UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS

JESSICA ROCHA

Experimentações Enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime

São Paulo
2021

JESSICA ROCHA

Experimentações Enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime

Versão corrigida

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais.

Área de Concentração:

Crítica da Cultura

Orientador:

Prof. Dr. Salvador Andres Schavelzon

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

(Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca)

CRB 8 - 4936

Rocha, Jéssica

Experimentações Enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo
Daime / Jéssica Rocha ; orientador, Salvador Andres Schavelzon. – 2021
324 f : il.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-
Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e
Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Versão corrigida

1. Religiões afro-brasileiras. 2. Alucinogênicos. 3. Cannabis. 4. Exu. I.
Schavelzon, Salvador Andres, orient. II. Título.

CDD 22.ed.- 299.60981

Nome: ROCHA, Jessica

Título: Experimentações Enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime

Dissertação apresentada à Escola de Artes,
Ciências e Humanidades da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de Mestre
em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação
em Estudos Culturais.

Área de Concentração:

Crítica da Cultura

Aprovado em: 15 / 01 / 2021

Banca Examinadora

Profa. Dra. Sandra Lucia Goulart

Faculdade Cásper Líbero

Profa. Dra. Camila De Pieri Benedito

Universidade Estadual de Campinas

Profa. Dra. Janaína Alexandra Capistrano da Costa

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Composições

Este trabalho fora possível, tomou forma e formato, figurou significado e significante que, atravessaram sua produção em meio a uma imersão. Esta experiência, por sua vez, é composta por alguns rostos, cuidados, composições, parcerias e alianças. Mas também, ocasionalmente, encontrarás gotículas do contágio que aqui se expressa. Tomada pela conexão com os seres da floresta, a magia, a macumba e o encanto, os aprendizados e dúvidas, o canto das matas inscreve, e nós escrevemos, cantamos, entoamos o mantra da gratidão.

Agradeço à minha mãe Creuza, que acreditou no meu futuro, me dando a vida, sempre com algum incentivo. Agradeço ao Rodrigo, filho amado, querido e estimado, meu alicerce em terra, para nunca desistir de prosperar. Agradeço à Sophia, filha alegre, que está sempre a me fazer sorrir, mesmo nos momentos mais difíceis. Agradeço à minha tia Ana, mãe de coração, criação e formação, que sempre me traz às memórias de quem eu sou. Agradeço à minha família, que corrompe a ideologia da instituição familiar, e torna-se cooperativa sempre que é preciso. Amo vocês.

Agradeço à amizade, às boas trocas, inclusive àquelas que me ajudaram a rasgar as primeiras peles que habitei. À Aline Fátima, pela amizade, parceria e revisão cuidadosa do texto. Ana Letícia, por nossas incursões e experimentações psicotrópicas pela cidade de São Paulo. Cleiton Zóia, por incitar esta pesquisa, e por sempre me estimular a não desistir. Diran Castro, por ser essa grande mulher, referência e inspiração na luta antirracista. Gina Chabes, por sua amizade, pelos projetos e companheirismo nos momentos difíceis. Paulo Henrique Nascimento, pelo cuidado e afeto durante a defesa, e pelos carinhos na vida. Renan Weiss, pelas trocas incessantes, pela paciência, pelo amor, carinho e cuidado, pela amizade! Thamires Costa, por ser rede, por ser escuta e carinho. Vanessa Cristina, pela amizade, por sempre me acolher, e me impulsionar a ser uma pessoa melhor.

Agradeço a Márcio Maracajá, pássaro que me abraçou em um “passe mediúnico” no Reino do Sol, e solícito muito contribuiu para a feitura deste trabalho. Leilane Uehara, pela amizade, pelas conexões, leituras, empréstimos e facilitações. Michael Dias, pelo pan-africanismo que em nós se conecta. Kelly Carvalho, Helen Helena, Thalita Vanessa, Juliana Prado, Anay dos Anjos, Nayara Bezerra, Gabriel Paranhos, e José Carone, pela amizade, pela companhia e trocas nos trabalhos do Santo Daime. Luiz Felipe, amigo juremeiro, muito querido, por sua grande contribuição para este trabalho. Saulo Conde, Julia Lobato, Maria

Betânia, Thávia Kaline e Luiz Felipe pelas trocas importantes ao longo de toda a pesquisa. Igor Xanthopulo, André Nogueira, Emerson Inácio, Kássia Rosa, pelas leituras cuidadosas, pelo acolhimento das dúvidas, pela amizade.

Agradeço a este corpo, matéria subjugada e racializada, por suportar as jornadas exaustivas ao combinar trabalho de campo, produção acadêmica, curso de disciplinas, trabalho remunerado, maternidade solo de um adolescente e uma criança pequena. Possibilitando, assim, que esta fosse desenvolvida, ainda que sem nenhum fomento de ordem pública ou privada, num período de nossa história em que vivenciamos o maior desmonte das ciências humanas no Brasil, dos últimos dois séculos.

Agradeço à banca formada pela professora doutora Camila de Pieri Benedito, professora doutora Janaina Alexandra Capistrano da Costa, pela professora doutora Sandra Lucia Goulart e pelo professor doutor Salvador Andrés Schalvezon, meu orientador. As três são referências dessa cartografia, e seus apontamentos durante todo o percurso da pesquisa e da escrita, culminaram na produção desta dissertação. À todes, meu agradecimento.

Agradeço ao meu orientador pela composição e, principalmente, por acreditar neste trabalho, confiar nas ideias e descobertas do caminho, me apoiando nos percalços da pós-graduação, muitas vezes, intensificados pela maternagem solo. Sua compreensão de liberdade nesta composição foi fundamental para que este trabalho se realizasse.

Eis aqui um trabalho feito a muitas mãos, e do qual eu pude ser curadora sendo acolhida e acolhendo.

Aos meus filhos, Rodrigo e Sophia, por nossos laços serem de cumplicidade, desbravando esse mundão coletivamente.

Ao meu pai, morto aos 23 anos, por uma necropolítica racista; e à minha mãe, que se desdobrou para dar conta de minha existência, sempre apoiando minha trajetória.

*Não feche a conta/ A cota é pouca e o corte é fundo/ E quem estanca a
chaga, o choque/ Do terceiro mundo/ De vez em quando/ Um abre a boca
sem ser oriundo/ Para tomar pra si o estandarte/ Da beleza, luta e o dom
Com um papo tão infundo/ Porque tu me chamas se não me conhece?*

Xênia França

*A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais.
Não venho armado de verdades decisivas.
Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais.
Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam
ditas.
Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito
não faz mais parte de minha vida.
Faz tanto tempo...
Por que escrever essa obra? Ninguém a solicitou.
E muito menos aqueles a quem ela se destina.*

Frantz Fanon

*Eu subi serra de espinho(s)/ Pisando em pontas agudas/ As estrelas me
disseram/ No mundo se cura tudo/ As estrelas me disseram/ Ouve muito e
fala pouco/ Para poder compreender/ E conversar com meus caboclos/ Os
caboclos já chegaram/ De braços nus e pés no chão/ Eles trazem remédios
bons/ Para curar os cristãos*

Raimundo Irineu Serra

*A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode
medir seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força
existem nos encantos de um sabiá. Quem acumula muita informação perde o
condão de adivinhar: divinare. Os sabiás divinam.*

Manoel de Barros (Livro sobre nada)

RESUMO

ROCHA, Jessica. **Experimentações enteogênicas**: Santa Maria e Exu no Santo Daime. 2021. 324 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Versão corrigida.

Este é um registro cartográfico que sugere caminhos para se perspectivar a formação e expansão da doutrina do Santo Daime. A partir da liturgia daimista e das práticas institucionalizadas no Santo Daime/ICEFLU, também de suas dissidências, cartografou-se a narrativa que agencia as subjetividades marianas para ritualizar o uso da maconha, e como se concebe e ritualiza as relações com Exu. Atentamos às relações entre o que é tutelado pela egrégora da ICEFLU e algumas filiais no estado de São Paulo, bem como as casas que dessa vertente se desmembraram, para perscrutar as resistências responsáveis por inverter, reorganizar, perverter e recriar as relações e dinâmicas de poder dentro da instituição. Compreendendo que, ao tencionar os regimes de dizibilidade em uma religiosidade oralizada em cânticos, é possível registrar as enunciações coletivas que as técnicas de uso da Ayahuasca e da Cannabis no Santo Daime produzem naqueles/as que ritualizarão esses usos. Considerando que os caminhos abertos por Exu no Santo Daime continuam a ser embaralhados, revisitamos a literatura a respeito, e com imersões no plano de consistência daimista, procurou-se evidenciar as teias discursivas que reivindicam reconhecimento e legitimidade, na relação com o Estado. As experimentações enteogênicas empreendidas conduziram a antropofagia daquele que tudo devora, comendo e sendo comida, oferenda, ebó e padê, propondo buscar os acontecimentos de experiência vital com Exu no Santo Daime, sem ignorar os desencontros e incongruências do que está posto.

PALAVRAS-CHAVE: Exú, Maconha, Santo Daime, Santa Maria, Produção de Subjetividades.

ABSTRACT

ROCHA, Jessica. **Entheogenic experiments:** Santa Maria and Exu at Santo Daime. 2021. 324 f. Dissertation (Master in Philosophy) - School of Arts, Sciences and Humanities, University of São Paulo, São Paulo, 2021. Corrected version.

This is a cartographic record that suggests ways to envisage the formation and expansion of the Santo Daime doctrine. From the daimist liturgy and the institutionalized practices in the Santo Daime / ICEFLU, also from their dissent, the narrative mapping the Marian subjectivities to ritualize the use of Marijuana was mapped, and how relations with Exu are conceived and ritualized. We pay attention to the relationship between what is under the tutelage of ICEFLU's egregore and some branches in the state of São Paulo, as well as the houses that split off from this aspect, to examine the resistances responsible for inverting, reorganizing, perverting and recreating the relationships and power dynamics within the institution. Understanding that, when intending the regimes of sayability in a religiosity oralized in songs, it is possible to register the collective statements that the techniques of using Ayahuasca and Cannabis in Santo Daime produce in those who ritualize these uses. Considering that, the paths opened by Exu in Santo Daime continue to be shuffled, we revisit the literature on this subject, and with immersions in the plan of daimist consistency, we tried to highlight the discursive webs claiming recognition and legitimacy in the relationship with the State. The entheogenic experiments undertaken led to the anthropophagy of the one who devours everything, eating and being eaten, offering, ebó and padê, proposing to seek the events of vital experience with Exu in the Santo Daime, without ignoring the mismatches and incongruities of what is set.

KEYWORDS: Exú, Marijuana, Santo Daime, Santa Maria, Subjectivity Production.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** *Psycotrhia viridis*, à esquerda
Figura 2 *Banisteriopsis caapi*, à direita
Figura 3 Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu
Figura 4 Registro de Baile de São Gonçalo
Figura 5 Fardas do Santo Daime
Figura 6 Sebastião Mota de Melo
Figura 7 Lúcio Mortimer
Figura 8 Padrinho
Figura 9 *Cannabis sativa*
Figura 10 *Psilocybe cubensis*
Figura 11 Folhas de coca
Figura 12 Propaganda de balas de Cocaína para dor de dente
Figura 13 Folhas de jurema
Figura 14 Rapé
Figura 15 Feitio de Sananga
Figura 16 *Phyllomedusa bicolor*
Figura 17 Preparo da Caiçuma
Figura 18 *Nicotiana tabacum*
Figura 19 Mestre Irineu fumando tabaco
Figura 20 Pintura de mirações
Figura 21 Mestre Irineu
Figura 22 Mestre Irineu
Figura 23 Mestre Irineu
Figura 24 Fotos da Colônia Cinco Mil
Figura 25 Fotos da Colônia Cinco Mil
Figura 26 Foto da Colônia
Figura 27 Ritual da Lua Cheia
Figura 28 Vista de cima da comunidade Céu do Mapiá
Figura 29 Ritual de Santa Maria
Figura 30 Padrinho Alfredo, Lucio Mortimer e Glauco Villas Boas
Figura 31 Teto da igreja Céu de Maria
Figura 32 Capa de história em quadrinhos de Geraldão
Figura 33 Tirinha do Cacique Jaraguá
Figura 34 Glauco Villas Boas
Figura 35 Cerimônia no Céu de Maria
Figura 36 Bailado de São João
Figura 37 Fotografia de padrinho Sebastião
Figura 38 À esquerda, padrinho Alfredo; no centro Lúcio Mortimer
Figura 39 Padrinho Alfredo, à esquerda, e Glauco
Figura 40 Dona Cidú, mãe de Glauco.
Figura 41 Bandeira da Santa Maria do Céu de Maria
Figura 42 Bandeira do Santo Daime da ICEFLU
Figura 43 Entrada da igreja Céu de Maria
Figura 44 Entrada da igreja Céu de Maria
Figura 45 Batalhão de mulheres à esquerda, e de homens à direita
Figura 46 Trabalho de Santa Madalena, Céu de Maria

Figura 47 Grafite com um desenho de São Pedro
Figura 48 Desenho de mestre Irineu sob um trono
Figura 49 Retratos de mestre Irineu
Figura 50 Retratos de mestre Irineu
Figura 51 Trabalho de Estrela no Mapiá - 1988
Figura 52 Vista da Casa de Estrela
Figura 53 Retrato de padrinho Sebastião abraçando a mãe-de-santo Baixinha
Figura 54 Retrato da 1ª Gira de Umbanda no Céu do Mapiá
Figura 55 Gira de Iemanjá
Figura 56 Gira de Iemanjá
Figura 57 Gira de Iemanjá
Figura 58 Gira de Iemanjá
Figura 59 Reino do Sol. Parelheiros/SP
Figura 60 Trabalho de Yemanjá. Praia de Ponta Negra
Figura 61 Trabalho de Yemanjá. Praia de Ponta Negra
Figura 62 Trabalho de Yemanjá. Praia de Ponta Negra
Figura 63 Trabalho de Yemanjá. Praia de Ponta Negra
Figura 64 Trabalho de Oxumarê na sede em Parelheiros/SP
Figura 65 Trabalho de Oxumarê na sede em Parelheiros/SP
Figura 66 Foto do Templo Espiritualista
Figura 67 Condor Eagle
Figura 68 Reino do Sol. Mairiporã/SP
Figura 69 Reino do Sol. Mairiporã/SP
Figura 70 Reino do Sol. Mairiporã/SP
Figura 71 Reino do Sol. Mairiporã/SP
Figura 72 Reino do Sol. Mairiporã/SP
Figura 73 Fraternidade Kayman
Figura 74 Fraternidade Kayman
Figura 75 Fraternidade Kayman
Figura 76 Fraternidade Kayman
Figura 77 Fraternidade Kayman
Figura 78 Ilustração do mito fundador da doutrina daimista
Figura 79 Mestre Irineu sentado, e rodeado por seus e suas seguidoras
Figura 80 Mestre Irineu e seus e suas seguidoras no salão da igreja, durante um trabalho
Figura 81 Madrinha Rita sentada ao lado de seu esposo, padrinho Sebastião
Figura 82 Foto em close de Mestre Irineu. Pele acentuadamente negra e cabelo crespo
Figura 83 Ilustração de Mestre Irineu com traços tipicamente negros
Figura 84 Ilustração de Mestre Irineu com traços de branqueamento
Figura 85 Ilustração de Mestre Irineu com traços acentuadamente brancos
Figura 86 Finalização da Gira de Iemanjá, Praia do Santinho, Florianópolis/SC
Figura 87 Finalização da Gira de Iemanjá, Praia do Santinho, Florianópolis/SC

Sumário

ANTELÓQUIO	14
I DEVIR PLANTA: O que pode a planta?.....	25
“Um ser divino transformado em líquido”	32
“Eu vou contar uma bela história da plantinha que mais tem amor”	49
“Minha Santa Maria é livre, no lugar onde ela está”	63
“Da floresta eu tenho tudo. Tudo, tudo Deus me dá”	78
II DEVIR XAMÃ: Uma trama de afectos, acordes, ritmos e intensidades	95
“A disciplina é geral, é para todos acordar”	111
“Santo Daime e Santa Maria, consola e dá alívio”	129
“Chegou a passarada e canta forte. Chegou a passarada da minha Guia”	151
III DEVIR EXU: Encruzilhadas e Alianças no Santo Daime.....	177
“Até que enfim, até que enfim, até que enfim. Eu recebi o meu bastão!”	192
“Iluminando Seu Tranca Rua”	205
“Viva São Miguel que veio, veio abrir a banca lá dos orixás”	223
“Eu fui firmar meu ponto no Céu do Mapiá, Agora já estou pronto aqui para trabalhar”	253
EPÍLOGO. DEVIR NEGRO: um corpo no mundo	290
COMPANHIAS BIBLIOGRÁFICAS	316

ANTELÓQUIO

“Respondeu o Chapeleiro com um suspiro: – É sempre hora do chá!¹”.

“Começo por avisar: não assumo qualquer responsabilidade pela exatidão dos fatos, não ponho a mão no fogo, só um louco o faria. Não apenas por serem decorridos mais de dez anos, mas, sobretudo, porque verdade cada um possui a sua, razão também, e no caso em apreço não enxergo perspectiva de meio termo, de acordo entre as partes” (Jorge Amado, *Tieta do Agreste*)².

Para ler estes escritos é preciso ter em mente que não há um pressuposto começo, tampouco um destino final. Não é possível cravar um início dessa antropofagia, pois já não há parte que seja original de um começo, pedaço que ainda não fora devorado, mastigado, ruminado e cuspidado, num movimento cíclico de reposição, transição e transformação. Assim como também não se encontrará um fim, pois este corpo, já tão desterritorializado, se envereda sempre por caminhos diferentes, se conectando, reencontrando e até se reinventando. Inscrita neste corpo, a experimentação dessa consciência-outra de si tem desfeito certezas, suspenso tradições, resinificado signos e sentidos por meio de uma intervenção que se pretende “saber com”. Por “saber com”, aqui, entenda-se que houve o investimento para que se pudesse aprender com os eventos à medida que foram sendo acompanhados, reconhecendo suas singularidades considerando que “mais importante que o evento em geral é a singularidade deste ou daquele evento” (Alvarez, Passos, 2015, p. 143). Assim, ao invés de tentar ter controle das situações que se apresentaram em campo, partiu-se da concepção de “aprendiz-cartógrafa” (Idem) para agenciar-se na própria paisagem, vestindo-se da indumentária ritual, participando do processo iniciático, acompanhando e se deixando levar no ritmo e embalo do que a doutrina religiosa de liturgia cantada tende a produzir como subjetividade daimista, como corpo daimista.

Observando o tecido das forças que se forjam em malha resistente, é na diversidade, é na chave da variação da cultura – perspectivando esta que, quando conservadora também figura violências –, entretanto, que fora proposta a abordagem dos afectos e suas produções nesta pesquisa. Aqui, aprendendo com as plantas, mas também com pessoas, grupos,

¹ Assim como Alice no País das Maravilhas, foi descobrindo um universo que aparentava ser totalmente alheio à minha própria existência que submergi na teia rizomática do Santo Daime. Portanto, aprendendo a ser anfitriã, ou ainda Chapeleira, convido a todos e todas que aqui chegarem a se servirem de uma boa dose de chá, antes de iniciarmos o percurso desta cartografia. Acredito ser necessário permitir se deixar tocar pelas subjetividades aqui apresentadas, que dizem respeito não apenas aos afectos e perceptos do campo delimitado nesta pesquisa, mas também a “um corpo no mundo”. O chá pode ser útil nessa sensibilização.

² Amado, Jorge. *Tieta do Agreste*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

organizações sociais e cosmologias, se deixou registrar, como processo de fotossíntese, como composição, as múltiplas alianças. O movimento que então se apresenta remete ao deslocamento do plano das idealizações, transvalorando os valores, no sentido de uma descolonização do olhar, ao abrir mão daquilo que se pretende como homogeneizante para se permitir experimentar a diferença e a diversidade de um mesmo território. Portanto, narra-se, por meio da cartografia dos agenciamentos de subjetividades, pensamentos, sensações e afectos que produziram o desejo desta composição durante o período entre 2012 a 2020, vindo a se consolidar, enquanto pesquisa institucional, em 2018, quando ingresso com um projeto de pesquisa no programa de pós-graduação em Estudos Culturais na Escola de Artes e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Registro 2012 como sendo o ano em que me encontrei com o chá da Ayahuasca, no Santo Daime, mas, como dizem que a Santa Maria é a “Colhedeira”, talvez eu já estivesse sendo encaminhada desde 2008, quando usei maconha pela primeira vez. Procurei pelo Daime em busca de reduzir os danos de uma experimentação com cocaína, que se convertera em empreendimento mortífero. Como fora possível notar em campo, esse recurso de substituir uma substância pela outra é comum entre os/as adeptos/as dos usos da Ayahuasca, principalmente por relatarem encontrar no chá e nos rituais em que se faz uso deste, elementos morais e psicológicos que contribuem para reconhecer possíveis danos e, assim, darem início à sua consequente redução. Com esta que vos fala a experiência não fora muito diferente das encontradas em campo, nas quais a substituição produziu experimentações vitais nos/as usuários/as do chá. Na grande maioria das vezes, ocorre até mesmo o abandono do uso de outras substâncias psicoativas, conforme relatos coletados.

Os efeitos lisérgicos produzidos pelo chá no primeiro encontro, uma noite de “dia das mães”, foram suficientes para integrar a historiadora em formação num processo de imanência³, produzindo um sentimento de pertencimento. Digo que um processo de fotossíntese iniciou-se ali, mantendo uma luz acima de minha cabeça e, de repente, tudo era uma grande árvore com suas raízes rizomáticas, discordantes e afins. Tomada por uma paixão quase que militante de uma causa, a potência da subjetivação criativa e positiva despertou o interesse de um envolvimento que remetesse à construção discursiva do inenarrável. Senti a necessidade de textualizar, de transcrever o que não se deixa capturar, aquilo que se passara enquanto compunha os rituais de Santo Daime e os usos da Santa Maria em uma comunidade nos rincões do norte de Mato Grosso do Sul, onde cursei sobre o fazer historiográfico.

³ Sensação de pertencimento com o todo. Integração e composição.

Nesse mesmo ano, às margens do rio Fortaleza, em Coxim/MS, eu e Cleiton, meu amigo de filosofias, experimentações e co-orientador de pesquisa durante a graduação, passamos a cogitar como poderia ser a produção de uma cartografia dos processos de subjetivação da Cannabis no Santo Daime. Intrigados com tamanha descoberta e todos aqueles afectos que atravessavam nossa existência numa cidade ainda conservadora dos ideais de catequização colonizadora, passamos a levantar questões acerca daquele movimento que parecia irromper com a lógica dominante, ainda que consonante à sua teia discursiva, ainda assim, produzindo a dobra da mesma. Perguntávamo-nos, então: “quando a Santa Maria fuma maconha?” ou “como que a maconha se torna Santa Maria?”. A partir dessas questões, considerando os processos históricos que envolvem o estigma e a criminalização dessa erva, as pistas dessa cartografia apontavam para vários caminhos, mas havia um que era mais caro à pesquisadora, pois atravessava sua pele, sua própria história.

Assim, convido à apreensão desta pesquisa enquanto um movimento que percorreu o corpo da pesquisadora quando em contato com as práticas das comunidades com as quais passa a interagir e busca compor. Movimento este que traz consigo as marcas da *diferença*⁴ - que fora produzida pelo Ocidente na racialização dos corpos, na categorização da mulher pelo patriarcado e no recorte de classe produzido pela subjetivação capitalística -, na qual encontramos as chaves para esta transcrição. Assentamos o rompante desta pesquisa em Mato Grosso do Sul, acessando alguns relatos sobre as práticas comunitárias da doutrina no Acre e no Amazonas, dialogando com as experimentações pernambucanas, observando uma prática específica no sul do país. Porém foi, principalmente, fora do estado de São Paulo que o resgate dos afectos tornou singular a experiência, fazendo jus a abordagem interseccional do conteúdo aqui apresentado.

Assim como na obra “Antes⁵”, de Cildo Meirelles, o esforço aqui empreendido foi o de trazer o processo da produção, o devir, não para capturá-lo, mas para fazê-lo evidenciar suas forças em imbricação, as instabilidades sensoriais, as disputas territoriais, a arte enquanto experiência vital. Um despertar da consciência de si e a consequente descoberta de um plano

⁴ O conceito de diferença, segundo o professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Tomaz Tadeu da Silva (2014, pp. 75-76), nas ciências humanas: “Em geral, consideramos a diferença como um produto derivado da identidade. Nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença”. No entanto, os Estudos Culturais têm apontado que “[...] seria preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual tanto a identidade quanto a diferença (compreendida, aqui, como resultado) são produzidas. Na origem, estaria a diferença-compreendida, agora, como ou processo de diferenciação”. Assim, será a partir desse ponto que perscrutaremos a diferença ao longo deste trabalho.

⁵ Obra de arte contemporânea disponibilizada na exposição “Entrevendo Cildo Meireles”, realizada pelo SESC Pompéia entre outubro de 2019 e fevereiro de 2020. Cf. <https://editoraolhares.com.br/janela/cildo-meireles-exposicao-sesc-pompeia/>.

de imanência/consistência que se tornou possível partilhar corroborou com este processo, atravessando desde questões pessoais às questões político-sociais que atravessam a pesquisa, e também a pesquisadora. Assim, através do devir negro, de se perceber na condição da diferença, de dessemelhante, procurou-se evidenciar limites de acesso às especificidades do campo, dada a subalternização de que Mbembe e Deleuze apontaram como sendo um delírio: as raças (Mbembe, 2018a; Deleuze, 2016). Portanto, imersa nas especificidades que o campo me permitira acessar, fora possível perspectivar a formação dos diferentes grupos acompanhados e, nessas composições, os marcadores de raça, gênero e classe foram conduzindo as possibilidades de trocas.

Então, no Festival da Virgem da Conceição de 08 de dezembro de 2015, tomei a decisão de me fardar na igreja Jardim de Cura Portal do Pantanal, situada em Coxim/ MS, para poder participar dos trabalhos destinados, em algumas casas, apenas aos/às adeptos/as ao culto do Santo Daime/ICEFLU, tais como os de Santa Maria. Poucos dias depois, retornei para São Paulo/SP, minha cidade natal, sendo que, em decorrência desse afastamento da igreja na qual me fardei, não cheguei a ser filiada à Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – ICEFLU, à qual esta está vinculada. Segui participando dos trabalhos em comunidades diferentes situadas no estado de São Paulo, onde tive a oportunidade de conhecer concepções, modos, formatos, práticas e entendimentos diferentes e, às vezes, também divergentes dos pronunciamentos oficiais da ICEFLU.

Já nessa altura, os perceptos acerca do plano de imanência que havia acessado em meu primeiro contato com o chá sofreram com certa escassez inventiva, até chegar ao ponto de manifestar-se um sentimento de não-pertencimento. Tal afetação parecia se calcar nas diferenças sociais que se evidenciam cada vez mais no Sudeste do Brasil e nos atravessamentos do persistente embranquecimento no imbricar das práticas culturais de ordem indígenas e/ou africanas, tão partes de minha ancestralidade e existência, bem como da composição histórica da doutrina daimista. Deste modo, valendo-se, principalmente, do candeeiro aceso por Deleuze e Guattari, bem como de outros/as autores/as que compuseram nessa troca cruzada, este trabalho visa acompanhar os processos que produziram e continuam a produzir dentro da doutrina do Santo Daime. Apontando devires que possam agir por contágio, entendendo que “devir e [...] multiplicidade são uma só e mesma coisa” (Idem), é que, atenta à diferença, à dessemelhança, esta cartografia foi produzida acompanhando os processos de devir planta, devir xamã, devir exu e devir negro, a partir das comunidades daimistas.

Como devir planta, perspectivamos as potências e modos da magia alquímica das plantas, capaz de produzir (um e) no corpo. Como devir xamã, compreendemos as *técnicas de si*⁶ no uso ritualístico das substâncias consagradas pelo Santo Daime/ICEFLU, observando a produção do desejo enquanto mola propulsora e nos atentando às barganhas e concessões das comunidades com as subjetividades capitalísticas. Ao devir exu abrem-se os caminhos para que possamos perscrutar os agenciamentos coletivos que enunciam essa religiosidade, difundida tanto no território nacionalizado, quanto de modo global. Por meio da proposta de ecletismo religioso, as igrejas do Santo Daime tornam-se territórios férteis para composições com outras religiosidades. Como devir negro, apontamos para o “plano coletivo de forças” (Escóssia, Tedesco, 2015, p. 92), que se forja nesses devires - também produtores do que vem a ser a prática daimista dessa vertente - e em suas dissidências.

Propõe-se, por fim, o registro cartográfico como forma de apreender a forja desse plano coletivo de forças que, por sua vez, produz “os contornos estáveis do que denominamos formas, objetos ou sujeitos” (Idem). Em oposição à representação, viso ampliar a concepção de mundo, de existências, de práticas, de afectos e de experimentações, registrando, friso, de um ponto de vista atravessado por marcadores de raça, gênero e classe, “o plano movente da realidade das coisas” (Idem). Assim, esta pesquisa foi empreendida se valendo do método cartográfico, se propondo ser uma “pesquisa-intervenção”, por um lado, “como processo de conhecimento [...] que não se restringe a descrever ou classificar os contornos formais dos objetos do mundo, mas principalmente preocupa-se em traçar o movimento próprio que os anima, ou seja, seu processo constante de produção”. E, por outro lado, assinalar “a cartografia como prática de intervenção, mostrando que acessar o plano de forças é já habitá-lo e, nesse sentido, os atos de cartógrafo (a), sendo também coletivos de forças, participam e intervêm nas mudanças e, principalmente, nas derivas transformadoras que aí se dão” (Idem, pp. 92-93).

Essa escrita cartográfica foi sendo construída juntamente às comunidades acessadas, de modo que, cada vez mais, se compreendeu a necessidade de superarmos a distinção entre indivíduo e coletivo, entendendo o próprio trabalho aqui exposto como um agenciamento coletivo de enunciação. Superando a limitante dicotomia, conseguimos avançar em direção a

⁶ Aqui, observa-se as *técnicas de si* na mesma perspectiva da hermenêutica foucaultiana (1994), considerando “1) as técnicas de produção graças as quais podemos produzir, transformar e manipular os objetos; 2) as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização dos signos, de sentidos, de símbolos ou de significações; 3) as técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, submetendo-os a certos fins ou à dominação, objetivando o sujeito; 4) as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser, de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade” (do Nascimento; Neves, p. 02).

uma filosofia que tenha em seu horizonte a diferença como pressuposto de todas as relações. E, enquanto pesquisadora, ocupando e compondo esse plano coletivo de forças que produz e é mensurado por uma liturgia viva, registrada em cânticos de outrora e atuais, a intervenção se deu no adentrar esse campo e ser corpo que tenciona e é tencionado pelo jogo dessas forças. Compor um corpo ritualístico que pressupõe certos padrões de comportamento afetados pela colonização Ocidental e cristã, sendo um corpo divergente tem atravessamentos e contradições que desnudam e escancaram a vigência dos privilégios estruturais, mesmo quando se pretende ser *outsider*.

O entendimento dos devires neste trabalho teve como contribuição o diálogo com a compreensão de Deleuze e Guattari, quando afirmam que esses processos de transvaloração podem vir a singularizar, ou seja, as singularidades minoritárias “podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes”, pois se trata de “uma problemática da multiplicidade e da pluralidade e não uma questão de identidade cultural, de retorno ao idêntico, de retorno ao arcaico” (Guattari; Rolnik, 2013, p. 86), conforme Guattari expôs em uma entrevista para a Fundação Cultural Bahia, em Salvador, 1982. Desse modo, pelo contrário, os devires, conforme cartografados aqui, mesmo quando recorrem à retomada dos saberes ancestrais, articulam processos criadores, inventando formas e modos de experimentações vitais. Dito isto, situada no “entre-lugar⁷” do discurso acadêmico, a presente pesquisa aparelha o campo interdisciplinar dos Estudos Culturais para consolidar uma cartografia das experimentações e dos caminhos abertos nas imersões de campo realizadas em três comunidades daimistas filiadas à Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal e em três de suas dissidências, localizadas no eixo Sul – Sudeste, sendo estas respectivamente: Céu de Maria (Osasco/SP); Céu de Santa Maria de Sião (Itapecerica da Serra/SP); Céu de Magadalah (Itapecerica da Serra/SP); Aldeia de Cristo (Tietê/SP); Reinado do Beija-Flor (Bertioga/SP) e Reino do Sol (Mairiporã/ SP).

A partir da proposta de uma cartografia antropofágica⁸, usufruindo e aprendendo com suas benesses inventivas, observou-se a produção de subjetividades que se expressaram nos diálogos estabelecidos em campo, bem como as expressas em registros litúrgicos. Desta forma, identificamos o processo de colonização cristão ainda vigente agindo através de corpos

⁷ “Entendido em seu caráter dispersivo, numa perspectiva foucaultiana, esse termo possibilita a ativação de forças de descentramento e de desconstrução, inerentes à concepção pós-disciplinar e ao trabalho de exposição e agressão do pensamento metafísico ocidental, efetivados pelos atuais estudos de cultura” (Souza, 2007, p. 486).

⁸ “A inspiração da noção de antropofagia vem da prática dos índios tupis que consistia em devorar seus inimigos, mas não qualquer um, apenas os bravos guerreiros. Ritualizava-se assim, uma certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por estes outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo, para que partículas de sua virtude se integrassem à química da alma e promovessem seu refinamento” (Rolnik, 1998, p. 129).

colonizados e de suas práticas culturais sendo reformuladas, produzindo outros corpos com menor ou maior potência. A sacralização e o uso ritual de substâncias psicoativas é um dado histórico na humanidade, e constata-se na liturgia e prática daimistas da ICEFLU que é possível pressupor certa transgressão da subjetividade capitalística, ainda que a ela retorne a partir do embate que transforma o discurso dominante em fragmentos para serem consumidos, internalizados. Fragmentos estes que, quando em suspensão e questionados, em meio a um ritual pós-indígena em composição com agentes da magia africana, podem também figurar um panóptico ingerível ou mais uma tecnologia de controle.

Por meio da imersão da pesquisadora nos rituais, vivências e práticas comuns às comunidades, tomou-se nota sobre a consagração da Santa Maria nesse circuito, as relações que são fomentadas, os discursos acerca dessas e a relação com a ilegalidade que perpassa todo o porte, plantio, uso e consumo desse *enteógeno*⁹. Ainda nessa habitação do território existencial daimista, Exu esteve presente em toda a pesquisa e sua presença se consolida em uma abordagem que perspectiva a dessemelhança como justificativa da força motriz e central da doutrina espírita e eclética. Atenta aos recortes que a racialização dos corpos, práticas e ritos que são tidas por legítimas ou contestadas, ao fim e ao cabo, as subjetividades desejantes que mobilizaram essa empreitada não deixam por aqui a verdade das coisas. Repito que este trabalho também é um agenciamento coletivo de enunciação, ou seja, também aqui as forças enunciam a produção das subjetividades de modo coletivo e a intensidade com que atravessam alguns corpos.

Compreendendo, portanto, que cartografar é habitar de maneira compartilhada um território existencial, tal como Alvarez & Passos (2015) sugerem como pistas para um método cartográfico é que me disponibilizei a coexistência. O engajamento rendeu algumas tantas vivências em comunidades do Santo Daime e de suas adjacências, por meio das quais sujeitos/as que compuseram essa pesquisa se relacionaram e codeterminaram (p. 131) os caminhos tomados nas encruzilhadas que se abriam como possibilidades. Assim, essa experiência foi singular e múltipla, ao mesmo tempo, num ato, num movimento de

⁹ O termo enteógeno foi cunhado por um grupo de pesquisadores (Ott, Tupper, Wasson, Hofmann, Ruck, Bigwood, Staples, e entre outros) que se opunham à utilização de conceitos tais como psicodélicos ou alucinógenos para designar substâncias psicoativas que têm sido utilizadas com a proposta de acessar as esferas do sagrado. Entendendo que essas experiências induzem a “percepção do divino dentro de si”, o termo fora apropriado para além do campo teórico conceitual, e não fora incomum a presença desse nos relatos acompanhados nas comunidades acompanhadas. A sua utilização por parte dos grupos acessados nessa pesquisa refletem as alianças do campo com a academia, produzidas através da expansão das comunidades ayahuasqueiras e do neoxamanismo, por exemplo, que formulam grupos com componentes de alto grau de instrução e de poder aquisitivo. A proposta de intitular essa pesquisa como “Experimentações Enteogênicas” trata, principalmente, de chamar a atenção para a produção de subjetividades que incidem diretamente no discurso daimista.

coemergência; pressupondo que uma “política da narratividade” permitiria acessar os movimentos das peças do jogo, sem que estas permanecessem estanques, sendo também convidadas a expressarem os agenciamentos que as mobilizam para enunciar seus próprios movimentos.

Foi, então, no intuito de desenhar a composição de acontecimentos marcantes da história da ICEFLU/Santo Daime, que busquei observar as expressividades que formam esse território tão múltiplo e fértil que é a doutrina daimista em expansão. Expressividades que foram registradas por meio de conversas, antes e após os trabalhos, nos cânticos litúrgicos e nos ritos em si, que, por sua vez, consomem a expressão verbal do desejo. Desse modo, assim como para Deleuze e Guattari (1997, p. 121), parto da noção de que “território é uma assinatura expressiva que faz emergir ritmos como qualidades próprias que, não sendo indicações de uma identidade, garantem a formação de certo domínio” (Alvarez; Passos, 2015, p. 133). E, então, faço uso das contribuições do pensamento de Foucault, de Mbembe, de Simas & Rufino, de Nogueira, de Fanon, de Preciado e de *dois regimes de loucos*, Deleuze e Guattari, para avistar “a dimensão rítmica que se expressa na conduta, mas que não se explica por esta” e para produzir uma filosofia da diferença sobre a doutrina daimista (ICEFLU).

Nesse sentido, nota-se que o *ethos* daimista faz emergir algumas indagações que solicitavam essas contribuições: i) o que pode o corpo e quais corpos podem o quê no Santo Daime?; ii) quais subjetividades produzem o xamã na Nova Era daimista?; iii) de que maneira as mil faces de Exu se enunciam às comunidades daimistas?; iv) o que a enunciação da Santa Maria e da Santa Madalena dizem sobre a concepção do feminino e das mulheres no Santo Daime?; v) como se dá o sincretismo de Exu com São Miguel no Santo Daime?; vi) como um corpo negro contemporâneo é atravessado ao coexistir no plano de consistência do preto-velho mestre Irineu?; vii) a hegemonia de células normativas que produzem a diferença como dessemelhança tem causado tensões internas nesse território?; viii) as experiências daimistas estão mais afetadas pelo carrego colonial, ou é possível pressupô-las como sendo, em sua maioria, experiências vitais?; ix) a “liberdade do Santo Daime” diz a respeito de quais processos estruturais e estruturantes da sociedade brasileira?; x) como o racismo religioso, ou a intolerância religiosa, afetou e tem afetado essa religiosidade, tanto nas dobras que realizam para sua permanência e resistência, quanto no contágio e contato com outras formas de religiosidades?

Não procurei responder a essas perguntas, embora tenha cá comigo minhas suposições. Não será encontrada nessa produção de conhecimento científico, elaborada na

encruzilhada da análise discursiva, a infundada vontade de saber a verdade das coisas. Pelo contrário, espero que haja mais inquietações, mais dúvidas e questionamentos acerca do processo histórico que produz as relações sociais, religiosas ou não, e que também no Santo Daime coexistem como e com o discurso, e que, outras tantas vezes, se infiltra no mesmo, criando tramas discursivas acerca de conceitos caros à contemporaneidade pós-colonial, tais como a Verdade, a Justiça etc. Assim, acompanhando os processos e os devires, tentando entender como poderia vir a ser daimista, recordei o itan iorubá proferido por Babá Sidnei Nogueira, em que diz: “a banca de Exu tem dois lados, [e ela] existe para que a chama da troca se mantenha viva. Precisamos aprender mais a trocar do que a comprar. A compra beneficia um. A troca beneficia ambos. Porque a banca do mercado tem dois lados. Ela sempre deve ter dois lados”¹⁰.

Entendi que, nesse registro cartográfico, é preciso que seja possível trocar com a doutrina do Santo Daime, lhe sendo grata por tudo que recebi em minhas experimentações e também trazendo, como reciprocidade, a partilha dos caminhos abertos nessa jornada, para que possamos compor, mesmo na dessemelhança, mas sempre visando respeitar a diversidade resistente a incessantes capturas identitárias. Esta pesquisa-intervenção, pesquisa-agenciamento, pesquisa-investimento, foi desenvolvida sem financiamento público ou privado como fomento, ou seja, não houve remuneração para o trabalho aqui produzido, tendo sido todas as despesas concernentes à esta produção custeadas pela própria pesquisadora. Ainda assim, em tempos em que mais importa quantificar resultados, toma-se o zelo de um posicionamento ético-político bem demarcado: “é preciso devir por contágio, ou melhor, o devir só opera por contágio” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 305 *Apud* Castro, 2018, p. 184). Dito isto, é importante frisar que os escritos aqui dedicados são “fruto que Branca de Neve não come”, aquele mesmo que “Eva” consumiu, embora o pecado seja desvelado através da alquimia da fermentação. Sobre o desenvolvimento, adverte-se, pode ser indigesto para alguns/mas.

Ainda na perspectiva dessa troca, enquanto me propus a ser daimista-cartógrafa, “numa abertura engajada e afetiva ao território existencial” (Idem, p. 137), penetrei nos espaços que foram possíveis para este corpo de mulher preta, jovem, mãe solo, solteira, proletária; compus e conjurei forças em campo. Disponibilizei a escrita dessa cartografia a muitas mãos, quer seja pelas leituras e apontamentos, como também para uma compilação de vozes, trocas e sugestões das parcerias encontradas pelos caminhos que se abriam, conforme

¹⁰ Cf. <https://www.geledes.org.br/os-brancos-tambem-sabem-dancar/>.

as encruzilhadas se faziam imbricações. Portanto, a construção foi coletiva, tanto nas afetações que atravessaram a pesquisadora em campo e que, com um pouco de sensibilidade, podem ser percebidas no texto, ou não; quanto nas composições que os acontecimentos foram permitindo serem possíveis. Também foi assim que Exu passou a fazer parte desta pesquisa, que, a princípio, tinha por escopo apenas acompanhar a ritualização e a subjetivação da maconha em Santa Maria, dentro do Santo Daime.

Sem metas predeterminadas, houve uma reviravolta no curso da pesquisa, quando começava achar que sabia exatamente o que procurava, uma vez que já havia desenvolvido uma cartografia na graduação que dizia sobre o “processo de subjetivação acerca do uso religioso de substâncias psicoativas”, ocorrido entre 1970-1980, no Santo Daime (na época, Cefluris). Nessa primeira pesquisa, já havia identificado quando o uso é sagrado e quando é profano, para a comunidade daimista; porém, faltava entender como as comunidades, especialmente nas igrejas em maior evidência, administravam esses preceitos, quais eram os usos feitos por seus/suas seguidoras/es e o que mais essa erva agregava como conhecimento/saber inserido em uma doutrina que se pretende viva, uma vez que seus/suas adeptos/as também são canais de conexão com o divino e podem receber hinos com mensagens sagradas. Nesse contexto, Exu se apresentou e, em todas as etapas dessas indicações de caminhos a percorrer, ele esteve presente: alguns usos; sendo referenciado na Porteira/Tronqueira; e com ele também vinha a abertura para a incorporação de entidades da Umbanda, bem como o encaminhamento para o que era tido como “alterações” dentro do salão da igreja.

Na narrativa oficial, é a erva que puxa a aliança com Exu no Santo Daime, conforme o relato de padrinho Alfredo em que ele teria “pitado” com seu pai (Mortimer, 2000; Alves Jr., 2007), quando este estaria adoecido, tendo febre há dias, vomitando sangue e também fazendo algumas “estripulias” pela comunidade (ele teria andado sem roupas e falado alguns palavrões, o que teria gerado um desconforto e deixado algumas pessoas constrangidas com sua nudez). Ao consagrar a Santa Maria em formato de “pito”, ele incorpora a entidade “Rei Ogum da Beira-Mar”, que através de sua boca avisa que Exu gostaria de se pronunciar na frente das demais pessoas da comunidade e, ao ser atendido, diz que estaria disposto a fazer uma aliança com a doutrina daimista, mas que haveria uma troca que seria de seu interesse. Essa troca, que teria se dado dentro da perspectiva subjetiva da comunidade, pareceu ser interessante à mesma, assim, desde então, Exu passa a ser um personagem presente em muitas das histórias daimistas dessa vertente, quer seja para que possa se justificar “estripulias” ou “alterações”, quer seja para pôr em prática a concepção advinda da Umbanda Branca de

“iluminação de espíritos sofredores”. E também, enquanto mensageiro, ressaltamos o sincretismo ou justaposição de São Miguel Arcanjo com Exu, dentro dessa vertente, o que tem produzido uma releitura cristã diferenciada, até mesmo no que tange à influência da Umbanda nessa aliança.

Quanto mais mergulhamos no plano de consistência daimista, mais questionamos “as certezas abstratas e esquematizadas em avaliações dicotômicas”, e vamos encontrando “modos concretos e singulares de expressão e assinatura, com personagens rítmicos e paisagens melódicas” (Idem, p. 141), semelhante ao que encontramos em outras práticas afro-ameríndias. De modo simples, o múltiplo se faz presente e um universo muito rico e plural se apresenta, dando tons de cores diferentes ao campo de forças, que ora compõem, ora divergem. E, principalmente quando divergem, busco e convido-vos a ter escuta ativa para saber com a diferença o que faz divergir, e como as comunidades daimistas lidam com algumas dessas divergências. Assim, agenciando-se nos acontecimentos, compondo com a paisagem dos “batalhões da Rainha da Floresta”, permitindo-se afetar no ritmo do maracá e acompanhando a partilha dos afectos das pessoas envolvidas, mantive a atenção às diferenças e como essas dessemelham.

Sendo contagiada pelas práticas acompanhadas, a habitação ocorreu “num processo incessante de coprodução e coemergência” (Idem, p. 147) no plano de consistência daimista, portanto. Procurei aprender com o coletivo a singularização que era possível, ou seja, a partir dos ambientes que pude ocupar, observando e aprendendo como o corpo ia acolhendo as singularidades para agenciar uma subjetividade coletiva, e identificar onde eu me encaixava nesse movimento foi fundamental para perspectivar a abordagem aqui empreendida. Habitei um território existencial, acolhendo a diferença, entendendo que o Santo Daime não se limita à sua institucionalização e que, para além das normativas, as criações políticas que decorrem são atravessadas por um devir revolucionário/minoritário. Mais do que representações, aqui se fez registrar criações coletivas. Essas mesmas que são produzidas por experimentações indeterminadas, incondicionadas, que embora tenham as condições designadas pelo curso da história, ao devir, desviam para criar algo novo.

DEVIR PLANTA: O que pode a planta?

Eu vivo na floresta/ Eu tenho os meus ensinamentos/ Eu não me chamo Daime/ Eu sou é um ser divino/ Eu sou um ser divino/ Eu venho aqui para te ensinar/ Quanto mais puxar por mim/ Mais eu tenho que te dar/ Muito eu tenho que te dar/ E também tenho para te dizer/ Quem tem dois olhos enxerga/ Mas os cegos também veem¹¹.

Aya, Aya, Ayahuasca/ Aya, Aya, Ayahuasca/ Chamei o rei das flores/ Ele me respondeu/ Aya, Aya, Ayahuasca/ Aya, Aya, Ayahuasca/ O rei Ayahuasca/ Ele toma Yagé/ Yagé, Ayahuasca/ Aya, Aya, Ayahuasca/ O rei ayahuasca ele vive na floresta/ Ele é filho de índio/ E da Rainha da Floresta/ Aya, Aya, Ayahuasca/ Vivemos neste planeta/ Com a vossa proteção/ Se balança maracá com amor no coração¹².

A planta pode fazer conexões minerais e bioquímicas, pode ser alimento, pode ensinar formas diversas de se relacionar com o meio, pode ser considerada divindade por grupos e coletivos sociais, pode ser utilizada para expansão da consciência, pode modificar estruturas institucionais ou ainda legitimá-las, pode produzir subjetividades, pode muitas coisas. Ao indagarmos o que pode a planta, parafraseando o filósofo Espinosa em sua instigante pergunta “O que pode o corpo?”¹³, considera-se suas potências vitais, bem como as mortíferas, no movimento de devir planta, contudo sem juízo de valor. Pois, “não sabeis o que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação” (Espinosa apud Deleuze, 2002, p. 130).

Ao ser afetado pela planta, o corpo é capaz de reconhecer os processos que a compõem, como no simples gesto de autotrofismo, de “transformar a energia solar dispersa sobre o cosmos em corpo vivo, a matéria disforme e disparatada do mundo em realidade coerente, ordenada e utilitária”. Coccia (2018) nos ensina com sua poética que é “às plantas que devemos perguntar o que é o mundo, é porque são elas que fazem o mundo. O mundo é, para a grande maioria dos organismos, o produto da vida vegetal, o produto da colonização do planeta pelas plantas” (p. 15).

Assim, Coccia (2018) faz o convite para transgredirmos o pensamento, compreendendo que “humanos não são seres que vivem em paisagens vegetais e cultivam plantas, mas como

¹¹ Hino n. 6 intitulado “Eu vivo na Floresta”, do hinário “O Justiciero”, de padrinho Sebastião.

¹² Hino n. 26 intitulado “Aya Ayahuasca”, do caderno de hinos do daime, tocados e cantados quando o daime está sendo servido aos participantes. Recebido por Ricardo Moraes.

¹³ “Há um outro aspecto em Espinosa. A cada relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, que agrupa uma infinidade de partes, corresponde um grau de potência. Às relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou o modificam, correspondem intensidades que o afetam aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes. Os afectos são devires. Espinosa pergunta: o que pode o corpo? Chama-se *latitude* de um corpo os afectos de que ele é capaz segundo tal grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 44).

um dos produtos da agricultura de biodiversidade realizada em milhões de anos pelos vegetais”. Atravessados no pensamento, por meio dessa existência vegetal, podemos entender esse movimento como um devir planta que “abre para modos não humanos de individuação e para a criação de novos territórios, novas subjetividades”. Amplia a concepção humanista e limitante a respeito da vida, propondo um pensamento acerca da vida das plantas, “aqueles seres que nos possibilitam viver no espaço fluido de vida que é atmosfera” (Wunder, 2019, p. 30).

O corpo, quando afetado pela planta, não produz “uma passagem de um estado vivido a outro, mas o devir não humano do homem” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 204). Devir este que só produz a si mesmo, como Deleuze (2012) nos ensina, que não é na mimese, nem na pretensão estática das identidades. Assim, “o que é real é o próprio devir, o bloco de devir e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém”. E não sendo o devir evolução, não há filiação ou dependência em seu plano de imanência. “O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 19).

Deste modo, das relações humano-planta ou planta-humano derivam conexões que produzem uma diversidade de composições, sejam elas já pré-estabelecidas, ou seja, quando as partes buscam uma finalidade no encontro, quer sejam inusitadas. Dessa diversidade de composições é que derivam os *vegetalismos amazônicos*, conforme conclui o antropólogo Luís Eduardo Luna (2004) em seus estudos, em especial. Sendo que, “no lado brasileiro, onde na fronteira do estado do Acre com o Peru e a Bolívia, e do estado de Rondônia com a Bolívia”, esses vários tipos de *vegetalismo* “teriam um papel importante na configuração de organizações religiosas que fazem uso de ayahuasca, e naquelas em que confluíram também outros elementos religiosos (catolicismo popular, kardecismo, umbanda, candomblé, centros esotéricos de meditação etc.)” (Luna, 2004, p. 184).

Salta a importância de não se compreender tais conexões como sendo hereditárias. Será na ordem da aliança¹⁴, da alquimia, do contágio, que cartografa-se aqui o que nos abre enquanto plano de imanência¹⁵. E esse tal “plano de imanência” ou de consistência “não é um plano no sentido de desígnio do espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama”. Sendo assim, “estar no meio de Espinosa é estar

¹⁴ “A aliança ou o pacto são a forma de expressão, para uma infecção ou uma epidemia que são forma de conteúdo”. (Deleuze; Guattari, 2012, pp. 30-31).

¹⁵ “Plano de imanência ou de univocidade, que se impõe à analogia. O uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere. Não estamos falando aqui da unidade da substância, mas da infinidade das modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida”. (Deleuze; Guattari 2012, p. 41).

nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver” (Deleuze, 2002, p. 127).

No entanto, durante o período da história ocidental que ficou conhecido como Modernidade, algumas plantas passaram a ser consideradas drogas, por exemplo, quando a interação com esta pode produzir expansão da consciência ou provocar envenenamento. Mas tal classificação não segue sequer uma lógica racional quando produzida para regulação legal acerca do consumo humano. Ela se ocupa do plano moral, e como partilhamos das concepções éticas espinozistas, sabemos que “não há nada que seja em si bom ou mau”. Dessa forma, todas as possibilidades do corpo e do corpo-droga são múltiplas e podem ser vitais, ou não, “a questão é o que fazer com elas. O que fazer e como fazer. Sendo os critérios extramoriais, a única sugestão é a da prudência” (Toneli; Silva, 2011, p. 538).

Haja vista que algumas plantas culturalmente conhecidas como venenosas, devido ao seu alto risco de intoxicação, não serem proibidas tal como a *Dieffenbachia seguine*, de nome popular “Comigo-ninguém-pode”; ou mesmo quando proibidas, sofrem menor perseguição quanto ao seu cultivo, como é o caso das *Brugmansias*¹⁶, da família das solanáceas, conhecidas popularmente por “Toé” ou “Flor-da-trombeta”, e que igualmente outras plantas têm sido utilizadas historicamente por comunidades e grupos sociais, quer seja visando conectar-se com o divino, obter curas ou simplesmente investir no desejo-percepção de outra realidade, diferente da que está posta, foram criminalizadas e passaram a justificar infundáveis guerras.

Para podermos refletir mais sobre experimentações vitais e empreitadas mortíferas, os Matsigenka ou Machiguenka (conferir Shepard Jr., 2005 e 2019) podem ser exemplares, uma vez que fazem uso do Toé “para resolver diversos tipos de problemas sérios nas suas vidas – distúrbios de saúde, desajustes sociais ou espirituais, ou até, em alguns casos, para localizar pertences roubados ou perdidos”. E, ao mesmo tempo em que “valorizam o toé, usando-o para resolver diversos tipos de problemas de saúde e pessoais”, também “respeitam muito a planta e têm medo de seu uso excessivo”. Para este povo, ainda segundo Shepard Jr. (2019, p. 127),

¹⁶ “A *Brugmansia* é um arbusto da família das solanáceas, ou “abajures da noite” (*nigthshades*), a família botânica com mais incidentes de uso psicoativo em nível mundial (Schultes; Hoffman, 1992). A *Datura* e outras solanáceas tóxicas – como *Atropa*, *Hyoscyamus*, *Mandragora* e *Brugmansia* – contém alcaloides do grupo tropânico, como, por exemplo, atropina, escopolomina e hiosciamina. A atropina atua como agonista específica sobre a categoria de receptores muscarínicos do sistema nervoso parassimpático mediado pelo neurotransmissor acetilcolina, envolvido em atividades de repouso e digestão. Por isso, a atropina e outros alcaloides tropânicos são considerados como “anticolinérgicos”. Curiosamente, a atropina serve como antídoto específico para intoxicação do alcaloide muscarina, presente no cogumelo psicoativo *Amanita muscaria*, da mesma forma que a muscarina serve como antídoto específico para intoxicação por plantas solanáceas contendo atropina (Schultes; Hoffman, 1972; Rudgely, 2000; Shepard, 2005b)”. (Shepard Jr., 2019, p. 128).

“o toé tem um lado traiçoeiro, que a mãe dela é capaz de seduzir a pessoa e levá-la para um caminho escuro, tentando-a com ensinamentos proibidos de bruxaria”. Com isso, podemos observar que as relações, conexões e alianças possíveis com a planta, nada dizem sobre os estigmas produzidos socialmente em torno do uso de determinadas plantas para grupos sociais diferentes, de modo que se torna contestável os motivos que fizeram de sua ilicitude uma consequência.

O que nos leva a conceber o contexto histórico, fundamentado nas ideologias do liberalismo econômico e na exploração do trabalho, no advento da Medicina e a consequente industrialização dos fármacos – as drogas a serem prescritas pelos médicos –, no qual surge uma política de Estado disseminada globalmente pelo capitalismo, que tem a função de operar no controle dos corpos, pressupondo um ideal populacional, ideal de trabalhador. E que, para Foucault (2018), “Tratava-se de organizar uma sociedade, instituir aquilo a que chamam uma *Gesellschaftspolitik*¹⁷ que fosse de tal modo que os frágeis mecanismos do mercado, os frágeis mecanismos concorrenciais pudessem funcionar plenamente e segundo as suas próprias estruturas” (Foucault, 2018, p. 304).

A biopolítica¹⁸ (Lemke, 2017), esta arte de governar os corpos que, segundo o filósofo Michel Foucault, se consolidará a partir do discurso médico-biológico, assume um papel disciplinar e de controle que, como veremos mais adiante, condiciona os direitos de livre exercício da cidadania à licitude da consciência de cada indivíduo e sua consequente, ou não, corporeidade. Essa nova forma de poder se difere do antigo poder soberano. “O ‘biopoder’ consiste de dois modos básicos: o disciplinamento do corpo individual e o controle regulatório da população” (Foucault, 1988, pp. 151-152 Apud Lemke, 2017, p. 60). Este último teria a função de agir como uma “tecnologia de segurança” que estabelece relação de controle com “fenômenos de massa característicos de uma população e suas condições de variação, buscando prevenir ou compensar os perigos que resultam de sua existência como entidade biológica” (Lemke, 2017, p. 60).

O farmacopoder ou a hegemonia farmacopornográfica, emergente no final do século XX, segundo o filósofo Paul B. Preciado (2018), remete à consolidação do capitalismo moderno, sendo parte constituinte da fundação dos Estados-nações, fruto dos “regimes de saber científico e técnico”, e diz, principalmente, sobre a expropriação dos saberes nativos e

¹⁷ O termo *Gesellschaftspolitik* pode ser traduzido paliativamente por “política social”.

¹⁸ “A biopolítica, agora, refere-se também a processos de subjetivação e de formação estatal. O *Nascimento da biopolítica* (o título da série de aulas de 1979) é intimamente ligado à emergência das formas liberais de governo. Foucault não concebe o liberalismo como uma teoria econômica ou uma ideologia política, mas como uma arte específica de governar seres humanos. Ele tem seu alvo na figura epistêmica da população, apoia-se na economia política como forma principal de saber.” (Lemke, 2017, p. 61).

ancestrais, sobre a colonização, sobre a “caça às bruxas”, sobre a “guerra às drogas”. Nesse contexto, essa política de controle social produz a consolidação da restrição à terra, a expropriação dos saberes ancestrais, a criminalização de “práticas de ‘intoxicação voluntária’” e a privatização dos “germoplasmas vegetais”, podendo ser consideradas como acontecimentos de um longo processo que culminaria no ápice do período moderno. O resultado foi a “expropriação colonial de plantas, animais, corpos e saberes; a perseguição dos produtores, consumidores e traficantes de ‘drogas’”, como passa a ser considerado quem produz, porta, consome ou comercializa estas; a transformação gradual dos recursos naturais em patentes farmacêuticas e o confisco¹⁹ por parte das instituições jurídico-médicas de todos os experimentos que envolveram auto aplicação (Preciado, 2018, pp. 158-159).

A contextualização histórica à qual Preciado (2018) recorre para descrever a instituição da era farmacopornográfica em que, segundo ele, ainda estamos inseridos faz jus ao que o proibicionismo²⁰ tem se proposto a fazer desde meados do século XIX, com a primeira proibição de uma substância psicoativa, o ópio (Rodrigues, 2008, pp. 91-102). Situação em que a morfina passa a ser comercializada pela indústria farmacêutica com rigor criterioso para prescrição e, conseqüentemente, a livre demanda do consumo da planta utilizada para sua produção (a papoula) passa a ser proibida. Justificando-se nos efeitos que a droga causaria em seus usuários, em especial os chineses, foi que esta fora proibida e criminalizada a partir de um estigma: o drogado.

Para que se pudesse justificar a consolidação da medicina enquanto saber institucional, classificaram como bruxaria toda forma de conhecimento ancestral e autóctone que não servisse ao liberalismo econômico, tendo como punição a morte nas fogueiras, num processo histórico que se arrastava desde o século XVII. As prisões punitivas dos usuários, traficantes e produtores de drogas, que surgem com o humanismo²¹ do Estado Moderno, não só têm

¹⁹ A socióloga Larissa Pelúcio aponta que aqui, por sua vez, Preciado ignora que nem todo o saber fora expropriado, e exemplifica dizendo que bastaria o filósofo “olhar para além da linha do Equador, para o “cu do mundo”” para que conseguisse notar isso. Supõe que, ao invés de experimentar o gel químico da testosterona, fizesse uso da ayahuasca, o vinho amazônico, poderia, assim, se permitir sentir-se menos europeia, e conseqüentemente, menos masculina, perdendo o gênero. Segue na expectativa de que ele poderia vir a ser “floresta, xamã, lãnsã”, e pensar em Judith Butler ouvindo mitos, tais como o do “Diabo sem Cu, que fala de peixes e de homens, lá no Alto Rio Negro” (Pelúcio, 2014, p. 05).

²⁰ “(...) as implicações que a política proibicionista traz em termos de políticas públicas punitivistas atualizam processos de exclusão que historicamente marcam o cenário brasileiro. Além disso, deve-se levar em conta que o sistema penal é seletivo, pois orienta o julgamento de delitos de uso e tráfico. Resultando, então, nos atributos pessoais do agente, tais como raça, geração e classe social que acabam determinando a imputação de crimes”. (Toneli; Silva, 2011, p. 537).

²¹ “A gestão dos corpos posta em marcha pela biopolítica colocava o problema de controlar aqueles que não se enquadravam no modelo “útil e dócil”: os criminosos, os “indolentes”, os subversivos, os loucos, os doentes. A lógica da utilidade dócil era, todavia, bastante afeita aos sentimentos humanistas de progresso e dignidade humana. Assim, o horror aos castigos e suplícios do Antigo Regime levou à criação de novas instituições e

servido para punir, como também têm produzido o extermínio de grupos específicos das sociedades, geralmente compostos por trabalhadores racializados.

Contudo, ainda encontramos alguns desses grupos minoritários que insistem em produzir uma política que é “da ordem da aliança” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 19), acerca do que podemos chamar de *devir planta*. Encontramos essa política nas elaborações de agenciamentos de “grupos minoritários, ou oprimidos, ou proibidos, ou revoltados, ou sempre na borda das instituições reconhecidas, mais secretos ainda por serem extrínsecos, em suma, anômicos” (Idem). Assim, a partir das experimentações dessas plantas consideradas “de poder²²”, ficam à espreita revoluções moleculares, de modo a proliferar e conectar saberes, ainda que, quando traduzidos, passem por subjetivações dominantes, mas ainda sendo capazes de afetar diretamente o sistema desejo-percepção.

Para Deleuze e Guattari (2012), as experimentações de psicoativos marcaram a humanidade, inclusive quem considera não usar nenhum tipo de substância psicotrópica, devido ao fato de “ter mudado as coordenadas perceptivas do espaço-tempo, fazendo-nos entrar num universo de micro percepções, onde os devires moleculares vêm substituir os devires animais”. Os autores citam os livros de Castañeda para demonstrar o curso dessas percepções na história, por notarem que os afectos do devir-animal, por exemplo, são justapostos por um devir-molecular, com os perceptos se voltando às minúcias etc.

Nas descrições de Castañeda, as percepções humanas cambaleantes, justas de uma razão ébria, para Deleuze e Guattari, explicitam a investida no sistema desejo-percepção, de modo que: “tudo o que eu posso dizer, é que nós somos fluídos, seres luminosos feitos de fibras” (Castañeda, 1975, p. 153 Apud Deleuze; Guattari, 2012, p. 34). Uma iniciação aos usos dos psicotrópicos, portanto “comporta esses limiares e essas portas onde há um devir do próprio devir, e onde se muda de devir, segundo as “horas” do mundo, os círculos de um inferno ou as etapas de uma viagem que fazem variar as escalas, as formas e os gritos” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 34).

Essas concessões à produção das subjetividades desejantes, quando decorrem do uso de substâncias psicoativas, também se inscrevem no processo sócio histórico e disparam teias de subjetivações acerca das relações socioculturais. Dessa forma, projetam ramificações rizomática que se tornam capazes de tencionar o meio social por meio das alianças estabelecidas num devir minoritário, bem como no contágio das subjetividades capitalísticas.

técnicas para tratar dos “desviados” na esperança de tratá-los, salvá-los, torná-los úteis no convívio social ou mesmo se apartados dele”. (Rodrigues, 2008, p. 97).

²² Cf. Labate; Goulart. O uso ritual das plantas de poder. Campinas/SP: Mercado das Letras, 2005.

Pois o rizoma “não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais”. E assim, o que pode ser uma produção semiótica é desenhado “como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, linguísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos: não existe língua em si, nem universalidade da linguagem, mas um concurso de dialetos, de patoás, de gírias, de línguas especiais” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 16).

Deleuze (2016) aponta para a precisão de uma análise que considere o desejo atravessando diretamente o sistema-percepção, assim, não importando buscarmos uma causalidade específica quanto ao uso de drogas, uma vez que essas mesmas desviam de sua própria causalidade. Para o filósofo, “O drogado fabrica suas linhas de fuga ativas” (p. 160) e embora essas algumas vezes se enrolem, pondo a girar em buracos negros, “cada drogado em seu buraco, grupo ou indivíduo, como um caramujo”, sendo necessário distinguir de qual tipo seria a produção desejante: “experimentação vital” ou “empreitadas mortíferas” (idem).

A experimentação vital ocorre “quando uma tentativa qualquer lhe pega, se apodera de você, instaurando cada vez mais conexões, abrindo-lhe às conexões: tal experimentação pode comportar um tipo de “autodestruição”, ela pode passar por produtos de acompanhamento ou de arrebatamento, tabaco, álcool, drogas”. Embora ela não seja *suicida*, “o fluxo destruidor não se assenta sobre si mesmo, mas serve à conjugação de outros fluxos, sejam quais forem os riscos. Porém, a empreitada suicida, pelo contrário, é quando tudo está assentado sobre este único fluxo: “meu” tiro, “minha” sessão, “meu” copo” (idem). Assim, mesmo uma experimentação vital pode vir a se tornar um empreendimento mortífero, quando passa a fazer do corpo, ou corpo-droga, ou corpo-planta, usos egóicos e narcísicos.

É o contrário das conexões, é a desconexão organizada, em vez de um “motivo”, que serve aos verdadeiros temas, às atividades, um único e raso desenvolvimento, como numa intriga estereotipada, onde a droga existe pela droga [...] Tudo é assentado sobre uma linha morna suicida [...] Narcisismo, autoritarismo dos drogados, chantagem e veneno: eles se juntam aos neuróticos, em sua empreitada para aborrecer o mundo, para espalhar seu contágio e impor os seus casos [...] (idem).

Um exemplo de produção de subjetividades em busca de uma experiência vital com a droga conseguir se legitimar, em meio ao contexto sócio histórico proibicionista, é a doutrina religiosa do Santo Daime, que faz uso de algumas plantas psicoativas, as quais aqui chamaremos de *enteógenos*²³, em respeito às crenças desse grupo. Tentaremos cartografar a

²³ “O termo enteógeno aparece como uma alternativa a alucinógenos e psicoativos, como forma de respeitar tradições e culturas milenares que fazem uso dessas substâncias nas Américas, Áfricas e Oceanias. O termo enteógeno passou a ser usado a partir da década de 1970, quando um grupo de pesquisadores resgatou a expressão do antigo grego. Vem de *éntheos* a expressão “entheogen” que significa “inspirado divinamente”, traduzido mais livremente como “deus dentro” ou “manifestação interior do divino”. Normalmente de origem

teia rizomática dessa experiência quase que indescritível, pois concordamos que “a experiência com o Daime não é traduzível em palavras. É uma experiência que tem uma linguagem própria, espiritual, artística, musical, corporal, imagética, de cantos, acordes, e bailados, cores, símbolos e luzes. Um saber que é para ser vivido” (Moura, 2019, p. 81).

Que subjetividades outras a cosmovisão daimista produz ao se aliar às plantas, ao devir-planta? Como as conexões daimistas com o mundo das plantas dá vazão à potente ação do devir-planta em seus processos de criação, em seus cantos, suas subjetividades? Seguimos com o papel-planta cartografando com escuta ativa e, assim como com Wunder (2019), também nos deparamos com memórias em “sons e cores para árvores, as árvores contaram música. Fomos nos juntando às árvores, escutando as folhas e elas nos ouvindo atentas, o que contávamos delas” (pp. 31-32).

“Um ser divino transformado em líquido”²⁴,”

Eu sou o Daime/ Eu sou a vida, eu sou o amor/ Sou esperança/ Sou a luz do Criador/ Meu reino é este/ O império destas matas/ Eu sou teu guia/ Eu sou teu curador/ Eu sou o Daime/ Eu sou o Mestre Ensinador/ Eu sou o Sol, eu sou a Lua/ Eu sou a flor/ Meu reino é este/ O império destas matas/ Eu sou teu guia/ Eu sou teu curador/ Eu sou perfeito/ Eu sou tão puro, sou eterno/ Sou a Doutrina/ Da Virgem Senhora Mãe/ Quem me mandou/ Para a verdade ensinar/ Não quer saber/ De maldade no coração²⁵.

Mobilizada na teoria das múltiplas inteligências de Gardner (1999 Apud Tupper, 2011) que o professor Kenneth Tupper da University of British Columbia traz em seu texto “Enteógenos e Inteligência Existencial: Plantas Mestres como Instrumentos Cognitivos”, a observação participante realizada em rituais do Santo Daime – ICEFLU e de algumas de suas dissidências fora focada em considerar os processos de subjetivação acerca das substâncias

vegetal e ligados às tradições de pajelança-xamanismo, os enteógenos produzem estados alterados de consciência para fins espirituais ou religiosos através da ingestão de plantas professoras que partilhavam da essência divina. “Nesse estado ele está sujeito não só a experiências visionárias e auditivas como também a revelações ou intuições de grande profundidade e emoções”. A relação com um sagrado, geralmente influencia no uso desta palavra, diferente de psicoativo e psicotrópico, que pode estar associado ao uso recreativo e a substâncias sintéticas” (Moura, 2019, 85).

²⁴ Hino n. 45 intitulado “Ser Divino”, do hinário “Daime Sorrindo” de Odemir Raulino. Também cantado como hino de despacho, ou seja, da coletânea de hinos selecionados pela ICEFLU a serem cantados no momento da distribuição coletiva do chá.

²⁵ Hino n. 20 intitulado “Sou o Daime”, do hinário “Caboclo Guerreiro” de padrinho Manoel Corrente, conhecido também como Vô Corrente.

utilizadas, compreendendo uma *inteligência existencial* inerente ao conceito de *enteógeno*, utilizado para designar a sacralização de plantas psicoativas.

O conceito de *inteligência existencial* de Tupper (2011) envolve o estabelecimento de alianças com os enteógenos que potencializam e ampliam a capacidade cognitiva de agenciar as singularidades. Desse modo, consideramos ter um alcance para além dos “sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo” (Guattari; Rolnik, 2013, p. 35). Comum nas práticas xamânicas e de pajelança, o humano devém planta e apresenta *linhas de fuga*, das quais algumas procuramos aqui cartografar, considerando sempre que para Luna (2004), segundo a tradição xamânica, em alguns casos, as plantas ou vegetais possuem “espíritos sábios”, que “teriam a faculdade de “ensinar” às pessoas que os procuram” (pp. 183-184).

Como o caso da ayahuasca que, entre os diversos grupos indígenas observados por Luna (2004), está sempre acompanhada pelos usos do tabaco, “seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal e que, por sua vez, indicaria a presença e o uso de outras plantas de poder”, sendo possível nessas práticas “seguir um caminho cujo limite estaria determinado apenas pela persistência e coragem de quem tivesse decidido seguir seu chamado” (Luna, 2004, pp. 183-184).

Suponhamos, então, que este tal *devir planta*, que atravessa a existência humana (Deleuze; Guattari, 2012, p. 70), agregou substâncias encontradas em algumas plantas, psicoativas ou não, à genética dos seres humanos. Estes que, possivelmente, estiveram em contato desde outras gerações com tais substâncias (TUPPER, 2011), sistematizaram suas intervenções no funcionamento do corpo numa aliança endógena, tal como ocorre com a DMT (N, N-dimethyltryptamina) encontrada em diversos gêneros de plantas, dentre elas a folha da *Psychotria viridis*, utilizada no preparo do chá Ayahuasca²⁶, e também o THC (Delta-nove-tetra-hidrocanabinol), um dos princípios ativos da *Cannabis*²⁷.

Também as produções científico-arqueológicas e historiográficas trazem dados que compreendem as utilizações desses dois psicoativos pelos humanos como milenares e, em

²⁶ Beberagem indígena que é conhecida por ayahuasca, mas também por yagé, uní, nixi-pae, nepe, shori, caapi, kamarãmpi, natema, vegetal, oasca, entre outros termos, a depender do grupo sócio-étnico que a produz e consome. Sua produção se dá através da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da fervura deste juntamente com as folhas da *Psychotria viridis*. (Antunes, 2012, p. 07, Albuquerque, 2014, p. 180).

²⁷ *Cannabis* é o nome científico para designar a planta também conhecida popularmente como maconha, diamba, gererê, marijuana, ganja, banza, santa maria, santa kaya, pito de Angola, etc. Aqui nos utilizaremos do nome que fizer jus ao contexto aplicado, podendo alternar entre mais de uma dessas possibilidades.

alguns sistemas de socialização, há registros de comporem nas suas compreensões ontológicas (Carneiro, 2005), assim como ocorre também com outras substâncias em contextos semelhantes, tal como o vinho no Catolicismo ao simbolizar o sangue crístico. Diferentes sociedades ao longo da história da humanidade registram, portanto, diversos usos de plantas e relações de aliança estabelecidas com estas “plantas e preparados vegetais porque os veem incorporados por seres de consciência inteligente, somente perceptíveis pelos estados especiais da consciência, capazes de funcionar como mestres espirituais e ricas fontes de poder de cura e de conhecimento”. (Metzner, 2002, p. 203 Apud Albuquerque, 2018, p. 06).

Figuras 1 e 2: *Psycotria viridis*, à esquerda. *Banisteriopsis caapi*, à direita.
Fonte: abhr.org.br (Acessado em: 10/01/2016 às 11h.).

No caso do chá utilizado nos rituais do Santo Daime²⁸, ou simplesmente Daime, apesar da genealogia dos usos da ayahuasca remeter à época em que os autóctones andinos ainda não teriam de lidar com a violência colonial, o movimento de expansão do consumo da bebida ocorreu por meio de uma doutrina de concepção messiânica²⁹ e dos preceitos cristãos que a atravessam. De modo que essa bebida, que passa a ser chamada apenas de daime pelos adeptos da religião, passa por um processo de enunciação coletiva, no qual são considerados os agenciamentos³⁰ empreendidos por Raimundo Irineu Serra (1890-1971), um homem preto, nascido no Maranhão apenas dois anos após a Abolição da Escravatura no Brasil.

²⁸ Usaremos as três grafias aqui: Santo Daime para nos referirmos à ICEFLU, Daime para fazer alusão à igreja ortodoxa do culto (Alto Santo – CICLU) e daime para designar a bebida.

²⁹ “Os movimentos messiânicos são identificados, primeiramente, pela existência de um messias, um líder religioso, um enviado divino saído do próprio meio e o único capaz de interpretar as transformações e iniciar uma ação. O povo que o acompanha é o povo eleito, os escolhidos de Deus que distinguir-se-ão do resto da humanidade, que permanecerá na ilusão da vida material. O povo eleito conquistará a salvação e a libertação nesta vida”. (Fernandes, 1986, p. 135).

³⁰ “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas”. (Deleuze; Guattari, 1995, p. 17).

Como um termo invocativo, dai-me, a designação verbal seria direcionada “ao “espírito” da bebida, a quem os fiéis pedem para “dar” iluminação, luz, saúde, salvação etc”.

(...) a doutrina do Mestre não tem igual. É uma doutrina verdadeira, a doutrina da Virgem Maria. Foi ela, a Rainha, que deu a doutrina para ele (...). Assim, foi também o nome Daime. Ela disse para ele que o nome da bebida tinha que mudar. Uasca era o nome que os caboclos davam para o chá. Mas, aquele nome não era o nome certo. O nome verdadeiro era Dai-me, que vem do pedido, de rogar a Deus. Como se fala: “Dai-me Força”, “Dai-me Luz”. (Cecília Gomes em entrevista para Sandra Goulart, 1996, p. 65).

Na religião do Daime, contudo, “se o nome Santo Daime é apenas mais um termo para esta antiga beberagem, por outro lado o culto daimista rompe com a antiga tradição de uso do chá, inaugurando uma nova forma de consumo da ayahuasca na sociedade do homem branco” (Goulart, 2004, p. 278) ou do não-indígena.

Padrinho Irineu, como era chamado por seus seguidores, com um evidente cunho afetivo correspondente às relações de compadrio daquele contexto (Goulart, 1996), passa a ser referenciado como mestre na doutrina daimista, após a sua morte. Este migra rumo ao Acre, ainda no primeiro ciclo de extração das seringueiras no Norte do país, no intuito de participar da produção da borracha, o “ouro negro” da época. Depois de algumas paradas, chega ao Amazonas, onde é contratado para trabalhar na Comissão de Limites sob o comando do Almirante Álvares de Carvalho, em região fronteiriça com o Peru, no movimento de anexação das terras que passamos a reconhecer como sendo o estado do Acre (MacRae; Moreira, 2011, p. 83).

Será nesse contexto, então, que ele conhece a ayahuasca com os vegetalistas peruanos e inicia seus estudos com a mesma, posteriormente, vindo a ritualizar o seu uso e a rebatizar de daime. Ele alegava reconhecer nessa bebida uma potência de diálogo com sua própria singularidade, ou seja, sua formação sócio-cultural era reforçada através do que acessava da *inteligência existencial* da beberagem. Segundo Luna (2005), o *modus operandis* de se conceber os usos da ayahuasca, tal como encontramos na contemporaneidade, justamente, “nasceu do contato dos seringueiros, muitos deles procedentes da serra e costa do Peru – e ainda de outros países –, com a população indígena e ribeirinha, já intensamente missionada, em fins do século XIX e princípios do século XX”. Contudo, o antropólogo estende a trama da genealogia ayahuasqueira se baseando em Gow (1994) que afirma que o “xamanismo de ayahuasca” atual teria se originado há uns 300 anos, nas primeiras missões e derivaria de um “antigo xamanismo de ayahuasca” (Luna, 2005, p. 184), o que aponta para uma árvore genealógica milenar.

Conta a tradição oral que, a convite de seu amigo Antônio Costa, o jovem Irineu Serra fora conhecer o uso da bebida com um grupo de caboclos peruanos, mas, atravessado pela impositiva violação cognitiva colonial, trazia a compreensão do uso da bebida servir para praticar profanações e heresias contra a fé cristã, ou o reducionismo de invocação do diabo cristão. E ao fazer uso da beberagem com aqueles, compreendeu a potência desta para se invocar as forças encantadas da floresta e estabelecer relação com o divino, contagiadas pelo seu próprio capital cultural e cognitivo. No relato de seu seguidor, Francisco Granjeiro Filho:

Eles apagaram as luzes e, ao invés de chamar “Meu Deus!”, eles chamavam era pelo Cão. Mas apareceu foi um cemitério. Eram dez, eram 20, eram mil, eram 600 mil cruzeiros. Quanto mais chamavam, mais apareciam. “Mas, não pode ser — pensou — isso não é nada do Cão”. O Cão não gosta de cruz. Eu chamo por ele e vem a cruz (...). (Francisco Granjeiro Filho em entrevista para Goulart, 1996, p.69).

Mestre Irineu parece ter projetado esse capital subjetivo para conceber uma semiotização da beberagem, de modo a produzir um ritual, um possível uso desta. A sua inventividade perpassou por relações de poder e disputas de um campo semântico e simbólico producentes das subjetividades desse homem situado em um determinado contexto político e histórico. E é importante ressaltar que “A subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade de agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social” (Guattari; Rolnik, 2013, p. 40). Uma vez que, a produção da subjetividade capitalística, ou seja, “tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam”, não cumpre apenas o papel do imaginário ou de “significações por meio de enunciados significantes, tampouco se reduz a modelos de identidade ou a identificações com polos maternos e paternos” (idem, p. 35).

Figura 3: Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu.

Fonte: santodaime.org (Acessado em: 10/10/2018 às 12h 34min).

Mestre Irineu, ao experienciar ser afetado pela *inteligência existencial* do vegetal que lhe inspirou a *miração*³¹, em que via de cruzeiros, símbolo da colonização catequizante, lhe furtava, de certo modo, a partilha da configuração ontológica indígena que não só difere desta concepção, como também é repreendida pela mesma. Desse modo, alguns autores irão apontar para a limitação epistêmica engendrada pela maquinaria colonialista, que “Existe sob a forma de epistemicídio, cuja versão mais violenta foi a conversão forçada ou a supressão dos conhecimentos não ocidentais levadas a cabo pelo colonialismo europeu e que continuam hoje sob formas nem sempre sutis” (Santos, 2008, p. 28 Apud Albuquerque, 2018, p. 18).

Conforme abordado por Albuquerque (2018), é possível constatar que “nos registros e relatos das viagens dos missionários que desembarcaram no “novo mundo”, os povos que o habitaram foram vistos como povos sem lei, sem rei e sem Deus”. Sendo assim, a colonização desses povos e territórios se deu por meio da cristianização (católica), com seus ideais morais de “verdadeiro” e “falso”, do permitido e do proibido, em cujas “linhas abissais da modernidade se fundamentaram, também, na dicotomia, cristãos ou não-cristãos, leia-se com Deus ou com o Demônio” (Albuquerque, 2018, p. 17).

Irineu Serra, como que fazendo a dobra do discurso dominante, será indiferente ao que as críticas decoloniais atualmente entendem como tendo sido um furto ou até mesmo uma violência cognitiva. É, então, na trilha da tradição xamânica que mestre Irineu, ao agenciar a infusão dessas plantas de poder, ingressou em um estranho mundo, no qual se experimenta como que outro aspecto da realidade, “que a sustenta, inclusive como “verdadeira realidade””. Assim, a alteridade se fez possível como que em um “mundo-outro” e “qualquer transformação, qualquer combinação de seres – sendo infinita a fauna de personagens que se apresenta –, qualquer acrobacia da imaginação” (Luna, 2005, p. 189).

Assim, mestre Irineu, que viveu o catolicismo popular, as festas de santo, as festas do Divino, do Maranhão e algumas delas, possivelmente, também no Acre, irá trazer as subjetivações católicas também como seus referenciais sobre a espiritualidade e o além-mundo. Traduz suas percepções a partir do seu capital-cultural e aceita a missão que uma moça de nome Clara (em menção à Santa Clara, a Virgem da Conceição) lhe dá, de criar uma

³¹ “*Miração* é uma palavra especial, usada para definir o estado de consciência no qual é possível ter contato com a espiritualidade ou percebê-la. Ela se manifesta através de um conjunto de percepções que proporcionam uma sensação de transcendência. Paralelamente a essa sensação de transcendência, a miração revela as experiências mais profundas da espiritualidade, ou seja, o mergulho ou a ascensão aos planos superiores, ao astral superior, ao palácio Juramidam, aos jardins espirituais, aos locais onde residem os seres divinos da corte celestial.” (Groisman, 1999, p. 55). “Através da miração, o Daime nos faz atingir a superconsciência da lucidez espiritual. Mas manter-se definitivamente nesse estado é tarefa para toda uma vida e exige muitas provas de merecimento.” (Alverga, 1992, pp. 104-105).

doutrina que estabeleceria sanções sociais, tais como regras³² de comportamento e condutas para o uso da ayahuasca.

Algumas dessas condições doutrinárias configuram o papel de preceitos comuns ao xamanismo, como vemos nos estudos de Luna (2004), em que se constatou que estas, as doutrinas, teriam um importante papel no acesso às outras dimensões, dando ênfase a um modo de preparo corporal, físico, mental e emocional para o consumo do daime. Segundo o mesmo autor, isso ocorreria “para que seja possível entrar em diálogo com o espírito ou os espíritos da ayahuasca, de outras plantas mestras e dos espíritos da natureza em geral” (p. 186). Para tanto, “a pessoa deve purificar-se e fortalecer-se, já que esse mundo de entidades múltiplas e em constante transformação se concebe como ambíguo, fonte de grandes poderes, mas, ao mesmo tempo, potencialmente perigoso”. Assim, os primeiros passos nas trilhas da iniciação xamânica “parecem ser especialmente dramáticos, já que a pessoa tem que, pouco a pouco, acostumar-se às transformações que ocorrem – externas e de si mesmo –, e controlar seu medo ante as estranhas aparições que se lhe apresentam” (p. 186).

É, portanto, com uma dieta rigorosa, em que a pessoa deve “evitar ingerir sal, açúcar, temperos e gorduras”, além de não poder ficar “exposta de modo direto ao calor do sol ou ao fogo, e tem que se manter isolada, guardando suas energias sexuais” (Luna, 2004, p. 186), que a ritualização com as plantas de poder será precedida. E a peculiaridade do contexto sócio-histórico de mestre Irineu, como fora elaborado pela antropóloga Sandra L. Goulart (1996), irá empregar valores morais semelhantes aos de origem judaico-cristã, passando a compor a concretização desse processo de subjetivação, que se legitima ao receber os ensinamentos da “planta professora”, a *inteligência existencial* que fora personificada na imagem da Virgem da Conceição³³:

[...] ao ter mirações onde uma “senhora”, a “Rainha da Floresta”, vinha lhe entregar seus “ensinos”, Mestre Irineu mantinha-se estritamente dentro da tradição dos xamãs *ayahuasqueiros*. Mas como caboclo, fortemente influenciado pelas tradições ocidentais e cristãs, ele a percebe não como uma entidade indígena, mas como o grande arquétipo católico da maternidade, Nossa Senhora da Conceição, largamente cultuada em toda a região. Desta

³² “Nos três dias que antecedem a realização de qualquer “trabalho” do Santo Daime, bem como nos três dias posteriores, não só os adeptos desta doutrina, mas todo aquele que for participar do ritual terá que se sujeitar a uma dieta. Esta consiste basicamente na abstinência sexual e alcoólica”. (Goulart, 1996, p. 68).

³³ “Cada organismo – planta ou animal –, objeto do mundo natural com especial significação – lagos, rochas, montanhas –, ou fenômeno claramente discernível – redemoinhos, cascatas, furacões, incêndios – teria seu “dono”, seu espírito, inclusive seu canto ou sua “vibração” – usando a linguagem de alguns praticantes contemporâneos –, perceptível em condições apropriadas. Assim, a natureza estaria infinitamente povoada de entidades inteligentes não visíveis na vida ordinária, mas com as quais se poderia estabelecer comunicação, entidades constituídas de uma certa energia perceptível de modo sinestésico – ao mesmo tempo visível, audível e sensível –, com grandes poderes, e que se apresentaria de modo antropomórfico ou teriomórfico”. (Luna, 2004, p. 185).

forma, a tradição de origem indígena e pagã pôde ser incorporada ao culto aos santos, tornando-se também mais legítima e socialmente aceitável. (MacRae, 1992, p. 128).

O mapa que se vê desenhar formula uma doutrina que cria alianças exprimindo um *rizoma* (Deleuze; Guattari, 2012, p. 20) de afetações, uma produção de subjetividades que, historicamente, se encontra em disputa no campo das relações institucionalizadas pela colonização cristã do pensamento e que, mesmo possuindo a pretensão de dispor controle no *agenciamento das subjetividades desejanças*, em uma tentativa massificante de produção de uma subjetividade capitalística (Guattari; Rolnik, 2013), sofre rachaduras em suas engrenagens maquinicas. “O mapa, nesta perspectiva, é uma espécie de todo aberto, em constante movimento, composto de múltiplas linhas heterogêneas, cujas conexões podem ser alteradas e rompidas” (Toneli; Silva, 2011, p. 541).

Neste mapa que nos propomos a cartografar, na sentinela de Guattari & Rolnik (2013), ao invés de demarcar os sujeitos de enunciação, tal como Freud fez, preferimos falar em “agenciamento coletivo de enunciação”. Com isso, não trataremos de entidades individuadas, embora isso possa explicitar como se pressupõe os acessos da individuação, mas aqui não nos interessa “uma entidade social predeterminada”. Concebemos as trilhas dessa cartografia como que conectadas em um rizoma.

Desse modo, o mapa aqui entregue é, por excelência, “aberto, conectável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social”. Entendemos que, se não fosse uma exigência a escrita, poderíamos “desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação”. Esse mapa rizomático tenta preservar “uma das características mais importantes do rizoma”, que talvez seja “a de ter sempre múltiplas entradas” (Deleuze, Guattari, 1995, p.22).

Adverte-se que, embora alguns agentes estejam mais evidentes neste mapa do que outros, isso se deve aos acontecimentos e encontros da pesquisa, na qual compreendemos que os mesmos eram eles próprios também parte do agenciamento coletivo de enunciação. Assim, o corpo, os saberes, as alianças não existiriam se não fossem as condições sistêmicas e expressivas de uma maquinaria que opera tanto no campo extrapessoal, extraindividual – “sistemas maquinicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, ou seja, sistemas que não são mais imediatamente antropológicos” –, quanto infrapessoal, infra-humano, infrapsíquico – “sistemas de percepção, de valor, modos de memorização e de produção de ideias, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas

corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos e assim por diante” (Guattari; Rolnik, 2013, p. 39).

Seguindo as trilhas abertas por Deleuze e Guattari, cartografamos aqui um mapa que tenta registrar a lógica discursiva que se forja no Santo Daime, considerando as tensões de forças existenciais e o contágio caotizante de práticas tão diversas, em uma pluralidade manifestadamente em um território difícil de impor fronteiras, avistamos no horizonte as condições históricas e sociais deste processo de subjetivação. Agenciamento que se deu de maneira tão imponente em sua verdade, porém conflituosa com a mais-valia de poder da cultura-valor (idem, p. 31), que a retroalimenta numa “doutrina viva”, ainda hoje em expansão e movimento. E que, como veremos, com muitos focos de contágio, desorganiza e espalha as teias de uma trama rizomática, produzindo uma interação polivalente entre diferentes práticas subjetivas do território nacional.

Essa teia rizomática do Santo Daime fora produzida, conforme averiguado na produção bibliográfica acerca do tema e confirmada sua manutenção nas imersões de campo, dentre a multiplicidade de afectos e atravessamentos, através do agenciamento *anômalo*³⁴. Pois conectava práticas, saberes, crenças e festividades caras aos grupos que naquele contexto sofriam perseguições por parte do Estado, com uma oratória colonial e concepções militares. Aos poucos, como podemos averiguar em Fernandes (1986), “o ritual iniciado pelo mestre Irineu vai se aperfeiçoando, através da criação de diferentes tipos de trabalho espiritual: as Festas Oficiais, Trabalho de Concentração, Missa e Trabalho de Cura” (p. 39), sobre os quais falaremos no terceiro capítulo.

Elencamos alguns elementos que se tornam norteadores ao se conectarem nessa teia: (i) a beberagem indígena, cuja composição remete à sinergia viabilizada através do conhecimento produzido pelos autóctones andinos e de seus usos milenares. O uso que mestre Irineu irá desenvolver com essa bebida também condiz com o que ele aprendera junto aos vegetelistas com quem conhecera a mesma (Luna, 2005). Assim, “Juramidam³⁵”, patente que

³⁴ “Pôde-se observar que a palavra “anômalo”, adjetivo que caiu em desuso, tinha uma origem muito diferente de “anormal”: a-normal, adjetivo latino sem substantivo, qualifica o que não tem regra ou o que contradiz a regra, enquanto que “a-nomalia”, substantivo grego que perdeu seu adjetivo, designa o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponta de desterritorialização. O anormal só pode definir-se em função das características, específicas ou genéricas; mas o anômalo é uma posição ou um conjunto de posições e relação a uma multiplicidade. Os feiticeiros se utilizam do velho adjetivo “anômalo” para situar as posições do indivíduo excepcional na matilha. É sempre com o Anômalo [...] que se faz aliança para devir-animal” (Deleuze; Guattari, 2012, pp. 26-27).

³⁵ Juramidam é o termo utilizado pelo daimistas, desde a igreja ortodoxa, para designar a “entidade espiritual responsável pela doutrina do Santo Daime” (Fernandes, 1986, p. 128). Assim, “A expressão “Povo de Juramidam” refere-se aos descendentes de Juramidam, nome que o iniciador da doutrina recebeu das entidades divinas do Santo Daime. Juramidam é o chefe da missão. Jura é o pai e midam o filho – Juramidam representa

Irineu teria recebido no plano espiritual (Silva, 1983, p. 64), é também um antropomorfismo comum às práticas vegetalistas ou xamânicas, que remete a “Juramidam” como um plano de consistência para os daimistas, o “chefe império” ou Mestre Império conforme encontramos nos hinos, ao mesmo tempo em que é plano espiritual, é também entidade máxima da “inteligência existencial”.

Desse modo, o “Mestre está ensinando³⁶” porque ele permanece entre os daimistas através da ingestão do sacramento, uma vez que este fora enunciado como componente da própria inteligência existencial, o mesmo passa a integrar e a ensinar por meio do enteógeno. Algo semelhante também se inscreve no cristianismo, quando Jesus enuncia que seu corpo e seu sangue permanecem de fácil acesso aos cristãos, através da ingestão do pão e do vinho, respectivamente. Isso denota que a prática de concepção antropomórfica no uso de psicoativos compreendidos como enteógenos, ou seja, a existência da compreensão de uma “inteligência existencial”, que por vezes pode estar associada àquele que administra seu uso, tal como no caso do messias cristão, é comum e milenar, desde as socializações religiosas com substâncias em diversos territórios, antes mesmo dos empreendimentos coloniais.

Com efeito, o líquido que os daimistas ingerem em suas sessões rituais não é visto simplesmente como um chá, porém é, antes de tudo, um ser divino. Como tal, possui vontade e disposição próprias. É o Daime quem diz o que deve ser feito, é ele que mostra o caminho, que cura ou castiga. Invariavelmente, é assim que estes religiosos se referem à bebida em torno da qual gira o seu culto. (Goulart, 1996, p. 83).

(ii) As “fardas”, nomenclatura dada às vestimentas a serem utilizadas pelos adeptos ao rito, semelhantes às utilizadas no Baile de São Gonçalo do Maranhão³⁷, designam outra característica agenciada por mestre Irineu. Ao que Labate e Pacheco (2004) concluem, estas têm “semelhanças estilísticas [...] notáveis” entre o Baile de São Gonçalo e o Daime, sendo que, no primeiro, as roupas são brancas e também são chamadas de *fardas*. Os homens vestem terno e calças brancos com gravata preta, igualmente na farda daimista; e as coroas das mulheres no baile são “bastante semelhantes às coroas da farda feminina daimista”. Outro acessório importante são as fitas coloridas, utilizadas tanto por homens quanto por mulheres, “semelhantes às “alegrias” usadas na farda feminina daimista”; uma “fita vermelha atravessada em diagonal, com a inscrição “Viva São Gonçalo””, que no caso do Daime é

segunda volta de Jesus Cristo na Terra, sendo assim o Povo de Juramidam é o Povo de Jesus Cristo.” (Idem, p. 26).

³⁶ Hino n. 107, intitulado “Eu vim e fui chamado”, do hinário “O Justiceiro” de padrinho Sebastião Mota.

³⁷ “Sugerimos alguns elementos específicos do universo maranhense que provavelmente tiveram importância central na formação do Santo Daime: o tambor de mina e a pajelança; a festa do Divino Espírito Santo; o baile de São Gonçalo e outras possíveis influências, tentando, na medida do possível, balizá-las com referências presentes no próprio hinário do líder”. (Labate; Pacheco, 2002, p. 306).

verde, e também compõe a farda do baile “flores de plástico ou de papel”, que no Daime serão chamadas de formosuras, enfeites que as mulheres podem utilizar pregadas na faixa verde (p. 332).

Figura 4: Registro de Baile de São Gonçalo.

Fonte: <https://images.app.goo.gl/2qrTkVoe7957jj3B8> (Acessado em: 20/07/2020 às 13h 23min.).

Figura 5: Fardas do Santo Daime. À esquerda, fardas brancas femininas e, à direita, fardas masculinas, para os rituais de bailado. Fonte: <https://www.oarquivo.com.br/temas-polemic/religiao-cultos-e-outros/594-o-santo-daime-parte-1.html> (Acessado em: 20/07/2020 às 18h 56min.).

(iii) Os bailados são realizados compassadamente ao som do maracá tocado. Este que, segundo Fernandes (1986), também é uma influência indígena, instrumento que pode ser feito de madeira ou de ferro, sendo mais comum o uso do maracá de ferro no Daime. É tocado com cadências repetidas em sequência, notas e ritmo a depender do tipo de bailado, que, assim como relatado pela historiadora Vera Fróes Fernandes (1986, p. 98), “têm nomes de danças europeias: marcha, valsa e mazurca”.

Sendo que, “a marcha caracteriza-se por três batidas mais fortes, dando-se dois passos para a direita e dois para a esquerda. A valsa tem duas batidas para baixo e uma chamada,

baila-se dando um passo para a direita e outro para a esquerda”. E a menos comum, mazurca, que vai aparecer nos hinários dos companheiros do mestre Irineu (Germano Guilherme e Antônio Gomes³⁸), “possui nove tempos, três vezes três batidas do maracá, girando-se o corpo 180 graus para a direita e 180 graus para a esquerda”. Também ocorre a composição de dois ritmos, tal como nos hinos “Laranjeira” e “Linha do Tucum”, de mestre Irineu, nos quais toca-se e baila-se marcha e uma espécie de meia-valsa, em sequência (Fernandes, 1986, p. 98).

Para Labate e Pacheco (2004), O culto do Santo Daime fora organizado a partir de uma diversidade cultural que muito nos interessa. E muitos dos elementos utilizados nessa composição “pertencem a domínios amplos da cultura brasileira, como o catolicismo popular, cujo espírito se encontra presente em praticamente todo o país, ou as danças de origem europeia que, devidamente abasileiradas, foram incorporadas à cultura popular de diversas regiões” (pp. 303-305).

(iv) O rito daimista é composto por orações, cânticos e um calendário de rituais³⁹ que seguem uma periodicidade cristã. Estas composições se explicam no contexto social e temporal, no qual se deu a formação do Daime, em que os ciclos da borracha tiveram quedas e retomadas, e esses altos e baixos econômicos também influenciaram nas relações sociais. Assim, segundo Goulart (1996) (2004) “o grupo religioso daimista incorpora tanto práticas como o mutirão e o compadrio, quantos elementos da antiga devoção aos santos”⁴⁰ (1996, p. 287), que ocorriam sob a responsabilidade dos padrinhos. Desse modo, essas festividades configuravam uma ampla evidência das relações de poder que se manifestavam para além das relações econômicas e, assim, a expressão da religiosidade também era palco delas.

³⁸ O hinário de Germano Guilherme é intitulado “Vós Sois Baliza”, e o de Antônio Gomes é intitulado “O Amor Divino”.

³⁹ Os trabalhos do Daime realizados nos dias de comemoração aos santos da Igreja Católica passam a ter uma importância para os seguidores de mestre Irineu, de tal forma que, “Aos poucos, muitos dos adeptos da religião do Santo Daime deixam de frequentar mesmo os bailes realizados em períodos que não coincidem com as datas do calendário ritual daimista. Pois, essas festividades não são mais simplesmente um “outro costume”, mas passam a ser vistas como o lugar no qual se manifestam comportamentos inadequados e enganosos. A diversão que estava associada aos acontecimentos festivos do passado começa a ser entendida em termos de noções como “ilusão” e “perdição”.” (Goulart, 2004, p. 294).

⁴⁰ Segundo Goulart (1996), “Alba Zaluar chama a atenção para a semelhança entre os termos patrão, padrinho e pai. Todos eles, diz a autora, possuem a mesma raiz. A proximidade entre os signos linguísticos alude a outra. Com efeito, enquanto perduravam os padrões tradicionais de conduta entre camadas dominantes e dominadas, as relações de patronagem eram associadas às relações de compadrio; e, por outro lado, os laços entre patrão e trabalhador e os laços existentes entre compadres estavam intrinsecamente ligados à relação de parentesco consanguíneo. Com o patrão e com o padrinho se estava permanentemente em dívida moral, visto que ambos protegiam, amparavam trabalhadores e afilhados, agindo como verdadeiros pais. Zaluar diz que tanto o compadrio quanto as festas de santos lembravam, a trabalhadores e patrões, a necessidade da solidariedade social num mundo onde a unidade e a coesão eram mais importantes do que os conflitos”. (pp. 104-105).

E ainda segundo a antropóloga que se debruçou sobre a base da organização socioeconômica, tais “festividades que acompanhavam essa devoção [aos santos católicos] parecem ser o ponto de partida para a elaboração do calendário ritual e da forma assumida pelas cerimônias da religião do Santo Daime” (Goulart, 2004, pp. 287-288). Mas nos alerta que a semelhança com as festas dos santos promovidas pelos padrinhos, no Daime, “adquire novos significados em relação às práticas da antiga devoção aos santos” (idem, p. 292).

A “festa de dança” para cultuar os santos era um costume entre os antigos daimistas, inclusive, “um hábito do Mestre Irineu”. Porém, “o bailado do culto do Santo Daime adquire um outro sentido em relação às danças das antigas festas aos santos cristãos. Este sentido é construído, sobretudo, através da noção de “disciplina””. Essa ideia de “disciplina” produz subjetividades comportamentais com base na nova moral que surgia, dando conta das demandas sociais daquele tempo. Aliado à ideia de um “catolicismo mais desligado das coisas da vida terrena e influenciado por outros conjuntos simbólicos, de doutrinas religiosas mais recentes, como, por exemplo, o espiritismo kardecista”, as influências do que podemos chamar de higienismo cultural, que circunda o Brasil do início do século XX, também afetará o Daime (idem, p. 294).

A nova moral vigente, amparada na biopolítica, passa a perseguir, condenar e punir uma variedade de práticas culturais e comportamentos sociais. Desse modo, “muitos dos adeptos da religião do Santo Daime deixam de frequentar mesmo os bailes realizados em períodos que não coincidem com as datas do calendário ritual daimista”. Pois, “essas festividades não são mais simplesmente um “outro costume”, mas passam a ser vistas como o lugar no qual se manifestam comportamentos inadequados e enganosos”. Assim, a “diversão que estava associada aos acontecimentos festivos do passado começa a ser entendida em termos de noções como “ilusão” e “perdição”” (idem).

Como veremos no segundo capítulo, os cânticos ou hinos, que registram a liturgia daimista, são “recebidos do astral⁴¹”, e as mensagens que essas escrituras trazem são, portanto, de caráter divinal. Neles encontramos o registro das mirações, os ensinamentos e aprendizados, os afectos de quem os recebem etc., tal como as subjetividades que serão produzidas acerca do corpo daimista. Em vista disso, podemos considerar, conforme afirma Fernandes (1986), que “os ensinamentos filosóficos da doutrina estão contidos nos hinos, que dão testemunho de fé, possibilitam o conforto espiritual, expressam devoção a Jesus Cristo,

⁴¹ Cf. Rehen, 2007a.

Nossa Senhora da Conceição, São João, entre outros santos e entidades divinas e descrevem as mirações proporcionadas pelo Santo Daime” (Fernandes, 1986, p. 97).

Nos hinos de mestre Irineu⁴² é possível averiguar “pedidos de força e ajuda espiritual”, louvações aos seres encantados da floresta, a concepção da *inteligência existencial* da bebida e “exprimem também sentimentos de fraternidade e união entre os irmãos” (idem). A semiótica daimista que está expressa nos hinos, como dissemos, remete também ao contexto sócio-histórico em que vivem os adeptos, isso desde mestre Irineu. De modo que, “o bailado realizado por esses religiosos chega ser associado, pelos mesmos, à formação de um batalhão de um exército. Cada adepto bailando, a noite inteira em seu lugar, seria como um soldado que ordenada e compassadamente” (Goulart, 2004, p. 294) batalha. E para além da experiência de mestre Irineu servindo ao Exército em região fronteiriça, ocorre também (v) alianças deste com a política do militarismo, fato que discutiremos nos próximos capítulos, com parcimônia.

Conforme exposto por Fernandes (1986), Goulart (1996) e Dias Jr. (1992), havia uma hierarquização sistemática no princípio da organização do Daime por mestre Irineu. E ainda que isso não representasse diferenciações sobre o acolhimento que mestre Irineu dedicava à irmandade, dizia sobre o corpo doutrinário e suas equiparações.

O Mestre era um homem santo. Ele não fazia diferença. Para ele era tudo igual. Todos filhos do mesmo pai, da mesma mãe. Todos irmãos (...). É, teve aquela época das patentes. Tinha comandante, sub-comandante. Cada um usava um tanto de estrela, quanto mais estrela, mais alta era a patente e a posição no astral. Mas, o Mestre acabou com isso. Porque na espiritualidade todo mundo é igual (Percília Ribeiro, entrevista para Goulart, 1996, p. 14).

Assim, com as fardas, as patentes e as nomenclaturas: “exército do General Juramidam”, “soldados da Rainha” etc., podemos observar como se agenciaram e alinharam as concepções militares no Daime, dando um caráter ordeiro e organizado para uma comunidade que se estruturou entre a “era Vargas” e a “ditadura militar”. E ainda que mestre Irineu tenha abolido as patentes nas fardas, não fazendo mais distinção com graus hierárquicos que mediam a evolução espiritual de seus aliados, Dias Jr. (1992), alega que após sua morte a organização do corpo daimista deu conta de criar outras distinções.

Embora, atualmente, não haja mais distinções de patentes nas fardas, isso não significa que a hierarquia tenha perdido importância dentro da estrutura do grupo. Apesar do discurso da igualdade, o que se observa é que vigora uma forma mais sutil e dissimulada de demarcar as distinções. Hoje, elas são

⁴² No hinário de mestre Irineu totalizam 129 hinos, e apesar de todos e todas poderem receber hinos, apenas alguns compõem a liturgia oficial do Daime. Sendo que, no Alto Santo/CICLU, os hinários oficiais são “O Cruzeiro”, de mestre Irineu; “O Amor Divino”, de Antônio Gomes; “Sois Baliza”, de Germano Guilherme; “Seis de Janeiro”, de João Pereira; “O Mensageiro”, de Maria Marques Vieira (Maria Damião). Esses quatro últimos, considerados companheiros do mestre.

reafirmadas, por exemplo, através da posição que cada um ocupa dentro do bailado, das funções que exerce na organização da igreja, nos atributos divinos que possui, no grau de conversão e "entrega" ao culto, nos compromissos de cada um com a doutrina e em vários outros aspectos de evidente destaque dentro de cada grupo (idem, p. 52).

A importância dada a essas distinções entre os fardados produz diferenças na ordem do discurso, sobre quem, o que e como pode cada pessoa se posicionar dentro do corpo daimista. Quanto a essa subjetivação dos sujeitos, irá determinar o desenrolar da trama rizomática do Daime após a morte de mestre Irineu, pois será nessa mesma lógica que uns e outros irão reivindicar ser porta-voz do Mestre-Império-Juramidam. A criação dos Prontos Socorros, por exemplo, era uma concessão de mestre Irineu que produz legitimidade para os troncos que dele derivaram, esses tinham a liberação para a produção e consumo do daime em suas próprias casas, podendo também atender aqueles que chegassem até lá com alguma necessidade espiritual, física, mental, emocional, etc. (Fernandes, 1986).

(vi) Desde a formulação da doutrina por mestre Irineu, os rituais na igreja ou exteriores da comunidade se baseiam na distribuição cis-binária⁴³ do salão e das tarefas implícitas ao preparo e consumo do enteógeno. Fato que serve para reforçar as estruturas sociais patriarcais (Ramos, 2002) e garante o prestígio de algumas figuras masculinas em detrimento de outras femininas dentro da religião, ainda que esta se reivindique sendo da “Rainha da Floresta”. Falaremos disso no segundo capítulo.

No feitio do daime, que geralmente ocorre na lua nova, para exemplificarmos essa divisão das tarefas sociais encarregadas por gênero, lembramos que “os homens vão buscar o jagube na mata e as mulheres colhem as folhas em jardins cultivados e também na mata. Posteriormente elas vão limpar folha por folha de toda sujeira que possa existir”. As mulheres, durante o feitio, também ficam encarregadas de cuidar das crianças, da alimentação de todos e todas, e quando estão menstruadas “não podem dele participar” (Fernandes, 1986, p. 75). São os homens que fazem o daime, assim como maceram o cipó⁴⁴.

(vii) Há registros das relações de mestre Irineu com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, agenciamento que só vai cessar de influenciar na concepção do Daime, após o rompimento deste ser forçado com o pedido da ordem esotérica para que ele abandonasse os usos das plantas de poder, inclusive do daime (MacRae; Moreira, 2011, p. 60). Mestre Irineu,

⁴³ Esta que também orienta a manutenção do *status quo* da divisão de tarefas entre mulheres e homens durante a produção do chá, bem como na vida social, pautada na diferença binária de gênero. Com o termo “cis” nos remetemos ao conceito de cisgeneridade, ou seja, a concepção biológica de gênero que ignora a diversidade de possibilidades de gêneros que o corpo humano pode vir a assumir, produzindo aferições acerca da diferença a partir de um ideal de sexo biológico, categorizando-a em transgeneridade.

⁴⁴ Atualmente, algumas igrejas têm feito bateção (maceração) do cipó e produção do daime por algumas mulheres. Acontecimento que nos remete às tramas da história e à produção social do sujeito.

então, findou a sua participação nas reuniões no núcleo esotérico, mas segue com relações estreitas com o espiritismo kardecista⁴⁵, tal como exposto por Labate e Pacheco (2004), sobre a composição diversa que esta doutrina produz, embora não atemporal: “(...) as práticas ayahuasqueiras indígenas, a cultura dos seringueiros da Amazônia, o catolicismo rústico, o esoterismo europeu, o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras” (p. 305).

Mestre Irineu, em seu hino 75 “As Estrelas”, parece transcrever essa sensação que partilhamos ao acompanhar os rituais do Santo Daime, de que o *devir planta*, esse processo de conexão e intuição com a *inteligência existencial* dos enteógenos, produz uma “cura”, ou um *afecto*, que nesse caso, age por *contágio* do cristianismo popular brasileiro, gerando uma zona de indiscernibilidade sobre o que é ser cristão, após a reinvenção daimista.

(...) As estrelas me levaram/ Para correr o mundo inteiro/ Pra conhecer esta verdade/ Para poder ser verdadeiro/ Eu subi serra de espinhos/ Pisando em pontas agudas/As estrelas me disseram/ No mundo se cura tudo/ As estrelas me disseram/ Ouve muito e fala pouco/ Para poder compreender/ E conversar com meus caboclos/ Os caboclos já chegaram/ De braços nus e pés no chão/ Eles trazem remédios bons/ Para curar os cristãos⁴⁶.

Ao anunciar a chegada dos caboclos⁴⁷ para curar os cristãos, este sela uma aliança através do contágio, em que as correlações são produzidas em meio à disputa de legitimidade epistemológica. Mestre Irineu, esse homem preto, migrante do Nordeste ao Acre, como muitos nordestinos das primeiras décadas do século XX, agencia a beberagem indígena, assim como seu modo de preparo, e incorpora alguns elementos da cultura ayahuasqueira, para produzir uma composição com seu próprio capital cultural, que era composto, como veremos

⁴⁵ O francês Allan Kardec, em meados do século XIX, fora o responsável por codificar uma doutrina mediúnica religiosa conceituada por ele como espiritismo, que posteriormente veio a ser utilizado para forjar legitimidade ao contexto mediúnico de práticas já existentes entre os povos marginalizados pelo colonialismo, num sutil embranquecimento das religiosidades contra-hegemônicas. “Todos querem ser irmãos/Mas não têm a lealdade/Para seguir na vida espírita/Que é o reino da verdade”. Hino n. 118, intitulado “Todos querem ser irmãos”, do hinário “O Cruzeiro” de mestre Irineu.

⁴⁶ Hino n. 75 intitulado “As Estrelas”, do hinário “O Cruzeiro” de mestre Irineu.

⁴⁷ Aqui a invocação parece remeter, em primeira instância, às entidades incorporadas no panteão da Umbanda. Mas também podemos sugerir imaginarmos a oferta dessa aliança sendo feita enquanto um investimento do desejo-percepção de mestre Irineu em compor com aqueles que também sofreram com as violências da colonização mais do que a apropriação de suas terras, conhecimento e energia vital, mas um verdadeiro genocídio. Os caboclos, não à toa representados assim no imaginário brasileiro, remetem também a uma antiga designação aos indivíduos autóctones e, mais recentemente, aos mestiços com brancos. É válido considerar que, “A expressão inventada para identificar o sujeito considerado Caboclo, não se sustenta numa identidade cultural fixa, porque, se de fato ela “carregasse consigo tantos traços de unidade essencial, indivisibilidade e permanência, não haveria como explicar a proliferação de múltiplas identidades inscritas em relações de poder e construídas pela diferença” (MacRae; Moreira, 2011). O deslocamento de sentido entre a rejeição do termo pelos moradores das florestas no Acre e seu significado místico em outros espaços reafirma a posição de Moreira ao afirmar que uma “narrativa se conta por diferentes formas” porque a identidade pode ser constituída “como uma ponte entre o eu e as dimensões culturais.” (Silva, 2019, 44).

mais à frente, tanto pela encantaria e pajelança maranhenses, quanto pela colonização cristã de seus afectos e perceptos⁴⁸.

Os hinos do mestre Irineu apresentam entidades cristãs, indígenas, africanas e outras próprias do sincretismo religioso: Jesus Cristo, Nossa Senhora da Conceição, São João Batista, patriarca São José, Tuperci, Ripi Iaiá, Curupipiraguá, Equiôr, Tucum, Barum, Marum, papai Paxá, B.G., Rei Titango, Rei Agarrube, Rei Tintuma, Princesa Soloína, Princesa Janaína e Marachimbé fazem parte do Império Juramidam (Fernandes, 1986, p. 36).

Essas convergências decorrem e, tal como esta pesquisa constata, ainda se dão em meio às leis vigentes no Brasil acerca das práticas afro-indígenas com enteógenos, devido a sua longa história de perseguições em todo o processo de colonização no Brasil (XVI-XIX) e posteriormente criminalizadas através das políticas da morte⁴⁹ do século XIX, que visavam o genocídio dos povos não-brancos, uma nova tecnologia de dominação. Destarte, percebe-se que tal agenciamento se deu na captura de subjetividades desejantes pela produção cultural capitalística, esta que coloniza também as subjetividades de mestre Irineu dentro de seu contexto social, mas se torna *máquina de guerra*⁵⁰, pois segue produzindo subjetivações novas e/ou reformuladas.

Os modos de produção *capitalísticos*, nos alerta Deleuze e Guattari (2013), “não funcionam unicamente no registro dos valores de troca, valores que são da ordem do capital, das semióticas monetárias ou dos modos de financiamento”. Mas sim, operam também através de “um modo de controle da subjetivação, que eu chamaria de “cultura de equivalência” ou de “sistemas de equivalência na esfera da cultura””. E olhando deste ponto, concebemos que “o capital funciona de modo complementar à cultura enquanto conceito de equivalência: o capital se ocupa da sujeição econômica, e a cultura, da sujeição subjetiva” (Guattari; Rolnik, 2013, p. 21).

Ao inscrever esses afectos e perceptos na formação do Daime, mestre Irineu deixou um legado que permanece com sede na cidade de Rio Branco, situada no estado do Acre, a comunidade do Alto Santo – CICLU. Após a sua morte, em 1971, a disputa pela sucessão da direção da igreja gerou alguns conflitos internos, culminando no desligamento de alguns membros, e na consequente formulação de novas comunidades daimistas. Alguns desses

⁴⁸ “Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que o experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são *seres* que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e afectos” (Deleuze; Guattari, 2010, pp. 193-194).

⁴⁹ “A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais.” (Mbembe, 2018a, p. 38).

⁵⁰ “A máquina de guerra é sempre exterior ao Estado, mesmo quando o Estado se serve dela e dela se apropria”. (Deleuze; Guattari, 2012, p. 25).

membros, para os quais mestre Irineu concedeu o direito de consagrar a bebida em alguns rituais feitos em suas próprias casas e até mesmo utilizar nos “atendimentos mediúnicos” e que, realizados antes mesmo de ter o daime como sacramento, consolidaram-se em comunidades independentes (Fernandes, 1986, p. 51).

Assim, o rizoma daimista se estende ao devir planta, produzindo novas conexões e alianças, muitas que, talvez, mestre Irineu nem sequer tenha cogitado um dia; outras que o mesmo teve de optar se poderia a elas se aliar ou não; e aquelas que, mesmo não tendo sido enunciadas, emergem nos momentos oportunos e se espalham por contágio. O devir planta não se limita, no plano de consistência daimista, ao uso ritualístico único e exclusivamente desta beberagem, pois no Daime são múltiplas as experimentações que se aliam e se conectam, evidenciando agenciamentos coletivos de enunciação produzidos pelo jogo das subjetividades, ora dominantes, ora insurgentes, ora capitalísticas, ora transgressoras.

“Eu vou contar uma bela história da plantinha que mais tem amor”⁵¹,”

[...] Esta estrada é do Mestre/ Foi ele quem abriu/ Ensinando a Santa Doutrina/ Para aquele que seguiu/ Santo Daime, Santa Maria/ Consola e dá alívio/ Eu digo aos meus caboclos/ Que aqui o centro é livre [...] ⁵².

Sebastião Mota de Melo, amazonense descendente de nordestinos migrantes em condições semelhantes às de mestre Irineu, se torna seguidor dele ao buscar a cura para um estado de saúde que lhe atordoava. A cura por ele recebida, com mirações de espíritos realizando cirurgias espirituais em sua matéria, para seus seguidores, caracteriza-se como sendo a sua iniciação xamânica. Ele que, outrora já realizava reuniões mediúnicas de propósito e instrução kardecista, encontra no Daime uma codificação doutrinária e um sacramento para a condução de suas viagens astrais. Atualmente, este é considerado o principal precursor da expansão da doutrina daimista, realizador do que fora considerado pelos adeptos da vertente que este

⁵¹ Hino n. 30, intitulado “Uma Bela História”, do hinário “Instrução” de Lúcio Mortimer.

⁵² Hino n. 66, intitulado “Os espíritos estão chegando”, do hinário “Nova Anunciação” de Alex Polari de Alverga.

organizou, interpretando a profecia de mestre Irineu de “doutrinar o mundo inteiro⁵³” e sendo também profeta de outras tantas.

Figuras 6: Sebastião Mota de Melo.

Fonte: xamanismo.com.br (Acessado em: 13/06/2014 às 16h).

Em sua primeira comunidade⁵⁴, a Colônia Cinco Mil, padrinho Sebastião, como passa a ser chamado por seus seguidores que lhe acompanham ao sair do Alto Santo, abre as portas para receber curiosos e interessados nos efeitos lisérgicos do chá, muitos oriundos das classes médias urbanas do Sul e Sudeste do país, e com posicionamentos contestatórios do contexto político-ditatorial da época, alguns até ex-presos políticos, tal como o ex-guerrilheiro Alex Polari de Alverga (Mortimer, 2018, p. 98). Goulart (1996) aponta para o acontecimento como tendo sido produzido pela possibilidade “de ruptura com valores e comportamentos da sociedade moderna. A associação do grupo de Sebastião Mota com a floresta vai se constituir num dos principais indícios do rompimento desejado”. Embora, “outras características do novo centro daimista vão ser relacionadas à contestação do estilo de vida moderno” (p. 06).

É válido lembrar que as tramas desse rizoma seguem no curso de processos político-ditatoriais, tal qual o governo da Ditadura Militar que o Brasil enfrenta durante as décadas de 1960, 1970 e 1980. Esse governo que, se utilizando do poder de repressão das Forças Armadas, conduziu de forma violenta e opressora o exercício dos direitos civis, perseguindo, prendendo, torturando, matando e desaparecendo com centenas de pessoas que viessem a ter posturas consideradas subversivas e transgressoras do sistema de contenção e dominação dos

⁵³ Hino n. 78, intitulado “Das Virtudes”, do hinário “O Cruzeiro” de mestre Irineu.

⁵⁴ Tornada uma vertente independente por não ser reconhecida pela ortodoxia do Alto Santo, funda o CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), que depois passa a ser ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal), após o pedido da esposa de mestre Irineu para que retirasse o nome do mesmo da sigla.

corpos e suas respectivas subjetividades desejantes, produzido explicitamente durante esse período.

Nesse contexto é que muitos jovens eram influenciados e se inspiravam no movimento de Contracultura⁵⁵, que o imperialismo americano disseminava e tencionava como forma de resistência tolerável, uma vez que surgia entre as classes médias. Esse estamento social era composto por pessoas que não somente acessavam as produções de subjetividade culturais, bem como os meios de produção de pensamento, ocupando as universidades, como também gozavam de condições econômicas mais dignas do que a base da sociedade. Muitos desses jovens estavam ligados aos movimentos estudantis e às correntes do pensamento marxista, chegando alguns a se aliarem às guerrilhas armadas, no intuito de derrubar o regime militar, e que abandonaram as táticas que se igualavam a este em violência física, optando por uma postura de resistência mais pacifista, aqui no Brasil designado como o movimento do desbunde.

Esses novos adeptos, segundo Goulart (1996), “distingue-se do antigo membro do culto do Santo Daime. Ao contrário do seu antecessor, o daimista do “Sul” é, em geral, um indivíduo de classe média urbana, que muito pouco sabe a respeito da vida no meio rural”. Embora fosse pouco comum acontecer, alguns também eram oriundos das regiões mais urbanizadas da própria Amazônia, e assim eram designados igualmente aos provindos do Sul e Sudeste do país, por acessarem mais informações acerca da modernização e dos avanços econômicos, tão deslumbrantes aos povos que simplesmente os ignoravam ou desconheciam. Goulart segue dizendo que, “Também muitas vezes o daimista do “Sul” se caracteriza por um imaginário que remete aos movimentos “alternativos” das décadas de sessenta e setenta” (Goulart, 1996, p. 06), o que significa trazerem consigo a busca por uma existência menos explorada pelos ditos do capital. Os hippies e cabeludos, esses jovens das classes médias urbanas, que se tornaram andarilhos, optaram pela disseminação do movimento “paz e amor”, produzindo uma forma diferente de afetar o sistema de repressão.

O agenciamento das singularidades desejantes tornado devir minoritário, que ocorre neste movimento, compreendia: o uso recreacional de psicoativos ilícitos e outros ainda sequer descobertos pelo poder regulatório do Estado; o uso de vestimentas e a manutenção de uma aparência física divergente das formalidades do período e que tinha por pretensão produzir

⁵⁵ “O termo “contracultura” foi inventado pela imprensa norte-americana, nos anos 60, para designar um conjunto de manifestações culturais novas que floresceram, não só nos Estados Unidos, como em vários países, especialmente na Europa e, embora com menor intensidade e repercussão, na América Latina. (...) uma das características básicas do fenômeno é o fato de se opor, de diferentes maneiras, à cultura vigente e oficializada pelas principais instituições das sociedades do Ocidente.” (Pereira, 1992).

estranhamento e resistência a partir de uma estética; o culto à liberdade dos prazeres físicos, sexuais ou intelectuais; o estabelecimento do escambo como meio de compartilhar as suas manufaturas, o caráter social-colaborativista de suas comunidades fixas; por vezes, também um nomadismo, que garantiu com que as influências desse movimento se expandissem pelo país; e experiências místico-espiritualistas que empreendiam “viagens coletivas”, por meio da indução da expansão da consciência com psicoativos (conferir Ramos, 2002).

“Liberdade sexual, experiência com drogas, misticismos, viagens de carona etc. tornaram-se válvulas de escape para a frustração de muitos jovens em boa parte oriundos da classe média urbana. Aproveitando a criação da malha de rodovias recentemente implantada no esforço de integrar a Amazônia ao território nacional, muitos dos que tinham optado pelo “pé-na-estrada” dirigiam-se ao Altiplano Andino, especialmente a Macchu Picchu, que se tornara uma Meca dos *hippies*”. (MacRae, 2005, p. 467).

A historiadora Maria de Fátima H. A. Ramos (2002) traz de Luiz Carlos Maciel (2001) considerações importantes para entendermos o plano de consistência ao qual nos referimos aqui. Este autor, segundo Ramos, afirma que já na contracultura havia “um messianismo profético, que prometia conduzir à Era de Aquário, a uma verdadeira transformação na humanidade – e essa transformação seria o resultado inevitável da realidade dessas multidões de jovens comuns que se tornariam Budas”. Então, para esses autores, havia uma utopia característica da época, que levantava “a crença de que a experiência mística iria, de alguma maneira, se democratizar!” (Maciel, 2001, p. 50 Apud Ramos, 2002, p. 24). Nesse contexto, a ideia do início de uma “Nova Era” foi considerada e utilizada dentro do meio daimista para justificar o movimento expansionista que ali se iniciava.

O interesse nas tradições espiritualistas, místicas, mágicas e no pensamento oriental era predominante, serviram à tradução de antigas práticas das resistências à colonização católica. É assim também, como percebemos no Santo Daime, que as técnicas arcaicas do êxtase, parafraseando Mircea Eliade, dão lugar para explicar o contato com o divino, o acesso ao Reino de Deus. Ao que Ramos (2002), atenta ao que vivenciou na Colônia Cinco Mil ainda na presença de padrinho Sebastião, alerta que “não podemos esquecer que a ordem capitalística é projetada na realidade do mundo e na realidade psíquica. O inimigo não está só nos imperialismos dominantes, ele está também em nossos próprios aliados, em nós mesmos, nessa insistente reencarnação dos modelos dominantes” (p. 24).

Seguimos cartografando as pistas deste mapa e constatamos que a busca por essas “viagens coletivas” resultara no encontro de Lúcio Mortimer (Mortimer, 2018, p. 88), um ex-seminarista, jovem estudante da classe média belorizontina em Minas Gerais, que abandona o curso de Ciências Sociais pra seguir nômade em busca de conhecer os rincões do país. Ao

conhecer Sebastião Mota de Melo, projeta os laços afetivos do “Don Juan” de Castañeda, seu mentor espiritual, e veremos que esse encontro produzirá experimentações de novos enteógenos dentro da doutrina daimista.

Tal acontecimento, do ponto de vista filosófico, pode ser entendido como uma investida no “campo da economia subjetiva” (Guattari, Rolnik, 2013, p. 42), tanto por atravessar os corpos desejanter quanto por produzir subjetividades acerca de uma “inteligência existencial” dos, então, enteógenos. As subjetividades dominantes e desejanter que circulam, deste modo, operam “nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela *é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares*”.

Assim, entendemos que a forma como cada indivíduo vivencia suas subjetividades “oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização” (idem).

Assim, o território existencial ou plano de imanência/consistência que esta cartografia registra são algumas das alianças que o Santo Daime passa a empreender desde a Colônia Cinco Mil, antes mesmo de sua expansão para o Sul do país. Tais alianças passam a ser a base de empreendimentos enteogênicos de padrinho Sebastião e, ainda hoje, algumas têm sido mantidas sob orientação de seu filho Alfredo Mota⁵⁶ e que, ainda que rechaçadas, forjam as linhas de fuga que irrompem a institucionalização dessa vertente, no ímpeto de não sucumbir o desejo.

Como exemplo disso, podemos nos atentar aos agenciamentos das singularidades desejanter que produzem a Santa Maria dentro da vertente da ICEFLU, que ocorre de maneira semelhante ao realizado por mestre Irineu, ao capturar a beberagem indígena dentro do discurso colonial-cristão.

⁵⁶ Walfredo Gregório de Melo, ou simplesmente padrinho Alfredo, assumiu a presidência da ICEFLU, após a morte de seu pai, Sebastião Mota de Melo.

Figura 7: Lúcio Mortimer, o ex-seminarista e hippie responsável pela inserção da erva na religiosidade daimista.

Fonte: xamanismo.com.br (Acessado em: 13/06/2014 às 13h 23min.).

A Santa Maria, especificamente nesta linha, mas também com outros contágios de fora dela (Goulart, 2003), conforme conta-se na versão oficial da doutrina, fora apresentada por Lúcio Mortimer a Sebastião Mota de Melo, ainda sem carregar consigo essa semântica de conotação cristã (Mortimer, 2018, p. 105), que por conta dos estigmas sociais e sua condição de ilegalidade no país, este a apresenta tomado pela culpa de manter esse segredo com o seu mentor espiritual. Há outras versões acerca de quem foi o primeiro a apresentar a erva para Sebastião Mota (conferir Ramos, 2002), porém aqui nos limitaremos a tratar do discurso oficial, pois se evidenciou na pesquisa que esta versão é base para os desdobramentos da ritualização, bem como orienta as memórias transmitidas na oralidade e liturgia daimistas.

É nesse contexto que a religiosidade *daimista* passa a experimentar novas concepções cosmológicas e de práticas rituais com a bebida e a erva, concomitantemente. E essa trajetória, que se configura num *processo de subjetivação*, foi e ainda é, apesar de todo o agenciamento coletivo de enunciação ali empreendido, repleta de condenações quanto ao uso de outras substâncias psicoativas (Goulart, 2003), mesmo as já sacralizadas “quando usadas fora do contexto ritual da crença comungada entre os *ayahuasqueiros* e os *marianos*⁵⁷, ou entre aqueles que não veem nessas substâncias sacramentos a se comungar, por assim, considerá-las drogas” (Rocha, 2016a, p. 27).

O jovem “cabeludo” utilizava a erva maconha desde seus tempos de faculdade, conforme relata no livro “Bença, Padrinho!” (Mortimer, 2018, p. 98), mas usava assim como outros jovens de forma recreativa e, posteriormente, também enquanto uma postura política,

⁵⁷ Cf. Goulart, 2003.

influenciado pelo movimento de Contracultura. Ainda segundo o mesmo autor, esse jovem mantinha tal postura por compreender o cerceamento da liberdade e autonomia dos direitos civis como sendo uma forma de violência institucionalizada pelo Estado, exercida pela força militar.

Sendo assim, a produção conceitual da Santa Maria deu conta de ser “um conforto para os hippies, que podiam pitar sem culpa”, uma vez que, à contraposição a infração se punha a questão: “Porque vivendo da terra e cultivando muitas espécies vegetais não podíamos ter aquela plantinha, que provavelmente era possuidora de muitos dons de cura?” (idem, p. 137). E como assim também pensava o padrinho Sebastião, conforme assegura Mortimer, este ressaltava que, o “Importante é fazer o bom e o correto uso das coisas”, “conforme a ritualização do uso mariano ali estabelecido e seus respectivos rituais materiais e discursivos” (Rocha, 2016a, p. 33).

Lúcio Mortimer (2000) revela e entrega o que ele e seus colegas de estrada haviam plantado para padrinho Sebastião, por concluir que sua integração na comunidade daimista e a consequente retomada dos comportamentos morais cristãos, já vivenciados por ele quando seminarista, não permitia que vivesse cultivando algo tão demonizado socialmente em segredo. Deste modo, Mortimer se percebe um sujeito errante, pois seu processo de individuação fora produzido no agenciamento das subjetividades existentes também no território com o qual passa a compor, atravessado pela moralidade cristã socialmente dominante.

Essa concepção demoníaca atrelada à planta se devia à criminalização empreendida pelo Estado, que passou a repreender violentamente seu consumo, plantio, porte e comércio, tendo sido (assim como ainda é) endossada pela mídia que, enquanto meio de comunicação, constrói narrativas acerca dos acontecimentos, sendo assim também responsável por formar opiniões acerca da maconha.

O encontro entre o “Castañeda mineiro” e o “Don Juan seringueiro”, também vai se repetir em intensidade para outros/as adeptos/as que chegam ao mesmo contexto, agencia sobre o próprio entendimento acerca de símbolos do cristianismo, passando por uma semiotização híbrida com sincretismos orientais, que colaboraram para a manutenção de alguns dos entendimentos binários. Tal como a dicotomia entre *uso mediúnico* e *uso tóxico* dos enteógenos, os quais se propõem a ritualizar, baseada no binarismo sagrado e profano.

O *uso tóxico* para o Santo Daime de Padrinho Sebastião, a exemplo, existe para fundar e garantir que haja o *uso mediúnico*. Afinal, ao circunscrever e repetir a dicotomia puritana, a binária lógica de mal e bem, estes que também são parte dessa cultura repressiva, não souberam se relacionar com

o *Proibicionismo* de outra forma que não esta. A exemplo disso, o fato de não considerarem que haja uma maneira equivocada de uso, ou de considerarem outras substâncias psicoativas ilícitas como drogas sem potencial, como é o caso dos derivados da folha de coca e até do lícito álcool (Rocha, 2016a, p. 53).

A apresentação da *Cannabis* como Santa Maria dentro das comunidades daimistas tem sido um agenciamento que incorre à produção semiótica da planta, que se afirma e se autolegitima como a realização de uma profecia sonhada por padrinho Sebastião (Mortimer, 2018, p.105), em que o mesmo encontra-se com um anjo que traz em sua mão um galho com folhas verdes, de uma planta que o padrinho não conhecia, e diz a este para se preparar porque iria mudar para uma nova linha, um novo estudo que se aproximava.

Ele resolve então fazer uso da erva entregue por Mortimer, fumando-a da mesma forma que o “cabeludo” fazia, e descobre nela o potencial de uma inteligência existencial, que identifica como sendo uma força feminina, complementando o Ying Yang (Alverga, 1984, p. 117) das forças que pela comunidade seriam consagradas e sacralizadas. Tendo sido o daime identificado como possuidor de uma energia masculina, elementos que foram agregados às concepções binárias da doutrina pelos novos daimistas oriundos do Sul do país, seguidores de padrinho Sebastião, que trazem de suas práticas místico-espiritualistas compreensões da religiosidade oriental.

A abertura para novos adeptos oriundos de outras territorialidades culmina no agenciamento de singularidades desejantes que vão tecendo o que encontramos na doutrina do Santo Daime – ICEFLU enquanto componentes da liturgia cantada nos trabalhos, bem como a formatação dos rituais que foram sendo criados ao longo da expansão. No caso do empreendimento da experimentação enteogênia da Santa Maria, nos deparamos com uma ritualização do uso, em sua fundação mitológica, que perpassa pelos mesmos processos de sacralização do daime: o estabelecimento de regras para plantio, colheita, feitio do preparo do sacramento para uso e, por fim, os rituais de sua utilização (MacRae, 2005) (Ferreira Jr., 2017), que geralmente são precedidos pela ingestão do daime.

É fácil nós se entender e respeitar uns aos outros com educação. Essas plantas sagradas só ajudam a nós conseguir isso. Com elas aumentando nossa inteligência e disposição de trabalhar, por nosso bem e da humanidade nunca há de nós arengar entre os vizinhos. Só cuidar da obrigação e ter prazer. (Fala de Sebastião Mota transcrita em: ALVERGA, 1998, p. 205).

A história da Santa Maria como uma realização profética é contada em algumas literaturas daimistas (Alverga, 1998) (Mortimer, 2000), em algumas pesquisas científicas sobre a vertente daimista da ICEFLU (MacRae, 2005) (Ferreira Jr., 2017) (Groisman, 1999). Além das pesquisas acadêmicas sobre o tema, seu processo de subjetivação se produz sempre que a

sua ritualização ocorre nos trabalhos de Santa Maria, havendo um hinário específico desse ritual, que consolida a narrativa eleita acerca do acontecimento na comunidade daimista.

Em outros rituais e hinários também encontramos mais da liturgia daimista-mariana⁵⁸, como é o caso do hinário do padrinho da comunidade Céu de Maria, localizada na cidade de Osasco-SP, Glauco Vilas Boas, ou ainda quando cantado o hinário de Lúcio Mortimer, como geralmente ocorre nos trabalhos de São Miguel e outros. Assim, sua concepção é marcada pela recorrente afirmação das subjetividades marianas, inclusive porque o hinário de Santa Maria não tem uma única autoria, sendo ele uma compilação de hinos que fazem menções sobre a mesma e sua respectiva ritualização, escolhidos pelo padrinho Alfredo na formulação de como o ritual deveria ser propagado na expansão da doutrina.

Portanto, a subjetivação da Santa Maria produz outra concepção da erva que, por intermédio da Virgem Soberana Mãe, ou seja, sua *inteligência existencial*, ou o ser divino que a mesma manifesta, faria com que qualquer pessoa encontrasse o divino ao utilizá-la (Alverga, 1998, p. 137). Para padrinho Sebastião, esta é uma erva sagrada que puxa entidades comuns às práticas de incorporação na Umbanda, tais como Caboclos e Preto-Velhos, mas também pode ser “tão perigosa como uma mulher que tem o marido e tá por trás, com falsidade”. Ele também afirma que o poder da planta lhe fora revelado por um anjo e que a mesma funciona como uma rede que “pega peixe bom e peixe ruim”, fazendo assim alusão entre o *uso mediúnico, sagrado*, que seria o correto, e o *uso imundo e tóxico, mundano*, ou seja, o contrário (idem, p. 140).

Padrinho Sebastião percebeu que a ritualização da erva também atraia “um monte de gente sabida” ao Santo Daime. Funcionando como uma “rede”, quando “pega o peixe ruim”, traria para a comunidade todo tipo de gente, inclusive “mentiroso, safado, bonitão que não dá conta de coisa alguma”. Esses, para o seringueiro, eram também aqueles que utilizam plantas de poder sem estudar e consagrar “as linhas espirituais dessas plantas”, o que ele considerava uma atitude medrosa, um malfazejo (idem, p. 196). Ficariam “largados no mundo”, “tanto mulher quanto homem”, fazendo assim um uso tóxico (idem, p. 201), “não praticam nada que preste”, vivem “na pior imundície” usando “essas ervas para sexo, essa coisa toda”, e para se limpar, precisariam “nascer de novo” (idem, p. 140), renascer na graça da Santa Maria.

Primeiramente, o neófito que já fumou a marijuana realizará uma espécie de rito de purificação. Aprenderá a controlar algum possível vício e afastar espíritos que aproveitam-se de seu corpo para obter “drogas”. O rito inicia-se com uma pausa de 2 dias de ingestão da planta, voltando a consumi-la

⁵⁸ “Os marianos, isto é, os apreciadores de Santa Maria” (Mortimer, 2001, p. 176).

apenas no 3º dia, seguido de outra pausa de 6 dias, voltando a consumi-la somente no 7º dia. As pausas seguem os intervalos de 14 dias, 20 dias e por fim, 30 dias. Ao término dos 77 dias entre consagrações e “dietas”, acredita-se que Santa Maria tem reservado uma revelação ao devoto. O sucesso de sua disciplina o deixaria apto para consagrá-la, protegido dos “espíritos vagabundos” e pronto para escutar seus ensinamentos e receber suas graças. (Ferreira Jr., 2017, *online*).

Tal concepção *mediúnica/sagrada* funciona como um princípio de controle que restringia o uso “só para os trabalhos”, “para espantar o espírito mau, para dar calma, tirar a doidice do cara, para ele voltar a ser ele novamente!” (Alverga, 1998, p. 199). A finalidade de estabelecer um uso mediúnico era de “fazer das pessoas médiuns, uns médiuns perfeitos, e um espírito puro, no astral” (idem, 1998, p. 140), consagrando, assim, a ritualização do uso. Sebastião Mota ainda enfatiza, em suas falas gravadas por Alverga: “O negócio de usar é muito sério. Santa Maria ou outra planta sagrada na cabeça do povo que usa sério, é muito bom. Quem vê, acredita muito mais rápido” (idem, p. 201), pois para ele “essas plantas trazem saúde e conforto” (idem, p. 196) aos que usam com determinada sabedoria.

O modo de usar é importante aos daimistas marianos, assim como no uso da ayahuasca, ou daime, e desde que a maconha foi introduzida na comunidade daimista como sendo a manifestação material da Virgem Maria, o seu uso tem sido sistematizado pelos adeptos da crença. Pois não seria pra “ficar andando com ela na boca, vagabundeando” (idem, p. 199).

O uso da Santa Maria foi disciplinado em horários permitidos, como aos mutirões e orações diárias, com a definição de responsáveis por seu controle, plantio, colheita, armazenamento e distribuição. Santa Maria revelava-se como contentora de graças espirituais e, portanto, também uma propiciadora de melhorias à saúde ou demais curas físicas. (Ferreira Jr., 2017, p. 48).

E ainda que essa regra de regulação, “Santa Maria não é todo dia/ Santa Maria não é toda hora”⁵⁹, serve como instrução intitulada “disciplina de Santa Maria”, entre os e as marianas dessa vertente daimista. Lúcio Mortimer relata que, inclusive toda a nomenclatura utilizada para designá-la fora baseada na energia, ou nos efeitos, ou ainda na *inteligência existencial* que lhes era intuída: “aquela planta era feminina, pois nossa cultura urbana, cheia de informações, levava o Padrinho a viajar nos princípios de Yin-Yang, o masculino e o feminino na concepção chinesa” (Mortimer, 2000, p. 137). Tal simbologia materna/feminina/edipiana agenciada na subjetivação acerca do uso dessa planta no Santo Daime, quando submetida ao ritual de consagração é percebida como “Uma força de natureza feminina incorporada à nossa existência, como a voz de uma mãe” (idem) que se realiza no uso, no contato, na aliança, no devir planta.

⁵⁹ Hino n. 12 “Santa Maria”, do hinário “Presença Transparente do Beija-flor” de madrinha Nonata, filha de padrinho Sebastião.

Notamos que esta nomenclatura também parte de uma subjetivação valorada por elementos fortemente influenciados pelos estigmas negativos e racializados da planta, pois segundo narra Mortimer (2000), escolheram um novo nome para designar “aquela planta que tinha nome feio: maconha”. E embora o mesmo soubesse, e nos informa no texto, esta ser uma “palavra de origem africana como macumba, mocambo etc.”, a troca é realizada, abandonando e rechaçando o termo popularmente usado para designar a planta *Cannabis* nos usos urbanos, pois acreditava-se que “Santa Maria soava muito melhor” para designar a “elevação espiritual” pretendida (idem).

O agenciamento coletivo de enunciação se concretiza na produção da transição da erva que passa de maconha à Santa Maria, de droga à sacramento religioso. Fora, então, na trama discursiva acerca desta que se revela a subjetividade capitalística que a transforma em “droga” e demoniza o seu uso. Mas, se nos mantermos atentos aos epistemicídios, ou seja, às violências cognitivas que a colonização produziu, ainda conseguimos ouvir Foucault, em um tempo não tão distante, a nos alertar, apontando para o princípio de *especificidade* em seu método de análise do discurso, através do qual podemos:

[...] conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade. (Foucault, 2013).

É válido lembrar que a primeira proibição da maconha no Brasil, por sua vez, remete aos anos de 1830 (Barros; Peres, 2011), a partir da qual o país foi pioneiro ao criar a primeira lei que proibia seus mais variados usos e, desde então, se inicia uma verdadeira guerra contra a existência da erva que milenarmente fora utilizada para fins diversos, inclusive medicinais. Em conjunto com uma política internacional de criminalização de determinadas substâncias pouco vantajosas às linhas de produção do capitalismo, o Brasil adota a política de Guerra às Drogas encabeçada pelos EUA desde o início do século XX (Rodrigues, 2008, p. 93), proibindo a maconha.

No mesmo ano em que este código entrou em vigor, o Brasil foi o primeiro país do mundo a editar uma lei contra a maconha: em 4 de outubro de 1830, a Câmara Municipal do Rio de Janeiro penalizava o ‘pito de pango’, denominação da maconha, no § 7º da postura que regulamentava a venda de gêneros e remédios pelos boticários. (Barros, Peres, 2011, p. 07).

Desde então, a erva e os que a usassem passaram a ser marcados por estigmas e marginalizações, e as investidas estatais em prevenir o uso e divulgar sua proibição vieram carregadas de conotações de cunho racial, associando a prática aos pretos e ignorando a própria história da erva, como veremos nos próximos capítulos. Um século depois, em 1940, enquanto “eram descriminalizadas as religiões de origem africana, a capoeira e o samba, a

maconha foi criminalizada pelo artigo 281 do Código Penal de 1940” (idem, p. 11), desta forma, não sendo apenas proibida, mas também penalizado o seu uso, porte, produção e venda.

Se por um lado houve concessões em uma história de muita dor e perseguição, podemos considerar tal situação, invocando Guattari & Rolnik (2013), como uma micropolítica processual dos modos de existência desses povos sequestrados de África e trazidos às Américas escravizados como produção de mão de obra e cujos corpos foram objetificados e hipersexualizados como animais. Por outro lado, tais povos tiveram suas subjetividades e seus conhecimentos proibidos, difamados e, posteriormente, apropriados pela indústria cultural, quando passaram a despertar o interesse da população branca, herdeira da colonização.

Ainda assim, como bem lembrado por Ferreira Jr., “o Santo Daime preserva mais de 40 anos de resistência de suas práticas desenvolvidas com a *Cannabis*”. Padrinho Sebastião dizia que “(...) como o Santo Daime, ela está sendo agora perseguida, mas tenho esperança que ela seja liberada dentro do culto” (Ferreira Jr., 2017, *online*). Embora a legalização da ayahuasca tenha sido conquistada no Brasil e a descriminalização da maconha tenha sido ignorada, como veremos no quarto capítulo, na atualidade, podemos observar que o proibicionismo é controverso. Pois, enquanto em países como Estados Unidos e Uruguai a erva é legalizada para os mais variados usos (terapêuticos, medicinais, recreativos, religiosos etc.), por outro lado, esses mesmos países são rigidamente restritivos com as práticas relacionadas à ayahuasca. Dessa forma, podemos concluir que as proibições são pautadas também em subjetividades capitalísticas de cada Estado-nação e não em evidências científicas ou legitimidades culturais.

Como aqui seguimos guiados pela labareda do candeeiro de Deleuze, invocamos Coelho (2009) para nos trazer importantes apontamentos sobre o indivíduo na filosofia deleuziana, na qual “passa a ser definido, portanto, pelo que pode e não pelo que é: a imutabilidade e eternidade que, próprias à essência, são substituídas pela mutabilidade e temporalidade próprias à potência” (p. 162). Assim, através da recusa da noção de “sujeito”, em diálogo com Nietzsche (2009), denuncia

(...) que o pensamento que busca as essências converte perigosamente em valores não sem grave prejuízo: a saber, a doença que é a desvalorização o mundo sensível e a instituição de seu julgamento a partir das essências inteligíveis. Ao identificar, pelo recurso a Espinosa, a essência à potência, Deleuze poderá formular um pensamento, desejado desde seus estudos de Henri Bergson, livre da fixidez e identidade próprias à essência, liberado dos procedimentos espacializantes da inteligência, capaz de pensar as passagens

no tempo, a diferença e a subjetividade como processos de individuações. (Coelho, 2009, p. 163).

Embora nem todos acessem os mesmos direitos, o direito ao próprio corpo e à liberdade de consciência aparece na Constituição mais recente do país, de 1988, mas que, ainda assim, nunca foram totalmente respeitados, já que é através dessa malha discursiva que ainda julgamos práticas em contextos sociais diversos de maneiras diferentes. De modo que é possível perceber nas estruturas estatais a racialização do direito (Munanga; Gomes, 2006) enquanto produção de subjetividade dominante que, por sua vez, se depara com um devir minoritário que resiste a seu modo à marginalização de sua existência, de seu conhecimento, de suas práticas e de seus modos outros de representação do mundo.

Lúcio Mortimer (2000) assegura que “Os marianos, isto é, os apreciadores de Santa Maria, são milhões espalhados pelo mundo”, ainda que para sê-lo seja necessária a ritualização que consagra a planta. Relata também que o “Padrinho Sebastião dizia que Ela (a Santa) é a colhedora e Jesus Cristo (o Daime), o Salvador”, concluindo também que “as pessoas que tinham o uso desta planta mais facilmente encontravam a bebida sagrada” (Mortimer, 2000, p. 137).

Não se pode consagrar o uso de uma Santa para se fazer o mal. Ela apenas é uma julgadeira. Julga e subjulga. É uma bandeira santa e pura que estou aqui para provar e levantar! Isto estou aqui para provar, porque Deus é quem me ajuda e ajuda a todos. (fala de Sebastião Mota transcrita em: Alverga, 1998, p. 169).

O uso necessita ser feito com “o respeito que se tem a uma mãe. Como se estivesse na presença de nossa Rainha” (Mortimer, 2000, p. 137), e assim um sacramento compõe ao outro, o Ying e Yang, reforçando a binária lógica daimista de masculino e feminino, como também é possível de se notar na composição do salão ou do espaço escolhido aos rituais, com homens para um lado e mulheres para o outro (Groisman, 1999).

Também houve ritualizações para o momento de sua consagração. O devoto deverá fazer seu benzimento pessoal, normalmente um “sinal da cruz”; dar apenas três tragadas, sendo uma ofertada ao Sol, outra à Lua e a última para as Estrelas; e passá-la ao “irmão” ao seu lado direito. Fazendo que Santa Maria gire até ser completamente ingerida e igualmente por todos. Seu consumo ritualístico é realizado com orações, cânticos devocionais de temática cristã, seguidos de períodos de meditação em silêncio, ou simplesmente, quando fora dos ritos, deve-se manter a conversa em elevado teor espiritual. (Ferreira Jr., 2017, *online*).

No ritual de consagração da Santa Maria, conforme observado em campo, geralmente precedido pela ingestão de daime, canta-se o hinário de Santa Maria, uma coletânea de hinos com menção a sua *inteligência existencial*, rememorando o mito fundador, a profecia que lhe assegura a devoção e o respeito que todos deveriam ter por esta, e também traz os afectos produzidos pela situação de ilegalidade projetada pelo Estado sobre os adeptos. Os “ritos de

cura de Santa Maria” são considerados de grande impacto nos participantes, “mesmo quando realizados sem a consagração conjunta da Ayahuasca”. Ferreira Jr. diz ter coletado relatos entre adeptos que alegavam que “após estas cerimônias apenas com a Santa Maria, nunca mais voltaram a consumi-la, mesmo sendo usuários antigos da erva em contextos não religiosos” (idem).

A comunidade do Santo Daime, assim como outros grupos sociais que faziam ou fazem uso da planta há tempos, desenvolveu o conhecimento acerca dos usos curativos da planta, que não funciona apenas como via de acesso ao divino, com curas espirituais, psicológicas e mentais, como também passou a proporcionar saúde física. Assim, a planta em seu devir produziu outras possibilidades de conexões e alianças, nos “tratamentos de resfriados”, para “aliviar febres”, “regular a má digestão, alívio de hemorroidas”, tratando “dores de cabeça, as hérnias, as fadigas, as tonturas, a insônia, a pressão alta, a asma e até mesmo depressões”. “Também foram experimentadas as funções antissépticas e cicatrizantes das cinzas de Santa Maria, sendo confeccionadas pomadas contra micoses e de aplicação em ferimentos como úlceras e eczemas”, além de ser “utilizada como compressas em machucados, tumores ou furúnculo e para a diminuição das cólicas menstruais e dos espasmos” (Ferreira Jr., 2017, pp. 48-49).

O plantio e a colheita acompanham o desenvolvimento das fases lunares, seu feitio se trata do processo de cura da planta em que a mesma fica pendurada para secagem, e uma posterior retirada de suas flores, que passam por uma avaliação da quantidade de concentração das propriedades da substância, sendo separadas em níveis diferentes (comunicação pessoal, 2018). Os feitores, assim como no feitio de daime, são responsáveis de plantar, colher e curar as plantas. Sendo que as germinações são acompanhadas no período de 24h, no ciclo da lua nova, e em algumas igrejas as plantações podem ter “traçado em forma da “estrela de Davi” ou a presença de símbolos que remetem ao Santo Daime”.

As plantas só podem ser colhidas na lua cheia e sua secagem dura cerca três dias, após esse prazo elas são limpas, assim como é feito no preparo do daime, e as flores são separadas após avaliação minuciosa de sua força, também sendo categorizadas em “1º grau, 2º grau e 3º grau, exatamente como já faziam com o Santo Daime” (Ferreira Jr., 2017, p. 47). Esse mesmo processo de apuração também ocorre na vertente de padrinho Sebastião com o preparo do daime, separando o mesmo em diferentes graus. Chegando a atingir a textura de gel, tecnologia desenvolvida para facilitar o transporte para as novas igrejas, o que comumente não é feito no Alto Santo, onde o daime segue o preparo tradicional de mestre Irineu, conforme informado por um dos feitores (comunicação pessoal, 2016).

“Minha Santa Maria é livre, no lugar onde ela está”⁶⁰”

“Mas a gente é quem lhe acusa, quando a gente usa sem saber usar”⁶¹”.

Neste registro cartográfico, procuro acompanhar o agenciamento coletivo de enunciação que produzirá a Santa Maria da ICEFLU, as questões de racialização dos corpos e as proibições e perseguições das práticas socioculturais de grupos racializados. Entendemos que esse agenciamento é peça chave para a compreensão dos processos de subjetivação acerca do uso de substâncias lícitas e ilícitas, mas também da individuação do sujeito e das capturas identitárias. Dito isto, observamos na *ritualização do uso mariano* que, a princípio, era a ordem que se fundamentou desde a Colônia Cinco Mil, para se “usar os pitos, era só nas horas certas, nos trabalhos”, sendo o uso “feito em forma de oração para não acontecerem acidentes e todos contarem com uma proteção extra”, entende-se a proteção divina intrínseca à personificação da erva. Desse modo é que, segundo Mortimer, “Aquele povo rude, muitos egressos das baixarias do alcoolismo”, procuravam experimentar “o prazer de uma vida produtiva e harmoniosa” (2000, p. 172). Essa harmonia não durou muito tempo, até que, algumas autoridades passaram a investigar a Colônia em 1982 e, conseqüentemente, Sebastião Mota de Melo, na figura de seu representante.

A investigação resultou em um acordo de cavalheiros quanto à *vista grossa* do uso ilegal da planta, como veremos a seguir. Fora então, quando o padrinho decide sair da Colônia para regressar às terras amazonenses, as quais, acreditava, lhe proporcionariam não somente a expansão da doutrina, mas também o sossego para consagrar o seu novo sacramento. Uma vez que, a Colônia Cinco Mil já estava muito próxima da extensão do centro urbano, avisou aos e às que permaneceriam na antiga comunidade que “A partir do dia 20 de setembro não deverá haver mais nenhum pé de Santa Maria nos terrenos da Colônia”, como se previsse o que ocorreria com o desobediente apreendido pela polícia. Apesar deste alerta, o gosto pelo uso e a espera pelo “amadurecimento” de alguns frutos de uma plantação que era de um morador da comunidade, possibilitou a apreensão de

⁶⁰ Hino de n. 5 do hinário de Santa Maria, recebido por madrinha Regina.

⁶¹ Idem.

maconha com o visitante, “isto porque a denominação de Santa Maria estava restrita ao uso ritual entre a irmandade. Não era permitido misturar com as coisas do mundo”, conforme relatou Lúcio Mortimer (idem, p. 207).

Durante as investigações que se seguiram, a responsabilidade e a relação ali empreendida na ritualização eram explícitas para os investigadores. Tendo estes participados de rituais de daime, sem que houvesse o uso da Santa Maria, obviamente, quando se dirigiram ao Seringal Rio do Ouro, responsabilizaram o padrinho pela plantação encontrada na Colônia Cinco Mil e o intimaram a comparecer à delegacia e prestar depoimento sobre o ocorrido. Este teria se prontificado a comparecer e “até para retribuir a visita que acabou em clima cordial” (idem, p. 209). Assim, sem se intimidar, pois “a polícia agia com maior finesa. Foram muito educados no trato com o povo da Colônia Cinco Mil, e da mesma forma no Seringal. Estiveram à tarde daquele domingo em conversa com o padrinho com todo mundo em volta e ninguém ficou intimidado”, conta Lucio (idem).

O ex-seminarista segue contando que, com o tempo, descobriu-se que a missão deles era medir a “estratégia de sobrevivência” daquele povo que, dentro daquele contexto de um governo de Ditadura Militar, poderiam representar um perigo, caso fossem uma espécie de guerrilha. Porém, ao perceberem que se tratava de um “grupo de pessoas ordeiras e com um forte caráter religioso”, decidiram que era “um caso muito exclusivo e só se resolveria em Brasília” (idem, p. 210). Foi então que padrinho Sebastião se apresentou para depor e “disse ter tido a revelação do uso da Santa Maria em sonho, que havia recebido a primeira vez da mão de viajantes também conhecidos como ripas (não disse o nome deles). Falou dos poderes de cura da erva e de sua missão espiritual” (idem, p. 215), e também contou com a presença de um advogado e da historiadora Vera Fróes Fernandes, que o acompanharam.

Figura 8. Padrinho Sebastião depondo em Rio Branco. Ao fundo a historiadora Vera Fróes Fernandes. 1984. Fonte: <http://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/padrinho-sebastiao/padrinho-colonia-cinco-mil> (Acessado em 20/07/2020 às 15h 30min).

O delegado responsável, então, encaminhou o caso ao Ministro da Justiça da época, Ibrahim Abiackel, que nomeou uma comissão formada pelo Procurador Geral da República do Acre, pelo Delegado Regional da Polícia Federal e pelo Comandante da Região Militar sediada em Rio Branco, para investigarem melhor o que se passava nas comunidades seguidoras de Sebastião Mota de Melo (idem, p. 223). E ainda segundo Mortimer, o caso passou a ser considerado “um assunto de segurança nacional”, justamente por ainda se tratar do período do Governo Militar e, assim, haveria a recomendação de se ter muita cautela com o grupo que, poderia caracterizar qualquer dissidência problemática à contenção e controle dos *processos de subjetivação dominantes*. Porém, o Comandante da Região Militar, Coronel Guarino, nas palavras de Mortimer, teria sido como que “um verdadeiro anjo enviado do céu para cuidar do nosso caso.” (idem, p. 224). Este teria convidado a historiadora Vera Fróes Fernandes para assessorá-lo, uma vez que ela já teria publicado uma dissertação de mestrado sobre a religião denominada “História do Povo de Joramidam” (1983a). Segue em seu relato que, então,

foi feito um acordo para formar uma comissão paralela, constituída por profissionais de diversas áreas, além de fazer um documentário fotográfico e filmado da expedição que iria ao Seringal Rio do Ouro. A comissão daria um parecer científico sobre a organização social econômica religiosa, bem como da saúde física e mental da população. Também se estudaria uma saída para a questão fundiária e de estrangeiros, um autêntico pacote de medidas a serem tomadas. (idem, p. 225).

A formação dessa comissão fora importante, principalmente por ter sido intermediária da comunicação entre os grupos de pesquisadores e as comunidades ayahuasqueiras, resultando em uma “avaliação combinada que relevasse aspectos culturais da questão”, em detrimento de uma abordagem estritamente policialesca (Costa, 2015, p. 105). Assim, a

proposta de um estudo detalhado e elaborado vingou, em detrimento do uso da força policial. Em suas palavras, registradas em entrevista concedida à Lucélia Santos, em 1989, no vídeo documentário “Os Guardiões da Floresta”:

[...] havia sim uma diferença cultural de encarar a vida, diferenças que precisavam ser examinadas, então, a partir daí eu propus que pudesse ser constituída, não de detetives, policiais, pessoas assim não, psicólogos, médicos, antropólogos, sociólogos, historiadores, botânicos, aí sim a gente pode apurar a verdade, porque se é uma comunidade que usa uma droga e fica drogada, gente vai lá e nós vamos ver uma bagunça, vamos ver uma confusão, nós vamos ver uma situação de degenerescência na estrutura pessoal, na estrutura familiar, na estrutura de produção, na estrutura comunitária, então eu propus que a verdade pudesse ser apurada por cientistas, e foi o que realmente aconteceu, em dezembro de 1982 eu vim trazendo essa comissão ao Rio do Ouro [...] (Paulo Roberto, Vídeo: Os guardiões da Floresta). (Idem).

Em meio à investigação, essa comissão de estudos criou uma produção fílmica, um documentário intitulado “Daime – Santa Maria⁶²”; alguns relatórios e algumas produções acadêmicas e literárias. Compunham a comissão, o psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza, que escreve um depoimento satisfatório ao Delegado da Polícia Federal, quando no início das investigações; Noilton Nunes, Alex Polari de Alverga e Saulo Petean, cuidavam do setor de documentação, pois já haviam feito o trabalho de documentar outras situações da comunidade anteriormente; o psiquiatra Dr. Joaquim Carvalho, “pessoa acostumada a tomar o Santo Daime” (idem, p. 225); o antropólogo Fernando La Rocque, conhecido antigo da comunidade; a historiadora Vera Fróes Fernandes, estudiosa da religião, e, assim, “os competentes profissionais eram todos ligados a nós, ou melhor, simpáticos a nossa causa, o que não impedia que eles fizessem um estudo sério, relatórios verdadeiros e de bom nível” (idem), nas palavras de Lucio. Ele que também contribuía, enquanto estudante de sociologia, preparando relatórios estatísticos acerca da realidade da comunidade, tratando do contingente populacional “e categorias da população, dividida em adultos masculinos, femininos, e de todos os detalhes de uma boa estatística”. Assim, sendo avaliada por afins, sabiam “de todos os passos relativos à próxima visita do Exército”, e ele alega também que “o povo foi alertado para agir com descrição principalmente nos assuntos relativos à Santa Maria” (idem, pp. 227-228).

Nessa investigação, muitos foram os pontos a favor da comunidade, além da proximidade com a Comissão que produzia os dados analíticos daquele grupo, o Coronel Guarino, tratava o Padrinho Sebastião “com muito respeito” e chegou a participar de rituais

⁶² “Documentário realizado na Colônia 5000 e no Seringal Rio do Ouro na Amazônia, acompanhando a expedição enviada pelo Ministério da Justiça para investigar os rituais do Santo Daime”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6TZ1EtaPbXA>.

do Santo Daime, apesar de não querer ingerir o sacramento, “pois achava incompatível com a sua função” (idem, p. 238). Também um militar do Exército que constituía a comitiva designada à investigação, Zezé Corrente, “Ele era um soldado exemplar e um daimista desde a infância, o que era um bom testemunho a nosso favor”, relata Mortimer (idem, p. 238). Em 27 de janeiro de 1983, Vera Fróes produziu uma carta⁶³ que foi entregue oficialmente ao Exército Brasileiro, em defesa da utilização da Santa Maria. Nessa carta, a historiadora data o uso da planta na comunidade desde o ano de 1975, quando alguns jovens de passagem pela mesma teriam deixado sementes desta com Sebastião Mota, e este estando “acostumado a plantar toda qualidade de sementes, nada o causou de estar transgredindo as leis.” (Fernandes, 1983). Pois, ainda segundo a autora, e como já vimos nos depoimentos do próprio, essa erva seria possuidora de “uma grande sabedoria”, tendo “o ser dela” falado em seu ouvido “que quem usasse, buscava a sabedoria do Espírito Santo”. A historiadora, nessa *Carta*, observa que na comunidade existe uma “ausência de culpa, de medo”, sendo essa planta sagrada tanto quanto o Santo Daime, na hierarquia da doutrina de Padrinho Sebastião.

Em 1984, o Coronel Guarino é transferido e não termina o relatório solicitado pelo Ministério da Justiça, tendo o Coronel Athos Asher assumido o seu lugar. Este último optou por refazer a pesquisa para concluir a entrega do relatório, organizando outra expedição ao Céu do Mapiá, na qual reconheceu “o esplêndido trabalho dirigido pelo Padrinho Sebastião. Viu o povo unido e disciplinado, viu tudo o que estava construído em tão pouco tempo e elogiou a comunidade” (Mortimer, 2000, p. 243). Em certa noite de trabalho, ele participou do ritual e “não se intimidou, tomou uma boa dose do chá sagrado”, ao findar da cerimônia repousou e no outro dia, ao se despedir, fez como os seguidores do padrinho, pediu a sua benção como sinal de respeito e no meio de todos declarou que “A única que pode causar algum problema é o uso da ‘Santa Maria’, isto se alguém for pego pela polícia lá fora, na cidade”. Assim, firmou um acordo dizendo que, “Aqui nas matas ninguém vem incomodar, nenhuma polícia vem investigar. Basta continuar assim, harmonizados, que vocês estão seguros” (idem, p. 243).

Deste modo, com um posicionamento cordial vindo do Coronel Athos Asher, foi que o seringueiro, artesão de canoas, arrematou dizendo que “Quem me obedece não anda fumando por aí. Se alguém for pego assim, o senhor pode disciplinar” (idem, p. 243). E

⁶³ Carta de Vera Fróes Fernandes entregue oficialmente ao Exército Brasileiro em 27 de janeiro de 1983. Enviada para o Ilmo. Coronel Raimundo Guarino, Comandante do 4º BEF. Cf. <http://avisospsicodelicos.blogspot.com/2007/06/carta-de-vera-froes-de-1983.html?spref=bl>.

para o “Castañeda daimista”, o relator dessa trajetória, isso caracterizou um “acordo solene”, em que, mesmo as autoridades brasileiras sabendo oficialmente que “uma pequena comunidade amazônica tinha plantios e fazia uso da cannabis sativa”, ao invés de “perseguição e cadeia, falou mais forte o reconhecimento e o respeito pela liderança local”. Pois Lucio conclui que “Não tinha sentido reprimir pessoas ordeiras que davam um testemunho de trabalho e organização”, e assim, “O bom senso e a justiça certa falaram mais alto” para os adeptos e as adeptas da comunidade daimista de padrinho Sebastião (idem, p. 244). O Estado, assim, respeitava o conceito de liberdade religiosa, que viria a ser constitucional, afinal se tratava de uma planta de uso milenar e religioso, para alívio dos e das daimistas. Lucio descreve a compreensão partilhada coletivamente de que, “Enfim valeu o respeito que cada um deve ter pelo seu semelhante. Pois isto está acima de qualquer lei terrena” (idem, p. 244).

Vera Fróes Fernandes, em sua Carta, ainda pontua que o padrinho Sebastião “não sabia de tanta severidade da lei quando começou os estudos com o uso da planta. Ele não queria nenhum enfrentamento, nenhuma desobediência cívica, por isso garantiu ao Coronel que não faria proselitismo” (1983), e também, por isso, subjetivou a mesma com a *inversão* do significado que a erva carrega na *subjetivação capitalística*. Desse modo, para esse grupo, o uso sagrado da erva é sinônimo de pureza, cura e libertação das vivências mundanas. Mas, foi a partir de todo esse alarde feito com o encontro da substância ilícita na comunidade, tendo jornais do Sul e Sudeste anunciado uma comunidade psicodélica e dissidente, que estaria fazendo uso da maconha em seus rituais religiosos, que mesmo após um longo período de estudos da comunidade, o daime, ou melhor, a ayahuasca passou a ser alvo da discussão quanto a sua legalidade e legitimidade de uso (Mortimer, 2000, p. 258).

Portanto, fora perspectivando desde o *Proibicionismo*⁶⁴ investido contra as drogas, que decorreu todo o alarde gerado pelo uso, por uma religião brasileira, de uma substância considerada ilícita, e também a ayahuasca, psicoativo que não tinha seu uso regulamentado, passando de sacramento à droga. Porém, como exposto por Lúcio Mortimer (idem, p. 258), por se tratar de “Uma realidade que faz parte da cultura e do folclore acreano”, naturalmente, haveria apelação, pois, os diversos grupos sociais que fazem uso dessa bebida indígena se dispuseram a reivindicar o direito à liberdade religiosa. Assim, para Mortimer, fora através do reconhecimento pelo Estado que, “em vez

⁶⁴ Segundo o historiador Henrique Carneiro, este é o sistema em “que apoia-se num discurso médico-jurídico para justificar uma pretensa guerra contra as drogas que, na verdade, desde a Lei Seca de 1919, nos EUA, só tem servido para aumentar o lucro e a violência.” Cf. Carneiro, Henrique. A fabricação do vício. XIII Encontro Regional de História. Belo Horizonte: ANPUH/MG, 2002.

de organizar uma perseguição religiosa, preferiu determinar que o CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) fizesse um estudo mais detalhado do caso, antes de se dar uma definição final para a situação dos ayauasqueiros”, o que ocorreu ainda em meados da década de 1980.

Porém, em 1985, através do que a pesquisadora Janaína Capistrano da Costa (2015) considerou “uma atitude tomada à revelia do CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes)”, a Divisão de Medicamentos (DIMED) do governo federal incluiu as espécies utilizadas na composição da ayahuasca na lista de substâncias proscritas, com a Portaria 02/85. E ainda a DIMED sendo subordinada ao CONFEN, sua investida contra os usos religiosos da ayahuasca, rendeu a Resolução nº 4 de 30/07/1985, criando um grupo de trabalho para “examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas daqueles vegetais, em todos os seus aspectos”. Tal estudo culminou na Resolução Nº 06 de 04/02/1986, que suspendia provisoriamente os efeitos da Portaria 02/85 da DIMED (Idem, p. 106). Por fim, mesmo a ayahuasca tendo conquistado a legalidade temporária em 1986, os estudos e as discussões acerca do seu uso continuaram, o que contribuiu para que se acordasse uma série de normas de conduta e procedimentos para a sua efetivação legal. Contudo, ainda assim, o consumo dessa bebida em contexto religioso sofreu e ainda sofre com a intolerância religiosa, sendo o seu uso mau visto por uma parcela da sociedade, que a considera como apenas mais uma droga alucinógena e que, por isso, deveria ser criminalizada.

A intolerância religiosa, no caso do Santo Daime, assim como de outras religiões minoritárias, não é fruto da expansão para os grandes centros urbanos, como sendo uma realidade exótica para seus moradores e suas moradoras, pois na própria cidade de Rio Branco, no estado do Acre, onde foi fundada a igreja de mestre Irineu, o Alto Santo, o uso da bebida também foi alvo de campanhas de perseguição. Conforme rememora MacRae, em 1982 teria ocorrido “uma série de medidas repressoras” que “foram desencadeadas contra os dez centros onde se usava a ayahuasca e criou-se um clima de inquietação e desinformação a respeito da bebida”, o que acarretou uma decisão da DIMED, que em 1985 “resolveu incluir por conta própria a *Banisteriopsis caapi* entre as drogas integrantes da lista de produtos proscritos no território nacional” (MacRae Apud Fernandes, 1986, p. 188). Retrocesso que afetou a decisão tomada nas primeiras investigações sobre o Santo Daime, em que esse grupo religioso havia conquistado a sua liberdade de culto.

Fora, então, a partir da visibilidade que a doutrina daimista passou a ter na mídia que fez com que a legalidade do consumo do daime/ayahuasca passasse a ser questionada, em esfera nacional, nos órgãos de competência de regulação de psicoativos. Aquela Comissão de Investigação criada para acompanhar a vida social dos daimistas e seus vários relatórios produzidos posteriormente contribuíram para a emissão de pareceres dos órgãos responsáveis em regular a legalidade do uso da ayahuasca (CONFEN⁶⁵ e CONAD⁶⁶). A produção desse período abriu precedentes para se discutir tal legitimidade, e então, desde meados da década de 1980, o uso religioso dessa bebida fora ora permitido e ora negado, mas sempre com argumentos que incitam outros questionamentos acerca da ilegalidade de outras substâncias. Como exemplo disso, podemos perspectivar o percurso do julgo ayahuasca na esfera dos órgãos nacionais de controle e regulamentação do uso de substâncias psicoativas.

Em 1985, a Portaria 02/85 da DIMED passou a criminalizar as pessoas que consumissem a ayahuasca e, por esse motivo, a partir do clamor dos adeptos e adeptas das religiões ayahuasqueiras, o extinto CONFEN designou um Grupo de Trabalho para avaliar a produção e o consumo das substâncias derivadas de espécies vegetais que resultam no chá utilizado nos rituais do Santo Daime. Resultado desse GT, a Resolução 06/86 determinou que as substâncias presentes no chá não poderiam constar na lista brasileira de substâncias psicoativas proscritas, concedendo o que Reginato (2010) chamou de “legalização simples”. Nessa resolução, aponta-se para a condição dessas comunidades investigadas que, conclusivamente, teriam “padrões morais e éticos de comportamento em tudo semelhantes aos existentes e recomendados na nossa sociedade, por vezes até de modo bastante rígido, são observados nas diversas seitas” e que, portanto, devia-se retirar o cipó *Banisteriopsis Caapi* da lista da DIMED temporariamente, enquanto prosseguiriam com os estudos por mais seis meses, acerca das plantas utilizadas e também dos grupos que as utilizam.

Aconteceu que, ainda nessa primeira pesquisa do CONFEN, sobre os seus efeitos orgânicos, “não se constatou anormalidades”, e sobre seus efeitos sociais “não podem ser atribuídos somente à atuação do chá sobre o organismo, mas também ao ambiente como um todo, incluídas as músicas e as danças”. MacRae (Apud Fernandes, 1986, p. 191) observa no documento produzido pelo grupo de trabalho do CONFEN, sobre o uso da ayahuasca, que foi constatado que os/as ayahuasqueiros/as, que empreendem o uso religioso do chá, têm

⁶⁵ Antigo Conselho Federal de Entorpecentes

⁶⁶ Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas, extinto em 2019, pelo governo Bolsonaro.

“padrões morais mantidos” severamente e, inclusive, “parecem tranquilos e felizes sendo orientados pelo uso ritual do chá a procurar a felicidade social dentro de um contexto ordeiro e trabalhador”. Com isto, o presidente do Grupo de Trabalho, então, chegou à seguinte conclusão:

[...] o que é possível afirmar é que a busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários da ayahuasca em seus diversos trabalhos não parece alucinação, se tomado o termo na acepção de desvario ou insanidade mental. Houve sim, em todos os grupos visitados a constatação de um projeto rigorosamente comunitário a todos eles: a busca do sagrado e do auto-conhecimento. Não cabe também ao grupo de trabalho definir se a forma de experienciar o sagrado ou o auto-conhecimento é ilusão, devaneio ou fantasia – acepções outras de alucinação. (idem, p. 192).

O Estado e seus respectivos órgãos de controle social, então, parecem ter entendido que não seria a criminalização e nem a perseguição dessa bebida que a inutilizaria, mas sim o seu controle e a devida regulamentação por parte do Estado com as práticas socioculturais de seus cidadãos e suas cidadãs. Essa Resolução culminou, anos depois, na produção da *Carta de Princípios das entidades religiosas usuárias do chá Hoasca*, assinada pelas maiores religiões ayahuasqueiras do Brasil (Daime, Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal), que teve o papel de definir que o uso da ayahuasca fosse liberado restritamente para o uso ritualizado e religioso, sendo vedado o seu comércio e até mesmo o consumo quando fora das regras ali estabelecidas, tal como sua combinação com outras substâncias proibidas por lei.

Assim, fora vetado: i) o comércio; ii) a exploração turística; iii) a associação de substâncias psicoativas ilícitas; iv) o uso não religioso e não ritualizado; v) “a atividade terapêutica privativa de profissão regulamentada por lei sem respaldo de pesquisas científicas – o curandeirismo, a propaganda e outras práticas que possam colocar em risco a saúde física e mental dos indivíduos” (Barbier⁶⁷). Sendo liberado apenas o uso ritual e religioso do chá, sem fins lucrativos tanto do ritual quanto da produção deste, e o rigoroso controle da inserção de novos/as adeptos/as, sendo que as entidades são responsáveis por estes do início ao término do ritual ou até o fim dos efeitos lisérgicos da ayahuasca no corpo da/o participante. Para a pesquisadora Janaina Capistrano da Costa, essa carta:

[...] desvela-se uma intenção de homogeneizar o uso da ayahuasca entre os grupos, a despeito de todas as diferenças doutrinárias, e o interesse desses grupos em estabelecer um compromisso com o Estado e a sociedade no que se refere ao uso da substância psicoativa. Sob essa intenção de homogeneização e esse interesse pelo compromisso, insinuam-se duas proposições que chamam a atenção por estarem correlacionadas ao foco das pressões externas que estes grupos têm sofrido ao longo dos anos. Em um

⁶⁷ Disponível em: http://panhuasca.org.br/spa/?page_id=378&lang=pt.

dados momento a Carta afirma sobre o consumo da ayahuasca, que está “vedado o seu uso associado a drogas ou quaisquer plantas psicotrópicas” e em outro momento afirma que “o curandeirismo deve ser evitado pelas entidades religiosas signatárias”. Estas duas afirmações são claras respostas elaboradas a partir da gramática estatal, pois verdadeiramente estas são dissociações que não têm a ver com o contexto indígena de uso de substâncias desse gênero de onde foi herdado o costume do consumo da ayahuasca. (Costa, 2015, p. 107).

Com essa *Carta*, ainda para a cientista social, as entidades ayahuasqueiram “negam a autenticidade da prática”, uma vez que, ao assinar o documento, a União do Vegetal nega que “dentro da sua liturgia exista a tradição de, em certas ocasiões consideradas de necessidade, adicionar à fórmula básica da ayahuasca mais nove vegetais, breuzinho, apuí, samaúma, castanheira, paud’arco, imburana de cheiro, mulateiro, maçaranduba e carapanaúba”. E no caso do Santo Daime, por sua vez, “nega que haja o uso da Santa Maria, ou seja, o uso sacramental da Cannabis Sativa”, e “nega seu caráter eclético, o qual tem dinamizado, ao longo de sua história, várias “alianças espirituais” com diversas manifestações culturais e sua tendência ao diálogo inter-religioso” (Idem, pp. 107-108). Dito isso, ela ainda aponta para o que, em sua percepção, seria um “sentimento de desconfiança”, tanto partindo das autoridades, mas que também reverbera “entre as próprias religiões”, o que culmina em “eminentes apropriações e deturpações de seu patrimônio”. Conclui que “a ameaça para essas religiões advém, portanto, do fato de não serem compreendidas e do fato de sua riqueza cultural poder ser roubada”, tal como com os perigos que se apresentam com a internacionalização da ayahuasca, em que já ocorrera a tentativa de patentear-se a mesma, como nos Estados Unidos (Idem, 109).

Ainda assim, em 1992, na 5ª Reunião Ordinária do CONFEN, se consolidou a legalização da ayahuasca, determinando a permanência da exclusão desta da lista da DIMED, bem como da matéria-prima que é utilizada em seus feitios. Nessa trajetória, muitas foram as figuras do Poder Público que advogaram, em momentos diferentes, a favor do uso ritualístico da ayahuasca.

Cinco anos depois da resolução de 1987, em reunião ordinária de 2 de junho de 1992 o jurista Domingos Bernardo G. da Silva Sá, conselheiro do CONFEN, argumentou a favor da manutenção da posição anteriormente adotada, pois nenhuma alteração importante no comportamento dos grupos tinha sido verificada. O conselheiro sublinhou que durante todo o período em que o Estado acompanhou sistematicamente as comunidades ayahuasqueiras, elas tinham demonstrado possuir mecanismos internos de controle suficientemente eficazes e que qualquer interferência mais incisiva desse aparato neste arranjo seria, por conseguinte, indevida, desnecessária e poderia, inda, criar problemas (COFEN 1992). (Idem).

Doze anos depois, em 2004, é publicado um Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico sobre o uso religioso da ayahuasca, no qual podemos destacar alguns trechos de alguns dos pontos que foram considerados:

2º ponto: [...] a relevância da bioética no exame do uso da ayahuasca, haja vista que entre os princípios fundamentais que a norteiam sobressai “o **princípio da autonomia** como uma espécie de princípio primeiro e fundante de uma nova postura global”, apontando para **a importância da decisão individual**, devidamente alicerçada, entretanto, na mais ampla gama de informações, prestadas por profissionais das diversas áreas do conhecimento humano, pelos órgãos públicos e pela experiência comum, recolhida nos diversos segmentos da sociedade civil.

3º ponto: [...] é indispensável “**levar em conta o saber detido pelo grupo de usuários**”, como anota Edward MacRae. Assim, é essencial levar “em consideração as situações concretas das pessoas, e até mesmo contingências históricas”, parecendo ter influência definitiva na decisão sobre o tema, o exame da quantidade ministrada e do seu valor ritual e simbólico. [grifos nossos]

Assim, o parecer reitera ser favorável que “a liberdade religiosa e o poder familiar devem servir à paz social, à qual se submete a autonomia individual”; e “a liberdade do uso religioso da ayahuasca, tendo em vista os fundamentos constantes das decisões do Colegiado, em sua composição antiga e atual, considerando a inviolabilidade de consciência e de crença”, bem como “a garantia de proteção do Estado às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, com base nos arts.5º, VI e 215, § 1º da Constituição do Brasil, evitada, assim, qualquer forma de manifestação de preconceito”.

Com isto, o órgão que substitui o CONFEN, o CONAD, através da Resolução 05/04, endossa a legalidade da ayahuasca dando ênfase à restrição do uso religioso, o que Reginato (2010) aponta se tratar de um movimento que veio a consolidar a “regulamentação” ou “regulação”, ou ainda, uma “legalização restritiva” para o consumo da ayahuasca. No entanto, entendendo que “o controle administrativo e social do uso religioso da ayahuasca somente poderá se estruturar, adequadamente, com o concurso do saber detido pelos grupos de usuários”, resolve instituir um novo Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) para levantar dados e acompanhar o uso religioso da ayahuasca, perspectivando, para fins de pesquisa, o uso terapêutico, “em caráter experimental”. O GMT seria composto por seis membros, a serem indicados pelo CONAD, especialistas das seguintes áreas: antropologia, farmácia/bioquímica, sociologia, psicologia, psiquiatria e direito. Também comporia o grupo mais seis membros representantes dos grupos religiosos usuários de ayahuasca.

O Relatório Final desse GMT fora emitido em 23 de novembro de 2006, em que foram ratificadas as decisões anteriores do colegiado e mantidos a “liberdade religiosa e o poder familiar” como pontos centrais, que “devem servir à paz social”, embora se submetam “à autonomia individual”. Porém, apenas na Resolução 01/10 do CONAD é que o parecer do GMT fora publicado, registrando a legalização restritiva da ayahuasca em âmbito nacional; o que, por sua vez, incitou a intolerância religiosa por parte de algumas pessoas, dentre elas, o deputado federal Paes de Lira, do PTC/SP, que propôs o Projeto 2491/2010 para apreciação no plenário da Câmara dos Deputados. Esse projeto visava sustar a resolução emitida pelo CONAD em 2010 e propunha a criminalização do uso da ayahuasca para quaisquer fins, inclusive os religiosos. Esse projeto fora arquivado, sem passar por votação.

Desde que o uso religioso da ayahuasca se tornou alvo de investigação, passaram-se quase 40 anos. De lá pra cá, o poder público nunca considerou pautar a legalidade do uso religioso da *Cannabis*, mesmo tendo conhecimento dessa comunidade, a ICEFLU, e de todos os atributos que foram atribuídos aos seus e às suas integrantes. Ao contrário disso, o que notamos é que a construção de fronteiras externas e internas a esta religião tem relação direta com o debate mais amplo e geral do consumo de “drogas” na sociedade atual. A ayahuasca é uma bebida considerada sagrada, de modo que seus significados “se relacionam à constituição de todo um conjunto simbólico, ritualístico, cosmológico etc, associando-se de certa forma, à noção de sacramento” (MacRae Apud Fernandes, 1986, p. 79), e isso também ocorre com a *Cannabis* ou maconha. Mas, ao mesmo tempo em que a existência de religiões como esta em uma sociedade puritana, higienista e preconceituosa como a brasileira representa uma exceção às regras da política *proibicionista* das drogas, a proibição da maconha reacende o debate e a necessidade de se repensar uma nova política de drogas, que leve em consideração e respeite práticas de usos culturais de psicoativos.

O DMT (N-Dimetiltriptamina), princípio ativo encontrado no chá do Santo Daime, “trata-se de um dos psicoativos conhecidos mais potentes no que se refere à capacidade de alterar a consciência e a percepção humanas” (Goulart, 2003, pp. 01-02). Ainda assim, o seu uso é lícito, pois houve o consenso (CONFEN/ CONAD) de que se pode extrair benefícios do seu uso, se devidamente ritualizado, pois estudos foram feitos com algumas comunidades usuárias do psicoativo, além da longa historicidade do uso de tradição indígena no Brasil e em outros países da América do Sul. A *Cannabis*, pelo que observamos ao decorrer desta pesquisa, se com menor preconceito de cunho racial (Barros; Peres, 2011), tivessem avaliado seus efeitos, observado seus usos culturais e históricos, inclusive religiosos, certamente já a teríamos fora da lista de proscrição e proibição. A

propósito disso, o historiador Henrique Carneiro contextualizou a planta e alguns dos seus usos e importância em sua *Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas* (2005), na qual ainda pontua que, no Ocidente, o debate acerca da licitude da erva:

[...] parece nunca ter se realizado, a maldição devotada a esta planta estabeleceu-se sem oposições. Nunca houve planta tão atacada e vilipendiada e, no entanto, também nunca houve planta cujas virtudes fossem tão amplas e diversificadas. Talvez apenas a papoula produtora do ópio tenha sofrido restrições semelhantes fora, mas como esta última de fato oferece perigos e pode até mesmo matar, sua fama perigosa foi mais merecida do que a que vitimou a inocente *Cannabis*. (p. 50).

Dentre as mais variadas acusações que investiram contra essa planta, os argumentos quase sempre foram racistas (França, 2015, p. 20), como a primeira proibição oficial no Brasil, denominada contra as “rodas de pito de pango” (Carneiro, 2005; Barros, Peres, 2011), fazendo referência à cultura de negros/as do Rio de Janeiro que faziam uso da erva. Mas, ainda assim, essa resistiu e tem resistido no folclore e na religiosidade popular brasileira, como se pode verificar em autores de nossa literatura, como Gilberto Freyre⁶⁸, e em religiosidades como a da cultura Rastafári, em alguns candomblés e no Santo Daime de padrinho Sebastião. Afinal no Brasil, desde os anos de 1930, esta planta tem enfrentado uma verdadeira guerra com a sua proibição pautada na difamação do seu uso, que anulou toda a sua historicidade de planta medicinal, industrial e recreacional de diversos povos, passando a ser considerada e classificada “na primeira categoria de drogas ilícitas estabelecida pela Organização das Nações Unidas (ONU)” (Carneiro, 2005, p. 50).

Com poucas exceções como o álcool, o tabaco e certos estimulantes como o café, o chá, o açúcar, o chocolate e o guaraná, o que a legislação acerca do uso de drogas fez foi inserir as demais substâncias em listas que a tornavam ilícitas, “atribuindo-lhes uma natureza demoníaca, não muito diversa daquela que se via na farmacopeia pagã na Idade Média”. E foi somente a partir da década de 1970 (MacRae, 2005, p. 460) que uma corrente de pesquisadores passou a enfatizar que se fazia necessário atentar à complexidade da questão das drogas. Dos quais, podemos destacar Norman Zinberg e Jean-Paul Grund, que ressaltavam a necessidade de se levar em conta o *set* (a atitude do indivíduo no momento do consumo e a sua personalidade) e o *setting* (o ambiente físico e social no qual ocorre o uso), além da ação farmacológica da substância (MacRae, 2005, p. 460). Zinberg ainda difere dois tipos de uso, o “controlado” e o “compulsivo”, tal qual podemos associar à distinção feita por Deleuze (2016, p. 460) a respeito do uso de substâncias psicoativas que, para ele, pode ser caracterizado em “experiência vital” e

⁶⁸ Vide Carneiro, Henrique. *Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas* (2005).

“empreendimento mortífero”, assim criando meios de não somente distinguir o ritmo e as proporções do uso, mas também as formas de lidar com ele.

O uso “controlado” para Zinberg, segundo MacRae (2005), “tem um preço social baixo”, enquanto que o uso “compulsivo”, por ser disfuncional e intenso, tem “um preço muito alto”. Assim, a diferença entre os dois modos de usar é que, o primeiro é guiado por “valores e regras de conduta e padrões de comportamento (rituais sociais), seguidos pelos grupos de usuários”, que não necessariamente precisam ser de caráter religioso. Essa moral social que permeia e influencia o uso, é chamada por Zinberg de “controles sociais informais” (1984 Apud MacRae, 2005) e foi dividida pelo pesquisador em i) “sanções sociais”, quando a moral repercute na conduta social; e em ii) “rituais sociais”, quando está relacionada aos padrões comportamentais e aos fins práticos do uso, “métodos de sua aquisição e administração, à seleção dos *settings* físico e social para uso, às atividades empreendidas após a administração e às maneiras de evitar efeitos indesejados” (idem, p. 460); de modo a se complementarem.

Esses “controles sociais informais” cooperam para que o usuário autogestione o seu uso, assim, possibilitando que se faça um uso saudável das substâncias psicoativas, de modo que traga benefícios para si mesmo e, conseqüentemente, também à sociedade. Outras variáveis positivas a respeito do uso religioso, recreativo, medicinal e terapêutico, que venha a ser feito pelo/a usuário/a, mantendo a responsabilidade social, são as dispostas pelo pesquisador Jean-Paul Grund (1993), nas quais ele elenca a necessidade de se atentar ao trio que compõe o circuito retroalimentado de autoregulação de controle do uso, sendo estes: a) disponibilidade da substância; b) rituais e regulamentos; c) estruturação da vida (MacRae, 2005, p. 460). Assim tem sido feito, mesmo que ignorando tais estudos, por muitas sociedades, comunidades e os mais diferentes grupos sociais, inclusive as comunidades ayahuasqueiras e, por fim, também as *marianas*, com variáveis substâncias psicoativas.

Padrinho Sebastião, como fora possível notar em suas falas transcritas por Alex Polari de Alverga no livro “O Evangelho Segundo Sebastião Mota” (1998), diz ter sido instruído “para que tirasse a erva da boca do diabo”, “para trazê-la a sua dona verdadeira”, “à Virgem Maria”. Assim, foi a partir dessas definições que começou a saga de padrinho Sebastião com essa erva, pois ele acreditava que haveria uma “maneira correta, sagrada, de usar a *Cannabis*, diferente da maneira profana de quem, simplesmente, busca um “barato”” (MacRae, 2005, p. 470). Em sua lógica, portanto, a Santa Maria, assim como o Santo Daime, “nunca deveria ser considerada droga” (idem, p. 471), se usada da maneira

devidamente indicada pelo Padrinho, ritualizada. Também nessa mesma linha de raciocínio se alegou a rejeição do nome vulgar: “maconha” ser legítimo, vindo a ser substituído por Santa Maria, com o intuito de se produzir uma subjetividade mais próxima do contexto religioso no qual ela estava sendo inserida. Enfatizando a sua natureza sagrada, essa fora enunciada Santa Maria, portanto, assim como os outros termos destinados a se relacionarem com o uso da planta foram modificados:

Assim fumar virou pitar, o termo corrente entre os hippies para papel de cigarro, isto é, seda virou papelim, e o topo da planta fêmea, muito valorizado por ser rico em THC, ficou conhecido como bucha. Especialmente significativa foi a denominação adotada por aqueles que comungavam desse sacramento: rechaçando o termo “maconheiro”, carregado de conotações de marginalidade, adotaram a designação “mariano”, em clara e sincera alusão à ordem devocional católica. (idem).

Depois de todo esse cuidado com o preparo adequado para o uso, viria a sua finalidade, compondo assim o ritual complexo criado por Sebastião Mota de Melo que, começava no plantio, passava pela preparação do “pito” e acabava em sua finalidade última: os trabalhos de Santa Maria. Sendo que esta, conforme prescrito inicialmente pelo Padrinho Sebastião, “deveria somente ser usada a cada duas semanas, em rituais similares aos do Santo Daime”. E mesmo que depois se desenvolvessem padrões e maneiras mais informais de uso, esses ainda eram ritualizados, ou perpassados pela crença “mariana” (idem), uma vez já estabelecida nas subjetividades daquela comunidade, tornando o uso uma “experiência vital”, e não um “empreendimento mortífero”. Outras recomendações também são dadas aos usuários seguidores desta crença, das quais MacRae destaca:

A Santa Maria não deve ser fumada enquanto se come, devendo-se deixar passar um tempo entre o seu uso e o consumo de comida. Os seguidores do Padrinho devem usar essa erva somente entre si, evitando fumá-la com aqueles que não estão a par da sua natureza sagrada. Devem também evitar a “maconha de rua”, comprada de vendedores de drogas, devido à sua contaminação com “energias pesadas”, absorvidas do ambiente do submundo. Embora as prescrições sobre a maneira correta de cultivar a planta raramente fossem seguidas em seu conjunto, persiste a noção de que ela e os “pitos” feitos a partir dela devem ser tratados de maneira respeitosa, análoga àquela usada para o Daime, evitando-se jogá-los nos lixo, por exemplo. (2005, p. 472).

O respeito dedicado à Santa Maria, como podemos notar, é o mesmo devotado na consagração do Santo Daime em sacramento religioso, sendo considerados pelos daimistas como “pertencendo ao mesmo reino espiritual e como sendo capazes de unir seus filhos na Terra, transformando-os e liberando-os no Plano Astral” (idem). E seguindo a lógica dicotômica de mal e bem aí proposta, de uso tóxico e uso mediúnico, a libertação desses usuários seria a libertação de um uso supostamente equivocado, um uso desrespeitoso, no qual não se daria o devido valor à erva e, conseqüentemente, não se receberia a sua benção.

Isso para os *daimistas-marianos* é mais do que uma heresia, uma perda de tempo, pois assim a finalidade do uso mediúnico e sacramental não seria atingido.

Sobre as maiores dificuldades de se estabelecer uma ritualização mais formal, mais “controlada”, MacRae, analisando o caso, diz que isso se deve, justamente, a fatores tais como: a) “a especificidade farmacológica e os efeitos da *Cannabis* são muito diferentes do da ayahuasca”; b) a ilegalidade do uso e plantio da erva; c) “a resistência manifestada, por longo tempo, por alguns membros da comunidade, em aceitar a sua equiparação ao Daime” (idem); esta última relacionada a questões de preconceitos gerados na sociedade brasileira por conta de sua proibição.

“Da floresta eu tenho tudo. Tudo, tudo Deus me dá⁶⁹”

[...] Se vai se usar o Daime ou qualquer erva santa, só se precisa é respeito e tranquilidade! (fala de Sebastião Mota transcrita em: Alverga, 1998, p. 128).

Considerando que a condição social e econômica dos novos/as adeptos/as também diz sobre os agenciamentos das subjetividades que viriam a definir a identidade institucional do Santo Daime, que atualmente conta com comunidades espalhadas pelo mundo, encontramos outra realidade com a expansão, que em diferentes localizações os/as seguidores/as de padrinho Sebastião irão fazer uso de seu legado ritualístico e discursivo⁷⁰, a Santa Maria passou a integrar o cotidiano de boa parte dos/as adeptos/as, de modo a também serem realizados usos recreativos, para além do ritualizado. Assim como outros usos da erva passam a compor o território daimista, também outras experimentações enteogênicas passam a ser realizadas, inspiradas em padrinho Sebastião.

É preciso aproveitar essas ervas sagradas que nós temos e que nos levam às alturas espirituais. Por elas é que a vida espiritual baixa sobre nós, material, em qualquer lugar que nós estiver. Não é só dentro de uma casa. É em qualquer lugar que nós formar e consagrar a nossa bebida, e as nossas plantas espirituais, nós vamos ao astral, que fica longe daqui e ao mesmo tempo fica bem perto daqui. Porque o corpo fica aonde fica, que é uma massa pesada. Mas o espírito vai aonde quer, porque ele sempre volta. Ninguém sabe donde ele veio, nem pra onde vai. Só o corpo quando está

⁶⁹ Hino n. 14 intitulado “Da Floresta”, do hinário “O Cruzeirinho”, de padrinho Alfredo.

⁷⁰ “Sebastião Mota dizia que as plantas enteógenas nos levam a essas alturas espirituais. Elas são, além de poderosos remédios para a doença e o marasmo espiritual que assola a humanidade, também instrumentos para despertar este Deus Interno que habita em cada um”. (ALVERGA, 1998, p. 36).

bem desenvolvido e entrosado com o eu interno, sabe o que ele diz. (idem, p. 74).

Acerca dos empreendimentos vitais realizados com enteógenos por comunidades do Santo Daime, ou de suas dissidências, temos conhecimento das seguintes substâncias experienciadas, algumas também por padrinho Sebastião, com o intuito de conhecer e, possivelmente, se aliar: (i) maconha; (ii) cogumelo; (iii) coca; (iv) jurema; (v) rapés feitos com plantas diversas (vi) kambô/kampô; (vii) colírio sananga; (viii) álcool | caiçuma; (ix) tabaco.

[...] Com os tomadores de chá, mascadores de folha e fumadores de maconha, com esses que não estudam nem consagram as linhas espirituais dessas plantas, é a mesma coisa. Todos são medrosos e nunca tiram a corda do pescoço. Um bando tanto de homem como de mulher, que só conta coisas à toa e vive sentindo medo? Ou seja, não praticam nada que preste, vivem retamente como se fosse um malfazejo. Mas eu não fui um malfazejo, não sou malfazejo nem ensino nada errado. (idem, p. 199).

(i) O uso da *Cannabis* fora ritualizado e, como veremos nos próximos capítulos, tem resistido a algumas investidas policiais nas comunidades daimistas filiadas a ICEFLU, de modo a se reinventar e ampliar a sua utilização, por vezes não passando sequer pelo procedimento ritual de feitio, pois a maioria das comunidades não possuem produções em escala que atenda a demanda do público participante dos trabalhos. Bem como, devido à proibição desta e a consequente reinvenção das relações estabelecidas com a planta que, ainda que não dessacralize a mesma, passa a compor contextos recreativos e de socialização entre a comunidade, como fora acompanhado nas comunidades assistidas.

O que muitas vezes acaba por acontecer é a desritualização da prática e um certo desregramento consequente. Dessa forma, impedidos de fazer o uso ritualístico correto da Santa Maria, é comum aos seguidores dessa linha daimista específica, “pitar” isoladamente antes e depois das cerimônias e, às vezes, até se ausentar no seu decorrer, para usá-la longe da vista dos outros. Também é um comum entre eles um padrão de uso relativamente frequente no dia a dia. Mas, até mesmo nesses casos de uso informal, há uma tendência a preservar a essência básica do ritual simples, inicialmente proposto por Padrinho Sebastião; “pitando” em círculo, silenciosamente ou mantendo uma conversa de nível elevada, evitando bebidas alcoólicas e a participação de não daimistas. (MacRae, 2016, p. 478).

Desde princípios de 1980, a partir da expansão do culto do Santo Daime e, consequentemente, da Santa Maria para outros estados do Brasil e também outros países, muitas das comunidades se posicionaram com a necessidade de “levantar a bandeira” do culto a este enteógeno. Mas segundo as falas que presenciei por parte das lideranças paulistas, em momentos de socialização ou até mesmo nos finais dos rituais, é que o uso tem de ser cauteloso por conta da repressão direcionada à mesma, mas que é preciso se posicionar sendo

fiel ao propósito de reconhecê-la enquanto sacramento, provocando tensões em prol de uma possível legalização para o uso religioso.

No entanto, há controvérsias acerca da convicção de se posicionar mariano perante a sociedade ou de “levantar a bandeira da Santa Maria” enquanto militância política, falaremos disso mais adiante.

Figura 9: *Cannabis sativa*.

Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Cannabis_\(psicotrópico\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cannabis_(psicotrópico))
(Acessado em: 20/07/2020).

(ii) A experimentação do fungo *Psilocybe cubensis* rendeu para a liturgia do Santo Daime ao menos um hino dentro dos hinários oficiais, mais precisamente o hino de número 28 intitulado “Amar e Ter Amor”, do hinário “O Cruzeirinho” do padrinho Alfredo, no qual ele relata a experiência que teve com o enteógeno que, apesar de não ter designado uma formulação de ritual para sua utilização, ainda é comum seu uso em algumas comunidades.

Amar e ter amor/ Com respeito às coisas superior/ Se firmar em tudo que existe/ Tudo isso Cogo-Rei me mostrou/ Aqui eu vou/ Dizendo o que ele me mostrou/ Dando prova do meu conhecimento/ Com o mestre Cogo-Rei aqui estou.

Conforme experienciado em campo e a partir dos demais relatos dos adeptos, constatou-se que os efeitos do cogumelo *Psilocybe cubensis* são semelhantes ao de outros enteógenos, com o qual também se encontra com uma *inteligência existencial* a partir da sua ingestão, tal como é relatado no hino acima.

Figura 10: *Psilocybe cubensis*.

Fonte: <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/scientists-unlock-magic-mushrooms-mysterious-chemical-compound-180964552/> (Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

(iii) Das experimentações enteogênicas mais polêmicas empreendidas no Santo Daime, até mais do que a própria ritualização da Santa Maria, as acusações de usos de derivados da coca (*Erythroxylum coca*) suscitou algumas questões à comunidade daimista, alguns rompimentos com a vertente da ICEFLU e também desentendimentos entre alguns adeptos (comunicação pessoal, 2018). A alcunha de Santa Clara propagou-se e em conversas com adeptos da vertente da ICEFLU estes transparecem um notável desconforto acerca da possibilidade de se permitir explorar uma *inteligência existencial* desta propriedade.

A famigerada trama discursiva acerca dos psicoativos ilícitos resultantes da política proibicionista investida no país e o consequente histórico de uso abusivo de cocaína que muitos dos adeptos e até dirigentes de algumas comunidades tiveram (MacRae, 2016b), sem poderem contar com meios de reduzir os danos do uso, para além dos meios de abstinência contínua e internação compulsória, podem ter influenciado em tais posicionamentos. Pois estes passam a interromper ou reduzir o consumo de maneira significativa por meio do estabelecimento de afectos com a ayahuasca e de laços de pertencimento à comunidade de modo geral.

Muitos dos que se aproximaram de Padrinho Sebastião ou que hoje procuram o grupo liderado pelo seu filho e sucessor, Padrinho Alfredo, vinham ou vem de um passado de uso de drogas. Em muitos casos, foi, justamente, a dignidade que Padrinho Sebastião conferia a certas substâncias psicoativas, por outras estigmatizadas e perseguidas pela maioria das pessoas que se consideram espiritualizadas, o que os atraiu inicialmente à vida religiosa. (idem, p. 478).

A comunidade daimista em sua amplitude, na atualidade, agrega pessoas oriundas de diferentes religiões também, e paira certo conservadorismo sobre determinadas práticas, que a própria ideia de distinguir o “uso mediúnico” e o “uso profano” (Alverga, 1998) (Rocha, 2016a), elaborado por Sebastião Mota ao subjetivar a erva *Cannabis*, reforçam ao delimitar o

território em que psicoativos podem exercer o papel de enteógenos, de plantas mestres, e quando elas, necessariamente, são entendidas como drogas quaisquer, de um “mundo de ilusão”.

A Santa Clara se tornou uma lenda assombrosa para o Santo Daime, principalmente, pelo fato de padrinho Sebastião ter usado a “mescla”, a pasta base da cocaína, a princípio, no intuito de reduzir as dores que sentia em seu corpo adoecido, e não ter tido uma boa experiência com os efeitos que esta produziu nele, e na comunidade que passa a apresentar adeptos com quadro de usos abusivos. Ele teria dito que nela ele não viu “luz” (comunicação pessoal, 2018), e na tentativa de estabelecer uma aliança com a mesma, causou-lhe sensações desagradáveis e não foi possível agenciar subjetividades que supriam o seu desejo de aprender com uma possível *inteligência existencial* da mesma. Por outro lado, seu seguidor M. G., fundador da igreja Rainha do Mar, em Pedra de Guaratiba/RJ, relata que:

(...) me pedia para acabar com a dívida e com a mescla. Falou para mim: filho, para meu uso é uma maravilha, fico sem dor. Consigo respirar e consigo dormir. Senão é eu ficar agarrado neste pau que você está vendo a madrugada e o dia todo. Só consigo ficar assim, em pé, com os braços levantados segurando neste pau. Mas para mim é bom, mas para o povo é uma desgraça, atinge logo as mulheres. É atingindo as mulheres todos são atingidos. Acabe com isto para mim (...). (Publicação no grupo “Santo Daime” do site Facebook⁷¹).

Apesar disso, alguns adeptos receberam hinos intitulados de Santa Clara, como é o caso de uma de suas seguidoras, a fundadora da Casa de Oração Maria Marques no Sul do país, a qual não nomearemos para preservá-la de qualquer exposição. Em seu hino de número 39 com a mesma alcunha no título diz:

[...] Traz essa harmonia/ E paz no coração/ Equilíbrio na mente/ E flores na mão/ Santa Clara chegou/ E tudo perfumou/ Junto a Santa Maria/ Aqui consagrou/ Pura como ouro/ Forte como a rocha/ Clara como um cristal/ Com chuva ou com sol/ Esta Santa presença/ Eu devo agradecer/ Eternamente em minha vida/ A minha mãe tão querida.

Encontramos também outros hinos que fazem menção aos afectos produzidos nos participantes que se deparam com a Santa Clara em algum momento de sua trajetória na doutrina, e não há um processo de subjetivação explícito e declarado que trate de alguma substância psicoativa em uma experimentação enteogênica. Inclusive, encontramos hinos dedicados a Santa Clara em uma vertente que possui uma estreita relação de contágio das singularidades acerca da subjetivação da Santa Maria, o CEFLI do padrinho Luiz Mendes e também de um adepto da doutrina que participa dos rituais no Alto Santo, Tufi Rachid. A

⁷¹ Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/4695441445/permalink/10157608525481446/> (Acessado em 15/08/2020 às 22h 45min.).

Santa Clara, antes de qualquer possível ressemantização de uma substância, é uma santa da Igreja Católica designada a atender as súplicas dos necessitados.

Figura 11: Folhas de coca.

Fonte: <http://cicascience.blogspot.com/2012/05/cocaina.html> (Acessado em: 20/07/2020 às 14h 50min.).

É válido reiterar que a utilização da coca enquanto medicina e até mesmo enquanto enteógeno é muito difundido na região andina e de fronteira, sendo reconhecida como patrimônio histórico e cultural em alguns países (Assis; Rodrigues, 2017) como a Bolívia, por exemplo. Os usos da planta coca por diversas etnias indígenas são múltiplos (conferir Echeverri; Pereira, 2005), e esta tem sido uma potente aliada em situações peculiares às condições de existência nos Andes. Para além dessa realidade, a folha da coca foi utilizada como base na produção de alguns produtos comercializados em livre escala que, antes de sua proibição, eram divulgados em propagandas, e algumas até tinham como público alvo as crianças.

Figura 12: Propaganda de balas de Cocaína para dor de dente.

Fonte: <http://www.idealixia.com/oldbutgold/quando-heroina-e-cocaina-eram-artigos-de-farmacia> (Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

A utilização de substâncias psicoativas podem demandar instruções acerca de seus usos e seus possíveis efeitos (MacRae, 1992, p. 19), visando reduzir os danos desses empreendimentos que, tanto podem ser vitais, se se dão em um contexto adequado para uso segundo suas condições físicas, psicológicas e emocionais dos usuários, assim como sua

concepção cognitiva acerca do seu próprio investimento; quanto podem gerar situações desastrosas e de difícil resolução aos usuários.

Nas imersões de campo das comunidades daimistas, estive em contato com relatos de adeptos da doutrina que, em algum momento da vida, tiveram um uso abusivo dos derivados da coca (crack, pasta, mescla ou cocaína) e, por isso, são acompanhados de um julgamento moral acerca do uso dessas substâncias não ritualizadas na doutrina.

(iv) O termo jurema faz referência a uma variedade de plantas (*Mimosa*, *Acácia*, *Pithecelobium*) (Sangirardi Jr., 1983 Apud Grunewald, 2005), sendo que a de uso mais comum é a *Mimosa hostilis*. Esta também utilizada por uma diversidade de etnias e grupos sociais no Brasil, porém os usos religiosos, curativos ou divinatórios prevalecem entre seus usuários, sendo esses, na maioria das vezes, adeptos de práticas ritualísticas que os definem como sendo juremeiros.

Os rituais da jurema, bem como a pajelança, que é um importante ritual que congrega o uso da jurema e outros enteógenos aos ritos de incorporação, buscam os poderes curativos da planta.

Caracteriza-se, entre outros aspectos, pela ênfase no tratamento de doenças e aflições, por um transe de possessão característico, com “passagem” de diversas entidades espirituais em uma mesma sessão, e pela presença de certas práticas como o uso de tabaco e outras substâncias para defumação. Esses elementos associam a cura ou pajelança maranhense a outras formas de pajelança não-indígena encontradas no Norte e no Nordeste brasileiros, como o catimbó, a jurema, o toré e especialmente a pajelança cabocla presente em diversas regiões da Amazônia. (Labate; Pacheco, 2004, p. 316).

O seu uso agregado aos ritos de incorporação de entidades, tais como as da Umbanda, os mestres juremeiros e seres encantados, é amplamente conhecido no Nordeste e no Norte, e as composições com outras religiões afro-índigenas têm produzido fenômenos diversos, inclusive no Santo Daime, como veremos mais à frente.

(...) em cada um desses espaços sociais onde a beberagem é produzida (e mesmo em alguns sistemas de crenças onde não há a bebida), a Jurema apresenta representações variadas. Mas em todos esses lugares é referenciada como força espiritual única. Por fim, como ela se metamorfoseia e se apresenta sob aspectos variados, é interessante apontar sua vitalidade social (e espiritual), sua capacidade de se fazer presente em diversos contextos, desde sistemas de cultos institucionalizados até experimentalismos urbanos contemporâneos. (Grunewald, 2005, pp. 239-240).

Sua força enteogênica é histórica e culturalmente incontestável. E dentro do Santo Daime, as alianças com a Umbanda puxaram a jurema para dentro do panteão daimista, não apenas como enteógeno a ser respeitado e utilizado, como também entidade a ser cultuada, como podemos ver no hino do padrinho Valdete, filho mais velho de padrinho Sebastião.

Chamei mamãe jurema/ Chamei mamãe iemanjá/ Chamei papai Ogum da mata/ Chamei papai Ogum do mar/ Chamei todos os caboclos/Chamei todos Orixás/ Chamei todas as falanges/ Que Deus domina na terra e no mar/ Chamei todas essas forças/ Para virem me ajudar/ Me defender das tentações Que só querem me derribar⁷².

Figura 13: Folhas de jurema.

Fonte: <https://raquelcain.wordpress.com/2011/07/18/culto-a-jurema/>
(Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

(v) O uso do rapé indígena é bastante comum no circuito neoxamânico (Fernandes, 2014), e no Santo Daime, fazem uso dele feito de substâncias diversas, tanto em momentos que o uso é previsto e determinado como parte integrante do ritual, bem como, para além dessas condições. No entendimento deste ser mais uma das medicinas indígenas que possui um valor positivo para os que fazem uso, o devir planta apresenta sua *inteligência existencial* e produz condições para sua utilização de modo a fazer “limpezas energéticas”.

Figura 14: Rapé.

Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Rap%C3%A9>
(Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

Esse uso tem sido de real relevância para muitos adeptos, de forma que fora possível observar em campo a ocorrência constante da interrupção da participação no ritual que acontece dentro da igreja para irem aplicar o rapé, fora da mesma. Os rapés são mais comuns

⁷² Hino n. 22 intitulado “Chamei Mamãe Jurema”, do hinário “Livrinho do Apocalipse” de padrinho Valdete Gregório de Melo.

no cotidiano e as pessoas fazem autoaplicação ou aplicam umas nas outras; ajudam a “clarear as ideias”, trazem uma sensação de vigor etc. (Fernandes, 2019, p. 295). Alguns adeptos contagiados pela força do rapé receberam hinos que mencionam como se dá o agenciamento das subjetivações que inserem o rapé nesse circuito, como no caso do hino “Eu vou tomar o meu rapé” do adepto Jordão, do Céu de São Lourenço da Mata, localizada na cidade de Recife, estado de Pernambuco.

Eu vou tomar o meu Rapé/ Que é para eu poder me firmar/ Vou me ligando
ao Sol e a Lua/ Que tudo aqui é imagem sua/ Salve o Povo da Floresta/ Salve
as suas Medicinas/ Salve toda Natureza/ Salve a Nossa Mãe Divina/ Salve
salve o Rei Jagube/ Salve a Folha Rainha/ O Uni e o Kawa/ Com sua Luz
Imperial/ Que vem do Fundo do mar/ Vem do Alto do Astral/ Eu me ligo
nesta Força/ Que é pra bem firme eu seguir/ Nunca me acho sozinho/ Com
os meus guias junto a mim/ Salve a Presença Feminina/ Yawanawa
Shavu'rã/ Com suas penas coloridas/ Reluz o brilho da manhã/ Vou fazer a
Santa Dieta/ Que é para eu me conhecer/ Ter consciência de quem sou/
Adquirir o meu poder/ Com os nossos professores/ Yawa e o Tata/
Conhecimento dos ancestrais/ De todos Seres Divinos/ Das Plantas e dos
Animais/ Me consagram este ensino/ Quando me acho doente/ Vou pra Mata
me curar/ Para encontrar as Santas Plantas/ Abro os olhos para ver/ Com a
Presença da Sananga/ Kanapa Votchai'tê/ Santa Pintura do Urucum/ A
Limpeza do Kambô/ São medicinas de Ogum/ São medicinas de Xangô/ (...).

Nesse hino e nos de alguns outros adeptos do Santo Daime, principalmente os de origem mais conservadora, ao projetarem as subjetividades que lhes rondam nos agenciamentos coletivos, vão cada vez mais pautando alianças com substâncias de uso indígena, como o (vi) “kambô ou kampô⁷³” (a secreção extraída da perereca *Phyllomedusa bicolor*, que se convencionou assim chamar). Segundo o antropólogo e historiador Saulo Conde Fernandes (2019), em diálogo com Lima e Labate (2008), as relações com a substância no circuito das religiões ayahuasqueiras decorreria de um fator específico que estas autoras chamaram de

(...) “xamanização”/ “esoterização”/ “terapeutização” do kambô nos centros urbanos, onde, está sendo apresentado como análogo a uma “planta de poder”. No entanto, entre as etnias indígenas que usam kambô, este é tido como um remédio especial, capaz de eliminar o cansaço, a sonolência, a preguiça etc. (...). (p. 295).

Outra substância psicoativa tornada enteógeno nos círculos ayahuasqueiros é a (vii) “sananga⁷⁴” (um colírio feito à base de uma raiz – *Tabernaemontana sananho*). Assim, a doutrina permanece com sua vivacidade, por estar em constante construção através dos hinos recebidos e agregados aos rituais, estes que chegam até seus donos a partir de uma inspiração da espiritualidade e que pode ser recebido por qualquer iniciado na religião.

⁷³ Cf. Martins, 2006.

⁷⁴ Cf. Oliveira, 2019.

Figura 15: Folhas e flores de *Tabernaemontana sananho*.

Fonte: <https://www.shutterstock.com/pt/video/clip-1011195449-tabernaemontana-sananho-garden>
(Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

A potência dos encontros e as alianças com as *inteligências existenciais* das substâncias psicoativas, cada vez mais, articulam-se entre si, numa composição com os saberes da floresta, os saberes autóctones, no conjunto do campo social, com outros tipos de produção, e também “entre as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo” (Guattari, Rolnik, 2013, p. 35). Nesse sentido, o devir planta é, por excelência, uma experiência dessubjetivadora, uma experiência enteogênica, pois não opera pelos recortes identitários, mas por arranjos de encontros e alianças fortuitas.

Segundo Hundu Shawan, essa medicina serve para caçar, para aumentar a “miração” da ayahuasca, para curar carne crescida nos olhos. Alguns não indígenas usam sananga para tratar problemas nos olhos, como a catarata. (Fernandes, 2019, p. 295).

Segundo Platero (2017), os índios Yawanawa, após séculos de subjetivação colonial, retomaram a valorização do conhecimento dos pajés e, conseqüentemente, voltaram a consumir as chamadas “medicinas da floresta: o huní (ayahuasca), o rapé (rume, tabaco e cinzas de árvores), a sananga (um líquido de uma folha, chamada também de raio nos olhos) e o Kambô (veneno de sapo)” (p. 07). E as relações desses povos que, quando em contato e contágio com os territórios daimistas, “há diálogos xamânicos, com influências mútuas e a negociação de regras rituais. Há a chamada produção de “cosmologias compartilhadas”, mas em cada laço da rede essas interpretações são diversificadas” (p. 27).

Figura 16: *Phyllomedusa bicolor*. Kambô/ kampô.

Fonte: <https://www.xamanismo.com.br/kambo-ou-kapun/>
(Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

Um exemplo presente na doutrina daimista de como essa experiência dessubjetivadora ou enteogênica opera alianças divergentes, algumas que outrora já compuseram outras realidades ontológicas, para além da sacralização da Santa Maria, o uso da bebida indígena (viii) caíçuma, que contém teor alcoólico através da fermentação da mandioca⁷⁵, é cantada em um hino de Solon Brito, filho do padrinho Luiz Mendes, intitulado “Pajé”, no qual este a oferece igualando à *inteligência existencial* produzida do “huní, rapé e caíçuma”. E que encontramos também no relato de Vera Fróes Fernandes (1986), como sendo parte do cotidiano daimista de mestre Irineu, em que, nos intervalos dos trabalhos do Daime, era “servido caíçuma (bebida de origem indígena, feita de macaxeira cozida e levemente fermentada) aos participantes” (Fernandes, 1986, p. 40).

Figura 17: Preparo da Caíçuma.

Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/57209857745752814/>
(Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

É no mínimo curiosa essa memória acerca dos usos da caíçuma entre os seringueiros que passam a vivenciar a experiência de uso de uma variedade de substâncias comuns aos usos indígenas e que, posteriormente, será rechaçada por estes. Pois, em territorialidades variáveis, mas desde a liderança de mestre Irineu, o daime tem sido utilizado para contribuir com a interrupção de usos abusivos do álcool, e o filho de um de seus seguidores, considerado seu conselheiro pessoal, tenha, em narrativa, conseguido manter as subjetividades divergentes

⁷⁵ “O ritual da caíçuma koyá é um dos mais tradicionais entre o povo Kanamari da região dos rios Itucumã, Juruá, Xerua e seus afluentes. A caíçuma koyá faz parte do cotidiano dos Kanamari. Este povo, apesar das necessidades criadas pelo contato com a sociedade nacional, ainda mantém suas manifestações culturais próprias”. (...) “A caíçuma koyá é um dos componentes básicos da alimentação do dia-a-dia dos Kanamari, além de se caracterizar um complemento fundamental tanto nas festas, como nos diversos rituais desse povo, da família linguística Katukina. A koyá, uma espécie de mingau de macaxeira cozida, fermentada ou não, é preparada de forma diferente entre os Wiri Djapá (Gente da Queixada) e os demais clãs Kanamari. Porém, desde seu preparo até o seu consumo, ela é, na verdade, um ritual em si” (Labriak; Neves Apud Porantim, 1985). Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/78848>.

quanto ao uso dessa substância, em contraposição ao que se convencionou entre os daimistas, de modo geral, reconhecendo também o seu papel enteogênico, oriundo de uma variedade de comunidades indígenas.

Tal fato é importante de ser ressaltado, pois no Santo Daime, como vimos no caso da coca, tem um histórico de conservadorismo com relação ao uso de determinadas substâncias, principalmente com aquelas que os adeptos ao culto tenham tido usos problemáticos, conforme o relato de Lúcio Mortimer, ao falar sobre os afectos que a Santa Maria produz no grupo que, segundo ele, “Havia verdadeira paz na irmandade. Para qualquer dúvida, ou pequeno desentendimento, havia o infalível ‘cachimbo da paz’. Aquele povo rude, muitos egressos das baixarias do alcoolismo, experimentavam o prazer de uma vida produtiva e harmoniosa” (Mortimer, 200, p. 172).

(ix) Algo semelhante ocorre com o tabaco (*Nicotiana tabacum*), do qual alguns adeptos do Santo Daime tentam findar com o uso abusivo, em especial do tabaco industrializado, mas que também acaba compondo a realidade da comunidade daimista, como no caso dos usos do rapé, por exemplo. Mas também, é sabido que no Daime de mestre Irineu, assim como nas Pajelanças e no Catimbó, e também nos rituais da Jurema e da Umbanda, o tabaco desempenha um importante papel, quer seja nos usos do rapé, quer seja nos usos dele fumado (Fernandes, 1986).

Figura 18: *Nicotiana tabacum*. Tabaco.
Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Tabaco>
(Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

Os ancestrais de mestre Irineu, e mesmo os curandeiros contemporâneos, tinham a prática de, ao incorporar as entidades, soprar a fumaça de seu cachimbo com tabaco sobre o doente, com a finalidade única de produzir os gestos encantados da limpeza e da cura. E ainda que não se atentem “às propriedades químicas e orgânicas” da planta, o tabaco tem sua

integridade legitimada também por sua *inteligência existencial*, pelos perceptos e afectos do médium incorporado no *ser* que o acompanha. Assim como na Umbanda, conforme relatou Goulart, “cachimbo e tabaco são símbolos, objetos rituais que curam porque aludem a uma força sagrada”, que tem “o intuito de esclarecer esta passagem do empírico para o simbólico” (1996, p. 128), ou seja, existe uma transmissão do experienciado no contato da “inteligência existencial” e também no êxtase da incorporação pelo médium ao doente, que o procura para ser acolhido e receber os seus cuidados. Saberes ancestrais, devir planta e/ou devir xamã, devir feiticeiro (Deleuze; Guattari, 2012, p. 18), que não cessa de produzir alianças entre as práticas xamânicas e de pajelança e as práticas de composição afro-brasileira, e que remetem aos contágios produzidos por indígenas e afro-brasileiros em meio ao processo de colonização.

Figura 19: Mestre Irineu fumando tabaco, 1968. Créditos: Carlos Marques, Manchete Magazine.

Disponível em: <https://www.ilovesantodaime.net/2019/04/16/mestre-raimundo-irineu-serra-imagem-inedita-do-nosso-amado/>
(Acessado em: 20/07/2020 às 14h 55min.).

Considerando essas informações, é possível que mestre Irineu tenha rechaçado algumas práticas ayahuasqueiras mais tradicionais, tal como o uso concomitante da bebida combinada com o uso do tabaco que, segundo MacRae (2016a), é “largamente feito por xamãs indígenas que costumam soprar fumaça de tabaco para modular as experiências dos seus pacientes [sob] o efeito da bebida”. Movimento semelhante também ocorreu com as demais religiões ayahuasqueiras, ainda conforme o antropólogo, essas que também teriam evitado se oporem ao “*establishment* médico” e, assim, abdicaram de fazer “qualquer uso medicinal da bebida, apesar de seus fundadores terem originalmente ganhado

notoriedade por seus sucessos como curadores e por seus usos terapêuticos de ayahuasca” (pp. 474-475).

O antropólogo Edward MacRae, em seu outro livro intitulado “Guiado Pela Lua” (1992), utilizou também da elaboração de Zinberg e Xiberras, para identificar o padrão de uso da ayahuasca no Santo Daime como sendo “controlado” e, conseqüentemente, uma “prática leve”. Veremos que esse tipo de utilização ritualizada de substâncias psicoativas, em contexto de organização religiosa e doutrinária, assegura que alguns quesitos acerca do cuidado e da segurança no uso destas sejam levados em consideração.

[...] o que há de comum entre as práticas leves do primeiro e o uso controlado do segundo é que ambos são regidos por regras, valores e padrões de comportamento veiculados por uma subcultura desenvolvida entre grupos de usuários. (MacRae, 1992, pp. 115-124).

Assim, os usos do daime e da Santa Maria, no contexto do Santo Daime, encaixam-se neste paradigma do uso controlado, sendo permeado pela prescrição de uma série de recomendações que condicionam esse contato, tanto para adeptos quanto para iniciantes. Lembrando que, com a expansão da “Religião da Floresta” (conferir Assis, 2017), ainda que o Céu do Mapiá - AM tenha importante papel na definição de um padrão de comportamento permitido ou não nas filias da ICEFLU, as “sanções sociais” acabam sendo definidas no seio das comunidades daimistas, conforme a cultura local.

Traçamos caminhos impulsionados pelas forças que atravessaram esta pesquisadora durante os rituais e dentro das comunidades em que fora feita a imersão de campo, utilizando as substâncias por estes sacralizadas. Com o intuito de partilhar dos perceptos e afectos em meio aos processos de expansão da consciência, que toma contornos de um exercício de lapidação do pensamento, forjou-se aqui um empreendimento antropofágico que pretende inscrever as singularizações das escolhas nos trajetos trilhados na pesquisa, em quais comunidades acompanhar a *produção de subjetividades* dos discursos e práticas, dentro da vasta gama de igrejas fundadas a partir da expansão.

Também compreendendo que os perceptos sejam mobilizados pela substância, voltando a atenção para o estado de imanência, em seu devir planta, mesmo que não implique em uma causalidade específica desta, empreende-se uma experiência que, por vezes faz alianças e se reconhece inserida nos ritos festivos e de louvação à *inteligência existencial dos enteógenos* e, em outros momentos, atenta-se em questionar acerca do falseamento do discurso proibicionista⁷⁶. Ao qual opomos a ideia de que o uso de substâncias psicoativas tenha em si

⁷⁶ “(...) o proibicionismo é uma prática moral e política que defende que o Estado deve, por meio de leis próprias, proibir determinadas substâncias e reprimir seu consumo e comercialização.” (Escotado, 1996 Apud Rodrigues, 2008).

uma causalidade específica que suponha uma *empreitada mortífera* (Deleuze, 2016) ou que a *intoxicação voluntária* (Preciado, 2018) tenha, necessariamente, uma intenção maléfica ou prejudicial ao usuário, o que, por sua vez, ignora as tentativas de se empreender usos vitais e conquistar autonomia para a potencialização do corpo.

A partir das imersões de campo, levantamos o questionamento de a própria ayahuasca, mesmo em seu uso ritualizado, poder ser servida de maneira abusiva aos participantes que estão sob a tutela de líderes espirituais durante o efeito da substância e, por vezes, por julgamento moral, ou apenas por desconhecimento de quadros clínicos que o participante pode apresentar no decorrer do rito, são interpretados como estando em um processo de manifestação ou influência de “espíritos sofredores”, seres, forças e energias que podem estar acompanhando a pessoa, ou parte da índole própria da pessoa. Nesses contextos, a orientação que se encontra no conjunto de Normas de Rituais da ICEFLU⁷⁷, na intenção de “desobssediar”, processo de encaminhar o possível obsessor para o plano espiritual, é a de aumentar a dosagem de daime servida ao participante, pois assim o mesmo se fortaleceria na *inteligência existencial* da planta, sendo guiado pelo ser divino que habita na substância.

Quanto a isto, caso se trate de um surto psicótico, comum entre pessoas com pré-disposição ao entrar em contato com substâncias psicoativas diversas; ou de uma crise serotoninérgica, comum a quem esteja fazendo uso de algum medicamento ou substância psicoativa que aumente os níveis de serotonina, este quadro poderá ser agravado e as consequências são inimagináveis, embora alguns efeitos fisiológicos já sejam previstos. Para se averiguar situações em potencial, a instituição possui uma ficha de anamnese para a decisão de compartilhamento do enteógeno com novos participantes, que traz perguntas para o iniciante sobre o seu histórico de saúde mental e de interação com substâncias serotoninérgicas. Há a recomendação, por parte da própria ICEFLU, de que seja feita uma entrevista no preenchimento da ficha por psicólogos, psiquiatras e terapeutas, o que nem sempre é possível, pois algumas comunidades disponibilizam a ficha de anamnese em seus sites, e o participante já a leva preenchida.

Acreditamos que uma política de Redução de Danos poderia contribuir para uma melhor aceitação socialmente do uso de outros psicoativos, justamente por esta perpassar pela compreensão de que é possível reduzir os danos do uso das substâncias por meio de alguns cuidados com o corpo antes, durante e depois do uso. A quantidade a ser ingerida torna-se um

⁷⁷ Este compilado de Normas Rituais fora cedido por uma das comunidades acompanhadas, ainda no começo da pesquisa. O mesmo não tem referências de publicação, ou mesmo paginação, mas fora disponibilizado à igreja quando esta passou a ser filiada a ICEFLU, segundo seu representante.

fator condicionante do quanto o usuário terá condições de lidar com os efeitos do contato desta em seu corpo, ou seja, de qual forma se dará esta composição, se vital ou mortífera, no caso de psicoativos sem potencial de morte, mas com interações serotoninérgicas, se com alucinações passageiras ou permanentes. Wilson Carneiro, seguidor de mestre Irineu e por ele designado responsável pelo Pronto Socorro do Daime, relata que, em um tempo que teve medo de usar o daime, ouviu do mesmo:

Nesse tempo eu estava fraco, com medo do Daime que fazia dó. E o Mestre me disse:

- No ponto que o senhor está, muitos correm. O senhor diminua o seu Daime, para não correr. Seu Daime deve ser bem pouquinho, só para fechar o corpo. (Disponível em: <https://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/discipulos/pad-wilson-carneiro>).

Sendo assim, constatamos que alguns centros daimistas, nos quais traçamos esta cartografia, acabam por desconsiderar a recomendação do próprio fundador da doutrina e se apegam aos rigores fundamentalistas da obediência para com a liderança da casa. Um erro que pode resultar em situações irreversíveis para algumas pessoas e, por si só, desrespeita a autonomia de escolha de quem se propõe a participar. Embora esta não seja uma constante, más interpretações do contexto e das recomendações do Ritual de Normas da ICEFLU, por exemplo, podem contribuir para que ocorram algumas administrações abusivas, que desconsideram o potencial psicoativo da substância e extrapolam a compreensão introspectiva de cura.

Outros fatores importantes para se obter êxito na experiência vital de substâncias, aponta o antropólogo Edward MacRae (1992), se trata do contexto e espaço designado para a realização do uso ritual. Também a qualidade das substâncias a serem utilizadas que, quando proibidas, podem acabar se originando de um tráfico pouco cuidadoso com as mesmas e, como é sabido popular e cientificamente, faz com que haja nestas algumas misturas com solventes e outras substâncias agravantes dos potenciais danos do uso, com o intuito de rentabilidade ou mesmo de obtenção de êxito no transporte. Daí a demanda urgente do debate acerca da legalidade do consumo, porte, comércio e produção das substâncias estar intrinsecamente ligada à condição de qualidade do uso e das causalidades possíveis.

Caminhando de braços dados com as teorias e políticas de Redução de Danos, com as quais esta pesquisadora é trabalhadora da área, acrescentamos aqui que também é importante e positivo que o/a usuário/a possua outros afectos para além da relação com a droga, pois contribui para que não haja dependência emocional da substância. Todas essas questões a se averiguar antes do uso poderiam minimizar relações abusivas com as substâncias psicoativas (Henman, 2008, p. 369), estas todas, quando com potencial para produzir experiências vitais,

e talvez por caotizarem a semiótica colonial, incomodam tanto as subjetividades capitalísticas de controle e contenção dos corpos.

Desta forma, uma vez que o devir planta tenha se mostrado tão potente, produzindo para além de estados não ordinários de consciência, um plano de imanência no qual se produz uma grande teia rizomática de devires minoritários, embora também passível de ser capturada pelas subjetividades capitalísticas, dada as condições sociais em que emergem, afirmamos que é preciso continuar se perguntando: *o que pode a planta?*, experienciando suas potencialidades, ao invés de proibi-las.

DEVIR XAMÃ⁷⁸: Uma trama de afectos, acordes, ritmos e intensidades

A Rainha da Floresta/ Vós venha receber/ Estes cânticos aqui na mata/ Que eu venho oferecer/ Vós mandou para mim/ Ensinar os meus irmãos/ Estamos todos reunidos/ Com amor no coração/ Eu apresento os meus trabalhos/ Conforme eu aprendi/ Estamos todos reunidos/ Vós faça todos feliz.⁷⁹

(...) 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 vistes em mim/ Que sai da minha boca/ E transmite em ti (...).⁸⁰

Incumbido de agenciar, traduzir e enunciar os perceptos e os afectos, o xamã é capaz de produzir alianças ontológicas com o corpo, enunciando um plano de imanência próprio. E ao criar processos de tradução, por meio da decodificação, se abre para o contágio em um plano de consistência que extrapola o plano terrestre. É na floresta que o devir xamã agencia o confronto dos mundos, das relações, das criações e das desconexões, pois quando o contágio devém planta, ou devém animal, alguns grupos, comunidades e aldeias enunciam o xamã para praticar espaços outros de comunicação. O que aqui se registra é um trajeto traçado, uma cartografia dos devires da pajelança e do xamanismo, da feitiçaria e do curandeirismo no contraste com as forças coloniais e que produz as subjetividades daimistas e marianas.

Desde a Floresta Amazônica, o devir xamã assegura a comunicação e a organização de diferentes perspectivas imbricadas. Como que num movimento de livre tradução, convergindo figuras de linguagem, desejos, acontecimentos, encontros e subjetividades, expandindo a percepção acerca do espaço-tempo, conduzindo coletividades coerentes, relativamente, entre pontos de vista e de vida distintos. Uma vez que, na tradução dos perceptos se agencia uma criação, faz das imagens e ritmos, cânticos e chamados agenciamentos coletivos de enunciação, assim, registrando produções de subjetividades, alianças e composições.

⁷⁸ A escolha do termo “xamã” trata de evidenciar as influências coloniais no circuito ayahuasqueiro contemporâneo. O próprio termo “ayahuasca” não é amplamente utilizado por alguns dos povos autóctones que utilizam a bebida em diversas práticas caras às suas comunidades, sendo aquele primeiro termo uma abordagem que a academia difundiu para designar a pessoa responsável pela condução dos “trabalhos” e/ou usos ritualísticos dos enteógenos, e que, igualmente ao termo xamanismo, fora adotado como forma generalista de tratar de fenômenos, usos, crenças e práticas que, embora não se oponham, são distintas e diferentes. Inicialmente, fora cogitado o título “Devir pajé”, para que fosse possível se aproximar das lideranças indígenas brasileiras, por encontrarmos evidências de terem possibilitado e ainda possibilitarem muitas trocas para o Daime (Alto Santo) e o Santo Daime (ICEFLU). Porém, tal abordagem não caberia para o que aqui se procurou explicitar: o tecer da teia discursiva colonial, na qual o Santo Daime se encontra envolvido, mesmo com suas muitas linhas de fuga.

⁷⁹ Hino n. 61, intitulado “Rainha da Floresta”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

⁸⁰ Hino n. 25, intitulado “Nos três eu te procurei”, do hinário “O Justiciero”, de padrinho Sebastião.

Nesse fazer xamânico, na constante produção do xamã, identificamos em coro com a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1998) que “Há sem dúvida aqui, um jogo no qual a linguagem, em seu registro próprio, manifesta a incerteza da percepção alucinada”. E embora seja considerada com certa relatividade, isto é, uma “verdade da relatividade (e não a relatividade do verdadeiro)” (Deleuze, 1988, p. 30 Apud Cunha, 1998), pois também nesses contextos de experimentações enteogênicas, só é possível ver sob perspectivas particulares (Cunha, p. 13), avistamos, neste instante, que o movimento se dá entre ritmos e velocidades, e as janelas da percepção se abrem para constantemente re-significarem o possível, o cotidiano, o espacializado e o espacializante. O prestígio da pajelança se encontra na capacidade de “assimilar e traduzir mundos disjuntos”, porém, a sensibilidade do xamã às contradições espaciais é quase sempre evidenciada na tentativa de associar imagens, experimentações e territorialidades a partir de seu próprio capital subjetivo. Portanto, para acompanhar o devir xamã é necessário considerá-lo para além do essencialismo, das individuações e das identidades fixas.

O plano de imanência no qual operam as forças é que pode nos dizer mais acerca do que o manejo faz ao relacionar perceptos e afectos, e assim, consideramos observar o modo como se dá “a captação do imperceptível (tornando acessível aos sentidos e ao intelecto aquilo que até então lhes era inacessível) e a modulação do difuso (canalizando para fins específicos forças que até então eram incontroláveis)” (Ferreira Jr., 2007, p. 10). O “xamanismo” e o “vegetalismo” amazônicos, ou ainda, as pajelanças e os curandeirismos brasileiros, não possuem identidades estáticas, o que se confirma nos contrastes que resultam do contágio que uns produzem nos outros, uma vez que estes se forjam em constantes intercâmbios. Na Amazônia, encontramos um tipo de “xamanismo” que, por vezes, “alude às práticas indígenas menos influenciadas pelo contato com a cultura de outros povos”, mas que também tem a “sua versão mestiça”. Nesse caso, o xamã, ou pajé, conhece o sobrenatural e as técnicas de mediação deste com o homem, podendo barganhar interesses humanos, curar doenças etc. (Alves Jr., 2007, p. 88).

Assim, o “xamanismo”, justamente enquanto conceito importado, não pode ser usado para designar certa constatação purista acerca das práticas de cura e adivinhação indígena; e que, assim como a pajelança, ambos designam a mesma coisa, práticas de cuidado mental, físico e espiritual, que foram produzidas de modo intercambiante (MacRae, 1992, p. 127). As distinções vão sendo feitas conforme a capacidade de alianças e contágios entre os saberes indígenas e caboclos, de modo que, por vezes, o xamanismo é alocado no campo indígena pressupondo-se certo purismo da prática, enquanto o curandeirismo tem sido mais associado

ao meio popular, como tendo se misturado com outras práticas, mas principalmente, formulando uma medicina popular através do conhecimento indígena das propriedades curativas das plantas (Alves Jr., 2007, p. 88-89).

Diversas e múltiplas são as relações que se estabelecem nas alianças entre nativos e migrantes no Norte do Brasil, e delas proliferam-se contágios, embora não datáveis, mas que também são compostos por interações coloniais e neocoloniais, tal como a intrigante relação com o espiritismo kardecista que, desde as primeiras décadas do século XX, influenciou muitas das religiosidades marginalizadas no Brasil, o que não fora diferente na região amazônica, guardadas suas particularidades (Alves Jr., 2007, p. 90). Constatamos que alguns estigmas facilitaram certa racialização, como veremos no próximo capítulo, acerca dos usos do discurso para nomear, ao supor a dicotomia “xamãs X vegetalistas”, “pajés X curandeiros”, “espíritas X macumbeiros”, que se paute para além da concepção dos ritos, mas também nos marcadores sociais e corporais de quem agencia esses saberes e conhecimentos.

Essas nomenclaturas são importantes para compreendermos como alguns atores do campo ayahuasqueiro, por exemplo, vão ser consagrados ou rechaçados, considerando o investimento que estes fazem ou fizeram ao conceber seus ritos e coadunar mitos. A importância do xamã ou do pajé, conforme Magnani (2005) pontua, se dá por meio da instituição direta e orgânica das cosmologias nativas, reunindo vários atributos, domínios de atuação, funções tais como a “explicitação e resolução de conflitos interpessoais e intergrupais”, sendo este considerado também como fonte de conhecimentos caros à comunidade, como “processos de cura e base para sistemas oraculares” (pp. 221-222).

Figura 20: Pintura de mirações. Mestres curandeiros, xamãs e pajés, seres e entidades. Pablo Amaringo. Fonte: <http://lounge.obviousmag.org/universos/2012/04/a-arte-vegetal-de-pablo-amaringo.html> (Acessado em 09/09/2020 às 10h 25min.).

Por um lado, se o devir planta produz subjetividades a partir de suas conexões e alianças, em níveis que dependem, única e exclusivamente, da intensidade do contágio, o

devir xamã supõe o conhecimento de técnicas diversas, o manuseio de instrumentos e objetos ritualísticos, tais como tambores, sauna indígena (Temazcal), os chocalhos e maracás. Também nesse sentido, o conhecimento sobre as ervas, danças ritualísticas, a evocação de “animais de poder” e o uso de substâncias psicoativas, figuram graus de importância conforme os diferentes povos e contextos culturais (Magnani, 2005, pp. 221-222). Ainda para Magnani,

[...] pode-se propor uma caracterização do xamanismo a partir de um de seus traços: o xamã é o especialista em (re)estabelecer contato entre domínios separados, como o profano e o sagrado, a saúde e a doença, o conhecido e o desconhecido, o agressor e o ofendido, o natural e o sobrenatural etc. Se fosse possível buscar um paralelo com especialistas dessa natureza nas sociedades ocidentais, seria preciso desdobrar cada uma das funções, que seriam exercidas ora por sacerdotes, ora por professores, juízes, médicos, terapeutas, cientistas... (idem, p. 222).

Sendo assim, esse processo contínuo de tornar-se xamã exige certo preparo, certa “especialização”, o que assegura uma organização do rito ao possuir nesse agente um fio condutor que tem o papel de conectar os mundos traduzindo a experiência ao agenciar suas próprias subjetividades. Seu prestígio remete ao fato de que nem todos têm condições de desempenhar tal papel ou simplesmente não o querem; uma vez que, vir a ser xamã se dá por “longos processos de aprendizado e iniciação” (idem).

Já no caso do Daime, aquele que ocupa o lugar que seria o de um xamã, deve de ter mais que atributos conquistados em um processo iniciático, este que nem sempre se dá em prazos tão longos quanto se tem conhecimento entre os indígenas. Mas que, enquanto devir, não para de se produzir por contágio com outros elementos significantes, conforme se constata em toda a liturgia daimista e também nos rituais. Deste modo, essas outras características que consolidaram as lideranças espirituais daimistas remetem ao catolicismo popular, aos compadrios da realidade vivida nos seringais e também da performance carismática desses líderes (Goulart, 1996).

Raimundo Irineu Serra, antes de ser chamado de mestre, tal como também ocorre no vegetalismo, era chamado de padrinho. Essa reverência faz alusão ao respeito e também à afetividade de seus seguidores para com ele, devido ao papel de organizador comunitário que passa a desempenhar frente aos ex-seringueiros que se encontravam prejudicados pelas baixas na rentabilidade de suas produções de látex e pelas mudanças sociais que estavam em curso (idem). A redefinição das comunidades formadas no contexto seringalista e que se viam obrigadas a migrarem para práticas ora proibidas, ora incentivadas como outros modos de subsistência, fora intrínseca à formulação da comunidade daimista de mestre Irineu e seu respectivo legado xamânico. Na ampla biografia do preto-velho Raimundo Irineu, escrita

pelos antropólogos Edward MacRae e Paulo Moreira (2001), encontramos indícios do contexto social em que o Daime emerge, o extrativismo da borracha na Amazônia, conforme o relato a seguir:

Nos seringais, era também proibida a agricultura de subsistência ou mesmo a caça e a pesca. Essas eram restrições impostas pelo próprio sistema de aviamento, que sujeitava o seringueiro a adquirir seus alimentos somente no “barracão”, mantendo-o preso a dívidas contraídas a partir de sua saída do Nordeste. O primeiro surto ou corrida da borracha amazônica chegou ao fim quando os empresários ingleses resolveram produzir borracha por um custo mais barato na Malásia. Lá estabeleceram plantações extensivas com técnicas modernas, possibilitando o trabalho mecanizado de automotores. (MacRae; Moreira, 2011, p. 80).

Figuras 21 e 22: Mestre Irineu representado com seu cajado na mão em duas figuras distintas, em um universo místico e mágico. Animais, plantas, índio e luzes estão presentes nesta. Fontes: https://www.ilovesantodaime.net/?attachment_id=3664 e <https://br.pinterest.com/pin/571464640207465717/> (Acessados em 09/09/2020 às 10h 25min.).

Figura 23: Mestre Irineu com seu cajado na mão. Pintura com fractais, caldeirão, beija-flor e outros elementos considerados no xamanismo como sendo “de poder”, tal como a flor de lótus, raios, etc. Fonte: <https://br.pinterest.com/ferreirajonny3/mestre-irineu/> (Acessado em 09/09/2020 às 10h 25min.).

Nos altos e baixos das extrações do látex, fortemente influenciados pelas relações do Capitalismo Mundial Integrado (CMI) ⁸¹, ou ainda daquilo que podemos chamar de *globalização*, é que as práticas sociais desse território que estava a ser demarcado e a formar o que hoje conhecemos como sendo o estado do Acre, passaram de extrativistas para cultivadoras, mais de uma vez. O Daime acompanha esse movimento, no qual o “compadrio” determinava as relações de proteção financeira, mas também de exploração do trabalho, vai dar lugar para o apadrinhamento afetivo e devocional de personagens carismáticos, tal como Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo, que organizaram comunidades distintas, embora ambas com populações em contexto semelhante por viverem as mazelas da extrema pobreza, do endividamento e do trabalho escravo nos seringais (MacRae; Moreira, 2011).

Assim, dentro desse cenário, as comunidades daimistas de mestre Irineu e padrinho Sebastião, ainda que de formas distintas, foram organizadas tendo como base a solidariedade da vida comunitária, semelhante ao que ocorria nos mutirões de ajuda mútua que os padrinhos dos seringais promoviam; e na religiosidade daimista, que redefiniu os “festejos dos santos”, muito caros aos nordestinos migrantes e nortistas (Goulart, 1996). Essa reformulação religiosa, portanto, se valerá do catolicismo popular para produzir outra forma de religiosidade, embora se aproveite do calendário de comemoração aos dias dos santos católicos. Assim, aliando práticas e crenças tão distintas e conflitantes, foi que seus membros conseguiram se organizar e superar as consequências desestruturantes causadas pelas transformações sociais da época.

Nos seringais, os soldados da borracha se deparavam com as mesmas relações de dominação constituídas no primeiro surto da borracha. Recorrentemente, o contrato de trabalho, assinado entre seringueiros e seringalistas no modelo imposto pelo governo, era desrespeitado. No contrato reconhecia-se o direito do seringueiro ao plantio de seu roçado e às suas caçadas, mas ele era obrigado a trabalhar seis dias por semana na seringa, sobrando-lhe, assim, somente um dia para sua lavoura. Seus familiares poderiam trabalhar na agricultura o tempo que dispusessem. O contrato também previa a manutenção do salário do seringueiro durante a entressafra, quando deveria se dedicar à manutenção do seringal. Porém, nem esses termos eram obedecidos e o trabalhador continuava a ser impiedosamente explorado (MacRae; Moreira, 2011, p. 212).

Um ponto interessante e positivo para se refletir acerca desse contexto de transição é que essas comunidades, tanto o Alto Santo quanto, algumas décadas depois, também a

⁸¹ “O CMI afirma-se em modalidades que variam de acordo com o país ou com a camada social, através de uma dupla opressão. Primeiro na repressão direta no plano econômico e social – o controle da produção de bens e das relações sociais através de meios de coerção material externa e sugestão de conteúdos de significação. A segunda opressão de igual ou maior intensidade que a primeira, consiste em o CMI instala-se na própria produção de subjetividade: *uma imensa máquina produtiva de uma subjetividade industrializada e nivelada em escala mundial tornou-se dado de base na formação da força coletiva de trabalho e da força de controle social coletivo*” (Guattari; Rolnik, 2013, pp. 47-48).

Colônia Cinco Mil, respectivamente fundadas por mestre Irineu e padrinho Sebastião, desenvolveram a agricultura como forma de subsistência e resistência ao autoritarismo dos barões da borracha. As plantações de “arroz, milho, feijão e mandioca” (MacRae; Moreira, 2011, p. 235) remetem ao conhecimento ancestral que retira o ser humano da condição do nomadismo social compulsório. E, assim, se valendo do “cio da terra”, como diria Chico Buarque, essas pessoas puderam desfrutar de seu alimento que, mais uma vez, num “devir planta” proporcionava o sustento familiar e comunitário.

Figuras 24 e 25: Fotos da Colônia Cinco Mil. Fonte: <http://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/padrinho-sebastio/padrinho-colnia-cinco-mil> (Acessado em 15/03/2020 12h 03min.).

Figura 26: Foto da Colônia Cinco Mil. Fonte:

<https://ronaldodafloresta.wordpress.com/2008/07/30/aprovado-o-projeto-de-ecotursismo-da-colonia-cinco-mil/>
(Acessado em 15/03/2020 12h 03min.).

Somadas a esses fatores sociais, Raimundo Irineu e Sebastião Mota tiveram suas iniciações xamânicas marcadas por empreitadas que lhes renderam certo prestígio messiânico e profético, com algumas variáveis quanto ao que decorre aos xamãs em seus contos mitológicos. O primeiro teria recebido a doutrina, como falamos no capítulo anterior, por meio dos ensinamentos da Virgem da Conceição, ou a quem ele também se refere como “Rainha da Floresta”. Em seu mito fundador, mestre Irineu aprende a partir do devir planta com o enteógeno, isola-se na floresta e começa a ter mirações, com as quais concebe como deveria ser organizada a doutrina passo-a-passo, construindo uma narrativa que, como apontado pela antropóloga Sandra Lucia Goulart:

É uma “história sagrada”, narrando um tempo inicial, quando aquele que ainda não havia se tornado mestre tem os primeiros contatos com a entidade espiritual que iria instruí-lo nos caminhos da vida mística. São tais contatos que vão fazer de Irineu Serra o “escolhido” para a inauguração de um novo culto em torno da ayahuasca. Na verdade, é mais do que um novo culto, pois é a emergência do culto “legítimo”, “verdadeiro”. Trata-se do mito da transformação do “cipó” em “Santo Daime”, da fundação de uma realidade totalmente original, “nunca vista antes”; do relato da criação de um ritual religioso. (Goulart, 1996, p. 64).

Uma divergência no que comumente é contado dessa história entre os/as adeptos/as do Santo Daime acerca de como se deu a iniciação xamânica de mestre Irineu, se trata deste ter tido o seu próprio “Don Juan”, ou melhor, Don Pizango. Goulart (idem) frisa a existência deste relato que, como dito, é pouco comum entre os/as adeptos/as, mas que também serve para legitimar a iniciação xamânica do preto-velho Raimundo:

Mestre ou espírito, o fato é que Pizango é sempre entendido como o legitimador dos conhecimentos de Irineu Serra sobre o Daime. A meu ver, a visão presente nos relatos que envolvem Pizango é diversa daquela

manifestada nas narrativas que colocam as primeiras experiências de Irineu Serra com a *ayahuasca* ao lado de uma situação onde ocorria um “pacto satânico”⁸². Pois, nestas últimas considera-se que ele conheceu o chá com pessoas que o utilizavam erradamente. Aliás, o que se está descrevendo é um contexto oposto àquele posteriormente estabelecido pelo Mestre Irineu e por seus seguidores em relação ao uso dessa bebida. O novo culto legitima-se através da definição do seu inverso. (idem, p. 73).

A narrativa sobre a iniciação xamânica de Raimundo Irineu Serra teria ao menos duas versões, de modo que, uma marcaria a distinção do novo uso da bebida em contraposição ao uso vegetalista. E este novo uso se diferencia na medida em que se aproxima da concepção cristã, desde sua miração com cruzeiros até a concretização de seu contato com a Virgem da Conceição. Por outro lado, a versão de sua iniciação com o xamã peruano Pizango apenas é destacada positivamente quando se trata de afirmar a legitimidade da *inteligência existencial* do enteógeno – que no caso de mestre Irineu se manifestara ora como sendo uma figura feminina, ora como sendo o próprio –, ou seja, esta concepção serve para explicar a mitologia antropomórfica que vai do contato personificado com entidades e seres encantados até poder torna-se o próprio vegetal, como parte da herança do tronco genealógico xamânico.

No caso de Pizango ocorre uma verdadeira metamorfose: o homem se converte em vegetal. Já com a “Senhora”, a relação é mais tênue. Ela [Virgem da Conceição] aparece a Irineu Serra para desmentir que “a *ayahuasca* é coisa do diabo”. Curiosamente, tal aparição possui o poder do desmentido; isto é, as formas divinas de Clara anulam qualquer suspeita diabólica a respeito da *ayahuasca*. Isto nos permite perceber que a ligação entre esta bebida e a mencionada entidade feminina é extremamente íntima. Afinal, a verdadeira essência da *ayahuasca* só pode ser apreendida através da visão de tal entidade. É o que devemos entender quando ela, ao surgir diante do Mestre, afirma: “Quem diz que a *ayahuasca* é o diabo não viu o que você está vendo”. (idem, p. 75).

É válido lembrar que, não fora sem fundamentação histórica e social que essa dupla narrativa se produziu e se reproduz, ainda que com algumas atualizações. As perseguições policiais e a criminalização das práticas vegetalistas condicionadas na concepção de curandeirismo, chegaram a provocar muitos problemas e o encarceramento daqueles que as desempenhassem em prol de terceiros. Com isso, muitas eram as pessoas que não gostariam de ter suas crenças associadas a tal prática, ainda que a religiosidade do catolicismo popular agregasse a ressignificação de diversas dessas práticas tidas por pagãs, que em momentos oportunos foram criminalizadas e perseguidas, como também as de origem africana.

A herança xamânica de conceber a transmutação e o antropomorfismo como resultantes do contato com a *inteligência existencial* do vegetal, em seu devir planta, resistiu às perseguições, e ainda hoje é possível de ser encontrada nas práticas e na liturgia das

⁸² Segundo Goulart (idem, p. 73), “A expressão é usada pelo menos uma vez, no depoimento de Luís Mendes que se encontra na *Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra* (1992)”.

comunidades daimistas, onde “a conversão do homem num “espírito-planta” é tema central dos mitos desta religião” (idem, p. 86). Como vimos no devir planta, o feitio ou preparo dos enteógenos para o consumo ritual ocorre concomitantemente à analogia entre o/a participante e a substâncias, tal como apontado por Goulart:

O daimista se coloca no lugar do “cipó” que está sendo batido, macerado. A força que atinge o vegetal afeta também aquele que o está golpeando: simultaneamente eliminam-se as impurezas do jagube e de si mesmo. Através desse tipo de analogia chega-se a uma plena simbiose, quando então o sujeito sente que se transformou no Daime. [...] Esta transformação, aliás, é idêntica àquela pela qual passou Irineu Serra na ocasião em que ele tinha suas primeiras experiências com a ayahuasca. O Mestre, dizem frequentemente os daimistas, “é o mesmo Daime”. Aqui está o sentido que desponta nos mitos desta religião e reafirma-se em cada ritual dela: a conversão do homem em vegetal. (idem, p. 81).

Para Clodomir Monteiro da Silva (2004) existem ainda algumas características que podem fazer com que a doutrina daimista de mestre Irineu ainda seja concebida como uma prática xamânica. São essas:

1) a ideia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível; 2) um princípio geral de energia que unifica o universo; 3) um conceito nativo de poder xamânico ligado ao sistema de energia global; 4) um princípio de transformação, de eterna possibilidade das entidades do universo de se transformar em outra (Seeger et al, 1987); 5) o xamã como mediador que age, principalmente, em favor de seu povo; 6) experiências extáticas como base do poder xamânico. (pp. 421-422).

E embora não seja comum às tradições vegetalistas, curandeiras, xamânicas ou de pajelanças a realização de “rituais em benefício de uma comunidade inteira”, conforme ocorre nos rituais do Daime, o que pode ser identificado como influência do ecletismo (MacRae; Moreira, 2011) e, conseqüentemente, do kardecismo; a “cura”, o uso terapêutico (Pelaez, 2004), ou ainda, medicinal, esses que têm um “caráter mais individual”, também são aspectos que sobrevivem na religiosidade daimista e que se ramificam da árvore genealógica do xamanismo ayahuasqueiro (Alves Jr., 2007, p. 90). Tal caráter, mais individualizado e introspectivo, está presente tanto na liturgia daimista, como veremos a seguir, quanto nas concepções sociais das comunidades daimistas, em que paira certo moralismo sobre a conduta de seus adeptos.

Mas, como dizíamos, no Daime também existem trabalhos de cura para toda a corrente, ou seja, para todos os que participam dos trabalhos. Esse novo modo de praticar o xamanismo corresponde à coletividade comunitária que, apesar de não horizontal, pode ser considerada como uma democratização do acesso às iniciações xamânicas (Magnani, 2005). Muito embora, subjetivadas de outra forma, aludem a um contágio que tem seus limites demarcados por uma transição, na qual o processo de subjetivação é atravessado pelos desejos de consumir e transformar, concomitantemente, não mais operando por uma ética, e sim por

uma moral. Também há a compreensão de que durante a intuição mediúnica, ou ainda, na manifestação da *inteligência existencial* das plantas de poder, o/a agente xamã tenha que obedecer “às instruções dos espíritos e prestar atenção aos cantos e melodias que lhe são sussurrados para aprender os seus segredos” (MacRae, 1992, p. 28), compondo o ritual do Daime. É assim que em diversos grupos étnico-sociais a figura do/a pajé ou do/a xamã tem a responsabilidade de propiciar o contato com o “outro” mundo, se valendo dos poderes que acessa e que adquire através de espíritos, tal como “guias espirituais” que lhes transferem técnicas para a obtenção do que fora solicitado.

Deste modo foi que, acompanhando as práticas ritualísticas daimistas, refletindo sobre os cânticos enquanto mantras que evidenciam as subjetividades e verdades para os adeptos, enquanto cartografava os rastros das conexões das pajelanças situadas no século XXI, se tornou necessário retornar ao século XX. Por sentir ser importante chamar atenção ao contexto no qual a ocupação da Floresta Amazônia ocorreu de formas diversas, mas, principalmente, pelo fluxo migratório de nordestinos, sulistas e haitianos (MacRae; Moreira, 2011), bem como de outras etnias indígenas. No emaranhado de linhas que levam diferentes povos a se encontrarem nessa floresta, tem-se como força motriz a extração do látex, para a produção de goma elástica, como o principal motivo da ocupação do Alto Juruá e demais territórios do estado do Acre, localização mais geral dessa imensa árvore genealógica que escalamos para partilhar pontos de vista.

Quem viera antes de nós já havia mencionado que a escravidão indígena não bastou. A anexação de um território com experiências próprias, práticas milenares de cultivo e simbiose com a floresta, não se daria tão facilmente, ainda mais se tratando do ímpeto extrativista que a colonização carregava consigo. A cobiça pelo “ouro negro” demandava mão-de-obra abundante, para que esta também pudesse ser facilmente substituída, conforme as intempéries que acometiam aqueles que tinham de lidar com uma nova e rústica forma de viver. Muitos dos trabalhadores que migraram para a Amazônia vivenciaram as enfermidades que do desconhecido lhes afetava, e assim foram se conectando aos saberes que curam com a própria floresta, com o que ela tem a oferecer.

Não fora sem dor, nem sem mortandade, mas com um verdadeiro genocídio, que ainda perdura, que a colonização amazônica seguiu. Da ordem capitalística, baseada em hierarquias sociais e condicionadas pela organização do trabalho, a sociedade que se forjava era estamental, e como própria do que era feito do território nacionalizado como Brasil, foi integrada no tripé classista, racista e generificado, que produzia as relações sociais e os princípios de individuação pautados na desigualdade social. Embora este seja o cenário

nacional, fagulha uma centelha de fogo xamânico na floresta, e as composições que são aquecidas nesse contexto serão suficientes para transformar e produzir outros espaços, outras relações, outras crenças, outras culturas, outras subjetividades e outras práticas. O devir xamã produz “uma espécie de diagonal cosmográfica” e assim, “ele faz de seu próprio corpo um mundo cujo sentido de localização é o sentido da ponte. Entre mundos distintos abre-se aqui um espaçamento propício à expansão da consciência geográfica, histórica e cosmológica de onde estamos” (Miranda, s/data, p. 1).

Essa expansão de consciência pela via enteogênica, tal como vimos, é facilitada pela “*inteligência existencial*” contida nas e transmitida pelas “plantas de poder” ou “enteógenos”, ou mesmo quando acontecem através do encontro de forças antagônicas, tal como a expansão de uma doutrina religiosa que se funda na floresta, se reivindica da floresta e alcança os grandes centros urbanos. O encontro dessas forças antagônicas se dá por possibilidades diversas e, no caso da constituição do Daime, o capital teve e tem fortes influências, inclusive para demarcar o que vem a ser essa “Doutrina da Rainha da Floresta”.

No início do século XX, os altos e baixos do comércio e da consequente demanda de produção de borracha na Amazônia seringalista motivaram mais que a recepção de migrantes do Nordeste do país, como também produziu êxodos rurais. Este cenário aliado às migrações também da região Sudeste, possibilitou que a doutrina daimista pudesse se proliferar em vários estados do Brasil, bem como, agregar uma diversidade de pessoas e grupelhos, de norte a sul e de leste a oeste do globo terrestre, conduzindo a todos/as pela via enteogênica. E como há décadas é sabido, “os xamãs são os viajantes por excelência. Sob o efeito do ayahuasca ou de outros alucinógenos, os xamãs viram tudo. É por isso que nada os surpreendem” (Cunha, 1998, p. 12). Tanto é que, a expansão ou reterritorialização, que torna evidente a importância dos afectos e perceptos na produção das subjetividades desejantes, como movimento de devir-outro, também avança para os grandes centros urbanos. Pois, “Quando o intuito é traduzir o que podemos “ver juntos”, das interseções que nos levam a “ser-com-o-outro”, a ponte sobre o rio traz uma imagem plena de ressonâncias, ela abre caminho à harmonização”. E nessa constante tentativa de reterritorializar, é que percebemos ser da ordem do agenciamento, ou seja, “uma tentativa de registrar a ressonância dos sentidos entre o corpo e o mundo, uma busca pelos elos de comunicação” (Miranda, s/data, p. 14).

A língua e a linguagem compõem também um campo de disputa de sentidos e narrativas. A partir de qual lado seguimos, determinando lógicas de sentidos, podemos supor uma experiência ética e vital, ou mesmo em juízos de valor que incidam no moralismo cristão. No Daime, é possível observar como essas possibilidades disputam entre si, reproduzindo o

campo de forças social, uma legitimidade discursiva. Convidando a uma imersão na via enteogênica daimista, mestre Irineu cantou:

Aqui estou dizendo/ Aqui estou cantando/ Eu digo para todos/ E os hinos estão ensinando/ Aqueles que compreenderem/ Que quiser seguir comigo/ Tendo fé e tendo amor/ Não devem encarar perigo/ Sigo os meus passo(s) em frente/ Com alegria e com amor/ Porque Deus é Soberano/ E nessa firmeza estou/ A Virgem Mãe é Soberana/ Foi Ela quem me ensinou/ Ela me mandou para cá/ Para ser um professor/ Vamos seguir, vamos seguir/ Vamos seguir, vamos embora/ Que nós somos filhos Eternos/ Filhos de Nossa Senhora.⁸³

Os hinos seguem ensinando, como mais uma das heranças das práticas xamânicas, em que com os cânticos e ícaros embalam os rituais, as semelhanças aqui também são revisitadas. Eles podem ser recebidos por qualquer um dos fardados da doutrina, embora apenas algumas coletâneas de hinos sejam consideradas oficiais, a liturgia daimista é viva, portanto, não é estática. Seguiremos o som dos cânticos, vibrando com as intensidades e nos permitindo sermos afetadas, para narrar aqui o que o devir xamã parece incitar nos corpos que compõe o plano de imanência daimista.

O Santo Daime de padrinho Sebastião, assim como o Daime de mestre Irineu, produz agenciamentos coletivos de enunciação⁸⁴ que se traduzem em formato de doutrina musical. Toda sua liturgia encontra-se registrada nos hinos, de tal forma que, parte desta cartografia da produção de subjetividades da Santa Maria, que aqui está inscrita, pode ter sido trilhada a partir deles. Considerando que, como escrito pela historiadora Vera Fróes Fernandes, os hinos registram os discursos que os legitimam, “funcionando como um sistema de comunicação e atuando como uma ponte psicológica entre a realidade ordinária e a não ordinária, sendo um foco de atenção dos participantes do ritual e guiando as suas percepções” (Fernandes, 1986, p. 129).

Conforme dito acima, muitas são as referências vegetalistas que se encontram na formulação desta doutrina, e permanecem como estruturantes da mesma, os hinos também são exemplo disso. Ainda que eles não sejam como os ícaros vegetalistas, os hinos são mantras

⁸³ Hino n. 125, intitulado “Aqui estou cantando”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

⁸⁴ Segundo Guattari, “O agenciamento coletivo não corresponde nem a uma entidade individuada, nem a uma entidade social predeterminada. A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação ou de semiotização não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egoícas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extraindividual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, ou seja, sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de valor, modos de memorização e de produção de ideias, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos e assim por diante)” (Guattari; Rolnik, 2013, p. 39).

meditativos das subjetividades entoadas neles, e têm o papel de conectar os cantantes ao mundo vegetal/espiritual, assim como os primeiros. Conforme sintetizado pela socióloga Camila de Pieri Bedito:

Os ícaros são a voz das plantas-mestre e os hinos a voz da corte celestial daimista que habita o sacramento, onde, juntamente a outras entidades, está Maria. Os icaros, porém, são únicos de cada vegetalista e somente por ele cantado, enquanto os hinos daimistas são cantados em uníssono por todos os participantes do ritual do Santo Daime. No último caso, o canto gera uma corrente espiritual, capaz de fazer as forças das melodias atuarem (Bedito, 2019, p. 71).

Assim, para concebermos essa semiótica, não desconsideraremos também que o “uso de psicoativos esteja sempre inserido numa série de relações de saber-poder que atravessam a experiência dos usuários e, por isso, produzem sua enunciação” (Toneli, Silva, 2011, p. 537). Desde Mestre Irineu, a liturgia do Santo Daime encontra-se nos hinos recebidos. Sendo o hinário “O Cruzeiro”, recebido pelo fundador da doutrina, o livro base das subjetividades daimistas, considerado o Terceiro Testamento (MacRae; Moreira, 2011) recebido em uma religião que se propõe a dar continuidade à narrativa judaico-cristã. Entre os adeptos, acredita-se que os hinos não possam ser composições, tal como uma invenção da cabeça. O recebimento se dá através de inspiração mediúnica, “tal qual presentes entregues por entidades sobrenaturais para que com essas canções os fardados possam percorrer o caminho rumo à salvação e a iluminação do espírito” (Rehen, 2007a, p. 06).

O antropólogo e músico Lucas Kastrup Rehen, em sua pesquisa sobre a musicalidade do Santo Daime fez entrevistas com alguns líderes da doutrina, figuras importantes na manutenção das práticas daimistas. E em uma dessas entrevistas, o antropólogo extraiu de Nilton Caparelli, padrinho da igreja Jardim Praia da Beira Mar, situada na cidade do Rio de Janeiro/RJ, a seguinte definição:

Receber um hino é uma comunicação, um contato que você tem com alguma coisa que vai te trazer uma instrução sem deixar que a sua mente interfira nisso, entendeu? Então, o hino vem dessa forma: é uma coisa que você não controla e aquilo vem de uma maneira que você não conhece. (idem, p. 07).

Portanto, de acordo com “Fio condutor da doutrina de Juramidam” (Fernandes, 1986, p. 97), os hinos funcionam como ensinamentos, preleções e instruções, caracterizados como fundamento desta doutrina. Porém, não limitado ao passado, uma vez que está ao alcance de todos os fardados, tornando-se uma “doutrina viva”, em movimento, passível de ser revisitada. E, ainda que os hinários que compõem os principais rituais não possam ser alterados, algumas igrejas tem autonomia fazer alterações em parte de alguns rituais, tais como acrescentar hinos ou mesmo trocar um hinário pelo outro, o que sugere que possa haver disputas nesse campo semântico.

Outra característica dos hinos recebidos na doutrina do Santo Daime é que estes podem ser ofertados para outros adeptos pela pessoa que aparelhou a mensagem. Esta prática também é inspirada intuitivamente e é atravessada por afetos e vínculos sociais, conforme fora dito por padrinho Alfredo à Rehen:

A oferta é uma questão de dedicação mesmo, natural. São dedicações que chegam naturalmente. Às vezes a pessoa está trabalhando junto, de ombro a ombro ou tem uma cura a fazer relacionada àquela mensagem (...) então, isso é uma coisa mais de um laço familiar do próprio hinário. Eu acredito que o hino traz uma direção para aquela pessoa que recebe o presente. (Fala de padrinho Alfredo à Rehen, 2007a, p. 13).

Constatou-se em campo, em todas as igrejas, que a manutenção das tradições originárias da doutrina e seus fundamentos ainda é um escopo dos adeptos e há um esforço notável entre o grupo para fomentar a memória histórica deste, em meio à multiplicidade de alianças investidas em sua semiótica e práticas, garantindo assim um plano de consistência⁸⁵. Preza-se, inclusive, pelo aprimoramento musical (Assis, 2017, p. 311), para que os hinos possam ser cantados na entonação, ritmo e compasso, conforme seu recebimento, não alterando assim a forma como foram recebidos do astral.

Para zelar pelo cântico desses hinos, as igrejas contam com cantoras – conhecidas por “puxadoras” – e também com músicos, ambos são encarregados pela realização harmônica dos hinários. O sociólogo Glauber Loures Assis, em sua pesquisa de campo para o doutorado, aponta para certa “identidade musical” do Céu do Mapiá, que conta com grande número de instrumentistas, o que segundo o mesmo, para o padrinho Alfredo é importante “música de qualidade para o bom andamento dos trabalhos, incluindo aí também a necessidade de bons instrumentos” (idem).

Essa tal “identidade musical” do Céu do Mapiá, constatada pelo pesquisador, é marcada por um recorte de classe, onde os músicos de destaque têm poder aquisitivo para comprar bons instrumentos e para estudar as técnicas mais aprimoradas da música. Este fator, que segundo o autor pertenceria a uma fase pós-expansionista da doutrina, tem possibilitado alterações melódicas dos hinos tocados pelos músicos mapienses mais jovens, o que tem resultado muitas críticas por parte da ortodoxia do Daime (idem, p. 312). Também nesse sentindo é que encontramos falas e relatos acerca da compreensão de que “o hino é ele mesmo um ser”, não podendo ser influenciado ou alterado pela interpretação humana, uma vez que contraria “um dos preceitos básicos desta religião: a crença no poder mágico dos cânticos,

⁸⁵ “Longe de reduzir a dois o número de dimensões das multiplicidades, o *plano de consistência* as recorta todas, opera sua intersecção para fazer coexistir outras tantas multiplicidades planas com dimensões quaisquer. O plano de consistência é a intersecção de todas as formas concretas.” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 37).

fonte de saúde e elevação espiritual”, segundo o antropólogo Lucas Kastrup Rehen (2007a, p. 13).

As estrofes dos hinos repetem as preleções, como que facilitando a memorização, o que para Vera Fróes “pode estar relacionado com a origem indígena do ritual, uma vez que as “cantigas da ayahwasca” dos índios possuem essa característica repetitiva (mantras), criando o clima psicológico favorável para a comunicação com o astral” (Fernandes, 1986, p. 98). Também para Assis (2017, p. 58), “os “hinos” são condutores e criadores do ritual religioso. Memória, afeto, linguagem, cognição e corporalidade: tudo isso é mobilizado na experiência sonora com a bebida” e, como veremos, com a ritualização da Santa Maria não é diferente.

Conhecimento central dessa doutrina, convidamos a dedicarmos-nos no estudo do que “os hinos estão ensinando⁸⁶”, pois constatou-se durante a pesquisa a generalização da compreensão de que, “Em suma, a música seria capaz de “traduzir” a ayahwasca e seu reino metafísico em termos humanos, e de operar uma ligação e comunicação harmoniosa entre a planta e os indivíduos que a consomem.” (idem, p. 59). E conforme já fora dito, perspectivaremos como os hinos conduzem os rituais do Santo Daime, bem como os de Santa Maria, no agenciamento das enunciações do *devir planta*, manifesto nessa aliança humano-planta.

Palavra cantada, segundo Deleuze e Guattari, também “Os acordes são afectos. Consoantes e dissonantes, os acordes de tons ou de cores são os afectos de música ou de pintura” (2010, p. 194), e suas intensidades melódicas cantam como operam o jogo da produção de subjetividades, ora como jinga que desvia da lógica capitalística, em aliança com outros devires minoritários; ora como bagatela, concessão, filiação, sobrevivência. Estudaremos aqui, como dizem os daimistas, os hinos que são caros à compreensão de conceitos que dizem respeito aos entendimentos doutrinários acerca do que é a cura; a sacralização dos enteógenos, e seu consequente uso correto; o castigo espiritual ou a “peia”; o trabalho ou o trabalhar da mediunidade; e também como se dá a subjetivação deste movimento, de modo a se produzir certa continuidade no marianismo cristão.

O caso Santa Maria, ou seja, a subjetivação da erva *Cannabis* dentro do Santo Daime, tem sido um campo vasto e rico de produção de subjetividades que colocam em suspensão as subjetividades capitalísticas, de modo que nos debruçaremos mais tempo sobre o seu rito e sacralização, justamente para refletirmos como se forja essa trama discursiva. Identificamos que há devoção mariana na doutrina daimista desde a aparição da Virgem da Conceição ao

⁸⁶ Hino 125, intitulado “Aqui estou dizendo”, do hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu.

preto-velho Raimundo Irineu Serra. Sendo assim, em consonância com a socióloga Camila de Pieri Benedito, avistamos que a “centralidade de Maria no culto é um reflexo da força dessa mesma figura no catolicismo romano e de sua proeminência no catolicismo popular” (Benedito, 2019, p. 56).

Desse modo, no plano de imanência daimista, também se inscreve os afectos atravessados no jogo de forças do que fora a colonização. Por isso, a escolha dos hinos se deu a partir daqueles que apresentavam evidências do que nos propomos observar, ou ainda, devido à importância dada aos mesmos nos rituais; outras vezes, a escolha também se deu por atravessar os afectos que envolviam a própria pesquisadora em campo.

“A disciplina é geral, é para todos acordar”⁸⁷

Vislumbramos como a doutrina daimista tenha se valido do xamanismo, do processo de devir-xamã que mestre Irineu iniciara com Don Pizango, que inclui todas as práticas mencionadas até aqui: o feitio do chá e seu respectivo consumo; o uso do maracá como instrumento musical que marca o compasso da dança; as próprias danças como formas festivas de alcançar o transe (Tanan da Silva, 2019); o antropomorfismo da *inteligência existencial* do enteógeno, ora conectando aquele que faz uso da bebida com os seres divinos, ora transformando o participante no próprio enteógeno; o entoar de cânticos como tradução de afectos e de desejos; a centralidade de um agente condutor da cerimônia; e a consolidação de um plano de consistência vegetal.

No que tange os acontecimentos que diferem tal prática das demais práticas vegetalistas e curandeiras, o marco é a fundação de uma religião cristianizada, que se propõe doutrinar através de devir planta, da aliança com enteógenos, que ora são agregados, ora abandonados, como vimos no texto anterior, e que tem como sacramento principal o daime, ou a ayahuasca, como é mais conhecida popularmente. Essa doutrina, que é cristã, bebe de um cristianismo popular, preto, caboclo, que se baseia nos santos para nomear o contato com os seres divinos proporcionados pela *inteligência existencial* do enteógeno. E ao produzir a expansão da consciência vai se aliando a outras perspectivas de produção de uma consciência

⁸⁷ Hino n. 12, intitulado “A disciplina é geral”, do hinário “Lua Branca”, de madrinha Rita.

não ordinária, de um plano de imanência e de uma transformação coletiva, conforme cantado no hino “Eu não sou Deus⁸⁸”, de padrinho Sebastião, em que diz:

Eu não sou Deus/ Mas tenho uma esperança/ Eu não sou Deus/ Mas sou sua
semelhança/ Deus é fogo, Deus é água, Deus é tudo/ Eu convido os meus
irmãos/ pra começar nossos estudos/ Eu não sou Deus/
Mas tenho uma esperança/ Eu não sou Deus/ Mas sou sua semelhança/ Deus
no céu, Deus na terra, Deus no mar/ Eu convido os meus irmãos/ Para ficar
em seu lugar.

O que o Santo Daime autoneia como culto eclético (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal - ICEFLU) pode servir para percebermos a organização interna e influência dos agentes desta doutrina religiosa, que se encaixa na concepção de um xamanismo coletivo (Couto, 1989; MacRae, 1992), ou xamanismo urbano, ou ainda neoxamanismo (Magnani, 2005). Essa forma de organização coletiva para devir xamã, segundo Magnani, “não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes” (idem, p. 222). O acontecimento que assim o denomina se dá pela democratização da experiência xamânica e que, para padrinho Sebastião, diz sobre a união de um povo que busca igualmente “alcançar a vontade de Deus” (Alverga, 1992, p. 108).

A máxima de “no fundo todos nós somos xamãs”, da qual se utiliza César Scheurich⁸⁹ (Apud Magnani, 2005, p. 222) para traduzir os perceptos desse estado de consciência alcançado pelo transe xamânico e que, para alguns, perdura alterando a maneira de interagir com o mundo e de se responsabilizar por essa interação. Tal feito diz sobre uma das formas possíveis de devir xamã, que para alguns autores pode ser datada como sendo parte de um movimento chamado Nova Era. O qual também é integrado pelo Santo Daime, para onde alguns adeptos, principalmente os oriundos dos grandes centros urbanos, trouxeram algumas referências presentes na liturgia daimista atual, esta que, por sua vez, passa a ser composta por hinos recebidos do astral também pelos novos adeptos. Alex Polari explica que,

Durante a força⁹⁰ do Daime e a miração, nossa compreensão se eleva e tudo o que se passa no salão do bailado se transfigura. Como um arfete em brasa derrubando todas as muralhas da ilusão, o conhecimento verdadeiro penetra no nosso coração. Em tal estado é que as melodias das esferas ressoam

⁸⁸ Hino n. 152, intitulado “Eu não sou Deus”, do hinário “O Justiceiro”, de padrinho Sebastião, que também compõe o hinário de Oração.

⁸⁹ Homem branco, neoxamã, organizador do “Clã da Montanha Sagrada”. Cf. Revista Mundo Mágico/Destino Especial, de dezembro de 1993.

⁹⁰ Ainda segundo Alex Polari de Alverga, “A Força é essa energia poderosa que prenuncia a miração. Nela, é como se os dons, atributos e funções vitais extrapolassem os órgãos do nosso corpo físico. Tornamo-nos conscientes de muitos processos, mecanismos e fenômenos, cujo resultado final é o que, *grosso modo*, denominamos Vida – princípio inteligente que confere existência a tudo o que é materialmente vivo” (1992, p. 63).

dentro do nosso ser e os mensageiros celestes trazem-nos à consciência suas palavras, louvores e alertas. Tudo se expõe à vidência uns dos outros, impondo uma percepção clara do que está acontecendo no interior de cada um. [...] Para um praticante da Doutrina, se é um aparelho capaz de captar esses hinos, e um momento muito especial do seu trabalho quando se estabelece um diálogo íntimo com a força Divina, tal como Moisés diante da sarça ardente. Quanto mais o aparelho receptor for puro e limpo, o cristal do seu espelho refletirá as vibrações e as mensagens mais elevadas. (Alverga, 1992, p. 110-111).

Os hinos, então, têm o papel de ensinar aos daimistas uma “nova” filosofia de vida, posturas éticas e morais, e como se deixar ser conduzido pelos ensinamentos do daime que, enquanto eclético, vislumbra um panteão diverso, tal como cantam: “O Daime é/ A minha forma de vida/ Meu professor/ Que vem curar/ Minhas feridas/ Oh, meu Jesus/ Oh, Yagé/ Mamã Oxum/ Me ensinando como é”⁹¹. Será nesse contexto que a comunidade de padrinho Sebastião irá receber pessoas de diversas partes do Brasil e do mundo, e conseguirá proporcionar a expansão da doutrina de mestre Irineu, ainda que com algumas adaptações, como a inserção de novos psicoativos sacralizados e de entidades e rituais da Umbanda.

Nesse neoxamanismo da Nova Era existe, ainda segundo Magnani (2005), a compreensão de que as práticas xamânicas constituem, e nisso incluem também os usos da ayahuasca e de outras plantas de poder, um “patrimônio universal da humanidade, sabedoria ancestral cultivada ao longo das gerações”, de modo que o movimento se propõe a um retorno às “comunidades que ainda mantêm (segundo outra ideia mestra da Nova Era) vínculos mais estreitos com a natureza, suas energias, seus guardiões, seus espíritos protetores, seus “animais de poder”” (p. 222).

Figura 27: Rítual da Lua Cheia em comunidade daimista liderada pelo neoxamã Léo Artese. Céu da Lua Cheia. Itapeceirica da Serra/SP s/data. Fonte: <https://www.xamanismo.com.br/guia-do-participante-do-santo-daime-trabalhos-espirituais/> (Acessado em: 25/05/2020 às 20h 31min.).

⁹¹ Hino n. 44, intitulado “O Professor”, do hinário de despacho da igreja Reino do Sol, recebido por Davison. Mais à frente falaremos com maior detalhamento a respeito dessa igreja, que se autocalifica como sendo da linha da Umbandaime e rompe com a ICEFLU.

Essas subjetividades desejantes estão registradas nos hinos do Daime, antes e após a sua expansão, tal como no hino “O meu Mestre convidou-me” do padrinho Luiz Mendes⁹², seguidor de mestre Irineu, disposto no número 18 de seu hinário “O Centenário” e inserido também no Caderno de hinos de Despacho da ICEFLU.

O meu mestre convidou-me/ E eu obedeci/ Tomei o Santo Daime/ E eu me corriji/ Corrigi meu pensamento/ Entrei na minha pessoa/ Fiz um bonito estudo/ Eu já vi que coisa boa/ As veias são os rios/ E o coração é o mar/ A carne é a terra/ Como é bom se estudar/ Aqui dentro temos tudo/ Nesta fonte de valor/ O meu mestre me ajudando/ Se Deus quiser eu vou.

O neoxamanismo democrático, ao qual o Santo Daime pode ser agrupado enquanto categoria religiosa, empreende viagens coletivas em busca do astral, ou do plano superior e divino, conforme fora iniciado por mestre Irineu, em que os participantes experimentam um plano de imanência, ou ainda aquilo que é chamado de “corrente espiritual”. A centralidade do padrinho ou da madrinha no ritual tem o papel de dirigir a viagem através da escolha dos hinos a serem cantados coletivamente, da administração dos enteógenos, sua quantificação e distribuição, sendo que não há um momento previsto para uma preleção ou oratória durante o ritual, ocorrendo em raras e oportunas vezes.

Com isto, o ritual do Santo Daime é coletivo, porém a realização deste para cada participante se dá, ao mesmo tempo, de forma imanente, como que enlaçando a todos/as numa corrente; e também, através da introspecção, sendo estimulada em diversos hinos a individualização, tal como no hino “Examine a consciência”⁹³.

Examine a consciência/ Examine direitinho/ Sou Pai e não sou filho/ Mas eu não faço assim/ Chamo de um a um/ A todos eu mostro o caminho/ Fazendo como eu mando/ Tudo fica bem facinho / Todos podem se lembrar/ Do tempo de Noé/ A doutrina do meu Pai/ Eu ensino como é/ Vamos meus irmãos/ Vamos todos se humilhar/ Pedir nosso perdão/ Para o nosso Pai nos perdoar/ Quem quiser que se aguarde/ Não tem a quem se queixar/ Eu bem que avisei/ Que havia de chegar.

Magnani (2005) aponta que é também uma característica do xamanismo urbano essa busca pelo aprimoramento do eu, que envolve, geralmente, “técnicas que levam ao autoconhecimento, ao desenvolvimento das potencialidades pessoais e à autocura” (p. 223). Desse modo é que, o ato de tomar o daime tem como escopo e fundamento o estudo de si,

⁹² Luiz Mendes era padrinho da Comunidade Fortaleza, uma igreja que é fundada por Francisco Fernandes Filho, o Tetéo, pouco tempo depois de este ter sido nomeado o dirigente do Alto Santo, mas que em seguida rompe com a comunidade. O secretário do Alto Santo que lhe segue, leva toda a documentação da igreja (Goulart, 1996, p. 17) e apenas recentemente, das mãos de Luiz Mendes é que a madrinha Peregrina Gomes, viúva de mestre Irineu, consegue reaver a documentação. Luiz Mendes faleceu no ano de 2019, assumindo a dirigência da igreja, em seu lugar, seu filho Saturnino Brito.

⁹³ Hino n. 71, intitulado “Examine a Consciência”, do hinário “O Justiceiro”, de padrinho Sebastião, que também fora escolhido para compor o hinário de “Oração”, sendo o primeiro hino a ser cantado na abertura dos principais rituais do Santo Daime.

para os daimistas. Para muito além de somente “examinar a consciência” com o viés católico de impulsionar certa culpa cristã, o tomar daime para os adeptos do Santo Daime diz sobre conhecer, aprender, renascer, tal como se canta no hino “Eu tomo Daime”, da madrinha Vera Gall.

Eu tomo Daime/ Que é para conhecer/ Conhecer a beleza de viver/ Dentro dessa luz/ Do meu Eu Superior/ Eu tomo Daime/ Que é para aprender/ Aprender a ter amor no coração/ Andar pela estrada da vida/ Com toda liberdade/ Eu tomo Daime/ É para renascer/ Renascer no caminho da verdade/ Para encontrar a paz/ Vós me livre dos enganos.

A “autocura” no Daime ocorre, portanto, de forma introspectiva, a partir do estudo de si, na busca de conhecer o “eu inferior” e o “Eu Superior”, que é “Deus em mim”. Desse modo, entoa-se na abertura dos rituais oficiais do calendário daimista (Bailados, Concentração e Cura) e de mais outros que a direção dos centros compreender serem necessários, a leitura do texto “Consagração do Aposento”, oriunda do Circulo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP), ao qual mestre Irineu foi filiado, que aqui reproduzimos o trecho no qual diz:

[...] Pelo símbolo esotérico das Asas Divinas, estou em vibração harmoniosa com as correntes universais da Sabedoria, do Poder e da Alegria. A presença da Divina Sabedoria manifesta-se aqui. A presença da Alegria Divina é profundamente sentida por todos que aqui penetram. Na mais perfeita comunhão entre o meu eu inferior e o meu Eu Superior, que é Deus em mim, consagro este recinto à perfeita expressão de todas as coisas e qualidades Divinas que há em mim e em todos os seres. As vibrações do meu pensamento são forças de Deus em mim, que aqui ficam armazenadas e daqui se irradiam para todos os seres, constituindo este lugar um centro de emissão e recepção de tudo quanto é Bom, Alegre e Próspero.

A “Consagração do Aposento”, assim como a “Chave de Harmonia”, além de serem resquícios da formação esotérica que mestre Irineu teria tido desde quando ainda tomava daime com seu amigo Antônio Costa (Goulart, 1996) (MacRae; Moreira, 2011), são também produtoras de uma subjetivação que corrobora para a concepção binária judaico-cristã de Bem e Mal. Em seu hino de número 19 no hinário “O Cruzeiro”, intitulado “O amor eternamente”, por repetição frisa o quão central é a narrativa teleológica moral da doutrina daimista:

O amor eternamente/ Eu desejo publicar/ Para ser um filho seu/ Fazer bem, não fazer mal/ Estou na terra, estou na terra/ Estou na terra, eu devo amar/ Para ser um filho seu/ Fazer bem, não fazer mal/ A Virgem Mãe que me ensinou/ De vós não devo afastar-me/ Para ser um filho seu/ Fazer bem, não fazer mal.

O bem e o mal são internalizados na avaliação introspectiva de cada um, de maneira individualizada, todos/as se somam no canto como que entoando um mantra meditativo e coletivo, mas a experiência é única de cada agente que compõe a corrente. Dessa forma, contrapõe-se uma moral à ética, a qual ignora a boa experiência (Deleuze, 2002, p. 28), aquela

que aumenta a potência do corpo, fixando-se no ideal cristão, através da superioridade da alma em relação ao corpo. Esta que aparece nos ensinamentos dos hinos como sendo uma forma de alcançar a Salvação no pós-morte, a busca pelo reino do céu cristão exige a elevação moral da alma/espírito, da mesma forma ocorre para que se possa adentrar no Império de Juramidam.

Aqui entram todos/ Entra o sujo e o rasgado / Na Casa do meu Pai/ Só entram os limpos e sem pecado/ É preciso apanhar/ Apanhar para obedecer/ Que culto sem castigo/ Ninguém sabe o que vai fazer/ Aqui é muito sério / Quem quiser que venha ver/ Depois que estiver dentro/ É que vai se arrepender/ A força é do meu Pai/ Ele bem vem avisando/ Quem tiver os seus pecados/ Aguenta firme para ir se limpando.⁹⁴

O Santo Daime, portanto, enuncia o uso ritual de seus sacramentos como possibilidade de revisão de si, análise da consciência ou ainda como forma de se limpar, quer seja pela limpeza fisiológica, produzida pelas excreções que a ingestão do daime possa vir a incitar, tais como o vômito, a evacuação e até mesmo o choro; quer seja pela limpeza de pensamento, de ideias e desejos tidos como pecados. Assim, quando madrinha Rita canta: “Se arrependam, se arrependam/ Se arrependam pecadores/ Que ainda não é o fim/ É o começo das dores”⁹⁵, ela está reforçando a concepção de que os trabalhos do Santo Daime, e mesmo do Daime, corroboram para a salvação, através da oportunidade de autoanálise e de arrependimento.

Essa autoanálise reforça a ideia de que no plano de consistência daimista a imanência se dá também composta na individuação dos sujeitos, de modo que estes correspondem não somente as demandas de solução de problemas decorrentes das relações interpessoais, mas do entendimento da conectividade rizomática do homem com a terra. Assim, também passam a ter importância sumária no discurso desse xamanismo urbano, parte do circuito neo-esotérico que fora difundido entre as camadas médias urbanas, a compreensão de que:

[...] os perigos não advêm dos outros, mas do interior de cada um, e a prosperidade que se almeja dependerá do conhecimento das próprias potencialidades ou da correção de distúrbios internos. O mal é resultado não de desarmonias decorrentes da vida diária, de desequilíbrios em redes sociais, mas de um nível cósmico, da falta de respeito com as demandas da Mãe-Terra, da desordem entre os vários planos do universo e que se refletem em cada indivíduo, enquanto microcosmo (13). (Magnani, 2005, p. 224).

Para os seguidores de padrinho Sebastião, os trabalhos que este desenvolvia foram de grande importância e coragem, lidando com a maestria de um legítimo xamã. Ora pajé, ora cacique de seu grupo, primeiro por viabilizar as curas físicas e espirituais de muitos de seus seguidores, de maneira coletiva e também individualizada; e segundo por ter desempenhado

⁹⁴ Hino n. 45, intitulado “Aqui entram todos”, do hinário “O Justiciero”, de padrinho Sebastião.

⁹⁵ Hino n. 21, intitulado “Frei Damião”, do hinário “Lua Branca”, de madrinha Rita, esposa de padrinho Sebastião.

um importante papel frente às demandas de organização política do grupo, representando o mesmo em diferentes e difíceis situações. O hino “Os trabalhos do padrinho”, de seu seguidor Lucio Mortimer, remete ao reconhecimento que lhe é concedido devido aos “trabalhos” que este desenvolvera e como esses foram capazes...

O que eu estou lembrando/ Só quem sabe foi quem viu/ Os trabalhos do Padrinho/ Na Colônia Cinco Mil/ Ajuntando com amor/ Ensinando a verdade/ Com Deus fazendo justiça/ E dando o pão por caridade/ O que eu estou dizendo/ Só quem sabe foi quem viu/ Os trabalhos da Madrinha / Na Colônia Cinco Mil/ Suportando com amor/ Tudo o que acontecia/ Zelando a Casa Santa/ Da sempre Virgem Maria/ Nesta casa entram todos/ Entra o sujo e o rasgado/ Quem trabalhou direitinho/ Está limpo e sem pecado/ O que eu estou dizendo/ Só quem sabe foi quem viu/ Os trabalhos dos irmãos/ Da Colônia Cinco Mil/ O que está acontecendo/ Hoje todo mundo viu/ A firmeza nos trabalhos/ Da Colônia Cinco Mil/ Aqui estou pedindo/ Por favor, deixem de graça/ É limpar o aparelho/ E respeitar a nossa casa.⁹⁶

Como vemos, o trabalho é um termo caro para a compreensão do contexto ritual daimista. De maneira ambígua, difere e ao mesmo tempo se aproxima do que encontramos em outras religiosidades minoritárias. Aproxima-se por ter como base a caridade mediúnica, de trabalhar para os necessitados, dar “passagem” para espíritos sofredores se manifestarem e assim encaminhá-los para a “luz da salvação” crística. Aparelhando com humildade o sofrimento que se supõe alheio, como forma de alargar a capacidade do médium de iluminar esses espíritos, que por vezes encontram ressonância no mesmo, quer seja por seu modo de vida ainda pecaminoso, quer seja por sua bondade em acolher (comunicação pessoal, 2019).

A diferença do trabalho do Daime/Santo Daime para os trabalhos de outras religiosidades do tronco *espírita-mediúnico* é que a sua concepção se aproxima dos ideais liberais, tal como Foucault (1997; 2018; 2019) argumenta acerca das transformações implícitas na arte de governar que advém do nascimento da Biopolítica. Suponhamos que isso decorra dos acontecimentos históricos que marcam a modernidade e ressoam no projeto colonizador, com isto, o trabalho como forma de mensurar a produção individuada, comporta formas múltiplas de avaliação e valoração que independem das condições de produção, dos limites físicos do corpo, do sofrimento psíquico e emocional.

Por outro lado, a ideia da escassez de recursos como causa eficiente do trabalho não permite pensar na hipótese de reversão a um estado da natureza em que o trabalho se torne inútil. Foucault segue Rousseau (2005) ao sustentar que o próprio trabalho, pelas mudanças que provoca na vida social e nos seres humanos, terminou por reforçar a necessidade de trabalhar (Thiry-Cherques, 2017, p. 12).

Contudo, ainda seguindo sob o candeeiro de Foucault (1997), enxergamos no horizonte as relações de poder, também existentes no campo daimista, e que “não

⁹⁶ Hino n. 05, intitulado “Os trabalhos do padrinho”, do hinário “Instrução”, de Lúcio Mortimer.

desempenham, em relação ao saber, unicamente um papel de facilitação ou de obstáculo; não se contentam em favorecê-lo ou estimulá-lo, em falsificá-lo ou limitá-lo”. Pois, dessa relação poder-saber, podemos supor que as singularidades que entrelaçam o jogo dessa dinâmica não se limitam aos interesses ou às ideologias, uma vez que “o problema não consiste tão-somente em determinar como o poder faz com que o saber lhe seja subordinado e o faz servir a seus próprios fins” (p. 19). E é assim que, encontramos na liturgia daimista afirmações acerca da importância do trabalho como dignificante e meritocrático do indivíduo perante o grupo.

Estou aqui neste jardim/ Meu Mestre me colocou/ Para eu amar com firmeza/ O jardim de belas flores/ As flores deste jardim/ Elas tem muito valor/ O meu Mestre só entrega/ Para quem for merecedor/ Muitos querem merecer/ Mas nenhum tem o poder/ Precisa trabalhar muito/ Para poder receber/ O trabalho é ter amor/ E com muita perfeição/ Não andar com fingimento/ E nem ser falso aos seus irmãos.⁹⁷

Conforme exposto acima, João Pedro, seguidor de mestre Irineu, traz o registro da compreensão acerca da importância do trabalho na liturgia daimista. Nesta é que se registra o saber produzido e que se assegura que as subjetividades concebidas sejam legitimadas como verdades à comunidade, de modo a configurar “um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento, que é em si mesmo uma forma de poder, e que está ligado, em sua existência e em seu funcionamento, às outras formas de poder” (Foucault, 1997, p. 19). Tais subjetividades que, irradiam no corpo daimista através do que se incita de controle no corpo individualizado de cada participante.

Através dos hinos, portanto, podemos supor que o poder e o saber no Daime se relacionam desde a sua formação e, mais ainda, que esta relação se realiza no trabalho, no qual os adeptos precisam canalizar e agenciar a *força*, os efeitos enteogênicos da planta. Para tanto, mestre Irineu deixa ensinamentos de como seus adeptos devem proceder, considerando que a confiança na *inteligência existencial* da planta, bem como nas subjetivações que o trabalho implica ainda podem potencializar a experiência.

Confia, confia, confia no Poder/ Confia no saber/ Confia na força/ Aonde pode ser/ Esta força é muito simples/ Todo mundo vê/ Mas passa por ela/ E não procura compreender/ Estamos todos reunidos/ Com a nossa chave na mão/ A limpar mentalidade/ Para entrar neste salão/ Este é o Salão Dourado/ Do nosso Pai Verdadeiro/ Todos nós somos filhos/ E todos nós somos herdeiros/ Nós todos somos filhos/ E é preciso trabalhar/ Amar o Pai Eterno / É quem tem para nos dar.⁹⁸

Já nos bailados do Daime/Santo Daime ocorre que cada participante tem o seu espaço delimitado no chão por um retângulo, no qual as pessoas bailantes devem ocupar, levando em

⁹⁷ Hino n. 08, intitulado “Jardim de Belas Flores”, do hinário “O Menino Jesus”, de João Pedro, seguidor de mestre Irineu.

⁹⁸ Hino n. 119, intitulado “Confia”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

consideração a sugestão de não invadir o espaço de quem estiver ao lado. Os batalhões, como são nomeados o conjunto de bailantes divididos por gênero, idade e, no caso da ICEFLU, também por castidade, operam condicionando os corpos dispostos no trabalho. Como reforço de tais condições, encontramos em alguns hinos a premissa de “te firma e te compõe em teu lugar⁹⁹”, e isso produz determinado tipo de organização das forças e das formas existentes no plano de consistência daimista, que pressupõe certa desordem precedente ao, ou produzida no, ritual, para indicar a designação disciplinar ou doutrinária.

Mas o princípio de “clausura” não é constante, nem indispensável, nem suficiente nos aparelhos disciplinares. Estes trabalham o espaço de maneira muito mais flexível e mais fina. E em primeiro lugar segundo o princípio da localização imediata ou do *quadriculamento*. Cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar um indivíduo. Evitar distribuições por grupo; decompor as implantações coletivas; analisar as pluralidades confusas, maciças ou fugidias. (Foucault, 1987, p. 122-123).

Os movimentos dos corpos no bailado do quadrante desenhado no chão, o ritmo melódico das batidas do maracá marcando o compasso, o esforço físico de bailar por horas, às vezes por até 12 horas ou mais, a disciplina do trabalho é minuciosa e produz uma anatomia política, um corpo político, que se assemelha à definição de Foucault (1987), quando este diz que “A disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço. Para isso, utiliza várias técnicas” (p. 121). Os batalhões divididos por classificações etárias e de castidade, a centralidade do comando dos trabalhos à mesa, e a importância dada aos que chegam a compô-la (Mortimer, 2000), são subjetivações que caracterizam a organização hierárquica do trabalho e, conseqüentemente, da influência e legitimidade que cada agente tem no grupo.

A doutrina do Daime se encarrega de subjetivar a disciplina pela qual seus adeptos são submetidos no rito, transformando a expurgação dos pecados e dos erros daqueles e daquelas que ingerem o daime, através do caráter confessional da “peia¹⁰⁰”, ou daquilo que venha a ser considerada uma tormenta ao participante. Como dizia padrinho Sebastião, a disciplina vem para doutrinar e ensinar a discernir o certo do errado, e aqueles em quem o daime fizer a “limpeza”, não devem agir “como os cães, que voltam e comem o próprio vômito” (Alverga, 1998). A partir de uma lógica moral, por filiação ou ainda por juízos de valor, a distinção entre seus seguidores segue sendo observada tanto nos trabalhos como na vida comunitária, e

⁹⁹ Hino n. 139, intitulado “Não creia nos mestres que te aparecem”, do hinário “O Justiceiro”, de padrinho Sebastião. Também aparece no hinário de “Oração”, ocupando o lugar de nono hino.

¹⁰⁰ Durante a “peia” é comum ocorrer: “sentimentos de profundo mal estar físico, incluindo os efeitos eméticos e diarreicos da bebida, assim como sudoreses, alterações na pressão sanguínea, perda do controle motor, desorientação espaço-temporal, processos visionários e auditivos, emergência de material psíquico normalmente recalçado, despersonalização, medo etc.” (MacRae; Moreira, 2011, p. 161).

no que se sabe da vida privada de cada integrante da “corrente”, gerando disputas e conflitos internos na comunidade (Alverga, 1992; Viana, 1997; Mortimer, 2000).

Estou aqui eu vim para apurar/ Estou aqui estou vendo balançar/ Tenho os olhos bem abertos/ Não me deixo enganar/ Meu Pai mandou e eu vim executar/ Meu Pai mandou é para mim selecionar / Filho bom de filho ruim/ Eu não vou deixar passar/ Tenho esta chave segura na minha mão/ Tenho esta força viva no meu coração/ Dou licença e dou pancada/ Ponho ordem na sessão/ Eu tenho amor dentro do meu coração/ Para quem quer pertencer à união/ Para quem busca a verdade/ Não se perde na ilusão/ Eu dou firmeza para quem confia em mim/ Sou a justiça do arcanjo querubim/ Para quem me tem amor/ Eu sou à flor do jardim.¹⁰¹

O efeito da *força* do daime trazendo a disciplina, portanto, pode ser considerada uma forma de limpeza provocada pelo enteógeno, igualmente ocorre no xamanismo e no vegetalismo, sua diferença pode ser definida pelo agenciamento que enuncia a condição desta no Daime, como sendo da ordem da moral cristã e da economia dos afectos. O agenciamento coletivo que ocorre no Daime, com a subjetivação da ayahuasca em daime, e no Santo Daime, com a subjetivação da maconha em Santa Maria, revela que ambos os movimentos operam através das singularidades de agentes específicos, aqueles que possuem qualidades morais suficientes, sendo estas sempre colocadas à prova tanto pela partilha da vida comunitária, quanto pela autoanálise tensionada pela ingestão da bebida, ou os afectos produzidos pelos enteógenos no trabalho.

Por trás dessa aparente confusão, que às vezes contrapõe irmãos e amigos em fronteiras ilusórias e cidadelas beligerantes, age um trabalho delicado para um neófito: conviver com uma forte pressão que costuma arrastá-lo ao julgamento e ao juízo de moral sobre fatos e situações ligados à vida espiritual da irmandade. (Alverga, 1992, p. 101).

As condições em que ocorre o julgamento moral são das mais diversas, como exposto acima. E enquanto uma doutrina que parte do ecletismo religioso, ou seja, é fundada com base em uma diversidade de filosofias religiosas, sendo umas mais centrais do que as outras, como no caso do cristianismo, o catolicismo popular com suas santidades e festividades, partilha desse mesmo espaço com o puritanismo, principalmente com o movimento expansionista do Santo Daime. Das premissas puritanas podemos elencar algumas como sendo as mais conflitantes à formação coletiva, que seriam: i) os preconceitos com a sacralização e inserção ritual de outros enteógenos, como ocorre com a Santa Maria por parte da igreja ortodoxa e de outras comunidades neoayahuasqueiras; ii) o controle dos corpos, desde a forma de se vestir, até a regulação dos prazeres; iii) a individuação do sujeito também pautada em seu trabalho e em sua entrega à vida espiritual. Para Alex Polari de Alverga, seguidor de padrinho Sebastião:

¹⁰¹ Hino n. 14, intitulado “Vim apurar”, do hinário “Caboclo Guerreiro”, de padrinho Manoel Corrente, ou Vô Corrente, seguidor de padrinho Sebastião.

Essa entrega incondicional nos conduz por um novo canal de intuição e de sentimentos da Verdade. Sem isso, a “experiência” é meramente intelectual e apenas prenuncia Deus na mente, mas não O acolhe no coração. Tangencia o real, mas não o toca. (idem, p. 102).

O trabalho do Santo Daime acaba tendo o papel de internalizar esses preceitos, uma vez que é nele que quem participa e ingere o daime e/ou fuma a Santa Maria tem sua viagem conduzida por esses enunciados que são entoados. Alex Polari, membro do Conselho Doutrinário da ICEFLU, a partir de seus aprendizados no Santo Daime, afirma que: “Quem trabalha espiritualmente conhece a si mesmo cada vez mais e acumula mais poder. Pois a fonte de todo poder reside no autoconhecimento” (idem, p. 102-103). Mas esse trabalho, conforme dito acima, não está isento das relações de forças que compõe o plano de consistência daimista, ou seja, ainda que o trabalho seja introspectivo, a experiência coletiva conduz a evidência dos perceptos e agencia os afectos de cada participante, estando estes próximos ou não das narrativas dominantes.

Como também disse Alverga (idem), o padrinho Sebastião obteve destaque justamente ao aglutinar e conduzir esse povo tão diverso que chega ao Santo Daime até hoje e que encontra uma proposta doutrinária com contradições que são importantes para sua própria manutenção.

A própria trajetória do padrinho Sebastião, um dos principais galhos brotados do tronco original do Mestre Irineu, confirma em certo sentido essa regra. Na medida em que a sua “reforma” ou a evolução da tradição doutrinária (comunidade, expansão planetária da Doutrina, ênfase messiânica e aceitação de outras plantas sagradas) não puderam ser absorvidas pelos mecanismos institucionais que sobreviveram ao Mestre fundador, foi ele obrigado a ser protagonista de certas mutações e evoluções. Com esse movimento dinâmico, as verdadeiras tradições escapam de se fossilizarem. Apegando-se excessivamente à forma, não poderiam corresponder às novas demandas espirituais, aos novos padrões psíquicos que a interação espírito-mente vai colocando no tempo histórico concreto. (idem, p. 103).

Os agentes que protagonizaram o agenciamento coletivo de enunciação da Santa Maria no Santo Daime são um exemplo completo de como as subjetividades desta doutrina ora são reforçadas, ora são contraditórias. As subjetividades que conduzem as relações de poder no circuito daimista exercem o papel de extrair, apropriar, distribuir e reter um saber e, como também fora apontado por Foucault, produzem as relações sociais e o conhecimento que esta regula nas “formas fundamentais do “poder-saber”” (1997, p. 19). Alex Polari também afirma que

Além de sua correspondência direta com o Astral, o hino pode ser considerado também um testemunho, uma afirmação que corresponde perfeitamente à história pessoal de quem o recebe. Ajuda-nos a entender

melhor o contexto real onde o povo de Deus trava a sua batalha pela afirmação de seus valores espirituais. (Alverga, 1992, p. 111).

Desse modo, a produção de subjetividades daimistas, como fora dito antes, se inscreve na sua liturgia composta por hinos recebidos pelos diversos adeptos, mas somente alguns são selecionados para compor os rituais, pois “Na prática espiritual da doutrina, os hinos são reconhecidos como um canal de expressão do Divino”, e “Um irmão que não se porta como irmão e não pratica o que diz não tem poder de persuadir os outros” (idem, p. 112). As orações de abertura e encerramento dos trabalhos permanecem as mesmas desde mestre Irineu, tendo novas apenas nos novos rituais criados na vertente de padrinho Sebastião; e o grupo também conta com algumas preleções gravadas deste, que por vezes são colocadas para serem ouvidas durante os trabalhos.

Em alguns dos hinos que remetem às percepções acima exploradas é possível notar que as concepções de *inteligência existencial*, de poder curativo, de acesso ao saber verdadeiro e, como veremos mais à frente, também de toda a produção de sentidos empregada à Santa Maria, derivam dessa experiência anterior no Daime, que tem no seu sacramento central um professor, atual, como pode ser observado no hino “Professor de Estrela”, de Odemir Raulino:

O Daime é meu professor/ Ele está de olho/ Ele está de olho/ Ele está de olho/ Na minha mudança/ Daime meu professor/ Sempre está de olho/ Sempre está de olho/ Sempre está de olho/ Na minha esperança/ És grande professor/ De palavra verdadeira/ Obrigado Senhor Professor de estrela.¹⁰²

No hino acima é possível observar também uma relação de ensino-aprendizagem, quando em contato com a *inteligência existencial* do sacramento no ritual, que é quando ocorre o transe introspectivo em quem participa. Odemir, por exemplo, tem um histórico conhecido de superação de uso abusivo de mescla (pasta base de cocaína) através do Daime, situação comum, uma vez que o uso terapêutico da bebida para se livrar de tais situações de abuso com outras substâncias é recorrente entre os que a buscam. Interessante refletirmos que a condição de adicto de Odemir o coloca numa situação conflitante com o desejo e com a subjetividade tida como “verdadeira”, aquela que sugere tal experiência como única e exclusivamente possível de ser perigosa e mortífera. Portanto, nota-se em seus hinos a angústia de se perceber viciado, com um uso do qual parece fugir de seu controle, principalmente por não ser ritualizado.

¹⁰² Hino n. 63, intitulado “Professor de Estrela”, do hinário “Daime Sorrindo”, de Odemir Raulino, seguidor de padrinho Sebastião. O mesmo compõe o hinário de despacho, o qual é cantado enquanto se serve o daime para os e as participantes.

Assim, Odemir Raulino busca no Santo Daime a cura daquilo que lhe aflige. Outros também assim o fizeram e muitos ainda o fazem. Das situações de pessoas que chegam com usos abusivos nas comunidades, as que mais presenciamos são relacionadas ao alcoolismo e ao uso de derivados da coca. E tanto um quanto o outro se tornam empreendimentos mortíferos a partir do marco de apropriação das técnicas de produção e posterior industrialização para que esta seja feita em massa, descaracterizando os saberes ancestrais que construíram alianças de devir planta através dessas substâncias. Com isto, o devir xamã passa a ser engolido pela lógica capitalística, ignora as potências que, em contextos ritualísticos apropriados à produção de saberes, conduziriam a experiência para possibilidades vitais.

Odemir é reconhecido pela irmandade do Santo Daime, seus hinos são cantados em alguns rituais, principalmente os designados à cura de participantes com problemas de adicção. Com um repertório de palavras de sentido forte para quem conhece situações de uso abusivo de substâncias para além do puritanismo e do punitivismo, seu hinário é importante para entendermos como a cura da adicção, ou a redução de danos no uso de uma substância podem ocorrer através do uso ritualístico, terapêutico e afetivo da ayahuasca/daime, bem como da maconha/Santa Maria.

Meu Pai, meu Pai, meu Pai/ Vivo no mundo a sofrer/ Eu peço a meu Mestre/
Que vós venha me defender/ Todos nós vivemos no mundo/ Entre a vida e a
morte/ Eu chamo a minha Estrela/ Que vem trazer minha sorte/ Não me
deixe esmorecer/ Oh! Rei que sois meu escudo/ Que eu não posso ir/ Para
onde não tenho estudo/ Eu passando uma escuridão/ Que não consigo
enxergar/ Oh! Mãe, os meus castigos/ São os vícios que no mundo está.¹⁰³

Diferentes são as curas buscadas no Daime e no Santo Daime, e o que fica evidente nos hinos é que as subjetividades dos sujeitos se inscrevem no coletivo, de modo a produzir mais do que uma interpretação acerca do que vivencia o indivíduo, como também uma chave de leitura da realidade de uma comunidade.

Além de sua correspondência direta com o Astral, o hino pode ser considerado também um testemunho, uma afirmação que corresponde perfeitamente à história pessoal de quem o recebe. Ajuda-nos a entender melhor o contexto real onde o povo de Deus trava a sua batalha pela afirmação de seus valores espirituais. (idem, p. 111).

No Céu do Mapiá, atual igreja matriz do Santo Daime, localizada nas cabeceiras do igarapé Mapiá, na divisa entre os municípios de Boca do Acre/AM e de Pauini/AM, assim como todas as cidades amazônicas que estão em região fronteira com a Bolívia e a Colômbia, acabam por ter fácil acesso ao comércio ilegal de derivados da coca. Diversos são os registros que encontramos de hinos que falam da Santa Clara, e também sobre seus afectos e perceptos. Abaixo, o hino 90 intitulado “Preleição”, do padrinho Alex Polari de Alverga, em que alguns

¹⁰³ Hino n. 35, intitulado “Meu Pai”, do hinário “Daime Sorrindo”, de Odemir Raulino.

de seus dizeres coincidem com os relatos acerca do mito que, com escuta ativa, pude averiguar ao conversar com adeptos tão antigos quanto o dono do hino referido.

Eu digo aos meus irmãos/ E todos prestem atenção/ Agora daqui pra frente/
Não terá apelação/ Eu quero a certeza / Da esperança de um dia/ Ter fé na
Virgem Mãe/ Que é quem guia a travessia/ Santa Bárbara me proteja/ Que
pra mim chegar/ Sopra essa barquinha/ Para ela dar no mar/ Eu dou viva a
esse mistério/ Que vem lá de cima/ Viva o Papai do Céu/ Que ensina e
domina/ Foi ele que mandou/ O seu favo de mel/ São João chegou na terra/
Viva Santa Isabel/ Homens e mulheres/ Herdeiros das estrelas/ Fundem já o
reino/ Que agora está no relho/ Jesus Cristo veio à terra/ Seu sangue é ouro
em pó/ Replantou Santas Doutrinas/ Lá de dentro de um cipó/ Meu Mestre
me dá força/ Pra eu continuar/ Sustenta esse filho/ Não deixa o mal derribar/
Continuando digo/ Pra quem quiser ouvir/ Estou travando umas batalhas/ E é
pros meus irmãos seguir/ Isso aqui é preleição/ Do meu Rei Davi/ O jogo
está aberto/ E eu não vou mais repetir/ **Santa Maria veio ao mundo/ Foi
para suavizar/ Quiseram violar/ E agora quem vai pagar?/** Viva a luz
desses meninos/ Tremulando nesse mundo/ Viva a luz das virgens/ Brilho
claro no profundo/ Viva o respeito e a lealdade/ Cumprimento do já dito/
Alegria no trabalho/ E união de nós em Cristo/ Se lembram que são irmãos/
Do sol e mensageiros/ Se sagrar em São João/ E se tornar seu cavaleiro/ Vou
dar prova do que digo/ Pra poder ensinar/ Mas o que me disserem/ Eu agora
vou cobrar/ Justiça é para todos/ Está em execução/ Quem está executando/
É o Senhor Rei Salomão/ **Mandei mais uma prova/ A hora da tormenta/
Brilho de uma Santa Clara/ E quase ninguém aguenta/** Estou me
apurando/ Pra ver se nós já vence/ Viva São Sebastião/ E viva toda essa
gente/ Dou viva a todos santos/ Que não puderam estar/ Quando formos
melhorando/ Nós vamos poder louvar/ O castigo ia ser dado/ Pros finais do
tempo/ Mamãe me perdoou/ Vamos nos perdoar também/ Dou viva a nosso
Mestre/ Que é o maior que há/ Viva todas alianças/ Que a esse Império se
firmar/ Aqui vou terminar/ Pedindo muito amor/ A hora é da mudança/ Não
desistam por favor/ O meu último verso/ Pra preleção acabar/ Firmem em
Juramidam/ E deixem o tempo estar. [grifos meus].

Sendo assim, rememoramos que o contato com os mais diversos usos, sejam eles contemporâneos e capitalizados, ou ancestrais, não se limitaram ao senhor Odemir, mas há muito se trata de uma condição proporcionada pelos intercâmbios de saberes e os contágios subjetivos, estes que até mesmo padrinho Sebastião se permitiu experimentar, conforme já fora exposto. E apesar dos rumores da ritualização da Santa Clara, é no daime que Odemir afirma encontrar a limpeza que procura para potencializar o seu corpo através de uma intoxicação voluntária vital, que o faz enunciando as subjetividades cristão-esotéricas supracitadas.

Eu olhando para o céu/ Vejo estrelas a brilhar/ O Daime é tudo que eu
preciso/ Pro meu corpo se limpar/ Depois do meu corpo limpo/ Tudo começa
a se ter/ Cipó, folha, água e fogo/ Faz meu corpo estremecer/ Sou fardado
desta igreja/ Da sempre Virgem Maria/ O Daime é tudo que eu preciso/ Para
viver em harmonia/ São João é Harmonia/ Amor, Verdade e Justiça/ O
Daime é tudo que eu preciso/ Nestas festas natalícias/ Agora chego ao final/
Do que me trouxe um hino meu/ O Daime é tudo que eu preciso/ Para ver
São Irineu.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Hino n. 56, intitulado “Cipó, Folha”, hinário “Daime Sorrindo”, de Odemir Raulino.

Entre subjetividades convergentes e divergentes, minoritárias e dominantes, as alianças no circuito daimista ao devir planta, tendo no consumo de plantas um meio facilitador de gerar técnicas e cuidados de si que, por sua vez, transgridem a medicina moderna, enunciando um devir xamã aos humanos modernos que buscam tecnologias para lidar com os males físicos, psíquicos, emocionais e psicológicos que os acometem e afligem. Estes, dentro do Santo Daime se dispõem como soldados da Rainha da Floresta, ou ainda, soldados de Juramidam, formando um batalhão que se legitima com outros conceitos complementares, tal como a vestimenta de uma farda, a compreensão de travarem “batalhas” durante os trabalhos e outras enunciações que remetem ao militarismo.

Consequência das experiências militares de mestre Irineu, ou mesmo pelo contexto histórico do período autoritário (1930-1980) em que esta doutrina transita entre Daime e Santo Daime, e se solidifica em vertentes distintas, passa por uma sucessão de Governos ditatoriais e mantém, em sua narrativa subjetiva, as nomenclaturas designadas aos que estão dispostos no salão. Assim, constantemente são entoados esses cânticos que definem o papel do soldado dentro da batalha espiritual, como também sobre a sua vida pessoal.

Peço a Deus muita saúde/ Para mim e minha família/ E para todos meus irmãos/ Que dizem ser desta trilha/ Para toda humanidade/ Também faço Oração/ Pedindo a Jesus Cristo/ Que nos livre da ilusão/ Para quem segue a Doutrina/ Também peço obediência/ Nos mandamentos dela / Para poder dar a crença/ Quem não cumpre os mandamentos/ Da Doutrina que segue/ Não é um bom soldado/ Para os trabalhos do Mestre/ Para ser um bom soldado/ Tem que ser obediente/ Recebendo as ordens/ Fazendo as diligências/ Meus irmãos as diligências/ Podem ser feitas em si mesmo/ Vencendo os inimigos/ Para se livrar dos erros.¹⁰⁵

Os erros denotam uma subjetividade ética, mas principalmente moral, como é possível verificar na narrativa dos demais hinos. Sendo assim, padrinho Valdete nesse hino pode tanto estar se referindo aos impulsos tidos por profanos, mundanos, ou ainda do “mundo de ilusão”, que para os daimistas significa as experiências capturadas pelo capital financeiro, ou até mesmo questões acerca da liberdade sexual (Alverga, 1984). Dito isso, pode ser interessante repararmos em como os soldados passam por uma vigilância discursiva e, às vezes, até persecutória na vida diária do indivíduo, seja pelo mecanismo da culpa, seja pelo constante julgamento comunitário, como fora dito por adeptos e adeptas em contextos distintos e por pessoas diferentes. Os hinos, mais uma vez, dão conta de praticarmos a análise desse discurso.

Oh! Meu rei Salomão/ Vós me tira os pecados/ Pois eu quero estar na luta/ Não vai me deixar de lado/ Só te levo comigo/ Lá pra frente da batalha/ Se tu

¹⁰⁵ Hino n. 24, intitulado “Diligências”, do hinário “O Livrinho do Apocalipse”, de padrinho Valdete Gregório de Melo, primogênito de padrinho Sebastião e madrinha Rita.

tiver aí dentro/ Um amor que nunca falha/ Eu prometo ao meu rei/ Que vou trabalhar direito/ Lapidar o meu amor/ Para ele ser perfeito/ Prometido prometeu/ De novo vem prometendo/ Um amor puro a brilhar/ É coisa que eu não tô vendo/ Se levantem meus soldados/ Eu quero todos de pé/ Eu não dei ordem de descanso/ Vou chamar Marachimbé.¹⁰⁶

Neste hino, recebido pelo padrinho Glauco, assim como em outros tão ou mais importantes no Santo Daime, é invocada uma entidade conhecida no Santo Daime como “Marachimbé”, que está sempre relacionada à “peia¹⁰⁷” e responde pelo processo de “lapidar”, “estudar”, rever conceitos e posturas de cada sujeito. A sua invocação costuma gerar um desconforto no plano de imanência dos dispostos no trabalho mediúnico, por conta dos afectos se mobilizarem em torno do que seria disciplina-dor, que educa/ensina através da dor.

O castigo disciplinar tem a função de reduzir os desvios. Deve, portanto, ser essencialmente *corretivo*. [...] A punição, na disciplina, não passa de um elemento de um sistema duplo: gratificação-sanção. E é esse sistema que se torna operante no processo de treinamento e de correção. (Foucault, 1987, p. 150).

Dito isto, compreendemos que esse *modus operandi* que atravessa a dialética do trabalho daimista nos parece estar demasiadamente marcado pelos princípios das sociedades disciplinares (Foucault, 1987; Deleuze, 1992), o que nos remete novamente ao contexto ditatorial em que se deu a formulação e consolidação dessa doutrina. A docilização dos corpos se vale da figura do soldado, que “é antes de tudo alguém que se reconhece de longe; que leva os sinais naturais de seu vigor e coragem, as marcas também de seu orgulho: seu corpo é o brasão de sua força e de sua valentia” (Foucault, 1987, p. 117). Este, cujo significante se aloja nessa malha discursiva, toda elaborada em condicionar uma moral cristã implícita na autoanálise que cada sujeito é incitado a fazer, também se assemelha à condição do soldado militar que Foucault aponta ainda na metade do século XVIII:

[...] o soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se máquinas de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi “expulso o camponês” e lhe foi dada a “fisionomia de soldado” (idem).

Esse período da história colonial é importante para que possamos compreender como passamos do modelo disciplinar para o modelo de controle. A descoberta do corpo como algo passível de regulação do Estado é ponto chave para essa compreensão. Com isto, não é difícil

¹⁰⁶ Hino n. 32, intitulado “Prometido”, do hinário “Chaveirinho”, do padrinho Glauco Villas Boas.

¹⁰⁷ “A *peia* é considerada uma limpeza no nível físico e uma disciplina necessária para desbloquear resistências e cristalizações no nível interior. Quanto à *peia*, pode-se pensar que é mais no apelo à totalidade incorporada na união física do que na transferência mágica de poder do chá que reside grande parte da força de persuasão da *peia*. Isso não serve para argumentar que o elemento mágico está completamente ausente, a *peia* vem acompanhada do ato “religioso”.” (Gregarich, 2010, p. 118).

de encontrarmos, nem mesmo quando se devem planta ou xamã, narrativas colonizadas por esses modelos, que tratam o corpo como manipulável, modelável, treinável e condicionável. Como dito anteriormente, em outras palavras, “A disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço. Para isso, utiliza diversas técnicas” (idem, p. 122), das quais destacamos verossimilhanças com a do Daime/Santo Daime: a *cerca*, que é “a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo. Local protegido da monotonia disciplinar” (idem), tal qual o quartel e a escola; e a *clausura*, que operacionaliza o espaço de uma mais flexível e mais fina, em que há uma espécie de “localização imediata ou *quadriculamento*”:

Cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo. [...] O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento controlado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Importa estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico (idem, p. 123).

Portanto, o modelo disciplinar, este também infiltrado no Daime, conforme averiguamos na inscrição das subjetividades da liturgia daimista, dá conta de organizar a todos/as em filas, com técnicas de transformar os arranjos conforme a disponibilidade e necessidade de cada comunidade daimista. Ainda assim, individualizam-se os corpos através de sua localização que, ainda que não os implantem, os distribuem e os fazem circular numa rede de relações (idem, p. 125), o que condiciona também os tipos de relações estabelecidas com cada agente. Com isso, a seriação dessas práticas pode permitir, segundo Foucault, “todo um investimento da duração pelo poder: possibilidade de um controle detalhado e de uma intervenção pontual (de diferenciação, de correção, de castigo, de eliminação) a cada momento do tempo” (idem, pp. 135-136).

O plano de consistência daimista se movimenta numa circularidade que produz, por afecção, corpos articulados uns com os outros. Embora a crise das sociedades disciplinares tenha culminado nos dispositivos de controle de forma mais atenta de governar, os resquícios da disciplina ainda estão presentes nos corpos que vivenciaram essa experiência como sociabilidade primeira. Com isto, a crise das instituições irá internalizar nos corpos já docilizados os conceitos e padrões de experiência que são importantes à manutenção do Estado neoliberal, sob o qual se dá também a expansão do Santo Daime para os grandes

centros urbanos brasileiros e para outros continentes, como a Ásia, a América do Norte e a Europa.

Sociedades de “controle” é a forma como também Burroughs (Deleuze, 1992, p. 220) teria nomeado a origem das técnicas de controle dos corpos, como nas limitações impostas legalmente sobre as drogas. Para Deleuze, esses confinamentos do corpo e da liberdade de consciência, produzidos através dessas formas de governo, aquilo que Foucault classificou como Biopolítica, modulam, e apesar de distintas moldagens, para ele, esses “controles são uma modulação, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (idem, p. 221). Tratará de controlar, inclusive na produção do discurso, corpos adestrados, capazes de suportar as mazelas de experiências desumanizantes, de extrema pobreza, e isso é de interesse do Capitalismo Mundial Integrado.

O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente dos nossos senhores. O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. É verdade que o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas. (Deleuze, 1987, p. 224).

O Santo Daime, principalmente a partir da sua expansão para os grandes centros urbanos, não pôde se isentar das subjetividades capitalísticas, tendo de se relacionar com ela a todo instante, inclusive transicionando do formato de comunidade socialitária para as relações de trocas monetárias, com hierarquias institucionais que também são socioeconômicas, tal qual na vida externa à comunidade, a mesma que nomeiam como sendo do “mundo de ilusão”. Sendo assim, se o regime capitalista impõe que essas trocas se façam necessárias e passem a integrar todo o contexto de recepção de novos adeptos, frequentadores e curiosos, este também furta a possibilidade de um movimento decolonial e contra hegemônico, em partes, o que encontramos registrados nas subjetividades dos hinos. A batalha se torna, então, para não ficar para trás.

Eu peço força a meu Pai/ Para eu não esmorecer/ Me dê firmeza e amor/
Para esta batalha vencer/ Meu Mestre me declare/ Que é para eu entender/
Para eu seguir neste caminho/ Sem a nada eu temer/ Todos devem se firmar/
Na sempre Virgem Maria/ Ela é quem nos dá luz/ E nos ensina todo dia/ Ela
ensina todo dia/ Aqueles que procurar/ Os que forem desobedientes/ Ela vai
disciplinar/ A disciplina é geral/ Que é para todos acordar/ Que dentro deste
poder/ É preciso respeitar/ O Mestre nos mostra o caminho/ Dá luz para nós
enxergar/ Quem não ligar importância/ Não tem a quem se queixar.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Hino n. 12, intitulado “Disciplina é geral”, do hinário “Lua Branca”, de madrinha Rita.

“Santo Daime e Santa Maria, consola e dá alívio” ¹⁰⁹

No Santo Daime, conforme fora apontado em devir planta, diversas alianças são possíveis a partir da experimentação de diferentes enteógenos e, assim, é que devir xamã passa a ser um meio de o desejo subjetivar os afectos e perceptos dos trajetos que se abrem. Tal feito, como fora cartografado até aqui, se deu de modo que perdurasse com já quase um centenário de história, devido ao agenciamento perspicaz de Raimundo Irineu Serra e porque, posteriormente, também Sebastião Mota de Melo seguiu seus passos. Desde os primórdios do Daime, mestre Irineu deixou registrado que, para ele, “a verdade é que o Centro é Livre, mas quem toma conta deve dar conta”¹¹⁰, e que seus trabalhos se disponibilizavam tanto para quem buscava “rezar”, quanto para quem quisesse “viajar”. Como podemos ver no hino abaixo.

No Cruzeiro tem rosário/ Para quem quiser rezar/ Também tem a Santa Luz/
Para quem quiser viajar/ Vamos todos nós louvar/ O Divino Espírito Santo/
A Virgem Nossa Senhora/ Nos cobrir com o vosso manto/ Eu digo é com
firmeza/ Dentro do meu coração/ Vamos todos nós louvar/ A Virgem da
Conceição/ A Virgem da Conceição/ É a nossa protetora/ É quem nos dá
vida e saúde/ E é a nossa defensora/ Vamos todos meus irmãos/ Vamos
cantar com amor/ Vamos todos nós louvar/ A Jesus Cristo Redentor/ Jesus
Cristo Redentor/ Filho da Virgem Maria/ É quem nos dá a Santa Luz/ E o
nosso pão de cada dia.¹¹¹

Assim, não fora difícil para seus sucessores justificarem a inserção de novas práticas, crenças, e a admissão de novos grupos sociais a compor as comunidades daimistas, que desta primeira derivaram. A compreensão de a *inteligência existencial* ser identificada como sendo um espírito feminino, maternal, seria mais um resquício das subjetividades caboclas da floresta (MacRae, 1992), assim como ocorre com a Rainha da Floresta, reconhecida por Mestre Irineu como sendo instrutora na ingestão do daime.

Dito isto, podemos perceber que também no uso de outras plantas, quando submetidas ao ritual de *consagração*, tal como a Santa Maria no relato de Lucio Mortimer e de outros/as daimistas, que a reconhecem como “Uma força de natureza feminina incorporada à nossa existência, como a voz de uma mãe” (Mortimer, 2000, p. 137) que se manifesta nas ou para as

¹⁰⁹ Hino n. 66, intitulado “Anunciação”, do hinário “Nova Anunciação”, de padrinho Alex Polari de Alverga. Compõe a primeira parte da seleção de hinos de Cura da ICEFLU, número 5.

¹¹⁰ Decreto de Serviço de Raimundo Irineu Serra, por ele ditado e escrito por Percília Matos da Silva. Cf. <https://mestreirineu.org/decreto.htm>.

¹¹¹ Hino n. 93, intitulado “No Cruzeiro”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

peças participantes do ritual, individual ou mesmo em experiências partilhadas. MacRae (1992) aponta para os perceptos e afectos que atravessam as vivências caboclas na Amazônia, em que se produz a crença de que, segundo ele, “a floresta e as águas dos rios são os domínios de uma grande variedade de seres espirituais malignos, os anhangás”. Ainda assim, existem espíritos considerados “protetores de determinadas espécies animais, vegetais ou acidentes geográficos e rios”. Estes, ainda segundo o antropólogo, geralmente, são concebidos como dotados de feminilidade, por vezes, sendo chamados de “mãe”. O que também é transposto às “plantas professoras”, ou às “plantas de poder”, essas que contêm a potência de uma *inteligência existencial* intrínseca ao seu uso, “são as suas mães, as verdadeiras donas do conhecimento que é passado àqueles que sabem usá-las” (p. 128).

A socióloga Camila de Prieri Benedito (2019) aponta que o caminho dessa associação de espíritos femininos, quando enunciados como sendo a “Virgem Mãe” cristã, remete à tradição mariana do século IV. Através de substâncias psicoativas, enteogênicas ou não, os acontecimentos que marcam a aparição de mulheres que são enunciadas dentro do arquétipo da Virgem, baseiam-se em quatro dogmas criados pela Igreja Católica:

[...] o primeiro, da “Imaculada Conceção” ou “Conceição”, considera que Maria nasceu sem o pecado original ao qual toda a humanidade estaria sujeita; o segundo, da “Maternidade Divina” ou “Theotókos”, afirma Maria como mãe de Deus; o terceiro, da “Virgindade Perpétua”, declara sua virgindade antes, durante e após o parto; e por fim, o quarto dogma que é o da “Assunção aos Céus”, diz que Maria foi elevada de corpo e alma para os céus, no momento de sua morte (Benedito, 2019, p. 56).

E assim, apesar do feminino ser presente em diferentes tradições, existe um feminino específico engendrado pela cristandade, o feminino performático da mulher virgem, casta, pura, livre dos pecados cristãos, exemplo para outras mulheres. A socióloga Benedito também traz em sua tese de doutoramento, “Maria que me ensina a ser mulher: religião e gênero no Santo Daime” (2019), importantes contribuições acerca do antropomorfismo mariano que, segundo a mesma, na doutrina daimista ocorre de forma semelhante ao que a colonização cristã produziu nas sociedades do ocidente global.

Na Idade Moderna, na Europa e na América Ibérica, as aparições marianas ganharam maior visibilidade pública. As aparições se davam, de forma mais comum, através de ícones marianos descobertos na natureza, como é o caso da imagem de Nossa Senhora Aparecida “pescada” de um rio. Nesse período os interlocutores eram os leigos e não havia a intercessão do clero. Como mensagem, Maria falava sobre a preparação para o fim dos tempos, a conversão dos pecadores e da necessidade de novos centros de peregrinação. Muitas dessas aparições marcaram a fundação de novos cultos, na sua maior parte dirigidos por leigos.

Já a partir do século XIX, com a efervescência do racionalismo, era comum que as aparições marianas acontecessem onde o catolicismo tentava se afirmar como o modo dominante de compreensão do mundo.

Por fim, a partir da segunda metade do século XX, a ciência passa a fazer parte da legitimação das aparições e dos milagres marianos. Seus interlocutores recebem as mensagens através de locuções interiores - “na própria consciência” dos devotos - e suas mensagens são proféticas e também pedem dos fiéis a preparação para o fim dos tempos. (Benedito, 2019, p. 57).

No Santo Daime, essa história é recontada, como aponta a socióloga e também confirmamos em campo, com alguns elementos mais evidentes: “o encontro com o leigo, a construção de uma devoção, o valor do meio natural e as locuções interiores” (Idem, p. 58). As narrativas proféticas acerca do fim dos tempos são uma constante e a aparição mariana é recontada e legitimada também quando ocorre o uso dos sacramentos. Tal como vemos no hino “Eu vi”, do hinário “Brilhante” da Dona Cidu, mãe do padrinho Glauco Villas Boas, que conhece o daime através deste.

Eu vi a Mãe Santa Maria/ Cheia de alegria/ Lá no seu jardim/ Havia um anjo iluminado/ Junto ao seu lado/ Rindo para mim/ Eu vi a lua radiante/ Lá no céu distante/ Derramar sua luz/ Em meio de tanta beleza/ Com sua realeza apareceu Jesus/ Não sei por quanto tempo/ Eu permaneci parado no mesmo lugar/ Aquele olhar limpo e sereno/ Me senti pequeno e me pus a chorar/ Aos poucos tudo foi sumindo/ Foi se desmanchando na imensidão/ Então eu enxuguei meu pranto/ Nunca chorei tanto/ Feliz de emoção.¹¹²

E assim como para mestre Irineu, a história segue se repetindo para seus seguidores, a Virgem reaparece e sua aparição serve para que os daimistas legitimem suas experimentações e experiências, inclusive com um novo sacramento, fora enunciada através de um agenciamento coletivo, no qual alguns seguidores de padrinho Sebastião colaboraram à consagração da Santa Maria.

Ainda segundo Benedito, há uma variação de pelo menos três nomes utilizados para designar a mesma entidade que apareceu para mestre Irineu, e que genericamente é cunhada de “Virgem Maria”: “Clara, Rainha da Floresta e Virgem da Conceição” (2019, p. 63). A influência do catolicismo popular ao subjetivar as mirações com esta mulher é notável.

Também reconhecido como catolicismo tradicional rural ou catolicismo rústico (Camargo, 1973), o catolicismo popular se caracteriza por aflorar em pequenas comunidades e é definido pelo sincretismo religioso, absorvendo diferentes religiosidades e sociabilidades. Nela são integradas moléstias, religiosidades indígenas, caboclas e europeias, especialmente as direcionadas à cura e ao contato com o sobrenatural (Idem).

Sobre a devoção aos santos católicos, enquanto parte integrante da cosmologia do Santo Daime e de suas ritualísticas, a partir do estudo da antropóloga Sandra Goulart (1996), é possível inferir que correspondia ao contexto social em que emerge essa doutrina, como uma demanda social. A pesquisadora argumenta que as absorções cristãs e as transformações do meio social não tiveram influência de caráter unilateral na formulação da doutrina, pois “não

¹¹² Hino n. 04, intitulado “Eu vi”, do hinário “Brilhante”, de Cidu, mãe do padrinho Glauco Villas Boas.

implicavam na simples assimilação da ordem e da moral instituídas pelos poderes dominantes”, antes se tratava de uma relação dinâmica em que “as regras (as regras simbólicas, inclusive) do novo contexto sociocultural eram reinterpretadas”. Desse modo, em sua pesquisa, ela considera que os agenciamentos coletivos de enunciação do Daime, e posteriormente também no Santo Daime, foram concebidos para que “pudessem enfrentar mais apropriadamente as mudanças que se instauravam. Nesse processo, o resgate e a redefinição de antigas tradições assumem um papel fundamental” (Goulart, 1996, p. 175).

Embora concordemos que não tenha ocorrido, necessariamente, uma imposição catequizante do Santo Daime, é sabido que a colonização cristã no Brasil precedeu até mesmo o nascimento de mestre Irineu, no Maranhão pós-escravocrata. Benedito (2019) recorre a Domezi e Pelikan para nos trazer dados acerca da relação entre “as aparições marianas, o catolicismo popular e contextos marcados por crise socioeconômica, tal qual o contexto de origem do Santo Daime”. E relembra que “Maria foi chave para a cristianização da América Latina, ressignificada como a mãe dos pobres em cultos populares, uma imagem mais próxima que a do Deus católico europeu” (Benedito, 2019, p. 64).

Nos rincões da Amazônia fronteira, já nas décadas do século XX, a vida espiritual era, principalmente, subjetivada a partir de práticas e vivências de pajelanças, curandeiros que buscavam nas plantas a cura das doenças que a exploração da terra produzia. Com a experiência colonial, também os festejos aos santos e santas católicas, romarias e o pagamento de promessas faziam parte da vida dos novos habitantes da terra a ser explorada. Sendo que, no Santo Daime, o pagamento de promessas é substituído pelo calendário ritual litúrgico, este que deve ser cumprido por seus/suas adeptos/as, como um compromisso para “o aprendizado moral do daimista, numa aproximação com o conceito kardecista e esotérico europeu de evolução espiritual”, e o uso das bebidas alcóolicas que eram servidas nas festas passa a ser substituída pelo daime (Idem).

Nesse cenário, a presença da Virgem Maria no processo de fundação do Daime fora importante porque a devoção empregada para com ela teve o papel de servir de “esteio moral”, uma vez que os cultos passam a ser dedicados à mesma, como bem canta mestre Irineu:

A Rainha da Floresta/ Vós venha receber/ Estes cânticos aqui na mata/ Que eu venho oferecer/ Vós mandou para mim/ Ensinar os meus irmãos/ Estamos todos reunidos/ Com amor no coração/ Eu apresento os meus trabalhos/ Conforme eu aprendi/ Estamos todos reunidos/ Vós faça todos feliz.¹¹³

¹¹³ Hino n. 61, intitulado “Rainha da Floresta”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

Ainda na trilha de Benedito (Idem), perspectivamos a absorção da devoção mariana canônica no Santo Daime e os elementos do catolicismo popular como efeitos da característica marcante do cenário pós-colonial brasileiro, que passa a comportar uma “catolicidade sincrética, resultado da proeminência, forçada pela empreitada colonial, do cristianismo católico” (p. 67). Com a função de matriz geradora, esse tipo de catolicidade de antropofagia das diferenças, tanto produz um rizoma que expressa como as religiosidades marginalizadas se desenvolveram no país, sendo o catolicismo popular um exemplo. Também é responsável por fundar religiões “tipicamente brasileiras”, como o Santo Daime, as demais religiões ayahuasqueiras e, como veremos adiante, outras religiosidades dissidentes da ordem cristã estabelecida pela colonização, tal como as religiões de matriz africana.

As religiosidades, cultos e crenças de indígenas e africanos/as foram submetidas à força, portanto, para o que se supôs uma “catolicidade sincrética”, sobre a qual Benedito reforça se tratar de um sincretismo que pressupunha ser compatível ou, ainda, ter uma funcionalidade complementar à cristandade. Mas, para que essa tendência molecular de intercomunicação religiosa pudesse contagiar as religiosidades tanto católicas, quanto africanas e indígenas, é observável certa “porosidade” entre umas em relação às outras, ainda que às últimas não tenha sido sem violência. Nesse contexto, também se forjou um liame de religiões tipicamente brasileiras, articulando elementos oriundos dessas matrizes religiosas, tal como a Umbanda e, mais recentemente, o Daime/Santo Daime (Idem).

Com isso, é possível supor que o que é feito em todas as religiosidades brasileiras, inclusive na encartaria maranhense, ocorre também no “universo sagrado” do Daime, que é composto pela “corte celestial e todos os seres divinos”. Benedito afirma que é possível reconhecer na aparição mariana a Irineu “um ponto de aglutinação das diversas matrizes religiosas que fundam o culto” (Idem). Assim, a ideia de “replantar Santas Doutrinas” pode ser utilizada para supormos quais eram as aspirações de mestre Irineu ao produzir as subjetividades que enunciaram o Daime para a sociedade da qual ele fazia parte, como é possível perspectivar em seus hinos:

Eu vou cantar, eu vou cantar/ De joelhos em uma cruz/ Eu vou louvar ao
Senhor Deus/ Foi quem me deu esta luz/ Esta luz é da Floresta/ Que
ninguém não conhecia/ Quem veio me entregar/ Foi a Sempre Virgem
Maria/ Quando Ela me entregou/ Eu gravei no coração/ Para replantar Santas
Doutrinas/ E ensinar os meus irmãos/ Eu agora recebi/ Este prêmio de valor/
De São José e da Virgem Mãe/ De Jesus Cristo Redentor/ Tenho fé de
vencer/ E de ganhar com os meus ensinamentos/ Porque Deus é soberano/ E Ele é
quem nos determina.¹¹⁴

¹¹⁴ Hino n. 65, intitulado “Eu vou cantar”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

Os pesquisadores Edward MacRae e Paulo Moreira, no livro “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros” (2011), tratam a assimilação do catolicismo enquanto uma estratégia pacificadora frente às perseguições que o culto do Daime sofrera desde o princípio de sua formulação. Também o kardecismo e o esoterismo vão desempenhar um importante papel conciliador com as ideias dominantes da época, trazendo conceitos de progresso, de cura e evolução espiritual que, segundo Couto (2004), opõem a noção de “sofrimento” com a de “firmeza” e a de “provação” com a de “fé”, como parte do ordenamento evolutivo e reencarnacionista da vida terrena. Das profecias adotadas nessa trajetória de “resgate de um povo”, a que emancipa o Santo Daime, produzindo o acontecimento de este vir a ser a maior instituição religiosa ayahuasqueira, territorialmente falando, se agencia com a absorção do que encontramos no movimento Nova Era, quando este contagia a doutrina daimista e colabora com o retorno à floresta como um meio de integração com a mesma, mas que também vai operar como facilitador, quando sob o julgo das autoridades, estas questionavam se as comunidades ayahuasqueiras representavam algum mal social, ou não.

A Nova Era do Santo Daime, chamada primeiramente de Nova Jerusalém, nesta perspectiva, forma-se com o rebanho de padrinho Sebastião se retirando da Colônia Cinco Mil, primeiro para o Igarapé Rio do Ouro e, posteriormente, para o Igarapé Mapiá, atual Céu do Mapiá, igreja matriz e maior comunidade do Santo Daime, localizada no estado do Amazonas. Foi então, em 1980, quando padrinho Sebastião resolveu se mudar para o Amazonas, e abre o “Seringal Rio do Ouro”, baseando-se, segundo Lucio Mortimer, em atender ao que mestre Irineu ainda em vida teria lhe dito “que a doutrina só iria ganhar o mundo quando fosse irradiada do Amazonas. Não é do Acre”. E também porque tinha “vontade de levar o povo para um lugar de fartura. De muito peixe, de muita água e muita mata. Isto é, lá no estado do Amazonas” (Mortimer, 2000, pp. 172-173).

Como que anunciando um novo tempo, a Nova Jerusalém de padrinho Sebastião figura um cenário importante à compreensão do desenrolar da história que a instituição e seus adeptos contam, no intuito de legitimar o uso de seus sacramentos nos rituais que foram sendo acrescentados na doutrina daimista desta vertente. Como se diz na linguagem daimista, muitos foram os “balanços” que o rebanho de padrinho Sebastião sofrera durante esse tempo da Nova Jerusalém, dos quais podemos elencar três pontos importantes: i) o acontecimento da chegada de um macumbeiro à comunidade (devir exu); ii) a investigação da comunidade pelo uso da Santa Maria (devir xamã); iii) o processo de legalização da ayahuasca (devir planta).

Figura 28: Vista de cima da comunidade Céu do Mapiá. 2005. Fonte: <https://www.santodaime.org/site/a-comunidade/a-vila-ceu-do-mapia/a-vila> (Acessado em: 25/05/2020 às 16h 42min.).

O rebanho de Sebastião Mota, que se dirigira para terras em condições inóspitas e afetadas pela Malária, era composto por parte de seus antigos seguidores, que o acompanharam em sua saída do Alto Santo, mas também pelos novos adeptos oriundos principalmente das regiões Sul e Sudeste do país. As relações sociais que são desenvolvidas a partir dessa interação entre seringueiros e jovens da classe média sudestina serão responsáveis pelo agenciamento coletivo de enunciação da Santa Maria nessa vertente, bem como da inserção de novos conceitos e concepções que se mesclam à doutrina de mestre Irineu, ainda que se proponham a não alterá-la. De forma dogmática e contraditória, ouvimos, cantamos e escutamos em campo que se preza pela não alteração do legado deixado por mestre Irineu, e é com base nessa afirmação que a subjetividade mariana vai se fundamentar para ser produzida.

Eu amo bem estas forças/ Com elas sigo cantando/ Bonicíssimo Jesus e Maria/ Com o Divino Espírito Santo/ Cantar Amor e alegria/ Buscando estar com o Pai/ Já disse todos se preparem/ Ninguém sabe aonde vai/ Seguir realmente a Doutrina/ E não alterar nem um til/ A Justiça é reta e justa/ A matéria vive por um fio.¹¹⁵

O Mapiá se tornou a Meca daimista, e a ida até lá figura uma relevante peregrinação para os daimistas, com ares de princípio da iniciação xamânica democratizada por esta doutrina. Muitas são as provações enfrentadas pelo caminho, desde os perigos que o trajeto impõe com rios nem sempre tranquilos e sem obstáculos, relatos de furtos pelo caminho e valores exorbitantes cobrados pelos pilotos dos barcos, canoas e voadeiras. Também algumas afecções provocadas pelo contato com animais não comuns aos grandes centros urbanos são experiências comuns e vivenciadas com cautela por seus/suas visitantes. Ao irem ao encontro das bases da formação da doutrina do Santo Daime, Benedito observa que nesse processo também “A floresta amazônica e seus povos tornaram-se entidades a serem honradas, de

¹¹⁵ Hino n. 18, intitulado “A Justiça é reta”, do hinário “Nova Era”, de padrinho Alfredo.

forma muito semelhante ao que ocorreu com a Bahia e, posteriormente, com a Nigéria, na África, que se tornaram focos de peregrinação para os adeptos do Candomblé que são do Sudeste brasileiro” (Prandi, 1991 Apud Benedito, 2019, p. 74).

Esse caráter expansionista da ICEFLU faz menção ao que seria outra profecia daimista, correspondente à realização do que foi cantado por mestre Irineu no hino de número 78 de seu hinário “O Cruzeiro”; nele o mesmo diz que há uma missão que lhe fora dada pelo poder que Deus lhe concedeu através do daime.

Das virtudes em que cheguei/ Canto, ensino, vem comigo/ O poder que Deus me dá/ Para este mundo eu doutrinar/ **Doutrinar o mundo inteiro**/ Para todos aprender/ Castigar severamente/ Quem não quiser obedecer/ Canto, ensino, é com amor/ Com prazer e alegria/ Obedecendo ao Pai Eterno/ E a Sempre Virgem Maria/ As palavras que eu disser/ Aqui perante a este poder/ Estão escritas no astral/ Para todo mundo ver/ Sigo firme a minha linha/ Sem a nada eu temer/ Porque eu sou filho de Deus/ E confio neste poder/ Dou licença e dou pancada/ Aqui eu faço a minha justiça/ Precisamos acabar/ Com o correio da má notícia.¹¹⁶ (grifo meu).

Como vemos neste hino, a disciplina de seus seguidores, na escola da Rainha da Floresta, obedece tanto aos ensinamentos do Pai quanto da Mãe, a “Sempre Virgem Maria”. Tal passagem faz refletir sobre as subjetividades produzidas para o ritual, tal como a peia ou o castigo enquanto chave interpretativa da experiência quando em expansão da consciência de difícil apreensão; a ideia de justiça através da repressão; o “correio da má notícia” como uma forma de designar os desentendimentos entre os adeptos e as fofocas que desses provém; bem como a posição casta da mulher-mãe exemplo.

A peia enquanto disciplina, como exposto mais acima, tem suas referências nas sociedades disciplinares que Foucault (1987) estudou como modelo já ultrapassado e que cede lugar às sociedades de controle, não sem permanecer seus resquícios no curso da história. Inclusive no Santo Daime, a performática que se assemelha às práticas disciplinares se dá por meio da individuação do sujeito que é disposto no ritual em uma demarcação espacial classificatória, combinatória, hierarquizada e com funções distintas. O panóptico de Bentham, conforme aponta Foucault, é a maquinaria que produz essa espacialidade, em que tudo e todos estão sob o olhar atento da vigilância. No caso do Santo Daime, o panóptico é ingerível e se manifesta na consciência manifesta pela *inteligência existencial* do enteógeno, ou ainda induzida pelo saber produzido pelos xamãs em potencial, que consta registrado nos hinos a serem entoados em cada ritual com suas especificidades. O hino a seguir expõe os perceptos e afectos a serem induzidos, durante alguns rituais, principalmente o de fardamento criado pela ICEFLU, antes inexistente na linha de mestre Irineu.

¹¹⁶ Hino n. 78, intitulado “Das Virtudes”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

Eu tenho uma medalha/ Que é a roda do mundo/ Nela existe um cordão/ Que tem um segredo profundo/ Dentro dela existe/ Grande sabedoria/ Nela existe uma igreja/ Que o Mestre me dizia/ O Mestre que existe nela/ Este segredo ele vai destrinchar/ Vai dar a mão aos seus irmãos/ Deus é quem vem ensinar/ Eu sou o Deus de amor/ Eu sou Deus de caridade/ Quem não souber compreender/ Não diga que não é verdade/ Estou aqui nos teus pés/ Estou na tua cabeça/ Estou aqui nos teus braços/ Estou na tua mão esquerda/ Eu mexo no teu estômago/ Mexo no teu coração/ Mexi na copa do mundo/ Aonde está meu irmão/ Eu vivo aqui neste mundo/ É para me iluminar/ Dando glória a meu Pai/ E a todos que procurar/ Muitos vêm a meus pés/ Suas queixas vêm me citar/ Não sabem a altura que estou/ Não querem me respeitar/ Todos têm seus poderes/ Mas o valor não sabem dar/ Vivem zombando no mundo/ Não querem a vida espiritual.¹¹⁷

A manifestação da *inteligência existencial* do enteógeno pode funcionar também como um panóptico, a que tudo vê, e que pode vir a transformar as mirações em situações de desconforto, ou simplesmente de reacender a memória acerca de experiências pretéritas, como vimos acima. Também quando mestre Irineu canta “Passarinho está cantando/ Discorrendo o ABC/ E eu discorro a tua vida/ Para todo mundo ver”, em seu hino intitulado “Passarinho”, de número 69 do hinário “O Cruzeiro”, ele está dizendo, de certa forma, que a ingestão do enteógeno e o plano de imanência que se agencia no uso ritual produzem os perceptos que “automatizam e desindividualizam o poder” (Preciado, 2018, p. 218). No dispositivo de poder panóptico “se é totalmente visto, sem nunca ver”, o que poderia ser entendido na Psicologia como experiências esquizoides, no contexto ritual-religioso e de cunho espiritualista, a dimensão do “ser visto sem ver” toma outra proporção, que é a de ser vigiado e regido pelos ideais cristãos modernos.

[...] o panóptico não é apenas o olho do poder, uma espécie de figura imaginária suspensa sobre pessoas separadas e isoladas, mas também, no sentido inverso, o olho do povo que deve permanecer constantemente voltado para a classe dominante para que esta não traia os interesses da maioria. Este duplo significado da vigilância baseia-se no princípio da meta de transparência generalizada. O modelo do panóptico tem a vantagem de combinar o que é geralmente pensado para ser distinto e separado: o controle social mais intrusivo, o livre mercado e a democracia mais avançada. (Cristian Laval, 2002, p. 64 Apud Preciado, 2018, pp. 218-219).

Paul B. Preciado, em *Texto Junkie* (2018), desenvolve a concepção de um panóptico ingerível, que seria a pílula anticoncepcional, a qual desenvolve duplo papel social: de liberdade de escolha acerca da procriação e do próprio corpo para mulheres cis; e o controle de natalidade compulsório via pílula, que também contribui à feminilização dos corpos através da hormonização harmoniosa. Com as preleções daimistas, e considerando seu contexto social e cultural, o panóptico ingerível não se distancia dessa habilidade de controle

¹¹⁷ Hino n. 17, intitulado “Eu tenho uma medalha”, do hinário “O Justiceiro”, de padrinho Sebastião.

dos corpos que a pílula possui, ainda que de maneira meramente discursiva. Perscrutando o caminho que Preciado abre, entende-se que:

Para Foucault, o panóptico não é apenas um dispositivo disciplinar. É o *modelo materializado* do saber-poder disciplinar como uma forma de “ortopedia social”: o poder e seus modos específicos de conhecimento e vigilância se materializaram na forma de uma arquitetura física (seja de uma prisão, de uma escola, de um hospital, de um quartel ou de uma fábrica) que automatiza movimentos, controla o olhar, programa ações e ritualiza as práticas diárias do corpo. Em todos esses casos, o poder disciplinar é, de acordo com Foucault, “exercido através de uma invisibilidade... e o exame é a técnica pela qual o poder, em vez de emitir os sinais de sua potência, impor sua marca nos sujeitos, os mantém em um mecanismo de objetificação”. (Preciado, 2018, p. 219).

O exame do Santo Daime é o da consciência. Sua estrutura maquínica produz o indivíduo performático, ainda quando ele não se enquadra nos requisitos totalmente, performatiza sua posição no plano de consistência daimista. Nesse sentido, o “Soldado da Rainha” é a causa política dessa “tecnologia de subjetivação” (Idem). O daime, se traçarmos seu suposto paralelo de verossimilhança com a pílula anticoncepcional, funcionaria primeiro como dispositivo de uma “servidão maquínica” e, depois, como “sujeição social”. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2012), podemos distinguir esses dois conceitos da seguinte maneira:

Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior. Mas há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeitado à máquina, e não mais submetido pela máquina. Não que o segundo regime seja mais humano. Mas o primeiro regime parece remeter por excelência à formação imperial arcaica: os homens não são ali sujeitos, mas peças de uma máquina que sobrecodifica o conjunto (o que chamamos “escravidão generalizada”, por oposição à escravidão privada da Antiguidade, ou à servidão feudal). (Deleuze; Guattari, 2012, p. 137).

Considerando que as subjetividades daimistas giram em torno de concepções imperialistas, militares, monárquicas etc., fica ainda mais evidente que o “panóptico ingerível” seja produtor de uma servidão voluntária. A “servidão maquínica”, enquanto ordenamento funcional da engrenagem maquínica do Santo Daime institucionalizado, podemos prospectar, segundo Maurizio Lazzarato, como sendo uma lógica que consiste na “mobilização e modulação de componentes pré-individuais, pré-cognitivos e pré-verbais de subjetividade, causando afetos, percepções e sensações ainda tidas como não individuais ou não atribuídas a um sujeito, para funcionar como as engrenagens e os componentes de uma máquina” (Apud Preciado, 2018, pp. 221-222).

Já a sujeição social se opõe, na medida em que apenas aqueles sujeitos que no seu processo de individuação figurem representatividade social, ou como neste caso, comunitária, bem como os padrinhos e madrinhas, representantes legais e carismáticos das igrejas. O conceito de sujeição social possibilita evidenciar, por exemplo, como algumas peças do sistema maquínico passam a ser superestimadas à manutenção do ritual e como a produção de subjetividades que corroboraram em vida permanece até mesmo após o seu desencarne, a morte de seu corpo físico. Desse modo, é que,

Enquanto a sujeição diz respeito à *selves* sociais ou pessoas globais, aqueles altamente manipuláveis, molares e de representações subjetivas, “a servidão maquínica conecta elementos infrapessoais e infrassociais graças a uma economia molecular do desejo que é muito mais difícil manter dentro das relações sociais estratificadas”, e estes são os elementos que mobilizam sujeitos individualizados. Servidão maquínica não é, portanto, a mesma coisa que sujeição social. Se a última apela para a dimensão molecular, pré-individual, pré-verbal e pré-social. (Lazzarato, 2008 Apud Preciado, 2018, pp. 221-222).

Portanto, para Preciado, ainda que se possa considerar a pílula uma tecnologia que funcione como um “panóptico ingerível”, as diferenças entre a pílula e o panóptico são significativas. Com isso, como também fora apontado por outros autores (Foucault, Deleuze, Guattari etc.), há uma transição de regimes políticos que passa da disciplina para o controle, o que, para Preciado (2018), marcará a era farmacopornográfica.

Na era farmacopornográfica, o corpo engole o poder. É uma forma de controle ao mesmo tempo democrática e privada, ingerível, bebível, inalável e de fácil administração, cuja propagação pelo corpo social nunca foi tão rápida ou tão indetectável. [...] Poderíamos ceder à tentação de representar esta relação de acordo com um modelo dialético de dominação/opressão, como se fosse um movimento unidirecional em que o poder líquido miniaturizado do lado de fora se infiltra no corpo obediente dos indivíduos. Mas não. Não é o poder infiltrando a partir do exterior, é o corpo desejando o poder, procurando engoli-lo, comê-lo, administrá-lo, devorá-lo, mais, sempre mais, através de cada cavidade, por todas as rotas possíveis de aplicação. Inclinando-se para o poder. *Baise-Moi*, foda-me (Despentes), diz o corpo, ao mesmo tempo buscando formas de autocontrole e autoexterminio: “Por que as pessoas sempre desejam a própria escravidão?” (Spinoza). O biopoder não se infiltra a partir do exterior. Ele já reside dentro. (Preciado, 2018, p. 223).

Conclui-se que o biopoder opera nos indivíduos a partir do desejo. É no desejo que ele agencia as subjetividades produzindo os corpos docilizados, doutrinados e controlados. A cura do daime, dentro desta lógica, é tão ou mais subjetiva que seus próprios enteógenos agenciados nos rituais. No Santo Daime, as singularidades desejantes vão sendo condicionadas e direcionadas para receberem a cura dos “prazeres sensoriais”, e muito embora a moral cristã não seja tão nova assim, para Alex Polari de Alverga esta seria uma disciplina “à luz de uma nova ética” (1984, p. 121). Talvez, a “nova ética” daimista diga mais

sobre como se acessa a cura, do que sobre de qual cura se busca ao ingerir o daime e pitar a Santa Maria, conforme incita o hino “Disciplina”, de dona Cidu:

Chegou a hora de tomar o Santo Daime/ Chegou a hora da grande concentração/ Vamos agora receber a nossa cura/ Junto do Mestre e do Padrinho Sebastião/ Sempre bailando aqui dentro do salão/ Pedindo forças, Senhora da Conceição/ Na disciplina devo estar todos os dias/ E com respeito consagrar Santa Maria/ Santa Maria veio aqui para curar/ Todo respeito quando ela se apresentar/ Dentro da luz Ela nos mostra o seu poder/ Mas só recebe quem o faz por merecer.¹¹⁸

Para conferir melhor a produção das subjetividades marianas, passamos ao hinário de Santa Maria que, assim como os hinários de Cura do padrinho Sebastião, se trata de uma compilação, organizada pelo padrinho Alfredo, de hinos de diversos adeptos e adeptas, com o recorte temático de louvação à santa, bem como de consolidação da teia discursiva que agencia as singularidades que enunciam esta dentro da ICEFLU. Tais hinos são cantados nos rituais voltados para o uso da erva *Cannabis*, que ocorre concomitantemente à ingestão do daime, podendo ser acrescentado outros hinários com ênfase na importância da santa para a doutrina, a exemplo do hinário “Chaveirinho”, do padrinho Glauco Villas Boas, o mais comum a ser utilizado.

A abertura do hinário é feita com o hino “Quem procurar esta casa”, do Mestre Irineu, dando margem à interpretação de certa anunciação profética da mesma pelo fundador, ao dizer que “Quem procurar esta casa/ Que aqui nela chegar/ Encontra com a Virgem Maria/ Sua saúde Ela dá”. O uso desse hino se situa numa trincheira de legitimidades, uma vez que a igreja ortodoxa do Santo Daime, o Alto Santo, tenha rompido os laços com a vertente de padrinho Sebastião, a ICEFLU, justamente por conta da ritualização da Santa Maria, chegando até a solicitar a retirada da referência ao nome de Raimundo Irineu Serra na antiga sigla (CEFLURIS)¹¹⁹.

Especulações acerca do conhecimento e possível uso de Mestre Irineu da erva, que mais tarde viria a ser ritualizada por padrinho Sebastião, tencionam ainda mais as divergências entre essas duas linhas, que passam a ter o sacramento principal, o daime, sob investigações de licitude. Em campo, conversando com alguns adeptos, é comum ouvir que o Sr. Luiz Mendes, o mestre conselheiro de Raimundo Irineu Serra, teria dito em uma de suas preleções que, certamente o mesmo teria feito uso desta planta, sem pretensões divinatórias, mas talvez em busca dos efeitos relaxantes de suas propriedades. Não houve a oportunidade de confirmar a informação com este antes de sua morte em junho de 2019, mas é muito

¹¹⁸ Hino n. 02, intitulado “Disciplina”, hinário “Brilhante”, de Cidu, mãe do padrinho Glauco Villas Boas.

¹¹⁹ Esta possuía o nome de CEFLURIS – Culto Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, mas a viúva de Mestre Irineu, dirigente do Alto Santo até a atualidade, solicitou que retirassem o nome de seu esposo. Cf. (Mortimer, 2000).

possível a veracidade da mesma, uma vez que no estado do Maranhão, sua terra de origem, encontram-se várias comunidades cannábicas afro-indígenas¹²⁰, sendo que esta planta compõe a história de muitas pessoas que lá habitam¹²¹.

O segundo hino que compõe o hinário de Santa Maria é o “Ave Maria¹²²”, de padrinho Alfredo, que situa a importância da ritualização do uso, e é cantado como que evocando em oração: “Ave Maria para me lembrar/ Que é minha Mãe, Mãe do nosso Pai/ Santa Maria para não esquecer/ Que o nosso Pai é o Rei do Poder”. Reforça também a concepção dos hinos serem a forma de comunicação com o plano espiritual, afirmando que os ensinamentos a serem transmitidos seriam “(...) palavras de Deus/ Pedindo e rogando por todos seres”, para o qual invocam a proteção e profetizam a descriminalização da erva. Com a finalidade de poderem desfrutar desta ritualização, clamam pela misericórdia divina: “Que nos acoberte e quem quiser seguir/ E a vossa vontade há de se cumprir”, ao que recebem como resposta mais uma profecia: “(...) Segurem o balanço não vão esmorecer/ Que esta vitória vai acontecer”.

Padrinho Alfredo tem mais dois hinos na sequência desse hinário, intitulados “Santa Maria” e “Vou receber minha mãe”, sendo estes instruções acerca do uso e da concepção religiosa da erva, que em oposição ao uso recreativo ou “tóxico”, como define padrinho Sebastião, por ele é proposto: um uso “mediúnico”. Aí identificamos os agenciamentos que povoam o *plano de imanência* do devir-planta, quando este campo é ocupado para subjetivar um acontecimento ocorre a transição da erva, demonizada socialmente, em um sacramento condutor ao divino. Pois quando Santa Maria é fumada num propósito mediúnico, é que os conceitos “asseguram o povoamento do plano sobre uma curvatura renovada” (Deleuze, 2007, p. 53).

Essa doutrina espiritualista, que tem sua base formulada na moralidade cristã popular, agencia os conceitos desta, e no terceiro hino¹²³ do trabalho de Santa Maria é dito ser necessário um uso com parcimônia e direcionamento. Desse modo, investe um cuidado reconhecendo que o uso fora do que está ritualizado pode vir a ser prejudicial ao adepto que, por ventura, empreenda uma experimentação pouco vital.

Quem não conhece Santa Maria/ E faz uso dela todo dia/ Vive sempre em agonia/ Mas agora chegou como eu queria/ (...) Agora chegou como eu queria/ Agora chegou como Deus quer/ Chegando como Deus quer/ Daí tudo fica bem/ Chegando como meu Pai quer/ Chegou como eu quero também/ Na vontade da Virgem Maria/ Ela agora vai vigorar/ (...) Vamos ser todos

¹²⁰ Cf. <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/maranhao-e-o-maior-produtor-de-maconha-do-pais-231863.html> (visitado em 10/01/2019, às 20:45).

¹²¹ Cf. https://www.youtube.com/watch?v=QgMibL_NZXI.

¹²² Hino n. 95, intitulado “Ave Maria”, do hinário “O Cruzeirinho”, de padrinho Alfredo.

¹²³ Hino n. 108, intitulado “Santa Maria”, do hinário “O Cruzeirinho”, de padrinho Alfredo.

como Deus quer/ (...) Vamos todos afirmar paz/ Deixa quem quiser afirmar guerra.

Figura 29: Ritual de Santa Maria. Padrinho Sebastião com um pito na boca. Fonte: <http://santodaime.nextohm.com/Santa-Maria/> (Acessado em: 14/04/2020 às 18h 41min.).

No quarto hino, intitulado “Vou receber minha mãe¹²⁴”, está a chave do entendimento institucional da ICEFLU em conceber a erva na mesma leitura binária e edipiana que o daime fora concebido. Este diz receber a entidade materna “dentro do coração”, de modo que tal subjetivação transforme o uso em afeto positivo, retratando a confiança e credibilidade concedida nesta aliança, assim, esse encontro seria capaz de conduzir o/a adepto/a “neste mundo de ilusão”, que é o mundo fora do plano de imanência daimista e suas concepções de experiência de vida expostas nos hinos. Vejamos a seguir que a Santa Maria é equiparada ao daime e, assim, diz ter satisfação; a providência “divina” é guiada pelos preceitos dessa doutrina; e a “calma”, “tranquilidade”, “obediência”, “coragem”, “humilhação” e “prudência”, figuram a imagem passiva aqui afirmada.

(...) Vou colocar minha Mãe/ Bem juntinho do meu Pai/ **Vida, paz e harmonia/** Com isto nos satisfaz/ **Amor, verdade e justiça/ Fé, firmeza e consciência/ Serenidade, respeito/** São partes da providência/ **Calma e tranquilidade/ Obediência e coragem/ Humilhação e prudência/** São partes desta imagem/ Este é o amor divino/ Do trono celestial/ Que resplandece nas matas/ Iluminando todos iguais/ (...) Digo a todos meus irmãos/E fico eterno agradecido/ Receba com alegria/ O que lhe é oferecido.

¹²⁴ Hino n. 27, intitulado “Vou receber minha mãe”, do hinário “O Cruzeirinho”, de padrinho Alfredo.

O quinto hino, recebido pela madrinha Regina Pereira¹²⁵, cantora (puxadora dos hinos) que foi designada zeladora da melodia e métrica do hinário “O Justiceiro”, pelo próprio Sebastião Mota de Melo. Intitulado “Minha Santa Maria é livre”, é utilizado, muitas vezes, para reforçar a manutenção do rito e para que não haja incompreensão ou desvio de sua função religiosa, tal como os divergentes costumam apontar, arremata dizendo que ela “(...) é livre/No lugar onde ela está/ Mas a gente é quem lhe acusa/ Quando a gente usa sem saber usar”. Na interpretação de algumas adeptas do uso da planta sacralizada, este hino versa também sobre a consagração da Santa Maria e de sua força sendo concebida enquanto feminina, de modo que a sua liberdade atravessa desde o respeito que esta exige de quem a usa para consigo mesma, bem como o respeito devido às mulheres, conforme fora aferido em trabalho de campo, e o hino parece ilustrar de forma pedagógica, vejamos a seguir:

Santa Maria é nossa Mãe/ É nossas filhas e nossas mulheres/ Mas é preciso muito amor/ E todas elas se consagrar/ Aqui dentro desta irmandade/ Alguns irmãos precisam entender/ Que para usar Santa Maria/ É com lealdade para lhe defender/ Mas é com fé e paciência/ Que para todos vai se libertar/ Quem estiver firme vai sorrir/ Quem não estiver pode até chorar.

Para Deleuze e Guattari (2013), torna-se uma curiosidade a designação de um plano de imanência através da “fé”, que compreendem como sendo impulsora de deslocamentos e alterações da percepção, tanto quanto as substâncias psicoativas, pois, em um devir molecular, a percepção investiria diretamente no desejo, tramando um plano, tal qual contornamos por aqui. Ainda assim, “se o cavaleiro é o homem do devir, há cavaleiros de toda espécie”, e levantam o questionamento de que se “existe até cavaleiros da droga, no sentido em que a fé é uma droga, muito diferente do sentido em que a religião é um ópio?”, o que para eles, também “Esses cavaleiros pretendem que a droga, em condições de prudência e de experimentação necessárias, é inseparável da instauração de um plano” (p. 80). Ou seja, tanto no exercício da fé quanto na investida no sistema desejo-percepção através das drogas, há a instauração de um plano que legitime as investidas do desejo que é própria do devir molecular (micro), ainda que este venha a se instalar num impulso molar (macro) de condicionamento institucional, tal qual ao se tornar uma religião. Assim, o desejo dessa força feminina se impor neste meio é próprio das tensões do próprio grupo.

O sexto hino¹²⁶, intitulado “Santa Maria”, fora recebido pelo padrinho Paulo Roberto, genro de Sebastião Mota, casado com Nonata e dirigente da igreja Céu do Mar, situada na cidade do Rio de Janeiro/RJ. Esse hino explicita o contentamento pelo qual muitos dos/as adeptos/as são tomados/as ao se depararem com tal ritualização feita para o uso dessa planta

¹²⁵ Hino n. 19, intitulado “Minha Santa Maria é livre”, do hinário “O Segredo II”, de madrinha Regina Pereira.

¹²⁶ Hino n. 16, intitulado “Santa Maria”, do hinário “Luz na Escuridão”, de padrinho Paulo Roberto.

na vertente da ICEFLU. Isso decorre do fato de que alguns/mas já faziam uso da mesma em outros contextos, e encontram nessa afirmação correspondência com os afectos que já mobilizavam em si. As percepções e subjetividades produzidas acerca dessa planta funcionam como conceitos para uma nova vertente que tinha por demanda dar conta de acolher os/as novos/as adeptos/as oriundos do Sul e Sudeste do país, estes/as que, inclusive, foram responsáveis pela inserção da planta na doutrina.

Santa Maria está chegando e vai ficar/ Para todos reunir e saber se respeitar/
Andando na estrada com amor/ Ter firmeza, sem temor e com calma
alcançar/ Agradeço ontem, hoje e todo dia/ Tanta paz e união da luz de Santa
Maria/ A Vós eu peço na esperança de chegar/ Sempre a Vossa proteção
para eu poder atravessar.

O sétimo e cabalístico hino do trabalho de Santa Maria é de Maria Alice, uma das responsáveis pela aliança do Santo Daime com a Umbanda, intitulado “Ê Ê Santa Maria”. Ela, além de fardada no Santo Daime, também é “mãe de santo” na Umbanda e é uma das responsáveis pelas subjetividades mais recentes do panteão afro-brasileiro dentro do Santo Daime, que, para muitos/as, se trata de uma experimentação recente para os/as adeptos/as, porém com algumas controvérsias que exploraremos no próximo capítulo. No que tange a este contexto, o hino em questão invoca a entidades tais como a Jurema¹²⁷ (planta também utilizada no Catimbó) e o orixá Ogum.

Ê é Mamãe Jurema/ Ê é Mamãe Jurema/A sua folha/ É Lei Suprema/ Ê eh
meu Rei Ogum/ Com a lança na mão/ Defende a Lei/ Meu Guardião/ Ê meu
Rei Ogum/ Ê é meu Rei Ogum/ Vai ordenando/ De um à um/ Ê é meu Rei
Ogum/ Dentro da miração/ Guarda Mamãe/ No coração.

Este hino trata ainda da sensação de conforto e cuidado adquirido na aliança com a planta, comum nos relatos e hinos espalhados pela doutrina daimista e que fazem menção à Santa. Talvez, por associar à imagem da Mãe livre de pecado, sacralizada pelo catolicismo, ou ainda, ao entoar o cântico: “Ê é Santa Maria/ Ê é Santa Maria/ Nos confortai/ Nesta agonia”, diga sobre os efeitos que esta pode produzir, e fora bem comum ao se acompanhar em campo, entres os/as adeptos/as que buscam nela um conforto, principalmente, após as “peias” com o daime. O que não significa que a mesma não possa também causar momentos de desconforto para alguns/mas, como também se acompanhou nesta cartografia.

O hino “Santa Maria foi quem me chamou”, de Ronaldo Rocha, filho da madrinha Regina Pereira, fora escolhido para compor a posição de número oito na sequência desse hinário. Nele, relata o seu caso pessoal de relação com a erva, de modo que a mesma teria lhe feito um convite disciplinador, para se ter obediência “Para eu ver a sua luz/ E conhecer o vosso poder”, reafirmando, assim, o papel da ritualização do uso dentro da doutrina. Para

¹²⁷ A Jurema é uma planta utilizada em diversos rituais afro-brasileiros, um deles é o Catimbó nordestino.

conceber a mesma de modo a “enxergar” sua potência, conclui que tenha conseguido se firmar através dessa chamada, o que pode ser entendido como um aprendizado introspectivo inerente ao contato com a *inteligência existencial* do enteógeno, ou ainda parte do *plano de imanência*.

O nono hino conta “Uma bela história da plantinha que mais tem amor¹²⁸”, e fora recebido pelo jovem ex-hippie e ex-seminarista, responsável por apresentar a erva ao padrinho Sebastião, Lucio Mortimer. No decorrer dessa história, encontra-se o registro de uma realização profética, a qual teria sido sonhada por Sebastião Mota de Melo. Este teria contado aos seus seguidores e seguidoras, associando a erva apresentada a ele por Lúcio, como sendo a mesma que um anjo lhe mostrara dizendo: “Com esta planta também se cura/ E tem mais luz no seu caminho”. Lúcio relata também neste hino que o padrinho teria dito que nessa erva “(...) tem uma força divina/ Quem souber dar consagração/ Tem uma Mãe que nos ensina/ Ela cura e alimenta/ O Amor em nosso coração/ O seu perfume nos acalenta/ E nos conforta em nossa missão”. E por conta das divergências, dentro da própria vertente de padrinho Sebastião, acerca dessa sacralização, algumas ainda atuais, o hino finaliza com o pedido de reconhecimento da profecia, conclamando a necessidade de se ter mais união entre os/as adeptos/as dessa fraternidade “E mais respeito à Santa Maria”, que ainda não é consenso entre os e as daimistas.

Figura 30: Padrinho Alfredo, Lucio Mortimer e Glauco Villas Boas, na igreja Céu de Maria. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=7czDP-cCkg8> (Acessado em: 15/08/2020 às 20h 40min.).

Para Alex Polari de Alverga, ex-guerrilheiro, poeta, padrinho do Céu da Montanha situado em Visconde de Mauá/ RJ e vice-presidente da ICEFLU, em seu hino “Salve Rainha¹²⁹”, escolhido para a décima posição do hinário de Santa Maria, entoa-se à “Santa Maria que veio do céu” para agradecer-lhe, para unir, para mostrar, para reinar. Em sua percepção, o uso dessa planta acessa uma *inteligência existencial* que pede para “se calar”,

¹²⁸ Hino n. 03, “Uma bela história da plantinha que mais tem amor”, do hinário “Instrução”, de Lucio Mortimer.

¹²⁹ Hino n. 43, intitulado “Salve Rainha, do hinário “Nova Anunciação”, de Alex Polari de Alverga.

pois concebe que “Neste silêncio é que Deus está” e convida para “escutar”. Dessa forma, recebe o ensinamento da própria *inteligência existencial* da planta, a presença que imana da Santa Maria, ensinando, intuindo e determinando o proceder das adeptas de seu uso.

O pedido de silêncio segue na sessão e o próximo cântico, na posição de décimo primeiro deste hinário, é o hino “Santa Maria”, de Sônia Palhares, madrinha do Céu da Montanha e em matrimônio com Alex Polari. Nesse hino ela traz uma declaração importante para que as regras do ritual sejam seguidas e o uso não se torne recreativo, interrompendo a introspecção sugerida para uma melhor conexão com a *inteligência existencial* do enteógeno ocorra. Um exemplo de como os hinos servem para responder as mais diversas situações na vida da comunidade daimista, fora possível acompanhar uma situação conflituosa, no dia 22 de julho de 2016, num trabalho de Maria Madalena¹³⁰, no Céu de Maria em Osasco/ SP. Quando uma moça que fazia tratamento com daime para abandonar o vício no crack, foi liberada para participar do trabalho, mesmo não sendo fardada. Ao findar o décimo hino deste hinário, ela levantou a mão e pediu para fazer uma pergunta, em tom de quem questiona em uma assembleia estudantil, a mesma disse não estar entendendo do que se tratava a Santa Maria de que tanto falávamos, que até já havia pesquisado sobre, embora tivesse feito uso desta durante o ritual, mas alegava que a desconhecia. A madrinha da casa deu sequência no hinário sem respondê-la, mas parece que o hino a seguir se encarregou de fazê-lo.

Eu venho trazer uma declaração/ Que vem da Virgem Maria e do meu
Senhor São João/ Que é pra se estudar que é pra se calar/ Junto com a Santa
Maria que é pra Ela escutar.¹³¹

No décimo segundo hino, recebido por Isabela Coutinho, intitulado “Luz de Jesus¹³²”, a adepta pede por aprender a amar a Santa Maria, pois imersa na compreensão daimista, entende que sua salvação depende dessa boa relação. Rememora a morte do padrinho Sebastião, de quem fora seguidora, e anuncia a transferência da liderança para seu filho Alfredo Gregório de Melo, o atual presidente da ICEFLU, dizendo: “Esta missão agora é do seu filho/ Que tem nosso amor e nossa gratidão/ E nele está a luz de Jesus Cristo/ Que se traduzindo o nome é Juramidam”.

Já no décimo terceiro hino¹³³, recebido pelo cartunista Glauco Villas Boas, padrinho do Céu de Maria, ele dá vivas à Casa de Maria, esta que ele fundou no ano de 1993, e sobre a qual profetizou a chegada de novos adeptos e adeptas, como nos dias atuais é possível ver

¹³⁰ Esse trabalho ocorre todo no dia 22 de julho, aberto somente para mulheres fardadas e feito com hinário e consagração de Santa Maria.

¹³¹ Hino de número 34, do hinário Firmado na Luz, de Sônia Maria Palhares de Alverga.

¹³² Não foi possível encontrar as informações do hino, pois não estão disponíveis nas mídias da ICEFLU que divulgam tal hinário.

¹³³ Hino n. 19, intitulado “São Paulo”, do hinário Chaveirinho, de Glauco Villas Boas.

concretizado na presença de centenas de fardados e fardadas. Ele também invoca os santos da igreja católica para firmar um acordo de fundar “uma casa de amor” junto com São Paulo e São Pedro, mas também dá vivas à “Mamãe Iemanjá”, convidando todos a balançar com esta nas ondas do mar. Glauco expressa uma poética satírica por vezes, como veremos a seguir em seu hinário, porém sua devoção à Santa Maria ninguém pode questionar, pois sempre que pode esteve chamando “Oh! Minha Santa Maria/ Vem aqui nos perfumar”.

Figura 31: Teto da igreja Céu de Maria, Osasco/SP. Mandala pintada à mão. No centro do teto da igreja, na altura da mesa, a imagem de Nossa Senhora Aparecida preta, sob as águas do rio no qual teria sido encontrada, ainda no século XVIII. Foto de 2013. Acervo de pesquisa de campo.

O décimo quarto hino está intitulado “São Damião¹³⁴”, recebido pela madrinha Cristina Raulino, e conta que fora a Santa Maria que mostrara o caminho do deus cristão para esta. O rogativo que origina o nome da doutrina, dai-me, é entoado para pedir luz, força, amor e união, mais uma vez, agenciando os afectos que a planta mobiliza nos adeptos e adeptas ao seu uso sacralizado. Já no décimo quinto hino, intitulado “Matéria¹³⁵”, também de Glauco Villas Boas, o cartunista afirma que a Santa Maria é a colhedeira dentro do Santo Daime. Porque, segundo o ritual, o uso da mesma seria restrito apenas para fardados/as, sendo que, algumas pessoas chegam a chamar de “segredo de Santa Maria”, funcionando como uma “maçonaria” do Santo Daime, esta acolheria apenas quem “no daime se firmou”. Nesse hino, também nos deparamos com a afirmação de que o Mestre Irineu seria a reencarnação de Jesus Cristo, assim conforme conferido na escatologia da doutrina, que se pretende ser entendida no nicho espírita.

A minha Santa Maria/ Foi ela que nos mandou/ Pra nós cantar na terra/ A doutrina do Amor/ Que ela vem colher os filhos/ Que no Daime se firmou/ A minha Santa Maria/ Ela bem nos avisou/ Sobre o grande esquecimento/ Da matéria pecadora/ Ninguém se lembra do Mestre/ Nem da Virgem Redentora/ A minha Santa Maria/ Que eu faço um pedido/ Iluminai meu pensamento/ Que eu me acho esquecido/ E não me lembro direito/ Do que Vós me confiou/ Agora vou te lembrando/ Veja se tu não esquece/ Que

¹³⁴ Não foi possível encontrar as informações do hino, pois não estão disponíveis nas mídias da ICEFLU que divulgam tal hinário.

¹³⁵ Hino n. 22, intitulado “Matéria”, do hinário “Chaveirinho”, de padrinho Glauco.

mandei juntar um povo/ Antes da peia terrestre/ Cantando para o mundo/
Que o Mestre já voltou.

O décimo sexto hino é da Madrinha Tetê, a Tereza Gregório, irmã da madrinha Rita Gregório de Melo, portanto, cunhada de Sebastião Mota de Melo. Intitulado “Estrelas Divinas¹³⁶”, este hino diz que Santa Maria está na terra para entregar a paz e acalmar a guerra. Com isso, muitas podem ser as interpretações dessa dicotômica luta entre guerra *versus* paz, mas tratando-se de uma erva criminalizada socialmente, rememorando os tempos difíceis que os daimistas da ICEFLU passaram por não poderem nem cultivar e nem usar seu sacramento, em decorrência de uma investigação policial, parece fazer mais sentido essa referência ser à própria Guerra às drogas, uma luta que esta vertente do Santo Daime trava há quase 50 anos para cultivar seu enteógeno em paz.

Para a décima sétima colocação no hinário, a madrinha Nonata Melo cede seu hino “Santa Maria¹³⁷”, autoexplicativo, sobre o que padrinho Sebastião diz acerca de existirem dois usos possíveis, o “mediúnico” e o “tóxico, profano” (Alverga, 1998):

Santa Maria/ Não é toda hora/ É às seis horas/ Invocando Nossa Senhora/
Santa Maria/ Não é todo dia/ É em oração/ Com toda família/ Para se
proteger/ Para se defender/ Dos homens da terra/ Que faz parte da guerra/
Todo mundo está/ De olho nela/ Porque ela cura/ E ela liberta/ De toda
ilusão/ De toda maldade/ Mas os homens da Terra/ Não reconhecem ela.

O décimo oitavo hino, intitulado “Cumprir as ordens¹³⁸”, do padrinho Valdete Gregório de Melo, primogênito do padrinho Sebastião, pode ser facilmente utilizado para reafirmar um momento da história da Santa Maria no Santo Daime, quando ocorre uma verdadeira empreitada em busca da nova terra, a Nova Jerusalém no estado do Amazonas, indo do Seringal Rio do Ouro ao Igarapé Mapiá. Nessa trajetória, alguns adeptos o seguiram para contribuir na abertura dos caminhos e construção de uma nova comunidade, sendo que os demais permaneceram na Colônia Cinco Mil, sob a orientação de não fazerem uso ou manterem suas plantações de erva na mesma.

Portanto, quando padrinho Valdete diz que “(...) cumprir as ordens/ que o nosso Mestre tem/ quero sempre obedecer/ o que o Mestre veio dizer”, pode também ser interpretado como se tratando especificamente desse momento histórico da doutrina, quando, por intuição, padrinho Sebastião ordenou à comunidade que colhesse todas as plantas da erva e que não se abrissem trabalhos. Porém, a marcante desobediência de um adepto acabou por possibilitar que um visitante saísse da colônia com um punhado da erva, e este, ao ser abordado pela polícia na cidade, veio a dizer sobre a origem da mesma.

¹³⁶ Hino n. 26 do hinário “A Arca de Noé”, de Tereza Gregório.

¹³⁷ Hino n. 12 do hinário “Presença Transparente do Beija-flor”, de Nonata Melo.

¹³⁸ Hino n. 23, do hinário “O Livrinho do Apocalipse”, de Valdete Gregório de Melo.

O hino décimo nono do hinário de Santa Maria também será de padrinho Valdete, intitulado “Chicote¹³⁹”. Nele é relatada a punição que a comunidade sofrerá, caso não considere a ordem de suspensão do uso da erva na comunidade Cinco Mil, em consequência do relatado no hino anterior, quando na década de 1980 esta passa a ser investigada e até seus trabalhos de daime ficam ameaçados pela proibição. Canta a mensagem que recebera do astral dizendo: “Aqui eu deixei essa planta/ Foi para todos respeitar/ Mas não quiseram me seguir/ Seguiram as falanges do mal/ Agora ela está suspensa/ E a ordem é meu Pai quem dá/ Quem não quiser obedecer/ Se apronte para apanhar”.

O vigésimo hino é de Irineu Barsé, no qual anuncia a chegada de Santa Maria ao batalhão composto no salão, e diz que ela estaria “Trazendo as forças da Rainha da Floresta/ São essas forças vindas de Nossa Senhora/ Que centralizam essa luz aqui na terra/ Eu vou pedindo sempre a minha coragem/ Para seguir nesta batalha do amor/ Com o conforto da minha mãezinha/ Com sua luz com seu resplendor”¹⁴⁰. Sobre essas “forças”, esses afectos que a *inteligência existencial* do enteógeno produz, há a ideia de um reinventar-se, um aprendizado que vai sendo solicitado no entoar do cântico: “Eu vou pedindo sempre no caminho/ Sempre guiado pela luz divina/ Sempre buscando aprender nesta doutrina”.

O vigésimo primeiro hino tem sido incorporado recentemente ao hinário, tendo sido cantado nos trabalhos realizados pelo Céu de Maria, e refere-se à Santa Madalena, uma referência de mulher santa, porém não sem pecados. Este hino fora recebido pela madrinha Sônia Palhares e diz sobre as mulheres, mas também sobre o respeito por parte dos homens da doutrina para com estas. Canta-se “Viva a Santa Madalena/ Junto com a Santa Maria”, acusando a distinção entre ambas, sendo a última “Virgem” e, portanto, sem pecados; enquanto a outra “era santa pecadora”, como conta a mitologia cristã, pois teria sido prostituta. Ambas, nesse hino, aparecem como “as forças redentoras”, que concedem redenção para que os/as daimistas possam “chegar a esse Poder”, o qual só acessa quem está “puro” para “dispor do aparelho/ aos espíritos de cura”. Assim, é pedido “aos [...] irmãos/ pra nessa casa respeitar/ os espíritos femininos/ que chegam pra se salvar”, esses que seriam de “pecadoras arrependidas” que podem “já se libertar”, pois “aos pés de Jesus Cristo/ ninguém pode atormentar”¹⁴¹.

Essa tensão produzirá uma *linha de fuga*, num recorte de gênero, dentro da doutrina da Rainha da Floresta? Sobre essa possível linha de fuga, alguns grupos, rituais, confrarias de

¹³⁹ Hino n. 32, idem.

¹⁴⁰ Não foi possível encontrar as informações do hino, pois não estão disponíveis nas mídias da ICEFLU que divulgam tal hinário.

¹⁴¹ Hino 22, Forças Redentoras, do hinário “Firmado na Luz”, de Sônia Maria Palhares de Alverga.

mulheres têm resultado na formulação de posturas ideológicas dentro do Santo Daime que, ainda que não sejam uníssonas ou consensos, nem mesmo entre as próprias mulheres, têm colaborado para que os papéis de gênero sejam questionados dentro da doutrina daimista. Atualmente, já no século XXI, tem sido possível encontrar casas do Santo Daime, ou mesmo de suas dissidências, que abrem feitos com a bateção de cipós feita pelas mulheres, o que é uma tradição masculina dentro da doutrina e que gera muitos debates dentro do meio. O fato de mulheres colherem e lavarem as folhas ter sido uma concessão de padrinho Sebastião fez com que, desde então, as tarefas do feito venham sendo questionadas. O feito costuma ser um dos momentos mais importantes da doutrina daimista, mas também onde mais se acirram as divisões das tarefas de gênero, quando as mulheres ficam responsáveis pela cozinha, por lavar as roupas e pelos cuidados com as crianças, enquanto o feito do chá, propriamente dito, é desenvolvido pelos homens, costumeiramente.

Nas palavras de “Canário-da-terra”, comandante do Céu de Magdalah, em Itapeceira da Serra/SP, padrinho Sebastião teria trazido um novo papel para as mulheres, “para poder catar folha, pra poderem limpar folha, se envolverem com essa energia feminina ali dentro do feito do nosso sacramento” (comunicação pessoal, 2020). Assim, o padrinho, também aí, teria sido validado como “xamã [,] como mediador que age, principalmente [,] em favor de seu povo” (Silva, 2004, p. 422), visando, neste caso, as mulheres. Pois, também muito envolvidas nos processos de cura do Daime e do Santo Daime, são as mulheres daimistas que irão encabeçar grupos de estudos mediúnicos e, nos anos seguintes, a instalação do Mapiá, como veremos no próximo capítulo.

“Chegou a passarada e canta forte. Chegou a passarada da minha Guia”¹⁴²

Viva São Pedro e São Paulo/ Que eles já trouxeram a solução/ Canta passarada com alegria/ Canta com amor no coração/ Eu estou pedindo ao meu Mestre/ Que meu cantar seja de alegria/ Chegou a passarada e canta forte/ Chegou a passarada da minha Guia/ Eu estou pedindo ao meu Mestre/ E o nosso canto é de alegria/ Chegou a passarada do teu Mestre/ Chegou a passarada de Maria.¹⁴³

Glauco Villas Boas, famoso cartunista paulistano que, com seus traços perspicazes revelava sua personalidade rebelde perante a sociedade, fazendo jus ao dito de que “Glauco sempre sentou na turma do fundão”. Sua trajetória foi repleta de acontecimentos que evidenciavam que ele não se enquadrava muito bem nas normas estabelecidas, inclusive a sua própria biografia ostenta episódios que MacRae considera terem sido difíceis, tal como quando relata que ele “viveu dificuldades em sua relação com certas drogas”. Ainda assim, teria ele feito disso sátira e conseguido transmutar essas agruras em desenhos com críticas profundas e fundamentais, em que abordava suas experiências de vida, inclusive quando, certa vez, precisou fugir de um centro de reabilitação com a ajuda de alguns amigos (MacRae, 2016, pp. 479-480). As formas que se deram o seu contato com substâncias psicoativas foram transferidas para seus personagens, tais como Geraldão e Cacique Jaraguá, numa espécie de alter-ego seu, de épocas distintas.

¹⁴² Hino n. 08, intitulado “Passarada”, do hinário “Chaveirão”, de padrinho Glauco.

¹⁴³ Idem.

Figura 32: Capa de história em quadrinhos de Geraldão, personagem criado por Glauco Villas Boas. Fonte: <http://www.guiadosquadrinhos.com/edicao/geraldao-n-7/ge007101/46176> (Acessado em: 10/11/2020 às 17h 08min.).

Figura 33: Tirinha do Cacique Jaraguá, personagem criado por Glauco Villas Boas. Fonte: https://web.facebook.com/cartunistaglauco/photos/despeditindo-da-semana-cacique-jaragu%C3%A1-glaucocaciquejaragua/1632322940122835/?_rdc=1&_rdr (Acessado em: 10/11/2020 às 17h 20min.).

Figura 34: Glauco Villas Boas. Fonte: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/glauco/dai-me-luz-dai-me-amor/> (Acessado em: 10/11/2020 às 17h00min.).

Se o Geraldão retrata a fase de Glauco com um uso abusivo de cocaína, Cacique Jaraguá, por outro lado, retrata sua fase de contato com o daime, que ele estabelece de maneira mais espiritualizada e, portanto, reduzindo os danos que, inclusive, as outras substâncias lhe causavam. Ele conhece o Santo Daime em 1986, na igreja Flor das Águas, e esse acontecimento marca a sua relação com as substâncias psicoativas que ele acessava, comumente.

Na doutrina daimista, Glauco encontrou o rumo espiritual que almejava e que o permitiu estabelecer uma relação mais tranquila e menos autodestrutiva com as drogas. Veio então a sentir o chamado espiritual para trazer mais luz para a miséria humana que encontrava em São Paulo. (MacRae, 2016, p. 480).

Passando a frequentar algumas igrejas do Santo Daime no estado de São Paulo, ele decide ir visitar a meca daimista e se dirige até o Céu do Mapiá, algumas vezes. Muito embora não tenha conhecido o padrinho Sebastião, nem quando fora ao Mapiá, e também nas visitas deste

a São Paulo, porém, ele se torna amigo próximo de Alfredo, amizade que perdurou até o dia da sua morte, em 12 de março de 2010¹⁴⁴.

Em São Paulo, no ano de 1993, ele começou a realizar sessões de Santo Daime, no bairro do Butantã, onde encontra “jovens em situação de rua e usuários de *crack*”, e em frente a uma das casas que ocupa com seus rituais “funcionava um ponto de prostituição de mulheres e travestis”. Situações com as quais ele lida na perspectiva do acolhimento por caridade, e convida aqueles e aquelas que quisessem para participar dos rituais religiosos. Já no ano 2000, ele adquire terras na cidade de Osasco, de frente para o pico do Jaraguá, onde funda o Céu de Maria, e muitos/as dos/as seguidores/as da sua igreja estabeleceram residências ao seu redor. A comunidade se mantém por lá até os dias atuais e é considerada a maior igreja da regional São Paulo, chegando a ter trabalhos com mais de 400 pessoas.

Figura 35: Cerimônia no Céu de Maria, à época em que Glauco dirigia o local. Fonte: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/glauco/dai-me-luz-dai-me-amor/> (Acessado em: 10/11/2020 às 17h00min.).

O Céu de Maria assim fora cunhado como forma explícita de indicar a grande devoção de Glauco pela Santa Maria, como pode ser acompanhado em seus hinos; mas que também, atualmente, evidencia-se pela marcante presença de mulheres “puxadoras”, referência de afinação no canto, que assumiram o comando da casa, após a morte de Glauco, como verdadeira “amazonas”. A sua devoção pela Santa Maria é presente em seus hinários, e principalmente no “Chaveirinho”, que é utilizado maioria dos trabalhos de Santa Maria, inclusive por outras igrejas vinculadas ou dissidentes da ICEFLU. Nele, encontram-se reunidos uma coletânea de hinos que tratam do uso sacramental da erva, dos perceptos

¹⁴⁴ Cf. <https://oglobo.globo.com/brasil/cartunista-glauco-criador-do-geraldao-assassinado-em-sao-paulo-3040186>
<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2010/03/12/cartunista-glauco-e-assassinado-em-osasco-na-grande-sao-paulo.htm>.

partilhados e provocados nesse uso ritualístico, e dos afectos e subjetividades que competem à sua ritualização.

Figura 36: Bailado de São João. Ala de mulheres. Céu de Maria. Osasco/SP. 2018.
Fonte: Acervo de pesquisa de campo.

O primeiro hino, intitulado “História”, fora ofertado ao Glauco pelo padrinho Alfredo, ou seja, seu amigo e presidente da ICEFLU que, ao receber, intuiu que deveria compartilhar tal mensagem com ele, na qual diz que “Com certeza, a minha história/ por onde eu já passei/ mostrando a Santa Doutrina/ a todos eu ensinei/ Com firmeza, a nossa Doutrina/ Por onde está passando / Mostra vossa disciplina/ E a todos está ensinando”, num ato de reconhecimento da trajetória de Glauco. Ao que segue reafirmando as *inteligências existenciais* presentes no daime: “Viva os mestres desta força/ Que é quem nos traz o remédio/ Contido no Santo Daime/ Ele vai dando a quem lhe pede/ Recebemos com Amor/ Enquanto nosso mundo está girando/ Como é bom cantar em roda/ Com nosso Mestre nos ensinando”.

Para os/as adeptos/as da ICEFLU, o padrinho Sebastião foi um mestre de grande importância, dentre tantos outros motivos, também por canalizar a enunciação da *Cannabis* em Santa Maria, salvaguardando assim uma pretensiosa *inteligência existencial* significativa tanto para o catolicismo popular, quanto para a história do Daime. Assim, no segundo hino, intitulado “A Porta”, Glauco traz de maneira poética e metafórica instruções e compreensões acerca do fazer daimista. Glauco escreve que uma voz o inspira, quando em sua miração procurava por seu mestre, “por um atalho e um caminho”, quando passa a compreender que “a porta é o padrinho”. Ainda em miração, o mesmo entra em seu padrinho, “pela estrela em seu peito” e diz, categoricamente, que “lá dentro eu encontrei/ o mestre rindo satisfeito”, dando a entender que haveria contentamento da parte de Mestre Irineu nos passos seguidos por seu seguidor, Sebastião Mota de Melo. Das tensões entre as linhas daimistas, é sabido da insatisfação de dona Peregrina Serra, viúva de mestre Irineu, com Sebastião Mota de Melo e seus encaminhamentos, principalmente, por conta das investigações e a consequente

criminalização do daime em decorrência do ocorrido na Colônia Cinco Mil. Sendo assim, reafirmar esse pacto de cumplicidade de padrinho Sebastião para com Mestre Irineu, é também reivindicar a legitimidade da manutenção da nomenclatura daime para a bebida sacramental entre as/os adeptas/os da ICEFLU.

Figura 37: Fotografia de padrinho Sebastião. Fonte: <http://hinarios.blogspot.com/2007/> (Acessado em: 10/11/2020 às 16h 34min.).

Já no terceiro hino, intitulado “Santa Maria”, que fora ofertado para madrinha Rita pelo padrinho Glauco, diz sobre a manifestação explícita da *inteligência existencial* do enteógeno Santa Maria, ao anunciar sua presença e os afectos que desta provém dizendo: “Eu sou Santa Maria/ Trago aqui amor e alegria/ E aqui dentro deste salão/ A alegria é a nossa única razão”. E ainda que ocorra de não ser consenso tal compreensão entre as/os adeptas/os do Santo Daime, mesmo que fardadas/os da ICEFLU, esta é manifesta sempre que os encontros dos afins se dispõem em meio ao seu uso, ritualizado ou não. Assim, fora comum ouvir entre as/os adeptas/os, durante o trabalho de campo nas comunidades daimistas marianas que esta ocupa o lugar de trazer conforto para os que venham a sofrer durante a sessão, a “peia¹⁴⁵”, sendo motivo de busca por estas/es que precisam acessar a clamada alegria de sua presença.

O quarto hino é o mesmo que consta no hinário de Santa Maria, bem como no hinário “Instrução” de Lúcio Mortimer, intitulado “Uma bela história”, o qual fora recebido por este último e ofertado a Glauco Villas Boas. E justamente por já termos o explorado acima,

¹⁴⁵ “Entende-se por peia qualquer efeito ou sintoma desagradável sentido pelo sujeito sob o efeito da ayahuasca, ou daime. Ela está mais diretamente relacionada aos efeitos purgativos do chá, como diarréias e vômitos, mas pode tomar contornos bastante amplos dependendo da experiência e do sujeito como, por exemplo, a dificuldade em se cantar durante os rituais, tonturas, confusão mental, ou mesmo quando não é sentido qualquer efeito da bebida.” (Silva, 2004, p. 01).

passaremos ao próximo hino do Chaveirinho, mas não sem antes apontarmos para a importância da amizade entre Lúcio Mortimer e Glauco Villas Boas, que reconheciam ter muitas coisas em comum, nutriam um interesse especial por jovens rebeldes e difíceis que apareciam à procura do daime. Eles acreditavam que, ainda segundo MacRae, estaria “na força do Daime e da caridade” a melhor forma de ajudá-los/as em suas dificuldades psicológicas ou sociais (MacRae, 2016, p. 482). Com isso, Lúcio se tornou patrono oficial da igreja Céu de Maria e desempenhou um papel importante na legitimidade desta comunidade, contribuindo para que ela fosse a referência que é atualmente, entre as/os daimistas.

Figura 38: Padrinho Alfredo, à esquerda, e Glauco, à direita. Fonte: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/glauco/dai-me-luz-dai-me-amor/> (Acessado em: 10/11/2020 às 17h00min.).

O quinto hino, intitulado “Força”, parece descrever a relação com o enteógeno identificando sua *inteligência existencial*, tal qual na compreensão cabocla. Segundo o padrinho Glauco, o pai (divino) o teria abraçado e aconchegado em seus braços, ainda em miração, disse “Eu te entrego esta força/ A força da Santa Maria/ Eu te entrego esta força/ Com abraços da tua guia”, afirmando a importância desta para o mesmo, a de ser sua guia, e dessa força da Santa Maria ser para que ele pudesse trabalhar. Também diz que estaria se sentindo aconchegado, “[...] bem quentinho/ Nos braços do meu Senhor”, quando este lhe entrega “esta força” para que “segure firme” em sua mão, e relata que se vê “[...] abraçado/ com meu Papai Salomão”, numa menção ao padrinho Alfredo.

No sexto hino do “Chaveirinho”, intitulado “Proteção”, a Santa Maria, enquanto santidade, é apresentada à mãe de Glauco – dona Cidú, que conhece o daime através do filho – como concessora da proteção necessária para que a sessão ocorra e que nessa, os e as adeptas possam “(...) louvar cantando esta vitória/ da nova bandeira do meu São João”.

Assim, o cântico segue pedindo para que “(...) dê proteção/ Pra nós cantar com amor e alegria/ Pra nós louvar o nosso mestre amado/ Para nós dar viva a Santa Maria”, dada a sua condição ilegal. E aponta para a importância da presença de padrinho Sebastião, a quem pedem para que “proteja no teu coração”, pois acreditam “Que nós cantando/ Com a vossa guarda/ Estamos em casa com a proteção”, conforme conta a história da Santa Maria no Santo Daime, em que o padrinho Sebastião dá importantes instruções ao seu povo sobre quando, como e onde usa-la. Pois, é sabido que a criminalização desta planta ocasiona muitos desconfortos e inseguranças nos e nas daimistas da ICEFLU, que comungam deste sacramento, quer seja em rituais de sessões para todos os adeptos, quanto para o uso pessoal e particular. O que vemos historicamente é que, em ambos os casos, a repressão estatal é seletiva com base em questões de raça e classe, desde o acesso que cada elemento vai ter em relação à aquisição desta, quanto a se sentir seguro em portá-la, muito embora, quando se trata de grupos que se reúnem para o uso, essas questões podem vir a se sobrepor.

Figura 39: Dona Cidú, mãe de Glauco. Fonte: <https://radiojagube.org/programa/259325/hinario-da-dona-cidu-ceu-de-maria-sp> (Acessado em: 10/11/2020 às 16h 20min.)

Numa possível “reterritorialização edipiana”¹⁴⁶, o hino sétimo, intitulado “Mamãezinha”, e também ofertado à sua mãe, dona Cidú, Glauco Villas Boas canta os afectos da Santa Maria que lhe atravessam dizendo: “Mamãezinha vem olhando/ Devagarinho vem chegando/ De longe foi escutando/ O seu filho que aqui ora/ Mamãezinha vem chegando/ Eu bem quieto vou olhando/ Já está aqui agora/ Mamãezinha vem chegando/ Vem contar a sua estória”. A partir daí, a estória contada repete os afectos da comunidade daimista da ICEFLU que estão registrados em hinários oficiais e pronunciamentos, falas e recomendações das

¹⁴⁶ Acerca do conceito de “reterritorialização edipiana”, cf. “Do que está doente o esquizofrênico”. In: Deleuze, Guattari, O ANTIÉDIPO. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011. 2ª edição, pp. 481-482.

lideranças que fazem o uso ritualizado e sacramentado desta planta. De tal maneira que vai sendo tecida toda uma malha discursiva responsável por assegurar o agenciamento dessa enunciação coletiva, um *devir planta* que afeta positivamente os corpos, num movimento que rompe com a subjetividade dominante. Para Glauco, ele chega a sua casa, que é “a casa da alegria”, “para dar viva ao Mestre/ pra dar viva a São João/ e viver Santa Maria”, assim, se felicitando com essa doutrina que ritualizava o uso que este já fazia da planta, consumindo-a como fumo. Segue dizendo que esta planta-mãe “(mamãezinha) também olha/ se algum filho dela chora” e pergunta retoricamente: “pra que tanta tristeza/ no meu dia, na minha hora”, concluindo que, “pode ir se perdoando/ e também se alegrando/ que chegou Nossa Senhora”. Assim evidenciando alguns dos efeitos relatados entre os e as adeptas da consagração de Santa Maria, e que podem ser impulsionados por este cântico, mas que também aparecem com certa regularidade no meio daimista-mariano, independentemente deste ser entoado, ou não.

O hino oitavo, intitulado “Luzes”, trata dos perceptos¹⁴⁷ proporcionados na denominada “miração”, que passam a compor com a *inteligência existencial* (também percepto e afecto) da Santa Maria dentro da ICEFLU, e que de forma poética e musicada, inicia-se dizendo: “Vi luzes de todas as cores/ Elas piscaram para mim/ Luzes de Nossa Senhora/ Realizando cura em mim”. Aí acontece a alteração dos sentidos e da consciência através de uma mudança na percepção que, para Deleuze e Guattari, parece ser intrínseca às questões da substância e ultrapassa as gerações que se colocam a experimentar as drogas voluntariamente. Desse modo,

Mudar a percepção; o problema está colocado em termos corretos, porque ele dá um conjunto pregnante "da" droga, independentemente das distinções secundárias (alucinatórias ou não, pesadas ou leves etc.). Todas as drogas concernem primeiro as velocidades e as modificações de velocidade. O que permite descrever um agenciamento Droga, sejam quais forem as diferenças, é uma linha de causalidade perceptiva que faz com que: 1) o imperceptível seja percebido, 2) a percepção seja molecular, 3) o desejo invista diretamente a percepção e o percebido. Os americanos da *beat generation* já tinham se engajado nessa via, e falavam de uma revolução molecular própria à droga. Depois, essa espécie de grande síntese de Castañeda. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 80).

¹⁴⁷ Para Deleuze, os perceptos são atravessados por afectos, ou seja, é um nível de contato que pressupõe, antes mesmo de se dar conta da afecção, de se perceber, já estar envolvido e sendo tomado pelos sentidos. “Se o movimento é imperceptível por natureza, é sempre em relação a um limiar qualquer de percepção, ao qual é próprio ser relativo, desempenhar assim o papel de uma mediação, num plano que opera a distribuição dos limiares e do percebido, que dá a sujeitos perceptivos formas a serem percebidas: ora é esse plano de organização e de desenvolvimento, plano de transcendência que dá a perceber sem poder ser percebido, sem que ele próprio seja percebido. Mas, no *outro* plano, de imanência ou de consistência, é o próprio princípio de composição que deve ser percebido, que não pode senão ser percebido ao mesmo tempo que aquilo que ele compõe ou dá” (Deleuze, Guattari, 2012, p. 79).

Através da miração de Glauco, o hino é recebido e diz sobre as múltiplas percepções e afectos que o induzem ao *devir planta* por *contágio*, tecendo a malha discursiva acerca da sacramentalização da erva na ICEFLU. O cartunista segue sua descrição trazendo ainda mais dados a respeito dos efeitos visuais que lhe atravessam naquele momento, remetendo ao jardim da Santa evocada e a uma chave, que parece ter sido interpretada metaforicamente pelo mesmo numa alusão à concessão de entrada em um determinado plano de imanência daimista, quando diz: “Eu vi chegar todas as luzes/ Elas piscaram para mim/ Acorde que eu estou chegando/ Entrando bem no meu jardim/ Eu vi minha mãe chegando/ Com amor me acordou assim/ A chave que estou lhe dando/ É para se lembrar de mim”.

Já com a chave na mão, o nono hino, intitulado “Deschavando”, ofertado ao padrinho Valdete, transcreverá a concepção binária de padrinho Sebastião acerca de “uso mediúnico” *versus* “uso tóxico” (ou uso recreativo). Com o homônimo de “dichavando”, a prática de picotar a flor da *Cannabis* para estirá-la sobre o papel e fazer o “pito”, Glauco usa do ato de “deschavar”, destrancar uma fechadura, como num ato de transmitir a ritualização concebida institucionalmente, como pode ser visto a seguir:

Estou deschavando/ esta estória pro meu pai/ Santa Maria/ Com respeito cura mais/ Só consagrando/ Na oração deste Cruzeiro/ Santa Maria/ Não se brinca o dia inteiro/ Consagre e passe/ Para o lado direito/ Vós nos perdoe/ A nossa falta de respeito/ É para o Sol, é para a Lua/ E as estrelas/ Sinal da Cruz/ Silêncio e não falar besteira/ Fazendo assim/ Estou honrando a meu pai/ Que me acordou/ E me entregou esta bandeira.

Endossado e legitimado o uso ritual, através do recebimento desse hino por Glauco, consagrado como uma importante figura dentro da vertente da ICEFLU, justamente por sua forte ligação com a planta e sua consequente transmissão de conceitos, ensinamentos e preceitos acerca do uso da mesma, a “Linha da Alegria” será cantada no décimo hino desse hinário. Este que relata seus afectos pela Santa Maria, por esta ter sido responsável por conceder a “linha da alegria” para cantar “Os segredos da Rainha”, sendo esta também uma planta, a *Chacrona* ou *Psychotria viridis* que, por sua vez, compõe a elaboração do chá do Santo Daime, a Ayahuasca. Nesse hino, ainda encontramos mais perceptos e afectos que dizem acerca do *devir planta* dentro da ICEFLU, que capta os ensinamentos na chave da *inteligência existencial* do *enteógeno*, compreendendo suas conexões e alianças como sendo ensinamentos que servem “Pra tirar todo tormento/ Que não serve à alegria”. Esses perceptos e afectos atravessam o padrinho e a comunidade daimista reafirmando os hinos anteriores, sendo o passo a ser dado “No amor e na alegria”, que aqui se processam como subjetivação da erva, através da sua utilidade de potência emocional e afetiva para quem adere ao seu culto.

No décimo primeiro hino, ofertado para sua cunhada Paloma, o padrinho Glauco exalta os afectos desta planta adjetivando-a e contando da bandeira levantada por padrinho Sebastião ao consagrar a maconha em Santa Maria, como podemos observar em suas palavras:

Linda flor que tu me deste/ Obrigado meu senhor/ Beija-flor veio e me disse/
Agradeça esta flor/ Linda flor tu me levaste/ Para o alto do astral/ Para eu ver
todos os seres/ Deste poder divinal/ Linda flor tu me proteges/ Na noite e no
santo dia/ Tô falando é da rainha/ Da minha Santa Maria/ Agradeço ao meu
padrinho/ O meu senhor São João/ Que levantou sua bandeira/ Fazendo a
consagração.

A bandeira citada é uma metáfora para o posicionamento político perante essa “nova verdade trazida pelo padrinho Sebastião”, frente à proibição da planta. E que, apesar de seu uso ritualizado passar por algumas concessões durante as investigações policiais (Mortimer, 2000), é sabido de batidas e repressões policiais em algumas comunidades filiadas a ICEFLU, inclusive as mais antigas. Ainda sobre a bandeira, Glauco também a criou conceitualmente, conforme podemos ver abaixo. Ela é hasteada em algumas igrejas da ICEFLU, como no caso do Céu de Maria e do Céu do Mapiá, ou apenas usada para representar essa vertente do Santo Daime, em conjunto com a bandeira da imagem subsequente.

Figura 40: Bandeira da Santa Maria do Céu de Maria. Fonte: https://graficarainha.com.br/index.php?route=product/product&path=62&product_id=253&sort=p.price&order=ASC&limit=25 (Acessado em: 10/07/2019 às 15h e 15min.).

Figura 41: Bandeira do Santo Daime da ICEFLU. Fonte: <https://www.xamanismo.com.br/guia-do-participante-do-santo-daime-introducao/bandeira-santo-daime/> (Acessado em: 10/07/2019 às 15h e 15min.).

O décimo segundo hino do “Chaveirinho”, intitulado “Flecha ligeira”, parece falar de uma entidade espiritual, tal como um caboclo, ou ainda, da *inteligência existencial* que se manifesta através da ritualização da planta. As duas possibilidades se fundem, ou confundem, a partir do contexto de esta vertente também inserir as incorporações de entidades da Umbanda ou quando, ainda na linha do Mestre Irineu, haver a evocação de entidades de nomenclatura indígena. Este hino é cantado como sendo a própria entidade a se enunciar, dizendo: “Sou flecha ligeira/ Sou a tua companhia/ Com o amor da sempre Virgem Maria/ Eu acertei o seu coração”; “Sou flecha ligeira/ Eu trago a alegria/ Ando sempre na luz de Santa Maria/ Ando depressa que o tempo chegou”; “Sou flecha ligeira/ De boa pontaria/ Nosso alvo é a casa de Maria/ E com firmeza não vamos errar”.

Já o décimo terceiro hino, intitulado “Vento forte”, traz o relato da relação que ele teria estabelecido outrora com a erva, de modo que, ainda que seu uso não fosse de cunho religioso, Glauco diz concebê-la como uma “guia”. Ele, que era um homem da classe média paulistana e, como dito acima, teria tido usos abusivos de algumas substâncias que causam dependência, tal como a cocaína, antes de conhecer o Santo Daime. Nesse mesmo período, ele já teria conhecido a erva *Cannabis* e, por isso, canta como esta o afetara desde então, conforme o trecho abaixo:

Santa Maria vós me guia a vida inteira/ Mas que alegria levantar sua bandeira/ Um vento forte que levou meu coração/ Deixando no seu lugar/ Uma estrela de Salomão/ Santa Maria é o estandarte da alegria/ Que mora no meu peito na noite e no santo dia/ E foi pro norte que voou meu coração/ Pousando numa bandeira/ Da Virgem da Conceição/ Santa Maria não me deixe, vós me queira/ Que eu quero pertencer a vossa santa bandeira/ E quando a morte vir rondar meu coração/ Eu dizer sou filho dela/ E do meu senhor São João.

Na sequência, “Reluz” é o décimo quarto hino de seu hinário “Chaveirinho”, e mais uma vez a potência da Santa Maria é posta no lugar da positividade para seus adeptos, de modo que a produção dessa subjetividade é condutora do *setting*¹⁴⁸ de seu uso, quando diz que: “O meu pai cantou/ E me ensinou/ Chamai Santa Maria/ Vós vem aqui mãe do amor/ Oh! Virgem da luz/ Oh! Mãe de Jesus/ Mandai as vossas flores/ Para nós ver quem reluz/ Da força das matas/ Ouça o Beija-flor/ De lá Santa Maria/ Manda a vossa luz de amor”. No hino seguinte, intitulado “Maracá”, tal qual o nome dado ao instrumento que compõe a farda

¹⁴⁸ “(...) o *setting* (cenário ou ambiente social) – isto é, o conjunto de fatores ligados ao contexto no qual a substância é tomada, o lugar, as companhias, a percepção social e os significados culturais atribuídos ao uso.” In: Zinberg, 1982; Arnao, 1980; Becker, 1976 Apud MacRae; Simões, 2004.

daimista desde a sua concepção por Mestre Irineu e que, quando os “batalhões” compostos pelos fardados e fardadas se colocam a bailar, é o maracá que marca e puxa o compasso da dança que será feita, podendo ser “marcha”, “valsa”, “mazurca” ou ainda “marcha e valsa”.

O hino décimo quinto recebeu esse nome, justamente, por fazer alusão ao instrumento utilizado no trabalho, propondo alguns perceptos que compõe o plano de imanência daimista, durante o ritual. Nele diz, também, sobre a importância da erva usando da descrição de seus aspectos físicos, os “cristais”; e ainda sobre a pedagogia daimista-mariana, na qual o próprio maracá pode servir de instrumento para dar ênfase nesse processo, com seu barulho estridente e compassado, costuma ser chamado de “espada” por aqueles e aquelas que se alinham no batalhão da Rainha para a “batalha no Astral”. Segue o hino de Glauco:

Eu te entrego esta força/ E tu deixa cair da mão/ Vou martelar meu maracá/
Até tu levantar do chão/ Tu recebe estes ensinamentos/ Eu te dou esta instrução/
Que o assunto é muito sério/ Tu presta bem atenção/ Que eu estou dando o
meu viva/ Ao meu novo batalhão/ Vamos todos dando viva/ Às novas
estrelas de São João/ Viva o cristal de Santa Maria/ Viva o cristal de São
João/ Este cristal tem muita força/ Não pode ficar no chão.

Ao chegar ao hino de número dezesseis, intitulado “Águia Dourada”, faz-se alusão a uma entidade comum na Umbanda, geralmente recebida na linha dos Caboclos. O padrinho Glauco canta que em sua miração viu o povo passando por apuros no trabalho e que ele não estava na mesma vibração por ter consigo a Santa Maria, dando a entender que teria feito uso dela de modo que ninguém sentiu sequer o cheiro desta sendo queimada. Porém, este também teria enfrentado as baixas vibrações do trabalho, consideradas “peias”, após compreender a força que o elevava em comparação à corrente vibracional do trabalho, e que este fazia uso escondido dos e das demais. Teria sido, portanto, numa experiência com a entidade “Águia Dourada”, que lhe concedera o afecto de ser perdoado, concomitante ao reconhecimento do uso religioso da Santa Maria depender necessariamente de “levantar a sua bandeira”, ou seja, afirmar e legitimar a sacralização desta. Deste modo, ele canta que,

Eu vi o meu povo amarrado/ Todo acorrentado por falta de amor/ Minha
mãezinha estava comigo/ E me sustentava com seu grande amor/ Eu estava
um palmo acima/ Pois ninguém sentia o perfume da flor/ Eu elevei o meu
pensamento/ Logo eu fui chegando na casa do amor/ Nem bem chegando
logo eu fui descendo/ Pois o meu amor o meu pai bem testou/ Pensei comigo
eu não sou covarde/ Por esta bandeira eu devo ter amor/ Eu fui voltando todo
humilhado/ Perdoe meu mestre pronto aqui estou/ O meu perdão eu fui
recebendo/ Pois Águia Dourada se apresentou.

Tratando da importância do canto e da música no Santo Daime, o hino da décima sétima posição irá remeter aos ensinamentos que estão pressupostos nas mensagens trazidas na liturgia a ser cantada. Intitulado “Banda do Claro”, este hino reforça a subjetividade produzida na doutrina daimista acerca da Santa Maria, de maneira positiva para as e os adeptos, sendo

que esta seria uma “chave” de acesso ao sagrado, um *enteógeno*. Assim, ele canta que vai “seguindo sempre/ com a Santa Maria”, vai “seguindo sempre/ com o Rei do Amor”, vai “seguindo para a banda do claro/ seguindo e dando viva ao Nosso Senhor”. Ao que lhe respondem: “Tu vai seguindo sempre/ Na força do hino/ Repare aonde eu deixo/ Estes meus ensinamentos/ São estes os ensinamentos de Nosso Senhor”, “Estou lhe entregando um buquê de flor/ Prepare o seu ouvido/ Para ouvir o estouro/ Que estou abrindo a porta/ Com a chave de ouro/ Repare neste estalo do som do amor/ Que esta é a banda do Nosso Senhor”.

O próximo hino, intitulado “Chapéu de Prata”, canta sobre os perceptos de relaxamento e tranquilidade, relato comum ao uso desta planta, devido aos seus efeitos sedativos. Conforme já vimos em outros hinos, os afectos positivos acerca desta aliança produzem subjetividades que os e as adeptas consideram ser um processo de cura, tal qual ocorre na concepção de consagração do daime¹⁴⁹. Herança indígena, assim como no uso da ayahuasca, a busca pela cura no uso dos *enteógenos* é uma constante também no caso da Santa Maria que, segundo o relato do padrinho Glauco, vê em sua miração seu guia espiritual soprar a fumaça da erva nele, igualmente o costume autóctone com o tabaco¹⁵⁰, vide abaixo:

Viva Santa Maria/ Que me curou o meu medo/ Viva Santa Maria/ Que me revelou segredo/ Eu estava numa sala/ De um castelo divinal/ Papai se apresentou/ Com sua farda oficial/ Papai se apresentou/ Com seu pito divinal/ Me assoprou fumaça/ Eu pitei lá no astral/ Papai com chapéu de prata/ Assoprou fumaça em mim/ Espantou toda maldade/ Espantou coisa ruim (...).

No hino décimo nono, intitulado “Colhedeira”, Glauco fala novamente da “Santa Bandeira”, esta que, segundo o mesmo, deve ser levantada pela irmandade do Santo Daime. Ao que, por esta expressão, conforme o entendimento partilhado nas conversas em campo, surge a incitar e instruir que haja um posicionamento político-religioso por parte dos e das seguidoras do culto da Santa Maria nesta vertente, ou seja, trata sobre o confronto e o questionamento da legitimidade da legislação vigente. Neste, reforça que a *inteligência existencial* dela “está sempre a ensinar”, ainda que ela “viva” “na boca do povo/ e ninguém quer respeitar”, aponta a importância do uso ritualizado, rememorando a preleção de padrinho Sebastião que, certa vez, disse que não é pra “ficar andando com ela na boca, vagabundeando” (Alverga, 1998, p. 199). Assim, preza-se pelo potencial religioso,

¹⁴⁹ “O Santo Daime, então, é uma religião criada com uma doutrina voltada à cura” (p. 110); “O processo de cura ocorre durante a *força*, que é o termo referente à experiência religiosa intimamente ligada ao efeito do chá ayahuasca” (Gregarich, 2010, p. 112).

¹⁵⁰ “(...) vale lembrar que em numerosos relatos o uso tradicional da *ayahuasca* se dá em conjunto com o tabaco. Conforme já se viu, a iniciação dos vegetalistas acontece geralmente pelo domínio do uso da *ayahuasca* e do tabaco. Entre eles o tabaco é fumado na forma de cigarros durante as sessões de cura, e frequentemente desempenha papel importante no preparo da bebida, quando sua fumaça é ritualmente assoprada sobre o líquido que está sendo cozido” (MacRae, 1992, pp. 136-137).

terapêutico e curativo dessa *força*, onde habita o ser divino desta, e Glauco Villas Boas ainda dirá, esperançoso, que “da ilusão nasce o novo” e que a Santa Maria, graças à “santa bandeira” erguida pelo padrinho Sebastião, vem para limpar aqueles e aquelas que conhecerem a sua consagração.

No hino vigésimo deste hinário, intitulado “São Paulo”, conforme demonstrado acima no hinário de Santa Maria, o qual fora escolhido para também compor, é considerado uma profecia que anuncia o Céu de Maria, sendo cantado também para dar vivas à sua existência. Pedindo para “todos ficar firmes”, pois “vai chegar mais aparelho/ para mais força aparelhar”, Glauco prevê a grande igreja que hoje conta com centenas de fardados e fardadas que, até já se espalharam pelo Brasil, e outros e outras tantas, até já possuem suas igrejas próprias, como é o caso de Gê Marques, fardado do Céu de Maria, que fundou o Reino do Sol, por exemplo. Este hino também diz que “esta casa”, que Glauco está a conceber, “é de Maria” e que ele está pronto para “receber esta força” e fundar “uma casa de amor”. Assim o faz, e narra invocando a Santa Maria para lhe elucidar, em mais uma afirmação acerca da subjetividade mariana, dizendo: “Oh! Minha Santa Maria/ Vem aqui nos perfumar/ Vem aqui tirar o medo/ Vem aqui nos clarear”.

Figura 42: Entrada da igreja Céu de Maria. Osasco/SP. Fonte: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/03/12/dez-anos-apos-mortes-capela-em-homenagem-ao-cartunista-glauco-e-filho-atraiu-seguidores-do-santo-daime-em-sp.ghtml> (Acessado em 10/11/2020 às 16h 45min.).

Figura 43: Entrada da igreja Céu de Maria com alguns fardados e fardadas em frente. Santo Cruzeiro iluminado com luzes e bandeiras do Brasil, Santo Daime e Santa Maria hasteadas. Osasco/ SP. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=7czDP-cCkg8> (Acessado em: 15/08/2020 às 20h 45min.).

Chegando em seu vigésimo primeiro hino, Glauco canta a história de uma entidade, anunciando as alianças da Santa Maria nesta linha no plano astral, conforme a crença daimista, invoca-se uma entidade que seria uma “joia rara que mamãe criou”, “Soloína princesa do amor”, esta que “brilha” “desde o começo da Terra”, “joia rara do Pai Criador”. E que, assim como as mulheres são consideradas “princesas no batalhão da Rainha”, esta também seria uma “princesa”, “princesinha” que a Santa Maria teria enviado, ou permitido que se apresentasse naquele momento. Essa concepção de princesas faz coro com a proposição de demarcação da virgindade de mulheres dentro da doutrina, ainda que as mulheres casadas e não virgens também sejam consideradas princesas, essa imagem remete ao purismo que é investido às mulheres nessa vertente da doutrina, contando com uma ala para mulheres virgens no salão, e também com alguns casos de voto de castidade, tal como algumas mulheres selecionadas por padrinho Sebastião, o que seguiu também seus filhos Valdete e Alfredo¹⁵¹.

Sou jóia rara que mamãe criou/ Eu sou Soloína princesa do amor/ Eu brilho desde o começo da Terra/ Eu sou jóia rara do pai criador/ Eu sou princesa eu sou princesinha/ Santa Maria que me enviou/ Para dizer que vem trovada/ Uma trovada do raio do amor/ Meu pai eterno mande a trovada/ Avisa a chegada do nosso senhor/ O meu trovão que vem do sexto raio/ É o enviado, fui eu quem mandou.

Já em seu vigésimo segundo hino, ofertado à sua esposa “Roseira”, atual comandante do Céu de Maria¹⁵², profetiza a chegada da Santa Maria e a confiança em seus poderes revelatórios sobre o apoio dos e das fardadas nesta irmandade. Em seu relato ele diz avistar que “Chegou meu pai/ Com sua tropa balançando/ Com seus caboclos chacoalhando”, quando ele decide chacoalhar sua “roseira”, acreditando que “quem for firme vai ficando”. Em seguida, avista sua mãe chegando, que estaria o acompanhando, e afirma: “Santa Maria estou amando”, mas que por ter “gente duvidando”, ele diz que irá “chacoalhar” sua roseira novamente. E finaliza dizendo que Juramidam é “o tempo do Espírito Santo”, invoca que este

¹⁵¹ Alfredo e Valdete, ao contrário de seu pai que teria apenas instruído que algumas mulheres fizessem voto de castidade, orientaram as irmãs de suas respectivas esposas a fazerem voto de castidade e as convidaram para viver juntas de suas esposas (comunicação pessoal, 2018, “Canário-da-terra”).

¹⁵² “Roseira” é um pseudônimo da pessoa referida. Utilizaremos esta abreviação para não expor a identidade desta, que assume a direção do Céu de Maria após Glauco Villas Boas sofrer um atentado por parte de um seguidor que veio a lhe custar a própria vida e de seu filho, Raoni. Essa catástrofe tem muitas versões acerca da história deste ocorrido, não iremos nos ater a elas, principalmente em respeito à família. Carlos Eduardo Sundfel Nunes, assassino confesso dos dois, foi considerado pelo sistema carcerário como sendo portador de transtornos mentais, e após ser solto e cometer outros delitos, foi morto em sua última prisão em um presídio no estado de Goiás.

lhes cubra com “Vosso manto” na sessão, e saúda agradecendo: “Viva o Mestre Irineu/ Viva meu pai sempre mais eu”.

No hino de número 23, intitulado “Matéria”, conforme fora exposto acima no hinário de Santa Maria, este que também fora escolhido para compor, ele dirá que a Santa Maria foi quem mandou aos e as daimistas cantarem na Terra “a doutrina do amor”, para que ela possa “colher os filhos/ que no Daime se firmou”. Ela teria avisado “sobre o grande esquecimento/ da matéria pecadora” que, segundo o hino, faz com que “ninguém se lembra do Mestre/ nem da Virgem Redentora”, e ao constatar isso, ele pede à santa que ilumine seu pensamento, por se achar “esquecido” e não lembrar direito do que ela o teria confiado. Ao que ela responde: “Agora vou te lembrando/ Veja se tu não esquece/ Que mandei juntar um povo/ Antes da peia terrestre/ Cantando para o mundo/ Que o mestre já voltou”, fazendo alusão à volta de Jesus Cristo.

O hino 24, intitulado “São Sebastião”, conta a história de como o padrinho Glauco encontrou o que ele enuncia como “minha velha alegria”, ao se concentrar no padrinho Sebastião, a quem atribui à categoria de santo. Assim, a partir das conversas ocorridas em campo, concluímos que o acesso à Santa Maria para Glauco, bem como para a maioria dos e das iniciantes, não fora e não é imediato, e quando se deparou com a “mamãe Santa Maria”, ele diz que foi aí que percebeu “o tamanho da alegria”. Também aqui ele registra sobre o plano de imanência daimista explicitado em miração, diz estar “Se expandindo/ Para todo o universo/ Chegando às estrelas/ Enquanto meu pai sorria”, e a manifestação de seus afectos são personificados no padrinho, ao qual ele diz que estaria “bem abraçado/ Com meu São Sebastião”, e vibra cantando “Ai, Meu Deus do Céu/ Que imensa alegria/ Eu dizendo/ Para o meu pai em um sonho/ Que tinha sonhado/ Deste jeito com ele um dia”.

O hino a seguir, de posição 25, intitulado “Aparecida”, a planta-mestre é subjetivada novamente como um espírito materno, que na semiótica daimista é performatizada na mulher bíblica livre de pecados, a Nossa Senhora Aparecida, a Virgem Maria, como podemos observar abaixo:

Eu peço a meu pai/ Me mostre a minha mãe querida/ Ela é a minha mãe/ Ela é a mãe da minha vida/ Vou te revelar/ Quem foi a mãe do mundo inteiro/ Vou te revelar/ Quem é a mãe dos brasileiros/ Também querem que ela faça/ Como faz lá no estrangeiro/ Ói que eu vou mostrar/ Aonde está tua mãe querida/ Ela é a nossa mãe/ Senhora Aparecida.

Já no vigésimo sexto hino, intitulado “Galo”, Glauco invoca a Santa Maria para que esta lhe apresente Juramidam, o Mestre-Império da liturgia daimista. Nele concretiza-se a máxima cristã que diz: “na casa de meu pai tem muitas moradas”, pois o ecletismo ao qual o Santo Daime (ICEFLU) se propõe ter como radical é materializado na diversidade de povos e

grupos, cristãos ou não, com os quais a comunidade daimista se coloca a dialogar. Assim, a partir da invocação à Santa Maria, ela teria lhe apresentado o “Mestre no astral”, que lhe diz: “Vou te lembrar quando eu era o teu Jesus/ Eu mesmo disse que um dia ia voltar/ pois já voltei desta vez eu vim primeiro/ São Sebastião vem batizar no meu terreiro”, “Uma instrução eu mandei galo cantar/ Sou teu senhor, meu reino não é deste mundo/ Sou teu professor e me chamo/ Mestre Raimundo”, legitimando a crença daimista desta vertente, de que mestre Irineu seria a reencarnação de Jesus Cristo e padrinho Sebastião a de São João Batista, invertendo a ordem dos contos bíblicos.

E no hino 27, intitulado “Tarefa”, é anunciada a missão que Glauco assumiria para si ao fundar a igreja que, atualmente, é considerada a referência regional do estado de São Paulo. Aqui, também é feita essa releitura reencarnacionista, apropriada das concepções kardecistas, assim como está presente no hino anterior, onde padrinho Sebastião é relacionado ao batismo, numa referência à crença deste ser a reencarnação de São João Batista, assim como em outros hinos abordados acima. Nele, diz que “o Mestre já voltou” e que a tarefa do receptor do hino seria de “levantar” o nome deste, que se apresenta a ele no hino como sendo “Mestre Raimundo”. Esta anunciação está presente também no hino seguinte, de número 28, intitulado “Raio do Mundo”, num trocadilho, típico do cartunista, como pode ser visto num trecho abaixo:

Eu vim da minha armada/ Para avisar o mundo/ Que o Mestre já voltou/
Papai se chamou Raimundo/ Ele é o Mestre de todos/ É o raio do mundo/ É a
flor de todo eu/ Meu Raimundo Irineu/ Ele veio aqui na Terra/ O presidente
deste mundo/ Pra governar o amanhã/ Se chamou Joramidam.

Já no hino de posição vigésima nona, intitulado “ABC”, encontramos mais acerca do domínio cognitivo dessa anunciação, validado na experiência dos e das adeptas. Atentemos ao fato de que aqui também temos a afirmação de outro homem bíblico, o rei Salomão, este que teria encarnado como padrinho Alfredo, seguindo o que se consolidou como tradição daimista, inclusive sendo legitimado nos hinos. Através de sua miração é que ele irá transcrever esse hino dizendo que: “Me achava procurando/ Bem na porta ali parado/ Vi o meu pai acendendo/ Um pito bem concentrado”, neste momento ele relata que estaria “bem concentrado/ Para ver quem vem primeiro/ Para prestar atenção/ Aos meus ensinamentos verdadeiros”, fazendo menção ao ritual de Concentração, possivelmente. Quando constata que, estava na presença do “Rei do Saber”, que ali estaria ensinando, e ele diz que foi “entrando de mansinho/ Vendo tudo encastelado/ Vendo uma torre de prata/ Vendo um castelo dourado/ Olhe a santa cidade/ Ouço o professor dizer/ Vamos todos aprendendo/

Dentro do meu ABC/ Fui entrando e aprendendo/ Minha primeira lição/ Diante do professor/
O Senhor Rei Salomão”.

No próximo hino, na trigésima posição, intitulado “Cachimbo”, ele relata que recebe um cachimbo de padrinho Sebastião, que lhe declara: “O cachimbo é do Mestre/ E da Santa Maria”. E por isso, para ele, “o cachimbo é santo/ Ele é do astral/ Eu só faço é pitar”, e com as cachimbadas conclui: “Cachimbei meu cachimbo/ Lá vem o meu Mestre/ Com a chave na mão/ Aqui vai meu presente/ Que a tua chave/ É o rei Salomão”, fazendo menção à sua amizade com Alfredo Gregório. Deste modo, Glauco, mariano assíduo que era, continua “cachimbando” no hino trigésimo de seu hinário, e convida a todos e todas dizendo:

Vamos cachimbando/ Com amor e alegria/ Vamos cachimbando/ Viva a casa de Maria/ Vamos cachimbando/ Para ter a santa luz/ Vamos cachimbando/ Para sempre amém Jesus/ Eu que estou mandando/ Os caboclos cachimbando/ Eu que estou mandando/ Os caboclos cachimbar/ Para ser firmado/ Para sempre nesta linha/ Para ir se alistando/ No batalhão da rainha.

Em seu trigésimo primeiro hino, ofertado à sua enteada, dá viva às mulheres e meninas, e torna a reafirmar a concepção espírita acerca da reencarnação que contagia a doutrina daimista de padrinho Sebastião, abrindo precedente para a concepção de outras reencarnações de figuras importantes na mitologia cristã, cantando: “O Senhor São João Batista/ Voltou em São Sebastião/ Junto com a Santa Maria / E seu formoso Batalhão/ Viva todas as mulheres/ Também Viva as meninas”. A exaltação das mulheres nesta vertente é algo mais presente do que na linha de mestre Irineu, muito embora ainda exista uma divisão de tarefas que se pauta na repartição entre os sexos biológicos, em praticamente todas as esferas da doutrina. Ainda seguindo com as referências reencarnacionistas, no hino de número 32 deste hinário, intitulado “Prometido”, Glauco canta pedindo ao “Rei Salomão” para lhe tirar os pecados, pois ele diz querer “estar na luta” e não quer ficar de lado. A resposta que recebe, nesse mesmo hino, será que é preciso ter “um amor que nunca falha”, para poder seguir com o Rei Salomão “lá pra frente da batalha”. E, por isso, faz uma promessa dizendo que irá “trabalhar direito/ lapidar o meu amor/ para ele ser perfeito”, e ordena ao salão: “Se levantem meus soldados/ Eu quero todos de pé/ Eu não dei ordem de descanso/ Vou chamar Marachimbé”.

Figura 44: Batalhão de mulheres à esquerda, e de homens à direita. Céu de Maria. Osasco/ SP. Bailado de São João. 2018. Fonte: Acervo de pesquisa de campo.

No hino de número 33, “Firmeza”, o salão é rapidamente energizado numa valsa que canta a certeza de que é preciso não entristecer, mas se manter firme na convicção da bandeira de “São João”: “Firmeza vem/ Firmeza vai/ Eu estou firme/ Junto com meu Pai/ Meu São João/ Com a vossa bandeira/ Trazendo firmeza/ À terra brasileira”. Ainda que na “peia” de ter o acesso ao seu sacramento criminalizado, Glauco traz a mensagem para os seus e as suas seguidoras de que a “firmeza” está em confiar nessa bandeira, que apesar de não ser erguida literalmente, enquanto movimento político pela ICEFLU, sua ritualização pretende dar conta de trazer conformidade ao que está no alcance destes/as. Sobre não haver um posicionamento público da ICEFLU sobre a Santa Maria, e muitos dirigentes instruírem a manterem seu uso no sigilo, tal como uma “maçonaria mariana”, remete aos tempos de outrora, quando o coronel disse ao padrinho Sebastião para não saírem da floresta com ela. Mas também é possível encontrar, por parte do Governo atual (Bolsonaro) e seu conservadorismo genocida, alguns posicionamentos contrários à liberdade religiosa do Santo Daime, quem dirá a Santa Maria, o que tem sido usado como justificativa pela direção da ICEFLU.

Alegam tratar com cautela, mas não deixa de ser intrigante uma religião com um alcance internacional, com milhares de filiados e centenas de filiais, não se perceber com força política para pleitear a liberdade da Santa Maria. Permanecem sem respostas às questões da militância cannábica: “A quem serve a proibição?”; “Para quem ela é proibida?”; “Quem a Guerra às drogas está matando?”. Certamente, a expansão do Santo Daime para os grandes centros urbanos deu conta de absorver, não apenas os conhecimentos de uma diversidade cultural da própria extensão do território brasileiro, como também os estratos de classes no que tange aos acessos nesta doutrina, como também não deu conta de não racializar as relações, ainda que mantendo a tradição de seguir um mestre preto. No hino 34, intitulado “Cura”, é cantado em pé, mesmo quando num ritual sentado, levanta-se para fazê-lo, correspondendo às ordens que chegam através da captação dos comandos dados neste. Mais

uma vez, busca-se a cura no ritual em que “Através da ingestão sacramental da ayahuasca, o paciente adquire uma profunda conexão pessoal com o sagrado”. Assim, Glauco canta “Mestre Irineu foi quem me deu/ Daime para me curar/ Para me curar, para me curar/ Para me curar minhas doenças (...)”, onde podemos perspectivar a cura como sendo um princípio terapêutico e didático, tal como observa a psicóloga Jessica Greganich:

O princípio terapêutico da cura é *didático*. A doutrina, por sua flexibilidade e abertura, é (re)construída e alcançada por meio desta conexão com o sagrado. De acordo com Soares (1994, p. 217), a doutrina plástica é produzida como percepções sensoriais reveladas misticamente e investidas pelo fluxo de imagens, visto que, a alteração da consciência efetuada pela ingestão do chá afeta, sobretudo o campo visual-imagético, provocando frequentemente o que os daimistas chamam de mirações, que acabam construindo o instrumento de trabalho espiritual dotado de superiores efeitos didáticos. (Greganich, 2010, p. 123).

Desse modo, o canto segue agindo como um verdadeiro encantamento no salão, e as cantoras, consideradas as mais afinadas da doutrina do Santo Daime, como são conhecidas as do Céu de Maria, são também homenageadas. No hino 35, “Passarinho Verde Ouro”, que Glauco oferta para sua “filha adotiva”, trazida do Mapiá para morar no Céu de Maria, vindo a se tornar umas das principais “puxadoras” dos hinos e bailados nesta igreja. Neste hino, canta-se assim: “Passarinho Verde Ouro/ Veio aqui para cantar/ Ele vem lá do astral/ Para todos se firmar/ Sou passarinho Verde Ouro/ Sou passarinho e vou cantar/ Sou Verde Ouro e vou cantar/ Esta mensagem que o Mestre/ Me deu para afirmar”. Recorrendo a algumas entidades, o Santo Daime vai sendo composto por hinos que louvam a uma gama diversa de seres, encantados, orixás e guias espirituais. E mesmo apesar da viúva de Glauco dizer não ser muito familiarizada com o universo do panteão afro-brasileiro, pois reconhece não ter o estudo e preparo para abrir trabalhos com incorporações sendo permitidas em livre demanda, ela segue o que diz também ser um posicionamento de Glauco (comunicação pessoal, 2020). Ainda assim, no hino 36, intitulado “Beaba”, que ele também ofertou pra ela, encontra-se a evocação de Oxalá, o orixá mais velho do panteão africano, filho de Olorum (a divindade criadora do universo), e que na Umbanda é sincretizado com Jesus:

Esta doutrina é do meu Mestre/ É quem me ensina é quem me dá/ Esta doutrina é do meu Mestre/ É quem me ensina é quem me dá/ A disciplina da Rainha/ A minha Mãe Iemanjá/ É todos dentro desta escola/ Aprendendo o beabá/ A minha Mãe Santa Maria/ É quem me ensina eu amar/ Eu amar a Virgem Mãe/ E o nosso Pai Rei Oxalá.

Em meio a uma “Sinfonia”, nome dado ao trigésimo sétimo hino deste hinário, Glauco canta sobre o jardim de Santa Maria, onde esta é plantada, zelada, colhida e preparada para os trabalhos. Ele identifica esta missão como sendo um conforto e alegria para si, pois entende que é seu dom tocar na “banda de Salomão”. A “Sinfonia”, segundo o mesmo, viria de

“dentro” dele mesmo, como uma manifestação dos perceptos despertados pelo consumo dos *enteógenos* desta vertente.

Estado em flor, estado em flor/ Estado em flor do meu Beija-Flor/ Na presença do meu Mestre/ O general deste jardim/ Escutando a sinfonia/ Que vem lá dentro de mim/ Na lembrança do Mestre eu estou aqui/ Na presença do Mestre, estou no jardim/ Jardim da Mãe Soberana/ A sempre Santa Maria/ Tua luz é meu caminho/ Tua estrela é minha guia/ Estrela de luz, estrela de luz/ Estrela de luz do meu Jesus/ Agradeço a meu Mestre/ Por me dar mais este dom/ Estou feliz aqui tocando/ A banda de Salomão.

Já no trigésimo oitavo hino, que fora ofertado ao seu filho Raoni Villas Boas, o qual acompanhou a sua missão até sua morte, assassinado junto dele, entre os e as daimistas acredita-se que seguiram juntos para o Reino de Juramidam. Canta-se sobre o recebimento de um objeto indígena, muito usado entre os xamãs e neoxamãs, o que reforça a ideia do xamanismo democrático que ocorre no Santo Daime, em que os e as adeptas passam a internalizar, através dos cânticos, as fórmulas e meios de serem xamãs de si mesmos, num percurso introspectivo, de autoanálise e acesso aos saberes da *inteligência existencial* dos *enteógenos* cultuados. Abaixo o hino citado:

Este é meu cocar/Cocar é meu/ Santo cocar/ Cocar de São Irineu/ Meu Mestre está na Terra/ E eu devo me perfilar/ Sempre presente/ E receber o meu cocar/ O cocar é seu/ E eu bem te vi/ Em alta esfera/ O guerreiro Rei Davi/ A minha Santa Maria/ Que veio me entregar/ Este presente/Vou receber meu cocar.

Novamente, assim como nos ritos indígenas com tabaco, observa-se que na ritualização da Santa Maria se concebe inclusive a sua fumaça como sendo sagrada e portada desta *inteligência existencial*. O hino 39, “Santa Fumaça”, canta a consagração da Santa Maria no formato de seu ritual, o qual instrui aos e às participantes a puxar a fumaça três vezes antes de passar para o lado direito, ofertando “para o sol, lua e estrela”, sempre em silêncio, para que se possa aprender com ela através da introspecção. Conforme podemos observar no hino, a instrução é louvada:

Oh! Que dia tão bonito/ Dia do meu São João/ Estou dentro desta casa/ Bem no meio do salão/ Ensinando todos filhos/ Aqui eu dou a instrução/ É para o Sol, Lua, Estrela/ Silêncio e concentração/ A minha Santa Maria/ Santa fumaça no salão/ É nossa mãe nos ensinando/ Como se faz consagração.

Figura 45: Trabalho de Santa Madalena. Céu de Maria. Osasco/ SP. 22/07/2019. Fonte: Acervo de pesquisa de campo.

Outro hino relato, o de número 40, intitulado “Chave do Rei Salomão”, canta a anunciação da Nova Era Salomônica do Santo Daime, essa que diz, principalmente, sobre a diáspora da doutrina do Santo Daime para outros países da Europa, América do Norte, Ásia e América do Sul, traz características próprias que dizem sobre técnicas de apuração¹⁵³ do chá em vários níveis (gel, mel, 3 pra 1, 4 pra 1, 2 pra 1 etc.), inserção de novos rituais (São Miguel), relações monetárias (filiações, contribuições nas igrejas, distribuição de chá para outros países etc.). O hino abaixo caracteriza o reconhecimento e reverência deste fardado para com a nova liderança da doutrina, após a morte de padrinho Sebastião.

Eu achava que eu estava dormindo/ Quando ouvi uma declaração/ Quem preparou este salão dourado/ Aqui na Terra foi Rei Salomão/ Eu estava em um sonho tão lindo/ Eu sonhava com o Rei Salomão/ Me ensinava como ser pequeno/ Pequenininho vê tudo grandão/ Eu achava que tinha acordado/ Quando ouvi outra declaração/ Que para entrar neste salão dourado/ Só tendo a chave de Rei Salomão.

O hino de número 41, intitulado “Zelador”, faz menção à sua tarefa de ser o zelador da casa da Santa Maria, mais uma profecia acerca da sua missão com a igreja que fundou, o Céu de Maria. Mas, além da casa material, esse hino faz alusão à zeladoria do jardim de Santa Maria, para o qual há sempre ao menos uma pessoa destinada ao seu cuidado e responsabilidade de uma boa colheita, para que o consumo nos trabalhos possa ser administrado pelas lideranças responsáveis por este outro momento. A zeladoria da casa de Santa Maria, assim como a do jardim de Santa Maria são de grande responsabilidade, tanto dentro da doutrina implicando em um papel comunitário, como para a responsabilização criminal que o Estado insiste em impor, conforme já ocorrera com muitas casas. O “silêncio”

¹⁵³ A apuração do chá ocorre com a fervura da bebida mais de uma vez, sempre acrescentando-se mais materiais sólidos ao líquido retirado de outras panelas já fervidas. A cada fervura com um novo material (cipó e folha) considera-se um nível, ou um grau de apuração. Assim, o chá “3 pra 1” foi fervido três vezes, com novos materiais, a cada fervura, significando que é mais forte do que um chá “2 pra 1” etc.

é o que guia esse cuidado, para essa comunidade religiosa instruída por Glauco, não somente como um movimento introspectivo, como vimos até aqui, mas também sobre a proteção que investem para que esse uso e a consagração da Santa Maria possam perdurar. Segue o hino supracitado:

Papai veio da floresta/ Mamãe fez a festa do Pai Criador/ O Mestre fez o trono do Rei Salomão/ Na casa do amor/ O trono do meu Pai/ É na casa da Santa Maria/ Dentro desta casa/ Para ver o dono, o silêncio é meu guia/ Sou o que estou guardando/ O trono do Pai Criador/ Alto! Quem vem lá/ Pise com cuidado, que eu sou o zelador.

No último hino inserido desse hinário, o de número 42, ofertado à madrinha Silvia, uma das esposas de padrinho Alfredo, canta-se a “Linha da Verdade”, esta mesma que é o Santo Daime. A Linha da Verdade que afirma com convicção os ensinamentos que recebem e aprendem com as *inteligências existenciais* desses dois enteógenos, o Santo Daime e a Santa Maria. Por fim, sua gratidão é pelos mestres que deram acesso às essas alegrias, tanto mestre Irineu que criou, como padrinho Sebastião, que expandiu essa doutrina, possibilitando que também essa casa pudesse existir. O hino é finalizado com “Viva a casa de Maria!”, pois para os adeptos e adeptas, é uma alegria a existência dessa fortaleza, que há mais de 25 anos tem conseguido administrar o culto ao Santo Daime e à Santa Maria, em pleno coração do estado de São Paulo. Assim, quando Glauco diz que pediu à “Papai” para remendar a união daqueles e daquelas que se juntaram nessa casa, em seguida, canta ter recebido a resposta de que já teria aprendido a “costurar/ com a linha da verdade/ que é difícil de quebrar”. Conforme podemos avistar abaixo:

Chamei mamãe pra cá/ Ela me disse já vou já/ Vai caminhando de mansinho/ Que é pra eu poder chegar/ Que esta força não tem pressa/ É preciso se firmar/ Juntei daqui, juntei de cá/ Pedi Papai vem remendar/ Ele me disse vai meu filho/ Tu já sabes costurar/ Com a linha da verdade/ Que é difícil de quebrar/ Olhei pro céu vi alegria/ Eu vi Jesus sua companhia/ Vamos dar viva ao nosso Mestre/ Que nos deu esta alegria/ Esta casa está pronta/ Viva a casa de Maria.

Recentemente, a madrinha “Roseira” tem estudado os hinos que ele não teve tempo de agrupar ao hinário, se concentrando em “receber” a melodia deles, e os ofertando para quem ela intui que seriam destinados. Tem apresentado esses para a irmandade do Céu de Maria, como sendo hinos póstumos. Os mesmos não têm sido integrados em nenhum dos seus dois hinários, estes fechados após a trágica morte de Glauco Villas Boas, que com toda alegria e satisfação que tinha com sua missão, deixou um dos maiores legados do Santo Daime no Sudeste brasileiro. Sua morte abrupta gerou grande comoção entre as comunidades daimistas e ayahuasqueiras, e algumas questões foram levantadas na época, e outras tantas são suscitadas até hoje.

Figura 46: Grafite com um desenho de São Pedro junto dos escritos: “Viva Santa Maria”, “Glauco Vive” e “Paz”. Fonte: Acervo de pesquisa de campo.

Dentre essas, consta que o seu assassino, Carlos Eduardo Sundfeld Nunes, conhecido como Cadu, fazia uso de medicamentos controlados, pois teria um diagnóstico de esquizofrenia. A combinação desses medicamentos com o daime, como é sabido, causa uma crise serotoninérgica¹⁵⁴ em quem faz a consumação concomitante, ou mesmo em curtos espaços de tempo. Nessa crise, altamente ameaçadora à vida, ocorre um aumento das moléculas de Serotonina, neurotransmissoras, ou seja, responsáveis pela comunicação entre as células nervosas, o que, consequentemente, altera a percepção corporal da pessoa. Assim, esta poderá ter sintomas variáveis, sendo os mais comuns a hipertermia e o aumento do tônus muscular, ansiedade, agitação, delírios, taquicardia, diaforese, hipertensão, vômitos, sudorese, dores de cabeça, calafrios, diarreia, tremores, hiperreflexia, dentre outros.

Entre as adeptas e os adeptos que vivenciaram esse triste momento na história daimista, conta-se que Cadu teria tido uma crise serotoninérgica após um trabalho, dias antes de decidir invadir a comunidade armado e matar Glauco e Raoni. Isso elevou o cuidado ao acolher novos adeptos e adeptas ao culto, seguindo uma rigorosa entrevista com o preenchimento de uma ficha de anamnese, na qual é perguntado à pessoa se a mesma faz uso de medicamentos, se sim, quais, e se faz uso de substâncias ilícitas, e se sim, quais. Esse cuidado contribui para que a direção da casa consiga estabelecer uma relação com quem chega, ou mesmo vetar a participação. Pois, é muito comum que pessoas com envolvimento com substâncias lícitas e ilícitas procurem igrejas do Santo Daime, principalmente com o perfil do Céu de Maria, para tentarem se curar do vício nessas substâncias, por reconhecerem estar fazendo um uso abusivo ou danoso a si mesmo. Assim, este passa a ser um cuidado

¹⁵⁴ Cf. medicina.net.com.br/m/conteúdos/revisões/7566/síndrome_serotoninergica.htm.

demandado por parte do público que se aproxima dessas comunidades nos grandes centros urbanos.

Para o daimista “Gavião-caboclo”, a ritualização do uso da Santa Maria é muito importante, e é preciso ser seguida à risca, quando dentro do território da igreja, pois para ele, quando não é seguida a “disciplina da Santa Maria”, as subjetividades marianas passam a ser “uma boa desculpa para o vício”. Este que se diz “maconheiro”, pois gosta “de fumar maconha” e de “curtir o barato do relax que ela dá”, aprendeu, dentro de um trabalho que ela teria uma “conexão com o chakra cardíaco”, sendo “a mãe do cardíaco”, “uma planta feminina que adoça, que deixa a gente mais ying, que pega pessoas agitadas como eu e deixa mansinho, mansinho. Relaxado”, em suas palavras. Ainda assim, ele alega não fazer mais uso dela durante os intervalos dos rituais de daime, pois assim teria aprendido no Reino do Sol, a casa que passa a compor (comunicação pessoal, 2020).

Nessa sua experiência com a doutrina daimista, e principalmente no Reino do Sol, casa que deriva do Céu de Maria, ele diz ter acompanhado muitas curas de vícios dentro no plano de consistência daimista, em todas as suas andanças por aí. Em sua casa, cita como exemplo, ainda que não seja o perfil das pessoas que comumente a frequentam, conta que “tem um músico, no nosso circuito, que tem problemas sérios com drogas, drogas pesadas”, e devido a esse uso abusivo, “ele estava na sarjeta, porque os grupos não conseguem lidar com ele”. Para “Gavião-caboclo”, a demanda de oferta do uso não ritualizado da Santa Maria acaba deixando pessoas, como esse músico, “perdidas”, e que, no Reino do Sol ele teria sido acolhido “com todas as suas demandas”, devido a casa ser mais rígida sobre o uso de outras substâncias em seu território. Assim, esse daimista, com muitos anos de fardado, ao enfrentar esse problema de uso abusivo com outras substâncias que não o daime, encontra o cuidado nessa comunidade, que “como não tem a oferta, ele não consome”, e mesmo consumindo fora, “Gavião-caboclo” acredita que este é “um momento dele ficar sem [...] e ele voltar num outro ponto” (idem).

Essa coletividade no uso e no cuidado das pessoas que usam, tem se mostrado de suma importância dentro dos rituais do Santo Daime, que exemplificam como a comunidade usuária pode ser inclusiva e acolhedora, tanto quanto pode ser excludente e impositiva sobre o uso. A figura dos padrinhos e das madrinhas como centrais, mas também de toda a comunidade neoxamânica formada dentro desse circuito é o que, na maioria das vezes, conforme acompanhado em campo, administra a “viagem” ou a experiência na singularidade de cada pessoa. Assim, quando “Gavião-caboclo” conta que “Namaskar”, ex-líder do Reino do Sol, dizia:

não questione, não duvide da busca do *junkie*. Porque aquele *junkie* que está lá na sarjeta, ele está buscando Deus tanto quanto você, que tá bonitinho aí, de fardinha, sabe? Com banho de erva tomado, assim, todo alinhadinho, sentadinho aí na sua cadeira, buscando o divino... Ele tá buscando pela via torta, mas não duvide da busca dele, que ele é buscador tanto quanto você. É a busca dele. O cara tá ali, tem sentido naquilo. (idem).

Ele está apresentando, nessa fala, uma compreensão muito cara às práticas de Redução de Danos entre usuários e usuárias, que compreendem a *experimentação vital* como um ponto importante para a definição de como lidar em grupo com “o drogado” que faz da “sua dose” um *empreendimento mortífero*. Ou seja, o grupo é responsável por acolher a demanda de cada participante, inclusive negando “a dose”, quando preciso for, e oferecendo outras alternativas que reduzam os danos para aquela pessoa. Por isso, “Gavião-caboclo” nota que “a cada trabalho é uma giradinha nesse vício, que a gente vai dando, oferecendo pra ele essas condições. Porque eu sinto que assim, ele é uma cura, que é importante pra ele, obviamente. Mas é importante para o grupo, cuidar daquela pessoa, é muito específico”, em suas palavras (idem).

Essa busca pela cura dos vícios, tão comum no Santo Daime, portanto, é também concebida como “doença espiritual e corporal”, e que na lógica espírita adotada por essa doutrina, como vemos até aqui, deve-se “buscar resposta fora da matéria para os problemas da existência de cada pessoa”. Assim, para curar-se dessas doenças, tal como o vício, “o indivíduo deve, além de “ter firmeza” em seu “caminho”, recorrer à ajuda dos mais experientes, aqueles habilitados pelo conhecimento espiritual a prestar ajuda e que são, geralmente, os “Padrinhos””. Pois, ao ingressar nesse plano de consistência daimista, para devir xamã, conclui-se que cada um/a também ingressa no “campo do conhecimento espiritual, procurando com seu próprio esforço conhecer as causas de sua enfermidade, superando, assim, aqueles fatores que o estão impedindo de obter o bem-estar” (Silva, 2004, p. 429). Sendo que, a receptividade da direção das casas é, assim por dizer, crucial nesse processo de cura de quem chega procurando por esta, tendo o papel de também impor os limites entre os e as participantes, sobre quais são os momentos e locais apropriados para o consumo das substâncias sacralizadas, e quando e como cada participante está apto para participar dos rituais.

DEVIR EXU: Encruzilhadas e Alianças no Santo Daime

Abre o caminho, o sentinela está na porta.
Abre o caminho, pro mensageiro passar.¹⁵⁵

Exu, para os iorubás e em suas múltiplas faces na diáspora, fundamenta uma ética responsiva. Eleger Exu como a potência codificadora e mobilizadora de uma pedagogia da descolonização é, em suma, um ato de responsabilidade com a vida. Exu é também o primeiro a ser criado e aquele que fundamenta toda e qualquer forma de existência. Assim, compreende-se como um princípio radical que transgride as dimensões explicativas assentes no ocidente europeu, uma vez que é o elemento que versa acerca da natureza primeira dos seres. Por isso, é na emergência de um novo projeto “poético/político/ético” que a força cósmica Exu é eleita como a esfera principal.¹⁵⁶

Laroyê!
Exu é mojubá!

Nas encruzilhadas dos caminhos desta cartografia, Exu nos convoca a perspectivar antigos horizontes que se fazem novos perante o que está posto, como num efeito cíclico, que areja o velho ar colonialista de controle e contenção dos corpos. As alianças com plantas capazes de alterar a percepção, substâncias psicoativas cunhadas pelo homem branco como “drogas”, foram feitas em diferentes épocas e para diversos fins (Carneiro, 2005). Nesta cartografia, convidamos o olhar às alianças que foram produzidas com fins de conexão, de devir planta e devir xamã. Vivências que buscam estabelecer conexões com o sagrado, mas também com exercícios de fé que extrapolam as concepções colonializantes do “Novo Mundo”, que transgridem as relações de causa e efeito, produzindo subjetividades outras para obtenção e produção de conhecimentos e saberes.

Entendendo que a dessacralização do uso de substâncias alteradoras da percepção, para além do vinho sacralizado no cristianismo, deriva de um processo de disputas políticas, sociais, morais e epistemológicas, seguimos acompanhando o que esses processos foram e são capazes de produzir, ainda na atualidade. Para tanto, é fundamental perceber como a perseguição de determinadas crenças e práticas religiosas, que envolvam usos de algumas plantas e/ou substâncias, produziram formas específicas de se relacionar socialmente com elas. Muito embora, em alguns momentos da história, o saber acerca das potencialidades dessas plantas seja invocado e solicitado também pelas mesmas estruturas que as criminalizam, tal como ocorreu com o ópio ao ser transformado em morfina e, mais

¹⁵⁵ “Padê”, música de Juçara Marçal. Os textos aqui agrupados foram escritos e revisados ao som desta música, propomos uma leitura com seu toque ao fundo.

¹⁵⁶ Cf. Rufino, 2019, p. 19.

recentemente, com a maconha tendo uma de suas substâncias extraída pela indústria farmacêutica, o CBD¹⁵⁷.

A negação do pertencimento a um determinado grupo tido por minoritário, ou mesmo, a um determinado grupo de pessoas racializadas aglutinadas em torno de algumas experiências ancestrais para estes, é o marcador que aqui entendemos ser o principal para se perscrutar como os contágios produzem “culturas¹⁵⁸”, como se migra da aliança à intolerância, e como *devir negro* é mais que um marcador fenotípico nas relações que aqui se registram, sendo também da ordem dos processos de racialização e embranquecimento, do tornar lícito e ilícito através do farmacopoder (Preciado, 2018). No rastro da produção das subjetividades desejantes, da disputa pela capitalização do desejo, da ordem dos discursos, seguimos cartografando, me permitindo ser afetada e experienciar também as compreensões múltiplas que os indivíduos apreendem, internalizam, reproduzem e que, por vezes, transgridem. Partimos, portanto, dos pactos e contágios, das alianças e violências do passado para supormos como se chegou às composições do presente, cartografando processos, numa tentativa insistente de registrar os devires.

Assim, avistamos que no candomblé, na umbanda, na jurema, no catimbó, no tambor de mina, no tambor de crioula, no batuque, na macumba, no xangô, na pajelança, nas benzeduras, no vegetalismo, no xamanismo, na quimbanda, na toré, nos rituais de cura, nas encantarias brasileiras, no daime e no santo daime, encontramos manifestações e alianças que se assemelham. Com visões, mirações, irradiações e incorporações de seres encantados, seres divinos, orixás, entidades, guias espirituais, espíritos-plantas (Silva, 2004), típicos de devires que sobrepõem ao que Luiz Rufino e Luiz Antônio Simas (2019) nomearam de “carrego

¹⁵⁷ “Nos últimos anos, diversos estudos científicos apontaram que substâncias extraídas da *cannabis*, como o canabidiol (CBD) e o tetrahidrocanabidiol (THC), seu princípio psicoativo, podem ser usadas para fins medicinais, em terapias para pacientes com dores crônicas e outras enfermidades graves como câncer, epilepsia e fibromialgia. [...] Em sua maioria, pacientes com prescrição de *cannabis* utilizam um óleo que contém quantidades variadas de THC e CBD – extraído por meio de um processo de evaporação com etanol. O óleo normalmente é administrado em gotas sob a língua – a quantidade varia para cada pessoa. Os preços podem variar de R\$100 a até mais de R\$1 mil.”. Conferir: <https://www.uol.com.br/vivabem/noticias/bbc/2020/08/03/a-legalizacao-silenciosa-da-maconha-medicinal-no-brasil.htm>.

¹⁵⁸ Aqui, entendemos cultura a partir do exposto por Guattari (2013): “A palavra cultura teve vários sentidos no decorrer da História: seu sentido mais antigo é o que aparece na expressão “cultivar o espírito”. Este é o “sentido A” que vou designar como “cultura-valor” por corresponder a um julgamento de valor que determina quem tem cultura e quem não tem; ou se pertence a meios cultos ou se pertence a meios incultos. O segundo núcleo semântico agrupa outras significações relativas à cultura: é o “sentido B” que vou designar de “cultura-alma coletiva”, sinônimo de civilização. Desta vez, já não há mais o par “ter ou não ter”: todo mundo tem cultura. Essa é uma cultura muito democrática: qualquer um pode reivindicar sua identidade cultural. É uma espécie de *a priori* da cultura: fala-se em cultura negra, cultura *underground*, cultura técnica e assim por diante. [...] O terceiro núcleo semântico, o “sentido C”, corresponde à cultura de massa e eu o chamaria de “cultura-mercadoria”. Aí já não há julgamento de valor, nem territórios coletivos da cultura mais ou menos secretos, como nos sentidos A e B. A cultura são todos os bens [...]” (Guattari; Rolnik, 2013, p. 23).

colonial”. Ou seja, toda aquela suposta pretensão de extermínio das práticas, afectos, saberes e conhecimentos afro-ameríndios, que tem sido inconclusiva graças ao constante irromper das teias discursivas e experienciais de grupos sociais que convocam as ancestralidades africanas e ameríndias para que delas se valham e produzam formas outras de re-existência.

Os orixás – para vislumbrarmos um exemplo – são divindades cultuadas por diversos povos de origem africana, presentes nos elementos da natureza, tal como nos rios, nos mares, nas árvores, no fogo, nas montanhas. Na mitologia iorubá, encontramos acontecimentos que, ao serem contados e repassados adiante, produzem o encantamento, ou seja, pratica-se, vive-se o mito por aliança. Deste modo é que Ossain, o orixá das matas, ao receber de Olodumare, o grande criador, o poder do conhecimento sobre todo o reino vegetal, descobre que pode curar doenças do corpo com as plantas, e que “as folhas e flores podem nos alegrar” (Rufino; Simas, 2019, p. 59), e seus saberes passam a ser cultuados, repassados e ensinados, até os dias atuais. A produção de subjetividades acerca do culto aos orixás na mitologia iorubá está próxima, portanto, do devir xamã das práticas e cultos ameríndios, tanto pela sua oralidade na partilha dos conhecimentos ancestrais e das formas de iniciação que envolve as plantas, quanto pelas crenças em seres encantados e divinais que se manifestam no corpo.

Conta-se que, nessa história de Ossain, pela curiosidade dos outros orixás, as folhas que Ossain cultivava foram espalhadas na floresta pelos ventos de Iansã, a partir de uma disputa pelo conhecimento que o mesmo detinha. Quando os orixás se dão conta de que podiam pegar as folhas e plantas que quisessem, passam a se aliar também às que escolheram, para que assim aumentassem os seus poderes. Esse mito consolida o que hoje encontramos em cultos diferentes aos orixás, mas que também pode ser traçado em paralelo sobre o que acontece nos rituais xamânicos e vegetalistas, nas pajelanças, nos cultos aos encantados, ou mesmo no neoxamanismo do Daime/Santo Daime, em que plantas e ervas são dotadas de uma *inteligência existencial* própria, tal como associadas a entidades e seres encantados.

Com isso, o devir planta perpassa todas essas diferentes ritualísticas, que se assemelham pela prática em comum do encantamento da folha. Por exemplo, na mitologia iorubá os orixás se deram conta de que precisavam de Ossain para atingir o conhecimento pleno das plantas, pois este é quem conhecia os cantos capazes de dotar as folhas de poder, o axé. Assim, essa é a função de Ossain, deste então: “acordar as folhas com o canto certo, para que elas possam encantar as vidas” (Idem, p. 60). Nas práticas de pajelança e xamanismo, também é comum o encante das folhas como forma de devir planta, ou ainda de devir xamã. A conexão com a planta é atravessada pela aliança com a mesma, de modo a estabelecer um empreendimento que acesse e agencie suas potencialidades no corpo individual ou coletivo.

As curandeiras, as bruxas, os magos e os pajés, assim como Ossain, compartilham conhecimentos e operam encantamentos em seus atos que são capazes de curar através de devir planta, ou devir xamã. Valendo-se do poder das folhas, Ossain nos convida para experienciar a vida partindo de uma ética responsiva que reivindica diferentes possibilidades de ser e estar no mundo. Com isto, é possível criar forças para rejeitar todo o binarismo edificado e pautado no controle e colonização das singularidades, que produz as distinções entre os seres vivos em humanos e não humanos. Energia vital (axé) que nos transforma de sobreviventes de todas as violências desse percurso para *supraviventes*: “aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, afirmando a vida como uma política de construção e conexões entre o ser humano e a natureza” (Rufino; Simas, 2020, p. 6).

Essas práticas de contato com a espiritualidade, ou ainda, com a ancestralidade, com os encantados, com os seres da floresta, rompem com o binarismo cultura x natureza, produzindo um encantamento do mundo que viabiliza o contágio entre seres vivos, plantas, humanos, animais. Energias estas que, embora também capturadas pela lógica colonial e tornadas subjetividade capitalística, conseguem produzir um efeito de “não-esquecimento” das “sabedorias múltiplas milenares”. Nessa perspectiva, avistamos que, quando reconhecido que este contrato social que ainda vigora é pautado no racismo, na colonização, no capitalismo, no patriarcado, no consumismo, nos dogmas judaico-cristãos, na judicialização da existência, vem-se “aniquilando o que há de vida em tudo e construindo uma civilização de assassinatos e escassez” (Rufino, Simas, 2019, p. 61).

Esse movimento nos ensina que podemos dignamente nos reerguer do *carrego colonial* através de devir planta, de devir xamã e, como também acompanhamos nesta cartografia, de devir exu, resguardando a sabedoria da experiência ecológica, vindo a ser rio, bicho, pedra etc. Substâncias dinamizadoras das experiências, das possibilidades de existência, através das quais, diferentes suportes são produzidos pelo rito cotidiano de movimento, transmutação e adição de força vital, redimensionando os sentidos da vida (Idem). Deste modo, os devires minoritários supracitados produzem contágios outros, que podem extrapolar a lógica cristã e colonial, ou ainda retomá-la transformando-a, ou seja, dessa forma, a energia vital está diretamente tomada pela noção de encantamento e não necessariamente pela determinação biológica. Esse é um convite para experienciarmos a “vida potencialmente encarnada nas mais diferentes expressões da natureza”, e perscrutarmos como esta pode se expressar “também na vastidão de potências e sentidos comunicativos” (Idem, p. 61).

Essa prática decolonial, que se funda antes mesmo que o conceito pudesse ser cunhado pela academia, produz uma ecologia que rasura as dicotomias do apagamento, do esquecimento, da binariedade, da cisnormatividade, das “políticas contrárias à vida”, originárias do colonizador europeu. Nesse sentido, é preciso ressaltar que, nesses mais de cinco séculos de violência colonial, produziu-se aquilo que os/as velhos/as chamam de “quebranto”, que pode ser definido como um “estado de doença causado pelo olho grande e pela tara de dominação dos senhores que investem na dependência, aquela em que a colônia é subordinada à metrópole”. Tendo isso em vista, aceitamos o convite para gingar com as palavras, agora já tão lambuzadas nos enteógenos que atravessam o corpo desta pesquisa, para cuspirmos ao vento, como numa baforada, a proposição de uma escrita que confunda a razão senhorial, que com sua magia provinda da floresta, acorde os perceptos sobre as folhas e transmute o axé que alimenta os *supraviventes* (Idem, p. 62).

Com isso, investiu-se na busca por descobrir o poder das palavras, dos cânticos, dos encantamentos que produzam os limites entre veneno e remédio, cura e doença, enquanto dimensões coexistentes. É preciso lembrar que, “os segredos cantados nas folhas de Ossain nos dizem que, enquanto a mata é o tempo/espço penetrado pela cultura da caça, a floresta é o campo de domínio da magia” (Idem, p. 62-63). E assim compreendeu-se, ao cartografar os processos de devir desta pesquisa, ser preciso que nos reconheçamos como parte da natureza, é necessário que se trace um plano de imanência que não coaduna com as distinções hierárquicas e antropocêntricas entre os seres.

Talvez, a lição assobiada pelo senhor das folhas e fortalecida por muitas presenças desse território mágico seja a de nos dizer que a potência da vida se inscreve na sua dimensão ecológica que funda o encantamento. Nesse sentido, devemos encruzar as noções de cultura e natureza, macerá-las e uni-las em única cuia, a ponto que a arrogância de um modo não subordine ou esvazie o que existe de vida no outro. A água da calma de Ossain (omi eró) só se concretiza em axé a partir do encontro entre ingredientes que, sendo eles mesmos, em interação com outros, permanecem e, ao mesmo tempo, se modificam. (Idem).

Desse modo, foi compartilhando algumas dessas experiências, ao invocar os saberes ancestrais enquanto empreendimento vital, que compreendi que estar viva é se permitir estar em condição de encante, reivindicando a existência como algo credível. Morrer, nesse sentido, não remete simplesmente aos limites da materialidade, por outro lado, é escassez, força reativa, desencante e esquecimento. Partilhamos da sabedoria deste “catedrático da rua (Seu Tranca Rua)” que disse que “tem muito vivo que tá morto e muito morto que tá mais do que vivo!” (Rufino, 2019, p. 15), para rastrearmos como registrar o pulsar da vida, enquanto

fazemos um *ebó epistêmico*, encantando os saberes, devolvendo a potência das coisas, macumbando o olhar.

Se perspectivarmos as narrativas explicativas de mundo assente nos poemas de Ifá como possibilidades do *vir a ser*, teremos nas passagens que narram Exu livrando Orunmilá da morte, a intervenção de Exu alterando as rotas dos acontecimentos, pelo fato de Orunmilá ter praticado o ebó (sacrifício). Em outras palavras, o ebó é o procedimento que potencializa a vida. Dessa forma, no diálogo com a cosmogonia iorubá, o desencante emergente como uma instância de escassez e perda de potência, a radicalização desses efeitos é o esquecimento. (Rufino; Simas, 2019b, p. 21).

No ebó epistêmico proposto por Rufino, aprendemos com a ancestralidade, enquanto “sabedoria pluriversal ressemantizada” que as populações em diáspora preservaram, não sem intersecções, mas como um dos principais elementos que ainda corroboram a invenção e defesa da vida. Miramos, portanto, nos acontecimentos e encontros para percebermos o *cruzo*, esta potência da multiplicidade que é a encruzilhada, território de possibilidades. Por isso, arriemos a farinha e o marafo de Exu, peguemos a pamba para riscar os pontos, ilustrar os afectos e cartografar os acontecimentos que se desdobram e não param de se modificar, pois quando o movimento devém exu, nenhum absolutismo vigora, nenhum purismo se sustenta.

O *cruzo* é um movimento inacabado, que devém sem ordenação. Conceito que nos é válido para traçarmos uma cartografia do devir exu – mas também das possibilidades do vir a ser planta e do vir a ser xamã – visa descolonizar o pensamento, pois, como dito por Rufino, este “versa como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem - efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara¹⁵⁹ e Enugbarijó¹⁶⁰”. O pedagogo que escreve uma pedagogia das encruzilhadas, também explica que o *cruzo* é uma perspectiva que “mira e pratica a transgressão e não a subversão”, uma vez que “opera sem a pretensão de exterminar/aniquilar o outro com quem se joga”, sendo mais interessante no movimento engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital (Idem, p. 18). Com isso, pretende-se não pressupor um purismo das coisas, mas perspectivar como os encontros das encruzilhadas do Santo Daime foram arena para, além de devir planta e devir xamã, como já abordados em uma vasta bibliografia a qual revisaremos, mas também, devir exu.

Considerando que a encruzilhada e seus *cruzos* são potências de Exu, de modo que o conceito e o ato não se separam, nos posicionamos pela descolonização narrativa, por uma virada na produção de conhecimento que seja combativa das injustiças cognitivas/sociais que foram produzidas pelo processo colonial, e que perdura se adaptando ainda de maneira violenta e opressora. Optamos pela antropofagia que aprendemos com Exu, boca que tudo

¹⁵⁹ O corpo que tudo dá.

¹⁶⁰ A boca que tudo come.

come e cospe transformado, para submergir nas composições e alianças com Exu no Santo Daime, energia vital que faz do caos sua força emergente e transformadora, e com um vasto campo a ser explorado nas comunidades daimistas da ICEFLU, que aqui não se pretende esgotar.

Avistamos no horizonte a “encruzilhada-mundo” que, de maneira responsiva, credibiliza ambivalências, imprevisibilidades, contágios, dobras, atravessamentos, os não ditos, as existências diversas, os saberes e linguagens, ou seja, as possibilidades (Rufino; Simas, 2019a, p. 63). E quando a enxergamos, o plano de imanência daimista se torna “mercado de trocas”, assim com a compreensão iorubá acerca do ayê, do plano terrestre, e permite que integre à sua consistência subjetividades pouco evidentes no Daime do “preto-velho” Irineu Serra, ou até mesmo camufladas. Foi, então, com o caboclo Sebastião Mota, que ao se permitir contagiar, do mesmo modo que os caboclos desse Brasil, aqueles que se aliaram aos perceptos e afectos que permeiam as subjetividades de negro-africanos aqui aportados, que se empreendeu certa importância às alianças investidas, ainda que com parcimônia e ressalvas, na doutrina daimista, e que resultaram em um campo de narrativas em disputa.

Experiências de recodificação, que culminaram de forma relacional entre as noções de mata e floresta, trabalho e magia, dinamizam e fundamentam a aliança entre afro-ameríndios subjetivando-as. Convido-vos a seguirmos o rastro da modernidade ocidental e da produção desse tal *carrego colonial*, ou seja, das produções de subjetividades capitalísticas que esfriam, condicionam à morte tudo aquilo que fuja do postulado científico de verdadeiro. Para que possamos passar a encarar esse encontro também como uma encruzilhada, da qual não basta evidenciar suas contradições e limites ao produzir um mundo binário, “produtor de escassez e desencanto”. Mas que, superando o revide e a reatividade, reivindicamos a encruzilhada como plano de consistência para, a partir das potências de Exu, investirmos na história os acontecimentos que a produziram. Advertimos que, ao se posicionar na encruzilhada, não é preciso negar a presença da modernidade ocidental, pois mais nos interessa “desencadeirá-la do seu trono e desnudá-la”, evidenciando sua parcialidade (Rufino, 2019, p. 18).

Propomos, em coro com os nossos antepassados, transgredir o regime de verdades imposto e mantido pelo colonialismo. Acreditamos que, se nos omitirmos as críticas desse mundo cindido em dois, contribuiremos para a manutenção do mau-caratismo intelectual praticado sobre aqueles que são considerados desviados, uma vez que a existência plena seja credível. Para tanto, restituímos a palavra para que dela se faça confundir ao recriar outras formas de ver o mundo, um mundo mais diverso. Em que se reconheça que Exu é o

*acontecimento*¹⁶¹. É Exu que faz acontecer. “Exu precede toda e qualquer criação” (Idem). Exu integra a tudo que fora e virá a ser criado, igualmente tem envolvimento com tudo o que venha a ser destruído.

Dirigindo-se ao território de trocas de Exu, a encruzilhada, e sendo esta um campo de transmutação, buscaremos reviver os trajetos dessa cartografia na chave das possibilidades. Praticando outras epistemologias, concebendo outras ontologias, vislumbrando outras cosmogonias, seguramos na mão o giz que traçará outro mapa, que não o da dor, mas o das potências. Assim, será cartografando acerca dos saberes ancestrais e dos jogos de forças e disputas pelas narrativas da história, visitando o passado para problematizar a contenção das multiplicidades do ser que produz a sociedade brasileira contemporânea tal como está posta, para num contínuo calor vital tomarmos nota do que pode o corpo, das formas de devir, para que não as esqueçamos. Dos saberes que derivam da aliança e sacralização das plantas é que surge a compreensão, também compartilhada entre esses diferentes grupos, de correlação entre natureza e vidas humanas. Para o grupo étnico iorubá, por exemplo, “Sem as folhas das matas e florestas, não existe cura para as doenças do corpo e as tristezas da alma. Sem o canto, as folhas não se encantam e não nos ajudam” (Rufino; Simas, 2019a, p. 60). Da máxima “Sem a folha não existe orixá¹⁶²” é que vamos encontrar, portanto, a relação de algumas plantas diretamente relacionadas ao culto e assentamento de determinados orixás, tal como Exu com a *Cannabis*, principalmente utilizada em alguns terreiros do tronco genealógico Ketu.

No livro “EWÉ: O uso das Plantas na Sociedade Iorubá”, de Pierre Fatumbi Verger (1995), encontramos a *Cannabis sativa L.* como uma das plantas utilizadas nos ritos sagrados da mitologia iorubá. O nome dado a ela pelas nações que partilham dessa mitologia é “igbó”, sendo também conhecida como “maconha” ou “cânhamo-verdadeiro”, conforme consta nesse material organizado pelo fotógrafo e etnólogo francês, que registrou cerca de mais de 400 receitas com usos diversos de plantas divididas por objetivos distintos: proteção, cura, para auxiliar na gestação e no parto, para trabalhos em benefício ou malefício de terceiros. A *Cannabis*, portanto, integra essa mitologia também para finalidades diversas, aparecendo principalmente nas receitas que pressupõem um empreendimento vital, e apenas em uma receita da categoria “trabalhos de uso maléfico”.

¹⁶¹ “Ele é o *acontecimento*, antes mesmo da inscrição *deleuziana*, por isso ata-se o verso que aqui nos abre caminho: “Exu nasceu antes que a própria mãe””. (RUFINO, 2019, pp. 23-24).

¹⁶² “Kosi Ewé, Kosi Orisá”.

Em “A Floresta Sagrada de Ossaim: O Segredo das Folhas”, José Flávio P. de Barros trata sobre o conhecimento das ervas no Brasil e demonstra que, por parte da população preta e também pelos indígenas, tal saber era uma das inúmeras maneiras de resistir ao colonialismo e às violências que deste provinham (2011, p. 28). Assim, a maconha, a jurema, e tantas outras plantas que ainda não tinham sido apropriadas pelas indústrias farmacêuticas, ou não tinham quaisquer de seus aproveitamentos engolidos pelas máquinas do Capitalismo Mundial Integrado (Guattari; Rolnik, 2013), continuavam a ser utilizadas, ainda que de forma secreta, em práticas e rituais de religiosidades e crenças minoritárias. Em alguns candomblés, por exemplo, a maconha e a jurema são utilizadas na iniciação de adeptos que o orixá assim solicite, quer seja na lavagem das cabeças, quer seja no assentamento.

A proibição dos usos da planta de nome científico *Cannabis*, ou a popular maconha, ocorreram desde as primeiras décadas do século XIX (Barros; Peres, 2011), e um século depois, permaneceu perseguida, juntamente à Capoeira, os diferentes cultos à ancestralidade africana e o Samba, incluídos em um mesmo pacote de interdições e criminalizações. Portanto, é compreensível que seus usos tenham sido ocultados e que, na atualidade, dificilmente seja possível que pessoas não iniciadas no *ilê* (terreiro) possam participar dos rituais que envolvam a mesma. Apesar disso, Simões e MacRae (2004, p. 91) trazem relatos de adeptos que afirmam utilizarem folhas da planta *Cannabis* em oferendas para Exu, bem como para Oxalá; e Luiz Mott (1986) alega que ainda na década de 1980 era frequente o uso do tabaco (“erva santa”) e também da maconha (“erva maldita”):

Ainda hoje, tanto pajés quanto pais e mães de santo, tanto na umbanda quanto no calundu, candomblé, xangô, catimbó, macumba etc., “bebem” quantidades enormes de baforadas de charuto, cigarro ou cachimbo, defumando igualmente seus fieis com a mesma fumaça “sagrada”. Apesar de rara, ainda atualmente há terreiros que além da erva santa, também incluem a erva maldita em seus rituais: um nosso informante, H. B. H., 27 anos, baiano, cadastrador da quase totalidade das casas de culto afro de Salvador, encontrou um Exu no bairro de Pero Vaz que, quando incorporado, só sossegava depois de fumar um “forte baseado” de maconha (Mott, 1986. p. 123).

O sociólogo Reginaldo Prandi, em seu texto “Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu”, alega que fora devido à dimensão da repressão aos cultos de Exu, bem como aos usos da maconha, que ambos foram relegados ao sigilo. Nos cultos a Exu ocorria a solicitação e o preparo dos ebós, padês, despachos e outras oferendas, alimentos e trocas a serem ofertados para que o orixá da comunicação¹⁶³ fizesse as conexões

¹⁶³ “As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses. Exu tem este encargo, de transportador. Também é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro. É

entre o *Ayê* – que é o plano terrestre, ou ainda, “o mercado onde se dá as trocas” – e o *Orun* – a morada dos deuses (Prandi, 2001, p. 49). Assim, realizavam rituais de sacrifícios, oferendas, incorporações e o atendimento de algumas pessoas que fossem aliadas às concepções exusíacas (Idem, pp. 57-58). Esses rituais foram cunhados de Quimbanda, como distinção e oposição a Umbanda, uma concepção emergente e ressignificante das crenças e práticas ancestrais que tinham Exu como orixá, ou seja, mais uma divindade do panteão iorubá.

Essa nova concepção de culto à ancestralidade africana anuirá com a moral cristã e permitirá contaminar-se pelo kardecismo branco-europeu, que transformará Exu em entidades (Idem, p. 53); ou seja, seres humanos que quando encarnados foram más pessoas, às quais é concedido o direito de vir em terra, no corpo dos médiuns, para “trabalhar”, como meio para sua salvação. O trabalho em prol da caridade ao próximo os dignificaria para redimir os seus pecados pretéritos, contexto no qual as entidades performatizam identidades de um Brasil racializado e estigmatizado. Fora assim, portanto, que a Umbanda que conhecemos atualmente, a mais disseminada neste país continental, se forjou e se fundamentou; embora esta também não possa ser capturada numa homogeneização e, muitas vezes, retome laços com o Candomblé, ou tenha a Quimbanda como parte integrante de seu calendário ritual.

Essa produção das subjetividades umbandistas – as quais apontam os caminhos das alianças feitas no bojo do Santo Daime – se deu através da concepção de algumas performances figurativas, tal como a do i) “bom crioulo” como sendo “pretos velhos” – pretos escravizados em vida que, uma vez tendo perdoado o mal que lhes fora infringido, são tidos como exemplos de caridade e bondade; ii) “o índio cativo” como “caboclos”, que possuem o papel de ensinar o uso das plantas, ao acessarem o conhecimento de Ossain; iii) os “erês” no arquétipo das crianças desencarnadas, que com sua inocência e candura restauram o “bem”; iv) e com algumas variações, “boiadeiros”, “marinheiros” e “baianos” como performance de povos considerados minorias sociais regionalmente localizadas no país, e que trabalham em uma vibração intermediária entre o “bem” e o “mal”, por vezes, fazendo a conexão das solicitações das entidades da “direita” com a “esquerda”; sendo estas, basicamente, as entidades basilares manifestas desta religião.

fundamental para a sobrevivência dos mortais receberem as determinações e os conselhos que os orixás enviam do Aiê. Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares. Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável.” (Idem, p. 50).

A partir dessa produção de subjetividades minoritárias que, quer tenha sido estratégica, quer seja orgânica, a Umbanda conseguiu não abandonar o misticismo e as práticas mágicas oriundas dos conhecimentos praticados pela ancestralidade africana. Com a distinção de “bem x mal” ou “direita e esquerda”, e a divisão em quimbanda e umbanda, fora possível seguir à sombra do modelo binário católico (Prandi, 2001, p. 53). Deste modo é que se incorporou a noção católica de mal e, talvez por não combatê-la totalmente, acabou por não se cristianizar por completo, pois, ainda que a Umbanda afirme trabalhar somente para o bem, também dá conta do universo paralelo onde encontramos com a possibilidade da prática da magia negra, onde há ética, mas não restrições, onde “todos os pedidos, vontades e demandas de devotos e clientes podem ser atendidos, sem exceção, conforme o ideal da magia” (Idem).

Portanto, a Quimbanda emerge como parte da Umbanda, demarcando uma fronteira sobre o público e o privado dessa religiosidade. Ou seja, na Umbanda os rituais eram e são abertos e explícitos para o público em geral, e seu desenvolvimento se deu tendo como meta uma religiosidade caridosa e evolutiva, alinhada às concepções e ressignificações kardecistas, produz subjetividades acerca das incorporações e entidades. Já na Quimbanda, os ritos são mais privativos, em que se busca a Exu e outras entidades que se dispõem a trabalhar em vibrações mais baixas e/ou negativas, praticando todo tipo de magias, limpezas e trabalhos que as entidades da “direita” não fariam, inclusive, até mesmo o mal para terceiros.

Com essa divisão “cristã” de tarefas, tudo aquilo que os caboclos, pretos-velhos e outros guias do chamado panteão da direita se recusam a fazer, por razões morais, Exu faz sem pestanejar. Assim, enquanto o demonizado Exu faz contraponto com os “santificados” orixás e espíritos guias, a quimbanda funciona como uma espécie de negação ética da umbanda, ambas resultantes de um mesmo processo histórico de cristianização da religião africana. Como quem esconde o diabo, a umbanda escondeu Exu na quimbanda, pelo menos durante seu primeiro meio século de existência, para assim, longe da curiosidade pública, poder com ele livremente operar. (Idem).

A Quimbanda, portanto, não necessariamente é uma religião à parte da Umbanda, embora alguns raros terreiros a pratiquem exclusivamente, às vezes não abrindo para incorporações de entidades lidas como sendo evoluídas, ou simplesmente do bem. A subjetividade maléfica de Exu na Quimbanda tem a ver com a associação deste com o diabo cristão, portanto, que além de praticar o mal, tem sua imagem espelhada e traduzida pelos enunciados demoníacos das escrituras judaico-cristãs (Idem, p. 53-54). Quando na Umbanda se trabalha a linha da “esquerda”, ou se pratica quimbanda, canta-se chamando entidades relacionadas ao que se convencionou entender ser do padrão vibracional de Exu, podendo ser estas enunciadas falanges exurianas, com diferentes nomenclaturas tais como Exus Caveira,

Tranca Rua, Do Lodo, Tatá Caveira, Marabô, Capa Preta, Zé Pilintra; também Pomba Giras Mulambo, Sete Saias, Padilha, Menina, e mais uma infinidade de nomes.

Com isto, os guias da Umbanda, espíritos humanos que um dia viveram no *Ayê*, têm a possibilidade de retornarem através dos aparelhos mediúnicos que os adeptos ao culto se dispõem a ser. Muito embora as entidades sejam associadas a uma das 7 linhas da Umbanda, que são compostas por 7 orixás¹⁶⁴ iorubás, em níveis hierárquicos de evolução diferentes, são os guias os responsáveis em performar o trabalho mágico, por vezes com questões morais distantes da ética responsiva do panteão africano, principalmente pela lógica evolutiva que a Umbanda partilha com o kardecismo. Com Exu não é diferente, e suas falanges são compostas por seres humanos desencarnados que se situam em planos vibracionais inferiores às demais entidades, perdendo também a sua subjetividade de orixá.

Exu, que é fundamental no atendimento dos clientes e devotos, portanto peça básica da dinâmica religiosa, assumiu na umbanda o aspecto de humano desencarnado que é a marca dos caboclos e demais entidades da direita. Diabo sim, mas diabo que foi de carne e osso, espírito, guia. Assim como os caboclos foram um dia índios de reconhecida bravura e invejável bom-caráter, não sem uma certa inocência própria do bom selvagem, inocência perdida com a chegada ao Novo Mundo da nossa sociedade do pecado, assim como os pretos-velhos foram negros escravos trabalhadores, dóceis, pacíficos e sábios, os exus, agora no plural, foram homens de questionável conduta: assaltantes, assassinos, ladrões, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros, aproveitadores, proxenetas, bandidos de toda laia, homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal. (Prandi, 2001, p. 54).

Das divindades do panteão afro-brasileiro, nenhuma tem sido alvo de tantos mal entendidos e preconceitos como Exu. Descoberto pelos europeus séculos atrás, seu culto de origem africana era associado à sexualidade e à fertilidade. E ainda que seus cultos não fossem homogêneos, estes resultaram de longos processos de trocas e composições entre os grupos minoritários aportados ou autóctones dessas terras; bem como por negociações, imposições e resistência à cristianização, à colonização católica e, mais recentemente, ao neopentecostalismo (Silva, 2015, p. 18).

Além disso, varia de acordo com o sistema religioso afro-brasileiro específico em que está inserido como candomblé (em suas variantes jeje-nagô e angola), umbanda, quimbanda, jurema etc. Para muitos adeptos do candomblé, por exemplo, o Exu que a umbanda cultua seria um espírito de morto (egum) e não um orixá de origem africana. E para os adeptos do

¹⁶⁴ A definição e o sincretismo variam conforme a localização regional dos terreiros de umbanda, sendo possível encontrar variações bastante distintas. Elencamos aqui as mais comuns no Sudeste brasileiro. “Oxalá sincretizado com Jesus Cristo, Yemanjá sincretizada com a Virgem da Conceição, Xangô sincretizado com São Jerônimo, Ogum sincretizado com São Jorge, Oxóssi sincretizado com São Sebastião, Iori sincretizado com Cosme e Damião, Iorimá sincretizado com São Benedito”. Fonte: <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/sete-linhas-de-umbanda.html>.

neopentecostalismo, o Exu, seja do candomblé seja da umbanda, é um demônio. (Idem).

Acompanhando essas enunciações, parece importante ressaltar que não se pretendeu reduzir a multiplicidade de Exu ou esgotar o debate acerca das suas concepções. Desse modo, registro uma sistematização possível, consciente das limitações inevitáveis acerca deste vasto universo mítico-religioso, em que a oralidade tem o papel de transmitir saberes, e os segredos rituais não são desvelados.

Para os iorubás, cuja mitologia ressoa nas religiosidades que aqui cartografamos, Exu, Legbá ou Elegbara designam o mesmo orixá, e diversas nações da África ocidental conceituam estes como sendo a divindade responsável por conectar o plano terrestre (ayê) com o plano espiritual (orum). Dinâmico, temido e respeitado, primeiro se dá de comer a Exu, primeiro se saúda a Exu, porque Exu pertence à categoria dos “*tricksters*”¹⁶⁵, por inverter a lógica, questionar ou quebrar as regras e comportamentos pré-estabelecidos. E não à toa, quando os europeus tomaram conhecimento acerca do culto a Exu, este fora associado restritamente à concepção de práticas malignas e à desordem. De modo que, segundo o imaginário medieval¹⁶⁶ (ou seja, o demônio judaico-cristão e muçulmano), no período pré-modernidade, o estímulo ao imaginário das forças antagônicas da modernidade e, sobretudo, o pensamento mágico, são encontrados nas religiões que não passaram por processos de secularização ou burocratização (Silva, 2015, pp. 23-24).

Assim, o uso do termo Exu fora distorcido, sendo que a tradução da Bíblia judaico-cristã para o iorubá o associa ao “demônio”, e a versão do alcorão islâmico o associa a “*iblis*” e “*shaitan*”, criaturas afeitas e relacionadas ao fogo (Idem, pp. 28-29). Também em obras literárias é possível encontrar produções, já no século XVIII, com a tradução de “Leba” como sendo “demônio”, e que permanecem sem correção até hoje, com distribuições na própria África. O Dicionário yorubá-inglês (Ibadan: University Press) define como “adorador do demônio”, “diabólico”, “possuído pelo demônio”, “mau”, a tradução de “eles” (que significa aquele que cultua ou é filha de Exu), sendo que a tradução para o português segue a mesma lógica (Idem).

¹⁶⁵ “Exu é também visto como trapaceiro, brincalhão, esperto ou malandro. É tido como o senhor dos processos de fertilidade e cultuado, sob a forma de um falo ereto, em altares públicos localizados na frente das casas, nos mercados e nas encruzilhadas” (Idem, pp. 23-24).

¹⁶⁶ “Os ritos pagãos, assim vistos e condenados pela Igreja Católica na Europa e entre os povos catequizados fora dela, incluíam as cerimônias de fertilidade, nas quais era comum o uso de emblemas associados aos órgãos sexuais masculinos e femininos. A denúncia pelo uso de báculos com ervas alucinógenas esfregados na boca ou na vagina levou muitas mulheres a serem acusadas de feitiçaria ou de cópula com o demônio. Por insondáveis caminhos do imaginário, a representação que as mulheres (acusadas de serem bruxas ou feitiçadeiras) usavam entre as pernas para saltar ou supostamente “voar” pelos campos, propiciando-lhes fertilidade, encontrou sua correspondência no falo de Exu, que também era usado, segundo a mitologia iorubá, para que ele se transportasse (“voasse”) para vários lugares instantaneamente” (Idem, pp. 24-25).

No entanto, as concepções morais acerca do “pecado” e do “mal” em contraposição ao “bem” fazem sentido à lógica monoteísta de algumas religiões, pois, nas religiões politeístas (com mais de uma divindade), via de regra, não se encontra uma oposição a um “Deus” único, ou seja, uma verdade absoluta. Logo, se torna irresponsável a associação de conceitos tais como “demônio”, “pecado”, “mal” etc. às culturas em que os mesmos não existem. Ainda mais complexo e com a multiplicidade de agenciamentos própria de Exu, é que esta produção de subjetividades ocorreu também nas Américas, onde os confrontos e concessões nas relações com a *subjetividade capitalística* se deram de muitas formas. Se por um lado, o protestantismo fará uma interpretação mais dura e persecutória, por outro, com o catolicismo houve associações das divindades africanas e os santos católicos, o que para o antropólogo Vagner Silva, fora favorecido pela “presença no catolicismo português e espanhol de agentes mediadores entre os homens e Deus, com anjos, santos e mártires”, fixando “a compreensão de Exu em seu aspecto de mensageiro” (Silva, 2015, p. 29). Por exemplo, podemos citar a associação que ocorre em Cuba, onde:

[...] foi relacionado ao maior mediador do catolicismo, Jesus Cristo, ou mais precisamente, ao Menino Jesus de Atocha (Cabrera, 2004, p. 132). Afinal, segundo a teologia cristã, Jesus é ambigualmente humano e divino, o mensageiro por excelência de Deus, enviado ao mundo para salvar os homens. “Ninguém chega ao Pai senão por mim”, proclamou Jesus, segundo os evangelhos (João, 14:6). (Idem, p. 29-30).

Aqui, no Brasil, as primeiras referências a Exu ou Elegbá aparecem num documento também do século XVIII, no qual é relacionado ao demônio. Já nos veículos de comunicação e noticiários, será na segunda metade do século XIX, que encontraremos referências a Exu, principalmente em notícias de perseguição feitas pela polícia aos frequentadores dos templos religiosos afro-brasileiros, tal como no jornal *Alabama* (Salvador, Bahia) (Idem, p. 31).

Mas o lado benfazejo de Exu associado aos santos católicos também se verificou no Brasil, ainda que com menor intensidade em comparação a Cuba. Ele foi associado a São Bartolomeu (santo católico que também está associado a Oxumarê, o orixá representado pelo arco-íris e que leva a água da terra para o céu), Santo Antônio, São Gabriel (anjo anunciador que traz as boas novas do céu aos homens), São Benedito (santo negro que deve sair em primeiro lugar nas procissões para que não chova) e São Pedro (porteiro dos céus). (Idem, pp. 31-32).

O que se vislumbra é que, mesmo em meio a essa semiótica cristã binária, Exu continua a se multiplicar e expandir, quer seja como “o propulsor ou bloqueador dos caminhos”, o que nos leva a concluir que tal demonização de Exu não tenha sido fruto apenas da colonização católica. Uma vez que, Exu não é nem do bem e nem do mal, mas sim possuidor de subjetividades caotizantes à lógica colonial, e assim, ao acompanhar o processo de devir exu nesta pesquisa, aprendeu-se que, toda tentativa de captura de Exu é uma

violência discursiva. Desse modo, o Exu do Brasil fora mediador entre as diferentes denominações religiosas afro-brasileiras¹⁶⁷, sendo considerado mais “puro” quando mais próximo da compreensão de “demonização” para o cristianismo.

O antropólogo Vagner Silva (Idem) referencia a Nina Rodrigues e Artur Ramos para levantar dados sobre a compreensão dos adeptos aos cultos aferirem que as denominações religiosas que aproximam Exu do Demônio cristão, ou seja, o associam ao “mal”, “mais é considerada sincrética, “deturpada” e distante das heranças africanas tidas como “puras” ou legítimas” (Idem, p. 32). A partir dessa interpretação podemos vislumbrar o rizoma das subjetividades que produzem a Umbanda, ramificado nas melindrosas influências do catolicismo e do espiritismo kardecista, faz desta considerada responsável por certa “decadência” de Exu. Isso se deu porque alguns ilês, tais como os de tradição ketu-nagô, preservaram os aspectos e subjetividades de Exu orixá, o Exu africano (Idem, p. 33).

Assim, ainda que algumas religiões afro-brasileiras sejam classificadas, inclusive por seus adeptos e pesquisadores, através de juízos morais: “bem *versus* mal ou direita *versus* esquerda”, ou por suas propriedades: “preservação *versus* mistura”. Concordamos com Silva (2015) que estas “organizam-se num *continuum* de práticas a partir do qual cada terreiro elabora seus arranjos singulares nos quais o bem e o mal, o certo e o errado, a continuidade e a ruptura de tradições ocupam posições relativas e têm conteúdos intercambiáveis em função destas posições” (Idem, p. 34). Contágios que se espalham, e não permitem uma concepção purista acerca dos acontecimentos e encontros, portanto, nos deparamos também nas práticas religiosas que se consolidaram ainda nas primeiras décadas do século XX.

Dito isso, é com a fundação da Umbanda em 15 de novembro de 1908, por Zélio Fernandino de Moraes, que este enunciou inaugurar uma religião que serviria de acolhida para os espíritos em desenvolvimento e que, ainda segundo este, não eram bem vindos no kardecismo. A Umbanda figura, portanto, um espaço interseccional, em que o Caboclo Sete Encruzilhadas fora o mentor espiritual e irá aquilombar entidades performáticas das identidades estigmatizadas neste país de nome de planta (pau-Brasil). Assim, 20 anos após a Abolição da Escravatura, fincou-se um tratado político e cosmológico que versa a respeito das

¹⁶⁷ “Em suma, Exu, quando abre os caminhos dos homens, compartilha com os santos católicos as qualidades tidas como “do bem”. Mas quando lhes fecha os caminhos, ele é “do mal” e é comparado às legiões de demônios que impedem o acesso dos homens aos bens do céu. Mas se exu pôde relativizar os conceitos do bem e do mal, sendo anjo ou demônio, o próprio diabo, que fora um anjo caído, pôde voltar a ser uma entidade do bem por meio das religiões afro-brasileiras. Por isso, o Exu-Demônio (uso o hífen como sinal desta leitura) nunca representa o mal absoluto” (Idem, p. 32).

ambivalências, possibilidades, conflitos e multiplicidades de composições e re-existências afro-ameríndias nessas terras.

“Até que enfim, até que enfim, até que enfim. Eu recebi o meu bastão!” ¹⁶⁸

Te levanta, te levanta/ Levanta quem está sentado/ Pra receber o mensageiro/ Dentro do jardim dourado/ Vai seguindo, vai seguindo/ Dentro do jardim de amor/ Pra receber o mensageiro/ Do nosso pai criador/ A mensagem que ele traz/ É com prazer e alegria/ Jesus Cristo e São José/ E a sempre Virgem Maria. ¹⁶⁹

Nesse mesmo período, início do século XX, a Amazônia estava sendo repovoada por migrantes nordestinos, como já sabemos, e os cultos de matriz africana, muitos já tão ressignificados, ressemantizados e reconfigurados, passam a compor tantas outras alianças com as populações ameríndias tão diversas na Amazônia. Com a ocupação do Acre, o vegetalismo peruano passa a intercambiar com as subjetividades das pessoas pretas que migraram à zona fronteiriça, e mestre Irineu se encontra nesse contexto em que, junto de seus companheiros André e Antônio Costa, fundam o Círculo de Regeneração e Fé (CRF), que funcionou entre a primeira e segunda década daquele século (1913-1929) (Silva, 2004, p. 414), inspirado no Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP) (MacRae, Moreira, 2011, p. 103).

Para além das semelhanças no trato, cultivo e culto dos saberes adquiridos através das plantas entre vegetalistas, xamanistas e as religiões de matriz africana, também existem características dos ritos que se aproximam, principalmente pelo estado alterado de consciência que é intrínseco a elas. A miração e a incorporação são duas características que vislumbramos certa aproximação, embora possa também se supor inversas devido à primeira remeter as tradições dos rituais com enteógenos desenvolvidos por ameríndios, e se tratar do ir ao encontro de seres, entidades e ter visões que figuram verdadeiras viagens; e também pela segunda ser de genealogia das religiões africanas, e tratar do aparelhamento do corpo por seres e entidades (Silva, 2004, p. 413). Sendo que, a primeira é mais comum ser apontada como consequência de um estado alterado de consciência, devido à indução do enteógeno; e a

¹⁶⁸ Hino n. 33, intitulado “Papai Velho”, do hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu.

¹⁶⁹ Hino n. 95, intitulado “Mensageiro”, do hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu.

segunda ser apresentada como possessão, ou seja, uma não-consciência, ambas tem particularidades que se aproximam, tal como o consenso do consumo de plantas, tal como o tabaco e a maconha, a jurema e a ayahuasca.

Sobre as semelhanças das práticas rituais ameríndias e africanas, ainda que sejam enunciadas como distantes, tanto por sua geografia, quanto por suas subjetividades, notamos certa proximidade ao conceberem estas num mesmo plano de consistência que, agindo por contágio, produzem experiências e experimentações singulares. Com isso, o êxtase, transe extático, vidência, voos xamânicos, projeções do corpo astral, possessões, incorporações e irradiações ocupam esse mesmo plano das trocas e composições, sendo enunciadas de formas diferentes a depender das características preponderantes nos grupos que passam a interseccionar as práticas afro-ameríndias. Estes estados alterados de consciência, segundo Leiris (1980 Apud Silva, 2004, p. 414), compreendem os impulsos humanos de romper com a individuação corriqueira e que podem ser observáveis em três variáveis: 1) “estar fora de si próprio no transe ou êxtase dos místicos”; 2) “projetar-se num outro mundo comum ao xamã”; 3) e “o virar outro através da possessão”.

As mirações não devem ser consideradas alucinações, neste contexto, (Groisman, 1992) devido à ordem que essas correspondem que é a da viagem astral, a da produção de saberes e a busca e descoberta do Eu Superior, que é o divino em si. Portanto, será através das mirações de mestre Irineu e seu amigo Antônio Costa que a doutrina do Daime fora concebida, e as influências indígenas regionais, desde Don Pizango, são inegáveis. Contudo, também a experiência de Raimundo Irineu e dos irmãos Costa ao partilharem da formulação do Círculo de Regeneração e Fé e as experimentações com a ayahuasca, foram moldadas pela negação das vivências ancestrais que estes tiveram ainda no Maranhão (MacRae; Moreira, 2011, p. 86), cedendo lugar para a crescente kardecização da via mediúnica, por influência das relações com o Centro Esotérico Comunhão do Pensamento.

Clodomir Monteiro da Silva (2004) aponta a hipótese de cultos afro-amazônicos serem diferentes dos conhecidos no restante do país, baseado em Furuya, estes estariam afetados pela diversidade indígena coexistente e que fora ocasionada através de uma “destribalização indígena”, que acarretou numa população urbana com uma parcela considerável de indígenas sendo integrados às cidades amazônicas e seus mercados. Assim, seria notável nas formulações das religiosidades amazônicas a crença nos santos católicos sendo interseccionados com a pajelança daquela época, constituindo o que os autores consideram como sendo basilar das “religiões populares” da Amazônia (Silva, 2004, p. 416). De tal modo que, ainda que a migração nordestina em grandes proporções tenha sido de pretos levados do

Maranhão, os cultos “afro-amazônicos” consolidavam-se com essas especificidades regionais, e que incluiria a formulação de uma umbanda distinta da sudestina do médium Zélio que, por sua vez, fora a mais difundida no Brasil (Idem, p. 417).

Seguindo a sistematização de Clodomir Monteiro da Silva, a umbanda amazônica emergiu em 1917, em Porto Velho/RO, com uma mulher de nome Chica Macaxeira, oriunda do estado Maranhão, segundo Penna Pinheiro (1986, p. 157, Apud Silva, 2004, p. 416). Sendo que em Manaus/AM, o primeiro culto afro-brasileiro já teria sido fundado em 1900, também por uma mulher maranhense que fora iniciada em uma casa do tronco iorubá, a “Casa-de-Nagô” situada em São Luís (Gabriel 1985, pp. 146-149 Apud Silva, 2004, p. 417). Entre outros cultos e casas que surgiram no estado do Amazonas enunciados como umbanda, Silva aponta para a partilha de mudanças que poderiam configurar modificações em direção de certa adaptação local, subjetivações produzidas com novas entidades, tal como os “caboclos da zona franca” caracterizariam a “amazonização da umbanda” (Silva, 2004, p. 419). Clodomir Monteiro da Silva tomou nota de que,

Ainda de acordo com Furuya (1994, p. 34), têm existido em diversas áreas alguns tipos de religiões diferentes do Candomblé tradicional do litoral nordestino. Cada um deles recebe uma denominação diferente e estão carregados de uma coloração regional. Embora se possa ver que eles apresentam traços em comum: (1) um mundo espiritual notavelmente sincrético; (2) a ênfase na relação pessoal entre os espíritos possesores e cada indivíduo; (3) um grupo maleável de fieis em torno de uma personagem xamânica central; (4) a importância dos rituais de cura; (5) a influência direta ou indireta da cultura religiosa dos nativos. Esses são os pontos em comum. (Idem, p. 418).

O Daime, enquanto produto que deriva do CRF, portanto, é fundado por mestre Irineu em meio a esse contexto apresentado por Silva (2004), em que as ressignificações e ressemantizações dos cultos de genealogia africana se fundem com os saberes ameríndios, e são concebidos a partir das singularidades regionais, em meio a concessões e resistências. O esforço do fundador do Daime em não conceber a possessão, ou ainda a incorporação, enquanto meios de desenvolvimento mediúnico de seus trabalhos se torna mais notável quando este dá o aval para que o seu seguidor Daniel Pereira de Mattos consolidasse uma nova linha ayahuasqueira, a “Barquinha”. Este havia se encarregado de dar continuidade nos trabalhos de cura com daime, após a mudança de mestre Irineu da Vila Ivonete à Colônia Custódio Freire, atendendo parte da comunidade que ficara na região, e como ainda era um ponto filial, era abastecido com o sacramento que mestre Irineu lhe fornecia (MacRae, Moreira, 2011, pp. 187-188).

No prazo de mais ou menos um ano, Daniel passou a dar vazão às revelações que recebia em suas mirações, e incorpora outras práticas no ritual, além de também elaborar

outros rituais. Foi assim que “Daniel abriu espaço para a incorporação de espíritos curadores, semelhante à linha de umbanda, o que levou Mestre Irineu a lhe propor que seguisse o seu próprio caminho, separado dele. Passando a fazer o seu próprio daime” (Idem, p. 188), em 1945. Atualmente, a Barquinha é uma religião com pelo menos quatro centros reconhecidos, sendo eles, em ordem cronológica: “1) o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (1947)”; “2) Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos (1960)”; “3) Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade (1962)”; “4) Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (1994)” (Silva, 2004, p. 413).

O primeiro centro da Barquinha realizou seus rituais com distinção entre os espaços e os momentos a serem ocupados com finalidades próprias que, ainda segundo Silva (2004), foram definidos como “a) templo, ou salão do culto santo (o espaço é dirigido por Francisco Araújo: há também um local apropriado para desmanches de quimbanda e outros trabalhos de magia negra etc.)”. Nesse espaço, “ocorre a abertura dos trabalhos, salmos de louvor, durante a qual ocorrem os chamados das entidades que deverão vir para incorporar em seus aparelhos ali presentes”, no meio do salão há uma mesa em formato de cruz, onde ficam médiuns da casa, e ao redor se dispõem os visitantes, clientes em potencial; “b) Terreno ou salão de “obras de caridade””, onde alguns médiuns são designados a trabalharem auxiliando ao médium encarregado de incorporar Dom Semião, entidade responsável pelo salão de atendimentos; “c) parque de giras ou de brincadeira com os encantados”, onde se toca e canta para chamar as entidades das linhas da terra, do céu e do mar (erês, caboclos e pretos velhos) (p. 431).

A Barquinha figura um marco importante na genealogia do Daime, justamente por desenvolver trabalhos mediúnicos singulares e articular o voo xamânico com a incorporação, o que, para Silva (2004), indica a relação “com o tipo de entidade invocada”, uma vez que a casa se disponibiliza a realizar “uma obra de doutrinação e batizado dos exus”, de modo que estes possam se transformar “em espíritos de luz, do bem” (pp. 431-432). Apesar do *carrego colonial* que condiciona tais entendimentos desde a primeira igreja da Barquinha, o segundo centro enuncia um novo enteógeno a compor a ritualística, a Jurema, se reconhecendo enquanto umbanda cruzada, abrindo precedente para outros contágios e alianças.

[...] o médium em transe de miração no templo do culto santo, sob o território dos três mistérios, e não tendo chegado ainda seu guia de cabeça, ele irradia a energia trazida pelo comando da missão, trabalhando dando força aos guias da casa que, no quartinho, junto aos respectivos gabinetes, estão praticando caridade. A irradiação, então, tanto quanto a miração não podem ser tomadas como estágios intermediários para os transes e êxtases, embora possam aí se situar, enquanto fragmento do todo. Mas enquanto

processo, parte do todo, da irradiação também depende o afastamento dos espíritos sem luz, dos eguns e exus não doutrinados. (Silva, 2004, p. 433).

As influências da encantaria maranhense são inegociáveis, com tantos pretos e pretas que se tornaram personalidades históricas na formação das religiões ayahuasqueiras, e mesmo nas religiosidades afro-ameríndias da Amazônia, podemos supor intercâmbios orgânicos com a pluriversalidade religiosa do Maranhão. Labate e Pacheco (2004) citam o a festa do Divino Espírito Santo e o baile de São Gonçalo como possíveis influências católicas típicas da região, mas também o Tambor de Mina, o Tambor de Crioula e a Pajelança como sendo as matrizes afro-ameríndias de maior incidência no Daime de mestre Irineu, e apontando para referências em seu hinário (pp. 306-311), explicam que,

“Tambor de mina” é o nome dado no Maranhão aos cultos de possessão de origem africana praticados em terreiros, versão maranhense dos cultos afro-brasileiros encontrados em outras regiões do Brasil, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano ou o batuque gaúcho. Como em diversas outras religiões afro-brasileiras, o tambor de mina abriga diversas *nações* ou sistemas rituais diferentes cuja origem é associada a grupos étnicos distintos: jeje, nagô, cambinda, cachêu, fulupa são algumas das nações presentes na memória e na tradição oral do povo-de-santo maranhense. Apenas duas destas nações, contudo, conseguiram se cristalizar e se perpetuar como identidades religiosas nitidamente demarcadas: a mina jeje e a mina nagô, cuja origem remonta aos dois terreiros mais antigos do Maranhão, respectivamente a Casa das Minas Jeje e a Casa de Nagô, fundadas por volta de meados do século XIX. (Idem, p. 312).

Deste modo, assim como na situação da primeira casa de umbanda do Amazonas ter sido fundada com influências da cultura iorubá-nagô, através do tambor de mina, também mestre Irineu parece ter partilhado dessa experiência. É válido ressaltar que o termo “tambor de mina”, assim como ocorre com a umbanda em diferentes partes do país, acaba servindo para explicar a composição de diversas vertentes da religiosidade afro-maranhense que acabaram incorporadas pelo tambor de mina ou foram por ele influenciadas. A grande maioria dos terreiros de tambor de mina não se filia às ortodoxias jeje e nagô, pois são notáveis as alianças da mina nagô “com elementos da umbanda, do espiritismo kardecista, do candomblé, do terecô (manifestação religiosa afro-brasileira da região do Codó, no interior do estado) e da pajelança maranhense, formando o universo que Luis Nicolau Parés denomina de “mina de caboclo””, segundo Labate e Pacheco (2004, p. 313).

Apesar da bibliografia sobre as influências maranhenses na doutrina do Daime de mestre Irineu ser escassa, encontramos também em Vera Fróes Fernandes a informação de que mestre Irineu teria conhecido, ainda no Maranhão, a famosa Casa das Minas, que é um centro tradicional de preservação da cultura e da religiosidade africana no Brasil (1986, p. 36). No entanto, Labate e Pacheco (2004, p. 314) apontam para o possível anacronismo dessas

afirmações, pois até 1930 o tambor de mina não teria chegado até à Baixada Maranhense, donde mestre Irineu teria nascido na cidade de São Vicente Ferrer. MacRae e Moreira (2011, p. 80) trazem uma informação importante sobre a migração de Raimundo Irineu que rebate o questionamento acerca da localização em que este possa ter tido contato com o tambor de mina, quando relatam que o mesmo saíra de São Luiz, a capital do estado Maranhão, já em 1909 para trabalhar nos seringais amazonenses.

No que tange a pajelança conhecida por mestre Irineu, era a popularmente enunciada como *cura* ou ainda *linha de pena e maracá*, manifestação de cunho religioso e comum entre os caboclos maranhenses, formulada com elementos que são oriundos tanto do catolicismo popular, quanto das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica, e entre outras práticas populares no Maranhão (Labate, Pacheco, 2004, p. 315). Quanto ao tambor de crioula, Labate e Pacheco colheram a informação com o primo de Irineu (José Barnabé Serra) de que ele fora um “exímio tocador de tambor de crioula e chegou a cantar uma toada cantada por ele” (pp. 309-311). Essa dança realizada em formato de roda, ao toque de tambores feitos de troncos, é um folguedo praticado principalmente pela população preta do Maranhão e, segundo os autores, a relevância dessa informação contradiz a crença entre seus seguidores de que mestre Irineu não tivesse tido experiências musicais antes que seus hinos fossem por ele recebidos.

Diversos pesquisadores de áreas diferentes das ciências humanas (Silva, 1983; Fernandes, 1986; MacRae, 1992; Goulart, 1996; Groisman, 1999; et al) apontam que as tradições ayahuasqueiras tiveram associações significativas com o curandeirismo e a pajelança, comuns em toda Amazônia, e que cruzavam o conhecimento das ervas com os transe de irradiação/incorporação. Nesse contexto é que emerge a doutrina do Daime de mestre Irineu, que se singulariza pela centralização ritual e doutrinária das visões produzidas pelos efeitos dos enteógenos, articulando a miração com a irradiação, embora não seja esta uma manifestação que se enuncie idêntica à que ocorre na concepção de incorporação de entidades, mas sim algo mais próximo do transe xamânico (Silva, 2004, p. 421).

O devir xamã agencia algumas características que, quase sempre, se coadunam num complexo de subjetividades. Tais características, se nos valermos das definições de Lagdon (1992 Apud Silva, 2004, p. 422), podemos supor que figuram partindo “da ideia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe uma outra invisível”; tendo “um princípio geral de energia que unifica o universo”; se valendo de “um conceito xamânico ligado ao sistema de energia global”. Possui “um princípio de transformação, de eterna possibilidade das entidades do universo se transformarem em outras”, e assim, a individuação

do xamã o categoriza “como mediador que age, principalmente em favor do seu povo”; sendo as experiências extáticas a base do poder xamânico. Deste modo, a forja do Daime se deu interseccionando essas características com algumas de genealogia afro-brasileira, produzindo um plano de consistência que, apesar das especificidades, não se assemelham em alguns pontos.

O encontro destas duas tradições: o transe xamânico e a irradiação; permeou a organização dos rituais do Daime que, apesar dos significantes das enunciações estarem atravessados pelo *carrego colonial*, uma vez estas duas manifestações sendo articuladas, resultaram no que é tido por “trabalhos de desobsessão”, “exorcismos”, “doutrinação das almas”, “curas” etc. (Silva, 2004, p. 428). Nas sessões de concentração ou hinário, há pessoas na corrente que são responsáveis em prestar assistência àqueles e àquelas que chegam buscando ajuda para os seus males físicos e espirituais, e também encaminhar os espíritos sofredores, irradiando através das entidades curadoras. Quando os últimos se apresentam se manifestando no corpo das pessoas presentes no trabalho, a mesma é retirada do salão, pois houve um distanciamento das práticas de incorporação por parte de Irineu Serra (Idem).

Segundo Groisman (1999, p. 114), a cura para a comunidade daimista se realiza através da vibração energética dicotômica, que perpassa o sofrimento/conflito e a harmonia/merecimento. O adepto ao culto tem, dentro do contexto ritual, a possibilidade de conhecer as causas de sua doença através do processo introspectivo incitado pelo enteógeno; e de buscar curar-se espiritual, mental e fisicamente das doenças que o afligir. Embora o xamanismo daimista seja tido por coletivo, a cura ocorre de maneira mais orgânica e individual, sempre fazendo alusão à concessão divinatória, por isso podemos dizer que “todo o sistema de cura daimista está voltado simultaneamente para duas dimensões da vida humana: a “matéria” e o “espírito”” (Silva, 2004, p. 419). Também para o antropólogo Clodomir Monteiro da Silva,

Esta formulação representa um dos pontos centrais do processo de cura, ou seja, o desencadear iniciatório, a quebra da “casca grossa da MATÉRIA”. A partir daí o autoconhecimento acerca da espiritualidade passa a se expandir de forma gradativa, pois dentro da concepção cármica, os daimistas atribuem à “MATÉRIA” um caráter de *locus* da luta pela “SALVAÇÃO”. Por outro lado, o autoconhecimento não encerra o processo de “compreensão” desencadeado pelo mergulho na “espiritualidade”. Ele é apenas a primeira consequência do movimento de “busca” do “invisível”. A vida na comunidade funde os significados e ajuda neste processo de busca. (Idem, pp. 429-430).

As mirações são fundamentais para os direcionamentos interpretativos da jornada daimista em busca da cura, através da projeção do corpo astral, portanto, é que elas centralizam e abrangem o plano de consistência daimista, que vai sendo direcionado ao som

dos cânticos, ou seja, do discurso legítimo e institucional, e conduzindo a própria viagem ao Astral que cada daimista fará singularmente, ainda que, por vezes, as experiências possam ser compartilhadas. A miração sendo induzida pela ingestão do enteógeno toma a proporção, novamente, de experiência extática, pois nesse interim, nem tudo ocorre conscientemente, apesar da miração se apresentar através de visões, da percepção de sons e outros afectos memoráveis. Dito isto, não é raro que médiuns em potencial, que assim se descubram no Daime ou mesmo antes, ao entrarem em transe através da indução do daime, se ofereçam ao aparelhamento ou à instrumentalização de seu corpo de modo “personalizar e plastificar os diferentes espíritos de luz e guias da casa, para as obras de caridade”, de maneira semelhante ao que ocorre nos cultos afro-brasileiros (Idem, p. 434). A prática de doutrinação das almas com daime também ocorre com aproximação entre as duas religiosidades, podendo após o transe, eventualmente, o médium não se recordar do atendimento ou trabalho como um todo.

Mestre Irineu cantou para seus adeptos que, apesar de os que se apresentavam a ele quererem ser irmãos, quererem compor a irmandade do Daime, nem todos apresentavam a lealdade que ele suponha ser necessária “para seguir na vida espírita”, que para ele seria “o reino da verdade¹⁷⁰”. Essa *vontade de verdade* que incita o preto-velho Irineu Serra a produzir uma subjetividade kardecista ao culto, pode nos revelar um discurso sendo atravessado por certo princípio de separação (Foucault, 2013). Ele segue afirmando que é preciso prestar atenção *aos ensinamentos do professor* para que se possa *conhecer, saber, aprender* com o que, neste caso, seria a *inteligência existencial* do daime. Foucault (2013), incitando que questionemos a instituição da ordem do discurso, lançou ao vento a ideia de que

[...] se levantarmos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se. [...] Ora, eis que um século mais tarde, a verdade a mais elevada já não residia no que era o discurso, ou no que ele fazia, mas residia no que ele dizia: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência. (pp. 14-15).

O Daime, enquanto religião que se formula sob a égide do kardecismo, enunciava em sua liturgia os afectos que dizem sobre um determinado contexto histórico, conforme já repetimos algumas vezes, de cujas especificidades trataremos mais adiante. O antropólogo Edward MacRae levanta a bola para cortarmos, não nos deixando esquecer de que, embora o Daime seja uma doutrina que se pretende kardecista, ainda assim, esta “continua a ostentar em

¹⁷⁰ Hino n. 118, intitulado “Todos querem ser irmãos”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

suas doutrinas e em suas práticas (especialmente aquelas diretamente relacionadas à ingestão da ayahuasca) importantes resquícios do legado indígena e africano”. O que nos leva a refletir sobre a dobra do discurso produzida pelo preto-velho maranhense que, sem que fosse preciso se declarar, manteve “muitas similaridades com a Umbanda e, em muitos casos, as diferenças que apresentam entre si são simplesmente decorrentes de arranjos diversos de elementos constitutivos comuns” (1997, p. 8).

Contudo, sempre haverá quem também se valha dos sistemas de exclusão (Foucault, 2013) do discurso para supor o purismo das coisas, mesmo quando dentro e envolvido pela própria religiosidade daimista. A engrenagem que trabalha essa narrativa está posta e tem a função de “conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas” (Idem, p. 21), ou seja, a oralidade daimista se vale historicamente da discursiva elaborada por Irineu para se apresentar socialmente como é. Mas também, para gerenciar a instituição que se funda a partir do que identificamos funcionar como *comentário*, ou seja, o intuito de produzir certo desnivelamento dos discursos acerca das religiosidades que emergem no início do século XX, no contexto pós-abolicionista. Esse discurso que *é dito* sobre si próprio (Idem) passa a ser ele mesmo o que diz ser, pela *vontade de verdade* amparada no *saber* que esta produz, ou reproduz, entre os participantes e adeptos do culto.

As *performances* rituais que a miração daimista implica são processuais, tratam de questões sócio-históricas, com todas as suas contradições, típicas do xamanismo, mas também dos movimentos de contracultura, das religiosidades marginalizadas no Brasil, da *New Age* (Silva, 2004, p. 436). Portanto, não se trata de um enunciado que possa ser suposto total e puramente distinto por sua *vontade de verdade*, ainda que possa haver quem tenha convicção disso. Acompanhamos os passos do trajeto feito por Clodomir Monteiro da Silva e emprestamos suas constatações para inferirmos o problema da concepção purista do conceito de miração quando este se supõe totalmente dissonante da incorporação, pra não dizer colonial e racista.

Se envolve natureza e cultura vai além, e está aquém, da fantasia patológica. Enquanto manifestação humana com a relativa autonomia do império da cultura, mantém credibilidade e plausibilidade através da circulação contínua do discurso que o interpreta. É uma das ordens implicadas da construção cultural do outro, percebida enquanto indivíduo(s) e natureza. Há uma circulação padrão do discurso que envolve um conjunto de idiomas do transe – possessão, a saber: 1) a incorporação, ou não de entidades, sem perda da lucidez e em diálogo com elas (CICLU, CEFLURIS, cultos afro-brasileiros); 2) irradiação, ou transe consciente, com fusão ou não dos aparelhos biológicos (centros da linha da Barquinha, apresentando *performances* diferentes entre eles); 3) incorporação parcial ou total de entidades ou

espíritos, indo além das manifestações de vidência, com diferentes gradações de desdobramento (possível em todas as linhas ayahuasqueiras). Neste caso, o sujeito ativo do estado ampliado de consciência partilha consciente com os demais, ou aprofundando o transe, se desliga momentânea e materialmente do tempo de vigília, de percepção e controle de seus estados psíquicos e biológicos. Todas estas modalidades validam os casos concretos de possessão. (Idem, pp. 436-437).

Neste momento, os saberes ancestrais que dominaram variados meios de acesso aos diversos tipos de transe possíveis à mente humana, seja por devir planta, por devir xamã, ou ainda por devir exu, estão assentes na complexidade dessas formulações. Deste modo é que a miração, enquanto conceito daimista, abrange e é abrangida pelas ordens fragmentadas e expostas acima, ou seja, esta categoria que se inscreve como forma de definição de um dos estados alterados de consciência, “é algo interno ao corpo”, e que se desdobra “em ordens implicadas/explicadas de realidades totais que são construídas e desconstruídas em dialogias com o físico, o químico, o biológico” (Idem, p. 437).

Dissipativa, então, a miração transgride certa ordem de realidade, produzindo assim um plano de imanência que consiste na participação coletiva do ritual e da partilha das subjetividades expostas nos cânticos litúrgicos. Consolidando o que Silva (2004) categorizou como “sistemas de Juramidam”, nos quais, segundo ele, encontramos “sempre uma zona obscura de possibilidade plena para em todos ocorrerem os dois tipos de transe (o voo xamânico e a incorporação)”; muito embora, os ritos condicionem o “estoque de *performances* disponíveis”. No Daime formulado por mestre Irineu, conforme o autor aponta, fora a proximidade com o CECF (círculo esotérico) que teria fornecido o “paradigma” necessário para que se apropriasse da tradição xamânica, pois afinal, “a projeção do corpo astral permanecia no mesmo plano das viagens dos xamãs, pajés, curandeiros e vegetalistas” (Idem, p. 438).

Assim, fica o dito pelo não dito, e as vertentes e dissidências do Daime logo foram encontrando formas de reinventarem os rituais daimistas, buscando seus próprios caminhos a serem trilhados e as manifestações que, até então, se supunham afastadas e ritualmente incompatíveis, extrapolam inclusive o que já se suponha novo, este que sempre vem, como num eterno retorno. Aqui, o *cruzo* acontece na devida proporção que a tentativa dogmatizante de afirmar a importância de “seguir realmente a doutrina e não alterar nem um til¹⁷¹”, se torna uma cobra comendo o próprio rabo, que vigora em renascer se livrando da camada que não mais lhe pertence. Ou ainda, quando essas lentes binárias que não dão conta “da problemática

¹⁷¹ Hino n. 18, intitulado “A Justiça é Reta”, do hinário “Nova Era”, de padrinho Alfredo.

dos seres paridos no *entre*”, acabam por trincar ao se depararem com “a condição vacilante do ser”, e se perdem nas possibilidades diversas da encruzilhada (Rufino, 2019, p. 16).

Figura 48: Desenho de mestre Irineu sob um trono, com seu cajado na mão. Fonte: <http://santodaime.nextohm.com/History/> (Acessado em: 20/09/2020 às 04h 59min.).

Por exemplo, é sabido que no “Candomblé de Eguns (espíritos dos mortos), Ziègler logrou encontrar homens de extenso saber tanático. O uso do isá, por exemplo, grande bastão de madeira que é manipulado pelo babalaô, para que seja respeitada a separação dos dois espaços, a dos vivos e dos mortos”, é parte desses saberes adquiridos pela ancestralidade preta. E, curiosamente, também encontramos tal referência no hinário “O Cruzeiro” de mestre Irineu, o bastão que, através da leitura de Ramos (2002, p. 62), vislumbramos como sendo “símbolo de um tipo de graduação nesses saberes tanáticos”. No hino referido já no subtítulo dessa seção, mestre Irineu canta: “até que enfim, até que enfim, até que enfim/ eu recebi o meu bastão”; após ter solicitado na estrofe anterior: “papai velho, mamãe velha/ vós me dê o meu bastão”, numa possível alusão aos pretos e pretas-velhas encontrados na Umbanda, por exemplo. Assim, Ramos é perspicaz e não nos deixa esquecer que o bastão de mestre Irineu tem uma importância memorável aos que cultivam as trocas empreendidas no ayê, para se cultivar as ancestralidades assentes no orun.

O bastão é um símbolo universal, quem o detém adquire a visão espiritual. Foi com um bastão que a Deusa Atena presenteou Tirésias que então tornou-se adivinho por quatro gerações. Mestre Irineu era o adivinho ou o oráculo e a pitonisa é a grande serpente que as pessoas veem, em miração, quando ingerem a ayauásca. O poeta Altino Machado que frequenta o Alto Santo disse que todas as vezes que toma o Daime ele vê, inicialmente, uma enorme serpente voadora que abre a bocarra e o devora; só depois de devorado por ela é que ele pode adentrar o palácio da soberania onde está o Mestre Império Juramidam. (Idem).

Figuras 49 e 50: Retratos de mestre Irineu segurando o seu cajado. Fontes:
<http://ceudarquinha.blogspot.com/2017/07/salve-o-nosso-mestre-irineu.html>
<https://mariadamiao.wixsite.com/daime/omestre> (Acessados em: 20/09/2020 às 05h04min.).

Consideramos que, ainda que a agenda colonial busque incidir na própria produção do desejo, investindo na percepção de cada indivíduo, a partir de uma ordem pautada nos binarismos, minimizando as complexidades das subjetividades, reduzindo-as a identidades fixadas, se evidencia a partir de certa “gramática poética das encruzilhadas” (Rufino, 2019, pp. 16-17). Esta que, quando nos dispomos a conjurar, apresenta uma *marafunda colonial* acerca do que toca a cada singularidade desse devir exu, ao qual nos deparamos também produzindo subjetividades no plano de consistência daimista. Serpentes, bastões e outras mirações consideravelmente comuns nos ritos de consagração da ayahuasca, seja no Daime ou mesmo nos rituais ameríndios, passam a compor a liturgia daimista com subjetividades aproximadas às experienciadas pelos povos pré-coloniais. E justamente porque se pretendem distantes, conforme veremos, neste campo as disputas discursivas e ritualísticas produzem uma teia rizomática e nada homogênea. Contanto, se consideramos a mentira propagada por séculos, que se legitima através de uma política de invenção do *outro* que precisa ser contido pela ascensão da civilização (Idem, p. 17), também no Daime/Santo Daime esta é validada e reproduzida por quem a ela é submetido através da violência discursiva. Emergência de saberes que se encontravam em condição de descrédito irrompem aos esforços da contenção, e é nesse rastro que seguimos cartografando, para perscrutarmos o exercício das trocas nas encruzilhadas daimistas; as alterações e composições que dessas devém; e os diálogos que são abertos pela *inversão* do próprio discurso, pois nos parece mais potente para aqui traçarmos uma cartografia do desenvolvimento dos processos que acompanhou-se em campo.

Tendo na encruzilhada o conceito principal das potências do orixá Exu, que transgride as fronteiras dicotômicas (Idem, p. 16); no dever a viabilidade processual da singularização (Guattari; Rolnik, 2013, p. 86); e na proposta de *inversão* do discurso (Foucault, 2013, p. 49), um questionamento acerca dos procedimentos internos de recorte e rarefação do discurso. Seguimos subindo a “serra de espinhos, pisando em pontas agudas¹⁷²”, esta que nos levou até as experiências de cura do *carrego colonial*, através da transgressão da sujeição, e das descobertas do que pode o corpo, individualizado, mas principalmente coletivo. Pois, conforme registrado no Decreto de Serviço¹⁷³ de mestre Irineu, lido em todos os trabalhos do Daime/Santo Daime, o “Centro é livre, mas quem toma conta deve dar conta”, e nesta doutrina “Ninguém vive sem obrigação e quem tem obrigação tem sempre um dever a cumprir”. Sendo assim, somos convidados/as ao conhecimento interior através da “disciplina-meta”, esta que “não pode ser aprendida em livros”, pois este saber é empírico, “só a experiência nos traz a realização”.

Para mestre Irineu, “o poder da existência Divina nos mostra igualmente o contato com da nossa evolução individual no plano terrestre em relação ao plano superior”, existindo nas mentes humanas “atrações superiores e inferiores”, que ao tomar conhecimento destas, seria possível “a mudança completa de todos os nossos valores, dos nossos hábitos e compreensão mútuos”, partindo de “exames da nossa própria consciência”. Deste modo, o preto-velho Irineu Serra muito ainda nos ensina ao registrar a sabedoria que adquiriu ao criar e vivenciar essa “Doutrina da Rainha da Floresta”, que tem como fundamento louvar o “Sol, a Lua e as Estrela, a Terra, o Vento e o Mar¹⁷⁴”. As estrelas lhe dizem que “no mundo se cura tudo”, mas que para tanto, este tinha que ouvir muito e falar pouco “para poder compreender e conversar com [seus] caboclos”, estes que estariam chegando “de braços nus e pés no chão”, trazendo “remédios bons, para curar os cristãos”, os mesmos que outrora estiveram céticos sobre estes saberes.

¹⁷² Hino n. 75, intitulado “As Estrelas”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

¹⁷³ Disponível em: <https://mestreirineu.org/decreto.htm>.

¹⁷⁴ Hino n. 29, intitulado “Sol, Lua, Estrela”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

“Iluminando Seu Tranca Rua”¹⁷⁵

Estou aqui neste salão/ Para curar meus irmãos/ Sou a força de São João/ E do Padrinho Sebastião/ Muitos não sabem/ Por onde eu passei/ Era um e era dois/ Mas nos três eu triunfei/ Este um era o medo/ Este dois era a dúvida/ Foi aí que eu me entreguei/ Iluminando Seu Tranca Rua/ Quando ele pediu/ Com amor no coração/ Para ele lhe iluminar/ E ele me chamar de irmão/ Ai eu consenti/ Com prazer e alegria/ De ajudar estes seres/ Aqui na nossa Doutrina/ Aquele que não crê/ E nem prestar atenção/ Esta seguindo outra linha/ Isto quer queria ou quer não.¹⁷⁶

A ICEFLU, que já se instituíra como sendo um Centro Eclético desde os seus primeiros quinze anos (como Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra - CEFLURIS), quando nas décadas de 70 e 80, com a sede ainda situada na Colônia Cinco Mil nos arredores de Rio Branco, ampliou o acolhimento de novos membros, abrigando e dialogando com práticas consideradas da “nova consciência religiosa” (Silva, 2004, p. 416) através dos peregrinos oriundos dos grandes centros urbanos do Sul e Sudeste do Brasil, como já citamos anteriormente. Através do Santo Daime de padrinho Sebastião foi que a doutrina daimista, então, passou a intensificar a aproximação com os cultos afro-brasileiros, principalmente com a Umbanda, nesse contexto de diversificação do grupo, que passava a comportar recortes de raça e classe mais próximos ao padrão hegemônico da sociedade brasileira, quando novas igrejas começavam a surgir em outros estados do país.

É sabido que durante as décadas de 60, 70 e 80, conhecido como o período de propagação da “nova consciência religiosa”, da “new age”, do movimento de “contracultura”, do movimento “hippie” etc., intensificaram-se as buscas e também a partilha das práticas dos cultos de matriz africana com pessoas da classe média urbana brasileira, de padrão hegemônico branco e cis-hetero, o que culminou na disseminação desses saberes atravessados pelo kardecismo, tão caro à economia subjetiva da classe média meritocrática brasileira. O Santo Daime, já vivenciava uma relação estreita com o kardecismo através de padrinho Sebastião e seu desenvolvimento mediúnic, mas também, como vimos nas influências do CECP, endossa com estes novos adeptos para além do uso de psicoativos/enteógenos, a narrativa disciplinar e meritocrática. Em consequência disso, aumentaram os fluxos migratórios do Sul do país à comunidade e também cresceu, consequentemente, a aparição da nova religião nos meios de comunicação (Alves Jr., 2007, p. 152).

Será, então, a presença de um “macumbeiro” na comunidade daimista da Colônia Cinco Mil que irá incitar o agenciamento de enunciações outras para o campo daimista. E

¹⁷⁵ Hino n. 13 intitulado, “Iluminando Seu Tranca Rua”, do hinário “Presença Transparente do Beija Flor”, de madrinha Nonata Melo, filha de Sebastião Mota.

¹⁷⁶ Idem.

muito embora possamos supor que algumas já estivessem presentes por, de certa, forma terem sido ressignificadas por mestre Irineu, na ICEFLU a maneira como se dará a aliança com a Umbanda será explícita, contundente e contraditória, ora com fascinação e ora com ressalvas e contraposições binárias, mas notavelmente influenciada pelas subjetividades dominantes, capitalísticas. Permitiu-se contagiar na própria liturgia, alterar a maneira de ocupar os espaços da comunidade, movimentar as organizações ritualísticas institucionais, enfim, contradizer e vivenciar o corpo daimista a partir do devir exu. Desta forma é que Exu, ao ser enunciado, passa a ser subjetivado como “Satanás” no Santo Daime, no ano de 1977, suportando também ali o peso do *carrego colonial*. Mas que, nas encruzilhadas, realizando o *cruzo*, faz ser possível traçar a potência primordial de Exu, pois também no Santo Daime, é ele que movimenta as peças do jogo fazendo tudo acontecer.

Aqui, como nas mais diversas *ciências encantadas da macumba*, Exu irá preceder a criação de uma nova concepção litúrgica-ritual, retomando a noção iorubá de que é Exu que precede toda a criação, pois “ele participa e integra tudo o que é criado, da mesma maneira que também está implicado em tudo aquilo que virá a ser destruído e o que ainda está por vir” (Rufino, 2019, p. 23). Dito isto, devir exu no Santo Daime é a marca caotizante que produz certa fissura nas propostas disciplinares do plano de consistência daimista. Devir exu é praticar caminhos outros que, encarnados nas potências de Exu, revelam a escassez dos regimes de verdade do mundo colonial, estes que ignoram a diversidade como potência e que procuram fixar na lógica binária.

A forma como este fora recebido e os relatos que ainda hoje pairam no Santo Daime, por exemplo, diz muito sobre o que a interpretação colonial fizera de sua presença no Brasil, conforme vimos acima. Exu se apresenta através do médium Joselito, que na época tinha 27 anos (Ramos, 2002, p. 96), sendo chamado de Ceará, apesar de ser “natural da Paraíba, [...] pelo seu forte sotaque nordestino e pela mania de comer jabá, seu prato predileto” (Alves Jr., 2007, p. 156). Este era tido como um “macumbeiro” que praticava ritos tidos como da ordem da quimbanda, principalmente pela prevalência de entidades da “esquerda”, tais como Exu Tranca Rua, o baiano Zé Pelintra, Exu Galo Preto, entre outros (Mortimer, 2000; Alverga, 1992). A sua passagem pela Colônia Cinco Mil, embora tenha sido bastante turbulenta, serviu para uma nova aliança dentro da comunidade daimista, que assim como a Santa Maria, ainda na atualidade não é praticada por consenso.

Ceará trabalhava com entidades da linha da direita e da esquerda, conforme se nomeia na Umbanda, sendo que da primeira era mais comum que ele incorporasse o Ogum da Beira Mar, que ao fim contribuirá à rendição do Exu Tranca Rua, extrapolando os limites impostos

pela Umbanda acerca de quais entidades dialogam entre si. Ele também recebia os caboclos “Pena Verde e Pena Branca”, mas dizia não gostar, pois “Ele gostava de trabalhar na linha do Tranca Rua” para, segundo os relatos de testemunhas da época, “fazer o mal”. Para Alfredo ele dizia “que tinha vindo pra topar com meu pai e que só existiam dois maiores no mundo: Deus que estava com meu pai e o Tranca que estava com ele” (Alves, Jr. 2007, p. 157-158).

Nas giras abertas por Ceará, ou Joselito, ele “cantava umas coisas, inventava muita cantiga também”, o que para uma comunidade que se fundamenta através da legitimidade espiritual de seus hinos, parecia provocar certo desconforto. Nesses rituais, ele também fazia uso de “um monte de cachaça, muito cigarro” (Idem, p. 158), e como já tratamos acerca de devir planta e devir xamã, esses dois psicoativos figuram, muitas vezes, o contato com o uso abusivo que vários adeptos/as experienciaram. Os perceptos que produziam sua imagem, tido por “macumbeiro” pelos beatos da comunidade daimista, era a de um jovem Joselito aventureiro e que queria dinheiro. Lucio (2000) diz que ele era um tipo de gente que tem no Brasil, principalmente ao Norte, “o macumbeiro ambulante que chega nas cidades e anuncia sua presença pelo rádio, distribui também folhetos nos quais promete curas, além de resolver os problemas mais intrincados, principalmente nas áreas sentimental, amorosa e financeira” (Mortimer, 2000, pp. 148-149). E que, apesar de geralmente serem “pessoas amáveis, que sabem num primeiro momento ganhar a confiança”, os “quadros com diplomas, entre outros, da Federação Espírita Brasileira” denunciavam o que pra ele seria uma armação, pois segundo o mesmo “o macumbeiro se sustenta na mentira” (Idem).

Sendo este dotado de certa esperteza ou malandragem, aquela que historicamente foi sendo suposta aos pretos como forma de juízo de valor, se aproveitava das condições de uma cidade pequena, em que “rapidamente fica-se sabendo da vida de todo mundo”, pois seria aí “que o malandro se dá bem”. Ainda segundo Lucio, em Rio Branco não era diferente, e acabava sendo cíclico, pois por lá não faltava este tipo de gente, tendo ele visto “fazerem propaganda até pela televisão” (Idem). Mas, embora a presença desse tipo de pessoas fosse uma constante na cidade, a comunidade daimista situada na Colônia Cinco Mil abriu as portas para esse macumbeiro em especial e, para os adeptos que o presenciaram, tal acontecimento “permite muitas conjecturas, sendo analisado por muitos ângulos, pois está envolvido por ares de uma grande magia” (Mortimer, 2000, p. 153).

A narrativa mítica desse ocorrido construída por Lucio Mortimer, Alex Polari e Alfredo Gregório, e transmitida entre os demais seguidores/as, diz que “o Padrinho Sebastião se encontrava cego espiritualmente”, e como se estivesse a “disputar uma queda de braço”, conta-se nessa narrativa institucionalizada que “apareceu uma entidade na miração, que

agarrou o seu pulso como numa legítima disputa da qual saiu perdedor” (Idem). Curiosamente, a entidade, que apenas fora vista por ele, “era um negro baixo gordo, que tinha um braço avantajado e ao vencê-lo, jogou um pó em seus olhos deixando-o cego”, tendo que ser socorrido por seus seguidores/as, ele recobra a visão e alguns dias depois chega à Colônia o “macumbeiro” (Idem).

Para refletirmos sobre a concepção que resvalou na recepção de Exu no Santo Daime, recorremos ao que Alex Polari de Alverga (1992) escreveu acerca deste acontecimento, em que diz: “Todos terão que passar pelo que seus karmas dispõem, unificando dentro de si o Bem e o Mal, o certo e o errado, numa percepção clara e real do que somos, para que possa se manifestar em nós aquilo que ainda devemos ser” (pp. 118-119). Este, que hoje é padrinho do Céu da Montanha em Visconde de Mauá/RJ, membro do Conselho Superior Doutrinário e assessor de Relações Institucionais e Comunicação do ICEFLU, traz em seus livros sobre o Santo Daime importantes relatos acerca das compreensões que nesta vertente fizeram morada, e que facilita o entendimento dos caminhos que se abriram a partir das novas alianças da comunidade.

O padrinho Alex acreditava, ao menos até a década de 90, quando escreveu “O Guia da Floresta” (1992), que “devemos conhecer essas forças constitutivas presentes no Universo e em cada um de nós”, pois isso “faz parte do processo de autoconhecimento, base de toda realização espiritual” para os daimistas. Em tempo, também afirma que “Uma coisa, porém, é buscar o conhecimento do que existe, do que é real, e outra é “servir a dois senhores”, contra o quê o Cristo nos alertou” (1992, p. 120), no intuito de delimitar as fronteiras e limites das alianças, que para ele seriam do alcance das “energias, vibrações, formas-pensamentos, entidades e consciências desencarnadas que operam na faixa da destrutividade, da desagregação, do egoísmo e da maldade para com seus semelhantes” (Idem).

Conhecer essas forças, no entanto, para Alex Polari não significa estar “aberto para essas vibrações”, pois os seres que podem estar tanto encarnados como desmaterializados podem “atuar” nas mentes agindo nas emoções e desejos, e essa influência pode ser exacerbadamente nociva ao médium (1992, p. 120). Dito isto, ele levanta o questionamento:

E o que fazer com isso, que estejamos conscientes de não se tratar de nós, ou de algo “nosso”? Esta já é uma questão que entra no âmbito da caridade e que exige a aceitação de um mandato mediúnico. Com a missão de auxiliar e clarificar os espíritos, esse serviço é realizado através da própria iluminação dos médiuns. Eles são mediadores e hospedeiros de seres obsedados e sofrendores cuja cura depende de sua caridade e compaixão. (Alverga, 1992, pp. 120-121).

Portanto, como já vimos em devir xamã, assim como na kardecização da Umbanda, é igualmente a caridade que faz o médium nos trabalhos do Santo Daime. O autor segue narrando que os afectos dessa relação que “Na forma de uma energia, por um momento variável de intensidade, precisamos sentir e compreender no nosso próprio ser a dor do outro. E isso se faz mediante um canal mediúnico”. Para ele, é preciso se identificar com “a dor, o engano, erro ou ilusão do nosso semelhante, que também numa certa medida se confunde com a nossa. E fazemos todo o esforço de clareá-lo em nós, por eles e por eles em nós” (Idem, p. 121). Pois, apesar de compreender que esta seja “uma incursão perigosa”, na qual “o caminhante deve sempre buscar boa orientação”, ele acredita que “cortejar essas forças negativas ou ter medo excessivo delas é um canal para desembocarmos no lago abissal da loucura”. E que é necessário atravessar este processo “com verdade e pureza” para desembocar “nas praias do êxtase e da realização, sem que os monstros que habitam as profundezas submersas do nosso inconsciente tenham qualquer poder sobre nós” (Idem).

Deste modo, o e a médium precisam ter cuidado ao se relacionarem com estes seres que, na doutrina daimista, muitas vezes são considerados espíritos sofredores, pois estes, afinal, se apresentam “com tal desespero que podem pô-los a pique também” (Idem, p. 122). O padrinho Sebastião dizia, segundo conta Alex, que não sabia lidar com todos os espíritos, mas que estava sempre aprendendo um pouco, e acreditava estar “Trabalhando para fazer de todos eles nossos amigos. Para eles terem um conhecimento verdadeiro de Deus, de aceitar e compreender o poder de Deus sobre todas as coisas, inclusive sobre eles próprios” (Idem). Pois, para ele, os que aceitassem a doutrina daimista, estariam ao lado de Deus, “E o que não aceitar sujeita-se à morte eterna” e “Nunca mais entra no mundo encarnado. Perdeu a chance, sumiu-se. Desaparece da Terra e do Astral” (Idem), uma vez que esta é a conduta para a salvação entre os e as daimistas.

Haveria, portanto, em suas palavras, “uma classe de espírito que eu não vou dizer que sejam incuráveis, porque isso não existe para Deus. Mas são seres muito doentes e difíceis de doutrinar”, esses que ele já até teria visto em uma miração, na qual começou a ouvir gritos lhe chamando, ao que se prontificou a atender, mas que ao se aproximar, “o clamor, o horror e o ranger de dentes eram tais que tive de sair voando para fora” (Idem). Alex transcreve também que, ao contar para mestre Irineu essa viagem astral, este teria dito: “Se você entrava lá, você se enrascava”, reafirmando que estes contatos não seriam brincadeira, nem mesmo para mestre Irineu (Idem).

Já para o caboclo Sebastião Mota, era preciso dominar todos esses seres, “com muita calma e muito carinho” (Idem, p. 123). O “velho Mota”, como carinhosamente era chamado

por seus e suas seguidoras, era um médium desenvolvido no kardecismo, que travou inúmeras lutas espirituais com espíritos sofredores, sendo seu principal guia o “Professor Antônio Jorge”. E quando ele decidiu se desligar do Alto Santo para realizar os seus trabalhos com daime na Colônia Cinco Mil, fora também através de uma miração que ele recebeu a missão de organizar um povo em uma comunidade. Sobre a qual Alex relata que, nesse período, ele teve “vários anúncios e visões desse enfrentamento que se avizinhava com uma linha espiritual ainda pouco conhecida por ele” (Idem), o que fora interpretado como prenúncio do encontro com Ceará e o Exu Tranca Rua.

Na primeira visão que teve, ele andava por uma estrada quando viu um cavaleiro vestido de **negro** que o seguia de longe. À medida que caminhava o cavaleiro vinha se aproximando, até que finalmente se encontravam no final do caminho. O entendimento que o Padrinho teve durante a visão de que a chegada do mensageiro **negro** representava uma coisa pesada que estava prestes a acontecer.

Depois disso, ele viu uma entidade que fumava um cachimbo, uma espécie de **saci**. Este ser encostou-se com ele com muita força e disse que ia botá-lo para correr da Doutrina. O Padrinho, depois desta segunda visão, ficou meio ressabiado e preocupado, como se esperasse, no dia-a-dia, um sinal mais concreto da chegada dessa ameaça.

Mais adiante teve outra miragem, na qual se atracava com um **negro** muito grande, que lhe falava de uma grande prova pela qual o Padrinho teria que passar para obter o grau de conhecimento a ele destinado. Esses avisos lúgubres estavam no ar. (Idem, pp. 123-124) [grifo meu].

Cruzamos aqui as linhas de um rizoma¹⁷⁷ diaspórico, em que a presença de elementos negros são tão conflitantes quanto representantes de uma ameaça, ainda que mestre Irineu e a grande maioria de seus e suas seguidoras sejam racializados pelo fenótipo. A doutrina viva, fundamentada em visões, mirações, estados oníricos e numa liturgia em formato de cânticos, nos quais todos os e as adeptas podem se inspirar, está constantemente reconfigurando sentidos e práticas, ora em concessão aos eixos da subjetividade dominante, ora forjando uma fissura e o consequente esvaziamento de um possível conservadorismo, este há muito norteador das diretrizes desta religião. Exu emerge do caos instaurado na comunidade daimista, como potencial e interessante aliança para padrinho Sebastião, que permite aos seus a experiência de devir exu por contágio das subjetividades exusíacas. E muito embora tenha sua multiplicidade condicionada ao uno, e este seja interpelado por suas estripulias, numa tentativa insistente de doutrinação, dominação e iluminação, mais a diante avistar-se-á que é impossível conter Exu.

¹⁷⁷ “Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de territorialização pelas quais ele foge sem parar” (Deleuze, Guattari, 1995, p. 18).

Na sequência dessas mirações, Ceará se apresentou a padrinho Sebastião e, apesar de ser reconhecido como sendo “um médium de altas capacidades”, causou aversão aos “adeptos do sul”, emprestando o termo utilizado por Goulart (1996), pois era “desde cedo dedicado à prática do mal”. Para Alex, o “velho” recebera ele “já sabendo tratar-se do oponente anunciado nas visões”, e as atitudes do macumbeiro, mais tarde, viriam a justificar os afectos que a presença dele evocava nos daimistas que problematizavam os métodos que ele empregava em seus trabalhos espirituais (Idem, p. 124). O que era muito comum entre os macumbeiros nômades que viviam promovendo esses tipos de trabalho pelas diversas cidades da Amazônia (Mortimer, 2000, p. 148), seu sensacionalismo impressionava e ludibriava a alguns, mas também intrigava a outros que, segundo Alex Polari (1992) e Lucio Mortimer (2000), nunca conseguiram confiar totalmente nele, mas que assim como eles dois não iriam bater de frente com as decisões de padrinho Sebastião.

O homem era um show-man. O povo sentava nos bancos ordenados, como uma plateia, e ele, na frente, garantia o espetáculo durante toda noite. Garrafas e mais garrafas de cachaça eram bebidas e derramadas. Fazia parte de seu ritual despejar a aguardente na cabeça dos participantes chamados ao palco.

Ceará trabalhava com umas tantas entidades. Me lembro de alguns, como o Zé Pilintra, Galo Preto, Tranca Rua etc. Tinha um que era mudo, só dizia “ababaú”. Eram uns seis ou oito personagens que ele atuava, ou seja, espíritos que recebia.

O homem se dizia o rei dos Exus, o macumbeiro mais poderoso do mundo e o povo abaixava a cabeça. (Mortimer, 2000, p.142).

Antônio Marques Alves Jr., em sua pesquisa sobre a inserção da umbanda na cosmologia daimista relata que fora por conta de uma integrante do grupo estar sofrendo “constantes alterações, como desmaios e outras manifestações diagnosticadas como atuações descontroladas de espíritos”, que iniciaram a busca por alguém que seria capaz de oferecer uma assistência. Assim, o jovem Joselito, “moreno, magro”, se apresenta à Colônia Cinco Mil levado por Wilson Carneiro, “antigo e respeitado companheiro do Padrinho Sebastião, morador de Rio Branco” (Alves Jr, 2007, p. 156). O autor constatou que, também havia “o interesse de membros da comunidade em resolver pendências (um dinheiro não recebido, uma necessidade de cura, uma facilitação nos negócios)”, o que ele entende como sendo demandas comuns ao ambiente da macumba (Idem).

Ceará apresentou-se como aquele que viria ajudar a revelar verdades ocultas do povo do Padrinho Sebastião, a disciplinar e domar as entidades malignas que campeavam em seu grupo e a transmitir ao próprio Padrinho conhecimentos que ele ainda não possuía. Nas palavras do Padrinho Alfredo, “ele chegou como um macumbeiro que ia ajudar aquele povo que não se curava no Daime. Por aí foi que ele entrou”. As interpretações posteriores que recolhemos mantêm estas interpretações: considera-se, de fato, que Ceará ajudou a desvelar impurezas ocultas e a ensinar, não apenas sobre a

existência daquelas presenças negativas, mas como relacionar-se com elas de forma a proteger-se de seus perigos. (Idem, p. 157).

Assim, ele seguia agindo com certa autoridade a advertir ou ameaçar as pessoas em suas consultas, “marcando uma forma de relacionamento em que o macumbeiro, engrandecendo as dificuldades, se apresentava como solução” (Idem, p. 161). Diante dessa situação, padrinho Sebastião se justificava dizendo ter recebido a instrução de permitir que este macumbeiro trabalhasse com seus Exus por cinco meses na Colônia, mas que deveria permanecer atento, durante esse período, não impedindo o trabalho do Ceará. Nas palavras de Alex, padrinho Sebastião fora instruído em suas mirações para que “aguentasse o tranco”, pois “isso fazia parte de uma missão de caridade e conversão da entidade satânica encarnada no aparelho do feiticeiro” (Alverga, 1992, p. 124). A partir disso, Joselito começou a se aproximar cada vez mais da comunidade, e “sob os mais variados pretextos, a abrir toda sorte de trabalhos. Firmou um pequeno terreiro. Mal terminava um trabalho, que às vezes durava vários dias, já começava outro sob o pretexto de que “tinha uma coisa enrolada do fulano ou do beltrano”” (Idem).

Com o advento do macumbeiro, pararam as obras da Igreja e os trabalhos com o Santo Daime. O povo não tinha mais tempo para nada.

Às vezes ele chegava já perto da meia noite na Colônia e acordava todo mundo, porque precisava fazer um trabalho na “tronqueira” e os moradores necessitavam estar juntos. Fazia isto para impressionar e extorquir alguma vítima trazida da cidade.

Durante a sessão, quando havia alguma questão com um participante, as entidades resolviam na porrada, ou melhor, na cabeçada, porque era mestre em aplicar o golpe, um verdadeiro cabeça dura, constava do ritual um monte de caco de vidro que servia para os desafios e a prova de fé. Ele andava, deitava em cima; um dia acabou levando um corte no pé e botou a culpa no povo.

Os trabalhos eram realizados em dois locais. Seu Manoel Moraes havia construído um galpão ao lado de sua casa na cidade. Na Colônia ergueu-se a tronqueira, uma casa dentro da mata. (Mortimer, 2000, p. 143).

Para os “daimistas do sul”, o macumbeiro era interpretado como tendo a intenção de “jogar uns contra os outros e manter a energia negativa disponível para ser “plugada” pelo projeto da malignidade através das **bruxarias**, **despachos** e outras operações simbólicas da **magia negra** e da **quimbanda**” (Alverga, 1992, p. 124) (grifo meu). O que para estes soava como uma performance que tinha como base o sensacionalismo que o mesmo fazia para “ludibriar” sua “assistência”, ou seja, os quais ele prestava atendimento e aqueles que apenas assistiam suas “performances” mediúnicas, também passava pela compreensão colonial tendenciosa sobre a *bruxaria* e racista da taxação binária que opõe a *magia negra* e a *quimbanda* à outras práticas benfeitoras, bem como apresenta uma incompreensão acerca do

feitio de *despachos* para as religiosidades de matriz africana, que são utilizados para alimentar e cultuar os orixás.

Lucio relata que, entre os feitos de Ceará, ele “previa grandes desgraças, como a morte de um filho ou até a do próprio freguês, e se dizia capaz de mudar o curso tenebroso da vida. Cobrava caríssimo para resolver questões. Dizia precisar do dinheiro para comprar o material do despacho” (Mortimer, 2000, p. 143). O uso de álcool era uma constante em seus trabalhos, conforme relata Lucio, “toda sessão de macumba fosse com muita cachaça, o povo do Padrinho não bebia. Somente quando eram obrigados. Estavam ali como cordeiros e pacificamente suportavam tudo” (Idem, 145). Francisco Chagas de Souza conta a Alves Junior (2007) que, “Ele amedrontava com os pontos dele. Ele armava junto com os seres e armava também uns desenhos, uns pontos e enfiava uns ferros, flechas... Aquilo tudo amedrontava as pessoas. Quem não tem medo daquelas coisas?” (p. 161). Essas performances que lhe afetavam causando medo, diz sobre as subjetividades criadas socialmente acerca da macumba, e que também eram endossadas na prática de Ceará, que usava do medo para definir como solucionar os perigos, embora a solução fossem os despachos exigidos pelas entidades, tão comuns nas religiosidades afro-brasileiras (Idem).

Em seus trabalhos, Ceará fazia uso dos despachos para solucionar os perigos que seus guias apontavam sofrer cada pessoa por ele atendida, inclusive fora da comunidade. A sua participação em um momento importante da formação litúrgica e ritualística do Santo Daime de padrinho Sebastião é marcada pelas várias descrições de macumbas que foram acompanhadas e presenciadas pelo grupo que habitava na Colônia Cinco Mil (Idem, p. 162). Joselito, ou Ceará, fazia uso de marafo e frango, dois ingredientes importantes no feitio de ebós e padês do Candomblé, sendo o primeiro utilizado como energia volátil invocativa da magia de Exu; e o segundo seu alimento de escolha, a partir do que narra a mitologia iorubá¹⁷⁸ (Prandi, 2001, p. 470). Ele também buscava recursos sensacionalistas em suas performances, em que dizia: “olha quero tantas garrafas, quebrava aquelas garrafas todas, ficava lá, coitado, passando mal”, andava sobre os cacos, e quando se cortava ficava irritado questionando a fé dos e das presentes no rito, conta a madrinha Regina, ao que complementa a madrinha Julia dizendo que, “O bicho era poderoso e vinha da parte dele mesmo, mas isso foi o que, graças a Deus, nos deu o conhecimento de muita coisas. Ele apresentou o que é satanás” (Alves Jr., 2007, p. 162).

Ele se atuava de muitas coisas que eu não me lembro, mas tinha um que fazia ele comer vidro. Ele quebrava os vidros tudo e rolava nos vidros assim.

¹⁷⁸ Cf. *Ajalá modela a cabeça do homem*.

E não se cortava, não se arranhava nada. Tomava muita cachaça sabe assim. No trabalho dele ele tomava umas duas, três garrafas de cachaça. Nas vezes em que ele acabava se cortando, ele possuía explicações. (Idem).

Este que sempre mantivera orgulho das forças que dizia manipular a seu bel prazer; que até quando se cortava em suas estripulias remedava dizendo que era “*o sangue que eu dei pro diabo. Isso aqui pra mim não é nada, não. Eu tinha que fazer isso mesmo tinha que dar sangue pra ele*” (Idem), teve seus altos e baixos perante todos e todas. Quando a confiança e altivez do macumbeiro pareciam baixar, era interpretado como que cedendo aos ideais morais da comunidade daimista, como se seu guia “Maioral” o “estivesse forçando a entregar uma coisa que ele não queria”, para Alex, isso “era um indício de que, mesmo contra a vontade do aparelho, ele também estava se aproximando para uma doutrinação com o Daime” (Alverga, 1992, p. 125). Resistente, o jovem relutava, mas chegou a dizer para o caboclo Sebastião: “– O senhor vai ganhar mesmo, Padrinho! O senhor vai ganhar! Só existe dois maiores, é Deus e o Tranca! Mas o maioral do senhor é maior, não é? Vai vencer. Mas ainda estou na luta. Se segure” (Idem, pp. 125-126). Em seguida lhe fizera uma promessa que, segundo os relatos, ao padrinho pareceu interessante:

“Olha, barbudo, se você entrar comigo, no meu trabalho, eu vou te fazer poderoso. Nenhuma polícia virá contra o Daime e sua Igreja vai crescer e terá filiais por toda parte do mundo. Para alcançar isto você terá que andar comigo durante cinco meses. Preciso deste tempo para ensiná-lo a dominar os ‘Exus’ e fazer deles aliados até no trabalho de cura” (Mortimer, 2000, p. 144).

Segundo Alex (1992) e Lucio (2000), o “velho Mota” tinha esperanças de que ele e o seu guia espiritual fossem influenciados com os trabalhos de Daime, a essa altura, já escassos devido as demandas de Ceará à comunidade; e que viessem a tomar o daime, encontrando a luz do ser divino que habita o enteógeno. Ele recusava-se a tomar o daime, pois se dizia estar proibido por seu “Maioral”, seu guia espiritual, de fazê-lo, mas acabou por não demorar muito para ocorrer, e quando ocorreu, ele disse que iria dar passagem para algumas atuações de espíritos sofredores, e pediu ao padrinho Sebastião que para todos os espíritos que ele trouxesse através de seu aparelho, era para dar o daime para eles, que em suas palavras “é tudo bicho brabo que precisa de doutrina”. Não perdeu tempo em avisar que o “Seu Maioral ainda não vai se entregar fácil não!” (Alverga, 1992, p. 124), se referindo a não tomar o daime estando incorporado em seu guia preferido, o Exu Tranca Rua.

O velho ia se mantendo nesse fogo cruzado, alertando a todos quanto ao caráter do estudo espiritual que estava em curso. Para quem compreendia direitinho, a batalha que estava em jogo era realmente grande. Aos poucos, porém, Ceará ia entregando toda a sua legião ao Daime. Faltava apenas ele próprio, ou melhor, “Seu Maioral”. (Idem, p. 126).

As mirações proféticas de padrinho Sebastião seguiam, e quando estava prestes a acabar o prazo de cinco meses que lhe fora estipulado, foi num trabalho de bailado de São João (23/06) que, padrinho Sebastião “teve uma visão em que saiu pelo Astral até uma casa”, chegando lá, havia uma sala com uma enorme lona que cobria algo. Ele pegou a lona e a tirou de uma vez, visualizando que embaixo dela “estavam todos os trabalhos do Ceará, o que eles representavam no Astral: “Só porcaria e pretensão””, segundo suas próprias palavras. Foi então que o padrinho compreendeu que o prazo que lhe fora dado estaria encerrado, mas “ele esperava ainda por uma entrega final” (Idem). O jovem Joselito não participara deste trabalho e, segundo os relatos de Lucio, embora parecesse ser de sua vontade interferir na realização do ritual, passou pela igreja e foi embora (Mortimer, 2000, p. 148).

Padrinho Sebastião chegou a reconhecer a seu filho Alfredo que teve de fazer um grande esforço para não duvidar das instruções que recebera do Astral, conforme Alex Polari registrou em seu relato:

– Teve momentos muito duros em que o papai chegava a me confessar haver lutado com atuações muito fortes, que tentavam tirar-lhe a firmeza. A ponto dele falar assim: “Alfredo, tinha hora que eu mesmo queria duvidar que ainda estivesse dentro da linha. Mas era isso mesmo. O que essas linhas todas vieram pedir através do aparelho do Ceará foi uma caridade. Só que era muito pesado doutrinar o próprio Satanás, e eu quase me lasco”. (Alverga, 1992, p. 126-127).

Esses afectos foram todos mobilizados na bifurcação em que se encontra a incorporação de entidades do panteão da Umbanda/Quimbanda que, para os adeptos responsáveis em produzir a história a ser contada e legitimada pelas suas posições hierárquicas na doutrina, teria sido uma batalha entre o bem e o mal, e teria tido um preço muito alto. Devido aos abusos que Ceará praticou na comunidade, se valendo de seu poder de coação religiosa, devido às ofensas à honra e os grandes estragos que o “feiticeiro” havia feito a quem era considerado socialmente como sendo “gente de bem”, foi que se simplificou a sua passagem como sendo um duelo e/ou contato com a “**linha negra**” e que teria sido tão duro para estes e estas (Idem, p. 126) (grifo meu).

O dia em que Joselito decidiu tomar o daime não estando incorporado não tem uma datação registrada, e se confunde na sequência da narrativa dos acontecimentos. O que se repete nos registros é que ele procurou o Sr. Wilson Carneiro, até então, o responsável por um Pronto Socorro de daime que lhe fora designado por mestre Irineu, e pediu o daime. Nas palavras de padrinho Alfredo, que estava presente, ele chegou lá e disse:

– [...] “Hoje eu vou tomar Daime”. Aí eu disse: “É mesmo, Ceará?” Ele confirmou: “É, quer ver?” Chamou seu Wilson e disse: “Seu Wilson, hoje é dia *dele* tomar Daime”. O Padrinho Wilson me perguntou: “E vamos dar?” Eu digo: “Manda!” Então o Velho abriu o trabalho, o Ceará se apresenta,

toma. Sentou numa cadeira. Em vinte minutos ele disse que estava mirando. “Tô mirando, Alfredo, tô vendo”. Com dez minutos de miração ele disse: “Chega! Não quero mais não! Já está decidido, já vou”. O velho Wilson ainda quis retê-lo: “Rapaz, tu ainda está mirando...” Ao que ele já foi se levantando: “Nada! O que eu tinha que ver já vi!”. (Idem, p. 127).

Então, fora também neste contexto que dona Percília, assistente de mestre Irineu em vida, levou para o padrinho Sebastião o formato do ritual do Trabalho de Cruzes, desenvolvido e praticado pelo primeiro para realização de exorcismos e para “resolver os casos de possessão” (Idem). Nas “Normas de rituais da ICEFLU¹⁷⁹” a definição desse tipo de trabalho consta que este deve ser realizado “para o socorro espiritual de pessoas que se mostrem claramente alteradas de seu modo habitual, obsediadas ou apresentando um quadro de perturbação grave”. Assim, quando chegou o momento da realização do trabalho que dona Percília ensinou ao caboclo Sebastião, ainda que Ceará tenha tentado “com muitos argumentos, substituir o ritual por outro comandado por ele”, Lucio o rebateu dizendo que ele não mandava em nada ali, e deste modo o “ritual, ou melhor, o Trabalho de Cruzes, foi feito pela primeira vez na Colônia Cinco Mil para esta finalidade: afastar o macumbeiro que dizia possuir o maior dos capetas” (Mortimer, 2000, p. 149).

Após a reza, o grupo que participara desta dirigiu-se para a casa que havia na mata, chamada Tronqueira, e lá Joselito ainda “tentou atuar uma entidade, mas estava sem graça e enfraquecido”. Neste momento, na narrativa de Lucio, por este estar “Sem usar as máscaras habituais e sem nenhum arrependimento ou escrúpulo, confirmou a notícia de sua investida sexual contra senhoras e descaradamente encobriu outras mais graves, testemunhado pelas próprias vítimas” (Idem). Pediram que ele fosse embora da cidade, pois havia muitas pessoas com raiva dele, principalmente, “o pai que teve sua filha molestada, os maridos enganados e um outro senhor de cujo automóvel ele havia se apossado, com a promessa de um pagamento breve e, até aquela data, nada, só enganação” (Idem).

O jovem chegou a sair rumo à Brasília, outra cidade do Acre, perto de Rio Branco, “mas não arranjou nada por lá e resolveu voltar para a capital”, o que nas palavras ressentidas de Lucio, se tratava de um retorno “com planos diabólicos de explorar mais o povo incauto e crédulo destes rincões do norte” (Idem, 149-150). Assim, ao retornar, ainda na cidade, Lucio relata que ele encontrou “com quatro homens que ele tinha vilipendiado moral e financeiramente”, e que “com sua arrogância enfrentou-os de forma ameaçadora”, mas movidos pelo ódio “agora era um encontro de feras. Não havia mais o medo que toma o homem fraco e vulnerável. Tinha uma mágoa profunda transformada em revolta”. E deste

¹⁷⁹ Cf. <https://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/outros-trabalhos/trabalho-de-cruzes>.

modo, motivados pela raiva, “aqueles quatro homens resolveram acabar com quem agora era um impostor que não soube respeitar nem as moças, nem mães de família” (Idem, p.150).

De moral patriarcal, portanto, Manoel Moraes, que seguia o Padrinho e tomava o Daime, junto com José e Raimundo Nonato Teixeira de Souza, filhos do Padrinho Wilson, que cuidava da Cinco Mil, na ausência de Sebastião Mota, cortaram com uma faca os testículos de Joselito Freitas dos Santos, o macumbeiro cearense, os quais foram atirados no meio da rua para os cachorros, enquanto o homem ensangüentado era amarrado, amordaçado e conduzido numa carroceria de pick-up para o ramal da Cinco Mil onde foi jogado para morrer esvaindo-se em sangue. (Ramos, 2002, p. 97).

Joselito, nesse meio tempo, havia descoberto o segredo da Santa Maria, que o povo daquela comunidade guardara com muito apreço e obediência às ordens do padrinho Sebastião. Com isso, inferiu Lucio que ele houvesse pensado em “sua mente maldosa: Agora eles estão ‘fodidos’. Não têm aonde apelar. Qualquer coisa, quem os coloca na cadeia sou eu” (Mortimer, 2000, p. 149), já que o macumbeiro dizia que “ainda tinha poder para prejudicar todo mundo. Que ninguém fosse contra ele” (Idem). Tantas foram as ameaças e as afrontas cometidas por ele, que o ódio e a raiva que o macumbeiro incitou nas pessoas que por ele foram enganadas fez com que tivesse uma morte muito mais vingativa do que constou nos próprios autos do processo do julgamento de seu homicídio.

Incurso pela promotoria nas penas do artigo 121, parágrafo 2º, ítems III e IV, que corresponde a homicídio qualificado, por terem praticado homicídio “por motivos fúteis e meios que dificultavam a defesa da vítima”, cuja pena varia de 12 a 30 anos de reclusão, os réus foram absolvidos pelos jurados que acatarem a tese da defesa de que “mataram sob coação moral irresistível, sob o domínio de violenta emoção, após injusta provocação da vítima, legítimas defesas próprias, de terceiros e da honra”. A decisão do Conselho de sentença causou estupefação geral e surpreendeu até mesmo os advogados de defesa. Manoel Moraes, o esmaculador de Joselito era e é chefe de família nos moldes dos bons costumes do lugar, em que pese participar de uma comunidade cujos hábitos não seriam de todo recomendáveis. (Ramos, 2002, pp. 97-98).

Conta Lucio que, “No caminho, um deles, que ia na carroceria, acabou por matar, sufocando com as mãos, o pescoço da vítima que estava desacordada e com forte hemorragia. Jogaram o corpo no mato e foram para a Colônia” (Mortimer, 2000, p. 150). Alfredo, por exemplo, conta para Alex que tudo isso ocorreu em três dias após ele tomar o daime, ele acabou sendo executado, como que enunciando uma justiça divina que estaria sendo feita para aqueles e aquelas que por ele se sentiram violados e violadas.

– Em três dias ele foi se entregando lentamente. Eu interpreto assim. Primeiramente ele tentou abafar a todos nós. Depois ele viu que o poder que estava com a gente era superior ao dele. Aí ele foi perdendo a força daquela macumba e feitiçaria toda, entende? Ele foi entregando e doutrinando toda a turma dele. Que quando restou só o Tranca, que era o guia e mentor dele, aí ele tomou o Daime e o Tranca-Rua também tomou. Ele, o aparelho, “viajou”

e o Tranca ficou acompanhando a jogada. Ia iniciar a doutrinação mais importante de todas. E o aparelho que ia segurar ele era o papai. Podia ser que ele amansasse, obtivesse um perdão, se tornasse um trabalhador da seara. Era isso que o papai esperava para o final da história. Mas foi coisa do destino. Ele estava tomado pela entidade e fez muito mal... (Alverga, 1992, p. 127).

Para padrinho Alfredo, o jovem teria se empolgado com a comunidade conduzida por seu pai, pois se sentindo atraído pela luz de padrinho Sebastião no “instinto de apagá-la”, ao que levanta um paralelo comparativo com a mitologia cristã dizendo: “não foi o desejo e a inveja da luz que levaram Satanás, a natureza inferior, a se rebelar contra Deus, o Eu-Superior interno, pela posse do seu trono no templo humano?” (Idem, p. 123). Assim, para o sucessor do “velho Mota”, havia “uma lógica do poder”, na qual os agentes envolvidos apenas foram instrumentalizados para uma sentença, sendo o aparelho de Ceará “suprimido pela lógica das suas próprias maldades e agora era o Velho que iria continuar esse trabalho de cura com o Tranca-Rua”. Acreditava também que “se o Ceará continuasse na parada ele ainda podia opor a resistência dele, de aparelho. Talvez por um paradoxo, o próprio “Maioral” foi obrigado a se livrar do seu “cavalo”, né?” (Idem, p. 128), inferindo um conflito de interesses entre o médium e seu guia.

Padrinho Sebastião, após a morte do jovem Ceará, passou a incorporar o “Tranca Rua”, e junto desse acontecimento culminaram algumas situações de saúde delicadas para o “velho Mota”, tal como uma ferroada de arraia, que lhe ocorreu ao descer do barco que estava usando para chegar no “Seringal Rio do Ouro”, onde seria a nova sede da nova igreja, pois este teria sido, em suas mirações, orientado a migrar para dentro da floresta com seu povo; e a malária, que também o acometera nessa época. A associação da presença da entidade com as enfermidades dele é uma constante na narrativa de seus seguidores, e que encontram respaldo em Alfredo:

– Certo! Depois que ele se transferiu para o velho, quase mata o papai também. Mas isso foi depois, lá em Rio do Ouro.

[...]

– Foi uma coisa gradativa, não houve um momento preciso da coisa se manifestar. De imediato, parece que foi muito forte o encosto do Satanás que vinha se entregar, e a saúde do velho passou a piorar sensivelmente. Eu estava na Colônia, organizando o povo que ia ficar por lá, enquanto o papai abria Rio do Ouro. Ele era o primeiro mateiro. De madrugada estava dentro da mata escura onde ninguém tinha pisado ainda, fazendo as derribadas. Se bobeasse, ele já estava de machado na mão, pegando tudo que é tipo de malária e coisa ruim. Mas voltando um pouco no tempo, antes de ir para Rio do Ouro ele ainda assistiu a um São João aqui na Colônia. Nesse dia ele teve uma atuação braba, ficou caído lá em casa e nós dando uma assistência para ele até ele poder sentar na cadeira. Da cadeira ele se recompôs, aprumou o aparelho e voltou para tomar Daime na igreja. (Idem, p. 128).

Alfredo segue dizendo que, segundo padrinho Sebastião, “naquele dia foi preso no aparelho dele o ser Tranca Rua, para ser doutrinado na igreja do Seu Mota” (Idem), e justifica que a intensidade do encontro se deu devido a “corrente” da igreja ainda não estar “completa” de conhecimento, pois se assim estivesse, “o ser estaria sendo doutrinado em todos nós, seria menos pesado pro velho”. E porque ele era o único com “capacidade e conhecimento espiritual” e também o “único médium capacitado para segurar aquela barra”, a intensidade desse contato forjou uma aliança brutal para o aparelho do caboclo Sebastião (Idem).

– [...] papai voltou para Rio do Ouro já sentindo a consequência do aprisionamento desse ser dentro do seu aparelho. Trabalhou com aquilo tudo: confusão no corpo, no espírito, agonia, vontade de morrer, mil coisas, sabe?

[...]

– É. Foi aí que começou, de verdade, o ajuste das linhas, e o ser satânico pôde se expressar com toda liberdade no aparelho do velho. E ele sempre sofrendo. Teve época do papai passar muitos dias dando golfadas de bola de sangue. Aí o Tranca-Rua baixava e dizia: “Isso não é dele não! É meu, fui eu que tinha no meu papo. Sangue de galinha preta e de tudo que andei fazendo por aí, não é dele não. Quer ver como não é? Amanhã ele para. Mas você tem que ficar tranquilo, senão ele não aguenta fazer a minha limpeza não.” E ameaçava: “E se ele não fizer, não tem ninguém que possa, e adeus, babau, eu e o aparelho!”. (Idem, p. 29).

Deste modo, padrinho Sebastião foi dando passagem para o Exu Tranca Rua para que este pudesse ser doutrinado, emprestando o seu “aparelho” para que ele pudesse se livrar daquilo que é considerado como impuro pela Umbanda, no histórico esforço de embranquecimento das crenças e práticas religiosas de genealogia africana. Os ebós e padês são oferendados a Exu, agrada-se, dá-se de comer primeiro a Exu para que ele ajude no que lhe é solicitado, e também para que ele leve as mensagens aos demais orixás, muito embora o obscurantismo ao qual fora relegada a Quimbanda tenha favorecido a má compreensão e a ignorância daqueles que se dispõem a lidar com Exu fora do entendimento deste enquanto orixá. Como já fora pontuado nesta cartografia, para compor com Exu, este não pode ser lido na ótica do “*carrego colonial*”, esta que “dá o tom de que as obras coloniais miram o corpo material/imaterial daqueles que são alvos do seu sistema de violência/terror” (Rufino; Simas, 2018, p. 20).

Contudo, apesar dessas concepções que dizem sobre todo um contexto histórico de dominação e violências do discurso, que reverberam na constituição das práticas, crenças e subjetividades do corpo social, Exu produz contágio para além do que o colonizador possa supor. No final das contas, o Exu Tranca Rua que incorporava em padrinho Sebastião passa a legitimar o uso dos enteógenos pilares do Santo Daime, o daime e a Santa Maria,

correspondendo ao que, desde o começo, o grupo esperava conseguir, mas que Ceará relutante não cedia, ou simplesmente não conhecia/se permitia conhecer:

– O Velho, coitado, tava pegando a cruz dele que era pra ele passar pelo que passou o Cristo, e, quanto ao Tranca, ele valorizava a Doutrina mais do que nós mesmos. Falava: “Esses remédios aí de vocês é de grande valor, mas eu só posso sarar se vocês capricharem. Se vocês agirem assim, tá curado o Tranca, o Trancado tá curando em todos e em cada um, falei, tá!” Como nós próprios fossemos os primeiros a não cumprir aqueles pedidos, teve vez dele baixar com a gente ali com o velho nas agonias, na cabeceira da sua cama: “Vocês são muito nervosos, vão acabar é matando o meu aparelho e eu também!” Nessas horas, nós cantávamos uns hinos da Doutrina assim bem forte e ele, manifesto no velho, gritava quase implorando: “Manera, manera! Pelo amor de Deus, se não eu vou embora com ele!” Era assim que ele barganhava. E nós tinha que cantar assim com toda a calma para ele poder suportar. (Alverga, 1992, p. 129-130).

Quando estava extremamente adoecido por ter adquirido malária, foi que padrinho Sebastião incorporou no Exu Tranca Rua e selou uma aliança com esta entidade. Estando ele entre a vida e a morte, chegando a ser desenganado, padrinho Sebastião agonizava em seu quarto, e seus seguidores “peregrinavam em vigília pela sala, procurando por notícias. Muitas vezes, temendo sua hora final, uma vela acesa era colocada em sua mão” (Alves Jr., 2007, p. 179). A maneira como este acontecimento se deu e é narrado, pode ser interessante à reflexão sobre a relação previamente estabelecida da erva maconha com Exu desde o Camdomblé, e que, enquanto Santa Maria irá também puxar o direcionamento para este pacto. Pois, fora consagrando Santa Maria com seus filhos Alfredo e Valdete, que “todos foram surpreendidos por uma alteração do Padrinho”, o que revigora a concepção daimista desta linha que o “Santo Daime e Santa Maria consola e dá alívio¹⁸⁰” e são os “escudos” que este povo tem “para se defender” (Mortimer, 2000, p. 153).

Por “alteração” podemos entender incorporação, que já teria ocorrido outras vezes, mas que “há tempos ele não se manifestava daquela maneira”. Neste momento, “apresentou-se uma entidade como sendo Ogum Beira Mar e pedia para levarem o Padrinho Sebastião para a sala, onde o Tranca Rua queria fazer uma explanação” (Idem). Alfredo relata como fora a sequência desta “atuação”, conforme as singularidades que compõem o plano de consistência daimista da ICEFLU agenciaram esta enunciação:

Primeiramente chorou uns vinte minutos. Depois de vinte minutos começou a dar uma explanação, falando dos bens dessa Doutrina, dos bens da cura que estava recebendo daquele aparelho; que graças àquele aparelho ele estava recebendo a luz e recebendo aqui a cura. Depois ele perguntou se a gente o aceitava como irmão, que ele tinha se curado aqui dentro. A gente aceitou. Só que de agora pra frente eu quero mais respeito com as plantas,

¹⁸⁰ Hino n. 66, intitulado “Os espíritos estão chegando”, do hinário “Anunciação”, de padrinho Alex Polari de Alverga. Este hino também compõe o Caderno de hinos de Cura I, sendo o de número 5.

que não existe nem no Céu nem na Terra remédio igual ao Daime e a Santa Maria. Principalmente para curar a legião de espíritos necessitados. Porque se orgulho fosse Deus, quem estava no trono era eu. Porque se a ignorância fosse boa, quem estava no Trono era eu. Eu era um aleijado perante Deus, e hoje... Aí foi falando. (Idem).

O acontecimento marcou não somente a aliança do Exu Tranca Rua com a doutrina daimista, embora este marco se sobressaia nas narrativas entre as e os adeptos, mas também foi neste contexto que padrinho Sebastião começou a melhorar o seu estado de saúde. Deste modo, “trazido por Ogum Beira Mar”, “o exu Tranca Rua se colocava a serviço da Doutrina” (Idem, p. 179), e em tempo era respondido por Alfredo que dizia: “Tá bom, bem-vindo aí! Que seja pra nós um guardião dos nossos terreiros, dos nossos pontos”, assim, foi através de um pacto selado com o Exu Tranca Rua que “abriu a esquerda na cosmologia daimista” (Idem, p. 180). Padrinho Sebastião, que estava acostumado com a prática mediúnica através do kardecismo popular com nuances das práticas curandeiras, se enveredou pelos caminhos da Umbanda, que a essa altura já estava mais disposta aos exus e pombas-giras. E ainda que não se tratasse, em termos de Umbanda, sobre as alianças decorrentes dessa experiência, a incorporação passou a ser aceita, respeitada e compreendida como uma passagem necessária, exigindo do grupo a ritualização também desta.

Madrinha Julia, irmã de madrinha Rita, relatou ao pesquisador-neófito Antônio Marques Alves Junior o entendimento mais comum que encontramos em campo sobre o mito de aliança de Exu no Santo Daime, em que diz que isto se tratou de “um estudo pra nós sabermos lutar com aquela força, que nós não podíamos viver só numa. Tinha que vir aquela pra gente saber destrinchar e sair do mal e entrarmos no bem” (Idem), como que adotando a lógica de uma dicotomia que seria de compensação. Dito isto, ela segue narrando o que ouvira desta entidade que incorporou em padrinho Sebastião, e os indícios de legitimação e reconhecimento da potência dos enteógenos tão caros e importantes para a comunidade daimista.

– [...] Ele dizia que esse remédio, tanto o Daime quanto a santa maria, estava desaleijando ele ao ponto de em breve ninguém poder reconhecer ele numa atuação. Que era esperança de um dia poder atuar sem ser mais um aleijado espiritual. Explicava também que a causa do aleijamento tinha sido o ciúmes e a inveja que ele tivera diante do próprio Deus e que ele era alimentado por nós próprios, acostumados a esconjurar o diabo com palavras à luz do sol e a seguir suas vontades no escondido, às escuras. E isso só traria doença e morte. Então, ele, o Tranca-Rua ou Satanás, ou seja lá qual nome se venha a dar a ele, pediu uma oportunidade. “Oportunidade de quê?”, eu perguntei. E ele respondeu: “De ser irmão; se vocês me aceitarem com um irmão eu vou zelar por essa casa, e a prova disso vai ser quando Velho sarar.” [...] Este era o sinal que ele prometia: que quando o Velho sarasse o povo tava sarado das consequência que o faziam viver no trono de Satanás. (Alverga, 1992, pp. 130-131).

Alfredo se coloca como o anfitrião do Exu, portanto, e passa a elaborar o contrato da aliança com este a partir daquilo que acreditava, e se prontifica a dizer: “Tranca-Rua, é o jeito! Se tu tá enxergando a coisa aqui melhor que nós mesmos, se tá dando valor aos nossos remédios espirituais e à própria Doutrina, nós o aceitamos como um irmão” (Idem, p. 131). Ao que a entidade respondera: “De hoje por diante, o Tranca é a favor de Deus e dessa Doutrina. Podem contar comigo. Quando algum pensamento à toa passar pela mente de vocês, lembrem do Tranca, podem me chamar que eu estarei aqui para ajudar. Mas eu digo a vocês: comigo do lado é bom andar direito!” (Idem).

– Ele fez uma exigência. Se a Doutrina é limpa ao ponto de ser tão bem entendida até por ele, que foi o maioral da bagunça, é nosso dever compreender a atuação satânica em cada um de nós, e ao mesmo tempo amarmos e praticarmos a caridade com esses seres. Devemos também corrigi-los através do nosso esforço de se corrigir a nós mesmos. Não é amarmos a Deus e ao próximo como a nós mesmos? Dessa forma atraímos só coisas boas. E as coisas ruins que chegam encontram o cara limpo, a Doutrina sendo praticada naquele templo vivo, e se convertem, não é mesmo? Deus joga Satanás para nos cutucar. E agora o próprio Tranca-Rua estava dizendo que o poder dele era para ser exercido do jeito que Deus quisesse. (Idem).

As confusões acerca da energia vital de Exu trazem consigo interpretações que vigoram na semântica de todas as explicações encontradas até aqui acerca deste acontecimento. Se para uns, aquilo significava o desejo de um deus cristão que está “recolhendo seus filhos de volta” (Idem), por outro lado tem os que lidam com a situação com muito escárnio. Ou ainda resistem e hesitam em aceitar a presença desta entidade que veio a ser incorporada no panteão daimista, tendo ponto firmado na tronqueira, hinos em seu nome, uma casa própria para os trabalhos que este solicitou que fossem feitos, e mais uma infinidade de relações que proliferam no Santo Daime por contágio, conforme traremos de algumas mais adiante. Sobre as pessoas que ignoram a troca necessária com Exu nos trabalhos do Santo Daime, Alex Polari compreendeu que, “realmente, fica bem mais fácil supor que só vamos tratar com as coisas superiores, com o plano espiritual elevado. Mas sempre haverá alguém para ajudar aqueles que caíram na abjeção. A isso se chama caridade” (Idem).

Partindo da lógica da caridade cristã, o padrinho do Céu da Montanha explora a possibilidade de, assim como Cristo, lutar com as tentações para ter o poder de expulsar os seres que a incitam. Evidenciando a sua concepção de tentação/pecado ele cita que o Cristo teria convivido com “meretrizes”, almoçado “na mesa dos pecadores”, e também teria sido “morto e crucificado entre dois ladrões”, mas que ainda assim, “como na imagem do sol que seca cocô”, “nem por isso o Cristo saiu sujo desse contato”. Ao contrário, “todos aqueles que tiveram a chance de vê-lo saíram limpos, curados, santificados, beneficiados pela presença

desse Sol de amor, encarnado em sua breve passagem sobre a Terra há cerca de dois mil anos” (Idem). Sendo assim, entende-se que na missão com essas entidades, os espíritos sofredores que são trazidos nessa linha são encarados em um nível hierárquico de inferioridade e com a necessidade de salvação e iluminação, tanto para Alex Polari, como para algumas das lideranças religiosas desta vertente, que encontramos em campo.

“Viva São Miguel que veio, veio abrir a banca lá dos orixás” ¹⁸¹

O velho tempo passa/ Novo tempo chegou/ Novo mundo, novo povo, nova era/ E
um novo professor. ¹⁸²

Padrinho Sebastião, a partir da iluminação e aliança com o Exu Tranca Rua irá fundamentar os novos acontecimentos na doutrina como sendo parte da ritualística daimista, que passa a conter “tronqueiras” em pontos específicos da igreja, ou seja, pontos em que se acende uma vela para Exu durante os trabalhos e também durante o feitio. Novos hinos vão sendo recebidos, como vimos há pouco o da madrinha Nonata, que passam a ser cantados em alguns rituais mais ou menos comuns em cada comunidade daimista vinculada a ICEFLU; e também novos trabalhos, que não somente justificam a subjetividade exusíaca que ingressa na liturgia daimista, como são espaços em potencial para a produção das subjetividades daimistas em relação com Exu e outros seres que à sua energia são vinculados. Estes trabalhos são chamados de Trabalhos de Estrela.

A Casa da Estrela é uma casinha que fora construída em formato hexagonal, tal como a estrela do Rei Davi, e que fora solicitada sua construção pelo Exu Tranca Rua, para ser um espaço de doutrinação e iluminação dos espíritos sofredores, obsessores e que estariam vagantes em busca da luz. A sua construção ocorreu no ano de 1984, quando a comunidade já se encontrava na Vila Céu do Mapiá, que é para onde se deslocam após o Seringal Rio do Ouro ser requisitado pelo INCRA, fazendo com que estes tivessem novamente que migrar; antes disso, apenas a Tronqueira servia de terreiro para essas atuações serem encaminhadas à luz. Nessa casa, eram desenvolvidos os trabalhos de cura, compreendidos com uma tipificação diferenciada: Trabalho de Estrela, São Miguel, Mesa Branca e Cruzes. Mestre Irineu já realizava trabalhos de cura com daime, inclusive o de Cruzes, como já falamos anteriormente,

¹⁸¹ Hino de n. 107, intitulado “A Chave da Justiça”, do hinário “Anunciação”, de padrinho Alex Polari de Alverga. Este hino também compõe o “Caderno de Chamados de São Miguel”, ocupando a posição de n. 02 nesse hinário.

¹⁸² Hino n. 02, intitulado “Ciranda do Santo Daime”, do hinário Nova Dimensão, de padrinho Alfredo.

mas em sua igreja estes se limitavam a Concentrações, e fora padrinho Sebastião quem organizou um Hinário de Cura com duas partes distintas, sendo estes cantados em todos os trabalhos supracitados¹⁸³.

Figura 51: Trabalho de Estrela no Mapiá - 1988 Participantes: Regina, Madrinha Julia, Alex Polari, Lucio Mortimer (mesa) e Marines, Izabel, Maria Eugenia, Gilda e Sr. Eduardo (Pad. Eduardo), José Mendonça e Nilton Caparelli.

Fonte: <http://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/mapi/igreja-cu-do-mapi> (Acessado em: 16/10/2020 às 10h30min.).

O trabalho de Cruzes, por exemplo, passa por algumas alterações, mas permanece sendo realizado para “exorcismo”, “desobsessão” e “para o socorro espiritual de pessoas que se mostrem claramente alteradas de seu modo habitual, obsidiadas ou apresentando um quadro de perturbação grave”. Sendo realizado em uma série de, “no mínimo três, máximo de nove, sempre em dias consecutivos. Preferencialmente deve ser realizado às 12:00h do dia, porém, em situações especiais pode ser iniciado às 6:00, 16:00 ou 18:00h”. Organiza-se uma mesa com os médiuns que darão passagens aos guias e espíritos, e as pessoas assistidas ou para quem se designa o ritual devem compor as demais fileiras, sendo cuidadas pelos fiscais responsáveis por cada ala, feminina e masculina, respectivamente.

Os números de integrantes da mesa pode variar de 3, 5, 7 ou 9 pessoas. A composição da mesa do trabalho deve ser a mesma em todos os trabalhos de uma série. Quanto ao(s) beneficiado(s) preferencialmente devem estar presentes no trabalho, mas o mesmo pode ser feito à distância com apenas três pessoas na mesa (se solicita que a pessoa beneficiada fique em concentração na mesma hora).

Todos os participantes do trabalho devem chegar à casa de Estrela cerca de 30 minutos antes da hora de começar o mesmo, tomar a dose única correspondente e aguardar em concentração o horário de início. Todos os participantes permanecem de pé. Os que compõem a mesa seguram em sua mão esquerda uma vela acesa e na direita um pequeno Cruzeiro. Igualmente o(s) beneficiado(s) devem ter a vela e o Cruzeiro na mão.

O trabalho é aberto com uma Salve-Rainha, e o oficiante procede a leitura da Oração de Exorcismo. Nas horas indicadas pelo oficiante todos devem fazer

¹⁸³ Cf. <http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/outros-trabalhos/introducao-cura>.

o sinal da cruz. Em seguida, são cantados os hinos Linha do Tucum, nº 108 do Hinário do Mestre Irineu (3 vezes), e Vou receber minha Mãe, nº 27 do Hinário do Padrinho Alfredo (duas vezes). O oficiante lê a oração de encerramento, é rezada uma Salve-Rainha e o trabalho é fechado com "Louvado seja Deus nas alturas. E a nossa Mãe, Maria Santíssima, sobre toda a humanidade. Amém". Após o encerramento, aconselhamos que todos permaneçam sentados, podendo-se cantar hinos de instrução, disciplina ou correção de pedidos de benefícios pelas almas e sofredores. É um trabalho que era realizado pelo Mestre Irineu, na maioria dos casos, para pessoas que demonstravam estar obsidiadas. Devido à delicadeza deste tema, recomenda-se, tanto na indicação como execução do trabalho, o acompanhamento pelo responsável do setor de saúde e a observância das normas estabelecidas pelo CONAD, além de outras regras institucionais e regimentais internas, cuidados que devem cercar todo caso onde o problema espiritual do paciente passe por algum desequilíbrio mental.¹⁸⁴

O trabalho de Mesa Branca de Cura e Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge, mais conhecido como Mesa Branca, tem uma disposição semelhante ao de Cruzes, com apenas os médiuns sentando à mesa. Nas sessões mediúnicas que precederam a consolidação desse ritual, era comum que padrinho Sebastião recebesse o professor Antônio Jorge, entidade espírita e guia espiritual dele desde antes de seu ingresso no Daime. A criação desse trabalho se deu para o desenvolvimento mediúnico da corrente, possibilitando que, aqueles que demonstrassem interesse, pudessem empreender estudos para conhecer as diversas linhas e entidades da espiritualidade, e também promovia os estudos esotéricos, pilares desta doutrina. No manual de normas da ICEFLU, reafirmando seu ecletismo, declara-se que esse trabalho “serve também como um prefixo para trabalhos ecumênicos e de aliança com outras linhas espirituais”. A estrutura do ritual é semelhante ao de São Miguel, que veremos à frente, porém “contém algumas variações como a fluidificação da água, mudanças de repetição e na ordem dos hinos”, bem como a chamada de pontos de Umbanda.

A Casa da Estrela, por serem esses os tipos de trabalhos que esta comporta, passou a ser considerada como “um local de trabalhos fortes, particularmente para aqueles casos de doutrinação de espíritos sofredores, necessitados da caridade espiritual, ou espíritos malignos, a quem era imputada a origem de algum malefício: doença, obsessão, entre outros” (Alves Jr., 2007, p. 166). O Tranca Rua a solicitou dizendo que era preciso um espaço para a realização desses trabalhos, “nem que seja do tamanho de uma caixa de fósforos pra tratar desses assuntos de doenças de espíritos”, relata Alfredo para Alves Jr. (Idem), complementando que sua utilização considerava “qualquer coisa que tava ruim, que tava emperrada no papai, no aparelho de papai, a gente ia na Estrela, trabalhava todos os espíritos sofredores e aliviava” (Idem). Alves Jr. aponta que nesse movimento há um estreitamento dos laços entre o Santo

¹⁸⁴ Cf. <https://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/outros-trabalhos/trabalho-de-cruzes>.

Daime e a Umbanda, muito embora o discurso daimista se encarregue de produzir suas separações e rejeições, enunciando “segundo linhas distintas, por meio de novas instituições e com efeitos que não são de modo algum os mesmos” (Foucault, 2013, p. 12).

Como é usual na Umbanda, também algumas denominações sofrem grande flexibilidade. Aqui, seguindo a orientação de Ceará, era um espaço no meio da mata dedicado a trabalhos com espíritos mais pesados, ou negativos. Ao dedicar um espaço onde combater os espíritos trevosos, o Santo Daime reserva um locus de atuação da esquerda e se insere na ambigüidade tão característica da Umbanda [...]. Os trabalhos na Tronqueira não se tornam uma prática comum entre as igrejas daimistas, mas incorporam-se à sua cosmologia, expressando o espaço da possessão e a afinidade com a Umbanda dentro do Santo Daime. (Alves Jr., 2007, p. 166).

Figura 52: Vista da Casa de Estrela. Céu do Mapiá. 1988. Fonte: <http://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/mapi/igreja-ceu-do-mapi>. (Acessado em 05/5/2020 às 17h 30min.).

Tronqueira, para a maioria das casas de Umbanda, designa a casa do assentamento de Exu, ou seja, “o local em que, através de determinados ritos e objetos mágicos se concentra o axé daquele orixá” e que, segundo Alves Jr., remete ao tronco onde os pretos e pretas escravizadas recebiam as chibatadas como penalidade por desobedecerem ao colonizador; assim, estes e estas faziam desse espaço um local de oferenda a Exu para sua proteção (Idem, p. 165). Já no Santo Daime, a Tronqueira, segundo Alfredo relata para Alves Jr (2007), seria “pra quando tivesse as coisas muito encravadas, muito ruins” fariam nela “aquele despacho”, ou seja, figurava “um terreiro na floresta”, ainda que não fosse grande. Alfredo arremata reconhecendo a importância das trocas com Ceará dizendo que, eles não tinham compreendido muito bem o macumbeiro, pois o que ele queria era “entregar uma Força” (Idem). Por fim, a Tronqueira e, posteriormente, a Casa da Estrela serviram para designar o território destinado às “forças da esquerda” que estavam sendo invocadas ao plano de consistência daimista.

O modelo foi importado por algumas igrejas e fora através de Alex Polari, que teria realizado os primeiros trabalhos mediúnicos do Santo Daime fora da comunidade amazônica, em sua igreja Céu da Montanha, situada em Visconde de Mauá/RJ, que o encontro com a mãe-de-santo Baixinha e os membros de seu terreiro consolidou a aliança do Santo Daime com a Umbanda. Posteriormente, a Baixinha irá influenciar na formulação dos trabalhos de Umbandaime, que consistem basicamente em giras com o consumo do daime, sendo que em algumas igrejas também se consome a Santa Maria. Baixinha contribuiu para a inserção do panteão de entidades da Umbanda na liturgia daimista, recebendo alguns hinos que passaram a compor diferentes trabalhos do Santo Daime. Alves Jr reforça que, ainda assim, a concepção dos trabalhos voltados para a recepção dessas entidades pressupunha “a ideia do trabalho de Estrela, ou mesmo sua realização, [em que] importavam as concepções expressas na casa de Estrela”.

Mas, ainda que o panteão tenha se expandido, nesses trabalhos se “afirmava a presença de espíritos sofredores como fonte de males”, sendo que o trato indicado “passava pela sua doutrinação por meio de um trabalho de caridade que se realizava mediunicamente através da incorporação, seja dos próprios espíritos a serem doutrinados, ou daqueles outros espíritos de luz a quem se recorria em busca de auxílio” (Idem, p. 167). E fora com a migração para o Seringal Rio do Ouro que a sucessão da administração da doutrina do Santo Daime anuncia os comandos de Alfredo Gregório de Melo, filho de padrinho Sebastião e Madrinha Rita, atual presidente da ICEFLU. Ele ficou presidindo a Colônia Cinco Mil, durante a viagem em que seu pai fora acompanhado de parte da comunidade, e este acontecimento produziu a fundamentação de novas ritualísticas para o Santo Daime.

Durante esse período, padrinho Alfredo, como passa a ser chamado, ficou doente ao contrair malária e sofreu com febre alta e delírios que se transformaram em uma verdadeira epopeia espiritual, com direito a batalhas e perseguições que ele relata terem sido engendradas pelo finado macumbeiro. Para Lucio, “a história trágica daquele homem nunca abandonou o inconsciente das pessoas. De vez em quando, alguém tinha algum caso para contar de uma passagem espiritual” (Idem, p. 192). Assim, foi com muita fé no daime que Alfredo insistiu em se curar, e Mortimer (Idem) narra que o fizera com uma dieta em que só tomava líquidos e seu remédio era o daime, durante quinze dias, emagrecendo, porém alcançando a sua cura.

Nesse processo de cura através de devir planta, Alfredo clamava a São Miguel, que para os cristãos “é o anjo guerreiro, defensor do reino sagrado, da casa de Deus”, e deste ele recebeu uma mensagem sobre sua saúde: “A limpeza em primeiro lugar, para afastar o inimigo invisível, que se esconde nos monturos para dali vir contaminar os indefesos filhos de

Deus” (Idem, p. 193). Ao que ele interpreta como sendo uma mensagem de limpeza para a comunidade, convocando os moradores restantes da Colônia Cinco Mil, aqueles que não haviam acompanhado padrinho Sebastião na abertura do Seringal Rio do Ouro, e aqueles que não paravam de chegar nela. A limpeza deveria ser geral, em todas as casas e terreiros, “Recomendou que todos fervessem as roupas. Outro significativo acontecimento no plano de limpeza foi a ordem do astral para que os homens cortassem o cabelo” (Idem).

Lucio Mortimer se prontificou a ser o primeiro a dar o exemplo e cortou o seu cabelo comprido que, assim como para muitos dos hippies que chegavam na comunidade, representava a adesão à Contracultura. Ele relata que outros companheiros acompanharam a sua iniciativa, o que deu força para o entendimento de Alfredo de que “alguns se escondiam em sua cabeleira no estilo dos santos para fazer altas danações como roubo e promiscuidades. Dizia ele serem autênticos lobos em pele de cordeiro” (Idem). E o que antes significava uma moda, um estilo de cunho político-cultural, deixou de fazer sentido no momento em que “ser cabeludo na Colônia, no seio da sociedade daimista, não tinha mais nenhum encanto, pelo contrário, passou a ser mal visto” (Idem). Assim, através do devir xamã do padrinho Alfredo, a Colônia Cinco Mil passou, por uma limpeza que foi do plano material ao espiritual, rememorando os resquícios deixados pelo macumbeiro Ceará, tanto materialmente na comunidade, como também nas memórias de seus e suas integrantes.

Aquelas fogueiras exigidas a título de despacho pelo Ceará foram lembradas; os carvões e cinzas que ele pediu para serem enterrados em frente à igreja precisavam ser desenterrados. Estas ocorrências explicam o modo como se imprimiu ao Trabalho de São Miguel, em sua origem, o caráter de oportunidade de entrar em contato com as impurezas da própria alma, ou com os espíritos conspurcados que as originam e assim proceder à eliminação das sombras da alma. Verificamos também o quanto os eventos em torno do Ceará introduziram-se no imaginário local a ponto de adquirir uma aura mítica e compor-se em quadro de explicações religiosas do mundo. (Alves Jr., 2007, p. 198).

Nesse contexto, Alfredo também recebeu muitos hinos e criou o trabalho de São Miguel, juntamente com Lucio, reunindo hinos selecionados e preces mediúnicas de limpeza espiritual, tal como se pratica no kardecismo. Alfredo, depois de se curar da malária, se organizou para ir ao Seringal Rio Ouro apresentar o trabalho ao seu pai (Idem, p. 195). O hinário utilizado no trabalho de São Miguel, intitulado “Chamados de São Miguel”, é um compilado composto por 25 hinos de fardados e fardadas diversos, e a estrutura deste ritual é semelhante ao de trabalho de cura de padrinho Sebastião, em que os e as adeptas fazem uso da farda azul, de Concentração. Porém, a abertura do trabalho se difere da comumente realizada,

sendo cantado o hino “Sol, Luz, Estrela”¹⁸⁵ de mestre Irineu (3 vezes consecutivas), “Nesse momento devem ser firmadas três velas na mesa além das usuais. O trabalho tem uma parte dedicada à chamada dos mensageiros de São Miguel e uma outra com uma parte dos hinos de cura”, e “Durante todo seu transcurso, intercala-se preces espíritas kardecistas”.¹⁸⁶

A abertura da banca, ou seja, a permissão para o desenvolvimento mediúnico, depende da existência de uma equipe de cura credenciada, isto é, que tenha recebido o aval da direção da ICEFLU, e fica “facultado ao dirigente permitir a manifestação de espíritos e a incorporação destes, caso haja médiuns capacitados”. Este trabalho pode ser feito “apenas um ou uma série de três trabalhos, com um intervalo mínimo de dois dias entre eles”¹⁸⁷. As normas do antigo CEFLURIS, atual ICEFLU, eram mais específicas sobre o que segue a tradição do trabalho de São Miguel, vejamos a seguir:

Havendo abertura da banca, que é realizada após a Prece dos Médiuns, deve ser feita em nome do Professor Antônio Jorge e Dr. Bezerra de Menezes que foram os guias espíritas do Padrinho Sebastião. Costuma-se usar o hino 107 de Alex Polari (A Chave da Justiça) para a chamada de abertura da banca e no transcurso podem ser cantados hinos diversos, dando-se preferência àqueles que se referem a São Miguel.

No ponto máximo do trabalho canta-se o hino nº 98 – “Com o Poder do Céu” – do Padrinho Alfredo, por três vezes consecutivas. O oficiante lê a **“Prece para afastar os maus espíritos”** e fecha-se a banca.

Em caso de não abrir-se a banca, após a Prece para os Médiuns, faz-se a chamada de São Miguel com o hino “Com o Poder do Céu”. Em seguida, são cantados em sequência os hinos nº 6, 22, 47, 63, 100, 101, 115, 123, 134 do hinário do Padrinho Sebastião. Seguem-se o hino nº 30 do Mestre Irineu, e o nº 99 do Padrinho Alfredo. Em seguida, o Cruzeirozinho do Mestre Irineu. O oficiante lê a “Prece para o Encerramento da Reunião” e todos acompanham rezando três Pai-Nossos, três Ave-Marias (intercalados), um Credo e uma Salve Rainha. Encerramento por Juramidam¹⁸⁸ [Em nome de Deus Pai, da Virgem Soberana Mãe, e do Patriarca São José, está encerrado o nosso trabalho de hoje, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas! Todos respondem: Para que sempre seja louvada a Nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade! Pelo sinal da Santa Cruz, livrai-nos Deus dos nossos inimigos, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Amém!]. [Finalização acrescentada pela pesquisadora, a partir do que observara nos rituais do Santo Daime].

Neste trabalho pode ser aberta a banca para incorporação, e muito embora haja o intuito de se ter um corpo mediúnico preparado e designado para tal, as pessoas que participam do trabalho também dão passagem para seus guias espirituais, as entidades que lhes acompanham, ou ainda espíritos sofredores, muitas vezes de forma espontânea e

¹⁸⁵ Hino n. 29, intitulado “Sol, Lua, Estrela”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

¹⁸⁶ Instruções disponíveis no site oficial da ICEFLU: <https://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/outros-trabalhos/trabalho-de-sao-miguel>.

¹⁸⁷ Cf. <https://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/outros-trabalhos/trabalho-de-sao-miguel>.

¹⁸⁸ Normas de rituais do [antigo] CEFLURIS.

involuntária conforme foi averiguado em campo, em todas as igrejas que desenvolvem o trabalho com a banca aberta – pois também há aquelas que não costumam abrir. A banca aberta, que era comum aos trabalhos de cura, passa a ser restrita aos trabalhos de São Miguel e de Mesa Branca, conforme a prática desses se consolida. Durante o ritual de São Miguel é comum que seja oferecido daime para pessoas que estejam com atuações/incorporações de espíritos sofredores com a finalidade de iluminá-los. Segundo Alfredo, aprenderam isso com o macumbeiro Joselito, sendo este mais um legado dele:

A gente continuou, mesmo no São Miguel, a cultivar várias coisas que aprendeu com o Ceará; que era considerar os espíritos sofredores e tentar lhes dar Daime. Porque o Ceará é que começou a inventar de dar Daime pros Exus. A gente já tratava espírito com Daime, mas não era muito assim, não. Ele que conseguiu deixar pra nós mais essa missão, que é iluminar os espíritos do escuro. Dando a entender que maior que o Daime ninguém, maior que a Luz ninguém, entendeu? (Alves Jr., 2007, p. 168).

O pesquisador dessas trocas iniciais do Santo Daime com a Umbanda, Antônio Marques Alves Junior, indica que ao relacionarem daime e Luz, ou seja, o ato de buscar a iluminação dos espíritos sofredores e/ou Exus através do daime, “o Santo Daime afirma sua superioridade diante da Umbanda”, e que, ao rememorarem acontecimentos que estariam relacionados com a Umbanda seria comum que alguns dirigentes da ICEFLU realcem a ideia de que “foi a Umbanda quem procurou o Santo Daime e não o contrário” (Idem). O lugar que o trabalho de São Miguel passa a ocupar no calendário daimista (todo dia 27 de cada mês, sendo a Festa de São Miguel no dia 29 de setembro) é estruturante para essa vertente que se reinventava por contágios e alianças através dos novos adeptos.

Aquele que seria mais tarde conhecido como o Trabalho de Cura do Padrinho Sebastião formatou-se progressivamente. Era um trabalho de banca aberta, como os trabalhos de Estrela, a depender do encaminhamento do dirigente da sessão. Talvez em face da ainda incipiente institucionalização do Cefluris, não foi à época definido e documentado, como mais tarde seriam os trabalhos de São Miguel e de Mesa Branca. Com a criação do trabalho de São Miguel, os trabalhos de banca se concentraram nele. Em seguida, o trabalho de Mesa Branca, apoiando-se em certa parte na estrutura do São Miguel é que veio a desempenhar esse papel. Em ambos, emblematicamente, verificamos a colaboração de agentes do sul com o Padrinho Alfredo, desempenhando o papel institucionalizador: Lucio Mortimer, no Trabalho de São Miguel e Alex Polari, no Trabalho de Mesa Branca. (Idem, p. 177).

Assim, o ritual de São Miguel é inaugurado com o hino “Com o Poder do Céu”, recebido por padrinho Alfredo e ofertado a Lucio Mortimer, que fora um dos poucos que lhe acompanhara durante seu estado febril e de delírios, quando doente, servindo-lhe daime. O hino diz que, com os poderes “do Céu, da Terra e também do Mar” é ordenado a São Miguel, sendo que “A força Deus é quem dá/ Para quem tem conhecimento”, esta “força” sendo a

inteligência existencial do enteógeno manifesta ao devir planta, produz uma aliança em que é preciso ir “Reconhecendo os primores/ E não tirar do pensamento/ Só Deus, só Deus, só Deus”, pois este é quem pode “segurar”, tal como assegurar “para nós vencer a batalha/ para adiante se alcançar/[...] o que custa grande sofrimento/ que é amar com firmeza/ A Deus Pai do firmamento”.

Acompanhando estes trabalhos, entendi que durante a “batalha” da viagem espiritual, sob a indução dos enteógenos daimistas, alguns apuros se apresentam, e se firmar em amar este Deus, ainda que pareça sofrível, pois incerto da meritocracia do momento, tem seu estímulo pautado na importância do hino direcionar as e os adeptos a confiar, reduzindo assim os possíveis danos da experiência. Esse “Deus do firmamento/ É o Sol e a Lua” assegura que “A força quem tem é o Rei/ Jesus Cristo, o Mestre de sempre/ Tudo no coração de Maria”, para que os “pedidos em agonia” possam ser atendidos através do “rosário” que no Cruzeiro se encontra, subjetivando a experiência com elementos cristãos. Estes que, por sua vez, produzem as subjetividades que direcionam os discursos e as narrativas assentes na liturgia deste trabalho de iluminação das manifestações, sofredoras e sofríveis, através de uma semiótica que procura capturar também Exu, como vimos até aqui.

O hino “A Chave da Justiça¹⁸⁹” convoca São Miguel para chegar com o “relho”, objeto utilizado para agredir animais de grande porte em domesticação, ao que este responde: “Eia, eu vou chegar”. Ele é recebido com “Viva” e sendo enunciado como vindo “abrir a banca/ Lá dos Orixás”, porém, portando “balança e espada”, vem “para avisar/ que Jesus Cristo é o dono/ aqui deste terreiro/ e é para se entregar”. Suas subjetividades são tecidas pelo balanço que este faz à “tropa”, ou seja, aos batalhões de fardadas e fardados, pois este veio para dominar, para apurar, sendo a “peia” o que resta “para quem é rebelde”. Assim, o Mestre Império Juramidam, o Reino Astral daimista, não somente passa a comportar a “banca lá dos Orixás”, como também porta o relho para castigar os “rebeldes” que não se entregarem para Jesus Cristo, o dono deste terreiro. “São João na terra”, ou padrinho Sebastião, conforme a associação reencarnacionista que esta vertente faz, teria recebido a “Chave da Justiça”, segundo este hino, para iluminar, converter, doutrinar os espíritos sofredores e as entidades do panteão umbandista.

Os agenciamentos que promovem a singularização deste acontecimento no Santo Daime estão capturados por circunscrições, ou seja, por “relações de forças que lhes dão essa figura de identidade” (Guattari; Rolnik, 2013, p. 83). Em outras palavras, o Santo Daime, ou a

¹⁸⁹ Hino n. 107, intitulado “Chave da Justiça”, do hinário “Nova Anunciação”, de Alex Polari de Alverga. Também é o hino de n. 02 no hinário “Chamados de São Miguel”.

Umbandaime que dele deriva, é submetido a uma formulação identitária que “*faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável*”, a multiplicidade de Exu aqui é subtraída, e sua subjugação e doutrinação é o que determina este pacto. Assim, é com São Miguel que os adeptos seguem solicitando que a “luz” venha a clarear “para ter força de ajudar”, “ajudar o precisado”, estando “firmado com este [...] sagrado vinho” e “rogando sempre defender dessas ciladas/ que o inimigo apresenta no caminho”, será “Com São Miguel, [...] Arcanjo Protetor” que haverão de ter “força de passar em toda prova/ [...] confiando, pois estou com meu Senhor/ Que ao vencedor prometeu a vida nova¹⁹⁰”.

Padrinho Alfredo foi responsável por criar os rituais de São Miguel e o de Santa Maria, também foi e ainda é ativo na expansão do Santo Daime, acompanhando a abertura das principais e maiores igrejas do Brasil, e no exterior. Seu hino mais recente, recebido em 2017, ocupa o 14º lugar de seu hinário “Nova Dimensão”, sendo este o terceiro hinário de padrinho Alfredo, precedido por “Nova Era” e “Cruzeirinho”. Neste hino, é interessante percebermos que ele retoma a noção do “Bastão” que mestre Irineu também se valeu no hino “Papai Velho”, conforme exposto acima, vejamos.

É seguir o nosso mestre/ Dentro da vossa instrução/ E poder se levantar/
Com a sua caducação/ É seguindo a instrução/ Papai velho e mamãe velha/
Mamãe velha sempre dá/ E papai acarinhar/ Sou eu nasci em Natal/ Vós me
dê o meu bastão/ Sou eu sou, eu sou eu/ Com a minha caducação/ Viva os
mestres desta escola/ Através dos nossos hinos/ Viva o nosso criador/ E
todos seres divinos.

Aqui, faz-se referência tanto à noção dos pretos-velhos na Umbanda, quanto ao “bastão” que Maria de Fátima H. A. Ramos (2002, p. 62) aponta como sendo uma alusão ao *isá*, utilizado nos candomblés de eguns pelo babalaô como ordenador da separação do ayê e o orun. Este seria, portanto, uma graduação simbólica, que também padrinho Alfredo receberia através deste hino, o equiparando a mestre Irineu na missão de conduzir o povo de Juramidam.

Dito isso, as intersecções com as outras religiões de matriz afro – ainda que o Santo Daime seja um culto eclético, não é possível negar sua matriz africana através das singularidades de mestre Irineu – não cessam, desde a fundação do Daime, árvore genealógica do Santo Daime. Os filhos e filhas de padrinho Sebastião têm seguido adiante com a doutrina que este apreendeu com mestre Irineu e muito se valeu, e muito embora afirmem fazê-la sem alterações, as interpretações contemporâneas, as relações monetárias, a expansão e o intercâmbio com outras culturas singulares, produzem formas outras de se praticar essa doutrina. Falaremos disso mais adiante.

¹⁹⁰ Hino n. 15, intitulado “São Miguel”, do hinário “Instrução”, de Lucio Mortimer.

Nonata, filha de padrinho Sebastião, recebeu alguns hinos sobre a aliança e o compromisso com a iluminação dos exus, através do Exu Tranca Rua. Em seu hino “Estou alegre e satisfeito”, de número 14 em seu hinário “Presença transparente do Beija-flor”, ela canta que, padrinho Sebastião estaria “alegre e satisfeito/ com estes trabalhos”, pois “graças a Deus” o compromisso que ele havia feito “[...] ainda em matéria/ Com o Rei Tranca Rua” teria sido reatado, para assim iluminar “os seres da terra”. No hino segue o relato de que, quando estes seres chegaram na doutrina “Encontraram tudo trancado/ Foram fazendo o que eles sabiam / Fazendo tudo ao contrário/ Agora estão voltando/ Chorando e pedindo socorro/ Muitos vem amarrados/ Porque não podem chegar soltos/ Para receber/ O amor e caridade/ A luz da iluminação/ Com o poder do Santo Daime”. Nonata é uma das poucas lideranças daimistas que abre trabalhos para iluminação de espíritos sofredores, assim sendo enunciado. Os afetos que a atravessam e mobilizam nessa empreitada são importantes para percebermos a enunciação da iluminação de Exu no Santo Daime, atualmente.

Em depoimento gravado e publicado na plataforma Youtube, Nonata declara que a doutrina daimista, “depois que foi passada pra mão do padrinho Sebastião pelo mestre Irineu”, este primeiro teria recebido uma missão, a qual teria cumprindo, mas que “depois ele teve o conhecimento de... de conhecer o outro lado, né? O outro lado da nossa existência [...]”. Pois, segundo ela, “Nós temos os nossos anjos da guarda e temos o outro lado, e os nossos exus e pomba-giras, que são os nossos do lado esquerdo”. Assim, ela narra à história de quando o padrinho Sebastião teria recebido o Seu Tranca Rua, que “durante uma semana, ficou no corpo dele, usando o corpo dele, durante uma semana, fazendo as limpezas dele, que era o sangue de todas as galinhas das encruzilhadas que ele tomou durante anos e anos”. E ao chegar até o caboclo Sebastião, teria sentido “uma presença que ele podia se curar, deixar tudo o que é ruim, as maldades, e veio, ficou uma semana, vomitando aquele sangue, que era a limpeza do espírito dele...”, ao que o exu diz para ficarem tranquilos e calmos, pois aquele sangue não era de Sebastião, e o aparelho apenas estaria fazendo a limpeza da entidade. Emenda com o relato de que este teria se apresentado e explicado o que seria aquela limpeza: “- [...] Eu me chamo Seu Tranca Rua, tô fazendo essa limpeza através desse aparelho de luz, botando toda essa... sangue de galinha que já tomei em encruzilhada feito trabalho de candomblé, sei lá, por aí...”¹⁹¹.

Neste ponto, o enunciado produz subjetividades acerca do que é Exu para o Santo Daime, sendo que estas se distanciam da ancestralidade africana na qual Exu é orixá; e

¹⁹¹ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=y4LzOH6yqhM>.

também se diferem do praticado pelas pessoas racializadas que foram trazidas ao Brasil para serem aqui escravizadas, e que cultuam seus orixás, eguns, nkisis, vuduns e entre outros encantados em cultos tais como o Candomblé. Os candomblés contemplam práticas e crenças de diversos grupos étnicos, sendo estes agrupados em: Iorubás, Ewes, Fons e Bantus; figuram a genealogia de algumas nações africanas, dentre elas: ketu; iorubá e nagô; angola, congo e bantu; jeje e fons; efan; e ijexá. Em todas elas, a prática do sacrifício animal é comum para oferecer força vital aos orixás, redimensionando o sentido da vida através da transmutação que ritualiza o movimento da existência.

O sincretismo dos saberes ancestrais africanos com o kardecismo e o cristianismo produziu o que entendemos como *carrego colonial*, ou seja, “formas de dominação nos limites do ser/saber/poder e também capturando, subalternizando e relegando ao esquecimento uma diversidade de princípios explicativos do mundo”. Em consonância com Rufino e Simas (2019), seguimos apontando, às bordas do projeto colonial, esta “maquinaria que se fundamenta em uma instância da morte” (p. 19), a morte por escassez de energia vital. Esse sincretismo, que produz a narrativa do sacrifício na lógica operante pelo colonialismo, ignora, por exemplo, que a suposta sincronia que se realiza no plano de consistência daimista, tanto quanto no umbandista, acerca da assimilação de seres distintos como orixás e santos católicos, escondem um sacrifício muito maior que é o da intolerância religiosa.

O sincretismo não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos, assim como não representava o simples disfarce católico que os negros davam aos seus orixás para poder cultuá-los livres da intransigência do senhor branco, como de modo simplista se ensina nas escolas até hoje (Prandi, 1999). [...] O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois polos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África. As relações entre os seres humanos e os deuses, como ocorre em outras antigas religiões politeístas, eram orientadas pelos preceitos sacrificiais e pelo tabu, e cada orixá tinha suas normas prescritivas e restritivas próprias aplicáveis aos seus devotos particulares, como ainda se observa no candomblé, não havendo um código de comportamento e valores único aplicável a toda a sociedade indistintamente, como no cristianismo, uma lei única que é a chave para o estabelecimento universal de um sistema que tudo classifica como sendo do bem ou do mal, em categorias mutuamente exclusivas. (Prandi, 2001, p. 51).

Portanto, na busca pela saída do mato em que tivemos que nos esconder, Exu nos convida a apontar flechas ao *carrego colonial*, que não fora e nem será capaz de impedir, apesar de toda a violência empreendida contra os corpos racializados e estigmatizados por praticarem a

ciência das macumbas e do curandeirismo, que ainda haja espaços para o reconhecimento da ancestralidade, esta que reconstitui a existência.

Tal noção de “Exu como o senhor do inferno” é consolidada no século XX com a Umbanda sudestina endossando essa ressignificação entre as classes médias da sociedade. No Santo Daime, essa assimilação pode significar a presença dos contatos com a Umbanda amazônica, pois o contato com as práticas tidas por umbandistas, tal como se empreendiam no Sudeste do país, vieram a se apresentar no Santo Daime depois da passagem de Ceará, e com a posterior expansão da doutrina para o Rio de Janeiro nos primeiros anos da década de 1980. Serão Paulo Roberto e Alex Polari os precursores das primeiras igrejas de Santo Daime no Rio de Janeiro, sendo o primeiro, casado com Nonata e, portanto, genro de padrinho Sebastião, funda em 1982 o Céu do Mar, na cidade do Rio de Janeiro; enquanto o segundo iniciava os estudos com daime em Visconde de Mauá, onde, em 1984 viria a consolidar a irmandade daimista da igreja Céu da Montanha (Alves Jr., 2007, p. 182).

Em 1985, padrinho Sebastião viajou para conhecer as novas igrejas do Santo Daime que seus seguidores comandavam, e fora lá que obtivera contato com um grupo umbandista do interior do estado do Rio de Janeiro, que tinha como mãe-de-santo a Baixinha, conforme supracitado. Alguns e algumas personagens se destacam nessa história, dentre estes e estas, Maria Alice, que assim como Alex Polari, é uma ex-guerrilheira dos tempos da Ditadura Militar no Brasil e que estava recém-chegada ao país, após um longo período de exílio no exterior. Ela chega ao Santo Daime através do grupo umbandista da Baixinha, que fora quem a acolheu em sua chegada, passando a compor o “núcleo inicial que a Baixinha dirigiu”, antes de integrar o daime nos seus rituais e assumir o calendário litúrgico da doutrina (Idem, p. 182).

O grupo, que já conhecia o chá do Santo Daime através de um de seus componentes, o Luis, o mesmo que levara Maria Alice até a comunidade, decide se dividir para conhecer os “padrinhos da floresta”, cuja chegada fora anunciada em janeiro de 1984, e rumam se dividindo entre o Céu do Mar e o Céu da Montanha (Idem, p. 183). Luis narra a Alves Jr. (2007) que nesse trabalho todos/as os/as membros daquela “comunidadezinha de Umbanda” resolveram se fardar no Santo Daime, o que inicialmente não agradou a mãe-de-santo de quem eles eram filhos e filhas, conforme a hierarquia familiar que a Umbanda herda do tronco genealógico africano. Ela, então, teria passado um tempo “descontente com seus filhos e refratária a qualquer envolvimento com o Santo Daime”, resistência que perduraria até o ano de 1985, quando o padrinho Sebastião fora finalmente conhecer as novas igrejas, conforme o relato de Maria Alice para Alves Jr.

O Padrinho Sebastião chegou no Rio de Janeiro muito doente e ela sentiu a força do Padrinho lá onde estava. Conheci o Padrinho em um hinário que fui fazer no Céu do Mar. Quando fui a uma mesa dela, a Baixinha me falou: Quero conhecer esse véio. Eu preciso ajudar esse homem. Aí ela me deu essa missão: Eu não quero conversar com esses padrinhos daqui, eu quero conversar é com ele. (Idem).

Nesse contexto foi que Maria Alice ficou encarregada de levar a Baixinha até padrinho Sebastião, por seu próprio pedido, e foi assim que, através da ajuda de alguns adeptos mais próximos dele que ela chegou sendo apresentada como alguém que “trabalhava com os caboclos e que queria apresentar uma mãe de santo interessada em cuidar do Padrinho Sebastião” (Idem, p. 184). Com todos e todas devidamente apresentados, um trabalho de Estrela fora organizado, reunindo algumas das personalidades daimistas que são consideradas ancestrais para a atual geração, no sentido de terem sido precursoras da consolidação do Santo Daime, e dentre estes estavam presentes Chico Corrente, Wilson Carneiro e Sebastião Mota. Dos novos adeptos, participaram Alex Polari, Paulo Roberto e Baixinha, a mais nova visitante dos trabalhos do Santo Daime, que pouco tempo depois, também viria a se fardar.

Teria sido neste trabalho de Estrela, de acordo com a interpretação religiosa comum aos participantes, que o caboclo Tupinambá teria se apresentado ao Padrinho Sebastião e firmado com ele uma aliança espiritual. Foi em Mauá que o Caboclo Tupinambá se junta com o Padrinho Sebastião, e com a presença do Padrinho Alfredo também. Quis se aliar com a Doutrina e se botou, com toda a banca dele, dentro do comando Juramidam ali representado. Expressou a intenção e de alguma maneira o Padrinho também abriu, de ele [o caboclo] ser um auxiliar na lapidação da mediunidade do povo do Padrinho. Este encontro produziu desdobramentos que marcariam a Umbanda nesta fase de seu relacionamento com o Santo Daime. (Idem).

Após o retorno de padrinho Sebastião ao Mapiá, Alex Polari estreitou os laços com a Baixinha, e fora no Céu da Montanha que “junto com a Baixinha, Alex Polari abriu uma sucessão de trabalhos de banca, incluindo giras, que ele mesmo classifica de memoráveis” (Idem, p. 185).

Desse modo, “a mãe-de-santo Baixinha tornou-se referência de proposta mediúnica para o contingente daimista que crescia exponencialmente nos estados brasileiros do sudeste” (Idem). A Umbanda, então, foi legitimada na liturgia daimista, através de uma sequência de hinos que começaram a serem recebidos pelos e pelas dirigentes, bem como pelas e pelos adeptos que se afeiçoaram à proposta. Um hino de padrinho Alfredo irá registrar o apreço pela aliança que se consolidava e abria a exploração de experimentações antes não enunciadas, ou não orientadas, no qual ele diz “Salve a Linha da Umbanda/ da Rainha Iemanjá¹⁹²”. Assim, o

¹⁹² Hino n. 147, intitulado “Sara corpos velhos”, do hinário “O Cruzeiro”, de padrinho Alfredo. No caderno de Umbandaime este é o hino de número 14.

nome Umbanda é enunciado em um hinário oficial daimista pela primeira vez, através do atual presidente da ICEFLU.

A aliança estabelecida entre Alex Polari e Baixinha produziu certa regularidade no desenvolvimento de giras, que passaram a ser um ritual comum ao Santo Daime da igreja Céu da Montanha e, posteriormente, a quase toda a vertente da ICEFLU. E em Lumiar, município de Nova Friburgo/RJ, o terreiro “Lua Branca” também passa a desenvolver trabalhos com daime, tanto de incorporação quanto os do calendário litúrgico da doutrina daimista. Outras figuras importantes na consolidação da aliança do Santo Daime com a Umbanda vão se apresentando no traçar do percurso dessa cartografia, e então, o senhor Manoel Corrente, o Vô Corrente, ou o “Caboclo Guerreiro”, como diz em seu hinário, compôs uma grande comitiva que acompanhara padrinho Sebastião em uma segunda visita ao Rio de Janeiro. Nessa ocasião, o Santo Daime fora conhecer o terreiro-igreja da mãe Baixinha com uma gira sem daime. Maria Alice conta a Alves Jr. (2007) como foi importante e marcante essa visita para todos e todas que desta participaram, relato no qual é possível notar subjetividades outras que surgem pela presença de outras entidades do panteão umbandista se apresentando, tal como os caboclos.

A gira já estava rolando, desde cedo. Quando o Padrinho chegou, seu Tupinambá disse pra mim: vai buscar ele. Ai eu disse: Padrinho, estão chamando o senhor pra vir pra gira. Quando ele entrou na roda, foi muito forte, porque a Baixinha tem uma irmã chamada Antônia - é muito forte aquela mulher - e quando ela tinha que fazer uma gira muito desafiadora, ela chamava a Antônia com aquele Sete Flechas. E a Antônia não sabia nada, nada de daime, estava lá na gira dela, atuada com o Sete Flecha. Quando o Padrinho Sebastião entrou na roda, ela começou a cantar: “Meu Pai São João Batista Ele é Xangô / Senhor do meu destino até o fim”.

Foi tudo muito incrível, sabe? O Padrinho se atuou na mesma hora, muito, extraordinário! Tinham feito tipo um trono cheio de folha, arrumado pra ele e pra Madrinha se sentar, pra receber eles. Ele atuado lá, dele mesmo, era muito forte, sentia aquela dor no coração, atuado... Sentaram ele ali. Aí começou a descer todos os caboclos de Xangô, e aqueles aparelhos que não sabiam nem o que era daime, foram todos se jogando nos pés do Padrinho, batiam cabeça pro Padrinho Sebastião. O Padrinho chorou, foi muito incrível essa passagem! Depois da gira, fomos lá na casa tomar daime e cantar a Oração; o Padrinho se sentou na cabeceira da mesa e puxou a Oração todinha, coisa mais linda do mundo ele puxando! Nessa hora a Madrinha Rita falou assim pra mim: gostei de ver o seu trabalho! (Idem, p. 187).

Este foi o cenário em que novos adeptos foram se aproximando do Santo Daime e passando a compor a corrente, na liturgia em formato de hinos e contagiando os novos rituais e antigas práticas do grupo. Com isso, Maria Alice tem um papel fundamental para agenciar as singularidades que padrinho Sebastião lhe demandava, e colaborar na produção de outras subjetividades acerca da Umbandaime que ali germinava. Padrinho Sebastião teria lhe

solicitado que chamasse “seus caboclos pra curar os meus doentes” e ao ser questionado da motivação de seu pedido, responde: “Eu preciso porque o meu povo tem a luz, mas está sujo. Não estão preparados para receber a luz do Santo Daime. Quem vai me ajudar a limpar eles são os caboclos...” (Idem, p. 188).

Figura 53: Retrato de padrinho Sebastião abraçando a mãe-de-santo Baixinha, quando esta estaria incorporada no Caboclo Tupinambá. 1ª Gira de Umbanda no Céu do Mapiá. Fonte: VI EMFLORES/NE – Canoa Quebrada (Facebook). (Acessado em: 04/04/2020 às 15h 30min.).

Figura 54: Retrato da 1ª Gira de Umbanda no Céu do Mapiá. A mãe-de-santo Baixinha atende a um homem, enquanto padrinho Sebastião sentado observa acompanhado de Vô Corrente e outros seguidores. Fonte: <https://radiojagube.org/programa/249692/hinario-da-fe-mae-baixinha-flor-da-montanha-lumiar/> (Acessado em: 04/04/2020 às 15h30min.).

O preto-velho Irineu cantou a pedra quando disse que “Os caboclos já chegaram/ De braços nus e pés nos chãos/ Eles trazem remédios bons/ Para curar os cristãos¹⁹³”, o que pode ser perspectivado de diferentes maneiras, também serve para validar o espírito profético do

¹⁹³ Hino de n. 75, intitulado “As estrelas”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

povo de padrinho Sebastião. Sendo este um grande estudioso da mediunidade, mas pouco conhecedor da Umbanda, tal aliança, que se anunciava desde o Exu Tranca Rua, fora construída com muita humildade e parceria de padrinho Sebastião com essas mulheres tão importantes na partilha de seus conhecimentos. Embora Maria Alice ainda fosse iniciante na Umbanda, era a ela que ele confiara a missão de trazer os conhecimentos sobre esta religião para o Santo Daime, no que esta se valia do próprio daime para buscar os seus entendimentos, conforme afirmou e Alves Jr. registrou:

Dessa primeira vez que fui lá no Mapiá, em um trabalho de hinário eu tive uma passagem muito forte. De repente uma coisa me pegou, e eu não dava conta da força, sem saber o que fazer. Saí da corrente, fui pra fora, não tinha parede naquele tempo... Nessa aí eu fiz uma passagem: o Mestre Irineu me levou pra fazer meu fundamento, me levou no fundo do mar e fez um monte de coisa comigo. Quando voltei pra Mauá, eu quis contar essa história pro Alex, e ele: Ah! Recebeu uma coisa, de quem? Eu disse: Do Mestre Irineu. Ele disse: Então guarda. Não conte pra ninguém, que o que você recebe do Mestre tem o dia certo de apresentar.

Quando o Padrinho me mandou chamar os caboclos é que fiquei apavorada, no outro dia fui conversar com ele. Eu disse: Pois é, o senhor me pediu pra fazer isso, mas eu não recebi da linha de Umbanda esse trabalho. Esse fundamento, eu recebi do Daime. Conte pra ele o que tinha acontecido e ele disse: Não diga assim, diga eu recebi da Luz da Verdade. Diga! E eu disse. E ele falou: diga de novo. E ele disse: então pronto!

Na Concentração, o Mestre Irineu me disse certinho o que eu tinha que fazer, como eu ia chamar as almas, como eu ia abrir o trabalho. Aí comecei. (Idem, p. 189).

Assim, o Santo Daime se preparou para receber os fundamentos, os assentamentos da linha da Umbanda, que assim como diz no hino dessa religião: “Umbanda tem fundamento, é preciso preparar”. Esta sua genealogia, segundo se constata nos registros das ciências humanas, é a conexão da fusão de ritos ancestrais dos bantos e calundus, com traços dos catimbós e pajelanças, e elementos do cristianismo popular e do espiritismo. Para Rufino e Simas (2019) “Há quem ache que representou a cristianização dos ritos africanos; há quem ache que africanizou o cristianismo e se definiu como religião brasileira. As duas hipóteses não se excluem, elas moram na encruzilhada” (p. 66). Ou seja, o modo como se deu sua formulação e fundação, também não fora sem descontentamento para todos os lados, uma vez que houvesse tanto quem se sentisse cerceado da prática dos saberes ancestrais, outros tantos encontraram nesta um meio de cultuar suas divindades, sedimentar as relações postas com o sagrado e o profano e também buscar o fundamento do desenvolvimento mediúnico que, ao mesmo tempo que se assemelha ao kardecista, também se difere.

Rufino e Simas (2019) não nos deixam esquecer que a Umbanda surge abrindo espaço para que chegassem “os espíritos dos submetidos pelo projeto colonial [...] para dar passes, curar, dançar e entoar cantigas”. “Porém, como se inscreve no aforismo cantado pelo capitão

da encruzilhada, Seu Tranca Rua das Almas: nesse campo de mandinga, se joga o punhal de ponta para cima e ele cai de ponta pra baixo”, ou seja, a Umbanda, “mais do que uma religião que traz os dilemas, conflitos e ambivalências das identidades no Brasil, emerge como contínuo de táticas, invenções e sabedorias de frestas encruzadas por presenças cosmopolitas que reivindicam o inacabamento do mundo, outras formas de sentir, fazer e pensar para praticar batalhas cotidianas” (Idem). E assim, ela também tenciona o plano de consistência daimista, que se depara com uma variedade de adeptos e adeptas que, por vezes, chegam ao Santo Daime carregados/as com o peso do preconceito que a retina colonial atrai para estes e estas.

Mas tendo a Umbanda fundamento a ser praticado, ela traz para o Santo Daime a possibilidade de também se fundamentar conscientemente na sabedoria assente na ancestralidade africana, se valendo dela para também perspectivar esse “culto plural, inacabado e codificado nas bandas de Aruanda” que “vem se versando como um complexo de práticas de saber”. Assim, era de se esperar que houvesse aqueles e aquelas que, cegos e cegas pela retina colonial, iriam se opor à aliança do Santo Daime com a Umbanda, por vezes rememorando os ocorridos com Joselito, como sendo um acontecimento que marcara a comunidade pelo medo. Outras vezes, alegam não ser esta a doutrina legada de mestre Irineu, ao que madrinha Nonata se posiciona da seguinte maneira, em sua entrevista disponibilizada na plataforma Youtube, disponibilizada em 30 de novembro de 2019:

[...] O padrinho Sebastião depois contou a história todinha pra quem ele foi entregar, repassar o que ele recebeu. Ele passou essa história. Agora quem não ouviu e se fez de surdo, eu peço que faça um exame de consciência, e pare com essa história de dizer que atuação não pode dentro da sessão do mestre Irineu, porque ninguém conheceu o mestre Irineu, quem conheceu foi o padrinho Sebastião. Então, meus irmãos, o que o padrinho Sebastião disse, vamos continuar. E quem não continuar, existe outras linhas. E é fácil da gente inventar outras linhas. Mas eu quero cumprir essa missão que ele deixou comigo. Eu tenho uma história com ele, e agora que eu recebi, depois de muitos anos, essa história, que é pra mim levar, reabrir pra poder limpar nossa comunidade. Porque quem disser que isso não existe, olha a comunidade do Céu do Mapiá atacada, todas as outras igrejas. Tem igreja aí que até se acabou, mesmo. Só ficou o pontinho lá, porque são os moradores. Porque não [canta:] “não fizeram como eu disse/ fizeram foi espalhar”. E daí, [canta:] “meus irmãos vamos orar/ rogar e vamos pedir/ para levarmos essa verdade/ que o Mestre deixou aqui” [...] ¹⁹⁴.

Nessa perspectiva é que Nonata, e também outras e outros daimistas, ainda que não por consenso, apontam à *marafunda* que tem desencadeado incompreensões, perseguições e desentendimentos para a vertente da ICEFLU, diante de outras linhas ayahuasqueiras, e mesmo perante à igreja ortodoxa do Daime. No entanto, essa madrinha, que por vezes

¹⁹⁴ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=y4LzOH6yqhM>.

incorpora seu pai nas sessões de alguns rituais, pondo-se a fazer preleções, chegou a receber em seu hino o que seriam os dizeres dele reafirmando o compromisso com os trabalhos de incorporação com finalidade de iluminação dos espíritos sofredores, ou ainda dos Exus, em que diz “Continue minha filha/ Com esses trabalhos/ Graças a Deus, graças a Deus/ Já estou vendo resultados/ Graças a Deus, graças Deus/ Estarei sempre a seu lado¹⁹⁵”. Na entrevista, ela também diz que “[...] enquanto o padrinho Sebastião estava vivo as coisas tudo andava perfeitamente. Padrinho Sebastião, dentro da doutrina, não precisava de juiz, de advogado, nada... o padrinho levava aquela comunidade como se leva um rebanho domesticado”. O que, no contexto de sua fala, supomos condizer com a proteção oferecida pelo Seu Tranca Rua, conforme ela relembra que este teria dito que: “- Isso é pra proteger! Se não atender esses espíritos, achar que os espíritos sofredor é esconjurado da nossa doutrina... Quem pensa isso? Quem... como é que se diz? Quem leva a doutrina assim, tá seguindo outra linha, quer queira ou quer não!”.

Para ela, a expansão da doutrina teria favorecido que muitos pontos fossem abertos sem que as pessoas responsáveis, assim como os/as novos/as adeptos/as, tenham vivenciado a experiência com o Exu Tranca Rua, ainda na década de 80, tampouco reconheçam essa aliança. Algumas pessoas, portanto, por incompreensão ou ignorância, querem “tapar essa história como se ela num tivesse existido”, ao que ela explana a importância do cumprimento desse pacto, uma vez que, se esses seres não são recebidos e devidamente “iluminados”, “eles acabam com a comunidade que não aceita eles. A comunidade vai minguando, vai minguando, até se acabar. Pode ficar três, ou quatro, ou cinco, mas a força não manifesta. A força vai até o teto da igreja, se você não estiver conectada com esses seres [...]”. Estes que seriam enviados pelo Seu Tranca Rua e que, muitas vezes, encontram “a porta fechada”, utilizando de sua metáfora para dizer que muitos e muitas dirigentes não gostam, não permitem e não sabem lidar com incorporações/atuações no salão, tampouco sabem explicar a importância das tronqueiras firmadas para o Exu guardião do Santo Daime. Situação conflitante como tal, pôde ser presenciada durante esta pesquisa, mais de uma vez, em uma das maiores igrejas de São Paulo, o Céu de Maria.

Ao que tudo indica, e conforme fora possível de ser constatado em algumas igrejas pelas quais esta cartografia foi sendo traçada, ainda há uma forte resistência com esse legado de padrinho Sebastião, que suponhamos não ser muito diferente da que produz a aversão ao uso da Santa Maria por alguns e algumas adeptas mais capturadas pela retina colonial. Os nós

¹⁹⁵ Hino n. 14, intitulado “Estou Alegre e Satisfeito”, do hinário “Presença Transparente do Beija Flor”, de madrinha Nonata.

desta trança foram garantidos pelos mais de 500 anos de uma história de dor, exploração, expropriação e morte, como um *devir negro* (Mbembe, 2018a, p. 11). Acompanhamos com atenção a polarização da recepção *versus* negação da aliança entre o Santo Daime e a Umbanda, que se evidencia na fissura, que corta esta vertente em “dois níveis”, para usar das palavras de Alex Polari, para quem, “No nível da massa, havia tanto uma receptividade até exagerada, que deu margem a muitos problemas, por que havia uma festividade, né?”, mas também havia “uma valorização daquilo que, vamos dizer assim, a Umbanda não tinha de melhor e que nós tínhamos, que era a doutrina e a disciplina” (Alves Jr., 2007, p. 200). Dito isto, o mesmo segue justificando o incômodo que algumas pessoas têm no Santo Daime com a “interpretação em termos afro-brasileiros” acerca do que se dá através dessa aliança:

Por outro lado, os traumas da comunidade se fizeram sentir em parcela do grupo que não sentia afinidade com trabalhos, com espaço para a incorporação e para sua interpretação em termos afro-brasileiros. Mas esse outro lado mais festeiro, mais solto, desencadeou assim também uma resistência no nosso lado mais conservador, de quem nunca tinha trabalhado com aquilo. Talvez pudesse até ter visto o Padrinho atuar ali, que conseguia aquela coisa mesmo dos rituais, dos hinários. Então, trouxe isso também: não há como não associar a uma polêmica que surgiu quando a gente fez essa aliança. (Idem).

Será dentro desse cenário de disputas pela narrativa *verdadeira* da doutrina, que ora tenta se distanciar de sua genealogia afro-brasileira, ora toma pra si um homem racializado como sendo a reencarnação do Cristo, ou seja, o Salvador dos cristãos. Assim, em meio a essas polarizações, criou-se na ICEFLU grupos de estudos mediúnicos distintos, contudo de ordem kardecista, tendo algumas mulheres de suma importância na organização desse contexto: a Clara Iura, que tinha “passagens pelo candomblé”; madrinha Cristina, que teve sua mediunidade desenvolvida por Sebastião Mota; Isabel Barsé e Sônia Palhares, esta última esposa de Alex Polari; responsáveis pelos desenvolvimentos mediúnicos diante da comunidade mapiense (Idem, pp. 200-201). Contudo, após a morte de padrinho Sebastião, no ano de 1990, houve oposições a tais estudos que, principalmente, segundo investigou Alves Jr., provieram de figuras importantes na formação do primeiro grupo que passa a acompanhar o “velho Mota”, em sua maioria oriundos “do Sul do país”, tais como “Lúcio Mortimer, Murillo, Daniel, Regina Pereira, entre outros” (Idem, p. 196). Quando então, um acontecimento marca esse momento de discordância mais contundente na comunidade, conforme tomou nota o pesquisador supracitado.

Uma ocorrência exemplar destes conflitos está em um assentamento que Maria Alice encaminhou. Como vimos, os terreiros de Umbanda em geral tem seus locais que garantem magicamente a proteção aos trabalhos espirituais de cada terreiro, e Maria Alice não chegava a ser uma iniciada formalmente nos ritos da Umbanda. No Céu do Mapiá, procurou fazer uma

junção ritual entre a Umbanda e o Santo Daime, de acordo com as instruções que ia recebendo das mirações. Assim se realizou um ritual onde, para a proteção daquele terreiro, enterraram alguns objetos, sementes e um pouco de daime e Santa Maria. Um grupo, liderado por Pedro Dario, interpretou aquilo como uma profanação das plantas sagradas e, às escondidas, desenterrou e destruiu o assentamento. Expressavam, de acordo com nossa interpretação, relações de poder que a chegada da Umbanda reacomodava [...]. (Idem).

Os trabalhos mediúnicos foram então interditados por um período de dois anos, tempo que, recém-empossado à presidência do Santo Daime, o novo comandante julgou necessário para compreender o significado e direção daquelas metamorfoses. Foi ao fim desse processo, já com a banca sendo autorizada a retomar seus trabalhos de incorporação, que foram criados os trabalhos de Mesa Branca – Mesa de Instrução de Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge. Para tanto, o hinário de Mesa Branca está estruturado da seguinte maneira:

- Abertura: abre-se com a oração de 3 “Pai Nosso” e 3 “Ave Maria”, seguida pela “Chave de Harmonia”, oração esotérica.
- Hinos da Oração compilados por padrinho Sebastião. Consta que “Durante os hinos da oração, se houver necessidade, o corpo mediúnico poderá se recolher à sala de atendimento para proceder à limpeza dos aparelhos”.
- Preces: Organiza-se o que é cunhado de “Chamada Xamânica”, que consiste em “uma estrela de seis pontas, com uma vela em cada ponta”. As instruções que constam é de, i) “No caso de haver pouca vela, pode-se firmá-lo com apenas 3 ou mesmo 1 (uma)”; ii) “O presidente segura as velas na mão direita, firmado no Sol, na Lua e nas Estrelas; iii) “Após cantar o hino do Mestre Irineu 2 vezes, o ponto é firmado em cima ou embaixo da mesa, ou num espaço fora da igreja”; iv) “O ponto deve ser observado e zelado durante todo o trabalho, na lembrança dos seres que vieram abrir a sessão”. Em seguida, canta-se o hino “Sol, Lua, Estrela”; prece “Consagração do Aposento”; “Prece para o começo da reunião”, de Alan Kardec; “Prece para os médiuns”, de Alan Kardec; “Chamada da Falange dos doutores e Fluidificação da água”, orienta-se: “Colocar um litro de água, sem tampa, na mesa”, “Oração à Bezerra de Menezes”, hino “O Bálsamo do Céu” de Isabel Barsé.
- Espaço para instruções mediúnicas e atendimento a doentes: “No caso de não haver ainda um corpo mediúnico capacitado para o aparelhamento desta linha de guias, o trabalho deve estar direcionado para instruções de desenvolvimento e cura da corrente, através da concentração, respiração, leituras etc. Este espaço está aberto para manifestações, seja pela fala, psicografia, cânticos, irradiação, incorporação etc. (Duração: 15 a 20 minutos). Na continuação, cantam-se os hinos de cura. No caso de haver um corpo mediúnico preparado e,

havendo necessidade, a sessão pode ser dedicada para o atendimento de doentes, que deve acontecer em espaço reservado, enquanto se canta o hinário de cura no salão, em concentração”.

- Hinos de Cura: Compilados por padrinho Sebastião, canta-se a parte II.
- Chamada de São Miguel: canta-se a compilação de padrinho Alfredo com hinos de São Miguel. “Caso seja decidido abrir a chamada dos espíritos sofredores ou rebeldes para iluminação, isto pode acontecer durante a chamada dos mensageiros em momento determinado pelos mesmos. [...] Após a chamada deverão ser cantados hinos de conforto, iluminação ou doutrinação conforme a necessidade (sequência livre ou caderno anexo Umbandaime). E dar seguimento, ou somente fechamento, à sequência de São Miguel. Silêncio. Pequena concentração para a prece de afastamento dos maus espíritos. Esta prece também pode ser lida a qualquer hora do trabalho, caso haja espírito sofredor”.
- “Prece para afastar os maus espíritos”: Sugere-se que, “Dependendo da necessidade e dos objetivos gerados pelos estudos do momento, a presidência da mesa autoriza a continuação do trabalho. Então, poderá proceder a chamada de uma ou mais linhas de guias espirituais alinhadas aos princípios da Mesa Branca”.
- Mensagem de Emmanuel: “Apelo à falange de Emmanuel”. Canta-se “Chamadas de Emmanuel”, e em seguida entoa-se a prece “Apelo às potências divinas”. Canta-se “Espírito de luz”, entoa-se a prece “Apelo a São Miguel”.
- Orixás: canta-se o hino “O Rosário”, do hinário de mesmo nome de Maria Alice. Inicia-se os pontos de Umbanda intercalados com hinos daimistas chamando as linhas dos seguintes orixás: Oxalá, Jurema, Iansã. A Jurema não é um orixá, mas talvez por ela também originar uma falange, esta esteja aqui inserida.
- Pretos velhos: hinos e pontos, dentre esses o hino “Papai Velho”, de mestre Irineu.
- Caboclos: hinos e pontos, dentre esses o hino “Caboclo Guerreiro”, de Vô Corrente.
- Povo da rua: hinos e pontos, dentre esses o hino “Valei-me meu São Miguel”, de origem não informada e também não encontrada nos meios de divulgação da ICEFLU.
- Erês: hinos e pontos, dentre esses o hino “Eu sou pequenininho”, de Maria Damião, companheira de mestre Irineu. “Não havendo mais nenhum hino da linha ou outra chamada a fazer, concentração para os hinos e preces de encerramento”.
- Encerramento: Canta-se o hino “Em pé firme na floresta”, de padrinho Alfredo, e em seguida “Devo amar aquela luz”, de mestre Irineu, duas vezes seguidas cada um. Entoa-se a “Prece para encerramento da sessão”, seguida de 3 “Pai Nosso”, 3 “Ave Maria”, o “Credo”, a

“Prece de Cáritas”, a “Salve Rainha”. Encerramento por Juramidam, igualmente ao citado sobre o Trabalho de Cruzes, e que é padrão de todo trabalho do Santo Daime.

Neste processo de criação do Trabalho de Mesa, as mulheres desempenharam um papel fundante das novas práticas incorporadas ao Santo Daime e acerca das formas de lidar com as atuações, trazendo referências de cuidado e acolhimento para a fiscalização dos trabalhos e formulando grupos que viriam a ser padronizados em uma ritualística específica por padrinho Alfredo, o trabalho de Mesa Branca. Após um prazo de dois anos com os trabalhos mediúnicos interditados, após a morte de padrinho Sebastião (Idem, p. 201), estes retornam com os caboclos, preto-velhos e todas as entidades que “Seu Sete Encruzilhadas” resgatou do centro kardecista que os impedia de trabalhar, sendo direcionados para o exercício da “Mesa Branca de Cura e Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge”. Alex Polari conta para Alves Jr. que,

O trabalho da Mesa Branca veio para poder criar um prefixo baseado no trabalho de São Miguel, que já era um trabalho de banca nosso e abrir pra todos esses estudos esotéricos, não só os mediúnicos, mas também outros aprofundamentos da espiritualidade. Na verdade, o trabalho sempre ficou pelo menos 99% direcionado para a parte mediúnica, por questão mesmo da demanda do povo ser muito mais essa, mas que também tem essa abertura para ser, vamos dizer assim, uma escola do ABC, que eu chamo, da doutrina e da espiritualidade (Idem, p. 202).

Seduzidos pelos encantamentos da prática dos saberes ancestrais, as giras parecem que sempre foram um espaço de fascínio e liberdade da experiência do corpo no Santo Daime, diante a disciplinarização do corpo que ocorre nos rituais de farda. Talvez, também por isso, houve uma “proliferação no Mapiá de trabalhos ligados à Umbanda, talvez chamados com certa liberdade genericamente de giras, [que] ocorreu concomitante à resistência de uma parcela da comunidade”. Alves Jr. conta que fora Maria Alice a responsável pela “linguagem ritual” da Umbandaime, que segundo Sônia Palhares lhe relatou, “foi ela quem começou a organizar melhor, a colocar uma ordem nos trabalhos: hora de entrar, hora de sair, o que era, a organização da gira e tudo mais”. Ao que, o pesquisador conclui, das falas colhidas sobre o contexto, que havia a “percepção de uma indisciplina que vinha acompanhando a Umbanda”, e que possivelmente seria uma das fontes daquela aversão, sendo necessário combatê-la, numa “tentativa de enquadrá-la em moldes rituais mais aceitáveis”. De qualquer forma, “o entusiasmo que à época os trabalhos mediúnicos proporcionaram poderia ser encarado como uma ameaça de desvirtuamento da religião original, encruzilhada que coube ao Padrinho Alfredo enfrentar” (Idem, p. 201).

O hinário de Maria Alice, intitulado “O Rosário”, traz alguns significantes importantes para entendermos a organização dessa linguagem ritual ancorada em uma liturgia de hinos e

pontos, que ainda hoje são referências às igrejas que se dispuserem a realizar as giras. Assim como um rosário tem doze contas de “Pai Nosso”, sendo o terço católico justamente uma parte de três do rosário, o hinário de Maria Alice tem doze hinos, que intersecciona as subjetividades que já existiam na doutrina de Juramidam, com as entidades da Umbanda e a oração cristã, que por sua extensão pode ser considerada tanto como penitência, como hábito meditativo, as duas concepções coexistem. Segue seu primeiro hino, de mesmo nome que leva o hinário, para que possamos observar como se organiza a narrativa, a qual esta importante mulher para este momento do Santo Daime fora a responsável em “receber”/transcrever:

Oh! Minha Mãe/ Vós limpai meu pensamento/ Para eu poder seguir/ Junto com Juramidam/ Na piedade/ Quero firmar meu coração/ Para eu poder libertar/ O amor dos meus irmãos/ Juramidam/ Hoje a Vós vos reconheço/ E vos sigo sem tropeço/ Porque sei aonde estás/ Estrela viva / Dentro do meu coração/ Cada raio do seu brilho/ É uma manifestação/ Pai Oxalá/ Xangô, Obaluê/ Pai Ogum e Rei Oxóssi/ Vós venha nos valer/ Mamãe Oxum/ E Mamãe Iemanjá/ Iansã, Nanã, Jurema/ Vós venha nos salvar/ Eu venho aqui/ Meu Rosário apresentar/ Fazer os meus rogativos/ Pra meus irmãos vos enxergar.

Enquanto isso, conta Alves Jr. (Idem) que, em São Paulo, na pioneira igreja Flor das Águas, teve um líder que era ligado ao candomblé e que seus experimentos causaram “efeitos desagregadores e polarizadores”, atravessando os líderes daimistas da floresta de maneira contundente, contribuindo para o sentimento de urgência da ritualização das incipientes práticas. Portanto, será desencadeando “um perturbado processo de estabilização da comunidade”, que haverá tensionamentos acerca de qual modelo afro-brasileiro será possível seguir na doutrina do Santo Daime. Outros pontos e igrejas surgiram, tal como foi o caso do Céu de Maria, que é um produto das negativas e desacordos desse momento e que, até o cartografar desta pesquisa, ainda apresentava “uma intensa resistência a trabalhos com espaço para a incorporação”, o que para Alves Jr., pesquisador e fardado do padrinho Glauco nesta igreja, condiz com supostas “sequelas, entre outras razões, daquelas perturbações vividas na igreja Flor das Águas” (Idem, p. 203), igreja da qual deriva. Dito isso, será num espaço fechado e com maior condicionamento físico-espacial que “Os médiuns, agora unidos em um grupo único, estabelecem seus estudos emoldurados pela Mesa Branca, entre os quais, o espaço para as chamadas dos caboclos e das outras entidades da Umbanda” (Idem), marcam o retorno dos trabalhos de banca aberta, desta vez, oficializado no calendário daimista no formato de Mesa Branca.

Inspirada em babalorixá Sidney Nogueira, que disse “O terreiro precisa ser um espaço fluído, sem paredes” (comunicação pessoal, 2020), os condicionamentos da doutrina daimista soam como sendo da ordem da contenção dos corpos. Ainda que no Santo Daime da época de

padrinho Sebastião tenham ocorrido diversos trabalhos mediúnicos em clareiras na floresta, que passaram a ser denominadas giras; o uso da farda daimista sendo dispensada e substituída por roupas brancas; o uso dos tambores cada vez mais frequente; a introdução de pontos e corimbas, que assim como os chamados tem o propósito de invocar determinados seres e entidades, substituindo aos hinos; a enunciação de entidades e orixás do panteão umbandista. Identificamos que esses elementos ritualísticos foram gradualmente produzindo outras subjetividades aos trabalhos mediúnicos da “Religião da Floresta”, mas que, assim como apontado por Alves Jr. (Idem), é notável que esse movimento de transformação da doutrina daimista ocorrera paralelo à elaboração do discurso institucional e doutrinário proveniente da direção da ICEFLU, e que se deu em duas frentes. A primeira tinha como marca a oralidade, “através de preleções, explicações e orientações extra-trabalhos transmitidas pelos líderes”; e a segunda, que é notável no registro litúrgico da doutrina, se deu “pela introdução de elementos umbandistas nos hinos, que no Santo Daime possuem a chancela de serem recebidos do astral e são reconhecidos como seu livro sagrado, ou seja, onde está contido o seu corpus doutrinário” (Idem, pp. 25-26).

Assim, os novos hinos fazem a inscrição da Umbanda na liturgia daimista, tanto através da Baixinha, que canta em seu hino “Midam no Trono¹⁹⁶” que na porteira estaria o “Seu Tranca Rua com todos os seus companheiros”, igualmente na entrada dos terreiros de Umbanda em que Exu é o Guardião da casa. Neste hino, também consta Yemanjá a levantar uma bandeira com Ogum da Beira-Mar, Yansã com sua ventania faz a limpeza junto de Xangô, Oxum clareia com suas águas vindas da Cachoeira, Oxalá traz o povo nagô para abençoar, os Erês vêm brincando, Nanã Boruquê e Obaluaê trazem a força da cura para curar. Pede para firmar em Oxumaré, e assemelha Midam como encantado, tanto quanto os demais, que sentado em seu trono, convida para ser cultuado, festejado, comemorado. Esse movimento aponta à produção de subjetividades que é empreendida, pelos adeptos ao devir exu, ao se valerem de uma linguagem, mas também de uma semiótica heterogênea (Guattari, Rolnik, 2013), para processualmente singularizar o *modus operandi* desta aliança da Umbanda com o Santo Daime se institucionalizar.

Os acontecimentos aqui em questão, recorro que possa ser preciso alertar, não se dão “unicamente em termos de ideologia”, mas como processos da constituição da subjetividade coletiva de uma comunidade que, com a expansão, passa a ser atravessada por pessoas de diferentes localizações geográficas do país e do mundo. Portanto, preferiremos abordar a

¹⁹⁶ Hino de n. 41, do “Hinário da Fé”, de Baixinha.

questão como não se tratando de “um resultado da somatória de subjetividades individuais, mas sim do confronto com as maneiras com que, hoje, se fabrica a subjetividade em escala planetária” (Idem). Dessas partilhas, podemos supor, é que fora possível, tanto na encantaria maranhense, que entre as entidades recebidas em seus terreiros estejam os gentis (espíritos de nobres europeus) (Labate, Pacheco, 2004, pp. 316-317), que o Exu da Umbanda passe a ser lido nesse lugar de “homem branco” (no sentido figurado e subjetivo, mas também em sua representação imagética mais comum) cometedor de equívocos em vida, causador de grande sofrimento àqueles e àquelas que ele tenha submetido, de modo que precise se “iluminar”, se “limpar” e se “redimir” para ser perdoado. O hino “A Chave do Portão da Casa do Rei”¹⁹⁷, remete ao retorno de um Tranca Rua que performatiza uma existência que está imbricada entre a revisão das macumbas, e o próprio Candomblé, no qual o ciclo reencarnacionista também existe. Vejamos o hino:

Tempo passou, tempo passou/ Todos se esqueceram/ Do seu Tranca Rua/
Que era Rei dos Reis/ Tempo voltou/ Seu Tranca Rua reinou/ Ele quer ver
agora/ Quem com ele ficou/ Que veio fazer a colheita/ Desses grãos
perdidos/ Do mundo de ilusão/ Nasci na África/ Governei Jerusalém/
Cheguei no Brasil/ Todos me querem bem/ *Segunda-feira é dia das almas/
E vencer demanda/ Render continência/A seu Tranca Rua/ Sem mim/
Ninguém chega lá/ Trago a chave do portão/ Da casa do Rei/ Quem passar
por mim/ Com fé e firmeza/ Vai ganhar uma chave/ No seu coração/ Ganhou
a chave/ No seu coração/ Para abrir a porta/ Do amor de Deus/ Seu Tranca
Rua/ Não é tão mal assim/ Fez a paz com todos/ Está em paz com Deus.

As subjetividades que são enunciadas através dos significantes “mundo de ilusão”, “perdidos”, “vencer demanda”, “render continência”, “não é tão mal assim” e “está em paz com Deus”, trazem referências da práxis dessa aliança. Acompanhando a micropolítica dos afetos da mesma, nota-se que é nos agenciamentos que está elucidada a extensão do plano de consistência da Umbandaime, com suas subjetivações sendo produzidas através de contágios, mas também por singularizações que estão na ordem da individuação. Assim, Baixinha fora responsável não somente por contribuir na concepção das giras e na inserção das entidades da Umbanda na liturgia daimista, como também por endossar e afirmar um lugar de importância para São Miguel Arcanjo nessa luta do *bem x mal*. Com seu hino “Da terra ao Astral”¹⁹⁸, que fora incorporado no hinário de “Chamados de São Miguel”, na posição de décimo sexto hino, em que diz “Da Terra ao astral/ Os inimigos atacar/ Na espada de São Miguel/ Todos vão se transformar/ As estrelas do Céu/ Brilham pra quem tem amor/ Nas matas do meu Pai/ Corre água e nasce flor/ As curas estão abertas / Aos bons de coração/ Quem recebe merece/

¹⁹⁷ Hino de n. 119, do hinário “Guia Mestre”, de Baixinha.

¹⁹⁸ Hino de n. 28, idem.

Agradece, nunca esquece”, já havia indícios dos caminhos que o Santo Daime escolhia nessa encruzilhada.

Quando padrinho Sebastião solicita que Maria Alice traga seus caboclos para limpar o povo de Juramidam, uma clareira foi aberta por Vô Corrente a seu pedido, para Alves Jr. (2007, p. 190) é o acontecimento que fixa no rizoma daimista a estria de um novo formato ritual que estaria explicitamente associado aos moldes da Umbanda. Pois, mesmo que Ceará tenha trazidos referências umbandistas em seus trabalhos de Tronqueira, estes não eram enunciados como tal e, assim como os trabalhos de Estrela, apesar de possibilitarem a possessão/incorporação/atuação como parte legítima do ritual, são separados no discurso daimista pela perspectiva exorcista que o trabalho de Cruzes, por exemplo, incita como forma de “iluminação das almas”. Não obstante, transitando pelas igrejas, abertas às práticas de incorporação ou não, até os dias atuais, concordamos com o autor supracitado em que “a demanda pelo modelo ritual que prioriza a manifestação mediúnica, particularmente aquela mais fenomênica associada à Umbanda” (Idem, p. 203) é notável entre os/as mais diferentes adeptos/as ao culto. Sendo assim, as possessões/atuações acabam por demandar seu próprio espaço ritual, encontrando “na linguagem da Umbanda a estrutura de que necessita para se manifestar” (Idem).

Desse modo, o ritual de Mesa Branca, assim como outros agenciados pela doutrina daimista, tais como o trabalho de “Dia de Iemanjá”, praticado no dia 02 de fevereiro e disseminado entre diversas igrejas, principalmente por compor o calendário oficial da ICEFLU, o que tem contribuído para que as pessoas mais afeitas à Umbandaime demandem sua realização. Essa liberdade, que o Santo Daime passa a conceder em sua ritualística para que a Umbanda se achegue, tem sido uma troca, na qual esta também sofre modificações ao ser integrada, conforme fora presenciado em uma gira na Casa de Oração Maria Marques, em Florianópolis/SC. Quando, na gira para Iemanjá, realizada em 02 de fevereiro de 2020, esta fora iniciada e encerrada com cânticos de invocação e louvor a São Miguel, o que pode remeter ao sincretismo que o Santo Daime tem protagonizado e que tem legitimado o deslocamento da posição de Exu, o responsável por abrir e fechar as giras, mesmo na Umbanda, como também ocorre em outras casas de daime, tal como no Reino do Sol.

Figuras 55 e 56: Gira de Iemanjá realizada pela Casa de Oração Maria Marques. Praia do Santinho. Florianópolis/ SC. 02/02/2020. Fonte: Acervo de pesquisa de campo.

Figuras 57 e 58: Gira de Iemanjá realizada pela Casa de Oração Maria Marques. Praia do Santinho. Florianópolis/ SC. 02/02/2020. Fonte: Acervo de pesquisa de campo.

Também os trabalhos de Cura e Santa Maria emergem da necessidade institucional de contenção doutrinária e disciplinar do devir que atravessa aqueles que se aliam às plantas; que se dispõem ao devir xamã em si; e que nesta cartografia fora se tornando explícito, também quando se devém Bará (a energia exusíaca que compõe os corpos humanos). Para exemplificarmos como os agenciamentos coletivos de enunciação se encarregam de produzir as subjetividades de cada ato comunitário, podemos citar a concepção do ritual *borí/eborí* do Candomblé angola, ou mesmo da nação ketu, e atentarmos para a condição de desencantamento que a retina colonial perscruta. Nesses rituais, se cultua e se oferece ao orixá humano, à cabeça, *Orí*, “o primeiro orixá a ser cultuado”, para que o indivíduo seja livre do *ajoguns* ou *elenini*, os espíritos da esquerda (200+1) que se opõem aos orixás (400+1), e que com suas forças negativas têm o poder de criar obstáculos, causarem dor, morte (Ikú), doença (Àrùn), avareza (Òfò), ócio (Ègbà), todo tipo de problema (Òràn), maldição (Èpè), prisão (Èwòn) e aflição (Èse) – compêndio de todos os demais males (Jagun, 2015).

Os ajoguns¹⁹⁹, espíritos da esquerda no Candomblé, são catalisadores de possíveis virtudes, pois mesmo os infortúnios que trazem consigo têm o potencial de transformar a dor, se orí estiver devidamente alimentado, cultuado. Orí é a cabeça que conduz o homem em seu próprio caminho/destino, é o discernimento, nosso oráculo interior; e Bará é a energia que se esconde em nós, o que possibilita que sejamos exatamente como Exu, com todas as suas controvérsias. Portanto, pensar Exu é pensar Orí, e vice versa. Pois, se o *livre arbítrio* é o nosso senso de direção para o prazer e o contentamento, ainda de forma diferente da lógica kardecista, se Orí está equilibrado, Bará têm condições de notar os caminhos e optar por qual seguir. Cultuar Orí é uma imersão em nosso interior que nos faz lembrar de nossas escolhas, harmoniza nossas energias e invoca Yemoja (Iemanjá) para harmonizar o nosso lar, a mãe de todas as cabeças, a responsável pela sanidade mental, da paridade do corpo, este altar de oferendas que anseia pelo prazer.

Ainda recorrendo a uma arqueologia do saber iorubá, as estradas que esperam os caminhantes (256 odús = 16x16 estradas) serão escolhidas por Orí, pela cabeça, através do equilíbrio que pode vir até mesmo do caos renovador de Exu. Assim, se traçamos um paralelo com a introspecção daimista de “examinar a consciência”, que carrega e incita a culpa cristã, percebemos que esta se distancia do encantamento de cultuar Orí. No Candomblé, não se busca pela perfeição, mas sim pelas virtudes e, por isso, convidamos o olhar para uma Umbanda que emerge como “prática de cura e de guerrilha cotidiana das culturas subalternas” (Rufino, Simas, 2019a, p. 68), uma vez que as que lhe precederam foram submetidas ao ideal judaico-cristão da colonização.

Ou seja, estamos falando da abertura de um campo de batalhas nas múltiplas dimensões da vida que nasce da necessidade de dar trato às demandas (no sentido macumbístico) e à kiumbada que come na gamela da empresa colonial. Em outras palavras, firmamos o ponto: o que se chama umbanda é também resposta ao terror, é proposição de uma política espiritual, em sentido abrangente, aos traumas produzidos. (Idem).

Referenciando-se nisto, pode-se dizer que, através de um olhar “macumbado”, a Umbanda que chega para o Santo Daime é duplamente submetida ao medo que a colonização incutiu na prática dos saberes ancestrais; primeiro em mestre Irineu e segundo em padrinho Sebastião. Pois, uma vez riscada a pemba de Seu Sete Encruzilhadas, “seja ele caboclo ou o que quiser ser” (Idem, p. 69), é na encruzilhada que os acontecimentos se deram e não cessam de acontecer; pois se caminho é possibilidade, o Santo Daime fez escolhas dentro das opções que lhe foram possíveis. Se boas ou ruins, depende de quem e de onde se observa o desenho

¹⁹⁹ Eles são espíritos capazes de proporcionar crescimento ao ser humano, mas na chave do sofrimento purificador do cristianismo, pois a lógica iorubá não opera com a luta binária do *bem x mal*, mas sim com o equilíbrio entre as forças.

dessa cartografia, não produziremos juízos de valor; mas também não negligenciaremos os traços do que aprendemos ser projeto de uma biopolítica (Foucault, 2018), ou ainda, de uma necropolítica (Mbembe, 2018b). Pois, a navalha que corta a carne preta no mercado, produzindo as fatias desse *devir negro* do mundo, que subjuga valores e procura seduzir pela felicidade do consumir identidades, não nos deixa de marcar; mas sabemos-los reconhecer, uma vez que não há purismo nestas terras de insistentes lutas pela sobrevivência, de resistência pelo encantamento, como pontua Rufino e Simas ao dizerem que,

Nesse caso, vai do terreiro de terra batida na favela em que quem manda é o preto velho até a macumba sem tambor da classe média que busca “assepsiar” as chamadas marcas do atraso oriundas do “baixo espiritismo”. Da absorção de seus referenciais por uma política identitária do Estado-nação adequada ao mito das três raças e da suposta cordialidade do povo brasileiro até a manutenção de práticas comunitárias seculares e sabedorias ancestrais que versam na cura e no fortalecimento de outras identidades políticas. Nas nossas andanças vimos pajelança amazônica que se dizia umbanda, encantaria capitaneada por Tóia Jarina, que se nomeava da mesma maneira, catimbó de mestre Sibamba, que reivindicava o mesmo prefixo de candomblé angola que, pra não falar que era um ou outro, se definia como “traçado”. (2019a, p. 69).

Não à toa, caminhando até aqui, aprendemos que, sendo Exu transmutação, o próprio movimento, mas também controvérsia e contradição, a (re) existência de saberes macumbados não se manteria pressupondo a sua ausência; pois sendo este o comunicador dos orixás, também por ele passam as reivindicações, as reinvenções e os usos distintos dessas práticas já tão tensionadas pela colonização. Também por ele passa a energia vital que revigora os caminhos que o colonizador empreende buscar para nos encurralar, e se essa pesquisa se fez possível, se os caminhos percorridos nos trouxeram até aqui, é a Exu que saudamos, com toda a gratidão por todo o aprendizado.

“Eu fui firmar meu ponto no Céu do Mapiá, Agora já estou pronto aqui para trabalhar”²⁰⁰

Ouvi na mata, ouvi na mata/ O ronco surdo do tambor/ Era meu povo lembrando/
Tudo o que já se passou/ Ouvi na mata, ouvi na mata/ O canto rouco dos guerreiros/
Está chamando os caboclos/ Para atuar neste terreiro/ Quem são os índios destas
matas/ Que aqui vem trabalhar/ Eles tem pena, estes caboclos/ E agora vão
chacoalhar/ Não é tupi, não é guarani/ Esta tribo é do astral/ O seu cacique é Oxóssi/
O Rei deste Jagubal/ Entre nascendo e renascendo/ Aqui e em outros planos/ Em
uma vida foi sacerdote/ Em outra, índio americano/ Okê arô, okê arô/ Oxóssi é rei e
meu senhor/ Me submeto às suas ordens/ Para ser conhecedor.²⁰¹

Seguimos desenhando a cartografia do legado de mestre Irineu que, seguido por padrinho Sebastião, rendeu uma variedade de composições que, ora resgatam as matrizes afro-indígenas, ora se propõem a discipliná-las. A propagação da doutrina daimista, conforme acompanhamos, se deu compondo e consumindo novos elementos, bem como dando ênfase a características da cosmologia inaugural, que pareciam estar sendo dispersas pelo vento do tempo, mas que retomam, se restabelecem e produzem outras relações, outras enunciações, reabertura de caminhos etc.

Das travessias que levaram o Santo Daime para o estado de São Paulo, a doutrina daimista pôde ser registrada através do desenvolvimento concomitante de duas igrejas, a Flor das Águas, que se situava na cidade de São Lourenço da Serra; e Céu de Midam, localizada na cidade de Piedade, sendo que apenas esta última ainda existe. Da Flor das Águas surgiu o Céu de Maria, em Osasco/SP, fundada pelo padrinho Glauco Villas Boas, que se tornou a maior igreja do estado de São Paulo e de onde derivaria outras igrejas mais recentes; também desta primeira surge o Céu da Nova Era, em São Lourenço da Serra/SP, que se enunciava continuidade da Flor das Águas; e o Céu do Vale, em Pindamonhangaba/SP, que se desmembrou dessa última. Atualmente, o estado de São Paulo conta com 10 igrejas filiadas à ICEFLU e outras igrejas dissidentes dela.

A busca pelo autoconhecimento, influência esotérica na doutrina daimista, figura o princípio espiritual fundamental dessa religião, de modo a abrir precedente para compor com uma variedade de outras denominações religiosas, acolhendo assim também pessoas diversas. Inspirada nos ditos de um “caboclo de grandes asas”, o “Gavião-caboclo”, pude vislumbrar, nesta trajetória, o Santo Daime como parte constitutiva de uma “colcha de retalhos”, que é o próprio Brasil e a pluralidade religiosa que comporta, com “tantas tradições, tantas misturas” nesse país continental, onde “as coisas que se fazem no sul as pessoas não fazem ideia no norte, e vice e versa” (comunicação pessoal, 2020), mas que, ao mesmo tempo, vibram na

²⁰⁰ Hino n. 57, intitulado “Céu do Mapiá”, do hinário “Reinado do Sol”, de “Namaskar”.

²⁰¹ Hino n. 99, intitulado “Tribo do Astral”, Idem.

potência do contágio. O desenvolvimento de trabalhos mediúnicos com daime é, portanto, resultado dessas composições, daquilo que esse caboclo de início nos alertou, “não tem purismo, né?”.

Desde que o Santo Daime deriva do Daime de mestre Irineu, podemos também supor que este corresponde ao longo processo de assepsia pós-colonial, haja vista o tamanho incômodo com a escassa enunciação da presença do candomblé no plano de consistência daimista. Alves Jr. (2007) relata que a resistência com os estudos mediúnicos já tão contagiados pela Umbanda, e com a insistente e rigorosa ordem de não haver atuações dentro do salão da igreja Céu de Maria, impulsionou algumas pessoas a se organizarem para desenvolver tais estudos. Dentro desse cenário é que o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Caboclo Águia Dourada, denominado Reino do Sol, iniciou suas práticas no ano de 2001, no distrito de Parelheiros em São Paulo/SP. Na época, “Namaskar”, então fardado pelo padrinho Glauco, sai acompanhado de algumas pessoas que apresentavam “alterações” nos trabalhos daquela casa, e se reúnem para iniciar um grupo de estudos mediúnicos.

Foi em torno do estudo das difusas práticas que denominamos umbandistas que o Reino do Sol nasceu. Práticas essas que dão espaço para elementos então marginais no universo daimista – como tudo o que implica a experiência mediúnica, o lugar do corpo, a questão da separação de gêneros, entre outros. É inquestionável a aproximação de perspectivas marginais entre a Umbanda, o Santo Daime e o mundo alternativo, que resultou em uma ressignificação tão particular e metropolitana quanto o Reino do Sol. Não se trata de um incansável questionamento da Tradição, mas sim da permissão para que o experimento renovador, que se encontra no cerne da vivência mística, se relacione livre e dialeticamente com a Tradição, permitindo dessa fricção o encontro com o que é verdadeiramente essencial e livre para o espírito.²⁰² (site Reino do Sol – “Namaskar”).

Consta no site da nova igreja, ainda nas palavras de “Namaskar”, que apesar da Umbanda passar a possuir “um lugar dentro da cosmologia daimista”, este ainda é repleto de “recusas e resistências, de histórias mágicas, e de uma aceitação ora subentendida, ora recusada ou exaltada” (site), e assim, esta comunidade se fez necessária a partir da demanda emergente entre as e os adeptos do Céu de Maria. E verificou-se nas imersões de campo para produção desta cartografia, entre os/as adeptos/as e ex-adeptos/as desta última comunidade que a direção da casa não recebe com bons olhos as “alterações” dos/das participantes, e que, nas palavras da madrinha “Roseira”, “a casa não teria alguém com formação ou preparo para trabalhar este desenvolvimento” (comunicação pessoal, 2019). A partir dessa concepção, é que o Reino do Sol irá assumir um lugar importante para os e as daimistas da capital paulista

²⁰² Cf. <http://www.reinodosol.com.br/quem-somos/reino-do-sol/>.

e da grande São Paulo que, a princípio, cumpriam o calendário daimista em suas respectivas casas, mas também desenvolviam sua mediunidade com a principiante comunidade solar.

Enquanto grupo institucionalmente independente, reconhecendo e honrando sua história, o Reino do Sol hoje adota a perspectiva de Escola Espiritual, atento ao diálogo que faz da relação espiritualidade versus religião, um foco de atenção e cuidadoso estudo. [...] Ainda que adotando a dimensão transcendente como constitutiva e central da experiência humana sobre a Terra, entendemos nossas práticas como o desenvolvimento de ferramentas que visam dotar o indivíduo da capacidade de realizar uma trajetória de autoconhecimento, plena e potencializada. Ou seja, mais do que apontar mapas de territórios da vida no Além, nos ocupamos das questões que possam tornar a existência uma experiência integral e realizada. (site – “Namaskar”).

Conversando com o, até então, pai-pequeno²⁰³ da casa solar, “Gavião-Caboclo”, ele relata que conhecera o Céu de Maria por indicação de seu padrinho de farda, na igreja Virgem da Luz em Jacarépaguá/RJ, onde conhecera o daime, e que quando fora migrar para São Paulo este o orientou a procurar lá. Ele conta que não tinha tido “alterações” nos trabalhos que fazia antes de chegar à comunidade mariana, e que não sabe ao que atribuir essa abertura, se isso se deve ao grau de apuração dos chás servidos ou, se pela “corrente” ser composta por mais pessoas, e isso provocar outras relações no trabalho. Este, sendo oriundo do Agreste Pernambucano, relatou em uma conversa informal que tivemos, que com a sua permissão foi gravada, como fora experienciar a comunidade Céu de Maria sendo uma pessoa “de fora da cidade”, e como as suas “alterações” foram recebidas. Ele conta que não entendia o que estava acontecendo, pois apenas “achava muito engraçado é que as pessoas ficavam me olhando com uma cara muito esquisita, e elas eram um espelho para mim, né?”, afinal “se ela está me olhando assim é porque eu tô esquisito, né?!”, em suas palavras.

Sentindo-se “esquisito”, ele conta que seu desconforto fora intensificado pelo fato de que “lá não tem conversa, né? Não tem uma orientação, é tipo salve-se quem puder. Entra mudo e sai calado, né?”, o que não era diferente com ele, e em campo essa percepção pôde ser compartilhada. “Gavião-caboclo” também rememora o impacto que sentiu ao se deparar com certa reprodução da maneira distante e “dura” de se relacionar dos/das paulistanos/as, dentro da comunidade, o que levou a vivenciar a “sozinhos” fruto da escassa sociabilidade com o grupo, agravando suas incompreensões desencadeadas pelas mirações que tinha.

Daí, lá começou abrir, eu começava ver entidades, eu vi Exu várias vezes na miração, só que eu ficava apavorado. Achando que estava vendo demônio,

²⁰³ O Reino do Sol, assim como as casas de Umbanda, tinha pai-de-santo, mãe-de-santo, pai-pequeno e mãe-pequena, que são os personagens que figuram a hierarquia do ritual, nessa exata ordem. O pai-de-santo e a mãe-de-santo são os responsáveis pela ordem do rito, bem como pela orientação dos filhos e das filhas da casa, que lhes devem o respeito tal como aos seus pais biológicos. O pai-pequeno e a mãe-pequena assumem esse lugar na ausência da mãe-de-santo e do pai-de-santo.

essas coisas. E ninguém me orientava. E aí, começaram, pessoas do grupo, ou que eram visitantes, mas que estavam sempre me vendo ali, e me perguntavam: “- Você conhece o Reino do Sol?”. E isso me deixava intrigado. Porque eu fui pesquisar e era uma casa de daime, mas era de Umbanda, e isso me... já me bloqueou, porque eu não tinha contato com Umbanda. Nunca quis. Sempre fugi. (comunicação pessoal, 2020).

“Gavião-caboclo” segue em seu relato contando que fora através de uma miração que teve em um trabalho no Céu da Campina (Campina Grade/PB), quando esteve por lá de passagem, que, em suas palavras, teria vivenciado “uma experiência muito doida, muito forte, de muita miração. E eu tinha umas entidades que falavam comigo, que eu identifico como exus. Falava: ‘- Você tem que ir nesse lugar que eu tô mandando os mensageiros te levar e você não tá ouvindo e se você não for, você vai adoecer’”. Então, nesse momento, é que ele decide ir conhecer o Reino do Sol, e assim que volta para São Paulo, vai participar do “acolhimento”. Ele logo se encantou com as pessoas, achando “Mais sociável, mais sorriso no rosto, mais a minha cara!”, e na mesma semana participou do trabalho de Concentração, que é um critério da casa para que se possa fazer a Gira, mesmo já sendo fardado.

E eu lembro que quando eu cheguei, eu cheguei cedo, hã... eu pedi a benção no caminho, mas eu cheguei cedo, fiquei lá pelo terreiro, lá em Parelheiros, né? Sentado, sentindo a energia do lugar. Eu senti uma energia tão forte do lugar. E a sensação, na época, mesmo eu não tendo estudo sobre, na época, era tipo... aí, tem força de orixá! Eu ficava ouvindo isso. Aqui tem força dos orixás. Aí, eu fiz o trabalho, foi belíssimo, fortíssimo e algo me falou: - É aqui! (Idem).

Considerando que o Santo Daime fora composto por uma diversidade de pessoas que já transitaram por outras religiosidades, ou mesmo se olharmos para o tronco genealógico dos personagens percursos desta linha, avistamos influências cristãs tanto evangélicas quanto católicas, o que pode explicar as incompreensões da retina colonial que dificultou a recepção das incorporações, mesmo quando já nos grandes centros urbanos. Mestre Irineu mesmo teve de fugir do estigma de feiticeiro (MacRae; Moreira, 2011), sendo inclusive alvejado por policiais que tinham o papel de perseguir as práticas religiosas de pessoas racializadas, durante as décadas de 30 e 40 do século XX, apreendendo objetos religiosos, encarcerando e matando pessoas. Resquícios desse medo tão disseminado, que já poderiam ser considerados retrógrados quase um século depois, ainda estão muito presentes na mentalidade da população brasileira, tal como notamos dentro das próprias comunidades daimistas.

Nas palavras de “Gavião-caboclo”, conseguimos vislumbrar uma ilustração de como se configura o plano de consistência das subjetividades daimistas, que ora cedem à incorporação, ora se convencem de que a miração é o único transe possível e legítimo no uso ritual do daime. Assim, fora acompanhando os devires no Santo Daime, que “esses detalhes, esses pormenores” sobressaíram aos traçados da cartografia como sinônimo de forças, que

definem as escolhas “de eu faço trabalho mediúnico e eu não faço trabalho mediúnico”, pois, mesmo o daime potencializando a abertura dos canais de conexão com os seres, com os encantados, através da *inteligência existencial* do enteógeno, o devir xamã quando se posiciona como comando age por disciplinar e como contenção.

É... o que eu sinto, tomando daime há tantos anos, que eu conheci, tem muito daimista que vem do mesmo processo que eu vivi, que não tinha conexão, ou achava que não tinha conexão nenhuma com entidades, com caboclo, orixá etc. Tomam daime, isso se potencializa, e aí, as pessoas não sabem o que fazer, né? As casas não querem se comprometer, porque é uma responsabilidade, né. É abrir a coroa das pessoas. E só tomar o chá e ficar ali brisando é mais simples. (comunicação pessoal, 2020).

No entendimento deste fardado do Santo Daime, que veio a se tornar pai-de-santo, “o daime potencializa muito essas aberturas”, assim a sensibilidade de quem tem mediunidade, ainda que estejam “lá represadas, trancafiadas”, com o daime, “ele vem e tira o lacre. Destampa”. Daí, é que pode se instaurar certa confusão, pois “para o senso comum daimista, atuação é toda coisa que está fora da ordem estabelecida, né? Eu tô sentado, eu tô aqui, e aí eu tremiliquei com a mão, isso é uma atuação”. Perguntado sobre como seria essa atuação quando incorporado por uma entidade ou orixá no contexto do daime, “Gavião-caboclo” responde que acha “muito sutil”, pois embora quando incorporado por seus guias sem tomar daime, “não tem os fractais que você tá vendo, sabe? Não tem todo mundo dourado que você tá vendo sob o efeito do chá”, o que se repete é que “tem a mesma vibração” (Idem).

Este, que viria se tornar o pai-pequeno da casa solar, disse que foi só ali que passou a entender o processo mediúnico que estava se abrindo para ele, e remete ao fato de começar “a ter retorno das pessoas, dos médiuns da casa”, que “num atendimento”, ou mesmo “numa conversa informal pós-trabalho”, “depois de terem visto, de cuidado de você durante aquela... naquele momento x , eles falavam, me davam um retorno: ‘- Olha, eu observei isso, eu conectei isso’. E isso foi se abrindo pouco a pouco, era muito sofrível pra mim fisicamente” (Idem). O seu relato nos ajuda a compreender como o acolhimento dos pares afeta cada participante, no que tange todo o processo de desenvolvimento mediúnico no Santo Daime. O Reino do Sol, através de suas/seus médiuns, se forjou a partir da proposta de oferecer o direcionamento, o cuidado e a orientação necessária para aqueles e aquelas que estiverem em desenvolvimento nesta casa, o que para “Gavião-caboclo”, é pioneiro na cidade de São Paulo, e somente teve precedente com o terreiro da Baixinha, com a qual muitos/as dos/as médiuns solares também foram buscar formação. Baixinha se manteve referência para muitas das igrejas que se propuseram a desenvolver os trabalhos de Umbandaime, inclusive o Reino do Sol, conforme o relato de “Gavião-caboclo”.

Quando eu cheguei, o Reino tinha cinco anos de existência. Nos primeiros anos, tinha uma excursão que rolava periodicamente, pra ir aprender, né? Precisa ter a insígnia, os médiuns desenvolvidos precisam usar alacá, precisa proteger a cabeça, as mulheres tem que usar pano. Então, assim, a escola da Baixinha, a casa dela foi uma grande diferença nessa fundação do Reino, mas periodicamente, sempre aparecia a Maria Alice, a Clara Iura, do povo médium, né? E a madrinha Regina já esteve lá algumas vezes, e o povo que é mais dessa linha da Umbanda lá no Mapiá, sempre vieram, sempre estiveram presentes. Mas acho que a principal referência, no começo, foi a Baixinha. (Idem).

Os primeiros trabalhos mediúnicos organizados pelo daimista “Namaskar” eram realizados no restaurante que ele teve na Vila Madalena, na cidade de São Paulo/SP, no período da noite, quando estaria fechado ao público. “Namaskar” esteve vinculado ao Céu de Maria desde os primeiros anos da casa, e considera que sua experiência lá foi de “anos de mergulho, intenso aprendizado e desenvolvimento mediúnico, até chegar o momento espiritualmente propício à abertura de trabalhos, então denominados Trabalhos dos Orixás” (site). Quando isso ocorreu, fora em parceria com o Céu da Nova Era, em São Lourenço da Serra/SP, com a concessão do padrinho “WD”, que “Namaskar” pôde realizar “a obrigação espiritual” que recebera para cumprir “sete Ciclos de sete Giras abertas”. Sendo que o primeiro desses ciclos serviu de “Formatação” e, ao final, “Namaskar” recebeu o hino de número 10 do hinário “Primeira Lição”, intitulado “Uma casa própria”, em que entende “uma instrução clara e inesperada. Como afirma o nome do hino, pedia que buscássemos um espaço próprio para sediar nossas cerimônias” (site), e assim, consolida-se o Reino do Sol em uma chácara emprestada por um dos adeptos, situada em Parelheiros/SP. Sobre os outros seis ciclos, ele relata que durou “sete anos, ao fim do qual o Reino do Sol frutificou vigoroso, e ali permanecemos por 13 anos” (site).

Testemunhei, como médium que se viu surpreendido pela irrupção – em mim – da mediunidade de incorporação nos trabalhos de Daime, o desconfortável lugar que ocupava a Umbanda no imaginário daimista. Abrir os trabalhos de Gira, em um molde próprio, foi tarefa que visava constituir espaço de amparo à experiência mediúnica, em vista da resistência que ela provocava nas casas instituídas. Passei a abrir os trabalhos de Giras, com as quais a Umbanda entende ser possível o desenvolvimento mediúnico. Ao redor deste trabalho, um grupo de interessados na mediunidade vindo de todas as casas existentes, reuniu-se para estudar as chamadas da Umbanda e seus tambores. Desenvolveram-se estes trabalhos iniciais, agregando um crescente número de interessados, enquanto eram recebidos os últimos hinos do meu hinário Reinado do Sol e abria-se o meu próximo hinário: o Primeira Lição. (Idem – “Nasmaskar”).

O Reino do Sol já chegou a realizar trabalhos com mais de 300 pessoas, sendo que alguns até tinham a necessidade de realizar inscrição para participar, também por quem era fardado/a da casa. “Gavião-caboclo” nos conta que, com cinco anos de existência, a casa “já estava com um trabalho muito bem estruturado”, com “uma base muito bem fundamentada”.

E com mais e mais pessoas chegando, “esse estudo foi se ampliando”, também porque as trocas entre as pessoas que chegavam foram muito potentes para a consolidação do grupo (comunicação pessoal, 2020). As trocas, formações e relações que a comunidade solar estabeleceu para além da Umbanda Branca foram fundamentais à estruturação das relações de incorporação e desenvolvimento mediúnico, um diferencial dessa igreja no que tange o cenário do Santo Daime.

[...] E o negócio começou, do dia pra noite. E aí, era a necessidade de estruturar, né? Fazia as Concentrações, e depois fazia o São Miguel. E aí, a cada dois meses uma Gira. Então, nos intervalos ia pra praia, ia pra Baixinha, ia fazer alguma experiência pra esse grupo ir se formando. E foi atraindo gente com muita rapidez. (Idem).

Figura 59: Reino do Sol. Parelheiros/SP. Fonte: <https://www.vice.com> (Acessado em: 15/08/2020 às 14h).

Sem apreço pelos “preciosismos” ou “purismos”, conforme as suas palavras, este pai-de-santo relata que a casa solar teve o cuidado de distinguir o momento de cada tipo de desenvolvimento mediúnico, pois o “Centro é livre”, como cantou mestre Irineu, mas cada trabalho é para desenvolver um determinado aspecto. Assim, procura-se orientar os/as visitantes, bem como os/as médiuns em desenvolvimento, para que nos trabalhos de Concentração, ou de banca fechada, “não é pra incorporar”, orientando que se “faça seu estudo, do seu aparelho. Você precisa ter esse controle mínimo pra numa Concentração você não ficar ali tremilicando. Porque você vai ter um momento, um trabalho específico pra isso” (Idem). E caso a pessoa manifeste a necessidade de incorporar, como se estivesse “demandado”, ou seja, carregando a demanda de seres necessitados do atendimento mediúnico, “vem na gira, vamos descobrir junto na gira o que tá acontecendo”, o que para ele é encarado como um zelo com quem participa, mas também “uma coragem de abarcar um estudo que é muito forte”, e que não exclui e nem sobrepõe todo o esforço de dar conta “dos hinários, daquele calendário oficial que exaure as pessoas” (Idem).

Figuras 60 e 61: Trabalho de Yemanjá Praia de Ponta Negra – Paraty/RJ ano 2020. Fonte: Acervo pessoal de “Gavião-caboclo”.

Figuras 62 e 63: Trabalho de Yemanjá Praia de Ponta Negra – Paraty/RJ ano 2020. Fonte: Acervo pessoal de “Gavião-caboclo”.

Perguntado sobre o que acredita faltar para outras comunidades que não encaram abrir esses estudos, sua resposta é categórica, “a falta de coragem, e tem também a questão do conhecimento... porque tem muita ignorância nesse campo. Os preconceitos cristãos que estão muito enraizados com Exu, com Pomba-gira, principalmente com Pomba-gira”, o que remete ao “receio de bancar isto” que muitos/muitas dirigentes têm (Idem). Tal como casas, que nos deparamos ao longo desta pesquisa, que mantêm as tronqueiras para Exu, mas a direção não sabe explicar, alegando que está ali porque é uma tradição que o padrinho Sebastião deixou, e que, por isso, acredita que ali tem que estar. Nessas condições é que o Reino do Sol surge, como “uma casa própria pra estudar essa ciência²⁰⁴”, a ciência encantada das macumbas, parafraseando Rufino (2019).

²⁰⁴ Hino n. 10, intitulado “Uma casa própria”, do hinário “Primeira Lição”, de “Namaskar”.

Figuras 64 e 65: Trabalho de Oxumarê, na sede em Parelheiros/SP. Sem data. Fonte: <https://vimeo.com/channels/924026/89678802> .

O posicionamento dessa casa, além de ser pioneiro em São Paulo, também passou a compor esta cartografia porque ao se enunciar como Centro Eclético, compreende-se que “todas as linhas de conhecimento são interessantes” no estudo a que se propõe. Assim, acompanhando um pouco da trajetória narrada pelos/pelas adeptos/adeptas, e vivenciada com a comunidade desde 2013, muitas foram as possibilidades que se abriram de experimentações com o corpo, mediúnico ou não, coletivo ou pretensiosamente individualizado, foram muitas as descobertas sobre “o que pode o corpo” (Espinosa Apud Deleuze, 2002, p. 130). Nessa comunidade, por exemplo, iniciaram-se alguns estudos sobre os quais não está evidente se os núcleos do Santo Daime, acompanhados nesta cartografia, tenham acessado ainda. Tal como o estudo do livro *Escola de Kabbalah*, que serviu para se organizarem de modo a constituir um corpo dirigente que respondesse a um Conselho Doutrinário, uma estrutura incomum às igrejas do Santo Daime que, em geral e tradicionalmente, se constituem através de núcleos familiares. O relato a seguir é de “Labradorita”, fardada e ex-solar:

Então, nos estudos de Kabbalah não era estudado bem a Kabbalah em si, mas “Escola de Kabbalah”, que era assim: é... é um livro para o estudo de organizações religiosas. [...] Era um estudo bem legal, porque assim, tinham várias turmas. Então, por exemplo, tinha uma turma que já estava lá no capítulo 10, enquanto tinha outra que estava no 5, a outra abrindo no 1, e aí sempre estava abrindo turma, entendeu? Eram grupos, não sei até quantas pessoas, mas não era geral assim, sabe? Eram vários grupos, porque era isso, cada hora um grupo queria começar a estudar e eles não iam recomendar do zero, né? Abria-se novos grupos. Sei lá, talvez 10 pessoas cada grupo. Um número assim. [...] No livro *Escola de Kabbalah*, tem algumas coisas sobre como organizar uma igreja. Uma delas era que a igreja precisa ter... que é melhor que seja organizada com um Conselho, e também os dirigentes, lá. E não só os dirigentes. E o Reino era organizado assim, tinha os dirigentes, lá... que acabava ficando mais assim, o “Namaskar” e a “Régia”, que eram tipo os dirigentes da igreja, padrinho e madrinha da igreja, mas também pai-de-santo e mãe-de-santo, né? E o “Gavião-caboclo” e a “Sanim” acabavam

ficando como pai-pequeno e mãe-pequena. Não sei como funcionava a questão de poder, mas é lógico que, imagina-se que quem tinha mais poder ali era o “Namaskar”, né? (comunicação pessoal, 2020) [nomes modificados pela pesquisadora].

“Namaskar”, portanto, desde sempre foi a liderança e o cabeça do grupo, quem indicava as leituras e os caminhos para a formação dos/das médiuns, e que também, por isso, tinha o papel de representar tanto legal quanto institucionalmente, perante a ICEFLU, à qual a comunidade era vinculada, a princípio. Quando ele decide ir “firmar [...] ponto no Céu do Mapiá²⁰⁵”, como canta em seu hino, diz se sentir “pronto aqui para trabalhar” e roga “às sete linhas dos Senhores Orixás” que “Protejam este terreiro para eu poder me curar”, pois “a hora agora é essa: trabalhar neste terreiro/ Na justiça de São João, Xangô, o Justiceiro”, reafirmando a aliança do Santo Daime com a Umbanda através de padrinho Sebastião. Este que, segundo a crença daimista, seria a reencarnação de São João Batista, santo católico que no sincretismo umbandista seria Xangô. Durante o vínculo do Reino do Sol com a ICEFLU, acredita-se, entre aqueles e aquelas com quem tivemos contato na comunidade solar, que “as pessoas meio que engoliam ele, porque era a igreja que mais arrecadava em São Paulo, e comprava daime direto com o padrinho Alfredo. Então, tinha essa de ‘aí, vamos engolir o ‘Namaskar’”, pois a sua postura sobre o desenvolvimento mediúnico era contundente, e incomodava a muitas pessoas. Tanto que, contam as pessoas com quem conversamos em campo, quando este resolve se desvincular, as pessoas que achavam que “ele falava demais”, se sentiram a vontade para falar mal dele e de sua comunidade (comunicação pessoal, 2019).

Com o desligamento, a comunidade solar manteve os trabalhos conforme o calendário daimista do CICLU/Alto Santo, e também os trabalhos de Estrela do padrinho Alfredo seguem sendo realizados, sempre que “o bicho tá pegando”, por exemplo, “Gavião-caboclo” diz que sempre ocorrem no período pós-Carnaval uma trina, “uma sequência de três trabalhos. Uma Cura do padrinho Sebastião, uma Mesa Branca e um São Miguel. Todos são trabalhos de Estrela, são trabalhos de farda azul, sentados, cantando”. No trabalho de Cura do padrinho Sebastião não se abre a banca, mas no de Mesa Branca e no de São Miguel, sim; e conta o pai-pequeno que o trabalho é considerado “de Estrela, quando a gente senta com a farda azul pra fazer esse tipo de atividade”. Identificam a necessidade desses trabalhos, “quando a gente tem algum membro da corrente muito doente, ou que fez a passagem, a gente se reúne pra fazer isso. Isso em prol do fulano, ou da fulana. Fiz isso muitas vezes, sabe? Com um petit comitê, pessoas mais firmadas, pra segurar essa onda” (comunicação pessoal, 2020).

²⁰⁵ Hino n. 57 intitulado, “Céu do Mapiá”, do hinário Reinado do Sol, de “Namaskar”.

Já os atendimentos mediúnicos, ocorriam em um terreiro que cedia o espaço para o grupo, conhecido como Templo Espiritualista e Confraternização de Umbanda São Benedito, segundo relato de “Labradorita”. O nome que davam para esses trabalhos era “acolhimento”, em que focavam desenvolver os/as médiuns na linha da Umbanda.

Figura 66: Foto do Templo Espiritualista e Confraternização de Umbanda São Benedito. Postado no site Facebook em 08/08/2013 por União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil
Fonte: <https://web.facebook.com/uniaodetendas/photos/226462787502291>.

Todas as terças-feiras, relata a mesma, “deixavam a gente fazer o nosso acolhimento lá. Então era bem legal assim, sabe? Tanto já ficava em comunicação com esse terreiro, quanto usufruía do espaço, mas sem interferência, assim... no terreiro” (comunicação pessoal, 2020), mas que encerrou, após alguns problemas de “Namaskar” se tornarem públicos. Este espaço, complementa “Gavião-caboclo”, está situado na Vila Madalena e fora intitulado Escola da Rainha pelos/pelas solares, e “era um espaço de troca muito importante, muito rico”. Ainda hoje, relata “Gavião-caboclo”, as pessoas lhe perguntam se: “- Não vai voltar? Quando que volta?”, o que este tem respondido na incerteza e com pesar, pois para ele, ali havia a possibilidade de “uma caridade que era feita, que é um princípio da Umbanda, né? Cê tá aprendendo na escola? Cê tá com os seus caboclos aí, tá cheio de energia pra dar? Então, vamos fazer caridade. Vamos lá atender quem tá precisando” (comunicação pessoal, 2020). “Labradorita”, lembrando sua experiência na casa, conta que:

A diferença do Reino é que, pra você poder dar atendimento, você tinha que fazer o desenvolvimento mediúnico, né? No terreiro de Umbanda, que aí envolvia um trabalho semanal, uma vez por semana tinha que ir lá receber o público, tal... E aí, só quem já tinha, tipo... a pessoa começava cambonando, e depois a pessoa fazia o desenvolvimento mediúnico mesmo para virar médium. Aí, que ela podia voltar e dar passe na igreja, entendeu? Tinha que ter esse caminho, assim, que eu acho bem adequado, assim. Mesmo que às vezes, o acolhimento não seja tudo aquilo, mas era bem organizado. Era ‘beeem’ organizado. Mas, não é cheio de regra como quando você vai num terreiro de candomblé, que é mil regras, né? Não era assim. Mas já era um filtro, se você for comparar com outros lugares que meio que só fazem, de verdade, só fazem o exercício da mediunidade. E aí, se a pessoa quer estudar, ela tem que se formar em outra casa. Aí, por isso que o pessoal fica

fazendo Magia do Fogo, Desenvolvimento Mediúnico, Sacerdócio até, lá no Colégio Pena Branca, sabe? (comunicação pessoal, 2020).

O desenvolvimento, atualmente, segue na igreja, porém não mais podendo contar com esse espaço alternativo para prática da mediunidade. Até o primeiro trimestre de 2020, as giras eram dirigidas por “Gavião-caboclo” e “Flores”, que assumiram após o afastamento definitivo do pai-de-santo e da mãe-de-santo em 2019; e por este ser um trabalho pontual e específico, ele relata que sempre tem um que: “- Ai, não dormi!’, ‘Ai, tô perturbado com isso’. Sempre tem um com a consulta permanente, mas o espaço permanente”. Lamenta, pois após os problemas com o dirigente, “desestruturou, desestabilizou de uma maneira, que ficou insustentável esse trabalho”, mas confia que “um dia ele volta”, pois “era muito importante pra corrente”. “Gavião-caboclo” encerrou a sua obrigação como pai-de-santo do Reino do Sol, na Gira de Yemanjá, no dia 02 de fevereiro de 2020, entregando a responsabilidade de zelar pela Umbanda na casa para um sucessor da genealogia solar. A responsabilidade dos trabalhos de Santo Daime, atualmente, está sob o comando de “Rulito”, que teria assumido também em 2019, com a saída de “Namaskar” (comunicação pessoal, 2020).

“Gavião-caboclo” conta que alguns preceitos e algumas obrigações eram requeridas no Reino do Sol “para se fazer as giras”, conforme aprenderam dessas trocas e alianças com a Umbanda e estudos do Candomblé. Assim, “banho de ervas é obrigatório pra todo mundo que vai na gira. Pra todo mundo que vai lá e começa a sentir abertura, a gente pede as miçangas, né?”, a função dessas seria, do mesmo modo que na tradição dos terreiros, “para proteger o aparelho, pra já ir dando uma assentada nele”. Solicita-se primeiro, segundo o relato desse pai-de-santo, “aquela de miçanga branca leitosa”, pois “a de cristal a gente pede só quando a pessoa já passou por um desenvolvimento, e aí tá mais claro pra ela, inclusive, da coroa dela, ou da busca dela e o trabalho dela ali. E aí, a gente pede a guia de Oxalá”, o que funciona para o grupo “como se fosse passando de nível” (Idem).

O preceito da carne, que também existe no Santo Daime, acaba se tornando facultativo, embora incentivado “pra quem tem mais sensibilidade”, pois, algumas pessoas, assim como “Gavião-caboclo”, por exemplo, relatam não terem problemas com o consumo de carne antes dos rituais. Essa recomendação de “uma alimentação mais leve”, no Reino do Sol, é encarada como que para “poder haver as comunicações, porque a gente fica muito sutil”. Porém, ele ainda nos relata que: “Já comi feijoada e fui fazer o trabalho, achando que ia morrer de vomitar, e nem lembrei. Nossa, nem vomitei hoje, olha que louco!” (Idem), demonstrando que a recomendação está internalizada como preceito, mas que, por vezes, pode

ser flexível. Desse modo, alguns preceitos são mais fundamentais do que outros para a comunidade, podendo ser interpretados conforme a demanda de cada médium.

Eu sempre falo pras pessoas que estão começando a minha metáfora, que foi quando eu compreendi. No meu jeito de compreender, que o nosso encontro com as entidades é como uma dança. Não, você não conhece o outro parceiro, ele não te conhece, né? Então, você não sabe se ele é leve, se é pesado, se ele é duro, se é malemolente, se ele dá pirueta, se ele não tem ritmo, [...] se ele vai pra direita e você vai pra esquerda, se tem naturalidade. Então assim, essa dança no começo é um pouco estranha, porque você tá conhecendo o outro. “Olha a temperatura”, “olha a mão dele sua”, “nossa, o corpo dele é quente”, “ah, ele me encoxou”, “ele dança longe, não encosta o plexo”. Eu comparava assim. E aí, ali na força, eu investigando isso, eu entendi que eles descem vários níveis, pra se encontrar com a gente. E a gente, em contrapartida, tem que subir vários níveis pra poder acontecer o encontro. Pra dança poder acontecer, eu não posso ficar esperando no meu sofá com um prato de pururuca, me entuxando de porcaria, sabe? Que vai chegar uma entidade elevadíssima de vibração, não vai se eu tiver comendo pururuca. O que eu preciso é... ah, eu adoro um bifão, mas vou me preparar pra esse trabalho, vou segurar minha onda, não vou transar, porque eu quero estar com minha energia preservada, e eu ter um tanto de energia pra doar. E aí, essa dança vai ser melhor, vai ser menos impactante. E eu sinto que quando rola o login, lá... que a entidade chega, é um pouco isso. Aquele choque que a gente sente, aquela pressão que cai, aquela sudorese que dá, tontura, vertigem, a náusea, é esse encontro energético. Eles estão vindo com muita energia superior, e você, em contrapartida, tá com muita energia densa. Então, pra eles também deve de ser difícil. (Idem).

Os estudos em que esta casa investiu, as trocas com outras casas, tal como com a formação do corpo mediúnico se orientando em figuras importantes para a Umbanda e o Candomblé, tal como o médium Rubens Saraceni e o Babá King, líder do Templo dos Orixás Oduduwa. Deste modo, essa comunidade concebe Exu como Orixá, ainda que este “não seja uma das sete linhas da Umbanda”, “mas ainda assim é Orixá” para a comunidade, apesar do arquétipo pejorativo de “Diabo”, conforme o catolicismo o nomeia. Conta “Gavião-caboclo” que a relação com Exu para o grupo era algo debatido no núcleo de estudos que tinham:

Nesse grupo de estudos, nesse núcleo de estudos, a gente discutia muito essas questões, entendeu? E aí, é... como o “Namaskar” tinha essa investigação a respeito das coisas do Seu Tranca Ruas, a gente sempre reverenciou muito a Porteira. Sabe, fazendo um trabalho de Umbanda, se faz necessário que o Guardião esteja bem assentado. Que se peça as licenças, né? Que se peça as permissões todas. (Idem) [nome alterado pela pesquisadora].

A importância dada a Exu era notável e diferenciada da daimista comum, pois reverenciando a essa força, compreendia este como orixá e, ainda segundo “Gavião-caboclo”, o grupo também “fazia oferenda, lá no ponto, sempre tinha flores. Era sempre muito bem cuidado. Sempre foi um ponto muito bem cuidado”. Conduzida pela narrativa do pai-de-santo, avistamos como as relações estreitas com outros terreiros de Umbanda contribuíram para as compreensões do grupo solar. A partir dessas trocas, alianças e composições é que, ao iniciar

a abertura mediúnica de cada médium, havia uma imediata compreensão de que para “firmar seus caboclos, suas entidades, só era possível depois que você firmasse o seu Exu” (Idem).

Então, tinha um estímulo para que as pessoas fossem fazer as descobertas sobre quem é Exu, é... desmitificar essa coisa de que Exu não é diabo, deixar isso bem assegurado para as pessoas. E que cada pessoa tem seu Guardião etc. Então, essa coisa de iluminar é mais no sentido de... eu sou um membro, venho pra casa, tenho a minha esquerda, e a casa me ajuda a firmar. Porque, isso para o todo, no trabalho coletivo, é importante que os médiuns estejam todos firmados com essa consciência em si. (Idem).

Esse entendimento de Exu como orixá e também entidade se aproxima da concepção de alguns terreiros de Umbanda que ainda dialogam com o culto aos orixás, tal qual no Candomblé. Para “Gavião-caboclo”, o Exu do Santo Daime corresponde a uma egrégora diferente do que se encontra na Umbanda e no Candomblé, e que a concepção do Reino do Sol faz toda a diferença ao se disponibilizar em ser “um lugar amoroso, de empatia, e de acolhimento” para as pessoas que chegam ao Santo Daime manifestando entidades na força do orixá Exu e não encontram a compreensão e o encaminhamento necessários para o seu desenvolvimento. Ele diz que no estudo desenvolvido na comunidade solar, “os médiuns estão chegando e a gente vai ajudando nessa descoberta, sabe? Qual é a sua linha de trabalho? ‘Ah, eu sou da linha de Omolu, sabe? O meu panteão é esse’. E tudo isso, une forças para o trabalho ter sustentação, mas também ter uma proteção” (Idem). Ele também nos conta um relato de caso que elucida o que pode ser presenciado nas casas de daime sem o preparo devido para receber esses/essas médiuns, como vemos a seguir:

[...] tem um médium, que eu conheço ele desde criança. Como eu tô lá há muito tempo, eu vi muitas pessoas crescendo. E ele chegou lá adolescente. Espiritualmente, ele dava trabalho, entre aspas. Tipo assim, nas outras casas, ele chegou a ser amarrado no Cruzeiro, em tal lugar x. Porque ele fica atuado, e as pessoas não sabem como lidar com aquelas entidades. E ele tem uma família gigante, que frequenta a nossa casa. E eu sinto que a entidade dele foi se adequando ali, porque era um lugar amoroso, de empatia, de acolhimento, né? Mas é uma entidade que trabalha, por exemplo, na linha dos Exus Caveiras. Faz trabalho com o povo do cemitério. Então, assim, tá pegando alguma coisa energética... porque as pessoas vão para os trabalhos cheias de demandas, e elas vão justamente para encaminhar essas demandas. Então precisa ter médiuns que lidam com todos os aspectos, né? “Ai, eu sou da linha de Oxum. Fofinha!”. Tá, mas tem o fulano que trabalha com os Exus bravão, lá. Então, tem situação que eu vou dar conta, e tem situação que é o fulano lá. (Idem).

O desenvolvimento mediúnico realizado pelo Reino do Sol, como fora possível notar nos rituais acompanhados em campo, e que também está presente nas falas das pessoas interpeladas, possibilita que os/as médiuns desenvolvam o conhecimento sobre as linhas dos orixás e trabalhem com os guias e entidades que melhor contribuam para cada sessão. O trabalho com consciência coletiva, para “Gavião-caboclo” é o que contribui para que possam

entender “o que acontece ali”, em cada sessão, e assim, a direção da casa se propõe a fomentar isso, “para que cada um desenvolva e não fique refém do pai-de-santo”. Ele diz, ainda, que a casa nunca trabalhou assim, desde que ele chegou nela, pois o que havia era “um discurso, assim, que era permanente, de você buscar a sua autonomia, você com os seus guias, que você não precisa de um guru, você não precisa de um pai-de-santo, nem quem te diga assim: “casa, separa, ou saia do emprego”” (Idem).

O que fora fundamental para a autonomia do grupo, uma vez que, com o afastamento de “Namaskar”, “Gavião-caboclo” alega que foi possível se certificar de como o grupo que permaneceu estava ainda estruturado, pois “sem ele o trabalho acontece. [...] Sem mim, o trabalho acontece. Ou seja, ele foi um bom professor. Ele ensinou isso, né?”. Ele conta que “Namaskar” sempre falava que: “Todo mundo tem que ser comando de si mesmo! Não espere por mim, porque eu não sou farol, não sou perfeito, não tenho todas as respostas. Sinto medo, também. Tenho dúvidas, também” (Idem). Essa “descoberta do povo do daime” a respeito das incorporações e as experimentações enteogênicas em composição com a linha mediúnica da Umbanda abriram precedente para que, nessa casa, se pudesse compreender a relação dessas linhas, da importância energética da linha de cada orixá, como é possível conferir no relato de “Gavião-caboclo”:

E eu trabalho com determinada linha. Eu sou de Ogum, então naturalmente, eu trabalho com o Exu Tranca Rua. Mas assim, também na linha de Oxóssi e Xangô, eu trabalho com o Marabô. E eu fui descobrindo e desenvolvendo esse estudo lá, pouco a pouco, nessas experiências, se estudando e fazendo essas conexões. Então assim, tem situação que o bicho tá pegando, é com o Marabô que eu vou trabalhar. Tem situação que tá pegando, é com o Caveira que eu vou trabalhar. Aí, eu não dou conta disso aqui, eu vou chamar a fulana que trabalha com a Pomba-gira Mulambo, sabe? (Idem).

Enquanto no Santo Daime/ICEFLU perdura a compreensão de iluminação enquanto salvação das almas, dos espíritos sofredores, a perspectiva seguida pelo Reino do Sol se baseia na perspectiva umbandista de “linha evolutiva”, na qual “todos evoluem”, pois se o/a médium evolui, “outros evoluem junto”. “Gavião-caboclo” nos diz que compreende que não se vai sozinho nessa “jornada evolutiva”, assim, o/a médium apenas teria o papel “puxa a fila” da evolução conjunta, de si mesmo e de suas entidades, partes de si, pois quando o padrinho Sebastião “abriu essa possibilidade, ele trouxe pra dentro muita força de proteção. Como tem, até hoje, quem sabe se relacionar com essa força” (Idem). A evolução, nesse sentido, também passa pelas curas alcançadas pelo/pela médium em desenvolvimento, pois sendo esta “uma doutrina espírita”, tal como “mestre Irineu já falava isso”, muitos são os relatos que encontramos sobre médiuns que se sentem melhor com o uso desta medicina para se curar em

muitos aspectos. Este passarinho de grandes asas que vem cantando a história da comunidade solar pra gente, dá o seu depoimento dizendo que:

Hoje, olhando pra tudo, é... eu me sinto melhor com a medicina. Eu me sinto melhor depois do meu encontro com o chá, sabe? Eu evoluí, em muitos aspectos, curei muitas feridas. Trabalhei aspectos da minha relação com o meu pai, que é uma grande ferida, que me impede de evoluir em vários pontos, entendeu? (Idem).

Na linha de raciocínio desse passarinho, o que para alguns é considerado iluminação, para ele se aproxima mais de um “trabalho de autoconhecimento”, ainda que a “nomenclatura seja o menos importante”. Desse modo, ele entende que democratizou-se o acesso ao “autoconhecimento”, ao “estudo de si”, pois “não é um privilégio do monge que tá lá na montanha meditando, e vivendo de ar puro”, “aqui, vivendo na megalópole posso também [...], não é atoa que o daime encontrou tanto espaço nos grandes centros”, afinal “no grande centro eu tô mais longe de Deus, eu tô mais longe da natureza, tô mais longe de mim, eu tô mais, sabe? Apegado a um modus de que é essa doideira, essa engrenagem, de repente eu posso refletir sobre ela”. E isso, para ele, “é iluminação, é evolução” (Idem). “Gavião-caboclo” relata uma de suas experiências no daime, para ilustrar a sua concepção de iluminação/evolução:

Não compreendo assim, que todo mundo vai iluminar como o Buda, que vai virar uma luz, que vai subir, sabe? Voando como uma poeira que vai subir ao céu, em formato de arco-íris. Não vejo assim, romântico assim. Eu acho que é ali no dia a dia. Se eu fiz um trabalho ontem, e me pegou forte, e no outro dia, nas minhas relações de trabalho eu consigo avaliar... como, por exemplo, uma vez, me veio um insight assim bem forte: “você tá sendo muito duro com as crianças”, eu sou professor de crianças, né? Ultimamente, você tá muito duro, muito ríspido com as crianças. E aí, eu fui avaliar e era verdade, sabe? Eu não tava empático, naquele momento. Eu não estava amoroso, não tava acolhedor, entendeu? E assim, tive essa percepção no trabalho espiritual e levei pra minha vida prática. E vi que ali fazia sentido. Trabalho com pessoas que estão em um nível de vulnerabilidade grande. Isso é evolução, sabe? Podem chamar de iluminação também, pra mim não importa. (Idem).

Nessa chave de leitura destaca-se uma compreensão diferenciada da encontrada no Santo Daime, afinal, a compreensão mais geral seria de que “precisa ter um pontinho firmado ali na entrada da casa, para proteção. E é o Tranca Rua, porque tem essa história do Ceará que ficou famosa, e é essa entidade que toma... que é o protetor, Guardião dessa linha, disso tudo”. Esse assentamento para o Exu Tranca Rua se tornou uma prática tão comum, que mesmo no Reino do Sol, onde se dá passagem para Exus diversos e Pombas Giras diferentes, não existe um “assentamento para tal e tal Exu”, mas sim para o Tranca Rua, “Por mais que vá saudar Marabô, Sete Encruzilhadas etc. etc., mas o chefe é ele. Sabe? Saudamos ele todo trabalho,

acendemos vela para ele todo trabalho. É a primeira vela que é acesa. Começa lá, sabe?”, por existir uma compreensão partilhada “de que tem uma importância” devida (Idem).

As trocas e acordos com Exu, portanto, devem ser feitas, mas ainda há um cuidado a ser tomado, que para os solares, segundo “Gavião-caboclo”, significa “não-fetichizar”, o que ele conta ter sido um cuidado que “Namaskar” teve desde o início, em não abrir para a esquerda sempre. Pois, havia “um fetiche, um desejo da maioria, de “ai, vamos fazer gira, vamos cantar pra Exu!”, mas que ele no papel de dirigente da casa dizia assim: “muito cuidado com essa linha. Porque é uma linha em que muitos se perdem”. Sobre isso, “Gavião-caboclo” compartilha o entendimento adquirido em seus estudos a respeito do arquétipo de Exu, em que conclui que “Exu não tem juízo de valor. De bom e mau, certo e errado, feio e bonito, sabe? Se você pega e sei lá, vai num benzedor, rezador, pai-de-santo: ‘ai, quero prejudicar tal pessoa’, ele vai chamar Exu e ele vai lá e vai fazer. Exu não tá preocupado se fulano tá se ‘fudendo’, se tá certo ou errado”. Portanto, ele compreende “Exu nesse lugar”, considerando o que aprendera também com “Namaskar”, que lhe dissera “para não negociar com a força, a potência da medicina e nem com as entidades” (Idem).

Ainda assim, “Gavião-caboclo” conta que, quando faziam o “Trabalho da Madrugada para o Povo da Rua, era um trabalho que a gente fazia pós-Carnaval. A gente fazia uma oferenda pra Exu. Coletiva”. Essa oferenda era feita por “algumas pessoas específicas da corrente” que faziam ou fizeram sacerdócio de Umbanda na linha do Rubens Saraceni, o qual ele também teria feito, e lá teria estudado “a magia de Exu”. Ainda para essas pessoas, “Namaskar” mantinha a orientação de “ter cuidado para não negociar demais com essa força, ou não usar ela como desculpa”, tais como: “- Ai, eu tô com fogo na periquita... ah, é a Pomba Gira!”; “Eu quero comer todo mundo, é o meu Exu que não me deixa calmo”. Ao que ele seguia dizendo “Tenha cuidado, pois são cometidos muitos equívocos nessa linha, justamente por Exu ser essa coisa muito próxima do humano. Porque é o orixá que tá mais próximo do humano”, por esse motivo, também “compreende os nossos vícios, as nossas necessidades etc.”, segundo conta “Gavião-caboclo”. Facilitando que, na incompreensão, algumas pessoas se percam nisso, se deslumbrem e fiquem “no personagem da Pomba Gira *full time*, ou então, do “ai, eu sou o Exu” – aperta os dedos toda hora!”. Esses estigmas, “Gavião-caboclo” alerta, “pode ser uma armadilha, do próprio Exu, inclusive, te testando!” (Idem).

Das similaridades e diferenças entre a Umbanda e a Umbandaime, para o pai-de-santo “Gavião-caboclo”, “a grande diferença tá no chá”. Embora as influências do kardecismo na Umbanda e no Santo Daime apresentem o mesmo caráter evolucionista, ele relata que nos contatos e trocas que teve com outros terreiros encontrou “muitas pessoas de Umbanda que

veem com muitos maus olhos as coisas de Umbandaime. Acha que você “precisa” tomar um chazinho pra fazer o trabalho”, ao que ele discorda e diz ser simplista. Na sua compreensão de que “não existem purismos”, faz sentido “tomar o chá” tanto quanto “abrir uma gira de Umbanda”, pois ambos possibilitam o desenvolvimento mediúnico, e não se excluem. Quando sente a necessidade, quando sente que “as coisas estão pegando” pra ele, ele vai na “encruza” e faz a “arriada para o Exu” dele, sem que ninguém precise lhe ordenar, pois entende que o seu grau de desenvolvimento já lhe possibilitou se guiar e orientar em conexão com as suas entidades, oferecendo e agradecendo pelo axé que essa troca lhe concede (Idem).

Dessa forma, a iluminação de Exu toma um caráter que não se encontra na lógica daimista de encaminhar almas sofredoras, ou seres vagantes, ou ainda zombeteiros. O Exu que se apresenta para os solares se situa no panteão umbandista, mas pressupõe uma forma outra de evolução, segundo “Gavião-caboclo”. Para este, a evolução através da iluminação, ou ainda, do trabalho mediúnico, envolveria uma evolução conjunta de “médium e entidade”, pois “se a entidade evolui, você também evolui”. E desse modo, a aliança com a entidade passa a ser um elo que o médium experimenta processualmente, se conectando e se desenvolvendo juntamente com ela. A passagem das entidades não parece mais ser uma mera situação do acaso do trabalho, mas faz parte da vida cotidiana de cada médium, de modo semelhante ao que ocorre com o daimista, que passa a estabelecer uma conexão com a floresta no seu dia a dia. Trabalhar as entidades, reverenciar a esquerda, reconhecer a importância da força de cada entidade, a influência de cada orixá, faz dessa aliança uma troca que se propõe genuína e respeitosa à ancestralidade iorubá.

Se eu firmo bem a minha esquerda, eu estou preparado para o próximo passo, para lidar com os caboclos, com os preto-velhos e por aí vai. Então, eu sinto que é nesse sentido, de trazer os Exus pagãos, entre aspas para a Lei. Para transformar eles em Exus de Lei, Exus que trabalham, que respeitam a ordem da casa, a dirigência... que nos preceitos da casa... não é aquele Exu que chega fumando e bebendo cachaça, no nosso ritual não tem charuto e não tem cachaça, entende? Nesse sentido. (Idem).

Tal posicionamento citado é sobre o Reino do Sol ter uma postura a respeito do uso de outras “medicinas”, ou outros enteógenos dentro do ritual, que é diferente da que encontramos na ICEFLU, de onde esta comunidade deriva. Ainda que o uso de tabaco e marafo [álcool] não seja algo permitido nos rituais do Santo Daime, é sabido que a Santa Maria, assim como tantos outros menos comuns, também foram e/ou são utilizados ritualisticamente nesta instituição. Já para a comunidade solar, frisa-se a importância de “focar em uma medicina”,

sendo eleito o daime como único sacramento, o que já gerou alguns conflitos para a comunidade, que alinhada em seu propósito, mantém esta postura até a atualidade.

A utilização de tabaco e de marafo aparecem em duas situações para o grupo, sendo a primeira “bem pontual, no mês de maio”, quando ocorrem as giras de Preto-velho, ou ainda, nos eventos da “Federação, que é um encontro anual e internacional das pessoas que se ligam nessa federação. Vai ter uma gira de preto-velho, e aí, nesse momento rola. Mas é bem específico, bem pontual” (Idem). Ao conversar com “Gavião-caboclo”, mais referências da relação dele, enquanto pai-de-santo, com os orixás aparecem acerca dessa concessão:

A gente permite o tabaco quando a gente faz roda de preto-velho. Aí, a gente serve café com bolinho pros veio. E aí, cada um tem o seu tabaco. O meu preto, às vezes, ele não quer tabaco. Ele usa mais em casa. Eu tenho um assentamento de Obaluaê em casa, há muitos anos, e dentro desse meu desenvolvimento foi se configurando essa linha, que foi a primeira guia que eu recebi, de Obaluaê. Eu sou de Ogum, mas eu comecei com Obaluaê. Tive que ir lá nos porões, né... nos porões da Calunga, pra poder entender o mistério dele, e aí, sim... Então, eu tenho no meu assentamento, tenho um cachimbo. E quando a coisa aperta, quando eu tenho alguma desavença com alguém, eu vou lá acendo a vela, boto o cafezinho todo dia e dou umas cachimbadas. E o fumo é dele. Eu não fumo também. Mas, sempre que ele pede, eu vou lá e ofereço. E nas giras de preto-velho, a gente faz isso. É uma exceção, porque não é comum. Inclusive, se alguém quer fumar durante o trabalho, a gente fala assim: “- Ah, experimenta segurar a onda, sabe? Deixa pra fumar depois. Pode ser legal. Você consegue?” “- Ah, nunca tentei!”, “- Ah, vamos tentar?”. (Idem).

Já o marafo, que é o uso de pinga/cachaça/águaardente, o pai-de-santo relata que “há a entrega lá na porteira. Quando é necessário. Quando é uma coisa bem específica. Mas lá na porteira”, ou seja, da porta pra fora do terreno da igreja. Desse modo, ele declara, e outra ex-solar também conta, episódios em que ocorre o uso na feitura de “oferendas” e “entregas” aos orixás e entidades, que podem ser entregues na porteira, nas encruzilhadas, nas matas, nas cachoeiras, nos cemitérios etc. As especificidades da compreensão do grupo acerca dessas “oferendas” podem ser observadas no relato de “Labradorita”, fardada do Santo Daime, ex-solar.

Geralmente eles estavam vinculados a um trabalho. Então, por exemplo, você fazia lá o trabalho dos Guardiões de Nanã, depois fazia uma entrega pra Nanã. Todas as entregas elas eram... veganas. Sabe, assim não tinha nenhum bicho, nada. E tudo sempre pensando ecologicamente. Então, por exemplo, a gente foi fazer uma entrega pra Oxumarê na cachoeira, você tinha que fazer uma mandala de frutas e flores, enfim... não podia ter alquidrar, a vela que a gente fosse acender ali, você começa a queimar ali e depois, você levava pra sua casa e terminava de queimar na sua casa, sabe? Não podia fazer sujeira, né? [...] Nada que não fosse ecológico, não podia. Só podia ser fruta, umas coisas assim, sabe? Eu lembro que eram mais ou menos assim, essas entregas elas eram como se a gente estivesse dando um instrumento para aquele orixá ali fazer alguma coisa por você. (comunicação pessoal, 2020).

A presença dessas “entregas” e “oferendas” à base de frutas e flores, associada ao uso desses enteógenos ou não, perspectivam o que podemos experimentar de composições ao devir planta. Por isso que, mesmo quando as substâncias não estejam presentes nos rituais dessa comunidade, conversando com “Gavião-caboclo”, é possível compreender que existe a compreensão de que “a Cannabis tem uma abertura mediúnica”, ainda que isso “não ocorra pra todos”, acredita-se que se houver “uma abertura, ela pode te potencializar”. E com isso, as alianças com a planta para devir xamã ou devir exu compreendem momentos específicos para as/os membros desta comunidade, não se limitando a negligenciar as potências e as forças, mas estudando e entendendo o momento que cabe a cada uma. Assim, ainda que a comunidade preconize “uma única medicina”, “Gavião-caboclo” reconhece que já teve “experiências de miração e incorporação”, após fazer “um tratamento bioenergético, com argila, com chás de detox, essas coisas... e ficar com o corpo sutil, supersensível”, e ao “pitar” Santa Maria, “ter visões lindas, que eu nunca tive no daime igual”, ao que ele diz ter sentido “que ela conseguiu potencializar” (comunicação pessoal, 2020).

Quando perguntado se o afastamento desses enteógenos, por parte da comunidade, tão comuns em algumas linhas da Umbanda e no Candomblé, tinha a ver com certa ojeriza que daimistas possam ter, devido a situações de *empreendimentos mortíferos* com essas e outras substâncias associadas, ele diz que lá comporta esta vibração. Pois, percebe a constituição desse grupo sendo de “casos que [...] vibram em outro lugar”, uma vez que, “a egrégora que o grupo instaurou já dá uma filtrada, não chega esse perfil”. Em outras igrejas, como já relatamos anteriormente, seria mais, como no caso do Céu de Maria, que ele constata ter “muito mais essa cara. Hospital de cura nesse lugar” (Idem). O que, possivelmente, pode enquadrar a composição dessas comunidades em raça, gênero e classe, principalmente, considerando que a busca por determinadas formas rituais, ou determinadas curas, esteja relacionada às vivências e ao acesso ao conhecimento de administração e qualidade das substâncias. Mas também há uma demanda específica de cada grupo, por sua localização geográfica, ou ainda, pela proposta que faz ao público, explícita ou implicitamente, são suposições que podemos vislumbrar e que em campo encontrou-se um pouco de cada uma. “Gavião-caboclo” segue explanando a sua percepção sobre o “lugar” das curas no Reino do Sol:

[...] as curas se dão em outro patamar, em outra ordem, que eu acho que tem a ver com outros aspectos. Como por exemplo, esse lance da sexualidade, eu sempre soube que era a pegada do Reino sempre foi visto como um grupo mais quente, mais quente. E quando rolou toda essa história, eu pensei: “Nossa, materializou, né?”. Porque era uma característica do grupo, né? Questionada por tantos, e julgada por outros tantos. É uma característica do

grupo, e tem a ver com Exu e Pombagira. Não dá pra eu ficar só na reza, vela branca e no Pai Nosso. Às vezes, é preciso ir até o chão e acender a vela vermelha. Oferecer o bifão na encruza. Entende? Então eu sinto que lá, esse filtro aconteceu, sempre. De não abrir para outras medicinas, eu acho que isso já dá uma filtrada. E daí, assim, não abre. Eu conheço várias pessoas que tentaram anos ir lá, e não consegue. Nunca conseguiram. [...] Tem uma vibração. Sei lá, o fulano faz um trabalho mais assim, mais Quimbanda, tem quem ele vai atrair. O fulano é mais cristão, mais purista, sabe? Vai atrair... sabe? Tem igrejas de daime que é praticamente uma igreja de crente, sabe? Crentes do daime. [...] Sabe aquela luz fluorescente branca, aquela cor... meu, é igual as igrejas evangélicas, entende? (Idem).

Esse estudo de uma única medicina foi se consolidando, e o ex-pai-de-santo da comunidade não acredita que seja de interesse desta mudar o formato que está posto. Ainda que, no começo, ele tenha achado “meio brisa”, que deveria deixar “o povo pitar”, pois mesmo que durante o trabalho a pessoa chegue e fique “pastando e tropicando no próprio tempo, é problema da pessoa”, o que importaria é se “dá conta”, hoje acredita ser “complicado colocar para dentro outras coisas”, ou seja, outras substâncias.

Ai, quer fazer um rolê de cogumelo? Faz um rolê de cogumelo. Sabe? Com aquele universo, sabe? Com as conexões que aquilo abre, né? Já fiz uma experiência com cogumelos, e é ok. Mas eu prefiro a medicina mesmo, do daime. Eu passo por aquele encontro que acontece em Alto Paraíso [GO], há cada dois anos, da Condor Eagle. O Encontro das Medicinas, que é da profecia do encontro da Águia com o Condor, né? Do hemisfério sul se encontrando com o hemisfério norte, e as duas tradições. E a cada trabalho é uma medicina diferente. Assim, tem gente que vem pra um Hopi Hare das medicinas, uma maratona, umas experiências fortes, que tem pessoas que vem mesmo buscar. Mas, num desses festivais, experimentando várias coisas, ou escolhendo o que experimentar, me veio bem claro assim, sabe? Qual é a sua linha? Qual é o seu desejo? Qual é o seu trabalho? Qual é a sua medicina? Qual é a sua planta professora? (Idem).

Figura 67: Condor Eagle. Alto Paraíso de Goiás/GO. 2019. Fonte: <http://www.reinodosol.com.br/quem-somos/videos-e-fotos/condor-eagle/> (Acessado em: 15/08/2020 às 14h).

Muito embora, “Namaskar” reconheça a legitimidade do uso desses enteógenos, tal como canta em seu hino “As ervas que Deus pôs na terra²⁰⁶”, que concebe em “cada folha, uma força do astral”, e no trabalho com a Santa Maria a reconhece como sendo “quem nos guia e limpa do mal”, em seus perceptos, quando em “posse desse seguimento/ Chama a força deste elemental/ se respeita o poder deste conhecimento/ Consagra dentro de um ritual”. A Santa Maria, conforme “Namaskar” aprendera na escola daimista-mariana, teria uma “disciplina”, mas também esta seria quem “ampara”, “encaminha” e “cria” condições de tornar seus filhos “mansos de coração”. Em seu hino “Santa Maria²⁰⁷”, fica mais explícito quais seriam os afectos que o fundador do Reino Sol tem com o sacramento que padrinho Sebastião incorporou na ritualística daimista, vejamos:

Minha Mãe querida é quem nos cria/ Nos amparando no caminhar/ Estou de mãos com a Santa Maria/ Me conduzindo ao berço estelar/ Oh, minha Mãe, sob Vossos olhos/ Eu vou crescer, vou me preparar/ Para ir a Deus sob o Vosso atalho/ Só o Vosso amor pode encaminhar/ Oh, minha Mãe, sob Vossa graça/ Tornai-me um manso de coração/ E a cada ser que em minha frente passe/ Eu Vos imite dando a minha mão/ Na vibração de minha Mãe querida/ Aprendo formas de me preparar/ Para fazer de toda minha vida/ Uma missão de todos amparar/ Oh, minha Mãe, sob Vossos olhos/ Quero louvar com este estribilho/ Canto em louvor, Mãe eu agradeço/ De me teres como Vosso filho/ Oh, minha Mãe, sob Vossa graça/ Tornai-me um manso de coração/ E a cada ser que em minha frente passe/ Eu Vos imite dando a minha mão.

Assim, este hino que fora recebido ainda quando “Namaskar” estava no Céu de Maria, diz muito sobre os afectos impulsionados pela já consolidada tradição daimista-mariana, na qual ele fora iniciado no Santo Daime.

Apesar de seu apreço e formação na linha daimista-mariana, ao perceber o público que se aproximava das giras, e também daqueles e daquelas que estavam dispostos e dispostas a realizarem o desenvolvimento mediúnico na comunidade solar, “Namaskar” institui uma campanha de “uma única medicina”, conforme segue o relato de “Gavião-caboclo”.

Antes da passagem do Glauco, uns dois anos antes, ele estava com uma campanha seríssima. Porque no grupo tinha muitos marianos. E ele sabia, ele nunca foi contra. Mas o lance era pitar na hora do ritual, dentro do espaço sagrado não era positivo. Abria coisas que o grupo padecia. Assim, ninguém fazia o esforço de segurar sua onda, fazer suas dietas, suas disciplinas, ficam passando e pagando por quem não tinha disciplina. Então, ele deu umas duras... E quando o lance do Glauco aconteceu foi tipo um... Sabe? Conferindo, sabe? Não estávamos equivocados. E até hoje é uma premissa. Eu gosto de pitar. Eu gosto antes do trabalho e depois do trabalho. Durante, não. Quando eu cheguei, eu ainda fiz alguns trabalhos de Oração, sabe? Seis horas da tarde, fizemos um mutirão, senta aqui, vamos pitar, e cantar a Oração (comunicação pessoal, 2020).

²⁰⁶ Hino n. 21, intitulado “As ervas que Deus pôs na terra”, do hinário “Primeira Lição”, de “Namaskar”.

²⁰⁷ Hino n. 33, intitulado “Santa Maria”, do hinário “Reinado do Sol”, de “Namaskar”.

Com isso, o uso da Santa Maria pela comunidade solar não se tornou uma proibição, portanto, mas um acordo de quais seriam os momentos propícios para sua realização e que, nas palavras de “Namaskar”: “o uso é seu, no seu lar, com a sua família. Na igreja, não.” (comunicação pessoal, 2013).

“Gavião-caboclo” revela que o núcleo dirigente da casa realizava trabalhos fechados, “e aí tinha o momento da Consagração” da Santa Maria, que ocorriam com uma periodicidade semestral, mas que para ele, “era tipo, game over. Porque assim, eu fico muito leve, eu não consigo pitar, me dá uma, sabe? Um embaralhamento mental, então eu sinto que nem todo mundo tá pronto pra isso” (comunicação pessoal, 2020). Ele também conta que, o fato do Reino do Sol ter sido ligado à ICEFLU, implicou em algumas situações conflitantes, no que tange a condição de uma única medicina.

Era uma saia justa pra gente, por exemplo, quando chegava os padrinhos do Mapiá, as comitivas do Mapiá, e todos pitam muito durante o trabalho, e a nossa corrente fazia esse esforço de não pitar. E a gente ficava nessa saia justa. Era sempre uma saia muito justa. Nesse sentido. Mas eles podiam, por que... Sabe? Era bem constrangedora a situação. Mas assim, pra corrente era bem complicado. A corrente compreendia, mas a gente entendia que era necessário assim, depois do trabalho. Inclusive, teve uma época lá em Parelheiros que as pessoas, depois do trabalho, saíam quase todo mundo e sumia no mato, né? Até isso ele proibiu. Ficava muito na cara, e ficava velado. Era hipócrita. (Idem).

Conversando com “Gavião-caboclo”, este explicita que, em sua percepção, “levantar a bandeira da Santa Maria” implica sempre na questão da legalidade, pois compreende que, “o Brasil tem as suas leis muito frágeis, nesse sentido. Porque tipo, álcool pode, tarja preta pode. Mas Cannabis não pode. Eu acho isso muito doido”. E mantém a postura de que “essa coisa da bandeira é uma perspectiva a partir do padrinho Sebastião, né? Porque com o mestre Irineu não tinha isso”, ainda que também tenha conhecimento de “outros grupos mais tradicionais fazerem uso”. E embora nesses outros ocorra de “um jeito mais velado, menos escancarado”, para ele, a maior dificuldade em se “levantar a bandeira tem muito a ver com a legalidade”, pois é preciso se estar pronto para “comprar essa luta, pra comprar essa briga”, o que ele entende que na comunidade solar não exista essa perspectiva, ainda que nesta tenha quem faça uso, também tem “um monte de gente que não usa” (Idem).

[...] eu entendi a importância disso. Sabe, assim, às vezes, o caboclo era muito intransigente nesse sentido. E eu achava que ele estava pegando no pé. Hoje em dia, eu compreendo, que ele estava preservando, sabe? Pras aberturas que isso pode acontecer. Então assim, tem um trabalho, a gente tá na fiscalização, a gente vê o movimento das pessoas. Sabe? Mas aí, também é importante dar a outra face pra pessoa também observar. Ela me viu o trabalho inteiro dentro do salão, ela não me viu sair em nenhum momento,

ela sabe que eu não fui pitar. Entende? Aí, a regra é: você quer pitar? Antes de chegar aqui, lá fora. No espaço sagrado, não. Não. Porque se você estiver fazendo isso, você está dando uma abertura, você que vai dar conta. Porque o grupo tá ok nessa relação. Porque eu sinto que não tem... E isso é uma característica, viu? Isso nos difere do restante dos grupos. Não botando num patamar menor, nem melhor, nem etc. Mas assim, é um zelo, é um cuidado. E eu acho que esse zelo é importante. (Idem).

O debate sobre “levantar a bandeira da Santa Maria” ou não levantar é atual e atravessa inclusive a direção da ICEFLU, que tem se pronunciado internamente²⁰⁸ dizendo que o uso é para se manter secreto, pois o padrinho Sebastião não estando mais presente no plano terrestre, a responsabilidade legal dessa situação recairia sobre seus filhos e filhas, que parecem não estarem dispostos a pleitear o uso religioso desta planta. O Reino do Sol, na figura de seu atual representante, concorda com tal postura, e acredita ser responsiva, pois “chega gente de toda sorte nos trabalhos” e que, embora algumas pessoas já façam uso e reconheçam a importância da liturgia e da ritualização do uso desta, é “bem complexo, pela questão da legalidade” e no que isso implica para a direção de cada comunidade. Ainda assim, não ignora a historicidade do uso da planta e faz questão de dizer que reconhece a importância desse uso vigorar.

O que eu sinto e o que sei, historicamente, é que assim... Os africanos trouxeram o hábito pra cá, e ela sempre foi muito mal vista, tem um estigma muito negativo em torno dela, né? Quem fuma maconha é pobre, e quem é rico não fuma maconha. E é uma mentira, porque eu conheço muita gente bacana aí, e que fuma, inclusive muito boas. (risos) Apreciamos. Mas acho que isso faz parte, né?! O Brasil tem isso. Tem os mitos em torno do padre Cícero, uns mitos em torno do... É inevitável. Mas eu acho que ela tem muito essa força, sim. De poder ter sido trazida pelos africanos, por ser uma planta que é consumida pela galera, que é, sabe?... Que, pra quem tem poder aquisitivo menor poder acessar. Então, eu acho que tudo isso tá interligado sócio e culturalmente, sabe? Eu acho que tá nesse lugar. (Idem).

Conversávamos sobre os usos diferentes da maconha no Candomblé e no Santo Daime, e sobre a suposta extinção desta nos rituais da Umbanda, e ele rememora que aprendeu que se “oferenda um cigarro de maconha” (Idem) para Exu Mirim, nessa última, mesmo. Essa estreita relação dos usos das plantas e concepções de conexão com o plano das entidades mágicas, ou ainda, de acesso ao divino, como vemos até aqui, é mais uma estria nesse rizoma das religiões diaspóricas, tal como o Daime, Santo Daime, Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Catimbó etc. Não é por menos que também a Jurema sofre certo

²⁰⁸ Houve um pronunciamento gravado por parte de uma madrinha, filha de padrinho Sebastião, ao qual tive acesso durante a pesquisa, em que dizia para não se falar publicamente sobre o assunto, devido o momento político que estamos vivendo no Brasil, sob o Governo Bolsonaro, e todas as ameaças dos direitos civis e políticos que esse governo representa. O posicionamento é incisivo e contundente, apontando para o caminho de apoiar os Rastafaris, por estes já terem um uso religioso histórico desta planta. Atualmente, existem pelo menos três comunidades rastas (situadas nos estados do PR, RJ, SP) que realizam trabalhos de Santo Daime, e que têm filiação ou ligação com a ICEFLU.

preconceito social e que, ainda que não seja proibida e perseguida tal como a maconha, esta situação também proporciona estigmas para os grupos que dela fazem uso. Dissidências da ICEFLU em Pernambuco fazem uso da Jurema em rituais com ou sem daime, e essa composição chega às terras paulistas também através dos rituais de incorporação no Santo Daime, como aparecerá nesta cartografia mais à frente.

Conforme se consolidou através da orientação do Exu Tranca Rua no Santo Daime, o que passa a compor nas instruções das “Normas Rituais da ICEFLU”, quando a pessoa está “atuada” ou “obsediada” por espíritos sofredores, ou ainda, numa “passagem difícil”, algo que não seja da compreensão da direção da casa, orienta-se a servir daime, tal como Ceará fazia com os espíritos que aparelhavam o seu corpo para se manifestar nos trabalhos do Santo Daime, essa concepção tem gerado controvérsias. “Gavião-caboclo”, por exemplo, acha isso “uma confiança perigosa”, pois, às vezes, pode ser difícil de identificar se não se trata de um surto psicótico, e dobrar a dose pode tanto estender a duração da situação, como potencializar a reação de quem está sob o efeito do enteógeno. O fato de se oferecer uma dose a mais, ou ainda, outros enteógenos em um ritual de Santo Daime, para pessoas que não tenham esse conhecimento prévio, pode, na compreensão dele, “implodir a pessoa”, igualmente ao que aconteceu com o Cadu, assassino do Glauco, conforme ele rememora.

Eu conheço amigos, queridíssimos, que são viciadíssimos em rapé, em sananga, em pito, sabe? Tudo o que der a pessoa toma. Ok. A cabeça dela, a psique dela aguenta. Mas e na cabeça do cara que não? E da mina que não tem a psique estruturada? Você pode tá implodindo essa pessoa, entendeu? Como é o caso que eu acho que aconteceu com o Cadu. O pai dele falava assim: “ele tem um caso de esquizofrenia”. Teoricamente, ele não deveria tomar. Por isso que a gente faz anamnese. Por isso que a gente faz esse filtro. Você toma medicação? Hmmm... Não vai dar. Ou então, você vai tomar muito pouquinho. Não vai ficar vendo os fractais, não vai bater, não vai... Você vai tomar pouquinho. Porque assim, o seu coração não vai aguentar. Você vai ter ataque cardíaco, e você vai morrer aqui na nossa mão. É muita responsabilidade, entendeu? (Idem).

Após o assassinato do padrinho Glauco, “Namaskar” também decide romper com a ICEFLU, e o Reino Sol adota a postura de, “como identidade, seguir parte do calendário ritual oficial deixado pelo Mestre Irineu” (site), praticando inclusive o estudo do canto do hinário “O Cruzeiro”, conforme a entonação da linha do Alto Santo, que tem como zeladora a madrinha Percília (“Labradorita”, comunicação pessoal, 2020). Questão importante para os daimistas, que entendem que a entonação de voz, a melodia correta e a harmonia dos hinos devem ser respeitadas conforme “a” ou “o dono do hino” recebera, o que acaba, inevitavelmente, sofrendo alterações de uma região do país para outra, ou mesmo no exterior, devido à diversidade linguística. Esta comunidade, segundo “Namaskar”, também se propõe a

“desenvolver suas Giras a partir da referência da Umbanda, como uma devoção aos Orixás e às Linhas que os representam”, conforme vimos; abrindo espaço “para o entendimento do profundo aspecto espiritual presente na manifestação artística e corporal”; bem como “vivenciar outras múltiplas possibilidades que a experiência com a Ayahuasca possibilita, como verdadeiros exercícios espirituais” (site).

“Labradorita” conta que “no Reino, eles faziam vários trabalhos de vivências, como por exemplo, o ‘trabalho da madrugada com o povo da rua’ e o ‘Trabalho dos Guardiões’”. Esses trabalhos, que eram chamados de vivências, segue a ex-solar, “eram trabalhos muito ótimos, que tinha que limitar o número de pessoas que iriam participar, porque senão, iam participar mais de 200 pessoas”, e que “nesses trabalhos, às vezes, existiam vivências mais corporais, não exatamente dentro da igreja, podia ser fora da igreja” (comunicação pessoal, 2020). “Gavião caboclo” também nos conta que, depois de 2012, a comunidade passou a estudar e realizar trabalhos sobre “as polaridades negativas” dos orixás, ou seja, “a polaridade negativa da linha da Lei, da Fé”, pois já trabalhava com “os polos positivos: Yemanjá, Oxalá, Oxum, Ogum”, mas nunca fazia a outra parte.

Desse modo, “com o tempo, o próprio grupo começou a sentir que era necessário, de que precisava aprofundar” (comunicação pessoal, 2020). A influência de alguns mestres da Umbanda foi valiosa para que esses estudos se mostrassem necessários, e “Gavião-caboclo” cita Rubens Saraceni e Roberto Peixoto como figuras importantes nesse processo. Também havia a orientação para que o núcleo dirigente de médiuns – uma espécie de “elite do grande grupo”, organizado pelo, até então, padrinho e pai-de-santo “Namaskar” – buscasse outras vivências e leituras, tal como nos conta “Gavião-caboclo”:

E daí, me convidaram para entrar nesse núcleo. E lá nesse núcleo tinha as leituras indicadas. Do Ramatís. Sabe o livro sobre mediunismo psicografado pelo Ramatís? Os livros do Rubens Saraceni. Os primeiros dele, na época. Hã... Madame Blavatsky. Tinha umas indicações de leitura. Tinha um ABC ali, pra você estudar. Você quer participar desse núcleo, quer desenvolver, quer aprofundar, você tem que fazer essas leituras. (Idem).

O Reino do Sol sempre fora conhecido por realizar os trabalhos de incorporação e em seu grupo mais seletos, “a elite do grupo”, como disse “Gavião-caboclo”, também eram desenvolvidos estudos com temas da filosofia oriental, como Ayurveda e o estudo de Kabbalah. Foi em 2015, um ano antes de mudarem-se para a nova e atual sede situada na cidade de Mairiporã/SP, que a comunidade solar sofreu um “balanço”, para nos valermos da linguagem daimista, vindo à tona denúncias de pelo menos 18 mulheres, dentre elas, uma que era menor de idade na época, com a acusação de que “Namaskar”, até então, padrinho e pai-de-santo da casa, lhes teria cometido abuso sexual, inclusive, tendo servido porções de

MDMA (substância encontrada no Êcstasy), LSD, DMT puro e álcool²⁰⁹, entre os anos de 2003 e 2015.

Com este balanço, o Reino do Sol sofre um esvaziamento da “corrente”, sendo que mais da metade dos e das fardadas da casa se desligaram da comunidade, seguindo para outras casas, ou simplesmente se desfardando e rompendo com a doutrina daimista. O caso ainda corre na Justiça Criminal Brasileira, e não existe um consenso entre os/as adeptos/as que permaneceram e os/as que saíram, se o “Namaskar” teria se valido de seu poder religioso para coagir e abusar dessas mulheres ou se teria sido consensual, e o arrependimento ocorrido apenas depois. Sendo a primeira hipótese mais comum e recorrente no meio daimista, tal como ocorreu com o próprio Ceará e outros dirigentes de igrejas atuais, sendo pelo menos um caso no estado da Paraíba e um em Minas Gerais, torna-se ainda mais desesperador que vítimas de abuso sexual em cenas de uso de substâncias enteógenas tenham a sua idoneidade questionada. Porém, numa sociedade patriarcal, numa doutrina que reproduz essa mesma lógica patriarcal em sua organização e estrutura (Ramos, 2002), fica ainda mais difícil supor um posicionamento consciente de excessos e abuso de poder, e também sobre os limites do direito e da invasão no que tange o corpo de mulheres, quando se trata da hegemonia masculina. Também por isso que casos de abuso sexual são cada vez mais comuns nas comunidades ayahuasqueiras/daimistas, o que infelizmente faz com que essa situação não seja uma exceção do Reino do Sol²¹⁰.

Durante as imersões de campo, “Labradorita” (comunicação pessoal, 2020), já sendo ex-adepta da comunidade solar, conta que foi durante o estudo dos polos negativos das linhas da Umbanda, nos “Trabalhos dos Guardiões” do ano de 2015, que a história dos abusos foi exposta para toda a comunidade. Os trabalhos teriam sido feitos numa sequência, sendo o primeiro para trabalhar o arquétipo da Pomba Gira; um segundo para Omulu; um terceiro para Nanã; um quarto para Oxumarê; um quinto para Yansã; e o sexto trabalho para Oroiná (ou Egunitá); e que por Oroiná ser o polo negativo de Ogum, que representa a linha da Lei, as interpretações possíveis foram corroboradas pela representação do arquétipo desta orixá, conforme segue em seu relato.

Na Umbanda, o pessoal fala mais Egunitá, né? E no Candomblé, muitas casas falam mais Oroiná. O trabalho nem começou a ser feito, é... Ele era um estudo de Egunitá, e aí, a “Sanim”, que é a mãe-pequena, ela ia ser a Ogã, desse trabalho. Então, ela fez uma preparação que, ela foi para o meio da

²⁰⁹ Cf. <https://www.vice.com/pt/article/43zykq/o-guru-brasileiro-acusado-de-usar-ayahuasca-ecstasy-e-lsd-para-abusar-de-mulheres>.

²¹⁰ Cf. Böschmeier; Benedito, ÀS PESQUISADORAS DO CAMPO AYAHUASQUEIRO: Dificuldades e Potencialidades (Brasil - Peru). Revista Mundaú, 2019, n. 7, pp. 103-118.

mata, lá no Reino, e ficou deitada lá. Lembro que começou com Egunitá e depois, durante os estudos, para estruturar mesmo o trabalho, aí veio o que não era mais pra chamar de Egunitá, era pra chamar de Oroiná. Então, aí mudou mesmo pra Oroiná, que é essas duas aí, Egunitá e Oroiná que tem um sincretismo ali com a Kaliê [Kali], né? Aí, a “Sanim” fez isso, ela ficou uma semana deitada lá, quem foi Ekédi dela foi a “Turquesa”. “Turquesa” foi a Ekédi da “Sanim”. E aí, a “Sanim” ficou deitada numa barraca lá, a “Turquesa” que tinha que levar as comidas. E essa orixá.. tanto a Kaliê mesmo, Kali ou Kaliê, é... é aquela deusa indiana, que ela tá com a língua de fora, ela tem uma saia de braços, e ela carrega uma caveira na mão, né? Cabeça de homem, né? Essa orixá, ela tem muito a ver com uma transmutação através do fogo, a cor da... é lógico que cada casa vai ter sua cor de guia, né? Mas a guia dela ela é laranja fluorescente e azul escura. Mas mais laranja fluorescente, sabe? E ela tem muito umas coisas de metal e fogo. A “Sanim”, mano, na hora da entrada que, tipo assim... porque o Guardiões ele fazia muita coisa, aí que... esse trabalho de Guardiões, né? Que já não tinha só a ver com Umbanda, que já estava bem misturado com coisas de Candomblé, entendeu? E aí, quando ela entrou, mano... ela entrou com uma tocha na cabeça, de fogo assim... e enfim, o que que aconteceu?... essa orixá tem essa coisa da transmutação, e ela tem uma questão até de trazer a lei pras mulheres, principalmente ao que se refere a abuso masculino. Tanto é que a Kali é isso, é essa mulher que tá com a língua de fora, assustadora. E que tá com a cabeça de homem na mão. Ela corta a cabeça dos homens. (Idem).

Segundo os relatos de ex-adeptas, tal como “Labradorita”, “Namaskar” deu continuidade nos trabalhos que estavam planejados, ainda que soubesse da força que invocara. A confiança de que não teria agido de má fé ou errado com as mulheres que o acusavam o fez se manifestar mais de uma vez com convicção de sua idoneidade.

E antes disso, numa gira, no mesmo ano... Numa gira mais perto ali do meio do semestre, aí foi uma gira normal, aconteceu aquilo, do “Namaskar” falar assim, fazer uma preleção, e no final da preleção ele falou: “Se alguma vez, eu usei do daime pra me favorecer, que a força me derrube na frente de vocês”. Ele falou isso. Quando ele falou, eu pensei: “puta, que bosta, por que ele falou isso?”, tipo assim, ele é louco, né? Porque ninguém é perfeito. E até eu que não sou dirigente, já usei do daime pra me favorecer, então, calma aí, né... Imagina ele. Aí, ele falou isso eu falei: “gente, que viagem, né?”. Muita gente lembra disso, porque foi assim: “Nossa! Tipo, você tá pondo a mão no fogo assim?” Enfim... as coisas foram seguindo e tal, e aí... é, algum burburinho aconteceu, mais pro começo do segundo semestre de 2015, mas eu não fiquei sabendo. Só fiquei sabendo depois. E aí, a merda explodiu. Primeiro, no grupo mais limitado de estruturantes, e depois foi para o grupo geral de e-mail. Que na época era grupo de e-mail, né? (Idem).

Do grupo dos e das conselheiras para o grupo geral, as acusações se espalharam entre os e as adeptas da casa, e foi então, no trabalho de Oroiná/Egunitá que a cabeça de “Namaskar” foi “cortada”.

Ainda estava rolando no círculo dos conselheiros e dirigentes, ainda não tinha chegado pra todo mundo. Naquele dia chegou pra todo mundo. E aí, o trabalho já foi muito diferente, porque assim... todo mundo percebeu que ia ser o último trabalho dos Guardiões, foi bem difícil, bem estranho, assim... E nesse trabalho dos Guardiões, eles davam um daime muito forte. Nesse trabalho específico, eles não deram. Eu acho que até pra dar uma segurada. E

aí, foi isso, deram um daimé mais fraco. Se eu não me engano, isso aí foi em Novembro que aconteceu, e foi feito o trabalho e ali todo mundo já sabia que, nossa, foi a merda no ventilador, tipo assim, sabe? Muito forte. Foi muito forte, mesmo. E eu considereei isso que, ele fez as coisas que ele fez, chamou essa força de Oroiná, que é... imagina! Da linha da Lei, polo negativo, que transmuta através do fogo, que tem sincretismo com uma deusa que corta a cabeça dos homens, eu considereei que ela cortou a cabeça dele, sabe? Ele chamou essa história pra igreja, chamou essa vibração e ela veio assim, pau! Foi bem simbólico, mesmo. E aí, depois disso, acabou. Depois disso, acabou, entendeu? (Idem).

A estrutura da igreja, que havia sido pautada nesses estudos, veio a ruir quando na divulgação dos casos de abuso sexual por parte de “Namaskar”, o Conselho delibera o afastamento deste e demanda “uma pausa nos trabalhos”, que se iniciaria após o “Trabalho da Virgem da Conceição”, que ocorreu em Dezembro de 2015, e deveria ser mantida até o Carnaval (fevereiro/2016). Diante desse contexto, alguns membros realizaram um trabalho de Concentração, mesmo com a deliberação de pausa nos trabalhos por parte do Conselho, do qual “Namaskar” não teria participado. O grupo se desestabilizou, resultando na retirada gradativa de mais da metade da comunidade, que entendeu a sequência dos atos que se seguiram como tendo sido autoritários e arbitrários, culminando na dissolução do Conselho, após o “Trabalho de Reis”.

No final, ficou só umas famílias lá que... meio que, ou decidiram relevar, tipo assim, de forma honesta, né? Decidiu relevar tudo o que aconteceu pra poder continuar numa casa que, era melhor que todas. Ou, também aquele povo que fala: “Ah, as meninas que eram “maria-guru”, né? “Elas que deram em cima”, enfim... (Idem).

A dissolução da antiga composição do Conselho permitiu que, posteriormente, “Namaskar” retornasse à posição de padrinho e pai-de-santo do Reino do Sol em 2016, e permanecesse até o ano de 2019, quando os meios de comunicação divulgaram²¹¹ as acusações, e este resolveu se retirar e se isolar²¹² da comunidade daimista como um todo.

²¹¹ Cf. <https://revistamarieclaire.globo.com/EuLeitora/noticia/2019/01/eu-leitora-sofri-4-abusos-sexuais-do-lider-espiritual-ge-marques-em-quem-eu-confiava-plenamente.html>.
<https://revistamarieclaire.globo.com/EuLeitora/noticia/2019/01/eu-leitora-sofri-4-abusos-sexuais-do-lider-espiritual-ge-marques-em-quem-eu-confiava-plenamente.html>.
<https://istoe.com.br/fe-drogas-e-abuso-sexual/>.
<https://www.hypeness.com.br/2019/01/lider-espiritual-e-acusado-de-abuso-em-rituais-com-ayahuasca-e-drogas/>.
<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46627197>.
<https://noticias.r7.com/brasil/drogas-e-cura-mulheres-detallham-supostos-abusos-de-lider-espiritual-21012019>.
<https://claudia.abril.com.br/sua-vida/mulheres-acusam-outro-lider-espiritual-de-abuso-sexual/>.
<https://www.terra.com.br/noticias/brasil/exclusivo-policia-investiga-lider-espiritual-acusado-de-abusos-sexuais-em-rituais-com-ayahuasca-e-drogas,4bf5e1c81ec166ba1c924126201a990eixy0gr1a.html>.
<https://catracalivre.com.br/cidadania/homem-e-acusado-de-abusos-sexuais-em-rituais-com-ayahuasca/>.
<https://www.youtube.com/watch?v=hnva1rx63G8>.

²¹² Neste trabalho não iremos nos aprofundar acerca dos desdobramentos desses acontecimentos, dada a complexidade do tema, e compreendendo o quão doloroso é este para se abordar com as pessoas envolvidas, nos absteremos da continuidade deste assunto, que embora ainda não tenha tido um desfecho, muitos foram os

Figuras 68, 69, 70, 71 e 72: Reino do Sol. Mairiporã/SP. Fonte: <http://www.reinodosol.com.br/quem-somos/videos-e-fotos/nossos-trab/> (Acessado em 15/08/2020 às 14h 30min).

Antes de a comunidade migrar para a nova casa em Mairiporã, um evento fora marcante para a despedida dos/das ex-solares, e que ocorreu no dia do “trabalho de Reis”, que é feito para a “entrega dos trabalhos” do ano anterior, às mãos do mestre Irineu. Nesse dia, “Namaskar” não participou do trabalho, mas ainda assim foi tema de diálogos, manifestações e descontentamentos entre as pessoas que estiveram presentes, conforme relata “Labradorita”:

E aí, pra se despedir de Parelheiros, e eu acho que também, pra fechar o trabalho, pra se despedir até do Reino do Sol, que esse foi o último trabalho de muitas pessoas. Foi feito Dia de Reis, o último trabalho feito lá no sítio em Parelheiros, e foi assim... Foi muito incrível, no sentido de que encerrou o ciclo. Choveu muito no dia, e pela primeira vez, entrou muuuuuita água na

acontecimentos que se seguiram. Compreenderemos o cenário institucional e os desdobramentos da organização da casa, pois é o que se propõe neste trabalho.

igreja. Tipo assim, essa casa se desfez, real. Fisicamente, e não só energeticamente, né? Entrou muita água na igreja, ficou cheio de lama, ficou um “deus nos acuda”. Todo mundo de farda branca, e eu lembro que onde eu tava estava pingando em mim, o chão onde eu estava tinha lama, e lá é de azulejo, né? E eu falei assim: “Nossa, mano, tá acabando!”. Então, tipo assim, esse é o último trabalho aqui, real mesmo, né? [...] Esse dia de Reis, em Parelheiros aí, ele... o “Namaskar” não participou e, foi bravo... Porque ali, nesse dia, não tava só as pessoas ou contra, ou a favor do “Namaskar”. Ali, tava todo mundo como uma egrégora, meio que vendo, se despedindo, do sítio. E se despedindo da casa, também. Não era uma coisa, ah só quem era contra o “Namaskar”. Ou foi só quem era favor. Não era bem assim. Ali, as coisas ainda estavam sendo conversadas, como que ia continuar o Reino e tal. E aí, aconteceram algumas coisas boas, e algumas coisas não boas, né? (Idem).

“Namaskar” não estava presente para fazer as suas longas preleções, quer seja em sua defesa, ou mesmo para instrução de seus/suas seguidoras, como em campo assisti várias vezes. Mas, sendo este um grupo consideravelmente harmonizado, não foi sem praticar o acolhimento e o cuidado ao compreender as vítimas e pessoas envolvidas com a história que resolveram dar prosseguimento na situação. Assim, embora a comunidade estivesse dividida e muito machucada, o bom-senso foi primordial para que a história de Ceará não se repetisse. (comunicação pessoal, 2020). E ainda que a volta dele tenha surtido como silenciamento, nesse processo de acolhimento, a comunidade sofrendo o desligamento de diversas pessoas adeptas, também evitou o confronto direto com “Namaskar”, que pôde se impor e permanecer na direção do grupo, sem que corresse risco de “alguma justiça com as próprias mãos”. No último trabalho em Parelheiros, o grupo parecia tomar consciência da importância desse cuidado, tanto para proteger as pessoas violentadas de se exporem ainda mais, como para preservar a vida do violentador, que uma vez comprovada as acusações contra ele, terá que responder criminalmente e passar por um processo de ressocialização.

Uma das coisas boas que aconteceram foi assim, vai vendo... Foi feito o Cruzeiro do mestre Irineu, e depois disso, abriu uma girinha. Todo mundo, depois de fazer um trabalho longo, abriu-se uma girinha com coroa, todo mundo de farda branca, com coroa, e fizemos uma gira ali. E foi muito assim, foi muito forte, sabe? [...] O melhor, o melhor, foi muito poderoso, muito poderoso. Sabe assim, na base da raiva, da tristeza, da despedida você fechar o trabalho ali, né? E, vai vendo... houve uma intervenção que foi assim,... tipo, teve uma parte boa e teve uma parte péssima. A parte boa foi o “Miguelito”, que é marido da “Ruanda”, ter falado sobre o Ceará. Falou que, tipo assim... Eu achei ótimo o discurso dele. Falou assim: “Mesmo que...”. É que, naquela época, as coisas não eram tão claras como são hoje em dia. Falou: “Mesmo que seja pra ele ser condenado e tal, vamos ter calma. Porque já teve um caso que os caras caparam o cara, mataram o cara lá no Mapiá, e eu não quero que isso se repita aqui”. Ele falou isso, e eu achei superimportante. Porque, sim. Mesmo que o “Namaskar” tenha cometido tudo assim, não vamos matar a pessoa, né? Aí, ok. Puta, esse discurso eu achei ótimo. (Idem).

Como podemos acompanhar até aqui, a experiência de Ceará no Santo Daime marcou esta vertente não apenas no que diz sobre a introdução das práticas de incorporação, mas como também a retina colonial limita as práticas de livre exercício do corpo, de experimentações com o corpo, principalmente para mulheres. Nesse sentido, é que, muitas vezes, através da alteração da consciência por indução da miração com enteógenos ou mesmo da incorporação de entidades – quer seja por devir planta, ou não –, a intuição de quem dirige os trabalhos acaba sendo usada para justificar certa confusão sobre respeitar os limites do corpo do outro, o que tem facilitado que se desencadeie a ideia, ainda não superada, de “dominação masculina”. O que podemos aprender com essa história é que, mesmo nos centros referências nessa temática, muito embora a divisão binária das atividades reforce o mundo cindido pelo colonialismo, ainda assim, figura um lugar de cuidado para mulheres em rituais de alteração da consciência.

Como no Santo Daime a liturgia daimista se encontra nos hinos, assim como em outras religiões, os/as adeptos/adeptas buscam nos hinários as respostas para os debates e batalhas que travam nos trabalhos, tanto no plano do Astral, quanto no plano terrestre entre a própria irmandade. Assim, não é incomum que encontremos daimistas justificando feitos e situações com os hinos, tal como aconteceu neste dia do Trabalho de Reis com o Reino do Sol ainda em Parelheiros, continua “Labradorita”:

Só que aí, sabe o que eles resolveram cantar? A “Linha do Tucum”, que tipo assim... até arrepiei de falar. Tipo assim, naquela hora, quando eles começaram a cantar a “Linha do Tucum”, umas pessoas até saíram da igreja e foram embora, sem finalizar o trabalho. Porque, neste hino cantam: “essa é a linha do Tucum, que traz toda a lealdade, expulsando os mentirosos aqui dentro dessa verdade”. Porque aí, ficou uma impressão assim: “quem que tá mentindo aqui?”. É o “Namaskar” ou é as meninas? Deu um pouco a impressão que estava se relacionando com as meninas, essa música. Então, teve gente que saiu, não finalizou o trabalho, saiu e foi embora. Eu acho que isso foi até antes do intervalo, porque teve um intervalo, depois teve a segunda parte do Cruzeiro. E aí teve a girinha, que eu até encontrei uma senhora amiga minha, e eu falei assim: “Ué, você não vai terminar o trabalho?” Ela falou: “Não! Começou a tocar a Linha do Tucum – ela já estavam no carro, já – eu entendi o recado, pra mim acabou. O que eu posso fazer é até metade desse trabalho. Não vou fazer inteiro”. (Idem).

Com isso, o Reino do Sol passou por um processo de transformação, que é notável em seus rituais, para quem conheceu o antes e o depois dessa história. Em 2018, durante o “Encontro da Federação Dourada”, “Gavião-caboclo” conta que conseguiram fazer mais um Trabalho dos Guardiões, em que a polaridade negativa de Oiá (Yansã) fora explorada, com a presença de “Namaskar” nesse trabalho internacional, que reuniu pessoas simpatizantes do Reino do Sol, que conheceram a comunidade através de trabalhos realizados ao redor do

mundo todo, por solares autorizados/as. Esses trabalhos do ciclo de estudos das polaridades negativas dos orixás tinham por escopo ser uma experimentação, em que os médiuns que receberiam os orixás vestiram indumentárias, alegorias idênticas as utilizadas no Candomblé, e a saída do orixá respeita a mitologia e liturgia do Candomblé, conforme pode ser averiguado em fotografias²¹³ e nos relatos.

No cenário que se segue, com a saída de “Namaskar” em 2019, e de “Gavião-caboclo” em 2020, o último trabalho previsto para esse estudo não fora feito, ainda permanece em aberto, e que, curiosamente, seria um trabalho de Exu. Pois, tinha por intenção abrir os estudos com Pomba Gira e fechariam com Exu, mas a comunidade não conseguira realizar este último, até então. Esse caos que se instaura no grupo é próprio de Exu, e as mudanças seguem na mesma velocidade que o marafo volatiza no ar. Não podemos esquecer que, Exu é o movimento. Principalmente porque, caminhando entre as comunidades daimistas, há sempre quem aponte para uma suposta “dívida kármica” com o Ceará, como se a comunidade lidar com essas forças seria por si só um acontecimento que a condicionaria a essa posição. Ao que, “Gavião-caboclo” discorda que esta exista, e se posiciona dizendo que entende que “toda a passagem que o padrinho Sebastião teve com ele se foi... ele era um médium que podia fazer isso, e tinha toda a história do auxílio do Ogum Beira-Mar, né? Que a gente que é de Umbanda sabe da ligação com Exu, auxiliando”. Para ele, “a vibração de Ogum Beira-Mar quem traz é o padrinho Alfredo, [...] o padrinho é esse o Ogum Beira-Mar, é essa [...] falange dele”.

Os perceptos que “Gavião-caboclo” evidencia como provenientes de padrinho Alfredo, para ele, não teriam tanta relação com “a figura de Salomão”, como os/as daimistas da ICEFLU fazem uma conexão reencarnacionista, e que seria uma “figura mais fácil de fazer a intersecção” devido às subjetividades cristãs da doutrina. Mas sim, que “a vibração de Ogum da Beira Mar é dele, ele veio continuar. Ele é o sucessor, né? Natural, do padrinho Sebastião”, pois “quando ele criou o trabalho de São Miguel, foi aprofundando e ampliando esse estudo que abriu lá atrás, com o Ceará”, afinal, para ele, “o Ceará foi sacrificado, como um bode de Exu”. Assim, ainda na sua percepção, “não é à toa que se assenta na porteira das igrejas do daime o ponto do Tranca Rua, nessa conexão com o padrinho, um espírito que o padrinho Sebastião fez essa conexão e veio para nos guardar”, ao que afirma se sentir “zelado e guardado por ele”, e que “não tem um trabalho que eu passe pela porteira e não saúde essa

²¹³ Essas não serão disponibilizadas aqui, pois tratam de rituais fechados, ou seja, que não eram abertos ao público em geral, apenas para os e as frequentadoras da casa, e que também guarda segredos que a própria iniciação no Candomblé não permite a exposição pública.

força do Tranca Rua. [...] Ela pra mim, é potente. Ela existe, ela está” (comunicação pessoal, 2020).

Ele considera que, em suas palavras: “não tem como negar que esse cara [Ceará] chegou lá no Mapiá e promoveu uma revolução, sabe? Ele colocou à prova muitas coisas ali. O que ele promoveu ali reverbera até hoje”. Como aprendizado para a comunidade, e não enquanto um sofrimento de uma dívida a ser cobrada, pois não considera que “o Ceará ainda tá lá nos infernos, padecendo, precisando. Eu acho que ele transcendeu ali, junto com o padrinho Sebastião, ponto. É como eu compreendo. Eu acho que assim, ali aconteceu uma virada de chave”. E a sequência desse aprendizado ele compreende que se encontra no que “o padrinho Alfredo veio pra complementar, 1/8 acima”, consumando o que Alves Jr. (2007) identificou como sendo “a geração posterior, a quarta geração” (comunicação pessoal, 2020).

“Gavião-caboclo” reconhece que foram os estudos que o Reino do Sol possibilitou para o seu desenvolvimento mediúnico que abriram essa compreensão para ele, mas que não se trata de “um lugar de privilegiado”. A sua história no daime, segundo ele, não fora uma escolha, pois considera que tenha sido “arrastado”, “levado” até o daime. Assim como também nos diz que: “não escolhi ser pai-pequeno da casa. Eu não escolhi que o cara se metesse em enrascada e eu tivesse que substituir de alguma maneira, sabe? É um fluxo natural, sabe?”. E sobre a sua postura social diante a comunidade, faz questão de reforçar que,

Então, eu não sou obrigado. Eu vou fumar um beck, eu vou tomar uma cerveja. Eles ficam chocados. Porque assim, eu prefiro mostrar quem eu sou, e confiarem em mim, do que eu fazer a linha do iluminado, celibatário, sabe? E como todo mundo, eu não sou iluminado porra nenhuma. Tipo, me aceite assim. Porque como eu vi a experiência do apedrejamento, sabe? Eu já tô dando uma editada nos rolês. A pessoa vem, eu já tipo, já dou uma, pra dar uma desconstruída... e a pessoa já: “- humm”. Eu sou do teatro, eu só performo. Eu fico pelado com a mesma facilidade como eu visto roupa, então, não me ponha nesse pedestal, que ele não me cabe. E assim, eu tenho experiência do teatro, então, se ali na roda de cura do trabalho as pessoas ficam assim... sabe, virando?... assim, eu tenho um olhar distanciado, tipo eu já vi isso no teatro, sei como que é. Não vou deixar de ser eu. Vou me policiar para não fazer um número, porque não é a questão. Mas também estou atento. Se a pessoa vem, eu já dou uma desconstruída, sabe? Não quero cair no mesmo momento [inaudível], e posso cair, viu? Não tô isento, não. Eu falo que eu sou padrinho/pai-de-santo new generation, sabe? Tipo, nova era. Não espere de mim ortodoxias, porque não vai rolar. Eu sou do terrorismo poético. Sabe? Eu estudei sobre isso, sabe? Lá atrás, quando surgiu o terrorismo poético. Então, quando eu cheguei em São Paulo, eu já conhecia o Hakin Bey, eu fui cair dentro de um grupo teatral: “Ai, vamos fazer terrorismo poético? Vamos!” É a minha praia, entendeu? E assim, e nesse lugar cabe a espiritualidade dialogando com a arte. (Idem).

Nessa “quarta geração”, nos deparamos com uma diversidade de novas alianças e composições que parecem importantes para a comunidade daimista, e algumas até muito

controversas. A Umbandaime é praticada por diversas igrejas, às vezes em trabalhos pontuais, tal como o “Trabalho de Iemanjá”, que passa a compor o calendário litúrgico daimistas. Também a defumação com ervas no salão passa a compor os mais variados rituais, inclusive os de Santa Maria, e é solicitada sempre que a direção do trabalho sente a necessidade. Mas, apenas algumas poucas igrejas de Santo Daime no Brasil desenvolvem o trabalho mediúnico como parte da formação de um corpo mediúnico, e que raramente pode ser voltado ao atendimento ao público.

A despeito dessas raras igrejas que praticam incorporações na linha da Umbanda, atendimentos de cura e cirurgias espirituais na concepção kardecista, encontramos com a comunidade Fraternidade Kayman, situada na capital mineira, Belo Horizonte, que para além do salão da igreja e da casinha de Exu, também possui um espaço para o “atendimento dos pretos velhos” cunhado de “Senzala²¹⁴” (site). O que é no mínimo intrigante, uma vez que para além da reprodução da figura do “bom crioulo”, aqui também se evidencia um lugar de sofrimento como sendo legítimo para este. Como Exu habita também na dúvida, os caminhos que as encruzilhadas apontam não são nada menos que possibilidades, Pierry, padrinho, pai-de-santo e líder espiritual da casa diz, em uma gira gravada²¹⁵, que as pessoas que ali se encontram estariam para tomar “o ayahuasca, o daime, para acabar com a maluquice, é para ficar alinhadinho, para ficar arrumadinho, para ficar todo certo, positivo cheio de amor”. Pois, segundo ele, “o daime nos traz isso”, “traz limpeza na consciência, um sentimento de amor maior, [...] muito respeito” e assim, haveria um “intuito principal”, que seria o de “estar acordando” (vídeo).

O responsável pela Fraternidade Kayman é um médium que realiza “cirurgias espirituais” na perspectiva kardecista, para além dos rituais do Santo Daime e das giras com daime. Nessas cirurgias, são utilizados alguns utensílios, mas é no campo vibracional que estas são realizadas por ele, desde a década de 1990. No ano 2000, ele relatou ao jornal Estado de Minas que, quando “estava descrente”, o seu mentor espiritual (Pai João), percebendo sua condição, o “orientou a tomar o santo-daime”. E a partir da descoberta do Santo Daime, este veio a construir a comunidade Fraternidade Kayman, na capital mineira, que atualmente “é a referência em umbandaime em Minas Gerais”. Devido à visibilidade que este médium tem por sua trajetória no kardecismo e na Umbanda, os seus laços incitaram a

²¹⁴ Cf. https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2015/06/28/interna_gerais,662640/confira-a-entrevista-com-o-fundador-da-fraternidade-kayman-no-bairro.shtml.

²¹⁵ Gira gravada por Vincent Moon e Priscilla Telmon, numa produção fílmica sobre religiões populares, que fora feita pela produtora Planètes e Feever Filmes, e transformada na série “Híbridos”. Este episódio apresenta o Ritual 1 da Fraternidade Kayman. Conferir: <https://www.youtube.com/watch?v=8mQIAFOJJU0>.

manifestação do diretor cultural da Federação Brasileira de Umbanda, José Carlos Gentil, que “entende que a mistura das religiões não é boa”, e diz que “Com todo o respeito que tenho pelo santo-daime, mas não faz parte da umbanda tomar o chá” (site), igualmente Rubens Saraceni também teria se manifestado para os membros da comunidade solar, segundo “Gavião-caboclo” (comunicação pessoal, 2020).

Figura73: Fraternidade Kayman 22/12/2016. Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=sfK2q3NOD_M (Acessado em: 20/10/2020 às 20h).

Em 2002, Pierry conheceu o daime e meses depois criou a comunidade Fraternidade Kayman, sobre a qual encontramos vídeos da realização de trabalhos de Umbandaime, em que são cantados pontos para os orixás, para que se receba as entidades das linhas da Umbanda. Assim, “com o canto da Sassanha”, ou seja, o encante da folha, é que em várias comunidades daimistas aliadas com a Umbanda começou-se a pedir também à Ossain que “empreste o seu poder²¹⁶”. Nesses vídeos, também é possível acompanhar o canto para as diferentes linhas da Umbanda, tais como os “boiadeiros”, “baianos”, “marinheiros”, “ciganos e ciganas”, “exus e pomba-giras”, “caboclos”, “pretos-velhos”, “erês”, sendo chamados através do arquétipo de diferentes orixás, alguns menos e outros mais comuns nas casas de Umbanda.

Figuras 74 e 75: Fraternidade Kayman 22/12/2016. Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=sfK2q3NOD_M (Acessado em: 20/10/2020 às 20h).

²¹⁶ Ponto de Umbanda: “Ossain, Ossainhê/ Com o canto da Sassanha/Nos empreste o seu poder/A consciência da folha é lisa/ Rouba a cura do seu pensar/Sentindo a sabedoria/As folhas vêm nos libertar”.

Figuras 76 e 77: Fraternidade Kayman 2018. Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=_DO7JaZE0VI (Acessado em: 20/10/2020 às 20h).

Esta comunidade também conta com uma casinha de Exu, a qual leva o nome “Príncipe Agarrube”, numa evidente aliança de Pierry com Agarrube, filho de padrinho Valdete e um dos responsáveis pelos trabalhos na “Estrela da Mata”, junto com seu pai e Raquel, uma de suas irmãs. A Fraternidade Kayman compõe esta cartografia como um ponto de Umbandaime que tem relevância para o cenário daimista atual. Apesar de não tê-la visitado e, por isso, não compor o campo dessa pesquisa, trazer sua referência tem a ver com suas manifestações públicas, que parecem importantes para que possamos perspectivar a diversidade subjetivada na aliança com Exú, que o Santo Daime possibilitou. Assim, é que, na atualidade, encontramos os múltiplos pedaços da pedra primordial de Exu (Esú Yangí²¹⁷) também dentro do Santo Daime, apresentando-se numa diversidade de entendimentos, compreensões, composições e reinvenções, nas quais o orixá é assentado, mesmo quando não o enunciam como tal.

Seguindo o ditado iorubá, pode-se dizer que, sem pedra "Ota" não há Orisá.

*KOSI OKUTA/ KOSI ORISA
“Sem pedra/ Sem Orisá”
KOSI SEU/ KOSI ORISA
“Sem Esú/ Sem Orisá”*

²¹⁷ Na mitologia Iorubá, conta-se que a primeira criação de Olodunmarê, a divindade suprema, teria sido uma pedra, enunciada Esú Yangí, a Laterita vermelha. Esta sendo originada da condensação e particularização da terra, o elemento mais importante e reverenciado nessa mitologia, que dá base, inclusive, para a formação do corpo humano, que teria sido modelado por Ajalá, e através de Obatalá passara a conter Esú Bará, o movimento. Dito isto, para partilharmos descobertas deste universo, é importante ressaltar aqui que Exu/Esú não só existe previamente na composição de cada corpo (Esú Bará), como também é o princípio da vida (Esú Yangí). Exu é o ancestral primeiro (Esú Agbá), é ele que detém o poder da transmutação (Esú Elegbará), é ele que traz a prosperidade (Esú Enugbarijó), ele é quem recebe as oferendas (Esú Elebó) e é quem leva as mensagens aos demais orixás (Esú Ojisé Ebó). Exu é fogo (Esú Iná). Exu é a felicidade (Esú Odara), é o dono de todos os caminhos (Esú Olonan). Laroyê, Esú! Esú Mojubá! Texto adaptado de: <https://www.radiowebusm.com.br/2019/04/esu-pedra-primordial-da-teologia-yoruba.html>.

EPÍLOGO. DEVIR NEGRO: um corpo no mundo

Atravessei o mar. Um sol da América do Sul me guia. Trago uma mala de mão. Dentro uma oração, um adeus. Eu sou um corpo, um ser, um corpo só. Tem cor, tem corte. E a história do meu lugar, ô. Eu sou a minha própria embarcação. Sou minha própria sorte. Je suis ici, ainda que não queiram, não. Je suis ici, ainda que eu não queira mais. Je suis ici, agora. Cada rua dessa cidade cinza. Sou eu. Olhares brancos me fitam. Há perigo nas esquinas. E eu falo mais de três línguas. E a palavra amor, cadê? [...] ²¹⁸

A descolonização, que se pressupõe a mudar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta. Mas ela não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um entendimento amigável. A descolonização, como sabemos, é um processo histórico: isto é, não pode ser compreendida, só tem a sua inteligibilidade, só se torna translúcida para si mesma senão na exata medida em que se discerne o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. (Fanon, 2005, p. 52).

O intelectual que seguiu o colonialista no plano do universal abstrato vai lutar para que colono e colonizado possam viver em paz num mundo novo. Mas o que ele não vê, porque precisamente o colonialismo se infiltrou nele com todos os seus modos de pensamento, é que o colono, logo que o colonial desaparece, não tem mais interesse em ficar, em coexistir. (Idem, pp. 61-62).

Nós, brasileiros, expurgamos o espírito guerreiro dos tupinambás, habitantes de nossas terras, para nos convertermos à complacência e à resignação do *ethos* cristão-católico; porém, vos digo que os tupinambás continuam a baixar nos nossos terreiros, saravando as nossas bandas, preparando nossos corpos para a batalha. [...] Haveremos de reivindicar as nossas lutas ancestrais para que essas nos inspirem nas demandas do hoje. [...] Sobre a colonização não se ergue a civilização, mas sim barbárie. (Rufino, 2019, p. 11).

Por gentileza, leia em voz alta.

Acionemos a palavra (òrò) para encantar. A palavra precisa ser dita, cantada. As palavras têm poder. As palavras possuem força divina transformadora. As palavras fazem transbordar o poder originário (àse). As palavras despertam o sentido mágico, produzem magia. As palavras mobilizam energias. A palavra metaforizada, sem literalidades, não possui em si significado ou significante. Decifrar o enigma das palavras pelo conhecimento e pela sabedoria, não tem moral da história. A palavra em contato com a planta faz dessa um remédio ou um veneno. A palavra pode ser usada para se alcançar a transmutabilidade das coisas. E mesmo em sua ausência, o silêncio da palavra serve ao equilíbrio do corpo.

Como que preparando um *ebó ético-político-epistemológico* (Rufino, 2019), a narrativa elaborada nesta cartografia tratou dos processos de devir planta, devir xamã e devir exu, no Santo Daime/ICEFLU. Com o intuito de produzir um reencantamento do olhar sobre

²¹⁸ Música: Um corpo no mundo, de Luedji Luna. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=V-G7LC6QzTA>.

os processos encontrados nas encruzilhadas desta cartografia, convidamos para que estejamos atentas e atentos ao *carrego colonial*. Desconfiando do esquecimento e dos apagamentos, procurou-se cartografar através das trocas afetivas com o campo, nas quais fora possível descobrir que os conhecimentos ancestrais atravessam as tentativas de uma história que sufoca e silencia os *devires minoritários* que, assim como os orixás e também os saberes incorporados, narram o mundo contemporâneo, por vezes, a reinventar a vida como possibilidade de saber imanente (Idem, p. 09). Nessa perspectiva, assumimos o compromisso de não fazer coro com o repertório dos senhores colonizadores, pois não mais se trata de sermos aceitos/as de forma subordinada. Assim, nos disponibilizamos ao desafio de cruzar e “imacumbar”, ou seja, contagiar com a força vital (axé/àse) de nossas presenças (Idem, p. 10), pois aqui também estamos a contar a nossa própria história.

Ao sair do mato, do cativeiro, num ato de *potência para padecer*, ainda sentimos na pele o que é permanecermos aprisionados/as pela raça, como uma *marafunda* – mentira e sopro de má sorte – que tem limitado uma grande parcela da humanidade na condição racializada (Idem). Por isso, perspectivamos nos posicionando na encruzilhada, para explorar as contradições das binariedades, da escassez e do desencantamento, na confiança de que no encontro das singularidades e subjetividades, podemos avistar a diversidade que pulula no plano de consistência habitado durante essa pesquisa, e que, por sua vez, resulta das forças contrárias à produção colonial e civilizatória. Assim, agenciando e mobilizando as palavras, cartografamos alguns dos processos acompanhados na doutrina do Santo Daime/ICEFLU e em algumas de suas dissidências. Através da prática do silêncio, o “estudo de si” induzido e guiado antes pela palavra, somos levados/as ao plano de consistência daimista através do conceito de “Eu Sou”, que é o movimento de encontrar deus em si.

Com isso, ampliando a percepção do mundo à própria volta, experienciamos: i) devir planta na doutrina da Floresta; ii) devir xamã em grupo, agenciando coletivamente o processo de singularização de nossas subjetividades; iii) devir exu para ser movimento; e iv) devir negro por individuação. Nesse interim, as respostas para as “peias²¹⁹” são produzidas coletivamente, fazendo jus ao dito por Guattari (2013) sobre a produção de subjetividades coletivas não ser resultante de uma somatória de subjetividades individuais (p. 46), mas sim um empréstimo, associação, composição em dimensões de diferentes tipos; o que contribui

²¹⁹ Sobre a peia: “Esta é comumente entendida como uma “surra” aplicada pelo próprio daime. A peia pode ser qualquer dificuldade ou sofrimento vivenciado pelo indivíduo durante o ritual ou em sua vida, em geral. Ela é, contudo, vista como benéfica na medida em que auxilia no processo de “limpeza” física, moral e espiritual do indivíduo e na conscientização sobre os motivos das dificuldades vivenciadas” (MacRae; Moreira, 2011, p. 163).

para que possamos perspectivar os processos de *saber com*, experimentados de maneira também coletiva.

Avistamos no plano de consistência do Santo Daime que, mesmo nos processos de singularização vetorizados pelo desejo, encontram-se processos de individuação, ou seja, ainda que o corpo opere impulsionado pela potência do desejo, no caminho, as afecções/afetações que atravessam o corpo podem defini-lo, determiná-lo, condicioná-lo. Sobre os processos de individuação, cabe a compreensão de que ocorrem como processos de responsabilização social, de culpabilização e de entrada na lei dominante (Idem), o que diz sobre a *potência para agir* e a *potência para padecer* que o corpo mobiliza ao ser afetado (Deleuze, 2002, p. 33). Através dos agenciamentos de tantas singularidades, formando assim “um elo de fraternidade universal²²⁰”, percebe-se as individuações como resultantes de certa construção identitária de cada comunidade, de modo normativo, mas não sem serem atravessadas pelas subjetividades desejantes.

Ou seja, a micropolítica das relações no plano de imanência daimista consiste em um campo de forças que, ora opera por identificação, ora é descaracterizado pelas subjetividades múltiplas que cortam o plano de consistência. Nesses processos de subjetivação nos deparamos com a normatização, que pode ser lida como tentativa incessante de captura das singularidades pela *força da subjetividade capitalística*, sobre a qual Guattari é assertivo quando afirma que *se produz tanto em nível dos opressores quanto dos oprimidos*. Porém, esta não é determinante, e traz consigo possibilidades de desvio e de reapropriação (2013, p. 53), principalmente, porque a afetação dos modos de existência que são transmutados, transvalorados pelo devir planta, bem como pelo devir xamã e o devir exu, não cessam de criar. Falando nisso, ainda podemos ouvir ao fundo Guattari dizendo que, “a ideia de “devir” está ligada à possibilidade ou não de um processo de singularizar”, e assim, “Singularidades femininas, poéticas, homossexuais ou negras podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes” (Idem, p. 86).

Devir, para Deleuze e Guattari (2012), não opera por semelhança ou analogia, mas sim pela produção, por contágio, por aliança, por composição. Devir, portanto, é um processo *molecular* que, na direção oposta à molaridade das estruturas sociais, ou seja, por dessemelhança rompe com as bordas destas para se avizinhar de moléculas outras. Assim, o devir planta se instala como linha de fuga, bem como ocorre com outros devires, pois, conforme nossa cartografia acompanhou no Santo Daime, é num processo de singularização

²²⁰ Oração Chave de Harmonia. Rezada no início de cada sessão daimista, e que provém da influência do esoterismo na doutrina daimista.

que se agencia subjetividades da floresta, e é com perceptos antropomorfos que enuncia-se os afectos que são mobilizados. Deste modo, encontramos a produção de uma malha discursiva que constitui a liturgia doutrinária, e assim, devir planta acontece “porque” “um ser divino [é] transformado em líquido”, e também no Santo Daime de padrinho Sebastião, a comunidade encontra uma “plantinha que mais tem amor²²¹”, já no plano de imanência, as trocas e alianças em meio à doutrina da floresta se realizam porque “tudo, tudo” o divino provém. Ou seja, ao devir planta deve-se a experiência do conhecimento sobre as composições possíveis com o que a floresta tem a oferecer, e assim, poder devir xamã de si mesmo, administrando as potencializações resultantes de devir planta.

A beberagem andina se torna central no culto daimista e dos perceptos e afectos que ela, ao expandir a consciência, possibilita serem explorados, frisando a busca por esse “ser divino transformado em líquido²²²” que, para a comunidade daimista, “vem acordar o nosso espírito”, pois assim, acredita-se que “se acordados, podemos ver” a presença do mestre que ensina para que todos/as possam aprender. A presença de um mestre, que em alguns momentos se manifesta no “Eu Sou” de cada participante do rito, em outros é a presença do mestre-ensinador, o velho Juramidam, a entidade que o fundador do Daime²²³ teria apresentado à comunidade daimista, e que, posteriormente, é a quem ele é associado após a sua morte. Esse mestre vem para ensinar encantando com palavras de afectos positivos e negativos, dizendo e fazendo a todos/as repetirem seus ensinamentos morais e de conduta, com melodias rítmicas que dão o compasso das experiências de cada participante. Cerca de meio século depois de quando mestre Irineu conhece a ayahuasca e passa a compor a ritualística do Daime, um de seus seguidores também enuncia uma planta (maconha) e sacraliza o uso dela como sendo um culto à Santa Maria, em composição com o Santo Daime.

Para devir planta no Santo Daime de padrinho Sebastião, este seguidor de mestre Irineu, é necessário saber que a “Santa Maria é livre, no lugar onde ela está”, e assim, é preciso saber usá-la para alcançar a dimensão dos perceptos sacro-religiosos que a ritualização oferece. Outras tantas possibilidades de devir planta surgem também através das

²²¹ Hino n. 30, intitulado “Uma bela história”, do hinário “Instrução”, de Lúcio Mortimer.

²²² Hino n. 45, intitulado “Um ser divino”, do hinário “Daime Sorrindo”, de Odemir Raulino.

²²³ “A segunda personalidade de Irineu Serra permanece oculta pelas brumas do invisível, mas seus seguidores afirmam convictamente que ele é um mestre-imperador, cujo nome no astral é Juramidam. A sua sabedoria é a substância que existe subjacente às frases melódicas que estão sempre dirigidas para uma elaboração ética, com base na onipresença do mestre “ensinador” que tanto pode ser ele próprio, Irineu Juramidam, como Jesus, ora aparecendo o nome de um, ora o nome de outro, de modo que os daimistas afirmam convictamente que Irineu é a reencarnação de Jesus Cristo e o seu hinário o III Testamento, conforme se pode ver na placa do monumento que existe frente ao templo do Alto Santo: Aqui estou dizendo/aqui estou ensinando/ eu ensino é para todos/ os hinos estão mostrando, onde ao final se lê III Testamento”. (Ramos, 2002, pp. 62-63).

intersecções e trocas que esse seringueiro se disponibilizou a fazer. Partindo dessas composições, várias entidades foram identificadas em diversas substâncias que são reconhecidas como dotadas de uma *inteligência existencial*²²⁴, inclusive o “Cogu-Rei”²²⁵, a “Jurema”, o “Rei Jagube”, a “Rainha Chacrona”, encantados, entidades e orixás do panteão umbandista, que são enunciadas como *donas* dessas plantas/ervas. Sendo que, na doutrina da floresta, ocorre um retorno à ancestralidade da caboclança, da encantaria, do vegetalismo e das africanidades, e se devém planta na doutrina da floresta se permitindo encantar com as palavras que conduzem o ritmo do trabalho²²⁶, ou seja, é como um investimento para integrar uma corrente que conduz o *desejo-percepção*; ou ainda, é possível deixar ser integrada/o passivamente pelo plano de consistência, apreendendo que “os hinos são as correntes”²²⁷ e que é através deles que os agenciamentos enunciam as subjetividades do coletivo.

No que tange a questão dos devires, Guattari e Rolnik seguem partilhando a palavra para que façamos o (re)encantamento, perspectivando a problemática das minorias como mola propulsora e vital à descolonização, apreendendo esse movimento na chave da multiplicidade e da pluralidade, e não como uma questão de identidade ou diferença cultural, de retorno ao idêntico, de retorno ao arcaico (2013, p. 86). Procedimento este que é preciso e cirúrgico, e que na pesquisa referida teve como objetivo se desfazer do “carrego colonial” (Rufino, 2019), para enxergarmos os processos criativos, inventivos que, mesmo quando retornam a algo, devém da *potência para agir*:

No caso de traços arcaicos serem retomados – como traços das religiões africanas que existiram centenas de anos atrás, não é enquanto arcaísmos que eles adquirem alcance subjetivo, mas na sua articulação num processo criador. Para resumir, à ideia de reconhecimento de identidade eu oporia uma ideia de processos transversais, de devires subjetivos que se instauram através dos indivíduos e dos grupos sociais. E eles podem fazê-lo porque eles próprios são processos de subjetivação, eles configuram a própria existência dessas realidades subjetivas. Mas eles não podem existir em si e sim num movimento processual; é isso que lhes dá sua potência de travessia em todas as estratificações – estratificações materiais, de sentido, de sistemas maquínicos e assim por diante. (Guattari; Rolnik, 2013, p. 86).

Os devires subjetivos que se apresentaram para que esta cartografia se fizesse possível atravessaram, ainda no início do século XX, o preto-velho Raimundo Irineu Serra, o Mestre-

²²⁴ *Inteligência existencial* é um conceito científico, utilizado por Tupper (2011), para designar os estados alterados de consciência mobilizados pela substância psicoativa. Compreensão similar à dos povos originários, que enunciam os “espíritos sábios” que habitam as “plantas de poder”, e que podem ser acessados com o consumo destas.

²²⁵ Sendo os cogumelos pertencentes ao Reino *fungi*, não se trata de sua identificação como planta, mas sim de refletirmos essa composição como um movimento que devém na mesma intensidade do devir-planta.

²²⁶ A compreensão de que o trabalho é dignificante pelo esforço empreendido é uma ideologia do protestantismo calvinista, e que encontramos também em algumas dessas religiosidades minoritárias.

²²⁷ Hino n. 25, intitulado “Nos três eu te procurei”, do hinário “O Justiceiro”, de padrinho Sebastião.

Ensinador, ou ainda, o Mestre Império Juramidam, o homem que se tornou o “vinho” ayahuasca. Ele agenciou os principais elementos que compõem a doutrina daimista, e nela fora produzido mestre. Raimundo que, como dizia o cartunista Glauco, é o “raio-do-mundo”, fora nascido menino preto, no último país ocidental a abolir a escravidão de pessoas pretas e pardas, apenas dois anos antes de seu nascimento, o Brasil.

Fora enunciado negro²²⁸, e ainda assim, se tornou referência da maior doutrina religiosa de culto à ayahuasca no Brasil, e atualmente, em pelo menos 43 países. Estando ele inserido em um contexto afro-ameríndio, no qual o território tinha seus povos originários e foi sendo povoado com migrantes pretos/as, tratou de agenciar algumas singularidades dos usos ameríndios da ayahuasca, que teria aprendido com o vegetalista Don Pizango. E como tem sido lembrado por quem pesquisa essa doutrina, também do grupo em que iniciara seus estudos mediúnicos junto dos irmãos Costa, o Círculo Regeneração e Fé (CRF), ele agenciou elementos do esoterismo e espiritismo. A criação da doutrina daimista já dava mostras de seu ecletismo desde aí, quando também em seus hinos o preto-velho Irineu cantava: “No Cruzeiro tem rosário, para quem quiser rezar, também tem a santa luz para quem quiser viajar²²⁹”, e fora viajando pra além de toda a escassez que o contexto social proporcionara que, muitos/as pretos/as puderam se aquilombar em torno dele.

A colonização cristã, não sem imposições cognitivas violentas, também fora o projeto político de dominação e administração da população tornada brasileira nas terras que passamos a chamar de Acre, e com isso, o culto aos santos católicos integrava as festividades e a crença dessa população. Desse modo, o calendário litúrgico da doutrina daimista se fundamenta em cobrir as festividades escasseadas pelas alterações nas relações de compadrio presentes na colonização do Norte do país (Goulart, 1996). Supostamente, para suprir uma demanda que erigia das relações sociais de um povo catequizado pelos costumes, com o fim do compadrio findava também a promoção das festas de santos e santas, e assim, o Daime era integrado ao contexto do catolicismo que se forjara “popular”.

Ainda assim, os/as seguidores e seguidoras mais antigos/as de mestre Irineu contam que ele não tinha o costume de ler a Bíblia, nem mesmo buscava na liturgia cristã as referências para sua oratória (MacRae; Moreira, 2011, p. 374), o que aponta para uma concepção cristã amparada nas experiências que este teria tido com as manifestações

²²⁸ Alguns grupos que compõem o Movimento Negro Unificado no Brasil têm levantado o debate acerca de qual o melhor termo a ser utilizado para se referir às pessoas racializadas. O termo negro (equivalente a “nigga”, no inglês) é tido como pejorativo, uma vez que já fora utilizado para designar o “inimigo”, durante o período de tráfico de pessoas pretas (negreiro) para serem escravizadas no contexto de expropriação e exploração das terras que vieram a ser colonizadas por países europeus, entre os séculos XV e XVIII.

²²⁹ Hino n. 93, intitulado “No Cruzeiro”, do hinário “O Cruzeiro”, de mestre Irineu.

populares da cristianização colonial. É válido ressaltar que também a experiência que Irineu tivera no militarismo lhe teria rendido outros tantos conceitos que serviram para tornar essa doutrina com vias para disciplinar seus/suas seguidores/as, o que segundo MacRae e Moreira (2011, p. 161) é “uma das principais forças da Doutrina ensinada por Mestre Irineu”. Ainda segundo os autores de uma extensa biografia de Raimundo Irineu Serra, essa doutrina servira para organizar a situação caótica em que se encontravam naquele ambiente inóspito proporcionado pelo avanço do “progresso”. Assim, para muitos dos sofrimentos daquela população, “recém-saída do isolamento da floresta, desenraizada e desorganizada”, o Daime oferecia uma organização comunitária, o agenciamento de uma crença comum e a disciplina que as relações urbanas exigem.

A pulsão de ordem, de controle, ainda segundo MacRae e Moreira, era uma demanda da comunidade que se formara em torno de mestre Irineu, pois necessitariam, supostamente, de ser conduzidos/as por um lado disciplinador que, supostamente, teria ajudado a tornar mais compreensível a dor à qual eram sujeitados. Para tanto, as sessões de daime, nas palavras dos biógrafos, “proporcionavam grandes lições de autodisciplina aos seus participantes, que tinham de aprender a enfrentar e dominar os aspectos mais difíceis da experiência ayahuasqueira”, em seu movimento de devir xamã. Dito isso, a “peia”, essa que pode ser caracterizada pelos momentos de tormenta e sofrimento, comuns para quem ingere o daime/ayahuasca, pode ser também conduzida pelos cânticos da ritualística dos trabalhos, e que elaboram as subjetividades a serem agenciadas na trajetória.

Entre “peias” e “primores”, portanto, os trabalhos do Daime/Santo Daime ocorrem desde devir planta, se aliando às forças que essas são capazes de emprestar para quem com elas se conecta, até devir xamã. Esse último, conforme pode ser observado nos hinários, nas orações, e na própria enunciação das comunidades, enquanto entidades institucionalizadas, é um processo que perpassa a administração das forças da planta. Ao devir xamã, cada pessoa que se alia sacralizando o que a floresta tem a oferecer também é impulsionado a partilhar de conceitos que têm o papel de conduzir a viagem astral investida, tanto quanto a vida cotidiana de quem venha a ser adepta/o da doutrina. Se os afectos e perceptos mobilizados pelo chá, ou mesmo por outras substâncias utilizadas nos rituais, abrem a possibilidade de uma *potência de agir* ou mesmo de uma *potência de padecer*; deste modo, os hinos funcionam como *correntes* que envolvem, mobilizando as subjetividades que cada pessoa terá de lidar para *vencer a batalha*. Essa *batalha* ocorre, quase sempre, no plano Astral e reverbera nos perceptos e afectos que a pessoa passa ter de administrar ao longo do ritual, sendo convidada a se

apresentar no *batalhão da Rainha*, sendo esta a mulher que teria conduzido mestre Irineu na criação dessa doutrina.

Figura 78: Ilustração do mito fundador da doutrina daimista, em que a Rainha da Floresta, ou Virgem da Conceição, entrega o globo terrestre para Raimundo Irineu Serra. Fonte: <https://www.jornalgrandebahia.com.br/2015/12/aparicao-da-irmem-da-conceicao-ao-jovem-irineu-surgimento-da-doutrina-do-daime/> (Acessado em: 15/11/2020 às 10h 47min.).

Talvez, com o mesmo ímpeto que promoveu os sincretismos²³⁰ afro-brasileiros de orixás com santos católicos, o preto-velho Irineu, ao receber as instruções para formular a doutrina daimista através dessa mulher com quem ele se comunicava e a quem ele teria chamado de Clara²³¹, declarou ser esta a Virgem da Conceição. Convido-vos a lembrar de que as concessões da violência sincrética também funcionaram como habilidades, dentre outras, desenvolvidas para adaptação e sobrevivência de muitas pessoas pretas escravizadas e libertas, das quais mestre Irineu compõe a linhagem genealógica. Nesse sentido, as influências militares, cristãs, do cientificismo kardecista, do capitalismo industrial e outros dispositivos da colonização afro-ameríndia produziram subjetividades que encontramos também nessa doutrina religiosa que, por estratégia ou não, serviram para conquistar a legitimidade do direito de liberdade religiosa das comunidades daimistas, desde mestre Irineu.

Afinal, desde as primeiras décadas do século passado, as práticas tradicionais afro-indígenas eram perseguidas com a criação de políticas mais ostensivas que tentavam conter a massa popular que passava a ser formada pelas primeiras pessoas pretas a serem alforriadas

²³⁰ Sobre o conceito de “sincretismo religioso” o intelectual Abdias Nascimento alerta que “A fertilidade racionalizadora do racismo brasileiro não tem limites: é dinâmica, polifacética e capaz das manipulações mais surpreendentes. No rol dessas últimas, figura o chamado “sincretismo religioso”. Segundo a imagem que este mito pretende transmitir, as religiões africanas, ao se encontrarem no Brasil com a religião católica, ter-se-iam amalgamado ou se fundido naturalmente, intercambiando influências de igual para igual, num clima de fraterna compreensão recíproca” (Nascimento, 2016, p. 133).

²³¹ No mito fundador, a enunciação dessa mulher como cunhada Clara se devia ao tom de pele dela ser mais claro que o de mestre Irineu, o que não significaria se tratar de uma mulher branca, tal como a reprodução da imagem da Virgem da Conceição embranquecida, tendo a seu pertencimento étnico preto alterado para representar semelhança e pertença ao padrão hegemônico.

nas primeiras leis de abolição da escravatura. E também a comunidade composta majoritariamente por pessoas pretas, organizada por mestre Irineu Serra, sofrera com discriminações, perseguições, estigmatizações e desqualificações; sendo, inclusive, acusada de se tratar de um grupo que faria “culto de adoração ao castanheira queimada”, fazendo alusão à cor e estatura do preto Irineu (Cemin, 2001, p. 39) (MacRae; Moreira, 2011, p. 370).

A “disciplina”, esse termo que possui uma definição filosófica criada por Foucault para designar o modo como as sociedades ocidentais do período tido como moderno, e que foram submetidas ao poder estruturante das instituições que emergiam com a queda do Poder Soberano das monarquias, também irá respaldar o movimento que ele criara e conduzia. E assim, parece importante que lembremo-nos dos processos históricos das primeiras décadas do século XX no Brasil, quando a formação do Daime se principia, sendo atravessada pelas subjetividades envolvidas na singularização comunitária que se consolidou como sendo a doutrina daimista. Com isso, termos como ordem e disciplina são comuns na liturgia daimista devido às forças que impulsionaram a transição das *sociedades disciplinares* para as *sociedades de controle*, e que, enquanto *subjetividades capitalísticas* dominantes, serviram tanto para conter as *potências positivas*, quanto para gerar linhas de fuga, resistências, também no Santo Daime. Assim, a disciplina sendo um condicionamento para quem a experiencia, as singularidades podem ser capturadas pela *subjetividade capitalística* e assumirem a função de individualizar problemas sociais através da culpabilização, por exemplo.

No caso da doutrina daimista, tanto no uso ritualístico do daime quanto da Santa Maria, é possível perceber que, esses dizeres presentes nos hinos e nas falas das pessoas integrantes das comunidades têm dupla função: são invocados para orientar as/os participantes em suas “viagens” e “batalhas”, mas também para enunciar certa pertença à sociedade à qual estão ligadas, e que possui mais de 500 anos de colonização. A colonização do Brasil, embora os manuais de história e sociologia tenham sido escritos contando a versão do colonizador, ocorreu através de violências subjetivas e objetivas, de tal modo que, mesmo com essas concessões, o Daime/Santo Daime ainda figura uma linha de fuga. Pois, atualmente, só é possível que o daime e a Santa Maria “consolem e deem alívio” porque quando mestre Irineu agenciou coletivamente com a comunidade que se formara em torno desse culto às subjetividades do devir planta, deixou para quem estavam por vir a afirmação de que o “Centro é Livre”. Entre concessões e resistências, tanto o Daime de mestre Irineu quanto o Santo Daime de padrinho Sebastião conseguiram ultrapassar as recriações de suas práticas porque, de forma semelhante ao que ocorreu com a Umbanda, compuseram suas liturgias

também se valendo das subjetividades capitalísticas, essas que os colonizaram até onde puderam.

As *subjetividades desejantes* produziram o daime e a Santa Maria como seres divinos ingeríveis, consumíveis, ou seja, *enteógenos*, substância utilizada para encontrar o divino em si. Através de voos xamânicos, de mirações, incorporações e aparelhamento das forças que habitam o plano de imanência daimista, essa doutrina viva segue com seus preceitos e formulações ritualísticas, mas também com tensionamentos produzidos por tantas outras linhas de fuga. A maconha, criminalizada e estigmatizada racialmente, se torna Santa Maria na medida em que a comunidade agencia as subjetividades dominantes e consegue provar que “a manutenção da ordem social” estaria garantida, concordando que o uso dela deva ser “um segredo” para os/as adeptos e adeptas. Desse modo, a institucionalização do Santo Daime de padrinho Sebastião se fez necessária para lidar com as instituições médicas e jurídicas que ditam e regulam os métodos de colonização e controle social, e isso também afetou as relações internas dessa instituição em expansão. Proporcionando à doutrina visibilidade internacional e até disputas pelo patenteamento da ayahuasca (Costa, 2015), dentre outros riscos, limitações e cerceamentos aos povos originários que utilizam essa bebida milenarmente, a expansão do Santo Daime tem sido liderada pela ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – patrono Sebastião Mota de Melo).

A intolerância religiosa e o racismo estrutural foram, desde a invasão europeia das terras ameríndias, pilares para a perseguição e a delimitação das formas de existência possíveis em terras abraileiradas. Mestre Irineu, como milhares de pessoas de cor que, assim como ele, tentavam expressar suas crenças, cultuar suas divindades e praticar seus saberes ancestrais, fora perseguido, punido, e só não teve sua vida ceifada por sorte ou engajamento (MacRae; Moreira, 2011). Pois, já é carta marcada que o genocídio dos povos originários destas terras e da população afro-brasileira está em curso, e como podemos perscrutar, esse *carrego colonial* opera tanto no campo das subjetividades, produzindo a morte dos saberes e modos de vida desses povos, como no plano objetivo através de uma bio-necropolítica. Essa guerra genocida, projeto de uma *necropolítica* viabilizada pela “ocupação colonial”, tem operado classificando as pessoas a partir de processos de individuação por dessemelhança ao padrão hegemônico; tem extraído os recursos naturais e essenciais à sobrevivência dos povos subalternizados; e sustentado subjetiva e objetivamente o que Mbembe (2018b) nomeia de “soberania”.

Para Mbembe, essa soberania opera através do *necropoder*, que é a definição que ele cria para o poder que determina “quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e

quem não é”, nas sociedades que se forjaram sendo colonizadas. Nessas, ainda segundo o historiador camaronês, “a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado” (Idem, p. 49). Atentas ao controle subjetivo e objetivo que esses poderes exerceram e exercem sobre as pessoas, é que chegamos aos caminhos da cartografia que desenvolvemos com a doutrina daimista. Assim, bastou considerarmos a história de mestre Irineu, que fora perseguido, preso e alvejado pela polícia com arma de fogo, por ser preto e ser considerado “macumbeiro”, “curandeiro” e “charlatão” (MacRae; Moreira, 2011), no contexto histórico brasileiro em que havia a repressão e criminalização das religiosidades praticadas pelas pessoas pretas, do samba e da capoeira, e também do uso indiscriminado da maconha, para perspectivar as subjetividades que podem partir do devir negro.

Essas perseguições renderam pelo menos dois movimentos, ainda presentes na sociedade brasileira: a Intolerância Religiosa²³² e o Proibicionismo. Sendo que a primeira se consolida através do estigma²³³ da dessemelhança que, segundo o babalorixá e linguista Sidnei Nogueira (2020), opera criando a “oposição entre o que é normal, regular, padrão e o que é anormal, irregular, não padrão”, para exercer poder sobre o outro, “para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio” (p. 35). Situação semelhante acometeu os povos indígenas do Brasil que, com a chegada dos colonizadores, sofreram e sofrem até os dias atuais com a evangelização em seus territórios empreendida por católicos e protestantes, que visavam e visam convertê-los ao cristianismo, e fazer com que abandonem as práticas dos saberes ancestrais de suas etnias, bem como abandonem suas terras para que sejam absorvidos pelo sistema capitalista. Isso envolve, entre tantas outras coisas, a perda do conhecimento sobre as plantas e os seus poderes visionários e curativos, a negação do cultivo da terra para extrair dela o alimento comunitário e sem fins predatórios e lucrativos, a experiência de se relacionar com a floresta e com os demais animais sem pressupor uma hierarquia ou centralidade humana (antropocentrismo).

²³² “A expressão “intolerância religiosa” tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas. Práticas estas que, somadas à falta de habilidade ou à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terceiros, podem ser consideradas crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humanas” (Nogueira, 2020, p. 39).

²³³ Babá Sidnei cita Ainlay, Becker e Colman (1986) para destacar que estigma “é uma construção social, em que os atributos particulares que desqualificam as pessoas variam de acordo com os períodos históricos e a cultura, não lhes propiciando uma aceitação plena social. Desse modo, as pessoas são estigmatizadas somente em certo contexto, o qual envolve a cultura, os acontecimentos históricos, políticos econômicos e uma dada situação social, ou seja, a estigmatização não é uma propriedade individual” (2020. pp. 35-36).

O uso de uma bebida psicodélica aliada à condição social de mestre Irineu e da comunidade que o seguia (majoritariamente composta por pessoas pretas e pardas em condição socioeconômica vulnerável), pode-se supor que teriam conduzido ele a se aliar e fazer concessões às subjetividades dominantes, inclusive para que pudessem ter minimamente os seus direitos e sua cidadania respeitados. A pátria à qual ele servira, quando alistado nas Forças Armadas para as missões de demarcação e anexação do território que atualmente conhecemos como estado do Acre, foi a mesma que usou sua força policial para perseguir, violentar e tentar punir mestre Irineu. Igualmente era feito com outras expressões religiosas afro-ameríndias, tal como as pajelanças, encantarias, candomblés, macumbas, quimbandas, umbandas, dentre outras. Portanto, o Daime de mestre Irineu fora perseguido na mesma seara de perseguições e repressões às expressões religiosas pretas e indígenas, principalmente, porque também ali se encontravam pretos, pardos, caboclos e outras pessoas racializadas ao devir negro, do qual falaremos mais à diante.

Figura 79: Mestre Irineu sentado, e rodeado por seus/suas seguidores/seguidoras. Fonte: <https://mestreirineu.org/fotos.html> (Acessado em: 12/11/2020 às 14h 30min.).

Figura 80: Mestre Irineu e seus/suas seguidores/seguidoras no salão da igreja, durante um trabalho. Fonte: Livro “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros”, MacRae; Moreira, 2011, p. 268.

Algumas das alianças feitas por mestre Irineu foram importantes para que seus seguidores e suas seguidoras - seu povo - pudessem ser tolerados socialmente e se convencessem de não estarem indo contra as normas e leis vigentes no país. Em um território e época em que os meios de comunicação eram pouco ou nada populares, as subjetivações ocorriam comunitariamente, as relações de poder e com a soberania influenciavam na individuação de cada sujeito, pois assim, não se rompe um devir revolucionário no que tange a organização sócio-política desse coletivo. Pelo contrário, o próprio mestre Irineu teria tido relações afetuosas e de estima com o Coronel Fontenele de Castro e com o Governador Guimard Santos, militares que participaram do golpe cívico-militar de 1964 no Brasil (MacRae e Moreira, 2011, p. 31). Essas relações, que parecem fortalecer o grupo frente às repressões do período, funcionaram como que confirmando a meritocracia da existência dessa organização em meio ao caos. Desse modo, o conceito do “Reino da Soberania”, que é o “Império Juramidam” na doutrina daimista, segundo sua liturgia, não nos deixa esquecer os estudos sócio-históricos. Esses que podem nos auxiliar a vislumbrar as subjetividades agenciadas no meio dessa doutrina, reproduzindo as estruturas sociais que mestre Irineu vivenciou e internalizou, algumas, tal qual o processo colonizador lhe impôs.

Nessa linha de raciocínio, advogo, as subjetividades bélicas e monárquicas enunciadas no Daime começam a ter uma lógica de sentido: servem à violência colonial, tanto para a manutenção do controle, quanto para a falsa sensação de semelhança e pertença a um padrão hegemônico. Assim é que, também no processo de produção de um Estatuto para o Alto Santo, este que fora criado pelo seu seguidor José Vieira, e que servira para que se institucionalizasse a doutrina daimista, encontramos um contorcionismo produzido pelo

racismo estrutural. Pois, para que este seguidor afirmasse ser a doutrina daimista um fruto legítimo da cristianização, dedicando três capítulos a questões cívicas, que tratavam da moral e dos bons costumes, ele já dava pistas da necessidade posta de afirmar passividade diante a colonização. Sendo ainda explícito, em uma carta que enviara a seu mestre, ele registra que pairava sobre a negritude de mestre Irineu e de seus/suas seguidores/seguidoras uma desconfiança, necessária de justificação por sua “pele de cor negra”, se referindo a esta ser assim como sendo “luto pela morte de Cristo” (Cemin, 2001, p. 39 *Apud* MacRae; Moreira, 2011, 369).

Muitos são os caminhos que indicam movimentos de resistências, e também de concessões que, desde a época de Raimundo Irineu Serra, produziram a comunidade daimista e a atravessam ainda atualmente. O preto-velho Irineu Serra registra em muitos dos seus hinos a presença de entidades espirituais (Megê, Currupipiraguá, Marachimbé, Tuperci, Ripi, Papai Paxá, B.G., Papai Samuel etc.), que por ele eram chamadas para se manifestarem nos trabalhos que realizava, ainda que a incorporação dessas e outras não fosse “permitida” dentro da igreja. O transe mediúnico, a miração e a incorporação são estados da consciência que estão separados por uma linha tênue (Silva, 2004), e que são acessados pelas religiosidades que se apoiam no uso de *enteógenos*, e também no mundo dos encantados, dos orixás, voduns, inkisses, entidades, guias etc. Já no caso do experienciando na doutrina daimista, parece remeter a uma prática comum ao que mestre Irineu já acessava, antes mesmo de conhecer a ayahuasca e concebê-la como daime, prescrever uma dieta para o uso dele com danças e musicalidades. Vejamos:

Segundo Ferretti, a visão ou o transe é o modo de comunicação com o reino dos encantados que chegam de assalto e provocam uma sensação de sono, anestesia ou desmaio. Isso pode ser favorecido por fatores tais como silêncio, isolamento (no Daime, a concentração), fome (jejum), o som destacado e persistente dos tambores (no Daime, o ritmo dos maracás) e o movimento repetitivo da dança dos rituais (o bailado). (Ramos, 2002, p. 63).

Como podemos ver, as referências que ele traz para compor a doutrina daimista são múltiplas, e muitas vezes, as que remetem à cristianização do uso da ayahuasca parecem se sobrepor a tantas outras, ao ponto de até mesmo as pesquisas mais sérias e comprometidas com o campo ignorarem que também o Daime de mestre Irineu é uma religiosidade afro-ameríndia, assim como a Encantaria maranhense, com a qual ele crescera tendo contato. A historiadora Maria de Fátima [...] Ramos (2002) evidencia a influência desta última nos hinos de mestre Irineu:

No hino no qual ele canta: Equior, Equior, Equior, Equior que me chamou/ eu vim beirando a terra/ eu vim beirando o mar. Encontramos uma reverberação do Corre Beirada, encantado da encantaria maranhense; do mesmo modo, no hino: passarinho está cantando/ canta nas matas desertas/dizendo para o caçador/você atira e não acerta, também reverbera

uma cantada da Casa Fanti-Ashanti, de Itabaiana (MA): eu sou uma curandeira/ moradeira de Itabaiana/ lá se pesca, quando eu deixo/ assim mesmo, de ano em ano. Evidências incontestáveis da pajelança africana. (Idem).

Nessa encruzilhada, que bifurca dando vazão a alguns dos processos que transformaram a doutrina daimista em como ela é concebida na atualidade, alguns caminhos apontam para a expansão da doutrina, desde a chegada do “povo do sul” nos rincões do Norte do país (Goulart, 1996). Quando, na década de 1980, o Santo Daime desse caboclo seringueiro, abriu as portas de sua comunidade para receber pessoas da classe média sudestina e sulista do país, e com essa abertura vimos a doutrina daimista se reinventar, retornar à ancestralidade de mestre Irineu e novamente se reformular. É nesse movimento também que a maconha é transformada em Santa Maria e tem seu uso ritualizado, resgatando os usos espirituais e *enteogênicos* que a ancestralidade africana já promovia, ao devir planta se aliando à diamba. No Santo Daime, fora a aproximação com a quimbanda que resultou em uma aliança com o exu Tranca Rua, o que posteriormente possibilitou que considerassem um diálogo com a Umbanda, e com isso, promovesse o consequente desenvolvimento mediúnico de algumas pessoas da comunidade. Nesse cenário, tanto os usos da maconha e a aliança com Exu causaram divergências com a sucessão da presidência da igreja ortodoxa de mestre Irineu, o que, possivelmente, também contribuiu para que o discurso da comunidade de Sebastião engessasse a afirmação dos padrões normativos na liturgia e práticas daimistas.

Os usos da maconha que foram perseguidos e proibidos junto dos cultos a Exu, entre o final do século XIX e começo do XX, retomam para sacralizar e afirmar a “verdade da Santa Maria”, pois sua semelhança com a Virgem “pura” e, portanto, “livre de pecados”, merecia ser reconhecida em um “uso mediúnico”. Assim, a erva trazida para o conhecimento do “barbudo” pelos jovens da classe média sudestina, afeitos ao movimento de contracultura norte-americano, é subjetivada e abandona-se o “nome feio”, reconhecido por esses/as como sendo “de origem africana como macumba, mocambo, etc.” (Mortimer, 2000, p. 137), bem como o que é entendido como sendo um “uso tóxico”, ou seja, não sacralizado (Alverga, 1998). Em contrapartida, Exu se instala no panteão daimista a contragosto de muitas dessas pessoas que a antropóloga Sandra Goulart cunhou (1996) de “daimistas do sul”, e fora através do caos que ele se apresentou com uma possibilidade de troca que favoreceria a comunidade.

Contanto que, para tal, passaria a ser considerado como sendo da função de Exu: “iluminar os espíritos sofredores”, “doutrinar as legiões de exu na linha do Santo Daime”²³⁴, etc. Essas concepções encontram ancoragem na Umbanda Branca, que tem esse nome por ser

²³⁴ A entrevista de Nonata é possível conferir em: <https://www.youtube.com/watch?v=y4LzOH6yqhM>.

kardecizada, e que no encontro de Sebastião com a mãe-de-santo Baixinha, acaba por abolir elementos, práticas e concepções que são comuns nas religiosidades mais comprometidas com a ancestralidade africana, tais como o uso do marafo, do fumo, das ervas, o preparo de oferendas aos orixás, principalmente a Exu.

A experiência de Exu no Santo Daime, porém, é tão múltipla quanto a sua própria essência, que sequer permite ser essencializada, capturada ou comedida. Entre repressões, incompreensões, mas também muitas reverências por parte de alguns grupos daimistas, Exu é entendido ora como entidade, ora como orixá, sem que haja um consenso de que este seja cultuado em ambas as formas, ou em apenas uma. Ainda assim, prevalece, majoritariamente, a compreensão deste enquanto entidade, a quem se acende uma vela na entrada de cada igreja vinculada à linha da ICEFLU e de suas dissidências. Encontramos, portanto, um Exu que é cultuado como entidade, que “serpenteia na espiral do tempo praticando suas estripulias, transformando a escassez em fartura, a certeza em dúvida e o ponto primeiro em tom do acabamento” (Rufino, 2019, p. 33). Por isso, na luta contra a essencialização de Exu, o colonialismo não vigora. Exu em sua multiplicidade devém antidisciplinas e táticas para nossa encruzilhada-mundo, praticando a rachadura com o caminho único, assim, o movimento de Umbandaime, ou de umbandização do Santo Daime, também devém exu ao agir através das potências que baixam e arrebatam de um modo tão forte que não apenas inventa-se outras possibilidades, mas também transmuta-se o que fora lançado.

Fazendo coro quando se reivindica “a multiplicidade no uno”, encontramos muitas pessoas que sentem a necessidade de manifestar seres, entidades e guias espirituais durante os trabalhos com daime, e isso, às vezes, ainda é encarado com maus olhos pelos comandos de muitas casas daimistas. Ou seja, nem toda igreja do Santo Daime, mesmo quando vinculada a ICEFLU, tem abertura e interesse que essas manifestações ocorram, enquanto outras, em contrapartida, estimulam e desenvolvem trabalhos próprios para isso. Alega-se muito que é necessário que esse tipo de trabalho ocorra tendo pessoas que tenham a instrução necessária para lidar com a situação, mas o que acompanhamos é que poucas são as pessoas interessadas em buscar essa formação fora da comunidade daimista, o que dificulta que haja um acolhimento e compreensão sobre o tema. Exu segue sendo “como menino nas asas do vento” que brinca com a frágil obsessão colonial pelas verdades e certezas, agenciando no vazio desses regimes de discurso, e enganando quem acredita que Exu é “palavra que salva”, pois “Exu é a palavra que encanta” (Idem, p. 35).

É nesse ritmo que acompanhamos o movimento de Exu liberto do aprisionamento colonial ocidental de sua multiplicidade, e que também é potência de liberdade às vidas

engarrafadas, cativas, servis, aprisionadas de maneira absoluta (idem, p. 36). Desse modo, aponta para o diabo cristão para que haja cisma. Toda e quaisquer invenção colonial é suspendida, e mesmo quando a reivindicam do lado de Exu, paira o vento produzido pelo drible, pelo rodopio, quando Exu em seu “devir arteiro” forja no entre as possibilidades de existência. É assim também que surgem as comunidades daimistas que recriaram o modo de acolhimento das pessoas tidas por “rodadas” dentro do daime, aquelas que não se adequam, ou tencionam e confrontam a hegemonia do poder que estrutura a institucionalização do daime e a normatização dos corpos.

Para exemplificarmos isso, é importante constatar que as fardas utilizadas nos trabalhos de daime, as indumentárias que as pessoas iniciadas necessitam usar, são abolidas nos trabalhos de gira, tanto de Umbandaime voltado para todas as linhas, quanto nos trabalhos que se privilegia a chamada das falanges exurianas. O tom de informalidade que essas giras pintam é dessemelhante, dada a seriedade investida na uniformização do salão. Nessas casas que praticam os rituais de Umbandaime, canta-se para Pomba-giras concebendo-as como mulheres que levaram uma vida repleta de recriminações por sua liberdade, seja ela sexual ou não; canta-se para Exu solicitando a sua proteção, reverenciando a sua força, e se honra o que recebe oferecendo o que tem para trocar; também é com alegria que se chama os Exu-mirins, para extravasar e realinhar, através da desordem.

Ainda assim, mesmo ao devir exu e ser contagiado por suas estripulias, na doutrina do Santo Daime Exu também pode ser doutrinado. A energia volátil do tabaco e do marafo (álcool) que ele manipula desde seus mitos mais antigos, nesse contexto não é permitida, e o daime e a Santa Maria são justapostos. O colonialismo que furta o acesso ao conhecimento ancestral, aos saberes praticados impôs um paradigma hegemônico monocultural, monoracionalista e monocórdico, produzindo muitas fissuras, de modo que, mesmo que as sabedorias de grupos subalternizados “opere golpes astutos na dimensão do contínuo colonial” (Idem), o desencantamento é ainda o nosso déficit. Por isso, tomamos a palavra para dizer que não apostaremos na redenção colonial, mas acreditamos que a descolonização tem “um deus que sabe dançar”, tal como Exu. E é nessa sabedoria de encruzilhada, de muitos caminhos, de fresta, de festa, que encontra as potências de Exu, entendendo que é na transgressão das lógicas dicotômicas que vigorará a superação da malha que enreda não só nossas epistêmes, mas também nossos corpos (Idem, p. 37).

Portanto, para devir exu no Santo Daime, esse orixá tão incompreendido pelas lentes colonizadas, ainda se faz necessário ser implodido pela “potência de bomba semiótica” que “não se manifesta como verdade, mas como possibilidade”. Quando a lógica colonial produz

no colonizado a marca do *verdadeiro*, da história única, ocorre que a sua singularidade é subjetivada por uma liturgia que diz: “a verdade não se nega/ a verdade não se esconde/ que a verdade é Deus/ e Deus é o verdadeiro **homem**²³⁵” (grifo meu), e pode ser mais difícil de receber, acolher e manifestar a multiplicidade de Exu. Por isso, quando Exu e Pomba-gira se manifestam nos salões das igrejas daimistas menos afeiçoadas com essas entidades, são muitas as caras de espanto, de medo, e constrangimento que encontramos, pois a incompreensão é daquelas que perscrutam a experiência com a retina já colonizada. Portanto, alertamos que para que a confusão possa fazer sentido, que o caos se reorganize e não seja ordenado, é necessário perspectivar esse “exu trasladado, multiplicado e ressignificado nas bandas de cá no Atlântico” como sendo “a esfera de golpes aplicados e da transgressão necessária à colonialidade, como princípio e potência da descolonização, penetrando no complexo cultural enquanto saber diaspórico que esculhamba a maquinaria ocidental” (idem, p. 38). Não há mais tempo para se tentar conter, ou sequer doutrinar o rompante de Exu, aceite o convite para entrever o que a pedagogia das encruzilhadas, compilada pelo educador Luiz Rufino, nos ensina:

[...] na encruza, permanecemos, sacrificando nossas questões e nos fazendo vadios, carnavalizando o mundo, destronando reis e invocando Exu para andanças nos terrenos do conhecimento, riscando a possibilidade de uma pedagogia das encruzilhadas como potência, entrecruzando conhecimentos coexistentes com o mundo, que em seus encontros geram confrontos, atravessamentos e diálogos que percorrem esquinas. (idem, p. 40).

Esse convite é feito com urgência, pois ainda é preciso confrontar a intolerância religiosa, o proibicionismo e o racismo estrutural no Brasil, mecanismos que operam no (e para o) processo histórico do genocídio dos povos pretos e indígenas. O cristianismo, como toda expressão minoritária que ascende política e socialmente, passou a ocupar a posição de algoz (Nogueira, 2020, p. 48), mesmo outrora tendo sofrido a perseguição do Império Romano que entendia essa manifestação religiosa como uma rebeldia contra o Estado, contra o Poder Soberano. Quando se torna religião de Estado, a cristandade passa a perseguir os grupos contrários ou dissidentes da igreja católica, e assim, processualmente o Tribunal da Santa Inquisição ou o Santo Ofício é instaurado para que as práticas e sujeitos/as que foram repositórios dos saberes tradicionais, das práticas do sagrado nativo de diversos povos europeus fossem exterminados, queimados em fogueiras e torturados até a morte. Assim, mesmo essas pessoas não sendo racializadas, por serem conhecedoras das técnicas e do manejo secular das ervas, dos encantamentos e de diversos modos de se relacionar com o sagrado, passaram a ser demonizadas e foram forçadas ao epistemicídio de suas heranças

²³⁵ Hino n. 127, intitulado “Assim eu quero ser”, do hinário “O Justiceiro”, de padrinho Sebastião.

cosmológicas ancestrais (Idem, p. 49), enquanto isso, o monopólio da cura ia se institucionalizado entre a igreja católica e a medicina branca, na época, ainda principiante.

Essa investida da igreja católica não se limitara ao território europeu, e essa experiência unida ao movimento das Cruzadas não demorou para que também as Américas e o Oriente sofressem com as torturas e crueldades do período inquisitorial. No caso do Brasil, a intolerância religiosa afetou e tem afetado, principalmente, a população racializada, muito embora haja participação de pessoas brancas nas religiosidades de matriz e genealogia afro-ameríndia. Nesse sentido é que Exu é associado à imagem do diabo cristão, e ocorre a criminalização das práticas religiosas de matriz africana, bem como da capoeira, do samba, e do consumo da maconha, ou do “pito de Angola”, ainda no século XIX. Com a invenção do mito da democracia racial, o mito das três raças que, supostamente estariam em pé de igualdade no Brasil, essas práticas foram descriminalizadas e reapropriadas, exceto os usos da maconha. Esta teve o seu uso não somente proibido, como também penalizado, e assim, o Brasil aderiu às políticas proibicionistas disseminadas pelo imperialismo norte-americano.

A proibição da maconha no Brasil tem servido à *necropolítica*, que se valendo do estigma criado em torno do uso dessa substância, corroborou com a individuação dos/as sujeitos/as pretos/as. O estigma do drogado, e nesse cenário, consequentemente, do criminoso, fora empregado e justificou a investida da medicina criminológica, que buscava por particularidades que, por sua vez, justificassem o fenótipo e biótipo do criminoso. Os dados estatísticos sobre a quantidade de pessoas pretas pegas pela força policial usando, portando ou comercializando maconha e outras drogas, e essas informações são utilizadas em Congressos acadêmicos para exemplificar a tendência dos/as pretos/as para o crime. No que tange à persistência da medicina em contribuir para que se criminalizasse a maconha e seus/suas usuários/as, o médico João Dória teve um papel fundamental. Com isso, uma verdadeira guerra é inventada, para que se possa promover a morte daqueles/as que, supostamente, estariam promovendo a produção e o comércio de entorpecentes por terem maior propensão ao crime.

Outras tantas invenções foram criadas a respeito dos efeitos da maconha em quem a utilizasse e a indústria fílmica desempenhou um papel importante na reformulação do imaginário social. O advento da indústria farmacêutica em conjunto com o estabelecimento da medicina branca e ocidental, protagonizaram o lobby do remédio *versus* veneno. E tendo a população racializada ocupado os morros e principiado as favelas, a guerra às drogas sempre esteve endereçada, promovendo o genocídio da população preta e pobre, e também o encarceramento em massa de jovens pretos/as usuários/as. Pois, as leis criadas para

regulamentar o porte de drogas no Brasil nunca trataram de classificar quantitativamente o porte de quem usa e de quem vende, e assim, o Brasil chegou à posição de 3ª maior população carcerária do mundo em 2019, sendo 65% desta já era composta por pessoas pretas em 2016, segundo o último levantamento realizado pelo Depen (Departamento Penitenciário Nacional). O genocídio contra a população preta no Brasil age por epistemicídio quando cristianiza e desencanta Exu, e com isso, mina as possibilidades de se acessar a sabedoria ancestral dessa população; mas também, é através do encarceramento em massa e dos “autos de resistência”²³⁶ que essa guerra, que se diz contra plantas e drogas, tem sido eficaz apenas em matar pessoas, majoritariamente racializadas.

Os regimes de verdade que alimentam esse genocídio são colocados em cheque quando, por exemplo, temos a legalização da ayahuasca no Brasil, sendo considerada o seu uso ritualístico garantido pela constitucionalidade de dois direitos fundamentais: a liberdade de consciência e a liberdade religiosa. Nesse contexto, tendo a maconha também sido ritualizada, tanto por esse formato ritualístico, quanto por outros, a manutenção de sua proibição incita que cogitemos quais os incômodos que findar com uma das principais justificativas para se matar e prender preto e pobre nesse país possa vir a causar. Enquanto o seu uso é permitido para que seja feito “escondido”, de modo que comunidades inteiras continuem acessando-a, e também se beneficiem de suas propriedades, os caminhos apontam para uma mudança nas estruturas da doutrina daimista, que até então, em sua formação, era majoritariamente preta e parda. O embranquecimento do fluxo migratório para os ciclos da borracha teve a ver com a criação do exército de mão de obra excedente ao qual a população preta e parda fora relegada (Chaves, 2020), garantindo assim, que haja meios mais lucrativos da exploração do trabalho de uma parcela racializada da população.

Contudo, Mbembe alerta que não somente pessoas que se autodeclarem negras, pretas e pardas são racializadas, ao contrário, a enunciação de si pouco importa quando existe um *devoir negro do mundo*, no qual pessoas são racializadas também por suas características regionais e socioeconômicas, por exemplo. Assim, também padrinho Sebastião e sua família, descendentes de pessoas de “peles mais claras”, ou mesmo de pessoas brancas, a sua condição regional de pertença (Norte) e genealogia (Nordeste) não contribuíam para que fossem entendidos/as como pessoas brancas, ainda que a “pele mais clara” possa figurar graduações menores da violência a ser enfrentada socialmente.

²³⁶ Quando pessoas são mortas em “confronto” com a polícia, esses casos são registrados como “autos de resistência”. E muito embora sejam homicídios, a morte dessas pessoas é classificada, pela própria polícia, com “exclusão de ilicitude”, por ocorrerem, supostamente, em legítima defesa ou com o objetivo de “vencer a resistência” de quem estejam com a suspeita de cometer um crime.

Figura 81: Madrinha Rita sentada ao lado de seu esposo, padrinho Sebastião. Fonte: <http://www.santodaime.org/site/en/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/padrinho-sebastiao/padrinho-colnia-cinco-mil> (Acessado em: 04/04/2020 às 15h 30min.).

O período conhecido como Modernidade foi palco da produção da globalização de alguns conceitos que antes eram restritos aos conflitos entre pequenos grupos. A balcanização do mundo moderno trouxe consigo as questões identitárias que passaram a se forjar, primeiramente, nos nacionalismos e culturas nacionais. Também desse delírio homogeneizante das diversidades existentes mundo a fora, surgira a marginalização, segregação e opressão de determinados grupos minoritários. Durante a pesquisa desenvolvida, abrindo possibilidades para o pensamento crítico, procurou-se fazer um apanhado de acontecimentos históricos que inventaram um *outro* racializado, um *outro* que, segundo Mbembe, “vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender”. Esse outro é subjetivado por marcadores racializantes, ou seja, é a própria invenção das raças e suas definições que produzem esse corpo. Num território engendrado de tal forma para que fosse disposto a invasões, a colonização produziu violências cognitivas que afetaram e ainda afetam as possibilidades de compreensão da existência para além de um padrão de uma suposta hegemonia.

Assim, as políticas de embranquecimento que foram investidas no Estado brasileiro são um exemplo importante para refletirmos sobre os modos de operação da maquinaria capitalística. Ao reduzir as populações autóctones e as sequestradas de África às suas aparências, às suas peles, às suas cores e, com isso, vincular seus comportamentos sociais ao apelo biológico, trama discursivamente uma pretensa homogeneização inexistente. A colonização foi responsável em transformar o “negro” e a raça em uma única figura, o que Mbembe chama de “loucura codificada” (2018a, p. 13). No curso da história é perceptível que esse condicionamento é responsável pela manutenção das bases do capitalismo e seus meios e modos de exploração, sendo que a todos os acontecimentos e todas as situações da vida podem ser atribuídos um valor no mercado (Vogl, 2013, p. 152 Apud Mbembe, 2018a, p. 15),

e na voz de Elza Soares, não esquecemos que “a carne mais barata do mercado é a carne negra²³⁷”. Dito isso, perspectivamos a condição do negro, ou melhor, do *devir negro* no contexto brasileiro, observando quais corpos são produzidos, regulados e interditados pela ordem discursiva do outro racializado, e perscrutamos em mestre Irineu esse movimento quando os antropólogos Edward MacRae e Paulo Moreira dizem que,

[...] não é de se estranhar que certos participantes do Daime buscassem branquear a imagem de Mestre Irineu, para melhor projetá-la junto à sociedade acreana. Para tanto tentavam projetar uma imagem de seu líder como alguém que, **apesar de ser negro**, seria identificado com os valores então hegemônicos, ou seja, teria uma “**alma branca**”. Essa tentativa de branqueamento transparece explicitamente em certas ilustrações produzidas dentro da comunidade, que retratam Mestre Irineu de maneira a minimizar seus fenótipos negros, como sua cor e cabelo. (MacRae; Moreira, 2011, p. 370) (grifos meus).

Figuras 82 e 83: Foto em close de Mestre Irineu. Pele acentuadamente negra e cabelo crespo. E, ilustração de Mestre Irineu com traços tipicamente negros. Fonte: Livro “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros”, MacRae & Moreira, 2011, p. 370.

Figuras 84 e 85: Ilustração de Mestre Irineu com traços de branqueamento. Cabelo liso e pele esbranquiçada. E, Ilustração de Mestre Irineu com traços acentuadamente brancos. Cabelo grisalho liso e pele totalmente branca. Fonte: Livro “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros”, MacRae & Moreira, 2011, p. 371.

²³⁷ Ouça “A Carne”, por Elza Soares: <https://www.youtube.com/watch?v=yktrUMoc1Xw>.

Considerando os dados do último censo do IBGE (PNAD) ²³⁸ realizado em 2019, atualmente no Brasil 57,3% da população é não-branca (1,1% amarelos ou indígenas, 9,4% pretos e 46,8% pardos), conseguimos entender o que Achille Mbembe quer dizer com a produção de uma alteridade marcada pela pele, pela cor, pela raça. Pois, ainda que o colonialismo tenha condicionado de forma mais incisiva e violenta as transformações cosmológicas, epistemológicas e das organizações sociais na vida dos/as ancestrais desses/as autodeclarados/as ao IBGE, e as políticas de embranquecimento populacional promoveram ações afirmativas com concessão de terras para mais pessoas brancas migrarem da Europa ao Brasil, com todo um cenário favorável para o genocídio engendrado desde o início da colonização, os povos não-brancos e as suas práticas socioculturais vigoraram, encontrando caminhos outros, como avistamos nesta pesquisa, através de alianças e contágios.

Por população parda podemos compreender as pessoas de pele não retinta, porém com marcadores raciais, que podem ser definidos tanto por fenótipos quanto por regionalismos, como é o caso dos estereótipos que são atrelados às/aos nordestinas/os e nortistas. Ou seja, no Brasil é possível devir negro ao ser preto de pele clara ou retinta, ao ser nordestino ou nortista, e também por fatores socioeconômicos, tais como a condição das pessoas sem moradia, em situação de rua, ou ainda com uso abusivo de substâncias lícitas e ilícitas, por exemplo. Com isso, é válido ressaltar que o termo “negro”, que fora cunhado com fins de racializar e designar o inimigo, assim como o conceito de raça, “nunca foram elementos fixos” (Mbembe, 2018a, p. 20). Se na contemporaneidade fala-se de um “racismo sem raças”, que se forja com o “intuito de praticar com mais desenvoltura a discriminação, ao mesmo tempo em que se faz dela algo conceitualmente impensável”, isso se deve, em partes, também à mobilização das “culturas” e “religiões” que, institucionalizadas tal qual a “biologia”, a invenção de novas categorias racializantes confinam as pessoas não-brancas à dessemelhança do universal (Idem, pp. 21-22), do homem branco, cisgênero e heterossexual.

Daí, a importância de pautarmos a descolonização na produção do conhecimento científico, inclusive dentro dos estudos culturais, para que se questione e tencione o estilhaçar do paradigma das identidades, pois quando nos damos conta do que se pretende com as categorias eleitas para essa distinção, é possível perceber o quão maniqueísta é a política da morte que está engendrada nas sociedades colonizadas, e reverbera nos pequenos grupos que, mesmo quando racializados, reproduzem o racismo estrutural, supostamente, por estarem alheios à globalização desses conceitos. Sob a luz do candeeiro do preto-velho Fanon (2005),

²³⁸ Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html> (Acessado em 21/07/2020).

avistamos a ignorância branca²³⁹ se chocar quando concordamos que “uma Igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, uma Igreja de estranhos”, pois esta não pretende “salvar” e/ou conduzir o outro, racializado, para “o caminho de Deus”, mas sim para “o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor” (Fanon, 2005, pp. 58-59). Haja vista os contorcionismos esforçados em tornar os saberes da negritude consumíveis pelos brancos, transformando a erva demonizada em sinônimo de feminino passivo, e a presença de Exu sendo reivindicada para salvar-lhes dos apuros que a própria ignorância branca se coloca, ao devir xamã de si mesmo com mecanismos de culpabilização nesse processo.

Por isso, quando Fanon nos diz que não tem como o questionamento desse mundo forjado pelo colonialismo ser um confronto racional dos dois pontos de vista, ele se refere não somente às limitações físicas que estão impostas às pessoas colonizadas, mas também remete às subjetividades que fazem do/a colonizado/a “uma espécie de quintessência do mal” (Idem, pp. 57-58), pois, ainda segundo ele,

Os valores, com efeito, são irreversivelmente envenenados e infectados desde que são postos em contato com o povo colonizado. Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, principalmente seus mitos, são a própria marca dessa indigência, dessa depravação constitucional. É por isso que é preciso situar no mesmo plano o DDT que destrói os parasitas, vetores de doença, e a religião cristã, que combate no germe as heresias, os instintos, o mal. O recuo da febre amarela e os progressos da evangelização fazem parte do mesmo balanço. Mas comunicados triunfantes das missões informam, na realidade, a importância dos fermentos de alienação introduzidos no seio do povo colonizado. (Idem, p. 58).

No plano de consistência do Santo Daime, por exemplo, em uma gira para Iemanjá realizada na praia do Santinho, em fevereiro de 2020, em um dos bairros da classe média florianopolitana, as práticas rituais de incorporação, bem como a ingestão do daime, o consumo de rapé, Santa Maria e outras medicinas comuns ao campo, ocorriam livremente, mesmo que algumas pessoas alheias à situação transitassem pela praia. Essa condição de liberdade ao culto, de liberdade de uso, tratando-se tanto de substâncias com fortes estigmas e estereótipos sociais, quanto à prática de cânticos e das incorporações na Umbanda, que há muito sofre com a intolerância religiosa em nosso país, registram um acontecimento importante: o embranquecimento da doutrina daimista. Esse acontecimento que, com a expansão, pode ser aferido tanto no fenótipo de suas/seus integrantes, quanto no sincretismo que abduz preceitos caros e importantes ao culto da ancestralidade africana.

Por fim, o uso da Santa Maria e a realização dos trabalhos de incorporação já não precisam mais se esconder, inclusive porque o embranquecimento tem sistematizado os

²³⁹ Referência ao texto de Charles Mills, 2018.

elementos caros a essa composição e retirado de cena o que é considerado tradicionalmente como sabedoria ancestral do povo herdeiro de África. É nesse sentido que os caminhos tomados nessa encruzilhada parecem se repetir constantemente no percurso historicizante, como num eterno retorno ao mesmo, à invenção de um inimigo, de uma força do mal a ser combatida, iluminada, doutrinada, produz efeitos violentos como o sincretismo de Exu com São Miguel, e que, longe de pressupor uma associação, funciona como justaposição.

Figuras 86 e 87: Finalização da Gira de Iemanjá, Praia do Santinho, Florianópolis/SC. Fonte: Acervo de pesquisa de campo. 02 de Fevereiro de 2020.

O mensageiro responsável por conectar o Orun (plano astral) e o Ayê (plano terrestre), aquele a quem se dá de comer primeiro, a quem se reverencia antes, é substituído por um anjo da corte celestial combativo do mal, correspondente à incompreensão causada pela retina colonial que avista o mundo cindido em dois. Assim, até mesmo a aliança que pressupõe uma troca, subalterniza essa divindade africana doutrinando-a, e a faz soar como *potência para padecer*, pulsão de morte, escassez da energia vital, apagamento e esquecimento dos saberes ancestrais de um povo. Pois, basta voltarmos um pouco no tempo para rememorarmos o flagelo que é efetivado pela força policial, a mando da colonialidade, para que esses saberes vigorassem e continuassem a encantar a experiência de devir ao se ligar à planta, ao investir técnicas xamânicas em si, ao se permitir ser movimento para fora da ordem e da disciplina.

As políticas proibicionistas, o encarceramento em massa e a intolerância religiosa, formam o tripé que sustenta o genocídio do povo afro-ameríndio no Brasil, e que só vigoram porque existe uma estrutura racial que garante que o racismo seja tão sutil e tão violento, ao mesmo tempo. Nesse sentido, o embranquecimento fora garantido pela força policial, que perseguia as macumbas e candomblés no início do século XX, mas também pelas alterações e concessões que ocorreram para que pudessem subsistir, não sem haver muitas dificuldades para transmutar o *carrego colonial*. Exemplo disso, encontramos no Santo Daime com o

racismo linguístico da classe média sudestina justificando a mudança do “nome feio” da maconha, e também na iluminação de Exu, como sendo a manifestação do mal. Tal como a continuidade dos tempos em que, com a repressão policial, fechavam-se terreiros, apreendiam-se objetos sagrados, aprisionavam lideranças pretas, reprimiam-se as festividades de origem não-colonial, como o samba e a capoeira, e a maconha era criminalizada; as negociações que as lideranças daimistas, e principalmente, a partir do “povo do sul”, na expansão do Santo Daime, tiveram um caráter de intermediação na perpetuação da dominação subjetiva.

Não obstante à forja subjetiva, os soldados da Rainha da Floresta têm desempenhado um importante papel na contenção das manifestações de descontentamento por parte de algumas minorias que coexistem dentro das comunidades dos grandes centros urbanos vinculadas à instituição daimista de maior alcance no mundo, a ICEFLU. O silenciamento da diferença, a produção do esquecimento do Daime/Santo Daime como uma religiosidade de genealogia afro-ameríndia, o enaltecimento da Santíssima Trindade, a doutrinação evolucionista de Exu, o condicionamento de subalternidade numa lógica hierárquica que mensura a legitimidade da existência do outro através da individuação e a culpabilização cristã têm delimitado as bordas do plano de consistência dessa expressão religiosa, ao mesmo tempo em que, rachaduras surgem para lembrar que é possível transbordar o cerco colonial.

Da viagem empreendida com e pelo Santo Daime, fez-se uma cartografia de poucas certezas e muitas dúvidas. Atravessamentos que produzem *um corpo no mundo*, tal como ele é enunciado, indicaram os caminhos em que, através da descolonização do desejo, esses devires podem vir a proporcionar a cura dessa marafunda. Nesse interim, os afectos e os perceptos produziram muitas inquietações, das quais lanço apenas uma ao vento, talvez a que mais possa incitar a continuidade da reflexão:

– Como seria a experiência do preto Raimundo Irineu Serra no plano de consistência daimista, na atualidade, se não o soubessem mestre?

A conclusão é de vocês.

COMPANHIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Maria B. B. Epistemologia da Ayahuasca e a dissolução das fronteiras natureza/cultura da ciência moderna. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179-193, abr./jun. 2014.

_____. Pedagogia da Ayahuasca: Por uma decolonização epistêmica do saber. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, 26(85), 2018.

ALVAREZ, Johnny; PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. IN: _____; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. **PISTAS DO MÉTODO DA CARTOGRAFIA**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.

ALVES Jr., Antônio M. Tambores para a Rainha da Floresta: A inserção da Umbanda no Santo Daime. Dissertação de Mestrado. PPG Ciências da Religião. PUC. SP, 2007.

ALVERGA, Alex Polari. **O EVANGELHO SEGUNDO SEBASTIÃO MOTA**. Amazonas: CEFLURIS Editorial, 1998.

_____. O Masculino e o Feminino. In: _____. **O LIVRO DAS MIRAÇÕES**: Viagem ao Santo Daime. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. Levanto essa bandeira. IN: _____. **O GUIA DA FLORESTA**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

Amado, Jorge. **TIETA DO AGRESTE**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ANTUNES, Henrique F. Droga, religião e cultura: um mapeamento da *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Dissertação de mestrado. PPG Antropologia Social, USP, 2012.

ASSIS, G. L. de. A RELIGIÃO OF THE FLORESTA: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

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

_____; RODRIGUES, J. A. De quem é a Ayahuasca? Notas sobre a Patrimonialização de uma “Bebida Sagrada” Amazônica. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37 (3): 46-70, 2017.

BARROS, José F. P. de. **A FLORESTA SAGRADA DE OSSAIM**: O Segredo das Folhas. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2011.

BARROS, S. C. As Entidades ‘Brasileiras’ da Umbanda e as Faces Inconfessas do Brasil. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social. Natal/RN, 2013.

BARROS, L. P. de; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In: ESCÓSSIA, L. da; KASTRUP, V.; PASSOS, E. (orgs.) **PISTAS DO MÉTODO DA CARTOGRAFIA: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

BENEDITO, Camila de P. “MARIA QUE ME ENSINA A SER MULHER”: Religião e Gênero no Santo Daime. Tese de Doutorado. PPG Sociologia. UFSCAR, 2019.

CARNEIRO, H. **PEQUENA ENCICLOPÉDIA DAS DROGAS E BEBIDAS**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. **Mana**, abr/1998, vol.4, n.1, pp.7-22.

CASTRO, Eduardo V. de. **METAFÍSICAS CANIBAIS**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 Edições, 2018.

CEMIN, Arneide Bandeira. **Ordem, xamanismo e dádiva**: o poder do Santo Daime. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

CHAVES, Gabriela M. Trabalho reprodutivo, reservas de trabalho e a gestão da miséria no capitalismo contemporâneo. Dissertação de Mestrado. PPG Economia Política Mundial. UFABC, 2020.

COCCIA, Emanuele. **A VIDA DAS PLANTAS**: uma metafísica da mistura. Tradução Fernando Sheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COELHO, Bruna M. O conceito de individuação de Gilles Deleuze: estudo introdutório sobre seu recurso a Espinosa. XII Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia, 2009.

COSTA, Janaina C. da. A ayahuasca como *locus mediterraneus* da América do Sul. Tese de Doutorado. PPG Ciências Sociais. UFRN, 2015.

COUTO, Fernando L. R. Santos e Xamãs: Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular no que concerne sua utilização socioterapêutica na doutrina do Santo Daime. PPG Antropologia. UNB, 1989.

_____. Santo Daime: Rito da ordem. IN: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.) **O USO RITUAL DA AYAHUASCA**. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **MIL PLATÔS 1**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____; _____. **O QUE É A FILOSOFIA?** Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____; _____. **MIL PLATÔS 4**. Tradução de Suelly Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **ESPINOSA, FILOSOFIA PRÁTICA**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **CONVERSACÕES** (1972-1990). Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo/SP: Editora 34, 2013.

_____. **DOIS REGIMES DE LOUCOS**. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo:

Editora 34, 2016.

DIAS Jr., Walter. O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral. Uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime. Dissertação de Mestrado. PPG Ciências Sociais. PUC, SP, 1992.

ECHEVERRI, Juan A. “Mambear Coca não é pintar a boca de verde”: notas sobre a origem e o uso ritual na Amazônia. In: Beatriz C. Labate, Sandra L. Goulart (orgs.). **O USO RITUAL DAS PLANTAS DE PODER**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

ESCÓSSIA, L. da; TEDESCO, S. O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica. In: ESCÓSSIA, L. da; KASTRUP, V; PASSOS, E. (orgs.) **PISTAS DO MÉTODO DA CARTOGRAFIA: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

FANON, Frantz. **OS CONDENADOS DA TERRA**. Juiz De Fora: Ed. UFJF, 2005.

FERREIRA, Pedro P. Um duplo devir: quando a música eletrônica de pista encontra o xamanismo e o xamanismo encontra as máquinas. CTeMe, Cebrap. 2007.

FERNANDES, Vera Fróes. **SANTO DAIME CULTURA AMAZÔNICA: História do Povo Juramidam**. Manaus: SUFRAMA, 1986.

_____. Carta ao Exército Brasileiro. 27 de janeiro de 1983. Enviada para o Ilmo. Coronel Raimundo Guarino, Comandante do 4º BEF. Disponível em: <http://avisopsicodelicos.blogspot.com/2007/06/carta-de-vera-froes-de-1983.html?spref=bl>

FERNANDES, Saulo C. Xamanismo e Neoxamanismo no circuito do Santo Daime. XII Encontro da ANPUH/MS, 2014.

_____. As medicinas da floresta: o consumo ritual de psicoativos no circuito do Santo Daime. IN: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra L. (orgs.). **O USO DE PLANTAS PSICOATIVAS NAS AMÉRICAS**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

FERREIRA Jr., Ubirajara. REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA PLANTA CANNABIS NA RELIGIÃO DO SANTO DAIME: Entre a Sagrada Santa Maria e a Proibida Maconha. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

_____. O mito da Cannabis como a Santa Maria no Santo Daime. Disponível em: <https://drogapoliticacultura.net/portugues/o-mito-da-cannabis-como-a-santa-maria-no-santo-daime/>.

FOUCAULT, Michel. **VIGIAR E PUNIR: Nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

_____. **RESUMO DOS CURSOS DO COLLÈGE DE FRANCE (1970-1982)**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. Sexo, poder e a política de identidade. Entrevista. *Revista Verve*, 5: 260-277, 2004.

_____. **A ORDEM DO DISCURSO**. São Paulo/SP: Loyola, 2013.

_____. **O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA.** Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2018.

FRANÇA, Jean M. C. **HISTÓRIA DA MACONHA NO BRASIL.** São Paulo: Três Estrelas, 2015.

GOULART, Sandra L. **AS RAÍZES CULTURAIS DO SANTO DAIME.** Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, FFLCH, USP, 1996.

_____. A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas. V Reunião de Antropologia do Mercosul. Florianópolis, 2003.

_____. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. IN: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.) **O USO RITUAL DA AYAHUASCA.** São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

_____; LABATE, Beatriz C. (orgs.) **O USO RITUAL DAS PLANTAS DE PODER.** Campinas/SP: Mercado das Letras, 2005.

_____. Estigmas dos grupos ayahuasqueiros. In: MACRAE, Edward, GOULART, Sandra L., FIORE, Maurício, CARNEIRO, Henrique, LABATE, Beatriz C. (orgs.) **DROGAS E CULTURA: novas perspectivas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

GREGANICH, Jessica. Cura e Reencarnação: O Processo de “cura espiritual” no Santo Daime. In: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, nº 12, ano 12. Porto Alegre, outubro de 2010, p.107-129.

GROISMAN, A. **EU VENHO DA FLORESTA.** Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: EDUFSC, 1999.

GRÜNEWALD, Sujeitos da Jurema e o resgate da “ciência do índio”. IN: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra L. (orgs.). **O USO RITUAL DAS PLANTAS DE PODER.** Campinas/SP: Mercado das Letras, 2005.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. CULTURA: um conceito reacionário? In: _____; _____. **MICROPOLÍTICAS: Cartografias do desejo.** Tradução: Suely Rolnik. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____; _____. Subjetividade e História. In: _____; _____. **MICROPOLÍTICAS: Cartografias do desejo.** Tradução: Suely Rolnik. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HENMAN, A. R. A guerra as drogas é uma guerra etnocida. IN: _____; PESSOA Jr., Osvaldo. (orgs.) **DIAMBA SARABAMBA.** Coletânea de textos brasileiros sobre a maconha. São Paulo/SP: Editora Ground, 1986.

_____. A coca como planta mestra: reforma e nova ética. In: In: MACRAE, Edward, GOULART, Sandra L., FIORE, Maurício, CARNEIRO, Henrique, LABATE, Beatriz C. (orgs.) **DROGAS E CULTURA: novas perspectivas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

JAGUN, Márcio de. **ORÍ: A Cabeça como Divindade.** Rio de Janeiro/RJ: Litteris, 2015.

LABATE, Beatriz C.; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. IN: _____; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.) **O USO RITUAL DA AYAHUASCA**. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

_____; LIMA, Edilene C. de. A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. _____. GOULART, S., FIORE, M., MACRAE, E., CARNEIRO, H., (orgs.) **DROGAS E CULTURA: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

LEMKE, Thomas. **FOUCAULT, GOVERNAMENTALIDADE E CRÍTICA**. Tradução: Mario Antunes Marino, Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.

LUNA, Luis E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. IN: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.) **O USO RITUAL DA AYAHUASCA**. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

_____. Narrativas da Alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. IN: GOULART, Sandra L.; LABATE, Beatriz C. (orgs.). **O USO RITUAL DAS PLANTAS DE PODER**. Campinas/SP: Mercado das Letras, 2005.

MACRAE, Edward das N. Observações sobre o documento do grupo de trabalho do Conselho Federal de Entorpecentes – CONFEN. IN: FERNANDES, Vera F. **SANTO DAIME: Cultura Amazônica**. Manaus: SUFRAMA, 1986.

_____. **GUIADO PELA LUA**. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____; SIMÕES, Júlio. A. A subcultura da maconha, seus valores e rituais entre setores socialmente integrados. IN: BAPTISTA, M. et al. **DROGAS E PÓS-MODERNIDADE: Faces de um tema proscrito**. Rio de Janeiro/RJ: Editora da UERJ, 2003. pp. 95-107.

_____; _____. **RODAS DE FUMO: O uso da maconha entre camadas médias urbanas**. Salvador: EdUFBA, 2004.

_____. Santo Daime e Santa Maria: Usos Religiosos de Substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. IN: GOULART, Sandra L.; LABATE, Beatriz C. (orgs.). **O USO RITUAL DAS PLANTAS DE PODER**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

_____. A elaboração de políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: MACRAE, Edward, GOULART, Sandra L., FIORE, Maurício, CARNEIRO, Henrique, LABATE, Beatriz C. (orgs.) **DROGAS E CULTURA: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____; MOREIRA, Paulo. **EU VENHO DE LONGE: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EdUFBA, 2011.

_____. Canabis, racismo, resistencial cultural e espiritualidade. IN: _____. ALVES, Wagner C. (orgs.) **FUMO DE ANGOLA: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade**. Salvador: EDUFBA, 2016a.

_____. Glauco e a devoção à Santa Maria. IN: _____. (orgs.) **FUMO DE ANGOLA: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade**. Salvador: EDUFBA, 2016b.

MAGNANI, José G. C. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, set/nov, 2005.

MARTINS, Homero M. OS KATUKINA E O KAMPÔ: Aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais. Dissertação. PPG Antropologia Social. UNB. 2006.

_____. **CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA**. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018a.

MBEMBE, A. **NECROPOLÍTICA**. Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte. Tradução Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018b.

MILLS, Charles W. Ignorância branca. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos. *Griot: Revista de Filosofia, Amargosa/Bahia*, v.17, n.1, pp. 413-438.

MIRANDA, Guilherme M. de. O devir xamã do geografo. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal15/Teoriaymetodo/Teoricos/10.pdf>

MORTIMER, L. **BENÇA, PADRINHO!** São Paulo: Céu de Maria, 2000.

MORTIMER, L. **BENÇA, PADRINHO!** A história do expansor da doutrina do Santo Daime. São Paulo: ICEFLU, 2018.

MORTIMER, Lúcio. **NOSSO SENHOR APARECIDO NA FLORESTA**. São Paulo: Céu de Maria, 2001.

MOTT, Luiz. A maconha na história do Brasil. IN: HENMAN, Anthony R.; PESSOA Jr., Osvaldo. (orgs.) **DIAMBA SARABAMBA**. Coletânea de textos brasileiros sobre a maconha. São Paulo/SP: Editora Ground, 1986.

MOURA, Julia L. P. de. Daime. IN: ALBUQUERQUE, Gerson R. de., PACHECO, Agenor S. (orgs.) **Uwa’Kürü: dicionário analítico**. Rio Branco: Nepan, 2019.

MUNANGA, Kabenguele.; GOMES, Nilma. L. **O NEGRO NO BRASIL HOJE**. São Paulo: Global, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O GENOCÍDIO DO NEGRO BRASILEIRO**. Processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NIETZSCHE, F. **GENEALOGIA DA MORAL**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOGUEIRA, Sidnei. **INTOLERÂNCIA RELIGIOSA**. Feminismos Plurais. Coordenação: Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro, Polén, 2020.

OLIVEIRA, Isabela L. Diamba Boa... Lembranças do uso da Cannabis no Maranhão. IN: MACRAE, E; ALVES, Wagner C. (orgs.) **FUMO DE ANGOLA**: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. Salvador: EDUFBA, 2016.

OLIVEIRA, Aline F. Rapé e sananga: medicinas e mediações entre aldeias e centros urbanos. IN: GOULART, Sandra L; LABATE, Beatriz C. **O USO DE PLANTAS PSICOATIVAS NAS AMÉRICAS**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

PASSOS, E; BARROS, R. B. de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: ESCÓSSIA, L. da; KASTRUP, V; PASSOS, E. (orgs.) **PISTAS DO MÉTODO DA CARTOGRAFIA: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PELAEZ, Maria C. Santo Daime, Transcendência e Cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual. IN: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.) **O USO RITUAL DA AYAHUASCA**. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? Revista *Periódicus* 1ª edição maio-outubro de 2014. Disponível em: www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/index.

PEREIRA, Carlos A. M. **O QUE É CONTRACULTURA**. 8ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1992.

PLATERO, Lígia D. Redes xamânicas e alianças: os Yawanawa (Pano) no Rio de Janeiro. Comunicação apresentada no 41º Encontro Anual da ANPOCS. GT 26: Redes de relações indígenas no Brasil, 2017.

PRANDI, R. **MITOLOGIA DOS ORIXÁS**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *REVISTA USP*, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

PRECIADO, Paul B. **TEXTO JUNKIE**. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2018.

RAMOS, Maria de F. H. de A. SANTO DAIME: A Colônia Cinco Mil e a Contracultura (1977-1983) Dissertação de Mestrado. PPG História, UFPE, 2002.

REGINATO, Andréa D. de A. Regulamentação de Uso de Substância Psicoativa Para Uso Religioso: O Caso da Ayahuasca.. São Cristóvão – SE: *Revista Tomo*. Nº 17, 2010.

REHEN, Lucas K. Recebido e Ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. Dissertação de Mestrado. PPG Ciências Sociais, UERJ, 2007a.

_____. “Receber não é compor”: Música e emoção na religião do Santo Daime. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(2): 181-212, 2007b.

ROCHA, Jessica. SANTO DAIME E SANTA MARIA: A cartografia de um processo de subjetivação acerca do uso religioso de substâncias psicoativas. Trabalho de conclusão de curso. Licenciatura em História. UFMS, 2016a.

_____. A QUE VIEMOS – O ESCREVER A HISTÓRIA: notas de uma pesquisa sobre o uso de psicoativos lícitos e ilícitos na religiosidade do Santo Daime. *Revista Fato & Versões*, v. 8 n. 15. Historiografia e Escrita da História, 2016b.

_____. De maconha à Santa Maria: Apontamentos para uma cartografia de um processo de subjetivação acerca do uso religioso de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas (1970-2010). *Revista Diversidade Religiosa*. v. 6 n. 1, 2016c.

_____. O PROIBICIONISMO DAS DROGAS E O DIREITO À RELIGIÃO. *COMPOSIÇÃO: Revista de Ciências Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul*, v. 1, p. 224-237, 2017.

_____. VAZ, Rodrigo de O. 'Ninguém sabe por onde anda uma linha de fuga': das estrelas-cadentes que cruzaram o nosso caminho. *ALEGRAR (CAMPINAS)*, v. 1, p. 20-28, 2019.

RODRIGUES, Thiago. Tráfico, Guerra, Proibição. IN: LABATE, B., GOULART, S., FIORE, M., MACRAE, E., CARNEIRO, H., (orgs.) **DROGAS E CULTURA: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

ROLNIK, Suely. Subjetividade Antropofágica. In: HERKENHOFF, P.; PEDROSA, A; (Edit.). **ARTE CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA: Um e/entre Outro/s**. XXIV Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998.

RUFINO, Luiz. **PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

_____; SIMAS, Luiz A. **FOGO NO MATO**. A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

_____; _____. **FLECHA NO TEMPO**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

_____; _____. **ENCANTAMENTO**. Sobre Política de Vida. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SILVA, Clodomir M. da. O Palácio de Joramidam. Santo Daime: Um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural. UFPE, 1983.

_____. O uso da Ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. IN: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.) **O USO RITUAL DA AYAHUASCA**. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

SILVA, Vagner G. da. **CANDOMBLÉ E UMBANDA: Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **EXU**. “O Guardião da Casa do Futuro”. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVA, Jorge F. da. Caboclo. IN: ALBUQUERQUE, Gerson R. de., PACHECO, Agenor S. (orgs.) **Uwa’Kürü: dicionário analítico**. Rio Branco: Nepan, 2019.

SOUZA, M. A S. O Entre-Lugar e os Estudos Culturais. *Revista Travessias*, vol. 1 – n. 1, 2007.

TANAN DA SILVA, Cauê D. C. A. Ebriedades na Amazônia Colonial. Cosmologias do Rio Negro e as tentativas de coerção no tempo do Diretório (1754 - 1802). Dissertação de Mestrado. FFLCH USP História, 2019.

THIRY-CHERQUES, Hermano R. Foucault e a gestão do trabalho. *Revista Estudos de Administração e Sociedade*, v. 2, n. 1, 2017 (pp. 8-20).

TONELI, Maria J. F.. SILVA, Fernando L. S. da. Entre as intensividades da vida e o “roçar” da morte: uma cartografia de experiência com psicoativos, *Fractal, Rev. Psicol.* [online]. 2011, vol.23, n.3, pp.535-556.

TUPPER, Kenneth. W. Enteógenos e Inteligência Existencial: Plantas Mestres como Instrumentos Cognitivos. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Revista Periferia, volume III, número 2, 2011.

SHEPARD Jr., Glenn. Venenos Divinos: plantas psicoativas do Machiguena do Peru. IN: IN: GOULART, Sandra L.; LABATE, Beatriz C. (orgs.). **O USO RITUAL DAS PLANTAS DE PODER**. Campinas/SP: Mercado das Letras, 2005.

_____. Toé (*Brugmansia Suaveolens*): o caminho do dia e o caminho da noite. IN: LABATE, Beatriz. C.; GOULART, Sandra L. **O USO DAS PLANTAS PSICOATIVAS NAS AMÉRICAS**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

VERGER, Pierre F. **EWÉ**. O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIANA, Túlio C. **O CONSAGRADO DEFENSOR**. Belo Horizonte/MG: Littera Maciel Ltda, 1997.

WUNDER, Alik. SUPERFÍCIES DE ENCONTRO COM O POVO INDÍGENA KARIRI-XOCÓ: Imagens e o Devir. *Linha Mestra*, N.38, P.23-34, Maio-Ago. 2019.

Porantim, 1985. O ritual da caçuma koyá dos Kanamari. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/78848>.

Technologies of the self » (Université du Vermont, outubro, 1982; trad. F. Durant-Bogaert). In: Hutton (P.H.), Gutman (H.) e Martin (L.H.), ed. *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Anherst: The University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49. Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813, por Karla Neves e Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/textos.html>.