutuamente cumulativos, ou seja, acumular e manejar efeitos na eliciação do “real”.

Isso implica não apenas que o peso que uma determinada noção possui, como as noções de *poder*, *força* ou *corrente*, está imbricado com o peso que outras noções solidárias a elas, digamos assim, possui. Apesar de bastante importante e de isso ser parte do que costumamos chamar de natureza sistemática e autoportante da cultura, meu interesse converge para o fato de que os efeitos que essa interrelação cumulativa é capaz de criar são sentidos como percepção e amplitude de mundo particularizadas e inovadora. Onde o “realmente real” ocorre em função da atividade criativa humana e não a sua revelia.

Colecionar sentido e atribuir sentidos a símbolos específicos de uma determinada cultura sacia alguma curiosidade anedótica, mas algo diferente pode ser dito quando posicionamos o eixo enunciativo no processo criativo que a mobilização de símbolos é capaz de fazer com o sentido. É isso que pretendo investigar neste capítulo como “*regime de responsabilidade*”. O que de certo modo posiciona o meu problema em uma espécie de quadro geral de distribuição de agência, mas que aqui é tomada como uma espécie de efeito geral da cumulatividade do tropo. Parto da premissa de que observar esses efeitos cumulativos do tropo em operatividade, ou seja sua condição prática, é um meio bastante adequado de compor uma visão da totalidade cultural, ou de encontrar-se muito próximo do cerne da criatividade de um determinado conjunto cultural.

Incorporar essa natureza cumulativa da cultura na etnografia, seu aprendizado e trajetória como criatividade cultural, é parte daquilo que poderia ser chamado de o problema da ação e, propriamente falando, do modo como categorias culturais tornam-se efetivas e palpáveis (Ortner, 2011). Também poderia me referir a ele de outro modo, como o problema do referenciamento simbólico, ou seja, do modo como uma ação prática engaja e é engajada pela

natureza convencional da cultura (Sahlins, 1990). A abordagem proposta aqui é signatária, entretanto, da teoria da invenção como atividade que simultaneamente e de modo reversível opera contextos particulares culturalmente referenciados, ou seja, opera por meio de uma dialética entre invenção particular e convenção coletivizadora (Wagner, 2012).

O que espero deliberadamente evitar é um certo sentido da cultura como reprodução cultural e repetição da estrutura diante da realidade contingente e “realmente real” na qual a antropologia teria como tarefa uma certa exegese do significado. Conceber as coisas de tal modo é ignorar a propriedade do tropo, especificamente da metáfora, de tencionar o campo dos sentidos e, portanto, da percepção, justamente ao transpor significados entre contextos diferenciados onde, o “*realmente real*” jamais pode ser função de si mesmo, senão dos contextos com o qual necessariamente se relaciona. Isso não é novidade, e grande parte dos problemas que o *pensamento selvagem*⁴⁶ suscitou à Antropologia parecem derivar de nossa capacidade de dosar nossas preocupações literais e convencionais diante de um modo de pensamento cujos termos de operação facilmente escapam as nossas intenções, não apenas de defini-lo, mas também de nossa capacidade de experimentar sua natureza de modo autêntico.

O que quero dizer é que definir e explicitar o significado do tropo central daimista (*visível* e *invisível*) ou os sentidos compartilhados em torno do que vem a ser uma experiência espiritual para o grupo é bastante diferente de acompanhar processualmente o manejo de um conjunto de tropos e, principalmente, o manejo dos efeitos desses tropos na efetivação simultânea de elementos autoescalares da coletividade e de um universo particular de ação. O realmente real, o *a priori* daimista, jamais poderia ser situado no *visível* ou no que podemos chamar de concretude do mundo físico. O realmente real é função de uma atividade de eliciação particular e o quem vem a ser o mundo *invisível* torna-se acessível como *mediunidade*, *revelação* e *miração*. O que acontece no mundo imediato, no mundo físico, mas também no contexto das relações humanas imediatas, é sempre tomado como reflexo e expressão do *a priori invisível*.

Lidar com isso implica que o daimista viverá no interior de um paradoxo com grande conotação moral onde a *matéria*, o oposto complementar ao *invisível*, será simultaneamente o canal privilegiado de expressão do invisível e uma terrível resistência contraiva à sua manifestação. O problema do sentido portanto, me parece um efeito do tropo e da transferência inacabada e reversível de sentido entre as contrapartes.

⁴⁶ Aqui me refiro não apenas a obra de Claude Levi-Strauss, mas essencialmente ao próprio *Pensamento Selvagem* que, por sua vez, transcende os limites da obra do autor e é, por definição, um objeto antropológico.

A distinção entre *visível* e *invisível* opera como uma propulsão intensiva, um modo de objetificação que por natureza é um tipo de imagética que brota dos corpos como efeito reversível. Nesse caso a *miração*, um efeito tão inerente às propriedades psicoativas da bebida, opera como um índice da existência e da presença substanciada do divino, e toda maquinária ritual é um manejo desses efeitos. Os efeitos, a objetificação e o modo como os daimistas lidam com esse processo perpassa a condição psicoativa da bebida, mas a condição religiosa de seu uso faz dela uma atividade reversível baseada na distinção prévia entre *visível* e *invisível* e seu atravessamento ritualmente organizado.

O uso da diferença como contexto de controle da ação cultural, ou seja, a incorporação do paradoxo como mecanismo pragmático da ação cultural, o elemento fundante de um modo de invenção diferenciante (Wagner, 2012), pode ser uma forma adequada de se abordar o modo como os daimistas organizam sua atividade, especialmente diante desta condição paradoxal. A quebra de sentido que considerar a existência de um mundo invisível supõe para aquilo que chamamos de vida real é a origem de uma capacidade de imaginação analogicamente compartilhada, escrutinada e conhecida.

É isso que pretendo ao abordar neste capítulo ao delinear os termos daquilo que os daimistas chamam de *aparelho*: um meio de atravessamento de *forças*, *poderes*, *entidades* e *espíritos*. Ora visíveis, ora invisíveis, mas deliberadamente manejados através da *corrente*: uma espécie de meio indicial da expressão do *invisível*. Argumento que estamos diante de um dos feitos mais importante da criatividade daimista, pois que se trata de um modelamento cultural que simultaneamente particulariza e coletiviza.

Deixe-me explicar, ao mesmo tempo que se faz uma imagem particular e indicial – e a relação dialética entre o *visível* e o *invisível* e sua particularização constitui a trajetória pessoal de cada integrante do culto que a experimentada como um *caminho*; um trilhar pela linha do Santo Daime; um aprender segundo os critérios da *escola do Daime* – se cria uma analogia coletivizante do que seja a doutrina enquanto englobamento da percepção e se concebe as forças automodeladoras do ritual enquanto tais: *seres* e *entidades* que interagem com o mundo humano na *miração*. Expor os etnograficamente os termos gerais dessa dialética indicial é a tarefa deste capítulo.

A asserção da existência de um mundo invisível, como a que busquei expor no capítulo primeiro, parece ser a mobilização original da maquinária ritual daimista, a engrenagem básica, que, por assim dizer, a põe em movimento. Neste capítulo, buscarei demonstrar os termos “subsequentes” desse movimento. Não há, obviamente, nessa noção de sequência, uma

causalidade linear/temporal, mas uma espécie de estratégia argumentativa que busca captar os modos de objetificação diante de uma abertura à intensividade da experiência visionária com a bebida.

O *invisível*, a totalidade assignificante e ao mesmo tempo hipersignificante, implica, motiva ou mesmo obriga uma incorporação, uma tradutibilidade particular desses significados. Talvez essa seja uma tarefa que tanto o daimista quanto o antropólogo compartilhem, com o prejuízo de que o segundo precisa tanto incorporar sua operação quanto externalizá-la, de modo bastante autoconsciente, como discurso metanarrativo.

Derivar sentido das forças automotivadas do ritual e efetuar a trajetória pessoal como caminho particular, ou equalizar uma espécie de persona divina, como o *Eu Superior*, com uma persona vil e terrena, o *Eu Inferior*, controlando os efeitos de uma potencial crise histórica, envolve um aprendizado sobre o ir e vir constante entre os antípodas que constitui essa visão de mundo. Estamos aqui diante de uma condição rítmica e pendular já amplamente documentada na literatura sobre a religiosidade, especialmente por aquelas abordagens que enfatizam o caráter ritual da religiosidade (Silva, 1983; Couto, 1989; Macrae, 1992; Cemin, 1998; Groisman, 1999;). O que gostaria de avançar são as implicações dessa pendularidade, uma reversão figura-fundo (Wagner, 2017), para a organização do sentido e para a inovação cultural.

A reversão figura-fundo implica que um determinado conjunto de tropos opere por relações cumulativas e mutuamente opostas e englobantes formando uma série de sinais contrastivos sucessivos e com algum grau de previsibilidade geral, mas que, quando incorporados como percepção de um mundo particular, oferecem a novidade e o pragmatismo inovador que o sentimento de uma alma pessoal, o aparelhamento de um espírito ou entidade, possuem como percepção.

Essa propriedade de simultaneamente inovar e reproduzir, de simultaneamente operar uma invenção convencionalizante e uma convenção inovadora, parece determinar os termos de uma dialética da reprodução inovadora para a qual a propriedade *fractal* da cultura oferece algo como um modelo geral, capaz de denominar a ordem dos tropos dobrando-os sobre si mesmos em um fluxo particular. Perceber sua operação pode ser bastante interessante para fundamentar uma abordagem dos termos pelos quais ocorre a atividade criativa dos daimistas, mas principalmente para se abordar uma espécie de autoconsciência desse processo criativo, especialmente suas limitações internas e subjetivas e as limitações da atividade criativa das potências cósmicas então mobilizadas ritualmente.

O leitor irá observar que seguirei novamente por uma linha narrativa centrada em algumas das minhas experiências pessoais com a bebida. O que pretendo, para que fique claro e não se confunda esse texto com um simples relato pessoal, é a descrição da operação prática de categorias nativas que, após alguns anos de trabalho de campo, julgo fundamentais para um retrato dos grupos descritos.

A sensação cronológica que o estilo, muitas vezes autobiográfico, pode provocar, não é puramente uma opção estética, o que seria de algum modo também justificável, mas uma experimentação demonstrativa e deliberada que tem o intuito de captar os termos da expansão trópica e da formação de contextos simbólicos. O que chamo de *aprendizado*, para ser mais exato, é o modo como a perspectiva daimista operou sobre mim e, portanto, uma experiência particular e individualizante de operação das categorias coletivas.

Não demorei mais do que um ano para começar a perceber o mundo a partir da cisão entre *visível* e *invisível*, aqui considerado o tropo central da perspectiva daimista. Sua percepção operativa e ritualmente mobilizada como uma maquinária capaz de *aparelhar*, de criar uma *corrente* e de fazer concretas as forças invisíveis do mundo já estava mais ou menos consolidada. De todo modo, foi por esta época que efetuei meu fardamento, o que não teve inicialmente a feição de uma conversão religiosa, no meu caso pelo menos, mas especificamente um aprendizado ritual no uso do aparelho.

Um esforço maior foi exigido para incorporar os termos gerais de uma visão de mundo propriamente religiosa e, pessoalmente, a apercepção sociológica e psicológica de sua natureza foi uma espécie de antídoto para as resistências pessoais que me acompanhavam frente a um ponto de vista religioso. O panteão daimista, se assim podemos dizer, Deus Pai e Virgem Mãe, os Santos e sua natureza sagrada, foram aos poucos incorporados sempre através de uma modulação dada pelas experiências pregressas contidas nos hinários. De todo modo, em pouco mais de dois anos o tropo da invisibilidade que, junto a Wagner (2017), caracterizo como um tropo de primeira ordem, estava consolidado.

Levei mais tempo, entretanto, para lidar de forma individualizada e particularizada com os termos desse tropo. O fato de que esse processo de particularização do tropo implique na formação de um regime de responsabilidade, um modo de operá-lo e distribuir os efeitos de seu manejo, é parte mais ou menos comum da asserção antropológica de que o processo de interiorização da cultura envolve uma dinâmica subjetiva também culturalmente determinada. Mas os pendores teóricos acerca dessa relação podem ser menos esclarecedores do que a dinâmica etnográfica que aqui se quer abordar.

A distribuição dos efeitos de um determinado tropo pode ser interessante de ser percebida, especialmente quando se leva em conta que os seus termos delimitam a atividade particular do indivíduo e simultaneamente os aspectos gerais e convencionais da cultura. Não à toa, o centro da distinção argumentativa de *A Invenção da Cultura* entre modos diferenciantes e coletivizantes está no uso que cada modo faz dos controles convencionais e no modo como esse uso conforma *regimes de responsabilidade*. O capítulo 4, “A Invenção do Eu”, da obra mais conhecida do autor no Brasil, especificamente a noção de regime de responsabilidade diferenciante e relativização dos controles convencionais na invenção do Eu são importantes nas análises que seguem.

Meu argumento concorre para as seguintes asserções: 1º a individualização (por individualização caracterizo o processo de consolidação prática de categorias coletivas) desse tropo envolve o aprendizado da reversão entre figura e fundo, ou seja, do manejo do trânsito entre os pontos gerais dessa oposição. 2º o manejo dessa reversão vertical leva a eliciação do microcosmo individual também a partir de uma cisão que chamarei de lateralização: *Eu Superior* e *Eu Inferior*, *Esquerda* e *Direita*, *Razão* e *Intuição*, dentre outras. 3º O manejo dessa reversão envolve a criação de um *regime de responsabilidade* diferenciante que particulariza os termos gerais e os aspectos convencionais da cultura daimista como um *caminho*. 4º Essa trajetória envolve um manejo particularizado dos termos gerais da cultura daimista através de um trânsito sistemático, rotineiro e inovador que denominarei de *reversibilidade* e que é incorporada como autoconsciência criativa.

A ideia de *aparelho* sintetiza de modo explícito essa posição. A possibilidade de interagir com esse mundo perspectivista envolve uma espécie de manejo da perspectiva, uma economia simbólica da produção do olhar. O *aparelho* aqui parece mobilizar a noção de transmissão, de um corpo que é atravessado por um fluxo contínuo. A noção de *fluido* presente durante as primeiras sessões no antigo Centro de Regeneração e Fé (CRF) (Moreira e Macrae, 2011) é solidária a essa noção, assim como a noção de *força* que se consolidou na glosa daimista.

Sua objetividade difusa ganha corpo e materialidade quando arranjada como um sistema de forças, linhas e tubos de transmissão, emanções e diversos outros sinais ditos “*mediúnicos*” da feição do mundo espiritual. Todos esses sinais lidos pela percepção alterada de consciência são indexados ao corpo de um modo muito íntimo. O corpo deixa de ser apenas interioridade

orgânica e passa a ser tomado como um meio transmissor, um canal por onde uma alteridade externa opera.

A questão que se quer tratar através da abordagem de um *regime de responsabilidade*, ainda que de forma obtusa, dada sua complexidade, é o modo como a automodelação das *forças* e *poderes* ritualmente mobilizados é incorporada como um efeito que de certo modo age por si mesmo, dado o fato de que o sujeito precisa também atuar por si mesmo, compor um modo de intensão e operar essas forças. Os limites e a contenção escalar dessas forças assim como do indivíduo que as maneja passa a ser então o problema central deste capítulo.

2.1. *Dois irmãos que riem, o traço de baralho e a seriedade da conduta*

O controle dos gestos e dos hábitos é uma constante entre os daimistas e alvo de uma ética e um cuidado esmerado. O que poderia ser simplesmente um código de conduta moral, entretanto, tem a feição daquilo que chamo de um *regime de responsabilidade*. Seria prudente adicionar o acrônimo “dialético” ao termo, afinal, trata-se de um regime de responsabilidade moral que utiliza o paradoxo das motivações que podem afligir uma pessoa como modo de precipitar uma atitude moral. Neste caso, a formação de contexto de controle dos hábitos e dos gestos opera a partir de uma eliciação de sentido que remete a invisibilidade e principalmente aos termos através dos quais ela é figurada. Os hábitos e os gestos, também os pensamentos e os sonhos e toda a atividade corporal humana parecem operar como um índice do mundo invisível.

Neste primeiro caso, sua conformação e a sua motivação básica é a formação de um contexto ritualístico e ritualizado explícito. A ritualidade, como quis argumentar no primeiro capítulo deste trabalho, é responsável por oferecer concretude e tornar plausível o mundo invisível, concretude que noções como *corrente*, *energia*, *força* e *poder* e a própria atividade da *miração* parecem indiciar formando uma espécie de *epoch* autocontida e autodeterminada. Diante dessa ritualização dos gestos veremos como algum tipo de dissonância pode ser tratado como uma atuação ou aparelhamento contrainventivo.

Na ocasião de um trabalho de hinário, no Céu do Beija-Flor, enquanto cantávamos e bailávamos o hinário de Padrinho Sebastião, dois colegas novatos participavam de seu primeiro hinário. A conformação rítmica dos gestos exige alguma perícia, especialmente nos bailados donde se faz a marcha, a valsa e a mazurca em arranjo rítmico dos corpos, das vozes e dos instrumentos musicais. Erros na execução do bailado parecem pôr em confusão o conjunto ou

parte do conjunto que se atrapalha e erra o passo, e simultaneamente erra o canto, e se se erra o canto, o pensamento e a volição interior também se atrapalham.

Um dos hinos de Padrinho Sebastião faz graça com este fato e oferece à seriedade do arranjo ritual um tom de humor bastante prazeroso: “*O mestre diz, o mestre canta, o mestre fala e o povo se atrapalha na linha do amor*”. A natureza contagiosa da *corrente*, já abordada no primeiro capítulo parece surgir dessa conformação e simultaneidade, especialmente aquela conferida pela musicalidade. Neste dia, os dois amigos bailavam lado a lado e se tropeçavam e se riam de seu próprio atrapalho. A situação prosseguiu por alguns hinos ao ponto de desatar uma crise de risos entre os dois, dessas que são inevitáveis e estouram como um rojão. Saíram então escorregando por entre as fileiras do bailado em direção ao pátio, onde ficaram por uns vinte ou trinta minutos. Os integrantes do culto se entreolharam, como que sem entender o que ocorria e outros a reprovar o gesto dos meninos e a cobrar do fiscal alguma atitude.

Sem muita demora os rapazes voltaram para o bailado e terminaram seu trabalho normalmente, talvez com alguma vergonha disfarçada na seriedade exagerada com que cumpriram os seus deveres rituais, imagino que em decorrência das exortações do fiscal. O fato é que a atitude dos rapazes, apesar de explicitamente reprovada, gerou comentários que atribuíam o ataque de riso a parte da dinâmica ritual. Os comentários foram do tipo: “*quando a gente começa a tomar o daime ainda não sabe e não controla seus efeitos e acaba aparelhando, mesmo sem querer*”, ou também: “*por ali passou um zombeteiro, certeza!*” referindo-se a uma categoria de espíritos: “*que só faz rir e querer atrapalhar os trabalhos*”.

O peso e a densidade dos gestos, ao acompanhar as discussões que aconteciam no quartinho dos homens sobre os zombeteiros, pareciam-me bastante claros. Os zombeteiros pertenceriam a classe dos espíritos involuídos, diz Bahjat, utilizando-se do jargão espírita tão usual entre os daimistas. Pensamentos negativos, as vezes obsessivos que aparecem nos momentos de concentração ritual são atribuídos a esses tipos de espíritos. Quando se trata dos zombeteiros, o riso e a gargalhada são uma espécie de antítese ao comedimento e a concentração próprias ao ritual. Isso não significa que se encontrará entre os daimistas um clima muito rígido, especialmente fora dos trabalhos quando a jocosidade e a afetividade mais descontraídas são a regra.

É como se a gestualidade toda, durante o ritual, fosse de algum modo uma forma de índice da atividade *astral* (espírita), onde a demarcação do contexto ritual fosse responsabilidade particular de cada um. A possibilidade de uma reversão figura-fundo, o fundo que motiva a figuração dos gestos parece oferecer um sentido mais amplo às atividades

individuais. Ao mesmo tempo, a ocorrência do ritual e especialmente o poder invocado ritualmente pareciam por a atividade ritualística no entremeio de intenções variadas, mais propriamente uma batalha cósmica. Intenções que propiciam e são vistas como forças positivas e intenções involutivas e que de certo modo visam subverter ou impedir os rituais.

Os garotos, recém-chegados àquela dinâmica, pareciam mais desavisados do que propriamente a porta de entrada de alguma força involutiva, pensava eu. Mas o que quero argumentar aqui é que o conjunto da gestualidade, dos pensamentos e das sensações, passa a ser lida através da demarcação contextual própria do ritual. O hino de Mestre Irineu é bastante enfático nesse sentido e tem requintes estilísticos capazes de demarcar essa diferença contextual de modo bastante explícito, especialmente quando se refere ao “*traço de baralho*”:

22 – Palmatória

O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu

Porque todos não cumprem
Com dever e obrigação
Conhecer esta verdade
Para chamar meu irmão

Só existe é fingimento
Fraqueza no coração
Não são firme a meu deus
E nem unido ao meu irmão

Na presença todos são
Na ausência aqui deixou
Não se lembram da firmeza
E da palavra que jurou

Não cumprindo este dever
É melhor se retirar
Que não é traço de baralho
É melhor não vir para cá
Que aqui é muito sério
É preciso respeitar.

Não cumprindo este dever
Está fora da união
Não são firme a meu deus
E nem leal ao meu irmão

O aprendizado acerca da seriedade do trabalho é uma constante. Está nas conversas mais triviais da vida cotidiana e nos atos mais rotineiros da vida ritual. Certa vez fui surpreendido por uma repreensão bastante repentina em um mutirão junto com Bahjat na construção de uma parede. Contávamos um ao outro as experiências do trabalho do dia anterior. Alguma euforia nos contagiou, afinal o trabalho fora muito bom, como garotos que gostam de contar vantagem íamos emendando causos quando eu concluí: “*rapaz, aquele daime tava danado de bom*”. Repentinamente sua figura mudou e ele pareceu calado e desinteressado do resto da conversa. Demorei para fazê-lo dizer que, por fim, não gostara do jeito que havia me referido a bebida e que “danado”, “*perdido pelo cão*”, me explicara, não era um adjetivo apropriado a bebida. O mais curioso é que a ofensa era quase que pessoal. Tudo bem que o responsável pelo feitiço fosse

ele. Apesar das desculpas, Bahjat não retomou aquele estado de humor naquele dia. Essa situação e o peso de uma palavra trivial como esta só pode ser compreendido, por sua vez, se recorremos a outro princípio bastante importante no pensamento daimista que é a relação entre palavra e *poder*. A concepção que a palavra proferida, ou mesmo o pensamento, podem atuar na conformação da realidade e no desdobramento de eventos é a raiz de uma concepção que deriva significado de uma possível relação entre contextos diferenciados. A possibilidade de transferência de sentido signatária também da noção de *corrente*.

Outro fato curioso é que não se conversa muito a beira das panelas do feitio. E durante o feitio mesmo, os gestos me pareceram bastante comedidos e explicitamente se vedaram conversas triviais e sem relação com o ato ritual. A explicação que me ofereceram é que esse comedimento dos gestos é transmitido a bebida que de algum modo esta era acrescida em sua sacralidade. Todo esse conjunto de gestos vai de certo modo conformando um regime de responsabilidade. Um modo de organização da atividade simbólica que, e essa é parte fundamental do argumento, opera de modo dialético e episódico.

2.2. Os Sonhos e as Inversões Rituais

Era muito comum escutar Suzana, no Céu do Beija-Flor, comentando que tivera algum sonho premonitório antes dos rituais, ou mesmo algum outro integrante do culto que aprendia a compartilhar seus sonhos e galgar alguma consideração dos companheiros quanto à sua capacidade premonitória. O que me pareceu bastante curioso e digno de nota é que muitos sonhos pareciam operar uma espécie de premonição por inversão. Suzana sonhava, mas também Gabi, e já vi Dani sonhando deste modo também. O ritual estava para acontecer, mas ao invés de um trabalho de daime, era uma festa com ares profanos, as pessoas tomavam bebidas alcoólicas, dançavam, flertavam, jogavam e se riam. Suzana sempre tomou tais sonhos como premonitórios de um trabalho difícil, mais pesado e complicado. Isso me parece mais um indício de que o ritual opera por diferenças contextuais explícitas e veementemente estabelecidas e distribuídas entre seus integrantes.

Não se faz necessário repetir algo bastante presente em toda literatura sobre a religiosidade: o que é denominado como estrutura ritual xamânica procede por uma lógica do distanciamento e reaproximação entre as dimensões rituais e cotidianas, num percurso de ida e volta ao mundo divino do ritual (La Rocque Couto, 1989), em um “ritual de transcendência e despoluição” de natureza coletiva (Silva, 1983). O que quero enfatizar aqui entretanto é que o modo como essa lógica opera a nível particular é remetendo sempre a um fundo obtuso,

impenetrável, mas parcialmente visível e que parece entretanto, fazer ver as intenções determinantes da atividade ritual.

2.3. *Aprendendo a Mirar: os Dois Ladrões*

Tudo é ordem, e Lei! Não é só essa daqui da Terra, que a gente ainda respeita, mesmo com raiva, mas respeita, né? Mas é também essa outra, do astral. Essa é que é boa! Se o cara vacilar pega os dois ladrões. O medo é um ladrão, a dúvida é o outro. Se teimar, faz como eu, senta no sal. Senta! Porque tu teimou! Mas até que a gente aprende. Aos poucos, a ilusão vai enfraquecendo. Quanto mais nós temos fé em nós mesmos, é que Deus se aproxima de nós! Mais perto Ele fica! Porque se nós tivermos fé em nós mesmos, estamos tendo fé no Espírito da Verdade, na Força Superior! E se nós não temos, vivemos na dúvida e no medo, estamos em dois caminhos, no meio dos dois lados: do medo e da dúvida. Não podemos ter ainda o conhecimento. Mas tamos trabalhando pra ver se vencemos, né. Não vê como regula uma balança? Não tá fiel! Bota mais um pouquinho! Opa! Bota aí! Vê se tá fiel! Não! Ainda não deu! Põe um pouquinho daquela ali pra aquela outra... Ai! Ah! Agora tá fiel! Não tem coragem, menino?

Padrinho Sebastião in: Alverga, O Evangelho Segundo Padrinho Sebastião, 1998

As mirações, um conjunto de atividades visuais tidas como efeito mais típico da bebida, não podem ser consideradas propriamente um efeito, no sentido comum, mas uma espécie de atividade prospectiva. Um lócus fundamental de criação de significado que, entretanto, não ocorre de modo instantâneo, automático ou regular. Ao contrário, pelo que pude perceber ao longo dos anos de trabalho de campo e especialmente como um tomador de daime, é que essa atividade exige um aprendizado acurado.

Meu envolvimento nos primeiros anos com o Santo Daime esteve bastante afeito ao canto, a atividade com a *corrente* e a percepções sensoriais associadas majoritariamente a execução ritual, digamos assim. Com isso quero dizer que as atividades rituais como o canto coletivo, a força dos hinos, e uma série de sentimentos que provocam, os instantes de euforia durante o canto dos hinários, durante as bateções do feitio e toda sua realização como um aprendizado doutrinário, foram, pessoalmente, os primeiros degraus do aprendizado ritual. Se partirmos das concepções daimistas sobre a bebida, pode-se dizer que estive mais afeito a *força*, qualidade atribuída ao cipó que compõe a bebida, que a *luz*, qualidade atribuída a folha, responsável pelas mirações em geral⁴⁷.

Sempre escutara histórias muito interessantes sobre as mirações: cores, visualidades diversas, palácios de cristal, encontros com santos, entidades e aparelhamento de espíritos. Obviamente sempre as escutei com prazer e curiosidade, mas em alguns momentos, senão em

⁴⁷ Organicamente as duas plantas operam em conjunto, uma como inibidora da enzima MAO que por sua vez bloquearia os efeitos da Dimetil Triptamina e seus similares quando ingeridos de modo oral. É justamente a DMT a responsável pelos efeitos visuais característicos à bebida.

quase todos, com um fio de dúvida sobre seu conteúdo. Afinal as atividades visuais propiciadas pela bebida, e eu recorrentemente as tinha, sempre me pareceram caóticas, pulsantes, quase como uma espécie de magma inconsciente, para recorrer ao termo de Castoriadis⁴⁸, que se manifestava visualmente e das quais me sentia incapaz de distinguir muita coisa. Portanto, pessoalmente, as histórias que escutava, sempre me pareciam como uma espécie de interpretação secundária deste conteúdo original. Com uma boa dose de ceticismo, achava essas interpretações, no mínimo, arriscadas. Claro que, do ponto de vista antropológico, tudo parecia bastante interessante ou, no mínimo, anedótico. Me sentia incapaz, entretanto de perceber de modo prático a transposição da experiência do mirar em si, algo molecular, com a narração molar dos acontecidos (Deleuze e Guatarri, 2012).

As concentrações, rituais que possuem um instante de silêncio absoluto e luzes apagadas, intercalados com alguns hinos, são especialmente propícias à atividade visionária. Este é, provavelmente, o ritual que guarda maior semelhança com as atividades vegetalistas da qual Mestre Irineu obteve seus primeiros contatos com a bebida. Os primeiros trabalhos de Mestre Irineu, afirmam Moreira e MacRae (2012) com base em pesquisa de campo e entrevista com os remanescentes dos primeiros integrantes do culto, consistiam em uma concentração silenciosa intercalada com entoações de chamadas e assovios de cura.

Apesar de se tomar uma boa dose daime, mais de uma hora de silêncio absoluto eram quase insuportáveis para mim. No começo tentava atender as exortações de Suzana que recomendava silenciar a mente e buscar criar uma espécie de vazio. “Impossível!”, pensava; Apesar de achar absolutamente atraente a ideia do vazio e tudo que remetia ao zen-budismo e essas coisas todas presentes no imaginário contracultural contemporâneo. As raras exceções a isto foram justamente momentos de manifestação intensa dos efeitos da bebida. Abaixo narro algumas dessas experiências mais intensas buscando captar especialmente o modo como a partir delas se estabelece uma visão intensiva do universo micro-cosmológico: Eu superior.

2.3.1. A Automodelação do Poder: as máquinas e sua linguagem I#

Uma noite de verão. Trabalho de concentração no Céu do Beija-Flor. Estamos todos no salão e terminamos de cantar os hinos da oração do Padrinho Sebastião que antecede a

⁴⁸ Segundo Tauro, Balthazar e Furtado (2008): “Castoriadis conceitua o imaginário como fluxo de representação-afeto-intenção que é livre das determinações, e cujo produto é o inconsciente. Este é explicado em relação ao seu modo de ser por meio do conceito de “magma”, ou seja, como algo que está sempre em fluxo contínuo de representações e que jamais poderia ser descrito em absoluto pela lógica da linguagem - seria o caos/abismo/sem fundo. Assim, ao delimitar os conteúdos das representações mediante a linguagem, não se é capaz de expressá-las de forma plena.” (Tauro, Balthazar e Furtado 2008)

concentração propriamente dita. É novembro e a chuva já se acha abundante acabando por amenizar o calor que estivera, nas últimas noites, quase insuportável. As luzes são apagadas: - *felizmente não precisamos de ventilador!* Penso, aliviado.

Apenas uma pequenina luz amarela fica acesa no alto e perpassa através de um mar de tecido entrecortado que forma um céu multicolorido no teto da igreja. A luz fica ali, estacionada no centro da mesa fazendo emergir de sua centralidade um pequeno espetáculo de luminosidade. Quatro velas, que transparecem através dos castiçais de vidro, perfazem o pequeno quadro de luz e sombra. As diminutas, mas muito bem trabalhadas, imagens dos três arcanjos com suas asas erigidas e pontiagudas remetem a uma visão celestial e particularmente militarizada do cosmos. Eis Zoroastro que, perpetuado nos trópicos e com seu maniqueísmo renovado, parece capaz de captar aflições novíssimas. Um peixe exibido pelas mãos de São Rafael me remete a Jonas que fora engolido por uma baleia e das profundezas do mar emergiu antecipando a ressurreição.

Os caminhos “históricos” de um símbolo: sua transmissão enquanto tal e a transmissão de seus sentidos condensados em uma imagem como aquela, me parecem obtusos, nebulosos, quase insondáveis. Mas ali, diante de mim, seu sentido parecia absolutamente nítido, quiçá tão vivo quanto no cristianismo primitivo ou tão mais vivo por brotar de uma religiosidade da floresta. Talvez mesmo, penso nesta hora, o mundo das mirações seja um mar profundo e imenso, me ocorre rapidamente, e a atividade prospectiva do ritual, uma incursão pesqueira. Um cristal de quartzo lilás fica entre dois pequenos porta-retratos de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. Ao apagar das luzes, Mestre Irineu parece se impor com um cajado na mão e a visão ao horizonte. Levanto os olhos em direção as mulheres do outro lado da mesa. Com os olhos semicerrados, como que direcionados ao centro da cabeça e a boca imóvel, suas faces adquirem um aspecto eterno tal qual o mármore rígido de uma escultura antiga.

Aguardo os efeitos da bebida e busco aplicar as exortações de quietude e serenidade que escutara enquanto sinto aquela sensação febril característica. Fardado há mais dois anos, passo a integrar o corpo de médiuns da casa e me sento à mesa onde, dizem os mais experientes, a força chega com mais intensidade. Já faz um tempo que estou nesta posição e já me sinto mais à vontade. Os grilos repercutem entre si uma canção polifônica estrondosa, especialmente naqueles instantes que, em meio ao fluxo caótico, ocorre sintonia momentânea. “Quiçá os grilos estejam seriamente a brincar de fazer corrente, como nós”, penso. Aos poucos um calor percorre meus ombros e a parte anterior da cabeça. A força está chegando. Lembro de ficar bastante satisfeito com o fato de ter junto a mim um bocado de gente que se concentra e busca em

desvendar os efeitos daquela bebida. O mistério amazônico é vívido e participar de sua emulação ganha a feição de uma pequena aventura pois repousamos estáticos nas cadeiras, mas também de uma grande incursão extática, virtual e intensiva, calcada na viagem psicodélica que a partir de agora nos lançará diante do absoluto.

Lentamente, uma espécie de campo visual se estabelece. Parece que a atmosfera sob a mesa passa a ser preenchida vagarosamente por uma luminosidade. Ela curiosamente parece ocorrer simultaneamente a um formigamento na face da qual brota uma extensão luminosa por detrás e na lateral da frente. De dentro para fora entrecortando interioridade e exterioridade a “nuvem” forma um campo. É uma espécie de texturização tridimensional formada pelas cores pós imagéticas observadas por Goethe há quase três séculos (2018), tal qual se experimenta quando se fecha os olhos antes de dormir, ainda sem entrar em um estado onírico total.

Algum desajeitado, se levantando, derruba uma garrafa de água de alumínio. O barulho se estende por todo o salão. A miração desaparece. O indivíduo levanta como que de sobressalto e parece marcar os passos com o peso de sua deseducação. “Quanto barulho!”, penso. Suzana que até agora estivera impassível na ponta da mesa parece ter sido desperta pelo atrapalho do colega. Miúda, levanta-se e caminha em direção ao terreiro. Uma chuva fina e teimosa se derrama sobre as copas das árvores e o ambiente sonoro se refaz novamente. Vejo, pela janela, Suzana indo em direção ao banheiro tentando cobrir a cabeça com o xale que carrega junto de si.

Novamente aquela espécie de “nuvem” espessa começa a se formar sobre a mesa. Meus olhos estão semicerrados. Aos poucos de dentro da “nuvem” começo a escutar vibrações sonoras, como se fossem as vibrações de uma cítara gravíssima, porque contínuas e repetitivas e simultâneas, com pequenos intervalos, ora mais agudos, ora mais graves, variando também em intensidade. Aquele embalo vibratório é incrível, por um momento concebo-o como obra da imaginação, mas forma-se de tal modo que o observo como algo exterior, algo simultaneamente visual e sonoro. A vibração parece tomar conta do salão e ganha intensidade. Noto que, do meu lado, Bahjat vagorosamente põe o tronco rijo e cerra os olhos como que buscando acessar algo distante através das pequenas fendas que preserva entre as pálpebras. À medida que comprimo o metatarso do pé esquerdo sobre o chão e inclino ligeiramente a face em sua direção a nuvem aumenta de tamanho. De súbito, aquilo se transforma em uma presença.

Não posso dizer, de todo, como tomo consciência de tal fato, mas é evidente que a “nuvem”, agora uma vibração, antes um elemento interno que me brotava do corpo, passa a um elemento puramente objetivo, como um quadro que se move ou um som que escuto e agora

opera como um outro, uma *presença*, para permanecer no jargão daimista. Aquele elemento passa a interagir, parece tentar uma comunicação. Tenho certeza de sua alteridade, se assim posso dizer. Sensivelmente pareço acessar elementos estéticos, uma série de mandalas coloridas fluem por dentro da nuvem, mas sendo impossível determinar, entretanto, sua face. Não há rostidade, para se referir novamente a Deleuze e Guattari (2012). Imediatamente lembro do jargão udevista: *uma força estranha*, eis o modo como denominam os efeitos rituais da bebida. A definição me pareceu perfeita no momento.

Suzana retorna do terreiro. O silêncio de seus pequenos passos impede que eu a note entrando. Aos poucos, de dentro daquela nuvem parecem fluir tubos de uma ou duas polegadas de diâmetro. A “nuvem” transforma-se então em uma grande engenhoca disposta na lateral do salão e da qual saem tubos translúcidos que refratam uma luminosidade púrpura e dourada, através dos quais fluem riscos de luminosidade prateada. Suzana senta-se. Aquela força que emerge da “nuvem” transforma-se então em uma multiplicidade de aparelhos operados por pequeninos operários. Não se vê aquilo tudo com os olhos, e talvez mirar seja um ver radicalmente diferente do que se costuma tomar por este verbo. A visão de um corpo que se segmenta em sentidos distintos, um *corpo com órgãos*, diria Deleuze e Guattari (2012), não basta para dar conta do que seja mirar. E agora tomo consciência de que as narrações das mirações como visões objetivas são aproximações narrativas. Mirar é um ver pelo *aparelho*, se assim for possível denominar a miração, é ver através de um *corpo sem órgãos*, e operar através de um atravessamento multidimensional que torna o mundo um campo de forças pulsantes e que se atravessam e que se entrecruzam:

Não temos que considerar órgãos sem corpo, corpo despedaçado, mas primeiramente um corpo sem órgãos, animados por diferentes movimentos intensivos que determinarão a natureza e o lugar dos órgãos em questão, que farão desse corpo um organismo, ou mesmo um sistema de estradas... o corpo (*sem órgãos*) não é uma questão de objetos parciais, mas de velocidades diferenciais (Deleuze e Guattari, 2012, p. 41)

Se abro os olhos e me esforço por ver o mundo objetivo enquanto tal, bem o consigo. Mas no campo intensivo, interior e exterior se entrecruzam formando não exatamente uma única duração, mas um campo de passagem e transformação: o movimento de um órgão, o sistema digestivo ou a qualidade sensível de um som afetam esse campo de pulsões. De todo modo, não se perde a noção de interior e exterior, mais propriamente elas são preenchidas por uma sombra intensiva que as intensifica, é como ver a mente por dentro do corpo e o corpo por dentro da mente, e isso ainda seria solipsismo demais. Mais adequado para denominar esse trânsito talvez

seja a noção de *energia* tão própria ao jargão daimista ou a de *corrente*, o meio de circulação da *energia*.

Um arrepio intenso faz meu braço rijo, é como se agulhas transpassassem a pele e as vibração policromáticas da nuvem agora se distribuíssem por meio daqueles aparelhos que transpassam meu corpo. Reluto por alguns instantes. Um lapso de medo me percorre o fio da espinha. A atividade parece diminuir. Mas a lembrança instantânea da sensação prazerosa me faz relaxar. Os pequenos seres voltam a atuar e por mais alguns minutos me comprazo em ser alvo de sua atividade que agora me parece uma atividade de cura. É como se estivesse em um hospital e a intervenção cirúrgica atuasse em pontos críticos de meu corpo: na coluna, na face, nas pernas que se arrepiam com a atuação das máquinas. Continuo de olhos semicerrados. A miração parece se passar no intervalo entre a visão que tenho com as pálpebras fechadas e o ambiente externo.

Ao término do trabalho, divido com Bahjat minhas experiências, que diz compartilhar uma visão símile tendo, entretanto, evitado a ação da maquinária por receio. Dou risada. Bahjat então conta que esses serezinhos com suas brocas astrais, foi como os denominou, já o pegaram em outras ocasiões. É curioso notar como essas paisagens e seus personagens intensivos se repetem. Transcrevo abaixo o relato de Bahjat com uma paisagem semelhante:

Tava no intervalo. Começou o “olhei para o firmamento vi as estrelas brilhar”. O sessenta e sete (hino) né. E eu deitado lá dentro do carro não conseguindo nem me mexer, largado que nem uma sardinha velha, aí começou essas luzes assim, esses seres começaram a mexer comigo: uaummmm ouammmm uommm... Eu meu Deus do céu, que que é isso cara, de olho fechado, abria o olho, não adiantava nada. Chegava com umas maquininhas, uns negócios assim que rendo enfiar. Eu fiquei assim. Eu fiquei resistindo um bom tempo. Sai daqui esse trem. Aí na hora que não tinha mais como resistir cara, eu falei olha, a parada não é mais comigo não, vocês vão se entender com Jesus Cristo, se encostar um dedo em mim vocês vão se entender com Jesus Cristo, não é comigo não. Aí eu deixei, desliguei, dei meio que uma desmaiada. Passei dentro dessa máquina, passou umas luzes assim, aí eu melhorando cara. Aí foi me limpando, me dando um alívio assim, uma força solar, uma energia maravilhosa. Aí eu me levantei, voltei pro salão, entrei na fila e tomei chá e bailei a noite inteira. (Bahjat, comunicação pessoal, 2022)

É digno de destaque que a estranheza e a dubiedade dos pequenos seres e suas máquinas é confrontada por Bahjat ao centro da ordem cósmica quando este invoca Jesus Cristo. MacRae, (1992) em um dos trabalhos pioneiros sobre o Santo Daime destaca que o que chama de bichos visagentos e outras monstrosidades presentes no imaginário caboclo, assim como a ambiguidade, de forma geral, convivem com o imaginário cristão. No imaginário urbano

alternativo, especialmente após a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda no antigo CEFLURIS de Padrinho Sebastião, esse espaço será ocupado pelas entidades da Umbanda.

Por ora, o que quero destacar é que a natureza das experiências ayahuasqueiras leva a uma percepção ancorada na corporalidade lateralizada. A percepção da alteridade, o que os daimistas comumente denominam como uma *presença*, não ocorre de modo desincorporado, mas pela via do corpo, este agora percebido como um *aparelho*. Nesse caso, o microcosmo individual passa a ser concebido como um meio de *passagem* e de *transmissão*. O mesmo “mecanismo” opera, a mesma flexão do sentido coloca o corpo como meio de transmissão de pensamento entre os integrantes no interior da corrente, no recebimento de um hino na forma do daime, na incorporação de uma entidade ou na atuação de um obsessor. A lateralidade, e isso é bastante importante para meu argumento, passa a operar como um mecanismo dialético de controle e a manipulação das transmissões que um determinado aparelho é capaz de fazer. É como se a intensividade própria aos efeitos ritualmente organizados da bebida exigisse uma espécie de mecanismo de controle e operação.

Outro ponto importante é que essa intensividade, aqui retomando o conceito de Deleuze e Guatarri (2012) e com alguma inspiração em Viveiros de Castro, implica em uma asserção amplamente distribuída de que o cosmos é automodelado, o qual neste pequeno tópico denomino como forma tubular (o meio de passagem), uma metáfora alusiva ao aparelho, e a atividade maquinal, alusiva a automodelagem.

A forma maquinal e tubular é realmente um tema bastante comum e de algum modo remete à capacidade automodeladora desse tipo de atuação. Sua atuação implica a asserção as vezes monstruosa, as vezes regojizante, de uma outridade que de algum modo o indivíduo precisa lidar. Posso aqui citar uma conversa que tive com um membro do Céu do Gamarra que lidou com esse tipo de atuação como uma preparação do aparelho para a atividade de cura:

Era um prédio grande, com várias roldanas e várias engrenagens. Eu não vi pessoas. Tudo era feito de maneira robótica, meio maquinal. Eu me vi nesse lugar. Eu passava por essas roldanas, por essas esteiras, de um lugar pro outro e em um determinado momento um tubo que atravessa a minha boca passando pela garganta até o estômago trazia uma substância leitosa bem espessa. Aquilo vinha em forma de bolhas. Ali, à medida que eu cantava, eu aparelhava uma força de cura através desse tubo. Então eu questioneei o porquê daquele procedimento. Toda essa comunicação se dava de maneira telepática. E aí me foi respondido, que era um procedimento pra melhorar minha capacidade de cura. E que aquilo era pra preparar meu aparelho. (Conversa Informal no Céu do Gamarra, Informante preferiu não se identificar, 2018)

Quando Wagner (2017) escreve que “O relógio e não a máquina a vapor é a máquina chave da era industrial moderna” e que “toda máquina é um relógio”, é preciso ter em vista

que a apercepção sociológica do autor, para retomar o termo de Dumont (1992), apreende aspectos do vida moderna que passam de uma forma linguística bastante formal em *A Invenção da Cultura* (modo de invenção-convencionalizante) - apesar de toda abordagem dialética do problema - para uma abordagem da percepção em seu sentido mais amplo como a que encontramos em *Symbols* (2017) e *Anthropologie of Subject* (2001). As máquinas, esses aparatos técnicos, não apenas o lócus máximo da exteriorização da atividade humana moderna, mas precisamente o discurso ideológico fundante desse modo de vida; esse ramo do artesanato que passa à centralidade da expressão de uma temporalidade em Polany (2013) de uma *epoch* em Spengler, são tomados por Wagner como percepção: obra de uma relação entre sujeito e objeto determinadas e que demarcam os limites de sua escala como todo processo de percepção.

Do mesmo modo que um espírito obsessivo é capaz de motivar inadvertidamente e sub-repticiamente a ação individual, a sombra intensiva de uma sociedade de mercado, figurada a partir de uma série de paisagens religiosas, ao molde de uma crise histórica, lança seus tentáculos como engano para os daimistas. A amplitude que o termo *ilusão* adquire na religiosidade pode ser aclarada pela exploração dessa questão. Esse problema é abordado como um efeito da lateralidade e a possibilidade de sua reversibilidade parece ser o caminho habitual do aprendizado daimista.

O problema das máquinas é então o problema dos limites da atividade humana e sua possibilidade de retenção das escalas. Mesmo que a recomendação quase editorial de se ler um autor recém-chegado com moderação, é preciso dizer que essa questão receberá na alta dialética do Wagner tardio uma elaboração rebuscada: o problema da roda e sua capacidade de retenção escalar (2001). Reinventar a roda, o problema central de *Anthropologie of Subject* (2001), é um aprendizado recursivo do problema da automodelagem da cultura. Reinventá-la parece ser para o autor um ato criativo efetuado a partir de uma síntese bastante particular da questão escalar no pensamento melanésio, como a reversão entre *Gala* e *Kolome* no parentesco Barok, ou da reversão *Tonal* e *Nagual* nos xamãs acrobatas de Castañeda. É digno de nota ainda, que o problema do “regime de responsabilidade” presente desde pelo menos *A Invenção da Cultura*, transpassa o restante da obra do autor e especialmente no problema da roda, ainda que de modo distinto, para não dizer sintético.

Os efeitos adversos de uma invenção convencionalizante, especialmente o fato de que o sujeito se exime da responsabilidade (invenção) a partir da convencionalização mimética dos controles, é um fundo amplo sob o qual a abordagem de modos diferenciadores do pensamento indígena operam na obra do autor. Reinventar a roda, para o autor, seria reaprender os usos da

roda, ou seja do processo de retenção de escalas e de automotivação, de modo que o uso que o humano faz da roda seja visto em retrospecto e simultaneamente ao uso que a roda, como mecanismo automotivado, faz do humano. O regime de responsabilidade é então submetido não apenas à reprodução dos mecanismos, mas a táticas de eliciação que colocam a criatividade humana sob uma perspectiva curiosa. Talvez holográfica.

Assim como o *cargo cult* refaz sob termos nativos e permeados de pensamento mágico, as relações mercantis, submetendo-as, entretanto, a lógica da dádiva, os *machinecults*, não seriam exatamente um culto da máquina, assim como os *cargo cult* não são devidamente um culto da carga, mas uma obviação das relações mercantis, os *machinecults* obviam o processo de retenção de escalas inerente a dispersão de aparatos técnicos autoescalares. A engenhoca de prata, que mói o corpo daqueles que merecem, ou o chiqueirador são aqui tomados como eventos paradigmáticos capazes de reorganizar o processo de percepção. Mas também uma certa apercepção da artificialidade dos controles convencionais em uma sociedade que opera grande parte de sua vida subjetiva por meio da cultura de mídia.

De fato, o que acima chamo de *machinecults* com o objetivo heurístico de compará-lo transversalmente com os *cargocults*, especialmente sua capacidade de operar escalas de alteridade, não é um culto. Não há um complexo ritual, nem objetos de culto e toda parafernália como tal. É antes um tema. Um tema que vez ou outra aparece no interior do complexo ritual de juramida nem sempre explícito, mas bastante presente. Ou poderia me remeter também a visão do que Padrinho Sebastião chama de *engenhoca de prata*:

É! Todo mundo passa bem até que um dia conhece a engenhoca, hein? Vocês ainda não passaram na engenhoca não? Ela é toda de prata, sabe? Uma engenhoca com três moendas de prata. Brilham que só, alumiam o Sol. O cara chega e tem que passar ali, por essa peneira. Tem um cabra que controla a moagem e diz: "Ah! Ainda não saiu bom não! Vamos pegar ele e passar de novo!" "Ainda não saiu bom! Mete de novo!" Três vezes para poder sair bom. E, eu não passei ainda não, mas fui perto! Chegaram a me deixar la deitado como uma ruma de bagaço! Aí chegaram, disseram: "Não. Esse não." Mas antes eu tivesse passado. Porque eu saberia o aperto, né? Mas não passei. Me levaram lá só para ver que existia. Porque cada um de nós pra nascer, tem que alcançar mais um grau. Acima do que chegou. Tem gente que chega nesse ponto, só de ser a engenhoca, se aperreia tanto que volta. E tem outros que agradecem, não é? (Alverga, O Evangelho Segundo Padrinho Sebastião, p.154, 1998)

A distinção imagética entre visível e invisível quando incorporada no microcosmo individual inaugura uma série de duplicidades consideradas fundamentais pelos daimistas: falo aqui da distinção entre matéria e espírito a qual ainda deve receber conotação moral intensiva: *Eu Superior* e *Eu Inferior*. Os termos dessa cisão, tomadas de empréstimo do esoterismo do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, estão presentes como ordem interpretativa

daimista, ainda que de modo lateral, desde os tempos de Mestre Irineu (Moreira & Macrae, 2011). Em outra ocasião, investi algumas reflexões acerca de seu papel junto à ritualidade daimista, buscando demonstrar como tal diferenciação opera de modo dialético e episódico, ou seja, não se trata pura e simplesmente de uma oposição estanque e nem de todo convencional, mas de uma relação dialética entre termos incorporados que organiza um processo amplo de individuação eminentemente transformativo e essencialmente uma distinção entre pontos de vista ritualmente organizada (Maas, 2018, p.99-131).

2.3.2. *A Automodelação do Poder: as máquinas e sua linguagem 2#*

*“Há milhares de anos que os gurus são seus próprios aparelhos de televisão”
O Evangelho Segundo Padrinho Sebastião, Alex Polari de Alverga, 1998, p. 17*

É um sábado de tarde. Passara o dia podando as árvores de casa e tomando alguns fiozinhos de daime. Os feitios me mostraram o quanto o trato com as plantas fica mais rico quando se está na força do daime. Da colheita do cipó à visualidade produzida pelo farfalhar do vento na copa de uma árvore; da coroinha que orna o caule da *psychotria viridis* à metáfora das flores celestiais; é como se cada trato com as plantas fosse uma experiência estética profunda, tornando a metáfora bastante comum entre os daimistas, a de que as mirações são como flores a serem colhidas nos jardins celestiais, bastante vívida. O reino vegetal parece ser o meio condutor privilegiado da transmissão do operador sacrificial daimista. Talvez porque a natureza para os daimistas, como mundo objetivo não feito pelo ser humano, seja concebido como *criação*, tal ordem pareça refletir em algum grau a automodelação do poder espiritual, ou talvez porque a bebida seja ela mesma, comi um elemento do mundo vegetal, e que, quando consumida, possa oferecer à vista o ponto de vista das plantas.

Combinamos todos de participar de uma sessão do centro de cultura cósmica da cidade. O centro, dirigido por Mestre Geraldo é bastante importante, venho a saber por essa época, para a formação do cenário ayahuasqueiro sul-mato-grossense. Suzana e Luizinho, participaram regularmente das sessões por volta dos anos 2000 tendo se filiado ao centro assim como Dagô e Dino, fundadores da Estrela Dourada, antes de começar os trabalhos com o Daime.

A visita é parte de uma estratégia de boa vizinhança, afinal a adesão de Suzana ao Santo Daime e criação do Céu do Beija Flor no ano 2001 não ocorre sem algum conflito⁴⁹. O Centro de Cultura Cósmica é concebido na década de 1980 por Mestre Francisco, seu fundador, como uma unificação das linhas da União do Vegetal e do Santo Daime, dividindo sua estrutura ritual

⁴⁹ Para maiores detalhes sobre a formação dos centros daimistas de Campo Grande ver Da Luz, 2017.

em dois atos: o primeiro como manda o roteiro da UDV (chamadas de abertura, elevação da força e despedida da força intercaladas por ensinamentos e músicas populares tocadas em aparelhos de som) e um segundo ato (execução de hinários do daime, acompanhados da aparelhagem de som ou à capela).

O fato é que a bebida servida, aqui denominada vegetal, é consideravelmente mais apurada do que aquelas que costumávamos beber no Céu do Beija-Flor. O centro fica na região da chácara dos poderes há pouco mais de quinhentos metros da chácara da Estrela Dourada. Já estivera por lá nos nossos primeiros feitos, afinal, Mestre Geraldo, solidariamente, concedeu uma colheita grande de folhas de seu *reinado*⁵⁰ visto que nossas plantas eram ainda pequenas. Dessa vez, vou junto com Gabi e Suzana. Nos acompanham Bahjat e sua esposa Elaine; Alex e Laís, fardados nesse mesmo ano. Ainda é final de tarde e descemos de carro em uma pequena estrada de chão até chegar à chácara que abriga uma pequena região de várzea nas proximidades do rio. O coaxar dos sapos soma-se ao dourado do céu para anunciar o começo da noite. Há bastante gente que, aos poucos, se aglomeram no salão margeado por um grande gramado onde os carros se espriam estacionados. Encontro Bahjat e Elaine, que conversam com Mestre Geraldo. Ao centro do salão uma mesa retangular abriga na sua ponta um grande arco feito de metal, que exhibe, em grandes letras verdes sob um fundo branco: Paz e Amor – Centro de Cultura Cósmica – Suprema Luz.

Os fardados da casa exibem uma roupa social branca, as mulheres, uma saia plissada e camisa de manga curta branca. No peito uma estrela verde bordada representa a filiação ao centro. O daime é servido por Geraldo da ponta da mesa, auxiliado por uma pequena senhora que carrega uma espécie de faixa transversal no peito como símbolo de sua posição junto ao grupo. Ela ocupa o papel de Mestre Assistente. A senhorinha caminha de um lado a outro e parece auxiliar em todas as tarefas mais básicas ligadas à condução do ritual. Bahjat, que está do meu lado na fileira dos homens, explica que todos devemos beber o daime juntos e que, em caso de saídas do lugar para ir ao banheiro ou coisa do tipo, deve-se sempre caminhar por volta da mesa no sentido anti-horário. Percebo que cada qual que recebe seu copo volta para a posição de onde saiu e aguarda com o copo na mão. Geraldo me serve com um sorriso franco sob os olhos pequenos de quem parece já não enxergar muito bem. Carrego o daime espesso em um pequenino copo de café e volto para o meu lugar. Ao final da distribuição todos dizem junto:

⁵⁰ Nome pelo qual são denominadas tanto os aglomerados selvagens das plantas que costumam, segundo informações que colhi, ser encontradas em nichos ecológicos na mata, quanto os cultivos, como é o caso do acima referido.

Deus que nos guie ao caminho da luz para sempre e sempre, amém, Jesus, Maria e José. De um gole só bebo a pequena quantia da espessa bebida

A sessão começa com uma grande introdução instrumental que dura cerca de dois quartos de hora. Os primeiros efeitos da bebida começam a chegar. Já consigo manejar com facilidade o enjoo característico da bebida: é como deixar que o líquido e o corpo entrem em uma simbiose. É curioso notar como a seleção de músicas instrumentais contribui para a sensação dos efeitos da bebida. Parece que a fruição estética e a contemplação auxiliam na chegada dos efeitos da bebida. Quando a “borracheira”⁵¹ já está mais ou menos estabelecida, a música é interrompida e Geraldo começa uma chamada. Ele entoa sozinho e pausadamente as *chamadas*.

Clarei⁵²
Mestre Gabriel

Eu peço luz, que venha nos clarear.
Clarei, clarei, É a luz, que vem nos clarear.

Sombrei, Sombrei.
Eu peço Luz, que venha nos sombrear

É a luz, que vem nos clarear.
No esplendor na barra,

Sombrei, eu peço luz, que venha nos clarear.
Com a luz tem a sombra

Tihuaco é Mariri,
No esplendor na barra, Tihuaco é Mariri.

Eu peço luz que venha nos clarear
A sombra vem com a luz,

Vamos esperar o que há de vir, preparados pra seguir, Tihuaco é Mariri.

Eu peço luz, que venha nos clarear
Clarei, Clarei,

Vamos esperar o que há de vir, preparados pra seguir, Tihuaco é Mariri.

O barroco caboclo é belíssimo!” Penso. Já ouvira o termo “*sombreado*” de Rogério, referindo-se aos efeitos da bebida. A *sombra* e a *luz* são na chamada dois opostos complementares. É como se o efeito propiciador suscitado pela bebida carregasse essa propriedade dual diante da qual se pede luz. A chamada é uma espécie de cântico, uma espécie de ladainha sertaneja maquinada como um canto indígena e que inunda o salão e parece direcionar os efeitos da bebida. A dialética de luz e sombra é bastante peculiar. E sombra aqui parece ser também os efeitos da bebida, uma “*força estranha*”, como os seguidores afirmam, e estar “*sombreado*” é estar sobre os efeitos da bebida. Ao pedir luz, a chamada parece sugerir que algo dentro dessa força estranha precisa ser encontrado, clareado, iluminado. Segue-se uma segunda chamada.

Estrondou na Barra

Mestre Gabriel

⁵¹ Nome dado aos efeitos da bebida na tradição ligada a União do Vegetal e que deriva do adjetivo *borracho*, bêbado em espanhol.

⁵² Em todas as citações baseadas em falas ou em cânticos optou-se por reproduzir o texto em sua íntegra evitando reduzir os sotaques ou termos coloquiais a forma geral e reconhecida da língua portuguesa. Uma opção deliberada que busca manter as características particulares e específicas da linguagem popular tão característica a essas religiosidades.

Estroundou na barra
Tihuaco é Mariri

Estroundou na barra
Tihuaco é Mariri

Vamos esperar o que há de vir

Após algum silêncio, outra chamada é entoada:

Chamada Minguarana⁵³

Mestre Gabriel

Oh Minguarana tu, clarei, os teus encanto
E clarei, clarei os teus encantos

Jesus quando nasceu, era um menino galante

Valei-nos a senhora mãe que nos cubra com seu
divino manto

Eu vim abrir meu oratório ao divino espírito santo
Ominguanarana tu, abrirei o teu encanto
E clarei, clarei os teus encantos

Jesus quando nasceu, era um menino galante

Valei-nos a senhora mãe santíssima que nos cubra
com vosso divino manto

Preparados pra seguir

Tihuaco é Mariri
Vamos esperar o que há de vir

Preparados pra seguir
Tihuaco é Mariri”

Eu vou abrir meu oratório, ao divino espírito santo

Oh Minguanarana tu, nos levarei ao teu encanto e
trarei, trarei os teus encantos

Jesus quando nasceu, era um menino galante

Valei-nos a Senhora Mãe Santíssima
E a virgem da concepção que recebeu o vosso divino
manto.

Eu abri meu oratório ao divino espírito santo/ Luz!
Luz! Divina Luz.

A esta altura o silêncio toma o salão. Geraldo se levanta e segurando uma mão junto a outra na altura da cintura e dirigir-se ao conjunto dos presentes: *“Bem, meus prezados irmãos, os nossos trabalhos estão abertos em nome do Mestre. Agora eu pergunto a todos os meus prezados irmãos se todos tem borracheira e se todos tem luz?”*

O conjunto responde que sim, Geraldo caminha com uma formalidade imensa nos passos e interpela alguns dos presentes repetindo a mesma pergunta. Descubro interrogando alguns dos fardados da casa após o trabalho que, caso a pessoa ainda não tenha sentido os efeitos da bebida pode pedir uma repetição.

Geraldo volta ao seu lugar e após isso põe na caixa de som uma interessante narração sobre o surgimento da ayahuasca. A história combina um fundo musical que acompanha uma descrição antropológica da bebida, sua origem indígena, as práticas vegetalistas, os trabalhos do Santo Daime e a criação a União do Vegetal assim como uma narração dos termos através dos quais a bebida foi legalizada no país, intercalando aqui e acolá referências a trabalhos científicos sobre a bebida como, por exemplo, ao de Beatriz Labate.

É curioso observar a existência de toda uma *cultura de estúdio* organizada em torno da composição de músicas que se estabelecem no intermeio entre a religião, o esoterismo e a música popular. Descubro neste dia, por exemplo, que Xangai, eminente cantor da música popular brasileira é partícipe da União do Vegetal tendo realizado apresentações a esse público. Do mesmo modo canções de Ney Mato Grosso, quando este estivera frequentando o Santo Daime também são aí executadas. Também pude experimentar a curiosa sensação de escutar na “borracheira” algumas seletas músicas de Raul Seixas e com alguma renitência, confesso, Roberto Carlos.

É digno de nota também que uma tradição esotérica e ocultista em geral e propositalmente desconhecida do público em geral oferece um quadro interpretativo bastante efetivo aos conteúdos extáticos da bebida. A execução de “ensinamentos” Rosa-cruzes e Maçons também gravados com uma boa qualidade e junto a uma boa sonoplastia são comuns e bastante importantes na organização do culto. De modo geral há, reitero, uma curiosa prática de acervo, cultivada pelos mestres do CCC e empregadas na elaboração de suas sessões. Um pouco mais adiante outra chamada é entoada:

Mestre Caiano

Mestre Gabriel

Caiano, Mestre Caiano

É o primeiro Oasqueiro

Eu chamo Caiano

Chamo borracheira

Eu chamo Caiano

Chamo borracheira

Caiano, Mestre Caiano

É Oasqueiro sem fim

Eu chamo o Rei Oasqueiro

Clareia os seus caianinhos

Eu chamo o Rei Oasqueiro

Clarei os seus caianinhos

Caiano, Mestre Caiano

É quem é a luz do caminho

É a escada no Vegetal

Os degraus é seus caianinhos

Caiano, Mestre Caiano

Vem pela luz verdadeira

Clareia os seus caianinhos

Todos pedem borracheira

O conjunto das chamadas centrais remetem ao corpo mítico da UDV, o qual em grande medida é organizado como um pequeno corpo mítico denominado “história da Oaska”. Transcrita a partir de uma gravação conhecida como *história da Oaska* narrada na voz de Mestre Gabriel, fundador do culto e cordialmente cedida por Mestre Rocha que assume a direção dos trabalhos do Centro de Cultura Cósmica em Campo Grande – MS.

O teor das chamadas foi apurado com Rogério que convivera com Mestre Francisco nos tempos que esteve em Cuiabá. Para este é a chamada do Minguarana que abre a sessão e junto dela os seus mistérios. A chamada do Mariri com a Chacrona, acima descrita, segundo Rogério, traz o equilíbrio e tem o efeito de equilibrar luz da Chacrona (a folha) e a força do cipó.

Meu objetivo aqui não é exatamente descrever a estrutura ritual e mítica da União do Vegetal, aqui descrita dentro do contexto da linha de unificação do Centro de Cultura Cósmica, mas abordar o que chamo de um *aprendizado da lateralidade* o qual, de certo modo, está bastante explícito na estrutura mítica da origem da Oaska.

A união entre o Mariri e a Chacrona, entre Tihuaco e Oaska, o Marechal e a Vidente, encarnam a dualidade da bebida, entre a *força* e a *miração*, entre a *sombra* e a *luz*, que também encontra eco em uma relação de complementaridade entre Jesus, um “*menino galante*” e sua mãe. Certamente há distinções bastante vívidas no que tange às linhas religiosas ayahuasqueiras. Mas opera aqui o que podemos chamar de um barroco caboclo, uma imagética que se estabelece pelo contraste demarcado e bastante vívido entre *luz* e *sombra*, masculino e feminino, que encontram na bebida, ela mesma a união entre duas corporalidades com qualidades distintas (a folha e o cipó, a luz e a força), um operador sacrificial que quando ingerido realiza uma incorporação desses tropos.

Após as chamadas, a borracheira não demora a chegar, e encontro uma força que rapidamente me arrebatava. O mesmo calor nas costas e no alto da cabeça. Em alguns instantes me encontro em outra temporalidade. A sensação é de que o centro da consciência deixa de ser um Eu comum e habitual, mas algo de grandioso, uma espécie propulsão do centro de gravidade do Eu parece fazer com que este esteja sentado em um grande trono a observar a tudo com algum tipo majestade.

Com os olhos semicerrados elevo o tronco e vejo a meus pés enormes exércitos. Pareço estar junto a carruagem de Arjuna e Krishna, contemplando a meus pés o grande mistério de Bagavadeguitá: a passagem de vida após vida, a luta dos homens uns contra os outros e a eternidade da alma. Inúmeras mandalas pulsam no horizonte imediato. Um sentimento de completude me percorre e contemplo aquelas cenas de batalha com uma espécie de distância impassível e uma ataraxia implacável.

A verticalidade da composição me remete às palavras do Padrinho Sebastião que lera em um livro de Alex Polari. “*A ordem é unir-se-se, o Eu Superior interno na sua casinha, na sua própria igreja, no seu próprio templo que é o corpo! Ele bem sentadão, no Trono, vendo tudo!*” (Alverga, 1998, p. 159).

A noção de Eu Superior e sua natureza eterna, assim como a noção de *memória divina* que se adquire com a bebida começam a se tornar plausíveis para mim. A ideia de uma alma que reencarna e percebe, e paulatinamente começa a perceber a si mesma através do mistério é vívida neste momento. Um mister de soberba e dúvida me percorre e então a verticalidade é

subitamente quebrada por uma inesperada mudança de perspectiva. À medida que a borracheira se aprofunda deixo de ver uma paisagem atemporal que se mira do alto para baixo. As visões que se passavam no intervalo entre os olhos semicerrados e o alto da face, numa espécie de penumbra que faz paisagem entre o mundo onírico e o mundo externo, agora se desfazem.

Aquela natureza extracorpórea e sua eternidade são revertidas a uma imagem do próprio intracorporal. Não como aquelas passagens bastante conhecidas das mirações da ayahuasca onde se mira o corpo por dentro. É como se quisesse deliberadamente trazer algo a tona. Volto à minha infância e a paisagem é absolutamente onírica, sem qualquer relação com o mundo da vigília. É pura imagem inconsciente, como em um sonho. É como se carregasse a memória do nascimento como um evento recente. Observo o mundo como uma criança, não devo ter mais de um ano, pois ainda engatinho e vejo, na cozinha de minha vó, o assoalho avermelhado de madeira, o antigo fogão à lenha e as pernas de minha mãe que faz algo próximo a pia. Sinto a cabeça grande e o corpo minúsculo. A memória é absolutamente íntima, é como se o acordar da consciência que observa um mundo fosse ali rememorado. A visão possuía algo de mítico, uma espécie de aura que só as imagens inconscientes mais profundas são capazes de conter. As pernas de minha mãe, seu tecido macio e por onde escorreguei à vida; o fundo da casa de madeira pintada de verde oliva; o crepitar da lenha no fogo, fossem ali as primeiras janelas do mundo e como tal comportassem algo de profundamente novo ao espírito. Se antes via por sobre o corpo sob os olhos de um eu atemporal agora vejo por dentro do corpo, como memória corporal imanente.

A visão dura muito pouco e de dentro dela salto para a observação intensiva e fantástica do que para mim se afigurou como uma espécie de maquinária cósmica que subjaz a natureza. Essa é uma daquelas visões cuja pecha de inenarrável cabe muito bem. Uma série de aparelhos pontiagudos parecem caminhar ao serem ligados por nós que fazem o papel de uma espécie de eixo. Tais aparelhos que à primeira vista assemelham-se a imensas tesouras sem cabo, são interligadas entre si por uma série de eixos móveis e articulados. Contemplo aquilo tudo embasbacado e incapaz de abrir os olhos. Esses eixos móveis e articulados acompanham a execução musical da sessão, uma música instrumental. Aos poucos aquele imenso movimento que agora vejo com alguma distância se transforma em uma espécie de orquestra.

Não há rostidade alguma, não há face, mas uma espécie de certeza me percorre: aquela grande engenhoca é o tecido imanente do mundo. É a Virgem descrita nos hinos em sua propriedade antecipatória de fazer ver. É a visão antecipatória da advinha que aconselha o rei Inca e que morta, unida ao cipó aconselha e antecipa uma imagem do mundo através da miração.

Quiçá esta paisagem seja aquele lócus da sabedoria divina que Mestre Gabriel chama de “*encantos*” da natureza divina relacionados a chamada do *Minguarana*, ou esteja diante daquilo que os sábios renascentistas, Ficino (2021) chama de *anima mundi*. Os nós e os eixos parecem ser os pontos de ligação entre a natureza visível e invisível do cosmos. É como se aqueles eixos flutuantes fossem os responsáveis pela modulação do mundo material segundo uma ordem imaterial.

Subitamente minha face adormece, minhas mandíbulas parecem ser pressionadas sob uma bigorna. A dormência se concentra nas minhas narinas e na região infraorbital do rosto. Aquelas espécies de tesouras articuladas parecem ter se transformado em finíssimas agulhas que sinto penetrar em meu nariz por diversas vias. Tento respirar fundo, é quase impossível. As agulhas parecem penetrar até os ossos mais profundos do crânio. Mais uma chamada passa a ser entoada da ponta da mesa.

O silêncio impera, ainda pareço digerir o conteúdo das últimas mirações. Da ponta da mesa, Mestre Geraldo anuncia que um novo despacho será servido. Guarda um sorriso no rosto e, como uma criança alegre que mostra um brinquedo novo para os colegas, aguarda com uma pequena garrafinha na mão. A Mestre Assistente chega com uma bandeja cheia de colheres. Cada colher serve uma quantia da bebida, que está mais para um melado escuro do que para o líquido habitual. Bahjat me olha com um sorriso de quem gostou do brinquedo: “*É mel, é mel, Zotti! Bora!*”. Ainda estou absorto e ensaio um sorriso amarelo diante do gesto feliz de meu amigo. Homens barbados, velhos, mulheres e crianças. Cada qual recebe sua colher e esforçam-se, lambendo os beijos, para retirar toda a pasta nela depositada. Enquanto contemplo a inusitada cena, sigo até uma pequena fileira e, depois de Bahjat, recebo minha dose do “doce mel”. O daime que tomamos é denominado mel e recebe um grau de apuração muito alto, possuindo uma concentração maior dos princípios ativos das plantas e curiosamente é doce. Geraldo sorri.

O que segue à dose de daime mel, entretanto, não é algo exatamente feliz para mim. Para utilizar os termos de Rogério, *aboiei*⁵⁴. Quando a força do mel começa a chegar, meu organismo está absolutamente exausto. Talvez precisasse de um pouco de comida salgada ou de uma noite inteira de sono. Para piorar a situação, uma menina começa a passar mal e é levada para um pequeno quartinho. Seu pai, venho a saber depois, falecera há alguns dias. A menina é como que transportada ao mundo dos mortos, chora e grita por seu pai durante mais de meia

⁵⁴ Aboiar, quando relacionado ao ritual tem o sentido de uma incapacidade geral de lidar com efeitos da bebida e um descontrole de si mesmo e do próprio corpo.

hora, sendo acudida por algumas mulheres e pela Mestre Assistente que perde um pouco da maestria que vinha demonstrando e atribula-se com a situação. Que coisa terrível. O conjunto dos participantes, entretanto, mantém-se impassível na mesa, como manda o figurino. Mas o fato é que o cansaço, mais do que os gritos da menina que a essas alturas já cessaram, uma dúvida tremenda que me consome pelo resto da sessão. A visão que tivera agora me parece aterradora, não porque seja em si mesma algo terrível, mas diante da beleza e da espécie de intensificação que acabara de experimentar retornar à condição habitual (não consigo subir com a força do mel, senão enfrento uma grande *peia*) é absolutamente penosa.

Me retiro do trabalho e me sento em uma espécie de quatinho em anexo ao salão. O mesmo quatinho do suplício da moça, por sinal. Uma espécie de tendência à purificação suscitada pelas visões e pela bebida me faz mergulhar em um mar absolutamente cruel. Não era algo do qual eu tivesse controle. Qualquer tentativa de descrever a crise que passo é vã. Como poderia dizer que me ocorre uma percepção de que a matéria é pequena e insuportável. Experimento uma sensação terrível de vergonha. É como se, após contemplar uma imagem do paraíso, tivesse uma noção vívida de minha própria condição e pesasse sobre minhas costas a culpa do pecado original. Olhando com a distância que o tempo é capaz de oferecer, vivo uma crise diretamente relacionada ao aprendizado de uma ordem convencional implícita e antropomórfica me sentido agora, entretanto, distante e separado dela. Talvez os líricos caminhos do inconsciente tivessem se tornado agora terríveis e exigissem de mim algum mecanismo de compensação.

A volta e descida das alturas que estivera alçado parecem mais complicadas do que a subida. Bahjat aparece para perguntar como estou. Digo-lhe mais uma meia dúzia de palavras que à medida que profiro parecem cada vez mais distantes do que buscava descrever. Mesmo assim ele parece entender o que estou passando: não exatamente uma crise existencial, mas uma dificuldade de transitar entre as intensidades, algo bastante habitual, e por isso não dá muita conversa para os meus lamentos. Pede para que eu volte para o salão quando possível. Me senti um idiota, ainda mais quando me vejo absolutamente incapaz de superar aquela situação. “Aboei” remoendo pequenezas do passado em uma pretensa visão purista da vida. *Peiava* com um resto de borracheira indo e voltando pelas memórias desordenadas.

Ao longo dos anos aprendi a lidar com essa espécie de rescaldo da força, que parece ser direcionada pelos integrantes e tacitamente recomendadas pelos hinários como um ato de reminiscência, como um ato de recordação e reordenamento das condutas que faz da atividade

visionária um eixo de reorganização moralizante da vida e uma atividade que os daimista consideram central e “cristianamente” concebidas como o perdão e a humilhação.

Há um intervalo com vários quitutes, não consigo comer quase nada e me lembro pouco do que acontecera. O segundo ato com um hinário do Daime, nesse dia cantamos Mestre Irineu, mas fico com um trecho do hinário de Sebastião Mota na memória:

15 Eu estava tão alegre

O Justiceiro, Padrinho Sebastião

Eu estava tão alegre
De repente entristeci
Eu conto a meu Mestre
Eu não sei como eu caí

Eu sei como acordei
Eu estava tão além
Procurei não encontrei
Mas me lembrei de alguém

Eu me lembrei de alguém
Com amor no coração
Quando eu levantei a vista
Eu avistei Juramidam

O Mestre me chamou
Para um conselho Ele me dar
Para não temer os castigos
Que Deus tem para nos dar

Eu te entrego estas prendas
Porque devo te entregar
É não temer o perigo
E você vem aqui cantar

Note-se que o meu trabalho vai de um extremo ao outro com alguma velocidade. A inversão abrupta é de certo modo uma tendência à reversibilidade inerente ao fluxo simbólico. Inerente porque a dualidade só pode ser aprendida enquanto uma experimentação antitética, muitas vezes sob a forma de uma crise que pode beirar à histeria. O aprendizado dessa reversibilidade, entretanto, é um exercício habitual para o tomador de daime. Achei que já havia aprendido bastante, mas me vi face a face com uma ignorância colossal. O aprendizado do Eu Superior é, entretanto, diferente do aprendizado de uma personalidade individual⁵⁵. É como observar o mundo a partir de uma alteridade que ritualmente se busca eliciar. Não à toa se admite, mas sempre com certa ambiguidade, que Mestre Irineu é Cristo, que Padrinho Sebastião é São João Batista, mas também Xangô, assim como, com muita claudicância, Carlinhos, amigo do Gamarra, me confessara suas experiências de vidas passadas: “*O grande intento do Daime, Mateus, é revelar nossa memória divina e saber quem éramos e onde estávamos durante a crucificação*”.

Essas personas míticas são sempre experimentadas enquanto lapsos de revelação, perspectivas que quando incorporadas se fazem nítidas por quem as porta mas também àqueles a sua volta. Foi diante deste lapso de revelação, foi após o “Eu Superior” estar “sentadão” em seu trono, como coloca Sebastião, que eu aboiei. É como se uma espécie de necessidade

⁵⁵ Há aqui uma referência explícita a diferença entre aprendizado da personalidade própria a modos de invenção convencionalizante e a eliciação de um Eu antropomórfico, alma, própria a modos de invenção diferenciadores presentes no capítulo 4 *A Invenção do Eu*, de *A Invenção da Cultura* de Roy Wagner (2012)

compensatória me impelisse a essa crise, que não durará apenas a ocasião narrada acima, mas todo tempo necessário para a aprendizagem da lateralidade que foi um processo paulatino de mais de dois anos.

Do mesmo modo que a personalidade divina é inventada como uma agência sobre-humana é como se eu tivesse que eliciar uma personalidade pessoal que não soasse como resistência a ela, mas como um entremeio, uma espécie de máscara manejável de modo deliberado. Do contrário experimentaria a perspectiva caolha, como um ciclope que, sendo incapaz da lateralidade, vê o mundo sob uma única e destrutiva perspectiva ou, para situar-me nos termos daimistas, estaria sujeito ao chiqueirador. Aqui me parecia cada vez mais plausível uma espécie de controle sobre a figuração. Ao menos foi essa a impressão que tive nos trabalhos subsequentes: é preciso de algum modo controlar os termos através dos quais o trânsito entre mundo humano e divino é operado. Isso não foi feito entretanto, sem momentos críticos.

Essa relação dialógica entre mundo visível e invisível, agora introjetada numa partição microcosmológica: Eu Inferior e Eu Superior, engendra tropos específicos na vida coletiva e individual baseados em uma relação de movimento e de dinâmica característico da ritualidade. A concepção do cosmos a partir da diferença entre superior/inferior, espiritual/material, celeste/terrestre forma um tropo de primeira ordem, uma imagem cósmica do mundo. Ela vai se tornar reversível, dobrada sobre si mesma, e portanto um tropo de segunda ordem quando incorporada ao universo microcósmico corporal e lateralizada enquanto condição humana básica.

2.3.3. Aprendendo com a Mão Esquerda

“Isso aqui é pra ter um respeito mesmo! É o Paraíso! Tá tudo dito! Tudo! A gente é quem pensa que não tem poder, mas tem. Vive aqui nesse mundo velho, preso por essa matéria, preso por outras coisas abestadas que nem pertence a gente ... E lá vai nós preso por aquilo... Nunca se solta, para ser um pássaro bem tenaz! Quem tem uma asa só, não voa! Outro dia eu vi uma pombinha daquelas que crio lá em casa, voar com uma asa só, que a outra eu não sei quem tomou, talvez o gavião. Só vendo a coitada. Ela fazia Vuuuum! E caía lá! Caía. Tão do mesmo jeito aqueles que não acreditam em si próprios. Mesmo assim e aquele que vive aqui sem ter conhecimento. Preso por essa matéria velha, preso por besteira, por número, por zero! Zero, nove fora nada! E no que tu chega, é 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 e nove fora nada. Só da zero! Olhe só o 10: tira o zero, e 1. Não tem mais quem de jeito, perdeu o valor que tinha. Assim é você. Tá pelejando pra ver se chega a ter um conhecimento espiritual, mas é de uma coisa e doutra. Tem que conhecer os dois lados, mas nega o negativo. Procura, e não sabe onde está ele. Vamos ser iguais a todas as coisas! Tanto faz em material quanto em espiritual. Porque nós somos igual! Não vê uma lagarta? Se eu penso, olhando uma lagarta, dessa forma: Que lagarta feia, vou já matá-la! A questão é que ela vai na viagem dela, eu vou na minha! Deixe que ela passe! E o mesmo com uma cobra, com um sapo. Seja o feio que for, não mexa com ninguém! Porque, como diz o hino: "Para amar e ter amor/E preciso conhecer/Deus em tua mente/Deus é o teu saber". Já que a natureza criou tudo, eu vou lá me assombrar com alguma coisa? Não! Se eu sou amigo de tudo, ninguém me

faz mal. ou eu to mentindo? Se eu sou amigo de todas as coisas, não tenho medo de Tranca-Rua, de Tranca-calcada, nem de Tranca-quarto, nem de Tranca-isso e aquilo! Não! Não tenho não! Pra que? Se eu sou ... Sou e fui! Fui eu mesmo espiritualmente, conversar, direitinho com esses seres, ver como é, como não é. Então descobri. E hoje acabou-se o Tranca-Rua! Pra mim ele não existe mais. Não tem. Pode ter pra outras pessoas! Mas pra mim, não existe mais Tranca-Rua! Já foi ele. Não é mais. Mas vocês que querem seguir a vida espiritual não falem de ser nenhum! Respeitem tudo. Porque todos eles têm o que cumprir.”

Padrinho Sebastião in: Alverga, O Evangelho Segundo Padrinho Sebastião, 1998

Ansioso, aguardo em uma pequena antessala depois de ter dado meu nome para o atendimento em um centro de Umbanda da cidade de São Carlos. A iluminação é baixa e o pequeno vestíbulo em que me encontro é tomado pela fumaça da defumação e dos cigarros acesos no salão principal. Martín, meu amigo, acaba de ser chamado para receber atendimento. Os tambores já deixaram de tocar, escuta-se apenas os sussurros das entidades entremeados por gargalhadas estrondosas das pombagiras. Em poucos instantes chamam meu nome e me sento em uma pequena banqueta diante do Exu Capa Preta. Ele pede para que eu acenda seu cigarro, saco meu isqueiro e o faço. *As coisas andam difíceis meu amigo!* Digo enquanto acendo o cigarro que acabo de ganhar.

Estou em São Carlos há pouco mais de um ano. A bolsa demora a chegar e nos viramos, Eu e Gabi, do jeito que podemos. O que mais pesa, entretanto, é a distância da família, além do fato de termos saído de Campo Grande em meio a um conflito familiar que inadvertidamente nos afastou da irmandade do Beija-Flor, que fora, desde o princípio, um porto seguro. Mais do que isso, entretanto, minhas concentrações no daime vinham sendo terríveis: pedreira atrás de pedreira. Capa Preta me envolve com sua capa e vejo o forro acetinado vermelho vinho de seu interior, enquanto um arrepio percorre todo o fio da espinha chegando até o alto da cabeça. Com o cigarro entre os dentes e depois de grunhir como quem suporta o peso do mundo às costas, Capa Preta me aconselha no pé do ouvido: *Você precisa dar atenção a matéria, meu filho, tu anda negando ela. O outro lado é bonito mas é a carne que sustenta a vida! Escuta o que ela tem a dizer!*

A saída do Céu do Beija-Flor foi absolutamente conflitante. Fiquei dividido entre assumir um conflito que envolvia Gabi ou dar seguimento às atividades e amizades ligadas ao centro que acabam, por fim, ficando insustentáveis. Participei de um último trabalho, São Miguel, em setembro de 2017 que, por fim, me pôs distante do centro. A mudança para São Carlos já era cogitada no fim de 2017 enquanto Gabi fazia a seleção para o doutorado. No meio desta situação bastante conturbada, tomo uma boa dose de daime em casa, depois que Rafa, nossa filha que tinha por volta de 1 ano de idade, e Gabi dormiram. Vê-se uma pequena e trêmula vela diante

de um cruzeiro que mantenho no altar de casa. Minha intenção é obter uma espécie de resposta para as dificuldades que passava. E de certo ter um prognóstico dos próximos passos a tomar.

Depois de experimentar a salvação no paraíso tropical da religião daimista passo a sentir a necessidade bastante pessoal, diga-se de passagem, de experimentar o drama moderno, não apenas a partir de seus fundamentos explícitos, mas como contraimagem mítica e para isso recorro ao Fausto de Goethe. É como se fosse um mecanismo de compensação psíquica, para me remeter a sagacidade dialética de Jung, mas que se pode ler a partir a metáfora do pássaro no prólogo deste capítulo: as duas asas é que fariam da pombinha um pássaro tenaz. O que posso dizer é que a leitura de Fausto me causara bastante impacto e que de algum modo catalisou algumas de minhas aflições, especialmente aquelas ligadas à experimentação de uma vida propriamente subjetiva inerente à vida moderna. Era preciso revisitar esse estado no ímpeto humanista, na vontade do espírito, mas também no horror fáustico das limitações da vida individual. O aprendizado da lateralidade (um tropo de segunda ordem) faz uma dupla torção, por um lado relativiza o imediato tropo de 3 ordem, obviando o complexo de salvação agindo de modo recursivo, recapitulando diria Don Juan, reorganizando o passado; e por outro adianta o tropo de primeira, a metáfora sacrificial original, prevendo os termos de sua queda.

Após fazer algumas orações silenciosas me sento no sofá e espero os efeitos da bebida. A miração começa a sombrear depois de alguns minutos. Vejo pau, pedra, caco de vidro em uma profusão estonteante. Tento me concentrar para superar a natureza das visões. Minhas pernas começam a tremer de modo involuntário pela primeira vez. O que será bastante comum um uma crise que durará por volta de dois anos. Levanto-me e vomito no fundo do quintal. Minha pressão parece baixar e mal consigo parar em pé. Vou ao banheiro e decido tomar um banho que me alivia o aperreio. Deito-me em uma cama no quarto de visitas e a força volta com mais intensidade. Uma dor imensa surge no estômago e em posição fetal tento suportar o que me ocorre. A matéria corporal se assemelha a uma espécie de perspectiva que se confunde com a perspectiva animalesca que experimento. Eis o chiqueirador, penso. Tenho a sensação de me tornar uma espécie de fera. Um lapso de consciência me diz ser aquilo uma espécie de teste, de incorporação de uma força necessária. Uma passagem necessária para poder dominar forças e poderes que até então não conhecia. Passo mais de vinte minutos naquela posição. A força começa então a abrandar.

Me sento na cama, já devem ser mais de 3 horas da madrugada. Há duas horas que eu me deitara e escuto um sabiá que canta solitário na rua de casa. A miração começa a misturar-se com o gorjear do Sabiá em uma visualidade violeta-rosácea, aquilo aos poucos se torna uma

espécie de comunicação. Conforme o gorjear do pássaro se eleva as visões aumentam. Aquilo já não me parecia impossível, afinal há anos que tomo daime e o universo ao redor já é para mim fonte de manifestações. O que o sabiá anuncia é de certo modo a inevitabilidade do rompimento e a abertura de novos rumos e principalmente a necessidade de incorporação daquela força que há pouco sentira. O trecho de um hino me vem à mente:

69 Passarinho

O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu

Passarinho está cantando
Discorrendo o abc
E eu discorro a tua vida
Para todo mundo ver

Passarinho verde canta
Bem pertinho para tu ver
Sou passarinho e tenho dono
E o meu dono tem poder

Passarinho está cantando
Canta na mata deserta
Dizendo para o caçador
Você atira e não acerta

Passarinho verde canta
Com alegria e com amor
Sou passarinho e canto certo
E com certeza aqui estou”

Especialmente a metáfora do caçador que busca acertar o passarinho mas não acerta, torna-se uma alusão a uma tentativa ousada de ver face a face o *poder* e a centralidade do cosmos, mas incapaz de ser realizada, não sem um aprendizado da lateralidade, sem um aprendizado da operação do Eu Inferior.

Padrinho Sebastião me aparece a vista e sorri. É como se eu compartilhasse com o velho a operação intensiva da incorporação da linha de umbanda ao Santo Daime. Mas não apenas isso. Parecia claro para mim que a operação era uma espécie de política cósmica e aquela aliança fora fundamental para a expansão do Santo Daime e sua colocação nos meios urbanos. Tal incorporação, feita essencialmente via aparelho, era uma espécie de operação coletiva da qual se podia tomar parte e envolvia um conhecimento efusivo do Eu Inferior pela via umbandista, para usar o jargão daimista, como uma outra parte de si mesmo. Aquela distinção entre superior e inferior, apreendida nos primeiros anos de daime, agora começa a tomar a forma de uma lateralidade.

Estamos em 2019 e nos últimos anos frequento o Luz da Nova Era nas imediações de São Carlos. Chego até lá através de Martín, que encontrei no centro de São Carlos enquanto voltava da feira no centro da cidade. Martín parado no sinal de trânsito fazia ecoar do carro o som dos maracás de um hinário. Reconhecendo a musicalidade paro para conversar e pego seu número. De pronto combinamos uma visita ao Luz da Nova Era. O centro é dirigido por Marta sendo afiliado ao Céu do Gamarra em Baependi-MG. Junto a Marta há uma fardada, Marcela, e seu companheiro, Rafael, que está para fardar. Outro casal, Lúcia e seu companheiro, acabaram de chegar e, também fardados, ajudam o corpo da casa. De pronto me junto ao grupo e passo a

auxiliar as atividades do centro ajudando com os despachos de daime, tocando tambor e, eventualmente, violão.

Em São Carlos, Marta me recebe com bastante cordialidade, combino de conhecer o pessoal em um ensaio em sua casa. Acabamos de chegar na cidade e as diligências com o aluguel e matrícula já estão resolvidas. Frequento durante dois anos o centro denominado Luz da Nova Era, uma espécie de filial do Céu do Gamarra e que será também a ponte de contato com este último locus do meu trabalho de campo. Já sou fardado e, portanto, sou recebido com alegria pelo pessoal que realiza as concentrações, afinal são poucos e a ajuda com os trabalhos parece ser bem-vinda.

O centro fica em um pequeno sítio que congrega oficinas de educação popular e moradores itinerantes que organizam oficinas de permacultura e técnicas alternativas de cultivo. Ao final de uma estrada de chão, em um minúsculo vale bastante íngreme, quase uma fenda entre duas morrarias margeadas por pinheiros europeus, bastante comuns na região, está incrustado o pequeno templo. Paredes hexagonais de tijolos à vista preenchem mais ou menos um metro de altura os vãos entre os pilares de eucalipto que sustentam o pequeno telhado romano. Marta e Marcela, as duas únicas fardadas assíduas tiram de uma ou duas caixas uma espécie de kit ritual contento o cruzeiro, um punhado de retratos e cristais e uma toalha de mesa. Rafael estava à época em vias de se fardar e ajuda na montagem. Martim, com quem pego carona, era também um frequentador assíduo, apesar de não demonstrar vontade de fardar-se.

O daime que vem do Gamarra parece bastante concentrado e possui uma particularidade: além de passar pelo processo de cozimento, recebe uma maturação com levedo de vinho o que o torna propriamente um fermentado bastante parecido com um vinho seco mais espesso. Fábio, quem desenvolve essa técnica, me explica mais tarde que a fermentação dos açúcares torna o daime mais apropriado a digestão, o que é bastante interessante. Mas o que mais me chama a atenção é a carga simbólica que este processo recebe, afinal, Fábio considera o vinho santo que serve aos que o procuram como uma realização antecipada pelas bodas de Canaã, o primeiro milagre de Cristo, feito a pedido de sua mãe, assim como o daime, e elemento central de uma festa de casamento, que assim como o ritual do daime que une feminino e masculino na eventualidade ritual.

Se a ayahuasca, dentro do sistema culinário ameríndio está ao lado do cozido e portanto do culturalmente determinado e socialmente manejável e congrega em seu culto um aspecto civilizatório implícito, a fermentação adiciona a este fato uma característica semelhante, pois que a fermentação é também manejada socialmente, mas sugestiva de uma natureza automodela

e automodeladora. Deixe-me ser mais claro. O que essa fermentação e toda a alusão a sua origem cristã parece sugerir é que uma motivação extracultural, natural nesse caso, é capaz de crescer e acrescentar efeitos por si mesma à medida que fermenta, automotivando-se. Nesse caso a ação humana é muito mais uma mediação inoculadora, do que um manejo explícito. Isso não é nada trivial e de certo modo torna essa natureza da bebida um epifenômeno de toda a atividade intensiva humana, compreendida como um aparelho mediador, atuante e atuado, perpassado pelas mais variadas forças. A noção de 'aparelho' ecoa a ideia deleuziana de 'máquina desejanste': o corpo daimista é uma interface que desterritorializa a percepção, transformando o orgânico em vetor do cósmico.

À medida que buscava nas concentrações evitar pensar o que pensava ou ser motivado por forças extra pessoais que considerava negativas elas aumentavam em intensidade e uma espécie de crise neurótica se afigurava. Era incapaz de sobreviver a convenção geral de evitação do negativo sem precipitá-la ou motivá-la com mais intensidade. A solução via doutrina daimista, entretanto, era histórica. O que quero dizer com isso, longe de afirmar qualquer natureza doentia da experiência daimista, é que a solução passava por um aprendizado rotineiro da natureza sobrenatural, e portanto externas, dessas motivações. A existência mesma de uma força ou poder motivador externo a mim, ao mesmo tempo que poderia parecer aterradora, e o foi, era também a chave para o aprendizado do meu lugar na atuação destas mesmas forças.

Nos seguintes trabalhos, vivo uma espécie de crise que consigo, com algum sucesso, manter discreta. Em quase todas as concentrações sou como que tocado por uma força, uma espécie de potência que, apesar de tentar me desvencilhar dela, se mostra implacável. Na verdade, ela parece se manifestar justamente através da evitação. A evitação a pensamentos de maneira geral parece geral seu efeito reverso e os meus pensamentos pareciam tomados de uma agência incontrolável. Isso se somava ao fato de que as experiências ruins iam se somando umas às outras e a cada nova concentração apenas o fato de me lembrar das experiências anteriores precipitava novas experiências. Certa feita, ainda buscando me desvencilhar dessa espécie de efeito recursivo da crise me vejo na mira a uma certa distância e uma velha lança um chale velho e empoeirado sobre minha face. E aquilo parece-me então a razão, uma espécie de mensagem cifrada, dos meus aperreios. A ilusão e o engano tornam-se claros e o véu que me cobre o rosto sobre a forma de um velho chale se afigura como uma metáfora. A sensação é de ser de certo modo vítima de um mal-feito, de um feitiço ou algo do tipo. Quisera eu estar imune a esse tipo de pensamento mágico, mas a esta altura o caminho trilhado era inequívoco e o

caminho a ser trilhado não passava exatamente por desvencilhar-me daquilo, mas por uma espécie de aprendizado do jogo ilusório que o véu metaforizava.

Para ser mais objetivo, na medida do possível, é como se eu buscasse durante as concentrações abrir espaço a manifestação da força divina e da miração, negando uma condição corporal que só pode se afigurar nesse tipo de cosmologia como uma condição inerente à vida. Chamo essa experiência de *aprendizado da mão esquerda*. Diante disto, o conselho do Capa Preta se afigura como o princípio da resolução da crise acima exposta: *é preciso escutar a matéria*. O leitor pode avaliar essa espécie de diário pessoal, e com alguma razão, como um excesso de subjetivismo, mas foi desse modo que um aprendizado da relação entre Eu Superior e Eu Inferior, inicialmente apenas uma espécie de partição moral da pessoa, se afigurou como uma concepção dialética do *aparelho*. Mais do que isso, os termos do aprendizado dessa lateralidade me levaram a uma concepção que julgo mais próxima e adequada da carga que os daimistas atribuem ao termo *ilusão*. Ao mesmo tempo que me via obrigado a levar a sério a natureza sobrenatural das forças que me afligiam, deveria aprender a percebê-las como uma ocasionalidade passageira, uma ilusão momentânea, mas que devesse ser levada tão a sério a ponto de ser capaz de obviá-la como uma espécie de teste necessário ao desenvolvimento mediúnico.

A mão esquerda faz da intenção o perigo da alter-ação. A ação e seu caráter automotivado são postos em xeque a partir de uma personificação também altamente motivada. O eixo mais propriamente espírita do culto, menos presente neste trabalho do que talvez devesse estar, inclusive, não exatamente um kardecismo, mas especialmente um complexo ritual do entrecruzamento entre Umbanda, Espiritismo popular e o Santo Daime que pode ser denominado como “linha das almas”, faz dessa possibilidade o meio fundamental de operação de sua parafernália ritual.

Suzana Pedalino⁵⁶ contou-me um caso interessante nesse sentido, sobre um trabalho de cura realizado “à portas fechadas” na Céu do Mar, como forma de caridade a espíritos suicidas. A quantidade servida de daime era grande e todos se concentravam no auxílio para esse tipo de espíritos. Em certo momento do trabalho, Suzana P. aparelhou uma alma que há poucos dias havia se suicidado. Ela conta que manteve a consciência, mas perdeu o controle sobre seu corpo, vendo tudo de fora. O espírito gritava e chorava, entrava na fila do daime e tomava repetidas doses da bebida com o intuito de se curar. Uma fiscal deu-lhe um cristal de quartzo com o intuito de ajudar, ao passo que Suzana P., aparelhando o espírito e sem controle sobre si, apertou

⁵⁶ Comandante do Céu do Gamarra.

com tamanha força o cristal que suas mãos sangravam, “*eu via tudo, mas não tinha controle sobre o que acontecia!*”(Suzana P., 2017). Somente depois de muitas horas e orações, ela recuperou o controle de si, cansada e machucada. Tipos de individuação ofensivas como essas podem em alguns casos serem induzidas, na linguagem mediúnica, *dar passagem*, como meio de prestar auxílio ao espírito.

A capacidade de iluminar espíritos através das mais variadas técnicas, as mais importantes aqui a irradiação, a oração e a emanção, e principalmente a incorporação nos casos em que a linha de umbanda se faz presente no culto em trabalhos de banca aberta. Esse modo de expersonação dotado de um profundo sentido religioso, parece funcionar como uma espécie de controle das intenções humanas sob um regime de responsabilidade.

A engenhoca de prata, a máquina que mói, o chiqueirador, a obsessão por um espírito suicida, todas incorporam uma espécie de externalidade automodeladora, uma força com a qual a “autenticidade” da individuação divina é posta à prova. Se o corpo é aparelho e possui capacidade de automodelação, o macrocosmo intensivo também. A invenção do Eu não é deliberada pura e simplesmente, mas uma espécie de eliciação, uma responsabilização automodeladora. O aprendizado da mão esquerda, como tal, foi tomar as motivações internas e externas como um atravessamento constante, o qual inevitavelmente vai envolver a lide com motivações contrainventivas.

2.4. *Aprendendo o Aparelho*

“A lateralidade é simplesmente a amplitude de nosso mundo, é a maneira pela qual a extensão nos envolve, tanto mental quanto fisicamente”... “Mas apenas na espécie humana esta característica genérica é propiciamente uma geminação, um modo de autoconhecimento oposicional que define o seu caráter distintivo quanto quaisquer características físicas”

An anthropology of the subject: Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology. Roy Wagner, 2001. (Tradução do autor)

Acompanhei Suzana Barbosa, madrinha do Céu do Beija Flor, durante os sete anos em que estive filiado ao centro e tive com ela um tipo de proximidade que apenas algum grau de convivência cotidiana poderia oferecer. Gostava de sua pequena biblioteca esotérica da qual tomava alguns livros emprestados e dos jantares que nos oferecia quando voltávamos da faculdade. Mesmo nas conversas mais triviais do dia a dia o tema dos trabalhos, das *mirações*, das *peias* e dos demais acontecimentos do trabalho com daime vinha à tona revelando aí os contornos cotidianos do que Cemin (2002), via Mauss, quer denominar como instituição social total (Cemin, 2002). As conversas costumeiramente “passavam a limpo” as situações rituais, os acontecimentos dentro da força, as *mirações* e as *peias* em uma espécie de discurso da força. Um tipo discursivo que rememora fatos rituais fora de seu contexto original mas que buscam

oferecer a estes uma interpretação convencional, recorrentemente moralizante e doutrinário, para usar a terminologia daimista.

Pude acompanhar alguns dos bastidores da dinâmica ritual e de certo modo aprender os aspectos mais convencionais da doutrina e sua operacionalização observando Suzana. Foi em uma de nossas conversas a caminho do trabalho, enquanto repassávamos acontecimentos no interior da corrente ritual, que ela me contou sobre a atuação da mão direita e da mão esquerda no aparelho mediúnico.

A mão esquerda, receptiva, opera como abertura ao mundo espiritual — um canal de permeabilidade ao espiritual — enquanto a direita, assertiva, "*impõe e determina a partir de si mesma*", atuando como vetor de imposição simbólica ao material. Para Suzana, que levava a fama de exigir disciplina e de ser rigorosa com a condução da ordem ritual, a atividade ritual se funda na confluência das mentes orientadas à luz divina, cuja compreensão viva de Deus emerge não apenas dos efeitos da bebida, mas de uma ascese corporal: o comedimento dos gestos, dos hábitos mentais e dos corpos.

Suzana associa essa dualidade ao manejo do aparelho no trabalho mediúnico daimista: não se trata apenas da incorporação de espíritos ou da instrumentalização de poderes como mera "experimentação", mas de uma prática totalizante em que o Daime doutrina o mundo mediante a doutrinação dos sujeitos que, por sua vez, doutrinam a si mesmos — um circuito recursivo de transformação e ordenamento cósmico. Ela atribui essa concepção ao padrinho Sebastião, líder espiritual do Santo Daime e à Cabala e ao esoterismo, sublinhando a correspondência entre a gestualidade ritual (direita/ativa vs. esquerda/passiva) e os princípios universais de recepção e ação, micro e macrocosmicamente entrelaçados.

Esse tipo de prerrogativa tão sistemática quanto concreta e sensível pode ficar mais clara à medida que percebemos sua condição dialética alusiva, ou seja, remetendo aos aspectos gerais da automodelação dos poderes e sua incorporação personalizada. Esse tipo de experiência posicional e geminada do mundo, congrega a possibilidade da ação intensiva humana, que de certo modo se amplia como expressão do poder cósmico - aí estamos as voltas com uma linguagem solidária à noção de *poder* e ao modo como essas atividades, que podem ser denominadas como expersonação, levam, propiciam e efetuam seus próprios limites, não tanto como uma clivagem, mas como uma espécie de trampolim, ou propulsão.

Os comentários posteriores aos trabalhos rituais, o modo como se reúnem as pessoas para falar das experiências, são fundamentais para esse aprendizado e, no caso em questão, Suzana rememorava fatos dos trabalhos anteriores. O ritual ocorre sempre como simultaneidade

ampla, uma pequena *epoch* se nos atermos as dimensões temporais cotidianas de 6 a 12 horas de *trabalho*. Os acontecimentos que ocorrem dentro dessa simultaneidade são submetidos a própria lógica da *epoch*, ou seja, a propriedade da força organizar-se como efeito no interior de um determinado ciclo temporal cujas intensidades recebem uma propulsão da ciclicidade ritual, mas que determina sua própria expansão/contenção de escalas numa relação de gradação: começo, meio e fim).

O que Suzana, me ensinava na ocasião, a caminho do trabalho, conversando sobre os trabalhos era de que o corpo, como um *aparelho*, era capaz de ser atravessado, *aparelhar*: *forças, poderes, espíritos*. Suas exortações a princípio pareciam bastante morais: do bom e do ruim, do positivo e do negativo, todas atuando de modo mais ou menos insuspeito, pois invisíveis. O discurso moral, entretanto, parecia remeter a uma espécie de dialética não exclusiva, englobante, como se uma terceira potência do tropo fosse capaz de englobar a oposição. Conhecer o negativo como parte do mundo, mas jogar pelo positivo, na doutrinação de si mesmo e do mundo.

O cerne da experiência daimista parece estar entre a conversão moral e salvacionista como discurso doutrinário e a aprendizagem ritual do corpo como microcosmos onde o macrocosmo se incorpora e se efetua como trajetória pessoal, ou seja, uma moralização e coletivização de valores que opera a partir de um mecanismo diferenciante: positivo e negativo, corpo e imagem, matéria e virtualidade. Em outra ocasião, em uma abordagem do que poderíamos chamar de uma noção de pessoa daimista, caracterizei-a como uma invenção diferenciante episódica nos termos de *A Invenção da Cultura* (Wagner, 2012). O que se quer aqui é aprofundar algumas questões sobre o processo construção da pessoa, não tanto para demonstrar sua natureza diferenciante e dialética, mas com o intuito de investigar os termos dessa incorporação. Essa constante reversão entre figura e fundo e em um controle explícito do que denomino figuração e que é, propriamente, um modo determinado de expandir e conter escalas. É a esse tipo de controle que, junto a discussões teóricas acerca da reversibilidade, especialmente um modo de pensar que diz respeito a construção de conceitos não totalizantes, especialmente aquelas que me chegam através de Wagner.

O segundo decorre do primeiro. A vista clara e límpida da alma que o “iluminismo xamânico”, como denominou Groisman, faz ver, conduz a uma expiação sistemática, constante, e até mesmo paranoica de si mesmo. O corpo aqui parece ser experimentado como um conjunto de pulsões, vontades e afecções que passam por um escrutínio rigoroso quanto às suas origens e operação. Quando Sebastião, em uma de suas pregações matinais, onde o velho, escreve

Polari, palestrava *atuado*⁵⁷, afirma que é preciso vigiar, pois a casa é uma morada, se o dono não cuida vem outro morar. Essa espécie de escrutínio leva a um aprendizado sistemático sobre a lide com a relativização das motivações internas e a criação de um regime de responsabilidade. Quem se pensava no meu corpo de modo que tomei essa ou aquela atitude? O que me parece é que há sempre a possibilidade de uma reversão figura-fundo e de uma espécie de desvelamento das intenções obtusas que estavam envolvidas no ato. É um movimento obviativo. O escrutínio das ações pessoais faz da reversão entre figura fundo um exercício dialético contínuo

2.4.1 O Vômito: expiação e perspectiva

"Apenas a minha queixa é essa: é de eu tanto lutar, uma luta tremenda dessa para trazer um povo, para santificá-lo como Deus quer. Mas se não entenderem, meus irmãos, se sempre for assim, acredito que não querem. Porque disse o Cristo Verdadeiro, e vocês podem buscar lá onde quiserem dentro da Escritura: "Quando vomitar não façam como os cães que voltam e comem". E aqui tá do mesmo jeito. Você vomita hoje, amanhã tá na mesma, na mesma coisa! Quando vem para uma sessão espírita receber o seu Eu Superior, não sai bem limpinho! Mas nem tá afim "Se meus irmãos soubessem/O que é que vem fazer/Saiam bem limpinhos/Pois o meu Pai tem Poder".

Sebastião Mota de Melo, in: Polari, p.114

Trabalho de São João no Céu do Beija-Flor. O trabalho prossegue e logo depois do segundo despacho começo a sentir-me mal. Sinto-me fatigado, a pressão parece ter caído. Bailo junto aos meus companheiros de fila e seguro-me para não cair. Um calor abrupto alojou-se nas minhas costas e o estômago está inchado o que torna a respiração difícil. Ficar dentro do salão já é insuportável. A impressão que tenho é a de que o daime me coloca para fora, afinal toda tentativa de encontrar algum equilíbrio na corrente do trabalho é vã. Lembro que neste dia mesmo, com algum orgulho brincalhão confessara a alguns dos meus amigos que jamais fizera uma limpeza, os olhares incrédulos e desconfiados escondiam, certamente, a certeza de que tal experiência é incontornável a um bebedor de daime. Por fim, resolvo sair e no espelho do banheiro vejo um rosto esverdeado, pálido e as pupilas me parecem mais dilatadas que o comum. Entro e saio duas ou três vezes tentando deliberadamente vomitar. Na quarta vez consigo, Bahjat me olha de soslaio enquanto toca violão, ensaio algum sorriso amarelo, mas o embrulho é do tamanho do mundo.

O vômito vem ao modo de pequenas convulsões que partem do interior da caixa torácica.

⁵⁷ Estar atuado parece ser um sinônimo comum a estar aparelhado, e significa os efeitos dos poderes divinos e espirituais sobre a atividade humana e que pode incluir mudanças perceptíveis no tom e na intensidade da voz e nos modos do corpo em geral. Incorporar um Preto Velho como se incorpora na Umbanda, e em alguns cultos daimistas, é estar atuado por aquele espírito. Mas nem sempre as atuações parecem estar previamente definíveis e atribuíveis a um espírito em específico.

Parece que as propriedades purgativas da bebida facilitam essa atividade, que não é tão incomoda quanto em outras situações. Não há comida ou muito líquido, senão uma espécie de visgo esverdeado que aos poucos deposita em contrações ritmadas no chão escuro da mata. O horizonte imediato dos pequenos arbustos recebe a luz rasa que vem do salão e é tomado por múltiplos olhares que, como olhos de uma madeira de árvore, ou o padrão de uma pele de jiboia me fitam, ora em tom intimidatório, ora como que satisfeitos por me verem participe da comunidade dos que vomitam.

Vomitar é uma mistura de humilhação, afinal estou prostrado junto a uma árvore com os bofes de fora, e de prazer expiatório, afinal, à medida que vomito, um conjunto de afetos, lembranças e um determinado fio psíquico se desenrola. Torna-se nítida a percepção de que determinados aspectos desse fio psíquico se depositam junto a gosma esverdeada. É como se, junto aos movimentos peristálticos revertidos enquanto vômito, camadas de consciência, ou de afetos, ou gestalts e é difícil ser preciso neste momento, são revertidas e expurgadas. Parece claro, neste momento, que um simples passo, que seria o de imprimir a esse processo expiatório um caráter mágico, e aos objetos da purga a forças externas a mim, por exemplo a inveja, o mau olhado, me levaria a algo como uma visão mágico-religiosa da aflição. Aquele que expia, entretanto, o ponto propiciador do ato em curso, e isso parece ser importante quando se trata de um pretense operador sacrificial, não parece estar tanto no sujeito que vomita, mas no sujeito que faz vomitar, o próprio daime. Eis aí uma imagem nítida, uma eliciação em curso do tropo sacrificial e, essencialmente, do processo de transformação perspectivista que este faz engendrar.

O operador sacrificial, se assim pudermos nomear, seu meio de operação, mais que as categorias que contém, são como um hábito de linguagem geral, não apenas um modo de ver o mundo que a categoria de sacrifício pode ajudar a pensar, mas uma percepção incorporada como *aparelho*, um meio de atravessamento e transmissão que o operador sacrificial faz movimentar. Mas não se trata propriamente de uma espécie de passo consumado a nível de pensamento, mas de uma possibilidade sempre aberta, plausível e possível, a partir de uma indistinção possível entre o visível e invisível.

O daime aqui é tomado pelos daimistas como um sujeito dotado de intenção, vontade e até mesmo alguns caprichos. A sensação que tive ao sair do salão era de que o daime me punha para fora, me impelia para fora da corrente para que vomitasse. Mais do que isso, entretanto, gostaria de acrescentar que o vômito, encarado como uma limpeza e solidário a todo o sistema religioso, é uma espécie de oposto complementar ao canto. Enquanto através do vômito o

regurgitar expelle junto a um conteúdo material formas de percepção (imateriais) inadequadas, o canto expelle ondas vocais (imateriais) de modo a organizar de forma adequada a percepção, resultando em uma espécie de materialização do poder intensivo do hino. Essa distinção é importante porque de certo modo intensão mental e extensão corporal se encontram nesses momentos sinestésicos.

Todas essas impressões, próprias à experimentação e à alteração da consciência provocada pela bebida, combinam-se ao espanto. Como uma decocção de um cipó e uma folha é capaz de criar um mecanismo que atua de modo conjunto no corpo, no sócio, na mente e nos sentimentos? Quão rebuscada pode ser esse mecanismo ao ponto de conjugar todas essas “dimensões” no todo sinestésico da atividade visionária? Neste momento experimento a percepção de entrar em uma gruta, a percepção sensível da rocha, da umidade são dispostas em uma visão tridimensional. Junto a fruição estética sinto as partes inferiores das costas e da face arrepiarem de modo acalentador e aos poucos o calor parece se dissipar como uma pulsão que flui e se transforma em uma visão.

Por mais de vinte minutos fico ali prostrado em uma árvore com a farda esgarçada. Deixara o terno branco com a gravata às mãos enquanto esbaforido vomitava. A gosma verde toma a forma de um pequeno animal, uma espécie de feto parece ter saído de dentro de mim, à medida que a observo mais contrações me fazem volver mais da substância viscosa. Um gosto de fumaça misturado com biliar me faz ver que aquilo de certo modo era um expurgo do meu hábito de fumar. Levanto e bebo água da bica do banheiro para ver se aplaco a sede imensa que me abate. A água parece mais doce do que de hábito e de fato, penso, algo do líquido biliar foi expelido junto ao vômito. Tento voltar para o salão, mas é como se uma parede invisível se erguesse diante da porta de entrada e dou de cara com ela. Volto a árvore que estivera prostrado. As convulsões voltam, mas já não há o que vomitar.

Levanto-me e com os olhos no horizonte sou transportado a uma paisagem violeta: ao meu lado milhares de homens com túnicas que julgo serem de um Egito distante se aglomeram e miram, ao longe, a imagem de um grande sacerdote. A visão é absolutamente súbita. É algo diferente da atividade imaginativa, mas ao mesmo tempo a distinção entre virtualidade e realidade não se perde. A tonalidade da visão passeia entre a cor púrpura, o turquesa e o dourado e quiçá as cores que Goethe denomina como pós-imagéticas em sua *Teoria das Cores*⁵⁸(Goethe, 2018) sejam a matéria prima de algumas das visões que a bebida provoca. Os inúmeros fosfenos

⁵⁸ Essa é certamente uma asserção especulativa, cabendo maiores investigações próprias ao campo da física óptica. Não deixa de ter razoabilidade, afinal as mirações, como está descrita, ocorrem em uma espécie de “abóboda” que surge entre a visão externa e a imaginação interna.

que costumam aparecer logo aos primeiros efeitos da bebida tomam formas determinadas e contínuas.

Esse tipo de paisagem, bastante comum, costuma ser tomada como uma espécie de resgate de vidas passadas, índices do que os daimistas, a um modo bastante platônico (Groisman, 1996), chamam de memória divina: paisagens que se tornam objetos de um conhecimento recursivo e índices de vidas passadas resgatadas pela bebida e que compõem o material de um processo de resgate da vida presente, cabendo aí, interpretações variadas, mas que, de maneira geral concorrem a uma espécie de moralização expiadora. Gostaria de me deter neste ponto e deixar por um pequeno instante a descrição do meu trabalho de Santo Antônio.

Essa noção de resgates de vidas passadas, somada muitas vezes à noção de carma, reterritorializa índices encontrados em sonhos e mirações em um fluxo individuante e em modo de conhecimento recursivo. Essa reterritorialização parece obedecer a uma conversão de escalas (visível/invisível) mais longa. É bastante comum e alvo de um certo consenso entre os daimistas a asserção de que Mestre Irineu, em sua feição divina, Juramidam, é o retorno de Cristo. Esse é, digamos, o eixo central do culto e que se estabelece a partir de uma contiguidade entre Juramidam-Cristo-Daime, sendo a bebida considerada a substância divina e propiciatória através da qual se toma parte no corpo divino. Uma lógica de revelação/omissão, declaração explícita/segreto parece estruturar um tipo de afirmação como essa que, convenhamos, pode ser bastante forte ao senso comum. Fábio Pedalino costumava afirmar que Mestre Irineu só fora capaz de receber a missão do Santo Daime por ser um homem simples e que, além disso, não tivera a percepção total de sua alma divina antes de chegar a receber seu hino de número 111, quando propriamente afirma ser Juramidam. Apenas mais tarde, e propriamente com Padrinho Sebastião, que o culto a Juramidam será estabelecido. Do mesmo modo a afirmação de sua “alma divina” e sua reencarnação como João Batista só se torna explícita por alguns dos seus hinos, e sua afirmação parece ser algo próprio dos seus seguidores.

O que gostaria de argumentar é que a memória e a previsão, o passado reencontrado e o futuro que se faz adivinhar na duração orgânica do corpo, fazem parte do que se pode denominar como lateralidade. Uma lateralidade que assim como a lateralidade moralizante entre esquerda e direita é um instrumento dialético de percepção do mundo incorporada. O corpo reage a presença do líquido e atitudes pregressas surgem como fluxos de memórias corporificadas – a atividade de cura parece descortinar essa memória corporal assim como o descortinar de um palco faz Mestre Irineu adivinhar a cura de seus pacientes (Capítulo seguinte). O vômito como substância, um processo de regurgitação, culmina uma ruminação ampla de hábitos e atividades

pregressas. Como um exame de consciência a memória surge de uma espécie de ruminação recursiva que parece ser estimulada por aspectos fitoquímicos da bebida aos quais são atribuídos, por exemplo, parte da neuroplasticidade tão própria aos psicodélicos clássicos. Esse efeito de autoanálise suscitada pelo consumo ritual da bebida ganha conotações sensíveis por exemplo com o destrinchar da liana do cipó em uma bateção, uma feição social com o destrinchar das tramas de inveja e da aflição no interior sócios, postas a par por uma visão da imagem sobrenatural dessas tramas, desses laços. Regurgitar e lembrar fazem parte de um complexo simbólico, um platô fundamental na composição do território daimista.

À atividade da ayahuasca investigada em laboratórios da moderna neurociência é atribuída uma propriedade remodeladora que os cientistas chamam de *neuroplasticidade*. A ayahuasca parece reduzir a atividade e a conectividade intrínseca da DMN (Default Mode Network), uma rede associada à autorreferência ("ego"), ruminação e mente vagante. A atuação de seu principal alcaloide, a DMT (N,N-Dimetiltriptamina), como um agonista de receptores 5-HT_{2A}, promove uma espécie de efeito de "despadronização" da atividade cerebral. Isso parece pode fornecer o espaço para um reordenamento significativo dos atos corpóreos a partir de um reordenamento significativo das interações entre as áreas parcialmente especializadas cérebro⁵⁹. O vômito, como busquei descrever, no contexto da experiência com a ayahuasca é uma experiência psicossomática por natureza, e o que quero dizer com isso é que sua condição catártica é propriamente uma vista da mente a partir do corpo. Um corpo que expelle parte do líquido ingerido, mas que expelle substâncias nocivas a este e o efeito purgante da bebida consiste em uma reação geral do sistema corporal, incluindo aí também atitudes, fluxos de atividade humana mais ou menos padronizados. Aí soma-se toda uma lógica propriamente religiosa e cristã. É nesse ponto que o daimista se humilha, pede perdão a Deus, e após vomitar recompõe a unidade da consciência superando os termos de uma divisão parcial do ser.

⁵⁹ Estudos indicam que seus princípios ativos (DMT e β -carbolinas) suprimem a atividade e conectividade da DMN, correlacionando-se com dissolução do ego e plasticidade neural. O DMT, principal princípio ativo da ayahuasca, como um agonista dos receptores serotoninérgicos 5-HT_{2A}, induz a hiperconectividade cortical, um aumento da comunicação entre regiões cerebrais usualmente segregadas, reduzindo a modularidade da DMN (associada à autorreferência e ruminação). Referências apontam também para modulação glutamatérgica via 5-HT_{2A}, promovendo plasticidade sináptica e expressão de BDNF (fator neurotrófico). Foi constatado também a supressão da DMN: diminuição da atividade em núcleos como córtex cingulado posterior e pré-cuneus, correlacionada com dissolução do ego e experiências transcendentais. As β -carbolinas (ex.: harmina) inibem a MAO, prolongando os efeitos do DMT, e podem modular redes cognitivas via interação com receptores dopaminérgicos. Para ver redução da atividade da DMN em usuários de ayahuasca durante estados psicodélicos ver Palhano-Fontes et al. (2015); Para relação entre padrões neurofisiológicos da ayahuasca e experiências visionárias em contextos rituais ver Santos et al. (2017). Para ver sinergias entre DMT e β -carbolinas em modelos pré-clínicos de neuroplasticidade ver: Toffoli et al. (2023). As discussões sobre a natureza psicossomática e catártica da experiência com ayahuasca são de responsabilidade do autor, inclusive a responsabilidade sobre sua possível inter-relação com o efeito neuroplástico da DMT.

Tomo mais alguns goles de água, lavo o rosto e volto resolutivo para o salão. Os passos da volta parecem pesar pequenas eternidades, afinal um fluxo intenso de pensamento me ocorre. O mundo exterior deixa de parecer pura externalidade e passa a ser dotado de uma espécie de intensividade cósmica. Já não caminho com uma perspectiva fixa sob um fundo objetivo, mas todo esse fundo parece agora ser dotado de perspectiva, de vontade cuja natureza interage de um modo insuspeito com a minha. É como se contemplasse in loco a formação de um perspectivismo amplo e distribuído. O caminho para o banheiro circulado como um pórtico de plantas torna-se um fundo intensivo com o qual me sinto absolutamente capaz de estabelecer algum tipo de diálogo, obviamente não nos termos comuns. Finalmente adentro ao salão. O hinário continua. Sento-me no banquinho e contemplo de modo novo aquele evento. É como se do centro da mesa se abrisse uma espécie de porta de acesso a um universo não apenas pleno de significado convencional, mas uma totalidade com a qual se dialoga e que emite uma *força* e um *poder* que sinto capaz de algum modo de manejar.

2.4.2. Canto: As linhas de territorialização do aparelho

Já se passam algumas horas desde que o trabalho de Santo Antônio foi aberto. Estamos no festival de 2013 no Céu do Beija Flor. No salão, todos muito bem fardados, cantaremos em alguns instantes o hinário “*O Justiceiro*”, recebido pelo Padrinho Sebastião. Da ponta da mesa, Gabriel lê a pequena biografia do velho contida nas primeiras páginas do hinário. Escuto com gosto a historieta de um seringueiro simples que se fez curador e profeta e que juntou um povo no meio da floresta. Depois de algumas orações, o trabalho finalmente começa e o conjunto musical oferece o ritmo dos passos que irão tropear para lá e para cá por horas à fio. A bebida, como de costume, faz-se presente como efeito após cerca de vinte minutos. Cantar uma vez mais o hinário que já cantara mais de uma dezena de vezes é como encontrar novamente e por dentro a figura de Sebastião. O justiceiro, alcinha tanto do hinário quanto do velho seringueiro, parece ser temido por alguns que o consideram um hinário forte e de “*muita disciplina*”.

Sinto algum regozijo com a ode à irmandade e à humildade presente nos primeiros hinos e chego a achar injustificável as reticências dos colegas que o temem. Talvez seja só um modo de encarar o hinário exagerando propositalmente os termos de uma disciplina e rigorosidade que este implica como modo de acrescer seu impacto. O velho parece muito doce em muitas de suas melodias maiores, nas inúmeras valsas e nos versos bem arrançados, ainda que de um modo bastante singelo. Surpreendo-me uma vez mais com a contraimagem de uma espécie de judaísmo cristão emulada pelo corpo magro do velho, que dessa vez me parece muito mais vívida: seus dedos e passos longos que imagino possuir e pisar no chão da floresta e a sua voz

de trovão, como se, sob as barbas brancas do “rabino amazonense”, a “boa nova” pudesse emergir como mensagem simples, profundamente esotérica e ao mesmo tempo tão pertinente às aflições dos novos tempos.

O seringueiro afirma dar o testamento das santas doutrinas e do cristo do novo tempo em uma sublação holográfica simples: *meu pai se chama Jura e nós todos somos Midam*. Em uma profusão musical que, diz-se, lhe brota do peito como atuação cósmica e canto que verte o mundo divino em cachoeiras rimadas, a doutrina parece organizar-se como *poder* e afirma submeter o mundo às determinações deste *poder*. Parece-me que o caminho de quem, para usar o linguajar nativo, passa a *dar crença* ao Santo Daime e as *Santas Doutrinas*, está centrado na experiência de sublação holográfica do mundo divino na forma do *Eu Superior*, ou seja na descoberta por si mesmo da existência de uma alma divina pessoal e de sua eliciação como *aparelhamento*, ou seja, sua atuação corporal. O ato mesmo de cantar o canto coletivo, que ritualmente faz presente essa voz superior e universal recebida pelos velhos padrinhos e madrinhas, possui um papel fundamental nesse aprendizado do *aparelho* e, como argumentarei abaixo, opera justamente através de uma reversão figura-fundo no *aparelho*.

O hinário que se desenrola, enquanto algumas das reflexões acima são gestadas, possui inúmeros pontos interessantes, o mais rico, entretanto, para o ponto que desejo argumentar é uma mazurca. Nesse tipo de configuração rítmica, o bailado faz de um ritmo ternário dobrado e com assento geralmente à 4/2 ou, em algumas outras tradições daimistas à 3/3, um bailado diferente. Ao invés de se bailar como a valsa, também um ternário, a um embalo quase parado e moroso para os lados, a mazurca marca quatro passos que fazem girar o corpo sob o próprio eixo, todos acompanhados pelo maracá que marca dois tempos marcados em cada extremidade do eixo. O batalhão age como tal. A frente do corpo, entretanto, permanece voltada ao centro de emissão ritual, o santo cruzeiro. O ritmo oferece alguma suntuosidade ao arranjo musical e os versos são mais longos e compassados. É muito comum que as mazurcas sejam em tonalidades menores o que amplia o grau de tensão que parecem mobilizar. Perceba, na mazurca abaixo, a alternância perspectivista que faz passar a voz coletiva do bailado do Poder Cósmico ao Eu pessoal e vice e versa:

25 - Nos Três Eu Te Procurei
O Justiceiro, Padrinho Sebastião

Nos três eu te procurei
Nos quatro eu te peguei
Joguei a minha cilada
No mato tu te escondeu

Joguei outra cilada

Pensando em te colher
Pensavas que eu era um bicho
No mato foi se esconder

Eu te entrego os meus hinos
Com amor no coração
Agora estás sabendo
Quem é JuraMidam

Agora tu te apresentas
Com toda a perfeição
Que agora eu te peguei
Dentro do meu coração

Os hinos são as correntes
Tu bem viste em mim
Que sai da minha boca
E transmite em ti

O que tu me dizias
Eu não podia acreditar
Pensavas que eu não sabia
Hoje veio realizar

Falas com coragem
E com amor no coração
Para dar o saber
A todos meus irmãos

Te entreguei os meus primores
Não querias respeitar
Mas Deus é poderoso

E Ele é quem vem buscar

Quando tu estiveres falando
Não queira se exaltar
Que dentro destes primores
Precisa se humilhar

Peguei as minhas correntes
Foi para ir te buscar
Se eu não fizesse assim
No mato ias ficar

Meus irmãos fiquei sabendo
Que o Mestre tem poder
Entrega os seus primores
Àquele que merecer

Meu irmão eu te entreguei
Agora vou realizar
Cada um que procure
Com o Mestre se encontrar

Perceba que o centro de locução alterna entre uma potência cósmica, o próprio Juramidam, que lança as correntes buscando pegar e que de certo modo captura o que recebe o hino mas também aquele que canta, que o aconselha e entrega os “primores” dos hinos e aquele que, recebendo o hino, reconhece o poder do mestre que lhe entregara o poder. Essa alternância, já documentada em outras ocasiões (Labate, 2000), é bastante comum e característica dos hinos daimistas, presente enfaticamente no hinário de Pd. Sebastião. Parte da força e da sensação de poder provocada pelos hinos ocorre através desse deslocamento narrativo. Ora, é a própria voz do Mestre, e consequentemente de Deus, porque o Mestre Irineu é considerado a volta de Cristo, que fala na voz de todos os cantantes. É digno de destaque, ainda, o fato de que o trecho que narra uma segunda “confusão” de perspectiva, mais propriamente a percepção, ainda que obtusa, de uma resistência contraiva ao poder cósmico: *“pensavas que eu era um bicho/No mato tu te escondes...joguei outra cilada/Pensando em te colher... Peguei as minhas correntes/ Foi para ir te buscar/ Se eu não fizesse assim/ No mato ias ficar”*. A mobilização de uma analogia da predação parece encerrar a possibilidade de uma certa confusão com a perspectiva da vítima e de uma certa animalidade que estará presente, de modo bastante rebuscado e criativo na noção de *chiqueirador* presente nos hinos e discursos do velho Sebastião, também uma metáfora ampla a resistência pessoal ao poder.

Um outro ponto interessante e que também vai remeter à condição do aprendizado do

aparelho, ou seja, da conformação de um corpo que é um atravessamento entre o visível e o invisível, é o canto como transmissão, externalização e territorialização do *poder* conforme o trecho explicita: *Os hinos são as correntes/ Tu bem vistes em mim/ Que sai da minha boca/ E transmite em ti*. Voltamos à categoria de *corrente*. Esse elo invisível pelo qual o *poder* se transmite e liga os integrantes do culto é sentido e percebido, como afeto pessoal. O canto, que sai da boca do próprio mestre e transmite no aparelho de Sebastião é um canto que territorializa o *poder* e que, de certo modo, o materializa enquanto tal. O fato é que esse tipo de condição sensível da territorialização do *poder* é fundamental para a operação da maquinaria daimista. É sabido que Sebastião atuava na “captura” de espíritos, espíritos que arregimentava aos conjuntos dentro da força e papel do canto, nesse caso, é primordial:

Eu sei que ele existe porque lutei com ele. Tomava dez garrafas de cachaça por dia e acabou brigando com o chefe da cachaça. O espírito domina o cabra e quando ele dá por si já está lá fora, entornando outra garrafa. É uma turma ... Quando eu recebi esse último hino, foi doutrinando um espírito destes. Eu vinha entrando no igarapé, vindo do Rio. Aí lá vem. O motor roncando e eu ali, bem perto, ouvindo aquela voz: "Para amar e ter amor/É preciso conhecer/Deus em sua mente/Deus é o teu saber!" E lá vem mais: "Para amar e ter amor/É preciso compreender/Amar a todos seres/ igualmente a você/Quem ama e sabe amar/E um toco de luz/Quem ama a todos os seres/Ama a meu Jesus/Para amar e ter amor/É preciso a obediência/Amar a Virgem Mãe/ E nosso Pai Onipotente." E a zoad do motor era direta. E o hino em cima, em cima. Até que eu aprendi ele. Quando, cantei, senti o ser ali do lado. E aí, nesse hino ele foi amansando e eu mandava cantar de novo, até que o homem entregou-se. Por que que os outros não se entregam? Custa é pegar um. Pegou o primeiro, o resto vem (...) Padrinho Sebastião in: Alverga, 1998, p. 145-146

O canto impõe e externaliza a força que fora ingerida através da bebida. É nesse sentido que ele opera como um meio de vazão da força proveniente do eixo sacrificial Cristo-Juramidam-Daime e a idiomática de um campo de forças, de uma emissão e de um aparelhamento ritual, são aspectos êmicos. O hino cantado e o hino recebido operam uma modelagem fundamental na formação religiosa e o aprendizado ritual é o aprendizado dessa modelagem. O modo de expressão musical forma um par indissociável do uso da ayahuasca, sendo um traço comum a usos ameríndios e mestiços da bebida e concorre como um importante meio de transposição de fronteiras culturais e transmissão de imagens culturais carregadas (Goulart, 1996). É claro que os limites e as possibilidades de sua atuação são dados por seu meio de expressão musical. O hino, assim como um *Ícaro* xamânico, uma substância sonora tal qual uma “*fumaça para curar*”, mais que uma emissão sonora é um agenciamento intensivo. O encadeamento referencial da música, suas escalas e tons, seus violões e maracás sob um ritmo determinado são os aspectos referenciais de uma capacidade de emular melodia e imagem sonoras através de uma duração automodelada, a *corrente*.

O hino não apenas representa ou narra uma experiência com o mundo invisível, mais do que isso ele propicia esse tipo de experiência de modo indicial e antecipatório. É bastante comum, no âmbito da corrente ritual e de canto que o ambiente sonoro entre os cantantes seja um grande campo

“retroflexivo”. As emissões sonoras de cada integrante formam uma acústica compartilhada e automodelada ritmicamente e melodicamente e, à medida que o cantor modela sua voz no campo, o campo também modela a voz do cantor e é isso que quero dizer com “retroflexivo”. O aparelho nesse caso parece sintonizar um canto, ou seja, um centro emissor que lhe vem de fora e o atravessa como um agenciamento alheio a si mesmo e é nesse interstício que o que podemos chamar de *intensivo* opera. A certa altura uma voz de um aparelho atuado pode se sobrepor as outras e de certo modo modular o conjunto segundo sua própria condução. Não tenhamos dúvida sobre a existência de um código implícito quanto a validade dessas atuações, ele existe enquanto tal porque essa atividade, a performance ritual, é um dos fundamentos criativos da vida ritual daimista. Quando os daimistas afirmam que os hinos são *seres* e que, mais do que cantá-los, deve-se invocar o hino enquanto um *ser*, enfatiza-se que o conjunto de aspectos sensíveis executados: a tonalidade e a intensidade da voz no canto coletivo, a execução instrumental dos violões, tambores e maracás, todos atuam em relação dialógica com sobrenatureza do hino e que no mais todos confluem para a projeção da voz a um regime de alteridade. É a voz da divindade que o hino busca rostificar e presentificar.

O elemento que a iconicidade sonora permite é a dobra do sentido convencional do hino sobre si mesmo através da maquinação corporal, atividade xamânica por excelência. Essa maquinação é responsável por submeter a duração corporal a uma rítmica que por sua vez torna concreta a atuação sobrenatural como aparelhamento. Aquele que recebe o hino enquanto dono do hino recebe pelo *aparelho*, mérito de alguma espécie de revelação iminente que é capaz também de maquinar⁶⁰ não apenas aquele que recebe o hino, que irá rememorar-lo inúmeras vezes seu conteúdo, escrutiná-lo como mensagem, verso a verso, chave a chave, como um indício revelatório, mas essencialmente no conjunto daqueles que o cantarão, reafirmando-o coletivamente.

2.4.3. A Territorialização de um Signo

Após inúmeros mutirões, a casa de feitio do Céu do Beija-flor fica pronta e marcamos nosso primeiro feitio para setembro de 2013. Bahjat compra duas grandes painéis no mercado municipal. Ajudo-o a confeccionar os gambitos de goiabeira utilizados para o manejo da fervura, terminamos com algum esforço a calha de escoamento de daí me com uma lâmina de alumínio em uma estrutura de madeira de pinus. Todo esse trabalho oferece uma espécie de identificação pessoalizada com os objetos do feitio, aspecto potencializado pela personalidade orgulhosa de Bahjat, sempre cioso pelo terreiro e seus utensílios. Uma pequena cobertura lateral guarda seis troncos de madeira para a bateção. Samuel e Simon, dois irmãos fardados de outra igreja passam a frequentar os trabalhos conosco. São sitiante de uma chácara na saída para Rochedo e chegam com seis marretas de Aroeira, torneadas por Lindenilson

⁶⁰ Maquinar aqui é um termo auxiliar tomado da concepção que Deleuze e Guattari fazem do inconsciente, mas que aqui diz respeito singularmente a algo como uma excitação dos corpos, tão própria aliás a raiz tungue da palavra xamã, ou para recorrer ao vocabulário de Mil Platôs: uma potencialização das relações intensivas dos corpos.

na oficina de um conhecido. O intento do feitio vai tomando corpo e após algumas conversas de Bahjat com Suzana, Rogério é autorizado a comandar o feitio, mesmo sem ser oficialmente fardado da casa. Todas essas ocasiões de trabalho coletivo e mutirão formam uma relação de grande proximidade e de certo modo fazem parte de um modo de vida coletivo, espelho dos hinários e da emulação que se faz das primeiras irmandades rurais da religiosidade. Esse tipo de convívio possui um papel bastante importante e de certo modo solidifica a rede de aliança e amizade do centro.

Tomado pela força no terceiro dia de feitio, dedico-me ao cuidado com a fornalha. Era chegada a hora da apuração, um momento em que a fervura do líquido precisa ser mais intensa com o intuito de cozer as folhas e reduzir de forma contínua e equilibrada. Pareço trabalhar de modo maquinal, um ímpeto me toma de tal forma que o corpo flui livre, quase como musicalmente, enquanto a mente parece mais longa e alçada a uma visualidade mais espessa. Terminamos a primeira apuração.

Não há mais lenha pequena e seca, reporto a Rogério. Levine lembra que em sua oficina na cidade há lenha. Às pressas, por volta das 2hs da madrugada engatamos o reboque no pequeno 4x4 de Levine e nos dirigimos à cidade. No caminho relaxo, talvez mesmo por isso, sou novamente tomado pela força. O caminho noturno pelas estradas de areia vermelha do cerrado é iluminado pela lua cheia, avisto os campos gramados ao longe onde animais de criação repousam. A força me toma de tal forma que o pensamento discursivo menos intenso que o habitual parece ganhar uma espécie de materialidade sensível. À medida que concebo a ideia da terra, do chão espesso, arenoso e áspero que vejo em minha frente a própria palavra ganha ranhuras e espessura estabelecendo uma ligação intrínseca entre significado imagético e significante sonoro epitomizado pelas características sensíveis do objeto. Aquilo me leva a fruição estética sensacional, pareço capaz de direcionar essa fruição a qualquer objeto. Observo uma árvore no campo, pareço sentir as ranhuras do tronco, o cheiro das cascas, as folhas balançando e sinto-me capaz de mobilizar todas essas sensações pela própria estrutura fonética da palavra. Penso por um instante que o pensamento mágico deva operar justamente a partir desses cruzamentos, dessa mobilização enunciativa que, mais do que uma relação arbitrária do signo-significante, parece ser capaz de mobilizar características sensíveis dos objetos através da enunciação. É como se através da força fosse capaz de engendrar e emaranhar os objetos externos em uma discursividade de poder.

Deixe-me ser mais claro quanto a isso. A bebida, como já pontuado por Labate (Labate, 2000) permite uma espécie de sinestesia, uma mobilização de aspectos sensíveis variados no interior de um eixo discursivo. A experiência acima narrada não passa de uma pequena contemplação da possibilidade mais ampla de mobilização imagética da bebida utilizada dentro de um contexto ritual. Creio que seja através dessa espécie de mecanismo que os hinos operem especialmente se levarmos em conta a maquinação xamânica tão própria a essa forma de canto. É comum e habitual a asserção de que os hinos são seres, e mais do que executados, devem ser invocados, chamados, e que, para tal atividade deve-se ter uma espécie de conhecimento, de maestria quanto a essa atividade.

Quando Bahjat, psicólogo de formação, afirma que os efeitos da bebida não são simples alucinações “*afinal, na alucinação, não se é capaz de distinguir o verdadeiro do ilusório*” pois com o uso da bebida o que se vê é a “*verdadeira realidade do mundo espiritual*” o que se quer deixar explícito é a utilização ampla e generalizada dos efeitos da bebida com um instrumento e um índice de aprendizado do mundo espiritual. Esse aprendizado, entretanto, não é exatamente um aprendizado perceptual onde signo e sentido operam apartados, os índices de uma miração são dobrados sobre si mesmo por meio dos tropos gerais da cultura daimista. De modo que toda perspectiva, no interior da ritualidade, é uma reperspectiva, uma bebida que olha a si mesma através do aparelho humano e um aparelho humano que olha a si mesmo através dos efeitos espelhados da bebida. Isso fica bastante claro se recorrermos a um dos belos hinos de despacho da bebida de Madrinha Regina Pereira, do Céu do Mapiá:

A Força Quis Assim

A Bandeira, Madrinha Regina Pereira

Foi dentro deste cálice
Que tudo aconteceu
O precioso vinho
Me falou baixinho
No meu coração

Se tu me sondas eu vejo
A força quis assim
Pois eu estou aqui
Se tu estás, estou
A vida quis assim

Conheço a tua presença
Meu doce beija-flor
Qual o rio que canta
Que o mal espanta
A vós eu dou louvor

Consciência universal
Chave da criação
Fonte do amor bendito
Tudo está escrito
Óh! meu São João

Há muita diferença, e isso é importante que se demarque, entre uma experiência com psicodélicos a partir de um formato que chamo de *tela objetiva*, ou seja, como imagem de televisão, ou quadro multicolor decodificado como um “efeito” visual de compostos fitoquímicos e uma experiência que posso chamar de perspectivizada, dado o pressuposto da existência mesmo da ambiência intensiva que a noção de sobrenatureza nos leva a considerar. É justamente a eliciação dessa ambiência que não apenas obriga ao englobamento reversível entre significado e significante, pois esse é o mecanismo por si de um modo sobrenatural de ver, mas leva a um modo de tornar explícita e até mesmo consciente a atividade inventiva humana, especialmente quando lidamos com formas sofisticadas de invenção diferenciante. Uma espécie de indistinção entre perspectiva pessoal e perspectiva divina é o efeito da bebida, não apenas o efeito bioquímico, aqui o fornecedor dos índices mais amplos desse processo, mas um efeito cultural.

Ser Divino

Daime Sorrindo, Odemir)

Quem não provou
Venha provar
Desta bebida
Que aqui está

Um Ser Divino
Transformado em líquido
Vem acordar
O nosso espírito

Se acordados
Podemos ver
O Mestre ensina
Vamos aprender

O que um daimista vê sob a beira do copo, é a mente por dentro da própria perspectiva. A alteração fitoquímica provocada pela bebida faz um espelho da própria perspectiva, o lócus da consciência, ampliado e estimulado pelos efeitos fitoquímicos da bebida, estimulando tanto uma mente a partir do corpo e aí todo efeito fitoquímico torna-se um índice da existência de um mundo intensivo, quanto um corpo a partir da mente, onde efeito fitoquímico é ampliação do lócus de consciência, ou dos tentáculos que ligam ser e mundo. Algo que de algum modo faz da mente um objeto de percepção, mas não somente, porque a percepção torna-se também um objeto da mente, portanto o corpo é também perspectivado a partir da mente. Esse tipo de dobramento da perspectiva sobre si mesma, um modo de percepção mais ou menos comum em povos indígenas e tradições religiosas, Wagner (2001) chama de *Repercepção*:

É simultaneamente o objetivo e o truque da corporizarão pragmática fazer com que o tropo apareça como um efeito da linguagem e da subjetividade em geral como uma condição do corpo físico. A linguagem e a corporizarão organísmica não são provas de como pode funcionar, mas antes da razão pela qual se tona pragmática para as nossas impressões de "funcionamento". Há um contágio entre a coisa imaginada desta forma e a capacidade de a imaginar que não é empírico nem subjetivo, e não é perceptual mas *reperceptual*. É esta condição de incorporação mental (um corpo mental) em vez de mentalidade incorporada que a tradição hindu fala como o "corpo sutil" e que é conhecido na sabedoria tradicional chinesa como o *chi*, a energia do corpo. (Wagner, 2001, p. 6, Tradução do autor)

Em 2024 participei de um feitiço no Céu de São Francisco, no Gama-DF. Enquanto apurava o daime diante das painéis, maneando vagarosamente o líquido entre uma painél e outra, acontecia uma sessão à beira da casa de feitiço, no modelo da UDV, afinal estava em uma casa ligada à tradição do Centro de Cultura Cósmica. Após algumas músicas veiculadas nas caixas de som, Vinícius, que comandava a sessão como aprendiz, fez a chamada de abertura. Já havia tomado daime o dia todo, mas, devido as atividades, sentia

apenas uma pequena leveza. Quando a chamada do *minguarana* foi entoada, chamada conhecida por abrir os mistérios da bebida, instantaneamente pequenas mandalas começaram a surgir no campo de visão. E ainda de olhos abertos, enquanto maneava o líquido, via uma serpente colorida, que emanava pequenas mandalas multicores tomar meu campo de visão. Mais tarde compartilhei a experiência com Bahjat, que prontamente reconheceu esta capacidade das chamadas de suscitar mirações, ou pelo contrário, de abrandá-las quando estão muito fortes ou desordenadas. Há inclusive, dentro da tradição do Centro de Cultura Cósmica uma chamada de abertura, uma de equilíbrio e uma de encerramento, assim como inúmeros relatos sobre a capacidade destas entoações de controlar os efeitos da bebida.

A atividade prospectiva ligada à bebida, está intimamente ligada ao controle amplo dessas expressões. O pressuposto da existência de um mundo invisível acarreta a atenção deliberada sobre o modo como este expressa-se sobre as mais diversas formas. Uma espécie de moralidade intensiva centrada nas noções de Eu Inferior e Eu Superior operam como um contexto de controle dessa expressividade. Por ora, entretanto, deixe-me avançar um pouco mais no que tange a uma dessas formas expressivas que a relação entre mundo visível e invisível assume.

A relação escalar entre o visível e o invisível parece ser alvo de um constante controle. Há um cuidado bastante apurado sobre o que se conta a respeito das experiências espirituais com a bebida. É comum, por exemplo, esperar que mirações, principalmente aquelas com algum grau de premonição se realize, para contá-las. É comum também que se evite contar certos aspectos das mirações, talvez porque se acesse um conhecimento tido como mais profundo, o que causaria inveja ou descrédito, ou porque os ensinamentos sejam tidos como uma espécie de força concentrada e recebida por uma pessoa específica precisando de tempo para “maturar” e se manifestar em outras dimensões da vida. Por isso reitero, estamos aqui diante de um controle explícito da expansão e retração de escalas. Gostaria agora de chamar a atenção, entretanto, para aquelas mirações e experiências espirituais que são públicas e, sob uma forma bem determinada, ganham a feição de causos.

Há algum tempo noto, com curiosidade anedótica, a percepção de que a contação de causos entre os daimistas é uma atividade rebuscada, bem elaborada e prestigiosa. Há técnica para tal e, mais do que isso, essa atividade deve ser tomada como uma dimensão fundamental, talvez menos formal que o ritual, mas parte integrante do contexto de aprendizado daimista. Os causos variam entre o cômico, o trágico e misterioso e parecem

estruturar de modo narrativo experiências muitas vezes relativamente caóticas com a bebida. É comum, após o trabalho, em rodas de tereré, ou de pito, rapé ou fumo, que bons contadores de causo sejam assistidos por uma plateia animada. Abaixo reúno alguns causos interessantes porque narram fortes experiências com a bebida. Por conveniência, denominarei estas pequenas narrativas de paisagens porque são capazes de expressar em termos narrativos partes menos óbvias ou formais do universo daimista e principalmente porque oferecem uma maneira específica de figuração do mundo invisível, uma espécie de reterritorialização narrativa diante da desterritorialização fundamental posta pelo mundo invisível.

2.5. Ver e Ser Visto: a rostificação do poder

Nos idos de 2012, quando passamos a organizar os feitos no Céu do Beija-flor, a dinâmica ritual se intensifica consideravelmente. Os mutirões, trabalhos e feitos fazem com que os laços no interior da irmandade ganhem viço e novos integrantes se aglutinem ao centro irradiador dos trabalhos: o consumo ritual da bebida. Me aproximo de Rogério, responsável por conduzir os trabalhos do feito no Céu do Beija-Flor. De personalidade extrovertida, Rogério é um dos mais esmerados ao contar uma história. Narra miudezas, gesticula com prazer e parece ter deleite em estar no centro de uma roda a contar uma estória. Antigo na cena ayahuasqueira de Campo Grande, morara com Mestre Francisco nos tempos dos trabalhos do Centro de Cultura Cósmica de Cuiabá-MT e mesmo sem estar fardado no Santo Daime tem algum respeito dos colegas. De tez marcada, rígida e grossa, Rogério, porém, lembra Romário, o jogador: hábil com as palavras, malandro no caminhar e exímio contador de causos.

Lindenilson, cearense de pele negra e olhos com algum traço indígena, agregado do terreiro de Mãe Eunice, mãe de sangue de Rogério, também passa a frequentar o centro por esta mesma época. Lindenilson tem sobrancelhas grossas que quase lhes cobre os olhos finos. De ar pueril, gentil e brincalhão não demora para cair no gosto do pessoal, especialmente da Madrinha a quem trata com especial diligência e quem recebe carinho especial.

Estamos em nosso terceiro feito, já em 2013. Depois de passar dois dias batendo cipó e cuidando da fornalha me junto ao trato das panelas. Lindenilson assume o fogo e acompanho Rogério. Usa-se duas grades forquilhas, os gambitos, para aparar as panelas que acabamos de preencher com cipó e folha e o líquido dos cozimentos que juntamos durante os dois dias anteriores. Dessas se irá tirar o primeiro daime do feito, talvez

rendam por volta 20 ou 30 litros, confessa Rogério. A fervura faz emergir o líquido dourado e aos poucos o ambiente é preenchendo por um vapor amadeirado. Relaxo a vista sob as brumas das panelas e vigio a direção da fervura como recomendado. Sem a vigilância constante, o material montado no formato da panela poderia entornar e fazer com que o líquido saltasse ou mesmo que o material todo virasse. Inclino a face sob as brumas úmidas que emergem das panelas. Algumas gotas do líquido pulam aos borbulhos e tocam o tampo da fornalha formando o quadro sonoro tão característico dos feitios, ao qual se soma, eventualmente, uma toada de hinário ao vivo com violões e maracás e, em sua falta, alguma caixinha de som. Por ora o crepitar das madeiras no interior da fornalha completa o quadro sonoro que pela manhã esteve tomado pela zoadá da motosserra.

Cozinhar a bebida a esta altura, na qual já tomei parte do sistema de Juramidam e seu operador sacrificial é cozinhar a divindade, penso, enquanto observo a panela. É colher, macerar e ferver o que a natureza sagrada de duas plantas é capaz de oferecer aos sentidos à procura da quintessência líquida do divino, ou daquele líquido capaz de melhor emular suas imagens pulsantes. Aquele Deus encarnado, tinto e perfumado que ferve na panela será mais tarde o iconógrafo perfeito, o gerador pulsante das imagens holográficas de si mesmo. Tão absolutamente plural e multifacetado quanto generoso, afinal não se vê um traço de iconoclastia em sua operação: é preciso ver para crer, uma sentença que poderia fazer de Santo Antônio o padroeiro da bebida.

Rogério ensina e explica sem muita cena os métodos do cozimento e os inúmeros caminhos que se pode fazer para chegar a um bom daime: a peculiaridade das variedades do cipó e da folha; a lentidão necessária para se alcançar um daime mel que seja forte mas que não seja tão espesso; o equilíbrio entre a força do cipó e a luz da folha, uma dialética do sensível: “*o daime, quando tem muito cipó chega a assustar, só balança, faz vomitar, mas não eleva, não se vê as alturas do astral*”; e, especialmente interessante, a asserção de que o ponto do daime, ou seja seu arremate final, é ele mesmo quem dá: “*O feitor, aquele que sabe o que faz, o daime fala pra ele, ele sabe a hora do sol/lua/estrela, a hora que o daime tá pronto*.” complementa Lindenilson que lembra do Mestre Aguiinho, do Rio Grande do Norte, a quem também atribui perícia na ciência do feitio e onde ambos, venho a saber mais tarde, realizaram tanto feitios quanto trabalhos de fundamento de santo junto com Mãe Eunice. As histórias de feitio, como um emaranhado de fios se ligam umas às outras numa conversação agradável, especialmente porque a força do daime, muitas vezes tão severa, é abrandada por algum causo bem-humorado, ou estimulada com alguma boa história de *poder* das velhas figuras da doutrina. Contar uma boa história é, neste

momento, atar laços entre um passado longínquo e quase mítico ao presente operativo do feitio.

Nesta ocasião, Rogério lembra com saudosismo do tempo em que passou morando junto com Mestre Francisco, criador de uma vertente que unia duas matrizes ayahuasqueiras, a União do Vegetal (UDV) e o Santo Daime: o Centro de Cultura Cósmica (CCC). Mestre Francisco conheceu Mestre Irineu, conta Rogério, participando dos trabalhos e de feitios. Irineu sempre dizia a Francisco, que ele ainda iria distribuir o daime para muita gente, ao passo que Francisco, muito dado a vida boêmia, desacreditava:

O Mestre era muito boêmio, no tempo que trabalhava na Polícia Federal de Rio Branco então nem se fala. Mas quando dava pra ficar ruim sempre recorria à casa do Mestre Irineu. Olha, diz o que o velho tinha uma força, servia o daime baforado de tabaco. O tabaco não tinha cheiro de fumo não, e quando mestre (Irineu) tratava dele com tabaco, mestre (Francisco) diz que era uma fineza, bonito de ver. (depoimento pessoal, Rogério)

Depois de alguns anos, acometido por uma doença, Francisco se reaproxima da bebida, passando a frequentar, não o Daime, mas os rituais da UDV, chegando a postos elevados da ordem em pouco tempo. *“Aí foi que ele viu que o que o Mestre (Irineu) disse era verdade. Tava lá ele servindo daime mesmo, só que na União do Vegetal.”*

A imagem transmitida por Rogério e outros que conviveram com Mestre Francisco é a de uma pessoa bastante irreverente. Ao mesmo tempo dotado de uma força poderosa e absolutamente simples, alegre e, de certo modo, imprevisível. O manejo personalizado do *poder* parece ser um traço comum das lideranças ayahuasqueiras. Especialmente quando essa relação, uma dialética personalizada entre a intensividade do *poder* e sua incorporação pessoal, ganha a aura que apenas a distância temporal e a remissão biográfica são capazes de oferecer:

O mestre (Francisco), quando tava atuado mesmo nos trabalhos, chegava perto dele, ele tava com os 4 ou 5 fios de cabelo que tinha na careca, tudo arrepiado. Chegava a dar choque de encostar nele (Rogério franze a testa como quem fala de algo impressionante). Aí, o povo quando conhecia o mestre assim atuado ficava tudo em volta dele...Aí mestre isso e mestre aquilo (Rogério faz jocosamente o jeito de quem puxa-saco) tudo bajulando. Rapaz, e o mestre naquela simplicidade. Teve uma vez, que o povo tava muito assim, que o mestre chamou todo mundo pra ir lá casa dele. Povo foi tudo de branco achando que ia ter sessão. O povo foi chegando e ele tava lá de bermuda e chinelo e mandou um fulano ir lá buscar três engradados de cerveja, e vinha botando os discos dele pra tocar. O mestre tinha muito disco, rapaz, só raridade. Desde os ensinamentos mais raros da Rosa Cruz, até os discos do Raul (Seixas). Aí, chegou certa altura ele falou porque fez aquilo, porque o povo tava muito assim, mestre isso e aquilo, e ele fez assim pra mostrar que era gente comum, gente normal. O mestre era desse jeito mesmo (depoimento pessoal, Rogério).

A narração sobre esse tipo de figura torna-se então uma espécie de modelo geral, um traço absolutamente fundamental tão próprio ao fenômeno holográfico da incorporação da perspectiva. Seja nos hinários: onde a perspectiva de quem canta é vista através da perspectiva de quem recebe, ou onde a perspectiva de quem recebe é vista por dentro da perspectiva de quem canta. Mas também presente no ponto de vista de quem escuta uma história, de quem vê através *causo* e *no causo*, ademais sua trivialidade, não só as possibilidades de atuação de um *aparelho* mas também a reversibilidade, ou seja, os termos de um ir e vir entre o mundo ordinário e o mundo intensivo da *miração*.

Rogério conta que Mestre Francisco fora amigo de Padrinho Sebastião, tendo frequentado alguns trabalhos junto a ele e ajudado Sebastião na ocasião em que, durante uma investida policial sobre a colônia 5 mil em um caso envolvendo apreensão de *cannabis sativa* com um morador da comunidade, este ficara preso. Francisco que, ao que parece, trabalhara como motorista na Polícia Federal teria acionado contatos de conhecidos para ajudar o padrinho. Gostando muito do daime, mas abrindo os trabalhos da União do Vegetal em sua residência, Mestre Francisco, ao final das sessões da U.D.V. punha para tocar gravações de hinários em um *toca fitas*.

A União do Vegetal, conta Rogério, tem a tradição de ser bastante rígida quanto a organização ritual e doutrinária dos trabalhos:

Quando ficaram sabendo que o Mestre tava colocando hinário depois dos trabalhos; que os trabalhos tinham que terminar meia noite em ponto... quando ficaram sabendo que o Mestre ficava lá sentado, escutando hinário no final da *borracheira*, eles ficaram doidos. Mandaram um representante. O Mestre essa época já era superior lá dentro da U.D.V., mestre disso e daquilo. Aí mandaram um representante pra notificar ele. Quando o cara chegou, o mestre botou pra correr: ‘Aqui na minha casa mando eu’. Daí se desligou da U.D.V. mas continuou fazendo seus trabalhos do jeito que sempre fez. Só que depois de um tempo juntou um pessoal animado e começou a cantar hinário no *gogó*, as vezes botava uma fita pra acompanhar, mas já tava bailando. Eu mesmo sempre tive afinidade com o Mestre Irineu e gosto de cantar (depoimento pessoal, Rogério).

Rogério passou a frequentar os rituais com Mestre Francisco em Cuiabá, que neste tempo estava insatisfeito com a vida na cidade e decidiu mudar-se para Brasília. Mas, ao invés de fazer como uma pessoa qualquer teria feito, Francisco vendeu a casa e todos os móveis, comprou um caminhão, juntou a família e mais um tanto de agregados que participavam dos rituais (entre eles, o próprio Rogério), e foram para o Acre. Rogério conta que foi um chamado do *astral*, e Mestre Francisco atuou de acordo, obedecendo a este chamado. O relato abaixo trata de uma das comitivas feitas para “*trazer uma mensagem*”, como está no jargão dos membros do CCC, ou seja, para procurar e colher

cipó e folha. A ecologia do cipó *banisteriopsis caapi* tende a organizar populações da planta restritas a determinadas regiões, regionalizando sua dispersão. O termo que encontrei tanto entre daimistas quanto entre membros do CCC para essa população de cipó é *reinado*. O que quero que o leitor observe é uma espécie de presença que uma figura como Mestre Francisco parece incorporar em suas atitudes e no modo como os que estão a sua volta atribuem tal aura a sua figura:

1650 litros de daime concentrado, daime quase mel. Aí em 1996 a gente fez 3500. Lá no seu Pedro Barrinha, na entrada da Fortaleza. Essa história ela é muito interessante. O mestre chamou o Zelito, que era jagubeiro lá do Alto Santo, chamou o Seu Luiz, que também era jagubeiro lá do Alto Santo, e chamou um menino que era casado com a filha do Sr. Luiz Mendes, Ulisses, que era daqui até. Aí a gente dividiu o pessoal, foi uns dois três pra cá, uns dois três pra lá, e foi eu e o mestre Francisco. Eles vão achar, o Mestre falou assim, eles vão achar. Tava na mensagem. (intervenção de uma pergunta: vocês estavam no Acre?) A gente se estabeleceu no Acre, no Sr. Pedro Barrinha e a gente foi pro mato caçar cipó e folha, aí chamou esse pessoal aí que era acostumado.

Aí dividiu e foi eu e ele: - rapaz, eles vão achar, mas vamos dar uma voltinha, de repente a gente acha um cipó também, e eu novatão, primeira vez andando na floresta. Aí saímos. Ele foi achando uns ouriços de castanha, ele com o terçado na mão, foi abrindo pique na mata, cortava umas castanhas aqui. Eu, pra mim eu tava andando no parque, não conheço nada! Cara, de repente ele começou a fazer assim com o facão: tá tá, aqui é um cipó, tatá aqui é outro cipó, não dava tempo de eu olhar ele batia outro: tatá, ele batia outro. Aí cara, tatá, tatá, não dava tempo de eu acompanhar. Aí ele parou assim... Ele falou: - Rogério, nós estamos no meio de um reinado, nós estamos num partido de cipó aqui.

Aí ele achou uns cipós grandes, aí ele achou o pai de todos. Um cipó dessa grossura, ele estava secando já. (intervenção: aquele da foto?) Não o pai de todos dava uns três daqueles. Eu lembro da hora daquela foto, seu Luiz Mendes estava junto. Aí ele falou: - estamos aqui num partido, aqui é um reinado. Aí ele falou: - vamos tirar um pique para Kombi. Eu estava perdido, não tinha noção de nada, de onde a gente estava. Só eu e ele. Pegou o terçado pápápá, pegamos um sororocal assim, com aquele terçado, baixou o terçado nesse sororocal. Aí eu: - Mestre, deixa eu pegar um pouco. Aí eu meio sem experiência. Aí ele, meio sem paciência, tomou o terçado da minha mão e papápá. Aí uns dez minutos que ele estava batendo esse pique, eu dei uma coçada na cabeça e falei: Mestre, será que é aqui mesmo. – Será o que? Se acha que eu não sei o que eu tô fazendo. Não, rapaz, é você que tá perdido. Eu sei onde eu tô indo, nós vamos sair na estrada. Cara, deu uns cinco minutos nós saímos na estrada. Aí a gente voltou no pique. Aí o Caroba, filho do seu João Nunes tinha achado um cipó lá numa ribanceira, quase num precipício, caindo assim, ruim de tirar. O menino que era jagubeiro do Sr. Luiz Mendes achou um outro cipó também, mas longe, rapaz. E no final das contas nós tiramos cipó só de onde a gente achou, foi 1650 litros de daime concentrado só dali, e ele ainda ensinou para o sobrinho dele que era da União do Vegetal, o... esqueço o nome dele agora. Deve estar dormindo o coitado. O cara tirou dois caminhões de cipó lá da onde a gente tirou 1650 litros de daime, e ele mandou chamar três jagubeiros pra achar ainda (depoimento pessoal, Rogério).

Essa história emenda com a história do feitio de trinta dias. Rogério continuamente lembra dessa ocasião em geral remetendo-se a ela como uma profunda

experiência de conhecimento. Trinta dias na mata, isolado do resto do mundo e tomando da bebida com Mestre Francisco. A narrativa começa com uma “provação” para permanecer no jargão do locutor:

O daime se, se ele pingar em você, queima e tal, não dá bolha e nem sapeca, agora o cozimento se ele der uma pingada em você ele dá bolha. Caiu um cozimento na minha perna, uma vez assim, saiu um beijo de couro da minha perna. Um banho que eu fui tomar, eu tava virado já, aí deixei o Valdeci, o menino que é dirigente do Centro de Cultura Cósmica lá de Cuiabá. Falei Valdeci, você segura as panelas aqui enquanto eu vou tomar um banho. E ele morrendo de sono. Aí ele, não, eu cuido Rogério. Aí eu fui tomar banho, quando eu volto, de longe eu vi ele cochilando e o material assim já na panela. Material virando na panela. Nem falei nada né, eu já vim e.. eu trabalhava com um cambito e um remo, peguei o cambito e meti de um lado assim pra endireitar, quando eu meti o cambito ele bateu na quina da panela. Aí ele voltou e o cozimento saiu por aqui, na beira da panela e caiu na minha perna. Cara, eu fui pra trás da casa de feitiço na hora, quando eu puxei minha calça saiu junto com o couro. Rapaz, mas foi o trabalho mais bonito que eu fiz nesse feitiço, porque eu me recusei a sair, eu fiquei ali, a calça jeans incomodando. Eu pensei, rapaz, como é que eu vou trabalhar? E agora. Lembrei que eu tinha uma calça de moletom, eu fui botei minha calça de moletom e voltei.

Essa noite todo mundo dormiu, ficou só eu, o Reinaldo e o Mestre. Tiramos um daime amanhecendo o dia, os galos cantando, o sol nascendo, depois de umas três horas e meia de apuração e silêncio. A gente não precisava falar nada. A gente olhava um pro outro, sabia o que que era. A gente se movimentava dentro da casa de feitiço ali, ninguém encostava em ninguém, ninguém esperava ninguém pra passar, uma harmonia, um silêncio! Aí de manhã, a hora que saiu o daime, a gente se apresentou pro daime. Eu achei incrível. A gente fazendo toda aquela movimentação, sem conversar sem nada, quando a gente botou o daime na escoredeira entrou o hino: “é o daime, é o daime, eu estou afirmando”. Não foi nada programado, entendeu. Tava ali, pega li, ajeita. Quando o daime virou, tocou o hino. Rapaz, pensa num trabalho. Eu não dormi né, passei a noite trabalhando, já tava um monte dia trabalhando, precisando tomar banho. Cara, quando saiu o daime, quando amanheceu o dia, eu tenho certeza: foi o dia em que eu senti mais vigor, mais saúde em toda minha vida nessa existência. Por mais que tenha trabalhado, nunca senti tanto vigor, nunca senti tanta saúde quanto nesse dia. Senti o corpo vibrar de energia. Rapaz, e eu tava cansado einh, tava numa luta fazia dias. Na força eu não sentia nada, do queimado nem nada. Depois veio a reflexão. Se você sai, se você desiste por causa da queimadinha na perna, se não ia ver nada disso que você viu.

Na hora que foi pra sair o daime, seu Hélio (outras quatro pessoas escutavam a estória comigo, dentre elas Hélio), eu tomei isso aqui do fundinho da panela, uma hóstia! Rapaz! foi umas três horas e meia de apuro, umas três horas vendo colorido. Eu olhava pra panela, a panela parecia uma cartola de mágico. Saía desenho, saía pássaro, saía felino, saía cobra, saía árvore, saía pedra, miração de olho aberto. Muda tudo. Nem parece que você está naquele lugar. Até o lugar físico. Uma força, uma força! Incrível! Quando foi uns minutinhos antes de tirar o daime eu fui querer olhar dentro da panela. Tinha uma redoma de energia assim, eu fui e bati o peito assim, não conseguia olhar dentro da panela. Não consegui. Bati, parecia que tinha um campo de energia assim. Bati o peito e ali fiquei. Já obedeci, já entendi, não é para olhar.

Nesse tempo todinho, nessa hora de apuro, o Mestre soltou uma única frase. O Reinaldo tava sentado assim, na frente das panelas. Eu, sentado na frente de uma panela, ele sentado na frente da outra, e o Reinaldo do outro lado, sentado na frente das duas, lá na frente. Aí ele parou... tempo alto, alto, alto! A força

estralando. Ele parou... deu uma coçadinha na cabeça: - A procedência é muito antiga. Só falou isso. Naquela hora ali ele falou tudo, foi lá nos tempos imemoriais. Mas a gente tava mesmo num estado de força atemporal. Não tinha tempo, não tinha nada assim. Se vê! Se o cara desiste assim, por causa de qualquer coisinha (depoimento pessoal, Rogério).

Depois de trinta dias na mata, Rogério conta que, ao retornar ao vilarejo mais próximo, as pessoas olhavam assustadas, como que sentindo a força que emanava dele. Mestre Francisco então, dirigiu-se com o mesmo caminhão para Brasília. Chegando lá, vendeu o caminhão e comprou a casa onde passou a funcionar a sede do Centro de Cultura Cósmica, e ainda por cima, ficou com mais de duzentos litros de daime e vários sacos de cipó e rainha para fazer mais daime, conta rindo. Rogério contou a mesma estória, em outra ocasião, franzindo a testa, com uma tez séria e profunda, que no final do preparo de uma panela de daime, a força era tamanha, diz ele, que foi vendo a feição do Mestre Francisco, que cuidava da panela, se transfigurar. Eles não pareciam estar no mesmo lugar, e sim em algum lugar distante do império Inca. Ao longo do tempo, a equipe de feitio passou a ficar tão entrosada que não era preciso palavras para que decisões e atitudes em torno das tarefas de preparo fossem tomadas – tudo se dava como que por telepatia, dado a harmonia entre a equipe. Nesse momento a panela foi tirada do fogo para escorrer, quando o daime correu na calha, conta Rogério, fechando os olhos e inclinando-se para trás insinuando sua reação na hora, clarões de luz saíam do líquido, formando várias formas coloridas e mandalas.

De fato, não é apenas o mundo astral que é figurado a partir de índices visuais, mas também uma espécie de reterritorialização destes mesmos índices acaba por oferecer uma espécie de aura a realidade imediata e concreta da vida. A transfiguração da face de Mestre Francisco, e sabemos como a face, a rostificação do significante é fundamental no processo de emissão significativa (Deleuze e Guatarri, 2012), revela uma espécie de reversão entre figura e fundo, onde o fundo imagético astral incorpora-se no concreto. A experiência de uma ambientação transformativa é também bastante recorrente na maquinária daimista. Nesse caso, Rogério enfatiza a sensação de estar em um antigo império Inca, ligando uma rostificação diversa a uma distensão na linha temporal. Abaixo uma terceira narrativa associa o poder da bebida a transfiguração do rosto de um discípulo de Mestre Irineu que Mestre Francisco presenciara durante uma incursão investigativa do exército:

Ele (provavelmente um dos companheiros do Mestre Irineu que Rogério não lembra o nome) fazia oração em uma casa de seringa, e já estava lá pra receber esse pessoal (do exército), aí, diz que ele perguntou se o mestre (Francisco) queria tomar o daime. O mestre falou que não, o mestre sabia que esses caras

tinham ido lá pra isso. Mas diz-se que ficou um pouquinho numa caneca lá, aí diz que esse senhor tomou. Mestre Irineu não. Diz que ele só recebeu eles e foi fazer oração, e os dois também tomaram. Aí diz que ficou um pouquinho numa caneca e ele foi e também tomou. Rapaz, aí diz que com cinco e dez minutos já começou a miração, uma força, uma força. Aí o homem falou: vocês vieram pra saber o que é daime, eu vou mostrar pra vocês. Estavam na mesa do daime, apoiados. Diz que ele se apresentou assim e falou: eu vou voltar com a idade de 18 anos, aí diz que foi transformando, foi ficando jovem assim, pros caras verem a força do daime. Aí disse agora eu vou voltar a ser idoso, quando foram vendo voltou a idade dele. O que resultou dessa história aí que eles não foram capazes de fechar nada, e o Major Odélio, no desenrolar da sua vida, ele fardou no Daime. O que ele viu lá foi o suficiente pra ele ver, e diz: vou ficar é aqui (depoimento pessoal, Rogério).

No *Livro das Mirações*, obra onde Alex Polari de Alverga narra seus primeiros contatos com a bebida há um pequeno relato que, de modo símile, descreve essa reversão na percepção e sua relação com a temporalidade, uma espécie de reversibilidade entre presente, passado e futuro fagocitadas pela visualidade da miração e pelo poder da epoch ritual.

A figura de seu Mario de terno branco com um chapeuzinho de palha parecia ter saído de um quadro de Brueghel. Ele não estava andando comigo ali naquele momento. Era um outro lugar. Ele falava com seu rosto enrugado e aquilo era uma cena muito antiga, primordial, originária. Uma imensa mente cósmica estava acoplada àquele corpinho seco e rijo. O branco das roupas as vezes faiscava de roxo pelas bordas. Às vezes parecia que eu via a cena de cima, como se eu fosse muito alto, montado em alguma estrela. (Alverga, p. 168, 1984)

Esse processo de transferência de sentido e efeito entre duas ordens do mundo: *visível e invisível* é o que venho até agora abordando como *táticas de figuração* e, espero ter demonstrado isto: os termos pelos quais é operada envolvem uma espécie de manejo criativo eminentemente dialético. A atividade inventiva daimista é fundada em uma relação bastante pessoalizada com a bebida, com o mestre que a habita, e com os seres do mundo espiritual e presume a existência e a atuação do invisível de modo que, o que venha a ser um regime de responsabilidade, ou seja, o estabelecimento dos controles convencionais da ação, tenham que lidar com a automodelagem.

2.6. Reversibilidade, inovação e temporalidade

O regime de responsabilidade, como exposto neste capítulo é uma espécie de modo de conduta que opera sobre o cancelamento do tropo de primeira ordem. O papel de um regime de responsabilidade dialético, nesse sentido, é o de particularizar os pontos de referência culturais no interior da *epoch* ritual.

No tropo de primeira ordem, a distinção entre *visível* e *invisível*, é mediada pela bebida como substância sagrada.

No tropo de segunda ordem a atividade pessoal é tensionada por uma distinção moral e referencial do cosmos (o cosmos de Zoroastro, uma batalha entre céu e inferno, bem e mal). Os efeitos, o tropo de primeira ordem, passam a ser lidos a partir dessas distinções relativas (superior/inferior; esquerda/direita; passado/futuro) e relativizam também a atividade pessoal que aí é obrigada a aprendê-la individualmente e eventualmente.

Quando me refiro ao tropo de primeira ordem me refiro aos termos gerais de uma cosmologia daimista especialmente os termos através do quais pode compor um todo convencional, um conjunto de pontos de referência. A distinção entre visível e invisível é uma forma de sintetizar de modo muito abrangente a distinção que motiva, por exemplo, a ideia de que “nos céus” existe um Deus Pai e uma Virgem Mãe e que Cristo, o deus encarnado homem, não é senão o protótipo dessa interrelação e, mais propriamente, a mediação convencional entre os termos (visível e invisível).

Os termos dessa cosmologia, entretanto, serão submetidos a uma lógica ritual de *figuração* como se quis descrever, ou seja, a bebida consumida ritualmente e seus efeitos mobilizados ritualmente reencenam a mediação original oferecida pelo sacrifício de Cristo. Esse campo de efeitos, uma paralaxe dos efeitos do sangue derramado de Cristo na salvação do mundo, é *figurada* como *corrente, poder e força* no interior do que venho até agora chamando de *epoch* ritual, ou seja, uma temporalidade autocontida e de certo modo autoexpressiva e que obrigará o participante a incorporar pessoalmente os termos desse cosmos cindido.

O que se quis observar, com isso, é que a apreensão desta feição convencional e referencial do cosmos não é pura e simplesmente reprodução, mas um manejo dialético desse campo de efeitos o que me levou a uma descrição disso que chamo *regime de responsabilidade*.

Se o tropo da invisibilidade, o ponto de partida convencional e referencial da mobilização ritual, estabelece uma cisão *a priori* entre visível e invisível, a mobilização ritual dos corpos segundo a *epoch* autocontida dos rituais faz da atividade significativa uma experiência a posteriori. Um mundo de eventos no interior do tempo ritual onde as partes da distinção emulam percepção e trajetória pessoal.

É a concretude experiencial do mundo das mirações e dos efeitos ritualmente mobilizados no interior dessa *epoch* ritual que torna vívidos os contornos do tropo de primeira ordem e submetem-os aos termos de um tropo de segunda ordem, que é propriamente um universo micro-cosmológico operado de modo dialético.

A existência de um aspecto da alma que é contraiventiva, uma resistência ao iluminismo xamânico tão caro à religiosidade (Groisman, 1999), e que pode ser objetificado pelos hábitos de um espírito obsessivo ou as vezes personificado como Eu Inferior coloca-nos diante de um modo de modular esse campo de efeitos do ritual e sua eventualidade.

O aprendizado dessa relação é simultâneo ao aprendizado da *iluminação*, o que é, propriamente dito, uma solução histórica à relatividade da alma, ou seja, ao aprendizado de que a relação entre as partes se estabelece como uma transmissão dialética e criativa de propriedade entre os termos: a um espírito obsessivo que surge em um trabalho é recomendada a caridade, ou seja, prestar auxílio com o intuito de iluminá-lo e convertê-lo a luz. Ao mesmo tempo que sua condição de espírito inferior faz dele um meio de se acessar outros espíritos da mesma categoria numa lógica da aliança, como no caso da iluminação do tranca-ruas de Ceará, um exemplo de como a inserção de um panteão de poderes relativamente exógeno a religiosidade passa por uma experiência pessoalizada e particularizada de relação (Alves Júnior, 2007).

Essa modulação particular e individualizadora é dialética e seu aprendizado é um aprendizado do *aparelho*, seja como relação dialética entre Eu Superior e Eu Inferior, seja em sua condição incorporada e lateralizada: *esquerda e direita*. Essa concepção geral do aparelho como um aparelho lateralizado faz dessa atividade de passagem entre os termos da dialética uma atividade comum e rotineira.

Deixe-me ser mais claro. Os daimistas são de certo modo vítimas e algozes de seus próprios esforços purificadores. Uma visão civilizatória e doutrinária da purga inerente a bebida leva os praticantes da religiosidade a buscar uma visão mais clara, límpida e translúcida do Eu, um esforço que oferece por exemplo um contorno sentimental bastante vívido a uma imagem como a de São Miguel, bastante presente no culto e da qual Suzana era bastante devota.

Dois movimentos podem aí ser de certo modo isolados: o primeiro faz do Eu Superior uma imagem totalizante de expersonação, porque uma sublação holográfica faz da personalidade divina de cada um, um meio de participação na alma divina, para recorrer a Levi-Brühl (1922), estando ela instanciada na face obtusa de Deus, no corpo sagrado do Cristo e na potência sagrada do líquido ingerido. Essa visão leva a uma doutrinação de si mesmo e do mundo. É o daimista um algoz de si mesmo, um doutrinador ferrenho, um exímio exorcista dos fantasmas que carrega e daqueles que habitam o mundo num esforço constante de purificação.

O segundo que não se distingue como um movimento alheio ao primeiro citado, mas com uma resistência dialética ao movimento de expersonação e purificação, faz de si mesmo uma vítima de poderes controversos, forças negativas e obsessões históricas contrainventivas. Uma obsessão, por exemplo, por um *espírito involutivo* é parte constante de aprendizado da culpa, do erro, da inveja e da cobiça para o daimista. Uma visão posicional do mundo, a distinção macrocósmica entre *visível* e *invisível* é, portanto, instanciada microcosmologicamente através da distinção entre *Eu Inferior* e *Eu Superior*.

Essa espécie de rotinização fagocita a contrainventividade e produz a partir dela uma visão automotivada do microcosmos: o aparelho lateralizado. E insere como regime de responsabilidade uma ética e uma estética do equilíbrio e da inter-relação entre as partes.

Isso é parte do que se pode dizer sobre as metáforas que emprega o Padrinho Sebastião: “*do positivo e do negativo é que a luz acende*”, ou da pombinha que sem as duas asas não pode voar. Foi isso que se quis expor ao longo do capítulo através das imagens de um corpo lateralizado e a experiência com a mão esquerda: uma espécie de autoconsciência radial leva o participante do ritual a aprendê-lo como uma passagem reversível entre mundos.

Como reflexo imediato a essa solução histórica, personificada, uma ambiência precisa ser criada como sobrenatureza. Uma espécie ambiência sobrenatural que funciona como meio universal de transmissão de força é o efeito imediato desse tipo de visão. O que impede de se descrever propriamente os termos dessa ambiência é que, como em uma *Umwelt* ecológica (Uexkull in: Kull, 1998), ela elicia as suas próprias escalas e os termos dessas escalas se inscrevem em um campo intersticial, nos termos da passagem entre sujeito e o objeto.

Um espírito obsessivo jamais será inteiramente outro, externo, senão um conjunto de efeitos, de afetos medidos no interior do campo de afetos do próprio corpo. Esse campo de efeitos, portanto, e sua descrição exigem que se considere a existência, e presume mesmo essa existência, de algo um campo de efeitos *intensivos* e autoescalares. É como a sensação de encanto, que Bahjat continuamente me aludia quando saía de um feitiço: “*quando a gente está na beira da panela, a gente tá encantado, bate cipó aqui, atíça o fogo na fornalha lá, escorre o daime, não dá pra você ficar longe da boca da panela que*

você já quer voltar, tá encantado. Agora já desencantou mano (Bahjat, depoimento pessoal)”. Dizia ele amuado e irritado na saída de um feitiço.

O intuito de descrever a maquinação da voz no ritual foi o de abordar e descrever uma espécie de empiricidade e um conjunto de técnicas a partir das quais se cria uma concretude analógica para existência do *invisível*. Isso certamente é um dos trunfos da atividade ritual, aquela da exteriorização recursiva no canto coletivo. A outra é a maquinação imagética que os efeitos da bebida criam e a capacidade antecipadora de seus efeitos visuais.

É claro que os efeitos dessa concretude é que serão medidos por uma outra distinção referencial e convencional, nesse caso microcósmica, *Eu Superior* e *Eu Inferior*. Isso forma os aspectos convencionais de uma noção de pessoa daimista, ainda assim sempre mediadas pela concretude analógica do ritual e da miração. Ou seja, esses pontos de referência são sentidos como lapsos de revelação, experiências esotéricas e místicas com o poder cósmico e com o fator de resistência da matéria.

A voz remissiva do canto e sua capacidade de impor e antecipar os efeitos de sua própria distinção faz dela uma automodelagem da cultura, ou seja, ela é capaz de suscitar um efeito por si mesmo ainda que dependente e solidário à existência de todo um panteão de divindades e poderes aos quais se apela de modo religioso. Ainda assim a capacidade do canto de impor-se por si mesmo, de tensionar o campo de significados à sua própria execução ritual é um elemento fundamental, senão definidor dos sentidos mais profundos do que parece ser o ritual daimista.

Uma imprecisão mental na forma de oração parece dirigir-se a uma divindade e ao mesmo tempo constituir-se como um efeito prático desta mesma divindade que o canto emula e objetiva ritualmente como vontade do sujeito. O que fica nítido quando se observa o que vem a ser “receber um hino” e o modo como isso é feito quando a divindade canta no aparelho daquele que recebe. Ou mesmo o que parece significar o “passarinho”, que como metáfora tão presente nos hinários daimistas como o mensageiro da palavra divina.

Se o hino cantado submete o fluxo temporal a sua própria imagem, impondo seus termos a temporalidade crua e antecipando os efeitos de sua operação, receber um hino é um atraso perceptivo, é aparelhar algo já estabelecido enquanto tal no mundo invisível. Parte desse efeito é atribuído a própria condição do hino recebido que é por natureza automodelado.

Encadeamento rítmico e melódico são sentidos como automotivados e aquele que recebe o hino canta “sem querer”, como no trecho mítico onde a Virgem ordena que Irineu cante, estando este renitente pois não sabia cantar, ao passo que a virgem diz: “*cante!*”. Assim é recebido o primeiro hino Lua Branca. No interior da epoch ritual cantar um hino, ou seja, presentificar esse conteúdo referencial no interior da corrente é submeter um mundo de eventos a essas motivações. É uma modulação criativa que simultaneamente impõe uma lógica referencial aos “eventos” ao mesmo tempo que os cria enquanto eventualidade: como atuação de poderes, espíritos e forças externas ao ator. Portanto receber um hino é um atraso perceptivo, como um dejavú, uma percepção atrasada, não porque é passado, mas porque remeterá a natureza invisível atemporal do evento e cantá-lo, por sua vez, é mais do que executá-lo, mas presentificar um “ser”, tal qual afirmam os daimistas.

O mesmo mecanismo pode ser encontrado na imagem da miração. Trata-se, por uma via, de uma visão antecipatória e capaz de revelar o que está por acontecer, por outra, uma percepção atrasada, porque figuração dos tesouros espirituais eternos do mundo invisível ou percepção terrível daquilo que cada um tem dentro de si (dos monstros interiores, dos obsessores, dos erros e dos pecados de cada um). Isso só é possível porque há dois outros que miram por intermédio do aparelho, e aqui está a pertinência da reversibilidade: o Eu Superior que merece e luta para vencer as limitações da matéria e que acessar o mundo divino como imagem, e a própria matéria que presentifica esse acesso ao mundo divino como efeito. O mundo como imagem na miração é o poder antecipatório de um ponto de vista que engloba o ponto de vista do “real” observador. É como o abrir dos véus na miração diagnóstica de Mestre Irineu onde a Virgem decide a saúde e a condição do doente e oferece a visão através do aparelho de Irineu. É o aparelhamento de espíritos de luz, forças e poderes espirituais. Mas é também a obsessão, é um corpo tomado por motivações contrainventivas epitomizadas pelo que os daimistas chamam de Eu Inferior, mas pode ser também algo como uma vista da matéria por meio da força como ancestralidade. Essa espécie de trânsito reversível nos fornece razões suficientes para advogar a existência de um modelo de percepção reversível e que determina a aparelhagem ritual da religiosidade.

O vômito como aparato ritual, ou seja, como meio de catarse e expiação também nos faria remeter a essa mesma asserção: é o aparelho corporal, a matéria enquanto tal, que em contato com o líquido sagrado decanta e externaliza parte de si como expiação. O sentido expiatório do vômito ritual é oferecido como súplica, como desagravo de um

corpo que aprende sofrendo a se livrar de memórias. Quiçá a propriedade simbólica da reversibilidade, uma mente dentro do corpo e um corpo dentro da mente, não possam ser um modo efetivo de ler os efeitos neurológicos da N-N- Dimetiltryptamina.

A análise deste problema, quando submetido ao contexto daimista precisa antes, obedecer a duas asserções que estão a meio caminho entre o nível empírico e sua análise teórica:

1ª. A linguagem espacial do ritual cria um mundo posicional e autocontido, uma *epoch* dobrada sobre si mesma e capaz de conjugar os afetos como índices de um campo de efeitos mais amplo, de modo que todos os seus participantes passam a orbitar sua percepção, ou ao menos ter como referência, a automodelação ritual e a prerrogativa da ação do mundo invisível. A demonstração da atuação ritual de categorias como a *força*, *poder e corrente*, no capítulo precedente, e a fruição estética da miração no aparelho no presente capítulo buscam demonstrar essa asserção.

2ª. A sacralização da bebida emula o tropo sacrificial cristão de modo bastante marcante e determinante para a organização cosmológica do grupo, condição que faz com que se considere a bebida como um *operador sacrificial*, um meio de distribuir efeitos entre planos inicialmente distintos, não apenas pela morte de um emissário, como na definição clássica de sacrifício (Mauss e Hubert, Sobre o Sacrifício 2017) - ainda que esta esteja presente constantemente como referência à crucificação do cristo - mas como comensalidade ritual de uma bebida. Neste caso, a comensalidade da bebida faz com que os integrantes do grupo executem internamente e microcosmologicamente mas principalmente, e isso é bastante importante, sincronicamente, o ato de atravessamento da cisão entre os planos que o *operador sacrificial* conecta.

Essa segunda asserção, por sua vez, levaria a um problema que este trabalho apenas tangencia, pois se trata de um entrelaçamento ou, mais propriamente uma transformação do tropo sacrificial cristão segundo não apenas uma matriz cultural indígena, mas uma práxis, um complexo técnico ligado ao êxtase e a excitação xamânica e a uma maquinação corporal, não digo inerente a bebida, mas transmitido por vias diretas e indiretas através da bebida.

Fato este, que faz com que Oscar Calávia Saez (2008) considere a bebida uma espécie de missão inversa, não exatamente uma transposição de conteúdos religiosos de um contexto para o outro, mas um objeto sociotécnico responsável por agenciar uma

teoria da visão onde vigora: “o contraste entre fundo e forma em lugar da alternativa entre essência e aparência, a aproximação e o distanciamento em lugar do velar e do revelar, o ver subordinado ao mirar (Saez, 2008, p.19)”.

Neste capítulo, busquei abordar mais detidamente o modo como são distribuídos esses efeitos, sua obviação, especialmente no modo como a formação de uma cisão microcosmológica (Eu Superior e Eu Inferior, Espírito e Matéria) forma um regime de responsabilidade eminentemente dialético e reversível, abordado a partir do conceito de reversão entre figura e fundo, especialmente as abordagens wagnerianas dessa questão. Compreender o papel do *operador sacrificial* é compreender o modo como opera como uma espécie de evento emanador. Uma reterritorialização que se inscreve sob a forma de *poder*. O *poder*, invisível como o vento ou claro como a luz, impossível de se pegar é de certo modo figurado através de seus receptáculos, os aparelhos: sejam eles corpos de gente, sejam eles parafernálias de violão ou pontos firmados sob a forma de cruzeiros, velas e assentamentos. O cruzeiro, aliás, sintetiza toda essa visão de mundo, ao fazer fluir através de si, todo um idioma energético.

Uma teoria da expansão trópica, e, portanto, da obviação, é inerente ao argumento desse trabalho. A distinção entre visível e invisível é considerada uma espécie de tropo central, o tropo de primeira ordem, termo tomado da linguística por Wagner e que denomina uma espécie de virada na composição dos significados, cuja metáfora é o exemplo mais típico.

Um tropo implica na reversibilidade alusiva do processo simbólico sendo este tomado como uma forma geral de se compreender a distensão e a extensão do processo significativo. Ora, a articulação simbólica da cultura implica em metaforizações sobrepostas a outras metaforizações, uma invenção contínua que não é propriamente uma repetição de um conteúdo convencional, mas uma invenção criativa de significados sobrepostos e eventualmente arranjados. O curso obviativo dos tropos, ou seja, o modo como organizam-se cumulativamente, é sistematicamente organizado como um processo cíclico de três etapas.

Por tropo de primeira ordem o autor quer denominar um tropo que o organiza a percepção geral organizando as imagens do mundo a partir da relação entre um micro e macrocosmo (Wagner, 2017, p.166). O capítulo primeiro buscou demonstrar os termos através dos quais a imagem macrocósmica, o mundo espiritual e divino, o referencial do processo simbólico, o fundo no qual aloca-se as imagens, ritualmente adquire

referencialidade como imagem e índice. Noções como *força*, *corrente*, *poder*, e a atividade sinestésica da miração são modos de iconização específicas desse fundo parcialmente tangível.

O tropo de segunda ordem, o tropo da reversão figura-fundo, como argumenta o autor, é o tropo que, de modos variáveis, é responsável por estabelecer os termos através dos quais o trânsito rotineiro entre os opostos é incorporada na atividade particular do indivíduo, um modelo individuativo que faz do paradoxo oferecido pelas categorias coletivas convencionais uma percepção eventual. Se a relativização é particularizada como lateralidade, a coletivização que o tropo de terceira ordem sugere é uma imagem do mundo, do cosmos em suas condições mais amplas. A vista do mundo como ilusão e condição generativa do tropo virginal parecem sugerir um “*autoenglobamento do próprio enquadramento*” como contenção de escalas, como perspectiva interna a vida, e a expersonação que Juramidam implica como modelo holográfico a expansão das escalas como vida eterna através da morte (Wagner, 2017, p. 172-3).

O que o regime de responsabilidade faz é um recorte particularista dessa dupla motivação: antecipação da morte como eternidade através da miração e efeito da bebida; por outro lado a virgem, rainha da floresta, como ponto de vista através da vida contém, ou seja uma imagem geral do que é a vida a partir de sua condição material e passageira.

CAPÍTULO III - O EIXO TRANSFORMATIVO, A SACRALIZAÇÃO DA BEBIDA E O TROPO DE TERCEIRA ORDEM

O culto do Santo Daime confunde-se com o culto de Mestre Irineu, seu fundador e com a sacralização e o culto da bebida do Santo Daime, considerada uma substância divina: o mesmo vinho que Jesus dera de tomar aos seus apóstolos. Essa confusão não é de modo algum desproposita, senão o fundamento de uma condensação simbólica em um meio de transformação e troca de perspectivas que chamo eixo sacrificial *cristo-juramidam-daime*. Esse eixo é reversível e obviativo por sua própria condição, afinal ele substancia o divino como líquido e o figura como imagem intensiva na miração, ou seja, faz do divino substância e, através da incorporação comensal, faz da substância imagem do divino no mundo da miração.

O eixo opera, quando abordado em sua condição mítica, através de uma relação de contiguidade obviativa, ou seja, uma transformação cumulativa entre: 1) a sacralidade prévia e mítica de Cristo; 2) a transformação deste em substância divina, o Daime; 3) a formação de uma ambiência sobrenatural, ou seja, seus efeitos rituais como *miração* e *corrente* no culto de Juramidam.

Se o tropo fundamental é a distinção entre *visível* e *invisível*, sua obviação ocorre através da bebida e seus efeitos. Por isso alguma atenção aos termos míticos em que essa relação é organizada pode ter um efeito elucidativo. O eixo é propiciatório e seu resultado é uma imagem coletiva emulada como visão no astral do *Império Juramidam* – a epítome de o que podemos chamar de modelo holográfico daimista e do modo como a substância divina flui como imagem incorporada.

Em concomitância, ou mesmo como evento anterior e englobante desse eixo, está uma mitológica da Virgem, a mediadora e responsável por fazer de Irineu Juramidam e da bebida o líquido divino. Esse culto simultâneo de Irineu e da Virgem como a Rainha da Floresta ou a Virgem da Conceição, também não poderia ser desproposita.

A hipótese é de que a interrelação de natureza mítica entre Juramidam e a Virgem ou, mais propriamente, a natureza mítica desse encontro, possam oferecer alguns indícios acerca da reversibilidade ritual e da cumulatividade da troca de perspectivas inerente a essa atividade. Especificamente se quer demonstrar a interrelação entre a expansão das escalas como miração, a mirada no astral do *Império Juramidam*, e a contenção das escalas como *matéria*, geração e condição humana, oferecidas pelo tropo virginal, como um tropo de terceira ordem.

Não pretendo me arriscar à historiografia da doutrina ou a tentar elencar pormenores da biografia de Mestre Irineu, para os quais a literatura sobre as religiões ayahuasqueiras oferece considerações substantivas e relativamente consolidadas (Monteiro da Silva, 1983; Goulart 1996 e 2004; Cemin 1998 e 2002; Labate e Pacheco, 2004; Moreira e MacRae, 2011). O que pretendo, e isso confere a especificidade de minha contribuição, é fazer com que alguns trechos do corpo de histórias sobre a vocação de mestre de Irineu e seu encontro mítico com a Virgem iluminem alguns aspectos da vida ritual e de alguns de seus tropos fundamentais.

3.1. Ver e Ser Visto: onde moram as andorinhas de Don Crescêncio Pizango

Há uma série de temas que compõem o arranjo mítico sobre a iniciação de Irineu e que vão fornecendo elementos aos rituais e dando forma ao conteúdo simbólico da religião. Dentre tais temas, alguns são bastante recorrentes e foram aqui escolhidos como temas exemplares: a vocação de Irineu para mestre da bebida, a ideia de uma missão, a qual lhe será entregue – receber e levar adiante a doutrina do Santo Daime; e a capacidade de Irineu como um homem, muitas vezes o único, capaz de ver a realidade do mundo espiritual; o encontro com a Virgem e a submissão a um rito de passagem e iniciação xamânica; o recebimento da “doutrina” a partir das instruções da Virgem e sua ascensão como Mestre Juramidam.

Os temas estão interligados, já que Irineu, aquele que é capaz de ver e tomar contato com o mundo espiritual, é também a pessoa habilitada à missão de receber a doutrina. A relação transformativa e reversível entre *visível* e *invisível* que permeia toda lógica ritual é de certo condensada na trajetória mítica de Mestre Irineu e na sua capacidade de ver e de ser visto.

Ver e ser visto, quando se trata da lógica do mundo das mirações, é propriamente uma transformação que implica observadores mútuos que contém e são contidos um no outro. Nesse caso, os encontros que ocorrem no mundo das mirações não parecem ter como fundamento uma visão objetiva, no sentido de que um objeto possa ser apreendido enquanto exterioridade, mas propriamente uma troca de perspectivas mutuamente transformativo. *Ver* e sua conotação xamânica é uma mediação cosmopolítica entre os intervalos "verticais" do cosmos, e toda lógica do visível e do invisível abordada neste trabalho situa-se aí, mas é também um *ver* entre pontos de alteridade horizontais nos limites internos e externos do *sócius*.

Vejamos o relato de João Rodrigues, seu Nica, do Alto Santo (1992) que narra o encontro de Irineu com um “caboclo”, às vezes tomado como um “dono” da bebida, às vezes como um velho índio, Don Crescêncio Pizango. Um elemento interessante condensa miticamente essa relação de transformação entre conteúdo e continente, aquele que vê e o que é visto :

O Mestre foi convidado por Antônio Costa a conhecer um caboclo de nome Pizango, que era um caboclo peruano, descendente dos Incas. Era com ele que Antônio Costa tomava daime. Isso por volta de 1918. Pizango era, por assim dizer, um caboclo que sabia onde as andorinhas moravam. Quando eles tomaram o daime – eram aproximadamente doze pessoas – e estavam mirando, o caboclo aproximou-se. Só quem viu foi Raimundo Irineu Serra. Veio dar a entender que o Mestre era o único que estava em condições de trabalhar com a bebida na altura do trabalho. Pizango veio, e entrou dentro da cuia, que estava servindo o daime. Naquele tempo se tomava daime em uma cuia grande. O caboclo Pizango vira-se para Irineu e diz para ele convidar o companheiro a olhar dentro da cuia e perguntar se estavam vendo alguma coisa. A resposta foi: “Não!” Eles olhavam e diziam que só viam o daime. Aí Pizango falou: “*Só usted tem condições de trabalhar com o daime. Ninguém mais está vendo o que tu está vendo*” Ele se deslocou dali pra casinha que defuma a borracha – o defumador, pedindo para alguém levar um “baço”, a vasilha com o daime, pra lá. O Mestre chamou um dos seus companheiros. Foi André Costa que levou o “baço”. Quando trabalho terminou, só encontraram a vasilha seca. O daime tinha se consumido.” (Rodrigues, 1992, p. 21 in: Moreira & Macrae, 2011, p. 104-105).

O relato também atesta a capacidade de Irineu para mestre da bebida, a partir de uma qualidade, sua capacidade de ver: “*ninguém mais está vendo o que tu está vendo*”. *Ver* no Santo Daime recebe uma elaboração específica, e se refere a existência de uma outra dimensão cósmica, o “mundo espiritual” ou o “astral”. É associado também às qualidades luminosas dos efeitos da bebida, a luz, a clareza e a iluminação. “Mirar”, ver em espanhol “mirar=ver”, é pois um dos principais meios de estabelecer contato com seres espirituais, fazer adivinhações e diagnósticos de doenças. Mas é preciso que se atenha ao sentido próprio que este *ver* submetido ao *mirar* possui, o que é propriamente uma transformação. Como apontado por Goulart: “*Na verdade, parece que existe uma relação muito profunda entre tomar o Daime, encontrar com o Mestre e se transformar no Daime.* (Goulart, 1996, p.21)”.

Isto faz dessas histórias não apenas uma modelo exemplar de conduta, mas uma espécie de modelo holográfico que suscita e conduz, como imagem analógica, o processo individuativo das pessoas que convivi onde a transformação é uma constante. É muito comum e quase que um traço definidor do culto a asserção de que tomar o daime é encontrar-se com o mestre, é submeter atitudes e pensamentos aos termos da força e do

poder da bebida, o mestre manifesto, que por fim, é o próprio cristo, como os hinários continuamente e repetidamente irão afirmar

A relação entre conteúdo e continente, a bebida contida no baço e que depois some, pois é consumida pelo próprio Pizango, é uma metáfora do processo de transformação do líquido que quando contido pelo que bebe o daime é responsável por transformar o corpo, seu novo continente, naquilo que passa a conter, o próprio daime (idem):

Mestre Irineu tomou com eles pela primeira vez (...) Naquela noite mestre Irineu tomou a bebida várias vezes. A bebida estava acondicionada numa lata de 18 litros na qual vinha o querosene utilizado nos seringais. – ‘A gente tomava na cuia grande’ – costumava lembrar sobre aquelas sessões. Numa das vezes que repetiu a dose, mestre Irineu viu um ser banhando-se dentro da lata (...) O próprio ser tratou de se apresentar falando em espanhol. – ‘Eu sou o D. Pizzon, o guia desta bebida. Somente você aprenderá tanto quanto eu. Ou mais.’ E sumiu” (Jaccoud 1992, in Goulart, 2004, p.39).”

É essa transformação prototípica que caracteriza de modo mais enfático o que chamo de eixo transformativo daimista. É seu papel de propiciatório, ou seja, sua capacidade de fazer conter, de incorporar e tornar internamente palpável o mundo invisível que oferecerá a bebida consumida ritualmente seu papel determinante e o elemento definidor de sua sacralização. Um hino de Sebastião Mota de Melo faz dessa relação obviada entre conteúdo e continente seu tema e, como é característico a essa musicalidade de força, o emissor discursivo é próprio daime:

24 - Estou Aqui

Nova Jerusalém Padrinho Sebastião

Estou aqui, porque meu Pai me mandou
Estou aqui, porque sou o Salvador

Engarrafei, sempre vivo engarrafado
E o povo muito animado procurando seu valor

Estou aqui, porque meu Pai me mandou
Estou aqui, porque sou o Salvador
O Mestre diz, o Mestre canta, o Mestre fala
E o povo se atrapalha na linha do amor

A vocação de Irineu para mestre da bebida e a ideia de uma missão, a qual lhe será entregue: receber e levar adiante a doutrina do Santo Daime se confunde com a capacidade de Irineu como um homem, muitas vezes o único, capaz de *ver* a realidade do mundo espiritual. Mas o que resume de modo enfático essa capacidade, ao menos quando acompanhamos os termos de sua reversibilidade à ordem ritual, é um eixo transformativo eminentemente holográfico que opera da transformação do homem em bebida, a morte simbólica de Irineu, à transformação da bebida no Cristo, sua sacralização, e a morte efetiva de Irineu acompanhada de sua assunção como Juramidam. Um eixo paradigmático e transformativo que faz de sua história de vida um evento mítico.

3.2. *Ver o que realmente pode ser visto: passado e futuro reencontrados*

Em geral o relato mais comum sobre a iniciação de Irineu, e que se desdobra de forma mais rica em um sentido simbólico é sobre a missão de mestre da doutrina do Santo Daime entregue a Irineu pela Virgem da Conceição. Essa deidade feminina que ora aparece como Rainha da Floresta, como Clara, ou como a própria Virgem Maria, assume um caráter central na trajetória de Irineu, e consequentemente na doutrina do Santo Daime. Os relatos sobre os primeiros contatos de Irineu com a poção estão permeados por uma espécie de barroco colonial.

Sandra Goulart (1996) demonstra que uma mitologia de origem da bebida possui uma relação ambígua com o contexto originário (vegetalista e indígena). Se na primeira história citada acima um negro é reconhecido como possível mestre da bebida pelo indígena mítico, Pizango, “*um caboclo que sabia onde as andorinhas moravam*”, na segunda versão um pacto fãustico falha, atestando uma espécie de essência benéfica da bebida, pois Irineu, chamando pelo diabo só vê cruces:

Nesse período ele conheceu a aoasca, num seringal próximo ao Peru, com um companheiro. Seu nome era Antônio Costa. Ficaram morando juntos. Antônio Costa não era seringueiro. Explorava um negócio de regatão, comprava e vendia borracha. Ele lhe deu a notícia sobre uns caboclos no Peru, que bebiam a ayahuasca. Só que lá o pessoal que tomava essa bebida tinha um pacto satânico para fazer fortuna e facilitar a vida de cada um. O mestre, até então, tinha procurado sempre por Deus, mas Deus tinha dado tão pouco a ele, naquela luta danada pra sobreviver. Resolveu experimentar a bebida e foi até lá. Tomou a bebida e quando os outros começaram a trabalhar, botaram a boca no mundo, chamando o demônio. Ele também começou a chamar. Só que na proporção que ele chamava o demônio, eram cruces que iam aparecendo. Ele se sentiu sufocado de tanta cruz que apareceu. O Mestre começou a analisar: “O diabo tem medo da cruz, e na medida em que eu chamo por ele, aparecem as cruces. Tem coisa aí [...]”. Ele pediu para ver uma série de coisas. Tudo que ele queria, ele pode ver [...] E assim foi a primeira vez [...]. (Luís Mendes. in Moreira e MacRae, p. 88-89, 2011)

Inúmeras equívocos podem ser encontradas nesse relato e dentre elas uma em especial já foi apontada na literatura é a de que provavelmente os diabos que se chamavam eram entidades evocadas através de cânticos vegetalistas, o que revelaria alguma ignorância das populações locais quanto aos termos desse culto ou mesmo demonstrando a operatividade de categorias acusatórias neste contexto (Goulart, 1996). Uma outra equívoco, entretanto, é como que interna ao próprio discurso: Irineu, desenganado pela vida e para quem Deus tinha dado tão pouco, decide buscar riqueza e fortuna junto ao diabo. Diante de tal expectativa descobre uma bebida sagrada “*que só faz ver cruces*”, mesmo quando se está a chamar pelo diabo.

Ver e distinguir o que realmente se viu, um processo de apuração das visões, é uma constante na religiosidade e uma espécie de preceito bastante fundamental e amplamente distribuído no culto. Percebe-se no relato abaixo que um erro sobre o que “realmente” se viu ou que se poderia ver, ou seja, a condição sagrada que será emulada posteriormente, é um erro de ponto de vista que ainda persistirá como a confusão entre Clara, uma possível namorada de Mestre Irineu, e a Virgem da Conceição ou a Rainha da Floresta.

[...] Aí, Antônio Costa viajou. O Mestre ficou. Na ansiedade de tomar o daime, ele resolveu preparar. Fez como Antônio Costa tinha dito. Pegou o cipó, preparou, juntou a folha, e cozinhou. Quando foi tomar, ele teve um receio. E resolveu não tomar sozinho. “Melhor esperar pelo Antônio Costa”, pensou. Quando ele chegou, o Mestre lhe ofereceu a bebida. Os dois tomaram, Antônio Costa ficou na sala, o Mestre lá dentro, no quarto. Quando começaram a mirar. Antônio Costa lhe disse: “Tem uma senhora conversando comigo e ela me falou que foi sua companheira desde que você saiu do Maranhão. Ela te acompanhou até aqui.” O Mestre não entendeu, porque ele tinha viajado sozinho. Perguntou: “Como é o nome dela?” “Ela está dizendo que se chama Clara. Tu te prepare, pois ela mesma vem conversar contigo.” Terminado o trabalho, ele ficou ansioso para tomar outra vez e encontrar-se com ela. Na próxima vez, depois de tomar o daime, ele armou a rede de modo que a vista dava acesso para a Lua. Parece que estava cheia ou quase cheia. Era uma noite clara, muito bonita. E quando ele começou a mirar muito, deu vontade de olhar para a Lua. Quando olhou, ela veio se aproximando, até ficar bem perto dele, na altura do teto da casa. E ficou parada. Dentro da Lua, uma Senhora, sentada numa poltrona, muito formosa e bela. Era tão visível, que definia tudo, até as sobancelhas, nos mínimos detalhes. Ela falou para ele: “Tu tem coragem de me chamar de Satanás?”. “Ave Maria, minha Senhora, de jeito nenhum!”. “Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora?”. Aí, ele vacilou, pensando que estava vendo o que os outros já tinham visto. “Você está enganado. O que você está vendo nunca ninguém viu. Só tu. Agora, me diz: quem você acha que eu sou?”. Diante daquela luz, ele disse: “Vos sois a Deusa Universal!”.

“Muito bem. Agora, você vai se submeter a uma dieta. Para tu poder receber o que eu tenho para te dar.” A dieta era passar oito dias comendo macaxeira insossa [...]. (Luís Mendes in: Moreira e Macrae, 2011 p. 91)

A confusão entre Clara, a Virgem, e uma possível namorada de Irineu, subentendida no trecho: “*Tem uma senhora conversando comigo e ela me falou que foi sua companheira desde que você saiu do Maranhão*”, faz dessa equivocação um protótipo da reversibilidade temporal tão característica a vida ritual daimista, afinal Clara, é a Virgem que desde criança acompanha Irineu, inclusive submetendo-o a castigos: “*O mestre desde pequenininho tinha uma senhora lhe acompanhando, quando ele fazia uma coisa errada tomava logo peia, desde pequenininho*” (Bahjat, conversa informal no Céu do Beija-Flor, 2013). A miração como evento carregado faz da reversibilidade revelação. Clara, ao se revelar como uma “*Deusa Universal*” e que acompanhara Irineu desde pequenino, faz com que o conjunto da trajetória pessoal de Irineu até o momento de

mesma da miração seja obviada, ou seja, um fluxo de sentido é suplantado por um desfecho: o encontro com a Virgem.

No relato abaixo essa espécie de propriedade obviativa do símbolo, a reversibilidade, fica ainda mais nítida, não mais como memória submetida a lógica do evento (miração), mas como antecipação, onde o futuro é revelado e prenunciado na miração como adivinhação:

[...] Aí, ele foi e disse: “Antônio como é esse cipó?”. Ele foi dando a dica lá pra ele como era o cipó, a folha, né, aí foi cortar, aí, no meio, deu vontade de parar. Ele disse: “É esse o cipó da oasca.” Aí, olhou bem pertinho o pé de folha. Quando ele chegou em casa ele disse: “Antônio encontrei o pé do cipó e encontrei o pé da folha.” Ele disse: “Ah não, não acredito, então vamos lá?” Chegaram lá, estava o cipó e a folha. Aí, foi e tirou. Fez até em uma panela de cozinhar feijão, aí, ele foi tomou, sentou-se lá no mesmo canto da beira da paxiúba. Aí, o Antônio Costa ficava lá dentro do quarto, né, só os dois. Aí, o Antônio Costa foi disse pra ele: “Raimundo eu to vendo aqui uma senhora muito bonita, então, ela tá com uma laranja na mão. Pra te entregar a laranja.” Aí, ele foi e disse: “Antônio porque ela não entrega pra tí?”. “Não ela não quer entregar pra mim, ela quer entregar pra você, e ela tá dizendo aqui que desde que tu saiu do Maranhão, que ela vem te acompanhando.” Aí, ele foi e disse: “Não.” Ele foi se lembrar se tinha na viagem arranjado alguma namorada. Mas nada. Aí, ele se lembrou e disse: “Antônio pergunta como é o nome dela?” “Raimundo ela tá dizendo que o nome dela é Clara.” “Clara!” Aí, ele procurava, procurava, e nada. Aí, ele foi trabalhar. Quando é um dia, ele tomou daime de novo, aí, ela chegou, pegou a laranja e entregou na mão dele. “Tome a laranja, essa laranja, você é o dono dela.” Aí, ele olhou na cabeça dela tinha uma lua nova, e em cima da lua tinha uma águia né. Aí, como é que pode? E assim ele veio, foi chegando pra perto, pra compreender depois de muitos e muitos trabalhos que Clara é a Luz. A águia que ele viu na cabeça dela é a guia. Clara a luz, a guia, a águia é a guia. Então, dentro dessa estrela que a gente usa, ele queria que colocasse dentro da lua a águia, assim como o pássaro que quer voar. Mas o pessoal faz aberta as asas. Quando o pássaro tava no ponto de querer voar, então, é aquele ponto que ela queria voar, era o ponto que ele tava querendo seguir. Não é difícil pra nós ver e compreender? O camarada vem e quer saber. (Francisco Granjeiro in: Moreira e Macrae, 2011, p. 95-96)

Perceba que a história contada pelo Sr. Francisco Granjeiro faz remeter a estrela utilizada na farda onde uma águia pousa sob uma lua nova no interior de uma estrela de seis pontas. Como símbolo ritual a estrela condensa o fardamento e a trajetória pessoal de cada um no mundo das mirações sob a guia da águia, da lua e da própria Virgem. Outro ponto a ser retomado do encontro com a Virgem é a laranja como uma espécie de revelação incubada como signo de poder. A laranja, neste caso, metaforiza o mundo como totalidade e o poder sobre ele que será entregue a Mestre Irineu ao longo de sua trajetória. É como se a laranja incubasse um fluxo de eventos a acontecer da doutrina como revelação. Um dos hinos mais icônicos do *Cruzeiro Universal* de Mestre Irineu irá retomar esse tema:

60 – Laranjeira
O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu

Cada um tem um cabedal
De acordo que Deus lhe dá
Para viver neste mundo

É preciso procurar

Laranjeira carregada

De laranja boa

Assim é alguma pessoa

Vou vivendo e vou dizendo

De acordo que vai chegar

O ouro que tem na terra

É a luz que brilha mais

Laranjeira carregada

De laranja boa

Assim é alguma pessoa

Continuando o relato de Francisco Granjeiro vê-se como a antecipação, a vista do futuro no evento da miração, é considerada como um signo desse poder entregue a Irineu:

Isso foi antes aí, passou a duvidar. Com cinco anos, foi que ele veio a deixar de duvidar. Ele ia cortar, aí, ela dizia: “Tu vai amanhã cortar a estrada fulano de tal. Quando tu for descer aquela baixinha que tem uma madeira bem dentro da grotá, tu olha assim o lado direito. Tem um pé de jarina. Debaixo tem deitado um veado. Tu atira e mata e trás aqui pra comer.” Ele dizia: “É conversa!”. Aí, ele esquecia daquilo. Quando ele chegou na madeira, ele lembrou-se. Quando ele olhou pra lá tava um pé de jarina e o veado deitado debaixo. Aí, foi que cinco anos ele passou duvidando que não era verdade [...]. Aí, ele veio com a bebida, aí, ele foi fez um teste. Porque nós, o nosso direito... de ter a certeza. Ele me deu essa dica, né. Você pode fazer um teste, eu, você, qualquer um, pode fazer um teste, se não testar não dá. Então ele dizia: “Só acredito que essa bebida é boa, se eu aprender a ler.” Porque ele não sabia ler, não sabia nada. Nada de leitura. [...] Aí, um dia o patrão dele foi e perguntou pra ele: Raimundo você sabe ler?” Ele disse: “Sei sim senhor.” Mas não sabia não. Aí, ele foi pediu lá ao regatão: “O senhor me mande, quando for lá pra margem, mande que me traga uma carta de ABC.” Aí, foi o comboio. Aí, o comboeiro chegou lá com a carta de ABC, passar uma lição pra ele, né. E o cara passou só o ABC, né. Com um mês ele escreveu uma nota pro barracão, né. Agora como dizia ele: “Escreva quem quiser, leia quem souber, né” [...](Francisco Granjeiro in: Moreira e Macrae, 2011, p. 95-96)

A miração como uma espécie de oráculo é também antecipação e adivinhação, como no trecho anterior onde Mestre Irineu mesmo pondo em dúvida suas capacidades advinha o paradeiro de uma caça que lhe aparecerá. Um fato interessante, quando se trata da reversibilidade inerente a miração foi resgatado no minucioso trabalho de Paulo Moreira e Edward Macrae (2011). O senso perfumoso, descrito como uma espécie de “chamada diagnóstica” pelos autores, seria capaz de revelar, sob a autorização da Virgem, o tratamento ou mesmo a morte sentenciada e inevitável de uma pessoa:

Era um tipo de chamado de alerta que o Mestre fazia, chamado Senso-perfumoso. Tinha um trechinho assim: “Senso-perfumoso é da floresta, é do nosso Pai Soberano, peço a saúde do meu irmão, ou desse irmão.” Aí, se na miração, o Mestre visse um lençol se abrindo, o irmão estava aqui. O irmão tinha chance de se curar e ficar vivo. Mas, se o lençol se fechasse, o irmão já estava em outro lugar, estava sentenciado a morrer breve. É verdade mesmo, eu perguntei à Percília, e ela sempre dizia que era verdade. Se fosse pro irmão viajar, ficava tudo fechado, não recebia nenhuma explicação. Era que já estava do outro lado. (Pedro Matos, Moreira e Macrae, 2011, p. 138)

O encontro com a Virgem, o que pode ser chamado de “a primeira miração”, não porque seja cronologicamente a primeira, mas porque será a miração fundante da religiosidade, opera como a epítome do que é ou pode ser uma miração isso, claro, dentro

dos limites da religiosidade onde esta miração ocupa um papel elementar. A reversibilidade inerente a atividade visionária da miração é, portanto, uma constante. Desvendar o passado no presente desvelado da miração - o que para os daimistas é por fim uma *memória divina* que transcende a vida atual e que a determina em muitos aspectos, como a origem de uma doença ou dos problemas familiares e outras formas de aflição consideradas *carmas* – é também antecipar o futuro, ou pelo menos adiantar seus efeitos percebidos antecipadamente na miração.

3.3. A Transformação do Homem em Vegetal: A morte social de Irineu e sua iniciação

É consenso na literatura que a iniciação de Mestre Irineu pode ser inserida ou lida a partir daquele tipo de evento que costumamos chamar em antropologia de “*ritos de passagem*”. As abordagens comparativas, como a de Van Gennep (2014), podem oferecer um panorama quanto a uma recorrência distribuída desse tipo de fenômeno, ainda que bastante modesta quanto os termos de sua comparação que é por fim oferecida, nessa obra quase inaugural, pelo caráter formal e tipológico dos ritos: nascimento, passagem à vida adulta, matrimônio, funeral e iniciação religiosa (Gennep, 2014).

Também vigoram abordagens mais ousadas e generalistas como as que se encontra na obra do teórico das ciências da religião Mircea Eliade que, por erudição e afinidade aos termos de uma visão religiosa e mística do mundo, é capaz de captar alguns sentidos que transpassam e atravessam os ritos e os elementos sagrados em diversas tradições (Couto, 1989; Goulart, 1996).

Ambas, ressaltam a importância do interstício iniciático como evento transformativo e atividade presente em inúmeras sociedades cujo status sacralizado é bastante comum. O que eu gostaria de ressaltar pontualmente e contribuir à literatura sobre a iniciação de Mestre Irineu é subsidiário, entretanto, da tentativa de organizar uma visão sistemática do tropo e de sua operação ritual e mítica no Santo Daime, especificamente uma abordagem obviativa e analógica de sua operação. Para isso, ao invés de situar os termos da iniciação de Mestre Irineu no interior de uma abordagem comparativa, o que se quer é dobrar os tropos internos a uma visão sistemática da religiosidade daimista sobre si mesmos.

Se o sentido do texto antropológico é o texto do sentido (afinal textualizamos a produção de sentido nativo), ver a cultura daimista é aqui ver através da cultura daimista e, substancialmente, ser visto por aquilo que sintetiza de modo mais amplo possível suas

motivações culturais. Ver (mirar) o que Juramidam almejou que se visse, através da cápsula automotivada do ritual é a expansão de todas as escalas possíveis no interior da perspectiva daimista. Duvidar do que se viu e das intenções obtusas que uma *alma* pode experimentar é a tática de cura dialética e histórica que a distinção entre Eu Superior e Eu Inferior leva a ver. Ser o que se pode *mirar* é a contenção superlativa das escalas que a Virgem lunar daimista parece sugerir como geração e “matéria”, englobando a totalidade da perspectiva como uma imagem da “condição humana”.

Superar a morte, ou antecipar seus efeitos limitadores através do *caminho* trilhado pelos daimistas é incorporar o caminho de Juramidam como um caminho pessoal ou o que se pode chamar tropo de terceira ordem. Essa imagem holográfica é formada por dois fluxos analógicos mutuamente opostos e automotivados: a morte através da vida, e a vida através da morte que pretendo demonstrar a guisa de conclusão.

A sublação holográfica posta na fórmula de Juramidam (*meu pai se chama Jura e nós todos somos Midam*) emula uma comunidade em retrospecto. Quero dizer com isto que a fórmula, “*meu pai se chama jura e nós todos somos midam*”, faz com que o consumo ritual do santo daime seja uma criação holográfica, conformando o todo como uma reprodução particular e inovadora das partes. A natureza coletiva desta atividade é feita em retrospecto porque antes surge como imagem divina, paisagem astral que os daimistas consideram estar materializando, diga-se, atualizando algo dado como inovação cultural, ao executar ritualmente as medições através do aparelho.

No modelo holográfico memória e antecipação operam como reversíveis no agora estendido da *epoch* ritual. Venho associando essa relação reversível entre antecipação e memória ao papel de mútua motivação entre dois fluxos analógicos: Juramidam (eixo sacrificial cristo juramidam daime e seu papel propiciatório) e a analogia Virginal (capacidade contenedora, seu papel de conter e delimitar escalas). O eixo sacrificial cristo-daime-Juramidam, miticamente uma particularização - cristo (divino) que se torna-se líquido (natural) e tangencia a criatividade humana como efeito automodelado é ritualmente uma coletivização: líquido que tem como efeitos uma imagem do divino, a miração, implicando a criatividade humana como regime de responsabilidade. A analogia virginal, miticamente faz da virgem a vida, afinal dá a vida ao divino sob signo da virgindade (o que tangencia a criatividade humana como fluxo procriatório) particularizando-o como Deus encarnado.

Ritualmente a virgem é tropo coletivo imagem do mundo e tecido imanente, e será

mobilizada como a divindade que dá a vida, a fertilidade, e todas as imagens extáticas do sol e da lua, da floresta e do mar continuamente citadas nos hinários parecem uma contemplação da beleza desse tecido imanente. É a virgem que conduz a miração e guia o poder ritual oferecido miticamente como uma laranja a Irineu. A vista do mundo, da realidade enquanto tal, quando incompleta, ou seja, quando se tangencia a criatividade divina e sua motivação, pode aparecer como ilusão, ou seja, a criatividade humana, quando não mediada pela vista do astral oferecida pela virgem, só pode ser autoengano.

Se a trajetória de sacralização de Irineu passa por uma relação temporal reversível oferecida pela atividade mimética do ritual e pela constituição analógica do mundo da miração: um mundo de imagens intensivas automodelares, como a que se quis demonstrar no tópico anterior e em capítulo subsequente, não seria um equívoco aventar que essa mesma reversibilidade atravessara as noções mais gerais da vida ritual, a relação entre visível e invisível, e que esta noção seja intrinsicamente subsidiária do que a vida para um daimista possa significar e também seu oposto habitual, a morte.

Para além do fato mais óbvio quando se trata de uma religiosidade com forte caráter reencarnacionista e onde as aflições são atribuídas às vidas pregressas, aspecto enfatizado pelo trabalho de Alberto Groisman (1999), a trajetória de Irineu pode ser lida através de uma inter-relação mutuamente criativa entre dois fluxos: *a morte através da vida* e *a vida através da morte*. Portanto a morte na vida recomendada pela Virgem como preceito iniciático e como meio de desvelamento do invisível é epítome do que os daimistas consideram uma condição geral da vida. Uma espécie de senso amplamente distribuído de que a vida “na terra”, a vida “neste mundo” é dor e sofrimento e que está é também passageira, uma ilusão, é simultâneo a uma visão generosa da vida sob o preceito “doutrinário” do amor, o mesmo amor devocional que o daimista dedicará ao milagre da Virgem, dedicará a vida. Esse conjunto de analogias sobre a vida é propriamente um fluxo de sentido mutuamente oposto a *vida através da morte* que determina a sacralização de Irineu como Juramidam e possibilidade de cada integrante do culto eternizar a si mesmo através da experimentação do mundo astral, muitas vezes como um despojo da vida na matéria a partir da constatação de sua brevidade. Deixe-me ser um pouco mais claro: Como sentido e trajetória a atividade ritual daimista parece encaminhar seus participantes a uma espécie reforma da vida e purificação constante dos sujeitos, tão claros e explícitos na busca pela vida eterna para o qual a escatologia cristã oferece meios de expressão bastante efetivos.

O que tenho argumentado é que estas motivações gerais podem ser tomadas como dois fluxos de sentido mutuamente opostos, ou seja, como um conjunto de tropos encadeados que operam de modo obviativo:

Encarnação: o corpo como morada.

Miração: a eternidade como destino.

Limitação das escalas

Expansão das escalas

Eu Inferior

Eu Superior

Fluxo Adequado: Amor a vida e eternidade percebida;

Fluxo Inadequado: Apego a vida e Ilusão;

Vejamos os termos pelo qual ocorre a iniciação de Irineu. Após a “primeira miração”, ou seja o encontro com a Virgem dentro da lua, como narrado anteriormente e a incubação da vocação de Irineu através da entrega da laranja ocorre um processo de iniciação na qual Irineu irá se recolher na mata, sem poder ver “rabo de saia”, sem comer carne ou mesmo qualquer comida com sal, com exceção da macaxeira insossa.

[...] Ela disse que ele ia precisar ficar vários dias na mata [...] oito dias, sozinho, sem ver ninguém, afastado de tudo. Ele não podia nem ver saia de mulher... não podia chegar perto de mulher... Era para ficar na dieta, só podia comer macaxeira, sem sal nem nada, tomando daime [...] Quando foi um dia, o Antônio Costa, que estava por perto, cuidando dele, foi lá e, escondido, botou sal na macaxeira dele [...] Mas o Mestre, quando viu aquela macaxeira, foi logo dizendo para o Antônio Costa: “Então, quer dizer que você quer me enganar, botando sal na macaxeira?” O Antônio Costa se assombrou com aquilo, e pensou: “Como ele podia saber?” Aí, ele viu que o Mestre já estava entendendo das coisas [...] O Mestre passou muita provação na mata, viu muita coisa [...]. Quando terminou a dieta, a Rainha apareceu para ele [...] Aí, ela disse que ele já estava pronto para receber o que ela tinha para lhe entregar [...] Ela disse para o Mestre que ele poderia pedir o que ele quisesse [...] O Mestre pediu para ser o maior curador do mundo, e para ela colocar tudo que pudesse curar naquela bebida [...] Foi aí, também que ela disse que a bebida se chamava daime. É um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... dai-me saúde, dai-me amor [...] A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa [...] (Percília Ribeiro in: Goulart, 2004, p. 32-33)

Observe aí que a bebida opera como um repositório universal: todos os remédios ou todas as qualidades necessárias para ser um grande curador são nela depositados a pedido de Mestre Irineu, o narrador arremata dizendo que a bebida se pode pedir tudo de que se precisa, o que explica o próprio nome da bebida: daime. Um rogativo daquele que toma e pede à bebida, em benefício de si mesmo, ou até mesmo dos outros. Conta-se que durante a reclusão na mata, mestre Irineu ia cortando seringa, tomando daime e mantendo sua dieta, ao passo que no terceiro ou quarto dia a *força* era tamanha que até mesmo “os paus ganharam vida. Outros relatos contam que tais paus metamorfoseavam-se em “caboclinhos”. Vejamos os versos de Saturnino do Nascimento sobre esse ocorrido:

(...) Tudo ficou manifesto
Em um plano superior.

Os galhos das grandes árvores
Contorciam-se com vigor,

Querendo lhe abraçar,
O que fez sentir pavor.

Tudo, tudo, criou vida
De forma mais ampliada,

E ele ali sozinho
Enfrentando a parada
Valeu-se do estampido
Detonando a espingarda (...)
(Nascimento, p. 45-49, 2005)

Ao que parece o relato fala de um cosmo que ganha vida, e que por isso mesmo pode tornar-se perigoso. Conta-se que diante desta situação, que poderia ser chamado de um antropomorfismo deliberado, Irineu dispara tiros para o alto com sua espingarda afim de livrar-se dessas visões. Tal a narrativa mítica é lembrada até hoje quando se soltam fogos durante os rituais e são uma pista para se compreender a construção da pessoa no Santo Daime, enquanto uma entidade instável, a qual podem incidir forças externas, pensamentos e espíritos. Ao final dos oito dias de prova, a Virgem da Conceição, ou Clara, revela-se como a mentora de Irineu, que o acompanhava desde seu nascimento:

(...)
De vez em quando, ele avistava
na estrada de seringá,
Algo como uma saia,
Mas que logo adentrava
Para dentro da floresta
(...)
Era Clara que estava
A tudo apreciando
Ela aplicava as provas
Que ele ia passando
Andando sempre em sua frente
Os testes encaminhando.
(...)

Foi quando veio a Senhora da Lua
E disso com devoção:
– Olha, eu sou a tua Mãe,
A Virgem da Conceição,
Te acompanho desde pequeno
Quando nasceu no Maranhão.

E ele então recordou-se
Buscando na sua lembrança
Dos sonhos que tivera com ela
No tempo em que era criança,
Ali estava a Virgem Mãe,
Rainha da Esperança.
(Nascimento, p. 45-49, 2005)

Irineu deixa de ser um homem comum e torna-se um homem cósmico, a dieta cumpre o papel de isolá-lo do restante dos homens e obvia a coletividade humana através da natureza. É sabido que o sal epitomiza uma vida comum, o sabor e o tempero da vida na terra, ao menos foi essa a conotação que inúmeros rituais de batismo que assisti pareceram sugerir. Irineu se distancia da vida comum e confunde-se com a natureza em uma jornada na mata. O sentido que o isolamento na mata possui parece sintetizar uma imagem talvez não totalmente deliberada, mas bastante efetiva, da natureza como uma expressão “pura” do divino. Um paralelo aí se estabelece: assim como a Virgem, pura e imaculada será a mediadora e aquela que entrega a doutrina a Irineu, a natureza, como expressão pura e imaculada de Deus, passa a operar como um mediador entre divino e humano. O sal aqui, como item de civilização e como sentido desta, quando excluído na dieta de Irineu nega e obvia a relação deste com o *sócius* e propicia uma interação direta com a natureza, ou com seu elemento fundamental: a bebida. A título de complementação é digno de nota que um feitio é tomado como uma *mensagem*, e por inúmeras vezes fazer feitio é também denominado como *buscar uma mensagem*, ou seja, realizar uma vez mais essa mediação acima citada.

Nesse ínterim, uma colocação de Oscar Calávía Saez sobre o papel da bebida no código culinário ameríndio poderia confundir os termos do que venho argumento:

Quizás, para el caso sudamericano, sea revelador fijarse en ese código culinario que, a partir del modelo levi-straussiano, Peter Roe (1982) aplica a las plantas de poder Shipibo: frente a la datura y al yowi crudos, ligados al maleficio, la ayahuasca, cocida y auxiliar de las buenas obras del chaman, remite al polo simbólico de la socialidad y la civilización ((Sáez, 2014, p. 15)

Se o complexo ameríndio de uso da beberagem inserido no interior de um conjunto de plantas de poder parece estar situado no campo do cozido e, portanto, da cultura, sendo marcadamente um complexo ritual de reforma, a bebida entre os daimistas, mesmo cumprindo esse papel de reforma encontrará seu tropo motivador e meio de expressão e sentido no que a “natureza” significa para os não índios, um mundo do “não feito”, do selvagem e daquilo que não foi maculado pela atividade humana. Entretanto, mais do que ocupar um ponto na dialética entre natureza e cultura, selvagem e civilizado, a bebida parece ocupar, sob a dádiva da virgem, propriamente o lugar de uma mediadora universal, ou seja de mediação entre os termos gerais de apreensão do mundo entre os daimistas:

Ese código culinario no está rigurosamente definido: ya hemos visto cómo, en ausencia de ayahuasca, la corteza de samauma (de donde procede también el yowi) puede usarse cocida, y la ayahuasca puede usarse cruda. La ayahuasca se obtiene de plantas silvestres o cultivadas, siendo que a veces (Gow, 1996, p. 105) se expresa una preferencia por aquella que, cultivada en chacras ya abandonadas – en cierto sentido, asilvestrada – se sitúa a medio camino entre el poblado y la selva, o en la divisoria entre cualquiera otra polaridad⁶. La aproximación que el propio Gow (conforme más adelante) sugiere entre la ayahuasca y la figura del mestizo parece casar con una identidad mediadora más general (Idem, p. 15)

A dádiva divina da virgem é a sacralização da bebida, a transformação de um elemento natural em depositário do cristo obviando a cisão original entre visível/invisível e entre o divino e o humano. Nesse caso o divino nega-se como transcendente para se reinventar como imanente (líquido). À medida que a relação entre divino e humano é obviada a natureza é sacralizada, cultivada e arregimentada como manifestação do poder divino como substância. A substância, quando ingerida, refaz os termos de uma automodelagem mítica presumida na ideia de natureza como expressão imaculada do divino, como imagem sobrenatural automodeladora: a miração. Veremos no próximo tópico como a obviação a e substituída pela sobrenatureza distribuída no interior do sócius comunitário.

3.4. A Transformação do Ayahuasca em Cristo: o daime como dádiva sagrada comunitária.

Na década de 1930, a crise do ciclo da borracha provocou um inchaço populacional em Rio Branco, com ex-seringueiros migrando para as periferias urbanas em condições de extrema

instabilidade. A falência do sistema de barracão deixou-os sem terra ou sustento, frustrando um tipo de sonho, um tropo motivador fundamental dessas populações, o *eldorado amazônico* e que os atraía da seca do Nordeste à Amazônia. Essas experiências de desesperança, analisadas por Monteiro da Silva (1983), geraram "conteúdos oníricos latentes", substratos simbólicos que alimentaram a busca por novos sentidos coletivos (Monteiro da Silva, 1983, p. 30-36).

Irineu Serra destacou-se, na periferia de Rio Branco, como um grande curador. Às pessoas que o procuravam, ele servia a bebida e pedia que se concentrassem em sua cura. Irineu, nestas situações, também tomava a bebida através da qual a cura do doente lhe era revelada: poderia ser a própria bebida servida diariamente por um período, garrafas com ervas da mata, remédios alopáticos ou as mais variadas fórmulas e encantamentos (idem, p. 146). Nestas situações a capacidade de “ver” o mundo espiritual, dialogar com os seres espirituais, é também utilizada como uma forma de diagnóstico para se descobrir por exemplo se uma pessoa poderia ser curada ou não como no caso da chamada do Senso Perfumoso, anteriormente citada.

Vê-se aí que a partir de uma percepção estética, se bem que não uma percepção estética comum, mas sob os efeitos da bebida: um lençol abrindo-se ou se fechando, Irineu poderia antever a cura, ou a morte daqueles que o procuravam. É interessante para pensar a cura, e mais amplamente o papel da percepção estética no modo de simbolização daimista, a partir do que Levi-Strauss (2008) caracteriza como *lógica do sensível*. Para o autor tanto esta lógica, quanto à da moderna ciência ocidental, são dotadas de um interesse igualmente empírico, diferenciando-se a partir dos meios pelos quais cada uma acessaria o conhecimento da realidade:

(...) um aproximadamente mais ajustado ao da percepção e da imaginação, e outro deslocado, como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo a intuição sensível e outro mais distanciado (Levi-Strauss, 2008, p. 31).



Figura 13 Mestre Irineu (Negro, o mais alto portando chapéu no centro da foto) e sua comunidade religiosa em frente à sede onde eram realizados os trabalhos, as pessoas aparecem portando a farda branca usada em rituais de Hinário in: <http://www.santodaime.org/site>

A cura assume um espaço central no culto do Santo Daime, e foi através da cura de doenças, que envolvia não somente aspectos físicos, mas que estavam ligados a um reordenamento cosmológico, que Mestre Irineu fez seus primeiros seguidores. Aqueles que ele curava foram se aproximando e passando a consumir a bebida de forma constante:

(...) para ele a cura deveria vir acompanhada de uma mudança de vida, norteadas por princípios cristãos como o amor, perdão (a si e aos outros), arrependimento, caridade e pagamento de promessas. De maneira análoga a dos xamãs, Mestre Irineu muitas vezes empregava daime simplesmente para provocar uma alteração da consciência que levasse o doente a reviver intensamente a situação a partir da qual o distúrbio se originara, e nesse novo enfrentamento superá-la, livrando-se assim do mal que o afligia (Moreira & Macrae, 2011, p. 147).

Se na iniciação de Irineu o *sócius* era negado a partir de uma relação com “pureza” do mundo natural e de sua expressão mítica, a Virgem, a formação da comunidade de curados e seguidores de Mestre Irineu, refaz um *sócius* como expressão divina à medida que consagra uma visão de mundo que nega os termos de um *sócius* submetidos aos termos da mercadoria. O depoimento de Padrinho Sebastião, seguidor de Mestre Irineu e principal responsável pela expansão da religiosidade é bastante rico nesse sentido:

(...)aqui é uma luta, o sujeito leva essa doutrina, esta pesa, não é facilidade, não é com dinheiro, não é com nada, é com coragem pra poder levar...se pegar a cair dinheiro acabou a doutrina, é um encosto. A gente precisa de dinheiro porque tudo no mundo é comprado, mas ninguém faça ambição de dinheiro, pra ter ruma de dinheiro, porque não adiante, aí é uma riqueza que tem bem aí (referindo-se a um crime ocorrido na cidade envolvendo possível vingança e tráfico de drogas), se acabando em desgosto e dor, agonia, só tá dando agonia. Pra que tanto ouro, sem ter tesouro! Ouro sem tesouro não vale nada, ferrugem come, a traça corta. Eu quero ser pobre mesmo, mas quero que o mundo goste de mim, os que não gosta mas tá pra lá, não está me atormentando, eu estou gostando dele, que ele não está me fazendo nada(...) (Sebastião Mota de Melo in: Monteiro da Silva, 1983, p. 130)

Foi junto aos primeiros curados que Mestre Irineu desenvolveu os trabalhos iniciais do Santo Daime. Eram sessões de concentração: tomava-se daime em silêncio e Irineu executava *chamadas*, como os *ícaros*⁶¹ vegetalistas, invocações a seres espirituais que executam as curas, ou revelam as causas das doenças e os remédios. Dentre os seres invocados estão: Tamaracá, Manacá, Pakaconshinawá, Canarinho, entre outros (Moreira & Macrae, 2011). Nas duas primeiras *chamadas* vemos nomes de origem Tupi, que Paulo Moreira e Edward MacRae especulam ser fruto do contato de Irineu com as práticas de cura mestiças do Maranhão; já a terceira revela um contato com povos de língua Pano característicos da Amazônia ocidental e usuários do *NixiPae*. Irineu nestes trabalhos também empregava o tabaco associado ao daime tanto com intuito diagnóstico, quanto para realização de curas (Idem).

Por volta de 1935, os integrantes passaram a receber canções, que foram denominados hinos. Estes cânticos foram reunidos e na noite de São João de 23 de junho de 1935 foi executado o primeiro ritual de hinário. Este festejo, como é conhecido, foi executado num formato elementar que deu origem aos rituais conhecidos até hoje como *hinários*. Nestes rituais separam-se homens e mulheres, cada grupo compondo duas das quatro extremidades do salão, no centro há uma mesa com um cruzeiro e velas, todos cantam em uníssono os versos musicais, inicialmente recebidos em forma de valsa (ritmo ternário) e marcha (ritmo quaternário). Posteriormente foram inseridos a mazurca (ritmo ternário), assim como o uso de maracás e demais instrumentos musicais.

Os rituais de hinário caracterizam um momento interessante no desenvolvimento do culto. Demarcam, historicamente, o desdobrar da doutrina em um sentido coletivo, revelando a existência de um grupo assíduo ligado a Irineu. A partir daí o Santo Daime começa a tomar forma como uma religião de caráter coletivo e devocional reunindo um grupo de fiéis. Assim

⁶¹ Beatriz Labate (2011) define os *Ícaros* como “melodias ou cantos mágicos que os espíritos das plantas lhe ensinam (aos vegetalistas) e que representam a essência de seu poder. O *Ícaro* possui relação estreita com o conteúdo das visões experienciadas e tem diversas propriedades, entre elas a capacidade de transportar para o vegetalista as qualidades da planta evocada, curar ou prejudicar pessoas. Os *curanderos* afirmam que a ayahuasca lhes ensina os idiomas indígenas dos cantos (Luna 1986)” (LABATE, 2011, p 21)

como Irineu recebeu a missão da Virgem, cada hino funciona como um holograma da doutrina: ao cantá-lo, o fiel não apenas celebra, mas reencena a mediação original, atualizando-a em seu próprio corpo e consciência.

Nas vizinhanças de Vila Ivonete, bairro rural de Rio Branco, os seguidores de Irineu, passam a cooperar entre si através de mutirões sobre a liderança de Irineu. Relações de parentesco são firmadas entre os seguidores através de casamentos e apadrinhamentos. Esse modelo de relações é perpetuado e reinventado no meio urbano. É interessante notar que Irineu só será conhecido como Mestre após sua passagem⁶², e que neste momento é tratado como padrinho Irineu, figura que transcende as funções de sacerdote e curador, passando a mediar conflitos e organizar economicamente a comunidade (Moreira & MacRae, 2010, p. 163).

Ao longo do tempo foram formalizados os trabalhos de cura e de “mesa” (uma espécie de ritual de exorcismo), e o feitio (forma ritualística coletiva de colheita e preparo da bebida). No âmbito do Santo Daime a bebida é denominada “daime” como um rogativo ao espírito da bebida “*dai-me fê, dai-me luz, dai-me amor*”. Foi introduzido, sob inspiração de Mestre Irineu, o santo cruzeiro⁶³, uma cruz de dois braços que no Santo Daime simboliza, no seu segundo braço, o retorno de Cristo como bebida, e que passa a denominar também o conjunto de hinos de Mestre Irineu: o Cruzeiro. Provavelmente foi introduzida a partir do contato que Irineu iniciava com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, através da leitura da revista *O Pensamento*, bastante difundida pelo interior do Brasil na época, assim como também era já recorrente seu uso no âmbito do *vegetalismo*, provavelmente devido ao contato com os jesuítas e difusão do livro de “Orações da Sagrada Cruz de Caravaca” (Moreira & Macrae, 2010). O Cruzeiro, com seus dois braços, simboliza a dupla encarnação de Cristo (em Jesus e no Daime), reforçando que a mediação é perene e replicável: cada ritual, ao consagrar a bebida, reatualiza a conexão entre o humano e o divino.

Também foram “recebidas” as fardas, indumentárias rituais que foram sendo reformuladas ao longo do tempo, até atingirem o modelo atual. As fardas remetem, como o próprio nome diz, à ordem marcial, assim como outros aspectos do culto como o uso da bandeira nacional e distribuição de patentes entre os participantes, e à concepção de que os integrantes

⁶² O termo passagem é utilizado para referir-se à morte, é norteado através da noção espírita de vida após a morte e faz parte da cosmologia daimista.

⁶³ O Cruzeiro, a cruz de caravaca no âmbito do Santo Daime, é um símbolo que recebe uma série de sentidos, é fixado sobre a mesa de centro onde se realizam os rituais, é tida como um ponto de firmeza e força, assim também é visto quando fixado sobre a mesa onde o daime é servido. Todos os centros do Santo Daime possuem o cruzeiro no lado externo, são considerados instrumentos de ligação do céu com a terra, onde as almas que encarnadas e desencarnadas fazem suas preces e recebem seu perdão. Os dois braços são tidos como as duas passagens de Cristo sobre a terra, a primeira através de Jesus de Nazaré, a segunda através do próprio Mestre Irineu e do santo daime.

do culto são soldados da rainha da floresta envolvidos numa batalha astral entre a luz e as trevas. Também os valores de disciplina, ordem e harmonia. A pessoa ingressa no grupo religioso através do ritual de fardamento, que culmina no recebimento da estrela⁶⁴ durante um ritual de hinário. As fardas, inspiradas em ordens militares, não são meras vestimentas, mas símbolos holográficos da batalha astral entre luz e trevas. Ao vesti-las, os daimistas incorporam a dualidade visível-invisível, tornando-se agentes ativos na mediação cósmica. O novo integrante passa a ser considerado um irmão, e ter uma série de direitos e deveres dentro da irmandade.

Aos poucos os rituais, símbolos e valores do Santo Daime vão sendo consolidados concomitantes à consolidação de uma comunidade extensa. A fama de Irineu se espalha pela cidade, muitas pessoas procuram sua ajuda, inclusive personagens políticos, como o governador Guiomar dos Santos e o Coronel Fontanele (Moreira & Macrae, 2010). O Negro de 1,98m vira um personagem controverso de Rio Branco, perseguido e adorado na periferia rural de Rio Branco. Nos anos 50, Mestre Irineu funda o Alto Santo nas terras que recebeu do governo através de seus contatos políticos. Desta terra distribui espaços para seus seguidores



Figura 35 Mestre Irineu (Negro, o mais alto portando chapéu no centro da foto) e sua comunidade religiosa em frente à sede onde eram realizados os trabalhos, as pessoas aparecem portando a farda branca usada em rituais de Hinário in: <http://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/mestre-irineu/mestre-irineu>

⁶⁴ Ao manifestar a intenção de fardar-se a pessoa adquire uma farda e geralmente ganha a estrela de um dos membros do grupo, geralmente um membro experiente que assume a responsabilidade de orientar o novo membro e que é considerado “padrinho de estrela”. A estrela simboliza a luz interna da pessoa, se na tríade sol, lua, estrela, o primeiro é o pai cósmico, a segunda a mãe, a terceira é o filho do qual cada ser humano terreno é semelhante.

construírem suas casas e suas moradas formando uma comunidade com várias famílias extensas. Os trabalhos realizados no Alto Santo chegaram a reunir mais de 200 pessoas em dias de hinário. Sob a liderança de Mestre Irineu e revelações inspiradas pelo consumo coletivo da bebida, a religião do Santo Daime constituiu-se como uma experiência de reestruturação simbólica para grupos sociais marginalizados.

Se a iniciação de Irineu na mata e junto a Virgem obvia o *sócius* através de uma visão “pura” da natureza e da Virgem, sua trajetória como chefe religioso é responsável por recriar o *sócius* sob outros termos e, para ser mais específico, como uma espécie de instituição social total como concebe Mauss (Cemin, 1998): a comunidade. O que se obvia neste caso é uma imagem da vida, uma vida de ilusão que será purgada através da vida na irmandade. A Virgem aqui, deixa de ocupar o papel inicial de anticultura para tornar-se-á uma imagem geral da *cópula mundi*. Uma espécie de distribuição de sentido analógico que faz da matéria/natureza um repositório universal, do corpo, uma casa e morada do espírito, e do barracão do ritual, morada da irmandade constituindo-se em uma espécie de imagem analógica ampla da retenção de escalas.

Irineu, único capaz de ver entidades como a Virgem da Conceição e o caboclo Pizango, tornou-se um modelo holográfico: sua trajetória individual reflete a totalidade da cosmologia daimista, onde cada ritual, hino ou cura replica, em microcosmo, a mediação entre visível e invisível. Sua capacidade de decifrar o "astral" não apenas legitimou sua autoridade, mas estruturou um sistema no qual os fiéis, ao reproduzirem suas práticas, internalizam essa dualidade cósmica. A transformação de Irineu em Juramidam, analisada no próximo tópico, consolida essa lógica: ele sublima-se em arquétipo, um holograma universal que encapsula a missão mediadora, permitindo que cada seguidor reencene, em escala pessoal, a conexão entre humano e divino. Assim, o Santo Daime transcende o individual, tornando-se um projeto coletivo de ressignificação da existência, onde a crise material dos ex-seringueiros se converte em jornada espiritual, articulada pela figura holográfica de Irineu (Moreira & Macrae, 2011; Monteiro da Silva, 1983).

Como Wagner sugere, a eficácia desse modelo está na recursividade: assim como o holograma físico depende da interferência de padrões de luz para recriar a imagem total, a autoridade de Irineu depende de sua capacidade de encarnar e transmitir a totalidade do sistema. Sua sublimação em Juramidam, analisada adiante, consolida essa lógica: ele se torna um arquétipo replicável, onde cada fiel, ao seguir seus passos ritualísticos, reatualiza a mediação original. Dessa forma, o Santo Daime não apenas preserva sua coesão doutrinária em contextos

diversos, mas também transforma crises materiais (como a migração pós-borracha) em jornadas espirituais holograficamente estruturadas, nas quais o particular (a vida do seguidor) reflete o universal (a missão de Irineu).

3.5.A Assunção de Irineu à Juramidam: o reino sagrado do Santo Daime como imagem holográfica

A morte de Mestre Irineu e sua transformação em Juramidam não apenas perpetua sua presença, mas estrutura toda uma lógica que venho buscando demonstrar como holográfica. Para Wagner é possível apontar a existência de uma espécie de propriedade holográfica em modos de invenção diferenciadores onde cada fragmento, quando instanciado, contém a totalidade, não apenas replicando-a em escala reduzida, mas a eliciando enquanto tal. No contexto daimista, a vida, morte e sublimação de Irineu encapsulam essa lógica, transformando-o em um arquétipo fractal que orienta práticas, mitos e identidades.

Mestre Irineu disse então que havia visto a Virgem Soberana Mãe, a Rainha da Floresta, e que esta havia declarado: “De hoje em diante, você é o chefe geral desta missão”. Comenta-se que foi nesse momento, após cinquenta anos de trabalho, que ele teria finalmente recebido o “comando no astral” (o que seria uma espécie de grau espiritual eternizado; na linguagem da encantaria maranhense “virou encantado”). “Você é o chefe. No céu, na terra e no mar. Para todos os efeitos. Todo aquele que se lembrar de você e chamar por você, de coração, e confiar, receberá a luz”. Nessa mesma concentração, um pouco antes de receber o comando no Astral, Mestre Irineu disse que tinha encontrado o seu remédio. E disse também que iria ficar bom e que seu remédio “tinha em todo canto”. Hoje seus seguidores consideram que o remédio sobre o qual falava era a terra, significando a sua morte.

O hino "Pisei na terra fria", recebido por Irineu pouco antes de sua morte em 1971 é tomado como um ponto chave para compreensão de sua figura, e da natureza religiosa de sua sacralização. Nele, a dualidade Mãe/Pai estrutura uma visão dialética da morte que, como busco demonstrar, perpassa todo o sistema simbólico:

129 – Pisei na Terra Fria

O Cruzeiro Universal, Raimundo Irineu Serra

Pisei na terra fria
E nela eu senti calor.
Ela é quem me dá o pão,
A minha Mãe, que nos criou.

A minha Mãe, que nos criou
E me dá todos os ensinamentos,
A matéria eu entrego a Ela
E meu espírito ao Divino.

Do sangue das minhas veias
Eu fiz minha assinatura.
Meu espírito, eu entrego a Deus,
E o meu corpo, à sepultura.

Meu corpo na sepultura,
Desprezado no relento.
Alguém fala em meu nome
Alguma vez em pensamento

A "Mãe" — simultaneamente terra, Virgem da Conceição e Rainha da Floresta — recebe o corpo, enquanto o "Divino" (associado a Cristo) acolhe o espírito. Essa divisão não é

estática, mas dinâmica: cada ritual de hinário, cada ingestão do Daime, reencena essa separação e reconexão. A morte física de Irineu, portanto, não é um fim, mas a cristalização de um padrão que os fiéis reproduzem em escala individual. No dia 06 de julho de 1971, Raimundo Irineu Serra “fez sua passagem”, abalando a comunidade firmada sob sua liderança carismática. Conta-se que, algum tempo antes do ocorrido, Mestre Irineu em contato com sua mentora, a Rainha da floresta, recebera a patente de chefe geral da missão, passando a ser denominado Mestre Imperador Juramidam: A dieta de oito dias na mata, por exemplo, vivida por Irineu durante sua iniciação, é replicada pelos adeptos em períodos de preparação ritual. Restrições alimentares (macaxeira insossa, abstinência sexual) não são meras imitações, mas microcosmos da jornada de purificação que antecipa a “passagem”. Como afirma um seguidor: “*Quando faço a dieta, sinto que estou morrendo para o mundo e renascendo no astral, igual ao Mestre*” (Goulart, 1996).

Mestre Irineu passa então a ser conhecido como Mestre Imperador Juramidam, sua identidade no plano “astral”, uma entidade, como na encantaria Maranhense, evocada pelos hinários de seus seguidores, capaz de irradiar sua luz a “*todo aquele que se lembrar de coração, e confiar*”. Essa identidade é determinante para a sobrevivência do grupo após a morte da liderança, é junto dela, dessa imagem astral, idílica, que os mais variados grupos que deram prosseguimentos à linha do Santo Daime se fiam.

Tal imagem cumpre um importante papel tanto para a perpetuação e criação de novos grupos do Santo Daime, invocada como fonte de legitimidade inclusive por grupos Neo-ayahuasqueiros, que não necessariamente se consideram pertencentes ao Santo Daime, mas que vêm no culto de Mestre Irineu um uso ancestral e legítimo da bebida (Labate, 2000). Existe uma espécie de *vinculação espiritual* (Assis, 2016), uma forma de filiação identitária que não necessariamente implica em uma vinculação institucional, que mesmo sob um fundo de assimetria e segmentação, já que após a passagem de Mestre Irineu o Santo Daime se expande assim como passa por um processo de dissensões continuadas, estabelece uma unidade: pertencer ao Mestre Império Juramidam.

Mestre Irineu, como Juramidam é primordial também para se compreender a noção de pessoa, já que Juramidam é concebido como reencarnação, ou emanção de Jesus Cristo, e simultaneamente o próprio daime. Há uma continuidade Cristo-Juramidam-daime que se estabelece no ato da ingestão da bebida, tida como o vinho santo consagrado por Jesus na última ceia, como mistério eucarístico. Juramidam também é um império no mundo divino, ao qual todos os fiéis se ligam espiritualmente, que lhes confere proteção e benesses. Nas palavras do

Padrinho Sebastião: *“o nome agora é Jura, e é Juramidam. Quem não for Midam, não pode ser filho de Jura”* (Alverga, 1998, p. 110).

Ao receber da Rainha da Floresta a patente de "chefe geral da missão", Irineu transcende sua individualidade, tornando-se Juramidam — entidade que sintetiza Cristo, o Daime e a própria doutrina. A "passagem" de Irineu não foi um evento biográfico, mas um ato criativo de reinvenção cultural, nos termos de Wagner. Ao se tornar Juramidam, ele tornou-se um holograma vivo, onde cada elemento do Santo Daime — do feitio do Daime aos rituais de cura — contém e reflete a totalidade da doutrina.

Isso explica por que, mesmo em contextos urbanos ou entre neófitos sem ligação histórica com o Acre, a experiência daimista é descrita como "encontrar o Mestre dentro de si". Assim, o Santo Daime sobrevive não pela rigidez dogmática, mas pela capacidade de cada fragmento ritualístico encapsular o todo, tal como um holograma físico. Juramidam, mais que um líder morto, é um princípio dinâmico que permite infinitas recriações, desde que preservem o núcleo simbólico: a mediação entre visível e invisível, matéria e espírito, morte e eternidade.

A holografia é um conceito que descreve como sistemas simbólicos ou culturais operam de modo que cada parte contém a totalidade do todo. Assim como um holograma físico, em que qualquer fragmento da imagem reproduz a figura completa, elementos culturais individuais — mitos, rituais ou figuras carismáticas — encapsulam a lógica estrutural de todo o sistema. Para Wagner, isso reflete a natureza autorreferencial da cultura: cada ato criativo (ou "invenção") não apenas representa, mas replica o cosmos simbólico em escala reduzida, permitindo que o particular e o universal coexistam dinamicamente (WAGNER, 1975).

No Santo Daime, Mestre Irineu emerge como uma espécie holograma cultural. Sua trajetória — desde a capacidade exclusiva de ver entidades como a Virgem da Conceição e o caboclo Pizango até sua transformação em Juramidam — não é apenas um episódio biográfico, mas um microcosmo da cosmologia daimista. Cada ritual que instituiu (como os hinários ou a dieta) e cada hino recebido "do astral" funcionam como fragmentos holográficos: reproduzem, em escala individual, a mediação entre visível e invisível que define a doutrina. Por exemplo, a reclusão na mata, com suas restrições alimentares e visões transformadoras, não é apenas uma prova pessoal, mas uma réplica da jornada coletiva de purificação e conexão cósmica. Essa jornada, se observamos de modo mais detido, acompanha uma morte simbólica e uma espécie de ressurreição.

Se no caso da sacralização de Mestre Irineu é possível testemunhar uma transformação que faz da história mito, como afirma Sandra Goulart (1996, cap. 4) meu argumento recorre ao

mito para fazer ver o ritual sob outro ponto de vista. Ainda que os termos gerais de um tropo operativo e incorporado, sua natureza ritual, demarquem os limites de meu argumento, recorrer ao mito e sua condensação é incontornável. A mitológica de Juramidam, nesse ínterim, é um conjunto de narrativas acerca da sacralidade de Mestre Irineu, mas que operativamente, não poderia ser desassociada de sua natureza primeira, inclusive histórica, que é ritual. O que se quer, como efeito do texto, é explorar uma propriedade reversível do símbolo simultaneamente incorporado como máquina ritual e que se condensa em um regime mítico.

Os termos dessa dupla obviação e sua interdependência podem não parecer tão claros ao leitor, mas percorrem como motivadores mutuamente opostos as noções mais gerais da cultura daimista: a relação compósita e dialética da pessoa daimista, Eu Superior e Inferior, mas também uma cosmológica bastante rebuscada onde o mundo material, a terra e a vida são instancicações da Virgem, nesse caso ver através da carne, através do ponto de vista concreto da vida é ver através e internamente a Virgem Maria:

Eu Convido Os Meus Irmãos

O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu

Eu convido os meus irmãos
Que queiram me acompanhar
Para nós cantar um pouco
Nesta noite de natal

Eu convido os meus irmãos
Para cantar com alegria
Para nós ir festejar
A Jesus filho de Maria

Eu convido os meus irmãos
Todo aquele que quiser
Para nós ir festejar
A Jesus, Maria e José

Minha Sempre Virgem Maria
Vós só pode é se alegrar
Porque todos nós pedimos
Para vós nos ajudar

O sonhar é uma verdade
Igualmente à luz do dia
Reparem neste mundo
O sonho da Virgem Maria

Meu Divino Senhor Deus
Vós nos dê a Santa Luz
Para sempre eu festejar
O dia que nasceu Jesus

A indissociabilidade entre a sacralidade de Juramidam, uma trajetória da vida simples a vida eterna, o que chamo de a holografia incorporada daimista da *vida através da morte* e a Rainha da Floresta, como modelo mnemônico imanente, pode ser considerada uma condensação mítica de dois fluxos mutuamente opostos que irão também operar ritualmente: a vida eterna como miração e a matéria como resistência e ilusão. A condição natural humana, a morte, é obviada através da sobrenatureza da alma, tanto de sua experiencia no mundo da miração, quanto da vida após a morte como trajetória que Juramidam encerra como mito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há como estabelecer os limites da significância de um tropo cultural de grande expressão como este que se quis demonstrar no Santo Daime? Desde a linguística estrutural, pelo menos, o fluxo de referência simbólico é tratado como um problema relacional e significados são constituídos necessariamente a partir da inter-relação entre os referentes.

A cultura, cuja natureza, quando epitomizada pela linguagem, possui uma espécie de propriedade que Deleuze e Guattari (2012) chamaram de *autoportante*⁶⁵, é aquilo que consideramos, por obrigação de ofício, a realidade objetiva de nossa disciplina. Mesmo que todo nosso artifício demonstrativo seja mobilizado para fazer ver a cultura enquanto tal e que muitas vezes se pressuponha um tipo de totalidade não necessariamente autoevidente, o texto da cultura lida constantemente com algumas pressuposições de totalidade que, em geral, são dadas por prerrogativas a respeito da totalidade de nossos objetos de pesquisa. Portanto, não raramente, os limites de nossos objetos são também os limites de nossos meios de expressão, e grande parte dos limites de nosso meio de expressão são conceituais (Wagner, 2010).

O conceito de cultura tem uma pretensão bastante ampla, para não dizer ambiciosa, à medida que busca oferecer uma imagem determinada e textualmente tangível de uma atividade que lida necessariamente com o caráter indeterminado da condição humana. É certo que a insistência de Wagner na pertinência do *símbolo zero* e sua descoberta independente entre Maias e Hindus, parece espreitar, ainda que de modo obtuso, mas constante em sua obra, uma espécie de aspecto incontornável que podemos tomar como uma condição humana: a necessidade da *invenção* (Wagner, 2012). O autor chama a atenção para uma espécie de intangibilidade do objeto antropológico, e aí encontramos a carga teórica do conceito de invenção e eliciação sem, por sua vez, deixar de enfatizar a razoabilidade do conceito de cultura, ainda que este seja tomado como uma *muleta* interpretativa (Wagner 2012).

A atividade perceptiva que todo trabalho etnográfico busca efetuar, enquanto aparato discursivo, envolve a tarefa de descrever a forma como um determinado grupo descreve seu mundo. Talvez seja isso que Geertz (2008) quis dizer com “olhar através dos ombros dos nativos” e suas considerações sobre o caráter secundário da descrição etnográfica orbitem em torno dessa questão (Geertz 2008). Descrever, nesse caso, só faz sentido se levarmos em conta que, tanto no mundo nativo, quanto no texto antropológico, lidamos com uma atividade de prospecção criativa de sentido mais do que propriamente uma estrutura de significado dado.

⁶⁵ Conferência de 20 de novembro de 1923 - Postulados Da Linguística – Mil Platôs, vol. 2, p. 11-50, 2012.

O que se quer dizer com isto é que o conceito de cultura só tem pertinência quando dirimido pelo modo como outros grupos humanos produziram cultura, se esta fosse mesmo uma questão pertinente para eles. Por isso a tarefa minuciosa de um texto etnográfico parece ser a de conformar esta linha de fuga da atividade interpretativa não como mimese, mas como diferença. O *ponto de vista*, um dos conceitos mais elucidativos da atividade de nossa disciplina e todo *perspectivismo*⁶⁶ que encontramos na maturidade da ciência antropológica, nos leva a questão do que é possível ver, e sob quais termos ver é também ser visto por artefatos culturais: ritos, parentesco, mito, troca, espíritos, todas formas “demasiado humanas”, obras do espírito dos homens, dirá uma antropologia humanista do século XX, que, por sua vez, e de modo paradoxal, fazem do ser humano algo como um derivativo das atividades culturais.

As intenções mais amplas do empreendimento deste trabalho giraram em torno de um problema propriamente metodológico. Como descrever a religião daimista a partir de seus elementos mais amplos e gerais, no que tange a algo que costumamos abordar como cosmologia, e simultaneamente localizá-la na corporalidade humana do sujeito que bebe o daime, seguindo uma abordagem do modo particular de operação das categorias coletivas. Optei por descrever essas formações religiosas a partir de uma visão sistemática da obviação, do processo recursivo da metáfora, e do processo de reversão figura fundo. Pretendi ver a espessura da metáfora visual daimista e descrevê-la inspirado em alguns de seus tropos principais.

O recorte mais geral e amplo deste trabalho é um eixo de transformação que, se assim se pode dizer, os daimistas foram capazes de instaurar na rede dos modernos através da incorporação de uma teoria da visão indígena acoplada a bebida e as técnicas de manejo do êxtase que essa provoca (Severi, 2013; Lagrou 2013; Saez, 2008 e 2018). Esse eixo de transformação opera majoritariamente em estruturas religiosas em torno das quais, em consonância invertida, orbitam outras dimensões da vida social desses grupos, e mais do que isso, se formos seguir o trajeto ontológico dos daimistas, os trabalhos instauram redes de maior amplitude delimitando a interação entre Ser Humano e Divindades. Esse eixo de transformação apoia-se em uma prerrogativa geral básica: a distinção entre *visível* e *invisível* e se quis, a partir dela, compor as linhas gerais da descrição etnográfica.

Diante desta condição, uma espécie de relatividade interna dos controles da atividade antropológica nos leva a considerar de modo mais sério a capacidade criativa desses artefatos

⁶⁶ Aqui me refiro não apenas ao *perspectivismo ameríndio* posto à vista do conhecimento antropológico por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima e todos os que participam dos desdobramentos desse artefato cultural tão próprio ao mundo ameríndio, mas também a uma espécie de autoconsciência cultural, um discurso sobre a própria condição inventiva humana que está presente em toda obra de Wagner.

que os nativos parecem nos levar a ver, não apenas como sujeitos motivadores, mas como uma espécie de supersujeito que faz a própria imortalidade através da expersonação humana e vice-versa⁶⁷. Nossa árdua descoberta do holismo, a totalidade englobante que engendra subrepticamente nossas descobertas da cultura é simultaneamente a descoberta de outras holografias e seus aparatos automotivadores.

Ainda que os limites externos de um tropo estejam circunscritos por aquilo que se pode denominar cultura e sua sistemática coerência interna venha a contribuir às nossas formulações teóricas sobre o assunto, o que tenho buscado abordar pode ser tratado como o problema dos limites internos ao tropo e especificamente os limites de condensação de um conjunto de tropos associados ao que pode ser denominado símbolo central daimista. Se a relatividade externa guia nossa capacidade de enumerar diferenças, inventariar, transpor e comparar modos diferentes de fazer a vida humana numa forma acadêmica e convencional de se lidar com a alteridade, os modos de invenção diferenciadores e toda dialética presente em suas formulações têm posto como problema à antropologia uma espécie de relatividade interna à cultura: a capacidade de incorporar o paradoxo e operar através da diferença. Isso faz dessa forma de pensamento um dos desafios mais interessantes de nosso ramo de conhecimento.

Se a história da disciplina, como argumenta Ortner (2011), pode ser vista como um pêndulo orbitando entre a ação e a estrutura, o problema dos limites internos do tropo, como a teoria da obviação parece sugerir, pode ser um modo interessante não apenas de se incorporar dialeticamente os termos desse pêndulo a uma concepção ampla do processo cultural, mas de incorporar a nosso regime descritivo e categorial outros modos de efetuar ou de conceber essa passagem entre parte e todo.

Os limites de um tropo deveriam ser de especial interesse ao etnógrafo que por condição do ofício precisa delinear os contornos da imagem que busca expor como descrição. Talvez não importe se o retrato for de certo modo impressionista e os contornos não forem assim tão explícitos. A atividade demonstrativa e figurativa do etnógrafo recorta, delineia e sobrepõe imagens e decide os termos do retrato que busca expor. Nossa atividade não seria mais que prosa pitoresca entretanto, se a Antropologia não buscasse limitar os termos de seu retrato a objetividade que almeja figurar, portanto ao modo como aqueles que estudamos imaginam e delimitam seu mundo e sob quais termos são capazes também de tornarem-os conteúdos de expressão.

⁶⁷ Tema que é uma constante de *An Anthropology of the Subject* (2011).

A grande invenção antropológica, portanto, parece ser fundada em uma dialética perceptiva de duplo foco. Na capacidade de transformar os termos da descrição e da conceituação de outros modos de vida a partir de uma experimentação com esses tropos que são outros. Delimitar a extensão de um tropo e o que ele pode vir a significar, portanto, é uma tarefa tanto dos “nativos” que de um modo ou de outro precisam eliciar sentido através de seus meios próprios e do antropólogo que, para captar o modo de mobilização das analogias nativas, precisa seguir essas eliciações e seus atores, ou mesmo eliciar sentido por sua própria conta, especialmente quando isso implique em um princípio metodológico. Portanto delimitar os contornos de uma atividade cultural, ou seja, seus limites mais ou menos circunscritos, o modo como o problema da totalidade aparece à Antropologia, também precisa estar submetido a essa dialética perceptiva fundada sobre a alteridade.

O problema da totalidade que em alguns casos pode estar submetido a uma lógica das identidades étnicas ou culturais, ou a grupos sociais mais ou menos circunscritos, me parece menos resolvido e óbvio para a teoria antropológica do que muitas vezes se quiz fazer vê-lo. Exemplos de formas de socialidade que fogem a uma presunção de totalidade – elemento subentendido e fundamental de grande parte da história da nossa disciplina – podem ser encontrados em algumas das discussões de Wagner, que questiona a existência de “*grupos Sociais*” na Nova Guiné diante de um problema de natureza etnográfica bastante específica: a emulação do Big Man e o poder político que é capaz de mobilizar. Está também está na raiz de duas de suas elaborações mais inovadoras: a noção de *pessoa fractal* e de *holografia*, que retomam sob uma outra perspectiva, ou seja, submetido a alteridade sob a qual foram fundados, a questão da totalidade. Alguns dos ensaios mais brilhantes de Strathern presentes em *O Efeito Etnográfico* (2014) e em *Partial Conections* (2004) também estarão às voltas com essa questão, para a qual a noção de *escala* e de reversibilidade cumprem um papel fundamental. Também na etnologia brasileira, até onde pude acompanhar o debate, esse problema vem rendendo importantes reflexões sobre uma possível reorganização teórica em torno de socialidades que operam por outros termos e com outros meios, como é o caso do texto *O Dois e seu Múltiplo* de Tânia Stolze Lima (1996).

Jamais fui capaz de considerar, empiricamente, o *sócius* religioso como um todo em si, senão como uma espécie de interrupção do fluxo simbólico, que levava a alguns eventos cuja natureza era dotada de magia e algum tipo de poder. Mais propriamente uma abertura intensiva, um ritornelo visual e musical, como busquei demonstrar nos capítulos precedentes. O Santo Daime, e aqui falo com bastante pessoalidade, sempre me pareceu uma oportunidade de se

conhecer uma religiosidade em emergência, nova e primaveril, se comparado as velhas religiões que fora capaz de conceber. Não tanto por sua relativa juventude, mas por incorporar a formulações religiosas milenares cristãs (se bem que um tipo bem específico de cristianismo: o popular) um modo de fazer vivo o divino e de figurá-lo a partir de uma teoria da visão indígena. Seus santos eram novos e canonizados pela fé popular: o negro Irineu, com um cajado na mão, como nas fotografias, havia se transubstanciado na própria bebida e transmitia o espírito do cristo milenar como substância divina. Afirmando sua palavra, em retrospecto, vinha São João, com as barbas brancas e longas de um rabino. Sebastião parecia cantar as profecias em retrospecto, fazendo ver a Nova Jerusalém que deveria vir só após o apocalipse, na vida do Mapiá, também, mas principalmente como imagem viva do reino divino na miração. Os rituais de oito ou doze horas de trabalho, carregam uma vitalidade enorme, dado por técnicas que vão além da natureza psicofarmacológica da bebida e o ensejo do místico que se faz derivar dos efeitos do psicodélico clássico oferecem uma concretude sensível a operação das categorias religiosas coletivas. Mas isso não é mais que elencar aspectos impressionistas a cerca do culto.

Acima de tudo, a pertinência do objeto antropológico parece estar assentada na possibilidade criativa das gentes e na relatividade comparável dos controles convencionais distribuídos sincrônica e diacronicamente no mundo. A mobilização fundante, a causa político-teórico que grande parte das discussões antropológicas contemporâneas pretende mobilizar, entretanto, sugere evitar a lógica da representação relativa diante da natureza universal, mas essencialmente deslocar a epítome de tudo que é “dado” e, portanto, naturalmente e automaticamente feito, a fim de obviar a própria natureza da natureza, tomando-a como contraparte do processo inventivo moderno.

A textualidade antropológica parece exorcizar sua própria relatividade, ou a relatividade dos controles convencionais modernos, através de uma descoberta fundamental: a existência de totalidades autos-similares descobertas e meticulosamente esmiuçadas a partir de aparatos científicos mais ou menos generalizáveis: Teoria da Aliança, Teoria do Dom, Sacrifício, Holismo. A partir da exposição de sistemas autocentrados e automiméticos nos sujeitos e através dos sujeitos, essas formas “superorgânicas” que determinam a atividade humana de um modo absolutamente controverso, afinal obvia outro ponto do tropo moderno - o indivíduo universal – colocam-nos diante do problema do sentido, mais propriamente do caráter automotivador de nossos artefatos culturais.

O problema não é somente o que fazer para descrever uma imagem do mundo dos daimistas, mas, de certo modo, a questão é sobre como alçá-la a um aparato textual mantendo

algumas de suas propriedades. O melhor retrato de uma miração seria obviamente uma miração da própria miração, mas retratá-la como imagem sinestésica e figuração de um mundo invisível implica em dimensionar o alcance de sua atividade, sua propriedade escalar, a partir do ponto de vista daimista. Busquei descrever os rituais como uma *maquinária intensiva*, porque afinal eram capazes de pôr a dialética da imagem do mundo como uma operação de força e poder. Ancorada ainda numa imagem descritiva e em uma análise posicional dos ritos (Turner, 1974) com ênfase no pendor sinestésico a partir do qual as categorias religiosas eram capazes de brotar de modo quase espontâneo em mim mesmo e em meus colegas de culto.

A ideia foi tentar de algum modo sondar o que o advento da religiosidade pudesse implicar em sua expansão extra-amazônica, o que chamo de *motivação gregária* do culto. Propriamente aquilo que de algum modo mobiliza e é capaz de dar razão aos agrupamentos que estudei. Esse tipo de mobilização, mais propriamente um efeito motivador, carrega as atividades gregárias humanas de um sentido e um significado que se pode abordar, empiricamente falando.

Ao longo do trabalho, inúmeras vezes, me ocorreu um tipo de observação quase que espontânea, acerca das motivações gregárias dos grupos que acompanhei. Essas observações se deram, em sua maioria, como uma espécie de ideia atrelada a uma visualidade propriamente dita. As imagens recorrentes do *batalhão*, e as imagens do *barracão* tanto no Céu do Beija-Flor quanto no Céu do Gamarra pareciam conter e de certo modo emular uma imagem da atividade ritual que era capaz de me por muito perto, ou ao menos fora capaz de me fazer sentir desse modo, da obra de Mestre Irineu. A sensibilidade criativa que Mestre Irineu teve na formulação dos rituais sempre me pusera extasiado e pareceram a mim, que se fardava, algo como uma dádiva divina, uma materialização do divino no líquido sagrado cujo mistério seria desvelado pelas fórmulas rituais. Como uma grande imagem cifrada, esses mistérios e o modo como são capazes de modelar a atividade, me fizeram tomar contato com algo como um símbolo central e podem evidentemente, acompanhar meus colegas e parceiros de culto que também o faziam.

O batalhão visto do alto, a imagem do conjunto ritual sextavado visto de cima, como uma totalidade atuando uníssono na corrente, oferecem ao ritual todo seu sentido, não apenas como uma imagem, mas como uma espacialidade intensiva, altamente concentrada e centralizada no ponto focal do ritual. Um conjunto, que armado de palavras santas, de maracá e muita concentração é capaz de mobilizar o mundo a sua volta segundo os princípios de uma bebida que fala, que dita as regras e organiza o fluxo ritual. Ao centro gregário do ritual, o daime posto à mesa, são atribuídos poderes de atração e repulsão. Para um daimista comum, é o daime quem chama as pessoas, e aqueles que respondem seu nome, refazem sua imagem de

mundo, segundo uma imagem retrospectiva do astral, tornam-se Midans e apropriam-se de uma memória divina.

A força de atração e repulsão do daime e da atividade ritual parecem um caminho interessante para se estabelecer aquilo que seriam os contornos da socialidade daimista. Não estamos aqui diante de uma lógica do limite circunscrito entre interno e externo, mas numa lógica intensiva que demarca pontos de aproximação e distanciamento não apenas do centro gregário do ritual, mas aproximações e distanciamentos do mundo divino da miração. Assim como as intensidades rituais e cotidianas são sentidas como passagem de tempo e estória pessoal na dialética entre o divino e o mundano, aqueles que aderem o culto transitam e rotinizam esse trânsito entre espacialidades rituais e cotidianas, entre o visível e o invisível, o que obriga a um aprendizado mesmo desse trânsito.

A propriedade recursiva da metáfora obriga uma espécie de sincopamento dos símbolos, ou de sua ordem de execução, cuja noção de obviação é esclarecedora. O que quero dizer com isso é que recursividade da metáfora, ou seja seu poder de aludir e referenciar-se de algum modo às metáforas que a antecedem faz da repetição um problema amplo aos vários modos de vida humana. O que se quis discutir a partir dessa propriedade não tem o intuito de aplicar uma dada teoria sobre a relação entre símbolo/simbolizado, ou o papel do ator na mobilização dessa relação, mas um método de observação do que pode ser denominado como uma tentativa de mobilizar um conjunto de escalas nativo, ou um modo êmico de organizar as escalas e distribuir os efeitos dos tropos.

Para tanto o argumento desta tese recorreu a uma teoria da expansão trópica que distingue tropos de primeira, segunda e terceira ordem (ver nota de rodapé 39). A ideia é mais a de tergiversar o problema da totalidade recorrendo a escalas nativas que de algum modo lidam com a totalidade da perspectiva, do que reproduzir os termos gerais deste problema em um contexto específico. Digo tergiversar, dar de costas, porque o problema mesmo da totalidade, os limites circunscritos de um determinado grupo social, não é exatamente um problema daqueles que empiricamente convivi, muito mais propriamente tive que o evitar, porque limitavam os termos da análise a seus próprios meios. Não digo isso porque a noção de totalidade seja problematizada pela literatura ayahuasqueira, mas que totalizações, ou ficções contextualizantes que de algum modo ou de outro implicassem em uma classificação geral da religiosidade sempre me pareceram uma espécie de obstáculo a observação empírica e da manifestação da religiosidade como um fenômeno em sí. E esse tipo de abordagem tem informado observações sobre a religiosidade, especialmente em sua expansão extra-amazônica.

O que se quis demonstrar é de certo modo o vigor de uma teoria da visão, de um modo de efetivação das categorias culturais daimistas, ademais sua transposição a outros contextos.

Pode-se dizer que para os daimistas os limites da percepção humana e uma imagem ampla da humanidade como condição geral parecem meios mais eficazes de compreender o sentido da atividade ritual e do modo de vida daimista do que sua subsunção por ficções de totalidade “externas”. A lógica foi submeter e, portanto, subverter a questão tão cara ao pensamento antropológico diante de um modo nativo de delimitação, de contenção de escalas no interior de um *framing* cultural, digamos assim, que se buscou expor. O que quero dizer aqui é que as minhas tentativas de delimitar a extensão significativa das categorias culturais que estudo esbarraram no modo como os daimistas parecem delimitar a extensão de suas atividades culturais.

O que se quis descrever são os meios de efetivação do que se pode chamar de *símbolo central* daimista. O conceito de “símbolo nuclear” (core symbol) em Roy Wagner (2017) refere-se a operadores simbólicos que geram e organizam a realidade cultural por meio de um processo de “recursividade fractal”. Ao contrário de uma teoria da representação, o que busquei abordar como símbolos não é propriamente uma condição externa, mas um modo específico através do qual este encarna relações dialéticas entre figura e fundo, criando contextos de significado através de sua própria articulação. Eles atuam como núcleos autopoieticos que dissolvem dicotomias (ex.: sujeito/objeto, literal/metafórico) ao inverter continuamente seus termos, transformando a percepção do mundo e atualizando os termos de um símbolo que existe enquanto meio operativo. O símbolo nuclear não é um veículo para o significado, mas um evento que produz sentido a partir da diferença, uma inovação eventual dada a partir dos termos internos de sua própria lógica: os tropos.

Nesse sentido, aquilo que é tomado como o eixo descritivo da tese: a relação entre *visível* e *invisível*, o tropo de primeira ordem, é o meio de observação dos termos do símbolo central daimista dado por uma interrelação cumulativa entre dois fluxos: o divino que se transforma em líquido e o líquido que se transforma em imagem do divino. O foi tomado como um meio bastante interessante para se abordar a questão, especialmente porque, como um meio eficaz de transmitir relações de um contexto para o outro, evidencia os limites de eficácia tanto do símbolo quanto das atividades humanas. Substancialmente porque é uma imagem de nosso próprio *framing* cultural da atividade inventiva humana – a que somos capazes de fazer – e coloca em cena os limites da atividade humana à medida que enfatiza o poder dos tropos sobre nós. O que quero dizer é que uma abordagem trópica é uma aproximação descritiva e informada

teoricamente do problema da automodelagem da cultura. E que esse problema pode ser um problema comum, sob outros e irreduzíveis termos, aos daimistas.

A teoria da expansão trópica, como uma oposição dialética fundada em contínuas e recursivas reversões figura/fundo, mais especificamente o modo como pessoalmente lidei com essa condição foi o fio condutor desta etnografia. Um estilo descritivo bastante pessoal e até mesmo subjetivo, descrevendo impressões e sensações tendeu a oferecer parte do material empírico deste trabalho. Os limites dessa descrição, entretanto foram buscados no interior das categorias coletivas que busquei descrever e submeter a uma presunção de relação sistemática, ainda que obviativa, entre elas.

O tropo de primeira ordem é fundado em uma analogia fundamental: a distinção entre visível e invisível, uma visão posicional que coloca os termos gerais do cosmos como concepção de mundo e que é instanciada em vários níveis, ou platôs, territórios intensivos organizados substancialmente, no caso do santo daime, por sua operação ritual que faz transpassar os termos dessa analogia em uma distribuição de efeitos que as categorias de *força*, *corrente*, *poder* e *miração* sugerem. O que se quis, como efeito da descrição, foi uma imagem geral do modo como o mundo invisível é apreendido através das técnicas rituais, o que foi denominado *táticas de figuração*. O modo como o mundo é figurado faz da bebida o iconógrafo perfeito, um desenhador de mundos astrais através do corpo de seus comensais o que lhes oferece grande parte de seu sentido sagrado. Para um daimista o daime é perfeito e incapaz de mentir, é quase como a substancialização do sumo bem agostiniano e da perfeição. Uma bebida a qual se atribui a capacidade de incorporar, como efeito, a própria divindade. De fazer dela um ponto de vista, o Eu superior, e de fazer desse ponto de vista o objetivo geral do processo de individualização.

Sua reversão figura-fundo no tropo de segunda ordem, entretanto, obriga o daimista a uma espécie de tarefa homérica, afinal heroica, de conter a perspectiva divina em si mesmo e de não apenas lutar contra as resistências a essa incorporação, mas de incorporá-las como condição humana. Foi o que busquei descrever com as imagens de uma espécie de resistência dialética presente na partição intensiva Eu inferior/Eu superior e outras categorias que compõem as análises do regime de responsabilidade daimista. O aprendizado do aparelho, o que pode ser chamado de segunda ordem do tropo, é portanto, o aprendizado da reversibilidade, não apenas da transposição rotineira entre os termos dessa dialética, mas de condição mesma do aparelho que faz dessa dialética reversível um meio de propulsão intensiva.

O tropo de terceira ordem entretanto é a incorporação das analogias em uma totalidade perceptiva. É a perspectiva da perspectiva, portanto, a propriedade de enquadrar a totalidade da perspectiva em um *framing* autocontido. Lida-se aqui com modos mais ou menos obtusos de conceber a própria condição humana e de estabelecer os limites gerais de sua operação. Portanto o texto buscou abordar um conjunto de práticas com um grau de autoconsciência cultural, se assim pudermos denominar, tão caro a investigação antropológica quanto complexo, por que estamos aí nos limites da linguagem que buscamos descrever e porque encontramos na descrição desses termos os limites de nossa própria linguagem, ou seja, dos meios que dispomos para descrever esses grupos enquanto totalidades.

No tropo de terceira ordem, a reversibilidade é incorporada como ponto de vista englobante, uma imagem geral da condição humana capaz de englobá-la (a condição humana) enquanto tal, o que Wagner chama de holograma humano, ou o mais próximo que poderíamos chegar dele. Se a atividade remissiva do método antropológico implica em uma apropriação de categorias do pensamento nativo e das escalas que estas mobilizam – e, por outro lado o pendor científico e profissional nos obriga a limitar e conter essas escalas, ou seja, delimitar seus efeitos no campo empírico – especialmente nos efeitos que nosso pensamento poderia provocar nelas – a partir de uma fidelidade à sua operação empírica, então alguma atenção as formas de contenção de escalas no pensamento nativo, pode ter alguma utilidade.

Não falo de uma correlação imediata entre as duas formas de contenção. Mas à medida que pretendemos, de um modo ou de outro, delimitar os contornos das totalidades empíricas que se busca analisar - um determinado grupo, uma etnia, uma religiosidade - e afirmar algo acerca dessa totalidade a partir do conceito de cultura, pretendemos necessariamente afirmar a importância das categorias coletivas sobre a vida de determinado agrupamento, demonstrando como as atividades particulares de uma série de sujeitos estão contidas no interior de *framing* cultural. A esse tipo de efeito denominaremos, com alguma dívida com Dumont, de englobamento, e ainda estaremos na senda de uma antropologia que no século vinte descobriu o efeito holográfico dos seus objetos de estudo (Wagner). O englobamento do contrário, o efeito oposto a segmentação criada pelo diferencial de purezas das castas, a reversão figura fundo da diferenciação, seu englobamento, das sociedades de casta estudadas por Dumont, é simultaneamente a criatividade cultural hindu em sua mais alta expressão e o efeito de nossas categorias teóricas diante da realidade empírica. O que a abordagem de Dumont fez ver através da modelagem dos sistemas de castas, ou seja, sua condição hierárquica e dialética, entretanto, só pode ser o efeito de uma alteridade radical sobre nossa própria forma de conceber a totalidade

e suas partes: o individualismo e a igualdade como valor. O que o conceito de holografia deve a Dumont, portanto, não é tanto, sua capacidade de totalização, ou o modo como o mundo parece estar dividido entre a hierarquia e a igualdade, mas o modo como a totalização é também um fenômeno cultural, e portanto, relativo.

Abordar o que venha a ser a cosmologia daimista, ou que engendra enquanto tal, é aproximar-se de símbolo central e de seus “arcanos” fundamentais. A bebida como repositório do poder universal e meio de transmissão de poder é portanto a metáfora das metáforas, a síntese de tudo aquilo que implica o sagrado nesse agrupamento religioso e os termos através dos quais é figurado. O tropo de terceira ordem, por isso, não pode ser percebido como uma coisa em si mesmo, senão como o efeito da obviação de dois tropos mutuamente opostos e complementares.

Se é possível distinguir dois fluxos mutuamente opostos que motivam a atividade daimista no interior da distinção entre visível e visível: o divino que se transfigura em líquido e um líquido que figurará de modo incorporado o divino, a aprendizagem do aparelho no interior da epoch ritual será também uma transposição temporal entre a eternidade astral vista através da epoch ritual (um agora estendido) e sua incorporação reversível no passado e no futuro. O canto como imposição de sentido antecipador, o vômito como recursão expiatória do sentido, a miração como figuração incorporada da eternidade, todos, de certo modo, operam a partir do aprendido da reversibilidade.

Quando passamos do rito ao mito, ou seja, quando passamos da sensibilidade criativa e operativa do rito para sua condensação em narrativas sobre o mestre e a origem da bebida, condensa-se também os termos de sua lógica. Duas motivações mutuamente opostas parecem oferecer aí os contornos gerais à visão de mundo daimista. A primeira pode ser denominada “*a morte na vida passageira*”, ou o *tropo virginal*, como uma noção amplamente distribuída da condição passageira e ilusória da vida material, da morte como condição de vida. A bebida, divina por condição, só poderia ter sido oferecida aos homens, e esse é efeito do tropo virginal, através daquela que concebera o divino sem o pecado da cópula, ou seja, escanteando a “criatividade” humana através de uma procriação divina. Por sua vez, em sentido oposto e complementar, *a vida eterna através da morte*, a fórmula de Juramidam, é a capacidade de ver o mundo invisível e como que antecipar a morte como miração, ou seja, como experiência prática da realidade mesma do mundo invisível. Como efeito recursivo a vida ritual é meio de desvelamento de uma memória divina, tão cara ao que Groisman denominou iluminismo xamânico. Uma expõe a condição humana e antecipa seus efeitos como ilusão e condição ou

recupera de modo recursivo uma condição divina como memória e passado reencontrado. Uma motiva a outra como se dois fluxos operassem em convergência contínua.

A capacidade de Mestre Irineu de ver e ser visto e portanto de fazer ver a sobrenatureza obvia a distinção entre visível e invisível como trajetória sagrada de Juramidam: *vida através a morte*. E a *morte através da vida*, que miticamente é ancora no papel mediador da virgem, aquela que delega a missão a Irineu, que lhe entrega a Laranja (o mundo) para governar, que ensina os hinos e entrega as fardas, ou seja, a responsável pela modulação coletiva do ritual. O *tropo virginal* obvia a distinção entre visível e invisível como uma experiência prática, ritual e episódica da operação dessa indistinção: *a morte através da vida*.

Algo a mais ainda deve ser destacado para que se fique mais claro a natureza dos efeitos do que pode ser denominado um modelo exemplar, ou, particularmente, sua condição holográfica. A experiência ritual de se cantar um hinário é de certo modo capaz de introjetar coletivamente a perspectiva particular de quem recebeu o hino. Os detalhes biográficos, portanto, são carregados por essa relação íntima e pessoal com o Mestre e com o Padrinho, que são inscritas como uma série de paisagens melódicas nos hinários. A sacralização de Mestre Irineu e de Padrinho Sebastião, constitui-se, portanto, como um dos aspectos centrais do culto, senão um dos elementos definidores do culto. Uma espécie de relação íntima com o Mestre, do tipo de uma consciência confessa de uma entidade que se invoca e se relaciona, especialmente nos trabalhos, chega a superar conteúdos dogmáticos que costumam ser centrais a inúmeras teologias cristãs.

O modelo holográfico nesse caso, contribui, não apenas para tornar visível no processo descritivo um modo dialético de reprodução social, para usar um termo mais clássico, um modo específico de transmitir e reorganizar os referentes culturais através das analogias rituais incorporadas, mas essencialmente o tropo central da religiosidade: o modo como o divino impregna a vida concreta, é o mistério do chá, do homem que transformou-se no chá como paralaxe ao Deus que transformara-se em gente no tropo mítico de Cristo formando uma espécie de eixo paralático: Cristo – Juramidam – Daime. É um processo de transmissão de substância.

Quando o cineasta e teatrólogo Judorowski diz, que para aprender o tarô teve que *vê-lo* por inteiro, de uma só vez, para depois compreender cada arcano maior e todas as variações suscitadas pelos arcanos menores⁶⁸, pode-se ter uma noção mais ou menos clara do modo como a expansão e a contenção de escalas operam em uma visão holográfica da vida humana. Uma

⁶⁸ Judorowski, “*Tarot of Marseilles*”, 1973.

visão total, subitamente revelada, cujas partes não completamente percebidas são compreendidas posteriormente, mas que se vê primeiro por inteiro e como condição geral da vida humana, parece atestar a natureza das experiências perceptivas quando submetidas a um regime de signos holográficos metabolizados através da ingestão da bebida ayahuasca. A dobra da perspectiva sob si mesma, o fenômeno holográfico, dispõe particularidade e totalidade como um todo autocontido e, isso é fundamental, autoexpressivo. Cada mirada do particular é uma visão do todo que se recupera, atualizada uma vez mais como fractalidade demonstrada. Vê-lo é a engrenagem fundante da perspectiva daimista, o tropo de primeira ordem. Tirar as consequências adequadas de sua automotivação é o contexto de controle individuante e diferenciante, a reversão figura/fundo que opera o tropo de segunda ordem. Incorporá-lo como perspectiva e condição humana, o tropo de terceira ordem. É como traçar caminhos particulares e improvisados como “o destino”, no interior dos arcanos em uma leitura do tarot.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMOWITZ, Rodrigo Sebastian. 2003. **“Música e Miração: uma análise etnomusicológica dos hinos do Santo Daime.”** Dissertação de Mestrado em Música Brasileira, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- AFONSO, Carlos Alberto. 2002. “Espírito e Prostração: Para Além da Justiça Poética.” *Interações* 11-68.
- _____. 2014. “Paródia Sacra.” *Interações*, 24-38.
- ALVERGA, Alex Polari de. 1998. *O Evangelho Segundo Padrinho Sebastião*. Boca do Acre: CEFLURIS.
- _____. 1998. *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre: CEFLURIS.
- ASSIS, Glauber Loures de. 2017. *A Religião of the Floresta: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. Tese de Doutorado em Sociologia, FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS, Universidade Federal de Minas Gerais, 484.
- BALDUS, Herbert. 1965. “O Xamanismo: sugestões para pesquisas etnográficas.” *Revista do Museu Paulista*.
- BERGSON, Henri. 1933. *La pensée et le mouvant*. Paris: Alcan.
- BRITO, Glacus de Souza. 2002. “Farmacologia Humana da Ayahuasca: chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil.” Em *O Uso Ritual da Ayahuasca*, por Beatriz Caiuby Labate, Wladimir Sena Araújo e (orgs.), 623-653. São Paulo: Mercado das Letras.
- CARVALHO, José Jorge de. 1996. “Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade.” *Horizontes Antropológicos* 4, n.8: 53-71.
- CEMIN, Arneide Bandeira. 1998. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*. FFLCH-USP Tese de Doutorado: Tese de Doutorado.
- CEMIN, Arneide Bandeira. 2002. “Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbólicas”.” Em *O Uso Ritual da Ayahuasca*, por Beatriz Caiuby Labate, Wladimir Sena Araújo e (ORGS.), 347-382. Campinas: Mercado das Letras.
- CLIFFORD, James. 2008. *A experiência etnográfica—antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- COUTO, Fernando La Rocque. 2002. “Santo Daime: rito de ordem.” Em *O Uso Ritual da Ayahuasca*, por Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo, 385-412. Campinas: Mercado das Letras.
- _____. 1989. “Santos e Xamãs: estudo do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização socioterapêutica na doutrina do Santo Daime.” Dissertação de Mestrado, Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. *Cultura com Aspas e Outros Ensaio*s. São Paulo: Cosac Naify.
- DELEUZE, Gilles, e Felix Guatarri. 2012. *Mil Platôs*. Tradução: Suely Rolnik. Vol. 4. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DOUGLAS, Mary. 2012. *Pureza e Perigo*. 2º. Tradução: Mônica Siqueira de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectiva.
- DULLEY, Iracema. 2013. “Os nomes dos outros: alteridade e comunicação em Roy Wagner.” Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. 2019. “Sobre o Gesto Emic: diferença e etnografia em Roy Wagner.” *Routledge*.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. EDUSP.

- ECHAZÚ, Ana Gretel. 2018. "Drugs, sets & settings: adensando a tríade no campo ayahuasqueiro." *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN*.
- ELIADE, Mircea. 1960. *El Chamanismo y las tecnicas arcaicas del extasis*. México: Fondo de Cultural Economica.
- _____. 1998. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. "“Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada." *Cadernos de Campo*, 155-161.
- FERNANDES, Saulo Conde. 2018. "Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta." *Horizontes antropológicos* 25, n 51: 289-314.
- FICINO, Marsilio. 2021. *Anima Mundi: Scritti Filosofici*. Edição: Raphael Ebgi. Torino: Giulio Einaudi editore.
- FILHO, Paulo César Caminha Ramos. s.d. "Controles e pontos de vista: considerações metodológicas para antropólogos ayahuasqueiros."
- Galvão, Eduardo. 1976. *Santos e Visagens*. São Paulo: Nacional.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A Interpretação das Culturas*. 13º reimpressão. Vol. 4. Rio de Janeiro: LTC.
- GENNEP, Arnold Van. 2011. *Os Ritos de Passagem*. 2º. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. 2018. *Doutrina das cores*. Editora Nova Alexandria.
- GOLDMAN, Marcio. 2011. "O Fim da Antropologia (Crítica)." *Novos estud. CEBRAP* (89) • Mar 2011, Março. doi:<https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>.
- _____. 2003. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia." *Revista de Antropologia* 46: 445-476.
- GOULART, Sandra Lúcia. 2004. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as regiões da Ayahuasca*. UNICAMP, Campinas: Tese de Doutorado.
- _____. 1996. *Raízes Culturais do Santo Daime*. USP, São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.
- GOW, Peter. 1996. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia." Em *Shamanism, History, and the State*, por Nicholas Thomas e Caroline Humphrey (eds.), 90-113. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- GROISMAN, Alberto. 1999. *Eu venho da floresta: estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- _____. 2001. "O Lúdico e o Cósmico: rito e pensamento entre os daimistas holandeses." *Diálogos (extra) religiosos en la cultura contemporânea IV Reunião de Antropologia do Mercosul*. Curitiba.
- _____. 1996. "Santo Daime: notas sobre a “luz xamânica” da Rainha da Floresta." Em *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, por E. Jean Matesson (org.) Langdon. Florianópolis: Editora da UFSC.
- GUATTARI, Félix, e DELEUZE, Gilles. 1995. "Mil platôs." *Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: 34.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vozes, 2013. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HOFMANN, Albert, Roger Heim, Arthur Brack, e Hans. Kobel. 1959. "Psilocybin und Psilocin, zwei psychotrope Wirkstoffe aus mexikanischen Rauschpilzen." *Helvetica Chimica Acta* 42, no. 5: 1557-1572.
- HOLBRAAD, Martin, e Morten Axel Pedersen. 2017. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press.
- JUNG, Carl Gustav. 1998. *Resposta a Jó*. Vol. XI/4. Petrópolis: Vozes.

- Junior, Antonio Marques Alves. 2007. *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. PUC-SP, São Paulo: Dissertação de Mestrado Em Ciências da Religião.
- KULL, Kalevi. 1998. “Sobre Semiose, Umwelt e Semiosfera.” *Semiótica*, pág. 299-310.
- LABATE, Beatriz Caiuby. 2000. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação (mestrado), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- LABATE, Beatriz Caiuby, e PACHECO, Gustavo. 2004. “Matrizes maranhenses do santo daime. 2ª ed. 2004.” Em *O uso ritual da ayahuasca*, 303-344. Campinas: Mercado das Letras.
- LABATE, Beatriz Caiuby, e ARAÚJO, Wladimir Sena. 2002. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP.
- LABATE, Beatriz Caiuby, DE ROSE, Isabel Santana, e SANTOS, Rafael Guimarães. 2008. *Religiões Ayhuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras.
- LAGROU, Els. 2013. “Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista.” Em *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*, por Severi e Lagrou, 67-110. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Editora 34.
- _____. 2010. “O que é iconoclasta? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?.” *Horizontes antropológicos* 14.
- _____. 2012. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba.
- LANGDON, Esther Jean. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 2013.
- LEARY, T., R. Alpert, e A. in Watts. 1962. *The Joyous Cosmology: adventures in the chemistry of consciousness*. New York: Vintage Books.
- LEVI-BURHL, Lucien. 1922. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Leviatan.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2015. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2018. *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: UBU.
- _____. 2018. “Introdução à obra de Marcel Mauss.” Em *Sociologia e Antropologia*, por Marcel Mauss. Ubu Editora.
- _____. 2015. *O Cru e o Cozido*. 2ª edição, 1ª reimpressão. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. Vol. Mitológicas I. São Paulo: Cosac-Naify.
- _____. 2012. *O Pensamento Selvagem*. 12ª. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas-SP: Papirus.
- _____. 1981. *Via das Máscaras*. Lisboa: Martins Fontes.
- LEWIS, Ioan Myrddin. 1977. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo* MADUREIRA, José Rubens Siqueira de. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. Tradução: José Rubens Siqueira de Madureira. São Paulo: Perspectiva.
- LIMA, Luiz Costa. 1968. *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Editôra Vozes.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi.” *Mana*, 21-47.
- LOLLI, Pedro Augusto. 2012. “LOLLI, Pedro Augusto. O contínuo e o discreto em Lévi-Strauss: transformações ameríndias.” *Tellus*, 81-105.
- LUNA, Luis Eduardo. 1986. “Bibliografia sobre el ayahuasca.” *América indígena*, Jan/Mar, 46 ed.
- LUZ, Murilo César da. 2017. “O Santo DAime em Campo Grande de 1988 à 2017: A doutrina da floresta no cerrado.” Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados.

- MAAS, Mateus Henrique Zotti. 2018. “Entre o Visível e o Invisível: Pessoa e Obviação na religião do Santo Daime.” Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.
- _____. 2016. ““Vamos nós ao vosso reino”, xamanismo e iluminação em ritual do Santo Daime.” Trabalho de Conclusão de Curso, Campo Grande.
- _____. 2015. “Quando o “nativo” é pesquisador: notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime.” *Ponto Urbe*, 15 de 12.
- MACRAE, Edward John Baptista das Neves. 1992. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MALINOWSKI, Bronisław. 2018. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Ubu.
- MARMONTEL, Pedro Quartiero. 2020. “Mecanismos de ação dos psicodélicos serotoninérgicos clássicos e os circuitos cerebrais envolvidos.” Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Básicas da Saúde - Biomedicina, UFRGS, Porto Alegre.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas in: Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 1974. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Lamberto Puccinelli. Vol. I. São Paulo: EPU.
- MAUSS, Marcel, e HUBERT, Henri. 2017. *Sobre o Sacrifício*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Ubu.
- MERCANTE, Marcelo Simão. 2012. *Imagens da Cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Moreira, Paulo, e Edward Macrae. 2011. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA.
- NICHOLS, David E. 2004. “Hallucinogens, Pharmacology & Therapeutics.” 101: 131-181.
- NICHOLS, David E. 2016. “Psychedelics.” 68: p. 264–355 no, 2.
- ORTNER, Sherry B. 2011. “Teoria na antropologia desde os anos 60.” *Mana* 419-466.
- PEIRANO, Mariza G. S. 2011. “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica.” (Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília).
- PINTO, Joel Porfírio. 2008. “Estudo por ressonância magnética funcional de alterações cerebrais induzidas pela Ayahuasca durante uma tarefa de fluência verbal.” *Revista Brasileira de Psiquiatria*.
- POLANYI, Karl. 2013. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Elsevier Brasil.
- PONTUAL, Alexandre Augusto de Deus. 2021. *Elaboração de escala avaliativa do setting no uso de Ayahuasca*. Tese de Doutorado, Ribeirão Preto: USP.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1965. *Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus (USP).
- RAMOS, Luciana Machado. 2008. “Obtenção do alcalóide indólico bufotenina de sementes de *Anadenanthera* sp (Fabaceae: Mimosidae) do bioma Cerrado e sua utilização para síntese de substâncias bioativas.” Brasília: Dissertação de Mestrado (UNB).
- SÁEZ, Oscar Calavia. 2014. “Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca.” *ILHA* v. 16, n. 1, jan./jul.: p. 7-40,.
- _____. 2018. “Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016.” *BIB*, 12: 15-40. doi: 10.17666/bib8702/2018.
- _____. 2008. “Prefácio.” Em *Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*, por Beatriz Caiuby Labate, Isabel Santana de Rose e Rafael Guimarães dos Santos, 15-22. Campinas - SP: Mercado das Letras.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Zahar.
- SEVERI, Carlo. 2013. “O espaço quimérico: percepção e projeção nos atos do olhar.” Em *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*, por carlo severi e els lagrou, 25-65. Rio de Janeiro: 7 Letras.

- SILVA, Clodomir Monteiro da. 1983. *O Palácio de Juramidam: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Sociais, Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 194.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. 2000. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp.
- SOARES, Luis Eduardo. 1990. *O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa*. Rio de Janeiro: ISER.
- STIEGLER, Bernard. 2009. "Anamnésia e hipomnésia: Platão, primeiro pensador do proletariado ." *ARS*, p. 22-41.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. "Capítulo 10 Cortando a rede." Em *O efeito etnográfico e outros ensaios*., por Marilyn Strathern, tradução: Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2004. *Partial connections*. Rowman Altamira.
- _____. 1995. *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*. Psychology Press.
- TAURO, David Victor-Emmanuel, Fernanda Maurer Balthazar, e Vanessa Clementino Furtado. 2008. "Algumas contribuições de Cornelius Castoriadis para a psicanálise: da psique monádica ao ser social-histórico." *Mnemosine Vol.4, nº2*, n. 2 vol. 4: 3-19.
- TAUSSIG, Michael. 2010. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. Tradução: Priscila Santos da Costa. São Paulo: UNESP.
- _____. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro : Paz e Terra.
- TOWNSLEY, Graham. *Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge*. L'Homme, 1993.
- TURNER, Victor. 1974. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução: Nancy Campos de Castro. Petropolis: Vozes.
- UNTERMAN, Alan. 1992. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. São Paulo: Paz e Terra.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1991 (2006). "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. ." *Cadernos de Campo* 15, n 14-15: p. 319-338,.
- _____. 2014. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." *Mana*, p. 115-144.
- _____. 2002. "O nativo relativo." *Mana* 8: p. 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, Marcio Goldman, e Ashley Lebner. 2008. "Slow motions. Comments on a few texts by Marilyn Strathern." *Cambridge Anthropology*, p. 23-42, 2008., 09: p. 23-42.
- VELHO, Gilberto. 2013. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- WAGNER, Roy. 2012. *A Invenção da Cultura*. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre de Morales. São Paulo: Cosac Naify Portátil.
- _____. 2001. *An anthropology of the subject: Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology*. Califórnia: Univ of California Press.
- _____. 1984. "Ritual as communication: Order, meaning, and secrecy in Melanesian initiation rites." *Annual Review of Anthropology*, 143-155.
- _____. 2011. "Automodelagem: o lugar da invenção." *Revista de Antropologia* 921-953.
- _____. 2010. "Existem Grupos Sociais Nas Terras Altas Da Nova Guiné?" *Cadernos de Campo*, 03 de 30: 237-257. doi:10.11606.
- _____. 2010. *Coyote anthropology* . U of Nebraska Press.

- _____. 1978. *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Cornell University Press.
- _____. 2011. "A Pessoa Fractal." *Ponto Urbe*.
- _____. 2017. *Símbolos que representam a si mesmos*. Tradução: Priscila Santos da Costa. São Paulo: Editora UNESP.

ANEXO – ESCOLA DO PENSAMENTO ABSTRATO – PALESTRA FÁBIO PEDALINO

Conteúdo transcrito a partir da gravação de uma palestra de Fábio Pedalino que este denomina “Escola do Pensamento Abstrato” uma tentativa, segundo Fábio, de esclarecer termos e noções que estão presentes de modo “muito simples” nos hinários e na doutrina daimista. A transcrição abaixo detém-se apenas a sessão de perguntas. As perguntas são feitas pelos participantes.

Pergunta: Padrinho, o que é energia?

“Mas existe algo mais profundo, que não tem a ver com a alma, a alma é uma forma de energia que mantém as coisas funcionando. O que que é a consciência? A consciência é o espírito. Essa é que é a história. aí eu vou perguntar para vocês: e do que que é feito o espírito? É aí que é o maior mistério do nosso estudo, da nossa doutrina... qual é o tecido da consciência? Na realidade é um tecido que a gente não tem compreensão do que que seja. Porque a essência dele é algo que não é energia é uma coisa muito muito mais sutil que a energia. A energia ainda morre. É possível um sol virar um buraco negro.

“ A gente tem um pensamento material, então como que a gente tendo um pensamento material, e a gente tem todo o nosso raciocínio baseado no hemisfério esquerdo do nosso cérebro, como é que a gente pode entender uma coisa que sempre existiu? Por que pode existir uma coisa que nunca existiu? Então a premissa da não existência não poderia produzir a existência. Mas a existência pode possibilitar a existência da não existência. Então é aí que a gente vai estudar os vários vazios, e os vazios não são um só tipo de vazio não, são vários tipos de vazios, e a gente vai aprofundando cada vez mais nos vazios. Então a gente tem um vazio inteligível. – ta vazio: onde não tem nada tá vazio. Mas só que esse vazio não é uma coisa absoluta, existe uma relatividade entre os próprios vazios. Então volto a dizer: - mas como é que é essa história de Deus, como é que é possível Deus e tal... por uma razão simples: ou nunca existiu nada e a gente não existiria, porque a não existência não pode produzir a não existência, ou tinha uma existência que produziu a não existência. Então é possível você dizer: Não, Deus não existe. ele existe não existindo também, porque é uma polaridade da existência a não existência, Ser ou não ser já dizia Shakespeare.

Pergunta: Onde Deus não existiria?

“Pra um ateu, por exemplo, ele não existe, mas um ateu continua tendo vida, todas as coisas... e ele se serve de toda a criação. Acontece o seguinte: se a gente pensar que Deus, antes de formar o próprio universo, e Deus não é matéria, ele formou o universo imaterial, que é o universo espiritual, também e quando ele veio e chegou na criação do próprio universo material, ele veio criando dimensões até nesta dimensão que é a primeira dimensão, que a gente tá numa dimensão super limitada na relação de tempo e espaço. À medida que a gente vai mudando de dimensão essa relação de tempo e espaço vai mudando, então existe um portal

interdimensional, que é o seguinte: existe uma partícula que eu vou chamá-la de Tao, que é mais fácil de entender, a metade dela é a parte mais sutil da matéria, e a outra parte é a parte mais grosseira do mundo espiritual, que nem vou chamar de espiritual ainda, porque nessas dimensões da própria materialidade existe uma relação de tempo-espaço, ainda não é. Por isso que fala na bíblia que são Paulo morreu e foi pro quinto céu, porque os antigos não tinham noção, falar a dois mil anos atrás de dimensão... Jesus Cristo tinha uma missão difícil ter que explicar para aquele bando de ignorantes o que era aquela situação, mas ele fez o melhor possível e criou as parábolas, então quando são Paulo morreu ele foi para o quinto céu. O quinto céu seria a quinta dimensão, nessa dimensão a relação de tempo e espaço é totalmente diferente da nossa, a medida que a gente vai mudando de dimensão essa relação de tempo-espaço vai mudando, até que chega a ultima dimensão e ainda tem uma relação de tempo/espaço, ali já vamos entrar numa estória que não existe nem tempo, nem espaço, e aí isso a gente já não pode começar a compreender mais porque a nós temos uma mente extremamente limitada para compreender isso, por isso que nós estamos caminhando agora para a escola do pensamento abstrato, pra gente aprender a raciocinar abstratamente pra poder entender essa própria criação.

Então,, eu fiz uma analogia ao Adão e Eva com relação ao pecado original, ali é um arquétipo, não existe uma Adão e Eva daquele jeito, mas a gente há de convir que se a gente veio do primata, algum homem passou... do primata teve o primeiro que virou homem então vamos chamar esse de Adão. Então o que acontece: Eu entendo o pecado original, porque naquele momento que a gente tá em conexão com a própria criação a gente está ligado mais ao hemisfério direito da cabeça. À medida que houve uma desobediência com relação a própria conduta, você passou para o hemisfério esquerdo, e o hemisfério esquerdo é que possibilita o que? A mentira. A gente só pode falar mentira com o hemisfério esquerdo, porque o hemisfério direito não mente, ele é o hemisfério direito... (Então pessoal fala: - aquelas historinhas... mas pensa bem. Moisés foi um gênio, ter escrito uma história dessa, conseguir explicar esses direitos todos) Então quando Adão perguntou para o homem: Adão por que você está meio escondido aí? Ah.. porque eu achei que o senhor ia achar que eu tava errado. Ai Deus falou? – Como é que você acha que eu acho que você está errado se você nem conhece o erro? Então que aconteceu ali? Essa troca de hemisfério da nossa racionalidade possibilitou a mentira e possibilitou o pior de tudo que é o julgamento. Porque na realidade ele julgou Deus, quer dizer: quem que é ele para achar o que Deus iria achar ou deixar de achar, e é esse o problema maior da história, ele não tem condição de achar nada, nem de julgar nada. E toda essa história que

a gente lê da rebelião, no início da era, de Lúcifer, qual foi a questão maior? Porque Lúcifer tava ligado a essa energia do ego, porque não tem como uma criatura ser mais do que o criador, mas nessa viagem a pessoa acha que tá cada vez maior, maior... e é onde se encontra a morte, porque se a pessoa não encontra uma estabilidade dela ser feliz, essa infelicidade vai ser algo que vai acompanhar ela a vida inteira, se você não é satisfeito, você pode batalhar para ter um pouco mais, mas num determinado momento você tem que se realizar, senão você nunca vai ser feliz

Pergunta: Essa existência e não existência ela está restrita à nossa dimensão ou ela poderia também ser uma realidade de várias dimensões?

Se a gente entender que só existe um tempo real, que é o tempo real, à medida que você vai se afastando de Deus tudo vai se relativizando, então é como um eco por exemplo, se você está perto de mim escuto você, mas se você está lá embaixo... existe um tempo para a voz chegar até aqui. Deus ele é onipresente na própria criação dele, mas as criaturas não têm essa dimensão de tempo, sempre vai ter uma defasagem de tempo e essa defasagem de tempo não deixa a gente ter uma consciência plena de todas as coisas. Então quando eu digo a não existência, por que como é que Deus começou a criar o universo (eu vou mudar um pouco a gênese). Mas ele começou do seguinte, quando a gente pensa assim: existia o nada? Não, não existia, aí que tá a estória toda. Deus é anterior ao nada. Deus começou a criação dele do seguinte: ele criou o nada, depois ele criou o tudo e através do nada e do tudo ele foi tecendo e a até hoje esse sistema é funcional, por que como é que um computador funciona? Ele não é 0-1?! Não um sistema binário?! A própria criação foi binária, então quando eu digo a não existência da própria existência, eu digo o seguinte: onde a gente acha que tem um vácuo de não existência, que é o nada, e esse nada seria a não existência, mas a não existência é uma existência sendo nada, então o nada existe como existência. Não é possível ter uma ausência, porque nós estamos tratando de consciência, então essa consciência ela é onipresente, porque existe essa consciência. Agora, se você for perguntar, mas como é que é possível? Mas pera aí eu também tenho minhas limitações, não tem como explicar isso, por que a natureza de Deus mesmo?! Pelo amor de Deus! Eu para chegar a essa conclusão aqui eu já tive que quebrar muito a minha cabeça e foi o que eu entendi agora e pode ser que eu entenda mais. Mas eu entendo que é o seguinte: eu entendo que o nada, ele não é nada, ele é a existência de alguma coisa que é o nada. Se você puxar por exemplo as estrelas, hoje eles estão falando dessa matéria escura e tal, isso aí seria um simbolismo disso, por se fosse só luz e não existisse treva... Aí falam: -Ah, porque a treva é anterior a Luz, não a treva foi criada também. você acha que

existia treva? Deus criou a treva e criou a luz, criou o nada e criou o tudo. Mas esse estudo é uma semente apenas, ele é uma coisa para as gerações futuras, e toda pessoa que tem um: “Ahah!” é uma contribuição, porque Deus chega num ponto que ele quer que as criaturas entendam seu próprio criador.

No início só existia a consciência (eu não tenho nem palavra pra isso). Essa consciência era uma... não posso nem chamar de energia porque não existia energia, é muito mais sutil que energia, antigamente eu chamava de energia mas cheguei à conclusão de que não é isso. Então existia só uma consciência, e em determinado momento essa consciência começou a fazer todas as coisas. Então a primeira coisa que ele fez foi criar a própria energia, depois veio criando todas as coisas que existem.

Hoje a gente vê que a física quântica ele está caminhando em direção a própria espiritualidade. Num determinado momento a ciência vão virar uma coisa só. Então eu posso dizer o seguinte: existe uma proporção, entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande, eles são iguais: é tão infinito o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, não tem limite o infinitamente grande, nem o pequeno.

Ou a gente conhece aí aquele, o vácuo quântico que eles estão falando, mas o vácuo quântico ainda não é nada, que é o que a ciência chegou hoje que é o vácuo quântico, mas existem negócios muito mais profundos do que isso...

Pergunta: *you estava falando que a consciência é que agrega as moléculas da matéria, é possível a gente falar em níveis de consciência?*

Na realidade a consciência primeiro antes de chegar à matéria ele trabalha a energia, primeiro ela está nesse campo da energia, o que vai fazer a agregação da própria matéria é a energia, só que a comando da própria consciência. Então na realidade, vamos fazer uma abstração aqui e imaginar que a gente está morrendo agora. Quando a gente morre o que acontece: as nossas células começam a desagregar, então começam a desagregar as partículas de formação, e aí vai até chegar aos átomos e aí vai, então no fundo no fundo a gente vai chegar sempre num ponto que a gente vê que a matéria desagregou mas a continua vivo em energia porque a gente tem uma formação quântica. Então na realidade a matéria nada mais é do que a sombra da própria formação, então isso aqui é uma...quando o Mestre Irineu chama de ilusão e etc... ele está falando numa linguagem mais simples, que é a linguagem que ele podia ter, mas na realidade é um negócio muito mais profundo que isso, isso aí é um campo de estudo maior, até no quinto livro que a gente vai fazer eu começo a tentar explicar, mas na

realidade não é um estudo que eu vou terminar, apenas comecei um estudo, mas gerações futuras vão continuar esse estudo, que na realidade a única coisa que eu sei é que eu sou ignorante, essa é a única certeza que eu tenho disso tudo... Esse é um negócio que chega até a dar uma certa depressão porque você vai olhando: - Meu pai do céu, como é que eu posso ser tão ignorante? Nós somos muito ignorantes! (risos) Enquanto n[os não entendermos o nosso nível de ignorância, o unto nós temos que caminhar, pra poder chegar a um saber, n[os estamos praticamente no tempo de Sócrates: só sei que nada sei, vou terminar essa história aqui dizendo isso;

Pergunta: A gente passa de uma dimensão para outra?

A Dimensão é um grau de... entendimento a mais. Hoje pra essa dimensão que a gente tem, pra gente, pra gente poder atravessar o universo (a gente está falando de anos luz né, são 300 mil Km por Segundo), mas só que para atravessar o universo... a gente nem sabe mais, é multiverso, então nós estamos falando assim de bilhões de anos luz (franzindo a testa) só para poder atravessar... Então não tem condição, nós estamos numa dimensão extremamente limitada, a gente não tem condição de ir a lugar nenhum, a gente começar a conhecer dessa própria criação, e Deus nos colocou a gente como criatura, a medida que a gente for evoluindo, e uma das coisas da evolução é a gente pode acessar dimensões superiores, por que existe uma outra relação entre tempo e espaço... tanto é que dizem que essas viagens todas que a gente faz espiritualmente são viagens de ressonagem... que é possível em espírito você fazer uma viagem pelo universo inteiro, mas aí é por que? Porque você está acessando as dimensões, e onde estão essas dimensões? Na consciência. E onde está essa consciência? Dentro da gente. Então na realidade nós somos uma consciência vestida de carne e é isso que nós somos, a carne limita a gente. Mas por que a carne? Por que essa limitação da carne? Por que é possível a gente acabar tempos aqui e começar outros tempos, sendo que na vida espiritual é um tempo só, estão esta oportunidade da gente estar encarnado aqui é uma oportunidade da gente ter várias experiências, experiência do perdão, do esquecimento, da gente mudar as coisas, mudar os paradigmas da vida, e quanto mais a gente souber mais a gente muda os paradigmas da vida, quanto mais a gente vai ampliando nossos paradigmas da vida a gente vai ampliando os arquétipos que na realidade norteiam a nossa vida.

Pergunta: Você disse que no início era a consciência, antes do tudo e do nada. Mas o que teria gerado esse movimento da consciência para ela começar a criar coisas?

Agora você está fazendo uma pergunta, que eu vou ter que dizer o que Deus achou quando ia fazer as coisas. Eu vou tentar, como criatura, nós temos Deus dentro da gente, então

eu vou tentar responder, mas na realidade é uma pergunta que você deveria fazer a Deus. (risos) Mas eu vou falar o seguinte: Eu acho... eu vou falar eu acho, que num determinado momento ele resolveu criar, de repente ele viu que a própria criação era algo que trazia alegria para ele, senão não teria sentido ele não ia fazer uma coisa que... Ele é um ser livre, ele é anterior ao tempo, ao espaço, ele é anterior a tudo, então se ele toma o movimento de partir para criação, é porque é algo que realmente o satisfaz. E o que acontece: na medida que ele nos deu... quando a gente vai no gêneses que é um livro muito interessante, quando ele deu o sopro divino na gente, ele construiu a gente como argila que é carne, ele nos deu o sopro divino que é a essência dele, então nós temos uma essência que é incriada, nós somos criados e somos incriados. Essa essência incriada que ele nos deu é o que possibilita a gente chegar e estar aqui conversando isso daí, na realidade a gente quer saber aquilo que a gente é. É uma agonia muito grande a gente olhar para isso tudo, afinal de onde eu vim? Uma vez eu respondi: a gente vem de Deus e volta pra Deus, mas ainda é uma resposta muito precária. Mas o que é Deus? Então é mais fácil a gente tentar entender o que é a gente primeiro como criatura, porque se a gente entender o que somos nós como criatura. Então Jesus falou: conheça a verdade e a verdade vos libertará, enquanto nós não conhecermos a verdade, nós não seremos livres, nós seremos escravos desse ciclo cármico, desse sofrimento e dessa ignorância toda.

Pergunta: Partindo do ponto de vista do Ego, que o ego é uma construção material né, partindo para o plano da consciência, dos vazios, a sensação que eu tenho é que a gente vai caminhando para um plano de consciência e preenchendo esse vazio com uma transformação do próprio ego, é isso?

É. Na realidade o Ego ele é meio limitado, ele é uma inteligência muito, você o gênio do cara que ganhou bilhões no mundo, o cara era um gênio da economia e não sei o que... Mas é um ego se mobilizou. Mas o ego, a espiritualização dele, ele como inteligência material, ele é nula. Então na realidade o ego é o pior dos senhores, mas é um ótimo servo, porque se você bota sua mão no fogo e arranca sua mão do fogo é o ego que... ele foi colocado para preservar a matéria... Se a gente for entender o que Jesus passou naqueles quarenta dias no deserto. O pessoal fala: ah mais o satanás... Mas então vamos ver o que o satanás falou para ele: olha aqui ó, você nega tudo e eu vou te dar todo o império da terra, pra quem que ele está oferecendo? Para o ego de Jesus. Na realidade aquela história lá, agora eu vou explicar esotericamente, não teve satanás nenhum, era uma batalha de Jesus e o ego dele, o satanás é o nome do ego, não existe... Porque não existe nada que possa se contrapor ao criador, você não pode achar que tem um diabo fazendo plano... você que alguma coisa nesse universo pode

se contrapor ao criador? Não tem, a única coisa que poderia enxergar para ele era isso, era o ego dele dizendo: olha aqui ó: você pode ser o imperador de tudo, se atira lá em baixo que os anjos seguram (ele tinha um domínio sobre os elementais, transforma pedra em pão). Quem que tem fome? É o espírito? O espírito não tem fome. Quem tem fome é a matéria e a matéria o que que é? É o ego. Então eu to revelando para você como...

Pergunta: Então essa verdade aí que o senhor falou, essa verdade é o amor?

Essa verdade é Deus, Padrinho Sebastião até diz no hino dele, como é que é mesmo, canta aí menina... (risos) que eu não lembro aqui, mas ele fala “que a verdade é Deus e Deus é o verdadeiro homem” Padrinho diz isso, só que o padrinho é um homem simples, um homem da floresta, ele não tem uma coisa assim científica e tal. Mas dentro ali ele está revelando, a verdade é Deus gente, não existe outra verdade. E pra falar a verdade, já que você falou eu vou ter que falar aqui, só existe Deus não existe mais nada.

Pergunta: Mas Deus é amor né?

Deus é amor, porque ele gosta de se tratar bem e tratar bem a todo mundo, ele se trata bem, e quem se ama e ama todo mundo é uma pessoa feliz. Independente... porque, uma coisa é a tristeza, outra coisa é a felicidade. A gente pode ser uma pessoa feliz e pode ser uma pessoa triste. Se você perde uma pessoa que você ama que morre, você vai ficar numa tristeza profunda, mas a felicidade é uma coisa muito mais profunda

Pergunta: Padrinho óh, pensando que o pensamento ele é energia, essa energia ela não acessa nossa consciência porque essa consciência é algo mais sutil do que a energia, certo?

Você falou uma coisa muito profunda, A consciência ela é um pensamento, ou ela por si só como consciência pode ser despida de pensamento. É uma coisa que diríamos assim que dá pra escrever uma tese universitária profunda. Mas na realidade o que acontece é que a consciência ela pode ter seu próprio pensamento, mas a consciência é algo mais profundo que o pensamento, o pensamento ainda é energia, agora a consciência, eu vou dizer para vocês: eu não tenho a menor ideia do que seja (risos) Eu sei o que que é mas... é como santo agostinho, perguntaram a ele se ele sabia o que que era o tempo ele falou que sabia, mas se pedissem para ele explicar, ele dizia: eu não o que que é. A mesma coisa eu vou falar da consciência, eu sei o que que é a consciência, mas se eu disser assim que a consciência ela é mais profunda que o pensamento como é que eu vou saber... eu to falando até doidera aqui...(risos)

Pergunta: É que eu gostaria de saber assim: onde mora o pensamento abstrato e por onde gente vai?

O pensamento abstrato ele ainda é um pensamento dimensional que vai mutando, ele tem uma mutabilidade, quando mais os desafios e essas dimensões elas pegam interferência entre o tempo e o espaço, mais o raciocínio tem que se abstrair. Então nós temos esse raciocínio que é o raciocínio material que nesse momento é o que serve pra nós, se você vai escrever uma tese lá você usa esse raciocínio funcional. Mas se você trata de um assunto espiritual você precisa de um raciocínio abstrato.

Entendeu o aparelho pelo e pode ter experiências que nunca dito ao ceder nós estaríamos falando de eternidade então espiritual então essas experiências a gente deve aproveitar porque é a possibilidade devolução do espelho dentro dessa experiência que Deus deu para a gente para que nós possamos alcançar essa consciência Crística.