



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA**

Dissertação de Mestrado

Interatividade e percepção de si no Daime: uma poética do delírio e do devaneio

Mestrando: Janderson Lopes Brito
Orientadora: Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres

Manaus - Am
2022

JANDERSON LOPES BRITO

Interatividade e percepção de si no Daime: uma poética do delírio e do devaneio

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Manaus - Am
2022

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Brito, Janderson Lopes
B862i Interatividade e percepção de si no Daime: uma poética do delírio e do devaneio / Janderson Lopes Brito . 2022

120 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Iraíldes Caldas Torres
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Delírio. 2. Percepção de si. 3. Amazonas. 4. Poética. I. Torres,
Iraíldes Caldas. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

JANDERSON LOPES BRITO

Interatividade e percepção de si no Daime: uma poética do delírio e do devaneio

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

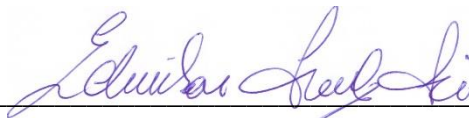
Aprovado em 14/03/2022

BANCA EXAMINADORA



Dra. Iraildes Caldas Torres – Presidente

Universidade Federal do Amazonas - UFAM



Prof. Dr. Edmilson Felipe da Silva - Membro

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP



Prof. Dr. Harald Sá Peixoto Pinheiro - Membro

Universidade Federal do Amazonas - UFAM



Prof. Dr. Michel Justamand - Membro

Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

Manaus - Am
2022

AGRADECIMENTOS

À natureza naturante da ética espinosista, força imanente, infinita e ilimitada que se faz presente em tudo, conhecida por vários nomes, o mais comum, Deus.

Aos que já fizeram a travessia, e concluíram o processo de transformação, mas nos deixaram valiosas lições. Pai João, Vô Artur, Vó Edna, Tio Nelson, Tio Bal, Saudades!

À minha querida orientadora, Iraildes Caldas Torres, por ter me conduzido com firmeza nesses caminhos de construção do conhecimento científico.

Descrevo nosso encontro como
uma extraordinária dádiva da natureza imanente
Muito além do bem e do mal
Ora, não poderia reduzi-lo a moral, seria um grande erro
Desperdiçaria essa imensa potência de criação que me atravessou
Agradeço ao acaso, por nossas linhas de vida terem se entrelaçado
Digo sim, com imensa alegria ao nosso encontro dadivoso
Gratidão infinita querida mestra!!!

Aos amigos e amigas da turma de mestrado (PPGSCA/UFAM-2019/ MANAUS), pelas valiosas contribuições durante os seminários de pesquisa. Enoque, Roger, Eldio, Erick, Robson, Alexsander, Eliberto, Railda, Ana Karen, Talita, Eriplane, Jucinara, Cléia, Rozana, Aline, Maria Yole, Márcia, Rômulo, Aylin, Susy.

Em especial aos amigos e amigas que contribuíram durante essa trajetória acadêmica. Naia Guerreiro, Maria de Jesus Machado, Deilson Trindade, Dejard Veira, Alexandre Oliveira, Wesley Cerdeira, Adson Bulhões e tantos outros.

Amigos são como vento...
As vezes “furação”, invadindo nossas vidas...
As vezes “brisa”, acariciando nossa alma.
Amigos são como vento...
As vezes perto, as vezes longe...
Mas eternamente em nosso coração!
(Isabelle (Izethy))

Meus agradecimentos aos professores que compuseram a minha banca de qualificação, doutores Yomarley Lopes Holanda e Ricardo Castro Gonçalves, pelas significativas sugestões à nossa pesquisa

Às instituições que possibilitaram a realização da pesquisa. **UFAM**, pela recepção no programa de mestrado e permitir que pesquisas de grande valia para a região amazônica continuem a ser produzidas. **SEDUC/AM**, por ter me concedido licença para a realização deste curso de mestrado.

Aos professores, funcionários e técnicos do PPGSCA/UFAM, pelo comprometimento e atenção para atender nossas demandas quando solicitadas.

Aos sujeitos participantes da nossa pesquisa, daimistas, heróis eco trágicos com quem aprendemos muito durante nossa caminhada. Suas autopoiesis nos encaminharam a expandir nosso conhecimento acerca da Amazônia. Recebam nosso profundo sentimento de gratidão.

Eu tomo esta bebida
Que tem poder inacreditável
Ela mostra todos nós
Aqui dentro desta verdade

Subi, subi, subi
Subi foi com alegria
Quando eu cheguei nas alturas
Encontrei com a Virgem Maria

Subi, subi, subi
Subi foi com amor
Encontrei com o pai eterno
E Jesus Cristo Redentor

Subi, subi, subi
Conforme os meus ensinos
Viva o pai eterno

E viva todo ser divino
(**Eu tomo esta bebida** - Raimundo Irineu Serra)

Aos colegas membros do GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, liderado pela professora Dra. Iraildes Caldas Torres, pelas formações e pelos momentos de companheirismo.

A todos que direta e indiretamente contribuíram com este trabalho e com o meu desenvolvimento intelectual, muito obrigado.

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação à minha filha, Alyce Brito, por ter sido paciente e compreendido as razões da minha ausência, pelos abraços carinhosos e suas palavras sinceras, que sempre renovaram minhas energias.

À minha amiga, companheira e esposa, Arlene Brito, por compreender minhas ausências, por ter paciência necessária para trilhar esse caminho junto comigo, por sempre confiar e acreditar em mim.

À minha mãe Marineth Brito que me permitiu atravessar o portal e passar a existir nesse mundo, que agora continua torcendo por mim.

À minha irmã Mariane Brito, que nos ensina todos os dias como viver a vida com leveza.

Amo vocês!

Reflexão

É verdade, no entanto, que nestes últimos tempos o homem civilizado adquiriu certa dose de força de vontade que pode aplicar onde lhe parecer melhor. Aprendeu a realizar eficientemente o seu trabalho sem precisar recorrer a cânticos ou batuques hipnóticos. Consegue até mesmo dispensar a oração cotidiana em busca de auxílio divino. Pode executar aquilo a que se propõe e, aparentemente, traduzir suas ideias em ação sem maiores obstáculos, enquanto o homem primitivo parece estar a cada passo, tolhido por medos, superstições e outras barreiras invisíveis. O lema "querer é poder" é a superstição do homem moderno. Para sustentar esta sua crença, paga o preço de uma incrível falta de introspecção. Não consegue perceber que, apesar de toda a sua racionalização e toda a sua eficiência, continua possuído por "forças" fora do seu controle. Seus deuses e demônios absolutamente não desapareceram; têm apenas novos nomes. E o conservam em contato íntimo com a inquietude, com apreensões vagas, com complicações psicológicas, com uma insaciável necessidade de pílulas, álcool, fumo, alimento e, acima de tudo, com uma enorme coleção de neuroses.

(Carl. G. Jung)

RESUMO

Esta pesquisa centrada no tema do Santo Daime traz uma abordagem sobre a produção de delírio e de devaneio na mente dos sujeitos daimistas que interagem com esta bebida sacramental, no espaço ritualístico dessa prática ayahuasqueira. Busca-se averiguar de que forma se estabelece a interação subjetiva e intersubjetiva no uso da ayahuasca, remetendo para a percepção de si numa poética do delírio e do devaneio no contato com o Santo Daime. Trata-se de um estudo interdisciplinar que estabelece diálogos com a Filosofia, Antropologia, História e Psicologia. O trabalho de campo foi realizado no Macurany em Parintins, município do Estado do Amazonas, onde está localizada a Igreja Céu de Jesus Menino. Buscamos conduzir e construir analiticamente os caminhos que conduzem ao Daime, dando ênfase à caracterização desse momento religioso e às impressões psicoativas que a bebida produz. Investigamos os efeitos da ayahuasca na subjetividade dos sujeitos daimistas, dando destaque ao delírio e devaneio poético e identificamos o lugar sagrado que o Daime ocupa na vida de seus adeptos numa experiência de poiesis e a percepção de si. A metodologia teve por base a fenomenologia e a perspectiva rizomática de produção do conhecimento, concentrando as análises nos diversos relatos dos sujeitos daimistas acerca de suas experiências de interação com ayahuasca no contexto ritualístico do Santo Daime. Realizamos uma etnografia com observação intensiva. As técnicas de pesquisa incluíram a entrevista profunda, entre outras fontes como fotografias, pinturas e hinos que vieram enriquecer nossa análise. Os resultados revelaram que o uso desta bebida sagrada modifica a vida dos adeptos do Daime, interferindo na sua subjetividade. Os sujeitos daimistas entram em processo de devir, criando outras formas de se relacionar com a sociedade. Constata-se a produção de delírios e devaneios poéticos na vida desses sujeitos, que se constroem em autopoiesis, dentro de uma ritualística fortemente alicerçada numa estética eco trágica da condição humana na Amazônia. Enfim, a pesquisa aponta pessoas que se construíram no Daime, buscando a percepção de si na interação com a ayahuasca e que sofreram preconceito social por serem adeptos do Santo Daime.

Palavras-chave: Delírio; Percepção de si; Amazonas.

ABSTRACT

This research focused on the Santo Daime theme brings an approach to the production of delirium and reverie in the minds of Daime subjects who interact with this sacramental drink, in the ritual space of this ayahuasqueira practice. It seeks to find out how subjective and intersubjective interaction is established in the use of ayahuasca, referring to the perception of oneself in a poetics of delirium and daydream in contact with Santo Daime. It is an interdisciplinary study that establishes dialogues with Philosophy, Anthropology, History and Psychology. Fieldwork was carried out at Macurany in Parintins, a municipality in the State of Amazonas, where the Céu de Jesus Menino Church is located. We seek to conduct and analytically build the paths that lead to Daime, emphasizing the characterization of this religious moment and the psychoactive impressions that the drink produces. We investigated the effects of ayahuasca on the subjectivity of Daime subjects, highlighting delirium and poetic reverie and we identified the sacred place that Daime occupies in the lives of its adherents in an experience of poiesis and self-perception. The methodology was based on phenomenology and the rhizomatic perspective of knowledge production, focusing the analyzes on the different reports of Daimist subjects about their experiences of interaction with ayahuasca in the ritualistic context of Santo Daime. We carried out an ethnography with intensive observation. The research techniques included the in-depth interview, among other sources such as photographs, paintings and hymns that came to enrich our analysis. The results revealed that the use of this sacred drink changes the lives of Daime adherents, interfering with their subjectivity. Daimist subjects enter a process of becoming, creating other ways of relating to society. The production of delusions and poetic daydreams in the lives of these subjects is verified, which are built in autopoiesis, within a ritualistic strongly grounded in an eco-tragic aesthetic of the human condition in the Amazon. Finally, the research points to people who built themselves in Daime, seeking the perception of themselves in the interaction with ayahuasca and who suffered social prejudice for being adepts of Santo Daime.

Keywords: Delirium; Self-perception; Amazon.

RESUMEN

Esta investigación centrada en el tema del Santo Daime trae un acercamiento a la producción de delirio y ensoñación en la mente de los sujetos del Daime que interactúan con esta bebida sacramental, en el espacio ritual de esta práctica de ayahuasqueira. Se busca averiguar cómo se establece la interacción subjetiva e intersubjetiva en el uso de la ayahuasca, refiriéndose a la percepción de uno mismo en una poética del delirio y ensoñación en contacto con el Santo Daime. Es un estudio interdisciplinario que establece diálogos con la Filosofía, la Antropología, la Historia y la Psicología. El trabajo de campo se realizó en Macurany en Parintins, municipio del Estado de Amazonas, donde se encuentra la Iglesia Céu de Jesus Menino. Buscamos conducir y construir analíticamente los caminos que conducen al Daime, enfatizando la caracterización de este momento religioso y las impresiones psicoactivas que produce la bebida. Investigamos los efectos de la ayahuasca en la subjetividad de los sujetos del Daime, destacando el delirio y la ensoñación poética e identificamos el lugar sagrado que ocupa el Daime en la vida de sus adherentes en una experiencia de poiesis y autopercepción. La metodología se basó en la fenomenología y la perspectiva rizomática de producción de conocimiento, centrando los análisis en los diferentes relatos de sujetos daimistas sobre sus experiencias de interacción con la ayahuasca en el contexto ritual del Santo Daime. Realizamos una etnografía con observación intensiva. Las técnicas de investigación incluyeron la entrevista en profundidad, entre otras fuentes como fotografías, pinturas e himnos que llegaron a enriquecer nuestro análisis. Los resultados revelaron que el uso de esta bebida sagrada cambia la vida de los adherentes al Daime, interfiriendo con su subjetividad. Los sujetos daimistas entran en un proceso de devenir, creando otras formas de relacionarse con la sociedad. Se verifica la producción de delirios y ensoñaciones poéticas en la vida de estos sujetos, que se construyen en autopoiesis, dentro de una ritualística fuertemente arraigada en una estética eco-trágica de la condición humana en la Amazonía. Finalmente, la investigación apunta a personas que se construyeron en el Daime, buscando la percepción de sí mismos en la interacción con la ayahuasca y que sufrieron prejuicios sociales por ser adeptos del Santo Daime.

Palabras llave: Delirio; Autopercepción; Amazonas.

LISTA DE FIGURAS

Figura – 01: Parintins, Frente do terreno onde localiza-se a Igreja Céu de Jesus Menino.	25
Figura – 02: Parintins, Mesa do ritual do Santo Daime da Igreja Céu de Jesus Menino	...26
Figura – 03: Parintins, vista lateral da Igreja Céu de Jesus Menino27
Figura – 04: Parintins, vista frontal interna da Igreja Céu de Jesus Menino28
Figura – 05: Parintins, Cruzeiro da Igreja Céu de Jesus Menino29
Figura – 06: Cipó (<i>Banisteriopsis caapi</i>)30
Figura – 07: Folha (<i>Psychotria viridis</i>)30
Figura – 08: Arte que faz alusão a Raimundo Irineu Serra31
Figura – 09: Hino Afirmo o Ponto – Arranca Toco (marcha)79
Figura – 10: Criação artística da experiência de Iemanjá80
Figura – 11: Arte do artista daimista que faz alusão a Grande Mãe89
Figura – 12: Estrutura molecular da Serotonina e da Dimetiltripinatamina91
Figura – 13: Criação artística da experiência de Ajuricaba98
Figura – 14: Criação artística com base na interação com ayahuasca100
Figura – 15: Criação artística Mãe Terra (Pachamama)108

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
 CAPÍTULO I – OS CAMINHOS QUE LEVAM AO DAIME	
1.1 – Em busca do Daime: aproximação e compreensão	18
1.2 – Daime o que é?	29
1.3 – As primeiras impressões psicoativas da ayahuasca	42
 CAPÍTULO II – A SUBJETIVIDADE DO ADEPTO DO DAIME E SUA EXPRESSÃO COMO SUJEITO	
2.1 – Os efeitos da ayahuasca na subjetividade do sujeito	53
2.2 – O delírio e o devaneio como produtos do imaginário	62
2.3 – A interatividade do adepto do Daime com outras pessoas	71
 CAPÍTULO III – A AMBIÊNCIA DO DAIME	
3.1 – O lugar sagrado do Daime	83
3.2 – A experiência do Daime como poiesis	92
3.3 – A percepção de si na experiência com o Daime	101
 COSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
 REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omana e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos [...]. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos.

(Davi Kopenawa)

Este estudo centrado no tema do Santo Daime assume o propósito de construir uma abordagem sobre a produção de delírio e de devaneio poético na mente do indivíduo que toma parte no ritual do Santo Daime, ingerindo o chá da ayahuasca, dando destaque aos elementos subjetivos e intersubjetivos dos sujeitos. Busca investigar a forma pela qual os indivíduos se percebem na experiência de autopoiesis ao ingerirem a ayahuasca. Trata-se de um tema pouco explorado no âmbito das Ciências Sociais, sendo, mormente, estudado no âmbito da religião, no contexto da ciência da Religião. Nossa intenção não se filia ao âmbito da religião, está voltada para verificarmos os aspectos subjetivos e intersubjetivos do delírio e devaneio produzido na mente do indivíduo, no âmbito do onírico. Ou seja, procura-se perceber o lado obscuro da lua, aquele que não se vê, mais existe.

As críticas e preconceitos dirigidos ao Daime estão associados ao fato de seu ritual ter como ponto central a ingestão de um chá feito com uma planta psicoativa que é considerada sagrada, mais conhecida como ayahuasca, e que depois de ressignificada deu nome ao presente fenômeno religioso do Santo Daime. A sociedade vê o fenômeno do Santo Daime como um ritual para uso recreativo de uma droga, relegando o fenômeno ao mundo das superstições e do uso de droga psicoativa.

Na pretensão de criar um desvio capaz de expressar novas perspectivas que escapem aos embaraçados fios desse grande novelo composto pelas representações de uma Amazônia imagética, inventada, que “se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes” (GONDIM, 2019, p. 13), foi que nos propusemos, entre outras motivações, a realizar esta pesquisa.

A Amazônia apresenta-se como uma região de sociodiversidade com culturas variadas e manifestações simbólicas diversas. Construída historicamente, como salienta

Pizarro (2012, p. 31), “por pensamento externo a ela. [...] Somente no final do século 19, foram recuperadas as linguagens que deram pluralidade ao discurso amazônico, de forma que hoje já podemos escutar vozes distintas”. Nessa mesma linha de pensamento, acerca dessa Amazônia alicerçada sobre os discursos estereotipados do colonizador, Gondim (2019), por meio de pesquisas embasadas na Teoria Literária, adentra o universo amazônico, viaja no tempo através da literatura, para tecer duras críticas à imagem de uma Amazônia inventada sob a ótica etnocêntrica dos viajantes, cronistas, missionários, romancistas e cientistas europeus. Essas ideias nascidas no século XVI ainda estão presentes no século XXI, a representação do exótico, alcança a contemporaneidade. É o que constata Matos (2015, p. 118), segundo o qual “o imaginário do exótico continua para contribuir na questão da sustentabilidade. Esse imaginário deve ser alimentado, é o que fazem em ambiente virtual, prefeituras dos municípios do Amazonas e empresas de turismo”. Tal constatação nos leva a refletir sobre a existência de configurações sociais complexas que continuam a tornar sempre atual a imagem de uma sociedade Amazônica presa ao exótico.

Essas reflexões acerca das construções discursivas sobre a Amazônia, funcionam como um importante elo para uma compreensão crítica do presente, principalmente quando constatamos que as ideias que sustentaram a invenção no passado, continuam muito vivas entre nós. Os 500 anos não foram suficientes para dissolver o mistério amazônico. “A exuberância da natureza, a docilidade ou a selvageria dos povos indígenas, as caracterizações das populações caboclas são também traços da Amazônia que a literatura ajudou a criar” (SILVA, 2012, p. 14). Diante dessa realidade é preciso que novas incursões científicas sejam realizadas, rumo à compreensão da Amazônia sob novos ângulos.

No contexto amazônico, quando temos a intenção de realizar uma decolonização do pensamento, “a irracionalidade [...] em lugar de ocupar uma posição negativa nos processos de conhecimento e autoconhecimento do homem, passou a ser reconhecida como um de seus elementos fundamentais” (PINTO, 2008, p. 70). Caminhar apostando na incerteza, como motivação para novas descobertas, define nossa intenção de pesquisa na Amazônia. De acordo com Loureiro (2015, p. 106), “o mundo físico tem limites sfumatos, fundidos ou confundidos com o suprarreal, daí por que nela homens e deuses caminham juntos pela floresta e juntos navegam sobre os rios”.

O interesse que me levou a este estudo em grande parte tem relação com a história de vida de meu genitor que era acometido por esquizofrenia, cujas crises

presenciei desde tenra idade. Tem relação também com o incômodo vivido desde a infância com relação ao preconceito e a intolerância religiosa, dentro de casa, pois, parte da família eram de credo católico e outra parte de crenças indígenas e de matriz africana.

A intolerância religiosa causava, não raras vezes, discussões no seio familiar, pois que alguns membros da família colocavam em xeque a tradição cristã. Um jogo de consciência de autocrítica moral, que ora pendulava para a tradição, ora para a ruptura provocada por um movimento de hibridização religiosa. Nossa história de vida e o percurso acadêmico iniciado com o curso de História na Universidade do Estado do Amazonas, seguido da especialização em Africanidades e Cultura Afro-Brasileira pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR, constituem-se nos elos interdependentes que impulsionaram e inspiraram o estudo deste tema.

A metodologia desta pesquisa assume as orientações das abordagens qualitativas e etnográficas, sob a inspiração da fenomenologia. Trata-se de um estudo de vertente interdisciplinar num franco debate com a Antropologia, a Filosofia, a História e a Psicologia numa tessitura dialógica (MORIN, 2007).

O elo empírico, nosso locus da pesquisa, sobre o do fenômeno do Santo Daime é no município de Parintins no Amazonas, no Macurany, onde fica localizada a Igreja Céu de Jesus Menino. Os instrumentos e as técnicas utilizadas para a coleta de dados concentram-se na observação direta intensiva, em registros fotográficos, realização de entrevistas e diário de campo. Fizemos uso da técnica de entrevista profunda, sugerida por Bourdieu (2008), junto aos sujeitos que aceitaram participar da pesquisa e que tiveram experiência com o Santo Daime. Ouvimos em entrevista 06 sujeitos adeptos do Santo Daime, 02 estudiosos do tema para obtermos informações de como a ciência vê o fenômeno do Santo Daime.

Realizamos uma etnografia da nossa entrada no campo de pesquisa, em relato minucioso de como se deu este processo de aproximação. Elaboramos, também em forma de registro etnográfico, a forma pela qual ocorreu a nossa experiência com a bebida sagrada do Daime, informando de forma densa e minuciosa, a ocorrência de delírio e devaneio que sentimos ao ingerirmos a bebida nas sessões do Santo Daime.

A Dissertação está dividida em três capítulos interdependentes. No primeiro capítulo realizamos uma etnografia, descrevendo minuciosamente as características do lugar e o processo de aproximação com o objeto de estudo. Fizemos uma circunscrição sobre o Santo Daime, apontamos as características desse fenômeno no Amazonas, ao

mesmo tempo em que descrevemos as primeiras impressões psicoativas na vida dos sujeitos daimistas.

No segundo capítulo investigamos os efeitos da ayahuasca na subjetividade dos adeptos do Daime, sobretudo a produção de devaneio e delírio como produtos do imaginário. Elaboramos também uma análise sobre a interatividade dos daimistas com outras pessoas. No terceiro capítulo, fizemos a análise do lugar sagrado como território existencial, mostrando a força que o Santo Daime ocupa na vida de seus adeptos. Expusemos as experiências de poiesis vividas pelos sujeitos e apresentamos a trajetória de um sujeito e as percepções de si na experiência com o Santo Daime.

Este estudo se revela significativo não só em face da relevância científico-social que comporta no âmbito da interdisciplinaridade, envolvendo a Antropologia e a Psicologia que discutem os fenômenos de subjetividade do indivíduo, mas porque poderá contribuir para com a própria comunidade do Santo Daime e seus adeptos dando visibilidade à experiência daimista na Amazônia.

CAPÍTULO I – OS CAMINHOS QUE LEVAM AO DAIME

A linguagem, para o cartógrafo, não é um veículo de mensagens-e-salvação. Ela é, em si mesma, criação de mundo. Tapete Voador [...] Veículo que promove a transição para novos mundos; novas formas de História.

(Suely Rolnik)

1.1 – Em busca do Daime: aproximação e compreensão

O arremesso foi feito, o pensar ganha dimensões variadas, cria, inventa e reforma o pensamento que retorna ensopado a cada descida, respira profundo e prende o fôlego por nunca saber o quanto irá se afastar da superfície. É preciso, pois, que se exercite nas dobras da imanência entre inteligível e o sensível, movimentando-se ao trilhar a via de mão dupla dos encontros, das interações estabelecidas nos agenciamentos, nas experimentações e nas expressões dos sujeitos, sempre aberto aos lances que exprimem o jogo dos mundos possíveis.

Sujeito que acessa as reentrâncias do mapa movente, sem bordas e sem localização fixa, traçado pelas incertezas e composto pelas subjetividades, percepções de si e pelos elementos poéticos do território existencial cartografado. Mas, é necessário apresentar o nó ou o ponto intensivo que ganha velocidade no movimento por onde saltam as conexões. E desse modo, aqueles que se dispuserem a viajar nas curvas dessa aventura do conhecimento na Amazônia possam de alguma forma, ainda que fugaz, localizar-se histórica e geograficamente nos tropeços desse caminhar que está sempre no meio, para descobrir e construir novas rotas para explorar as múltiplas entradas e saídas do campo.

O elo empírico ao qual se liga o fenômeno estudado nos remete ao município de Parintins¹, no interior do estado do Amazonas. Conhecida popularmente como a ilha da magia, mas “a ilha, na verdade é um arquipélago, uma vez que no período das cheias fica entrecortada de lagos, furos, restingas, paranás e igapós” (SOUZA, 2013, p. 35). As manifestações artísticas culturais de seu povo, entre elas o festival folclórico de Parintins, que possui destaque internacional, tem forte presença de uma

¹ A cidade de Parintins é uma cidade de porte médio, localizada na margem direita do rio Amazonas e distante 368,80 km, em linha reta, e 420 km por via fluvial, da capital do Estado – Manaus, com 69.890 habitantes na área urbana, 32.143 na área rural, indicando uma população absoluta para todo o município de 102.033 em 2013. (SOUZA, 2013, p. 34). Vide Souza (2013).

interculturalidade, composta por uma variedade de expressões humanas, remontando a cultura indígena, africana, nordestina e europeia.

Os seus povos originários² são “os Aratus, Apucuiaras, Yaras, Goduis e Curiatós, as primeiras tribos que habitaram o lugar onde hoje está localizada a cidade de Parintins [...]. Em segundo momento essas tribos foram subjugadas pelos Tupinambá” (TRINDADE, 2013, p. 27). Mas o nome da cidade não faz alusão a essas etnias originárias e sim aos Parintintim, que teriam passado pela conhecida Serra de Parintins e protagonizado atitudes de resistência como elucida Souza (1873, p. 292),

A montanha de Parintins, diz Baena, assumio este nome dos sylvicolas assim denominados, que a habitaram. Altos arvoredos [...] que é uma planura, onde dizem ter existido uma aldêa dos ditos Parintins, fundada pelos jesuítas e que os mesmos aldeanos se revoltaram contra os que lhe ministravam a doutrina, queimaram as casas, esboroaram a igreja, enterraram os sinos e transfugiram para as brenhas. Ainda dura nas circunvizinhanças a tradição oral, de que em todas as noites de natal se ouvem os sinos soterrado.

E apesar de terem apenas passado por essa região essas etnias nômades, segundo os relatos foram protagonistas de um ato de resistência ao processo colonizador, que ficou marcado pela oralidade e no imaginário das outras etnias que aqui habitavam, sobrevivendo a ação do tempo. E acabaram sendo mais lembrados do que as etnias originárias deste lugar, tanto que o nome da cidade, faz alusão aos Parintintim.

É desafiador e ao mesmo tempo prazeroso ter a oportunidade de estudar o que esses sujeitos em suas interações com a ayahuasca no ritual do Santo Daime, vivenciam, nos seus processos de singularização. A produção de subjetividade e as dimensões existenciais que abrem possibilidades para a multiplicação de outros mundos que se afirmam na diferença em percepções estéticas, apontam para uma postura ético-poético-política da experiência e seus desdobramentos na vida social dos sujeitos (RONILK, 2018).

O Daime ainda que se entrelace aos meandros da religiosidade, esta pesquisa não se fixa nos aspectos religiosos, embora perpassasse essas linhas extensivas e molares da religião. A ideia mestra consiste em construir um desenho da rede de forças, oscilações e a coexistência das linhas moleculares e das linhas de fuga, operando com criação de “cartografias esquizoanalística” (GUATTARI, 2012, p. 23) na Amazônia.

² Em relação ao contexto histórico de formação do município de Parintins. Ver: Bittencourt (1924); Cerqua (1980); Saunier (2003); Souza (1873) e Trindade (2013).

Busca-se traçar um caminho que percorra um processo esquizo que é antes de tudo “um processo revolucionário de criação” (GUATTARI, 1981, p. 83), por onde pode ser liberado a produção de subjetividades, os efeitos psicológicos na mente/corpo/alma dos sujeitos agenciados, os delírios históricos mundiais em seu polo esquizo-revolucionário, os devaneios poéticos, exatamente apontando para a criação de dispositivos poéticos que ao invés de obstruir, deem passagem à vida em seu processo de criação de mundos em estado de germinação que poderiam estar sendo agenciados por outras epistemologias, outras formas de se construir o conhecimento nesse território existencial amazônico.

E assim, arriscando-nos por esse desvio buscamos dar vazão à potência criativa de construir coletivamente uma História na Amazônia. Tal história reconhece os elementos imateriais e intensivos do devir, esses elementos não se opõem à história, mas antes afirmam-se como coexistentes e interdependentes. Intentamos, construir um saber histórico que incorpora a dimensão virtual do acontecimento. Trata-se de um esforço interdisciplinar que salta do pensamento do possível para alcançar o pensamento do virtual³.

O agrupamento humano que deu origem aos primeiros daimistas era formado por ex-seringueiros que depois do declínio do extrativismo do látex, deixaram os seringais e migraram para a periferia da capital acreana, formando pequenas colônias agrícolas. No auge da economia impulsionada pela hevea brasiliensis, definia-se os papéis que cada indivíduo desempenharia nas relações sociais, os quais podiam ser notados na organização ritual daquela manifestação religiosa.

Os donos dos seringais assumiam o papel de festeiro para organizar e prover a festa, “uma espécie de padrinho, os seringueiros seriam seus afilhados ou apadrinhados, expressando a hierarquia baseada numa dívida de moralidade para com o patrão” (GOULART 2002, p. 280). Na organização da festa visualizava-se com maior clareza as tessituras de um sistema de interdependência que sustentava uma figuração social que envolvia padrões, trabalhadores e sistemas de parentesco como o compadrio. Não obstante, esse contexto histórico e social estava dissolvendo-se, em seu lugar surgiram novas figurações, entre elas aquela que estava inserido Raimundo Irineu, considerado o fundador da religião do Santo Daime.

³ Deleuze (1988, p. 199). A respeito do pensamento de Deleuze e a ciência História ver: Rodrigues, Leonardo de Melo. Deleuze e a História: do pensamento do possível ao pensamento do virtual. Dissertação de Mestrado apresentada no departamento de História da Universidade Federal de Goiás em 2009.

Em uma entrevista de um ex-seringueiro concedida a Goulart (2002, p. 281), captamos a seguinte narrativa:

O mestre Irineu foi seringueiro, como eu fui, como muitos desse povo, que hoje é o povo do Daime. Naquele tempo o povo do Daime era um povo que conhecia a seringa [...]. E o mestre ajudou esse povo se organizar, quando o negócio com a seringa não dava mais rendimento [...]. Quando eu ouvi falar do Daime e do Mestre Irineu, minha família já tava vivendo em Rio Branco, nós não trabalhava mais com a seringa, trabalhava com a terra, nós tinha colônia⁴.

Note-se que a transição do antigo sistema de aviamento dominado pelos padrões nos seringais, marca um processo de adaptação para a manutenção da vida, organizado dentro de colônias agrícolas, onde também ocorreu a reestruturação das relações de poder, dos laços de interdependência e o surgimento de um líder carismático. Surgem, nesse processo, movimentos em diferentes intensidades, formaram uma rede de funções, estabelecendo uma ordem invisível que iria atuar na ressignificação dos mutirões e do sistema de compadrio como podemos constatar nesse relato concedido a Goulart (2002, p. 283):

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

Nesse discurso as relações materiais de existência ganham novos contornos. A figuração é estabelecida pelos seus elementos imanentes: poder, conhecimentos e emoções (ELIAS, 1994), que aproximam o agora conhecido como padrinho Irineu a sua vizinhança, principalmente diante das tensões como esses colonos viram obrigados, em 1940, a deixar os bairros onde moravam. O governo do Acre a terra onde eles estavam situados, para destiná-las à pecuária que foi alvo de grandes investimentos na época.

⁴ Essa entrevista, assim como as demais concedidas a Goulart (2002), no ano de 1994, citados ao longo do 1º Capítulo, não foram identificadas pela autora com os respectivos nomes e idades dos (as) entrevistados (as).

Macrae (1992, p. 65-6), assinala como Irineu valendo-se de suas amizades entre intelectuais e políticos, uma delas com o governador do Estado do Acre Guiomard dos Santos, busca soluções para o problema. Recebeu do referido governador a doação de uma colônia com o nome de Custódio Freire localizada na zona rural de Rio Branco, para onde se mudou levando consigo seus vizinhos, cerca de 40 famílias com as quais dividiu a terra de modo informal e procedeu sua exploração por meio do sistema de mutirão. Essa colônia passou a ser conhecida posteriormente como Alto Santo, onde foi construída a primeira igreja para sede oficial do grupo daimista, batizada com o nome de CICLU (Iluminação Cristã Luz Universal).

Outro elemento integrador da cultura “rústica”, era a devoção aos santos cristãos, que figura como um forte elo presente na composição da religião fundada por Irineu Serra. A antiga devoção aos santos foi o ponto de organização do calendário ritual daimista, como podemos identificar na entrevista da pesquisa de campo realizado por Goulart (2002, p. 288). Vejamos:

Bom, antes de ter o hinário, de ter o bailado, agente já fazia as nossas concentrações, sentado, sem dança, com o Daime [...]. Alguém podia querer tomar daime no dia de um santo. Então, a gente se reunia e tomava Daime. O Mestre era muito devoto, quer dizer, cada um tinha as suas devoções, as suas preferências por esse ou aquele santo [...] Aí, quando entrou o bailado, os hinários, os festivais, como nos chamamos, então muitos daqueles dias em que a gente já se reunia entraram em escala, passaram a fazer parte do nosso festival. O primeiro hinário no dia de São João, na casa de Maria Damião, porque ela gostava de comemorar esses santos.

A elaboração e até a inserção da festividade no ritual daimista, caracterizado pelo hinário, bailado e canto, foram reinventados tendo por base a tradição das festas dos santos do catolicismo popular. Há um apelo à dança que tentam apagá-la, mas que na elaboração do novo culto ressurgiu, ela passa a compor o ritual da celebração. Vejamos:

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

dança é coisa de Deus. O nosso bailado é sagrado. (GOULART, 2002, p. 289)

Em um primeiro momento dessa narrativa, parece haver quase uma fusão do catolicismo com o Daime. Essa correlação é fechada por uma religiosidade hibridizada que não faz tal distinção. A dança, a música e o canto, unidos, tecem caminhos sinuosos, servindo de meio indispensável ao estabelecimento de comunicação com o sagrado no culto do Santo Daime, através da celebração.

Com o tempo as práticas de outras religiões também passam a fazer parte do ritual daimista, como a umbanda, o espiritismo kardecista e os trabalhos de cura, que evidenciam as ligações com os antigos vegetalistas da Amazônia, mas diferenciam-se pela forte conotação simbólica direcionada à vida pessoal dos sujeitos. Um simbolismo voltado ao plano espiritual interior, e não aos aspectos do exterior, que são vistos como secundários.

É necessário não esquecer os momentos de tensão para manter a dinâmica figuracional, haja vista que isso sustenta a prática do Daime em seu contexto processual de surgimento. Foram vários os episódios de perseguição como aponta Neves (2017, p. 94), na medida em que o grupo liderado por Irineu Serra voltava a “sofrer perseguições policiais e, por diversas vezes, teve de apelar pela ajuda de amigos políticos para a defesa de seu grupo, chegando, inclusive a ser preso em 1940, mas logo liberado em razão de suas amizades”.

Diante destas evidências não podemos perder de vista a dinâmica processual que deu origem a essa nova figuração, evitando entender de forma ingênua que a fenômeno religioso do Santo Daime, é fruto da vontade de um único indivíduo ou da soma de vontades particulares, tomadas em prol de uma decisão comum. Se assim fosse, teríamos que deixar de lado o contexto global com o qual essa comunidade que deu origem ao Daime estabeleceu elos de interdependência. Não se trata de negar os objetivos individuais, mas sim de deslocar o foco de visão para as relações funcionais de interdependência mais amplos. De acordo com Elias (1994, p. 22),

Esse arcabouço básico de funções interdependentes, cuja estrutura e padrão conferem a uma sociedade seu caráter específico, não é criação de indivíduos particulares. Cada indivíduo, mesmo o mais poderoso, mesmo o chefe tribal, o monarca absolutista ou o ditador, faz parte dele, é representante de uma função que só é formada e mantida em relação a outras funções, as quais só podem ser entendidas em termos da estrutura específica e das tensões específicas desse contexto total.

Realmente, o Daime não deve ser visto como a criação de um indivíduo, supostamente iluminado. Na concepção elisiana, “a transfiguração do elemento misterioso em gênio é uma das muitas formas de deificação dos ‘grandes’ homens, cuja outra face é o desprezo pelas pessoas comuns” (ELIAS, 1995, P. 54). Uma das razões para que esse binarismo, essa dicotomia romântica continue a existir com bastante vigor apresenta-se como “um reflexo do sempre renovado conflito entre os civilizados e sua animalidade. A imagem do gênio é um dos elementos que os indivíduos agrupam em nome da espiritualidade contra o eu corporal” (ELIAS, 1995, p. 55).

O Santo Daime é um coletivo de pessoas que se reúnem em torno de uma ideia, que é o encontro consigo mesmo num mergulho no seu íntimo, seu interior. O mestre é apenas o animador do grupo, seu líder, aquele que orienta o ritual. A prática é coletiva e nasceu coletivamente porque assenta-se em cosmovisões nas quais o conhecimento também se dá pela percepção, contida nos devaneios poéticos e nos delírios, uma viagem ao mundo dos espíritos. Abrir essa linha de fuga na consciência humana para que o indivíduo possa encontrar consigo mesmo, é genial, na medida em que “essa fuga intenta materializar-se como uma arma para produção de algo real que dê passagem a vida em sua potência criadora” (DELEUZE; PARNET 1998, 62). Agenciar esse fenômeno na Amazônia que se situa no outro lado da linha, a linha abissal, que se passa pelas epistemologias do Sul⁵, é abrir microfissuras de onde se pode vaziar essas relações de práxis-poiésis (HOLANDA, 2019) por outras vias, uma ecologia profunda⁶.

Os participantes do Daime são pessoas jovens em sua maioria e pertencentes a diferentes estratos sociais, apresentando também pertencimentos a diferentes *status* social e profissional. Quanto a esses aspectos MacRae (1992, p. 82) detectou uma interação harmoniosa entre indivíduos de diferentes idades e classes sociais, nos grupos ayahuasqueiros, entre eles o Santo Daime. Não há nenhuma restrição no que tange à religião, classe social ou outro fator social que possa impedir alguém a fazer parte do Santo Daime. Segundo Albuquerque (2011, p. 164) “é uma religião brasileira de caráter híbrido surgida no interior da floresta amazônica” que reúne diferentes segmentos sociais sem distinção.

⁵ As epistemologias do Sul referem-se à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. Ver Santos (2019).

⁶ A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular da teia da vida. Em última análise, a percepção ecológica profunda é percepção espiritual. Ver (Capra 2014).

O reconhecimento jurídico do “uso religioso da ayahuasca como prática legal no Brasil, permitindo o consumo da bebida usada pelos seguidores do Santo Daime e demais grupos, se deu com a publicação da Resolução nº 5 de 04 de novembro de 2004 emitida pela CONAD (Conselho Nacional Antidrogas) (ALBUQUERQUE 2011, p. 113). A resolução faz recomendações expressas para que os grupos se constituam em organizações formais, com personalidade jurídica, caracterizando-se como entidades religiosas, sob forma de igrejas, centros espirituais dentre outros. É vedado o uso da ayahuasca fora do âmbito religioso constituindo-se como prática ilícita. Esses processo histórico de regulamentação “é o resultado de um longo diálogo entre governo, religiosos e pesquisadores no qual se ratifica como legítima a expressão cultural religiosa dos diversos grupos ayahuasqueiros” (ALBUQUERQUE 2011, p. 114).

A abordagem etnográfica do objeto de estudo exige que adotemos uma postura de muita proximidade com o tema, para expor com detalhes suas características e contornos, numa descrição densa como sugere Geertz (2017), em diálogos com a perspectiva etnográfica proposta por Caiafa (2007) e Castro (2018; 2002).



Figura 01: Parintins, frente do terreno onde está localizada a Igreja Céu de Jesus Menino
Fonte: Janderson Brito, 2020.

O terreno onde encontra-se localizada a igreja do Santo Daime, mede aproximadamente 150 metros de frente por 300 metros de fundo. A frente é composta

por um muro pintado de branco e possui um portão eletrônico de ferro pintado de preto de aproximadamente 4 metros de largura por 3 de altura e uma porta de ferro de aproximadamente 90 cm de largura por 2 metros de altura. Na entrada da porta de ferro do lado direito há uma casinha fixada com uma imagem de São Miguel Arcanjo; dentro onde se acende velas brancas, as laterais são cercadas com arame farpado e estacas, o fundo termina em um lago. A igreja foi construída próximo ao muro da entrada do lado direito, nos fundos ao lado esquerdo temos uma casa de alvenaria onde o presidente da sessão reside com a sua família. A propriedade possui diversas plantas usadas para fins medicinais como boldo, peão roxo, além de 21 cajueiros e 4 castanheiras.



Figura 02: Parintins, Mesa do ritual do Santo Daime da Igreja Céu de Jesus Menino.
Fonte: Janderson Brito, 2020

O salão da igreja tem o formato de uma estrela de 6 pontas, no chão bem no centro, há uma mesa de madeira pintada de branco em formato de uma estrela de 6 pontas, um quadro grande medindo aproximadamente 1,8 metros de altura por 70 cm de largura com a imagem do Mestre Irineu, segurando um cajado. Há um sino de bronze com dimensões aproximadas de 40cm de altura por 20cm de diâmetro amarrado por uma corda a uma altura de 1, 8 metros do chão que é tocado 3 vezes anunciando o início da sessão e 3 vezes antes do término. O piso é de cimento e pintado de azul, possui um desenho ao centro de linhas brancas no chão acompanhado o formato de uma estrela de seis pontas a fim de definir as divisões e o lugar de cada pessoa para a composição inicial do ritual e no transcorrer dele.

Uma das funções dessas linhas no chão é marcar uma divisão imaginária que limita a circulação livre de mulheres e homens, a qual não pode ser ultrapassada durante

a sessão, somente após o término é que homens e mulheres podem novamente circular livremente no salão. A cobertura é feita de telha de fibrocimento ondulada pintada de azul, nas extremidades do círculo maior do salão estão fixadas seis lâmpada fluorescentes de tamanho de 30 volts de cor branca próximas ao teto na posição horizontal apontando para o centro do salão, quatro lâmpadas fluorescente pequenas de 12 volts fixadas no teto e localizadas no círculo central superior, e uma única lâmpada grande de 60 volts em posição vertical centralizada no teto. A estrutura toda é de madeira, exceto uma casinha anexada ao salão que é feita de alvenaria e coberta com telha não pintada de fibrocimento com ondulações menores, possui uma porta de ferro e uma janela pequena onde é servido o Daime durante a sessão. Esse lugar também serve para guardar os instrumentos musicais (tambores de mina, maracás, caixa de som, guitarra, os incensos, velas indianas, velas brancas, as imagens de São Miguel Arcanjo, dois porta retrato com a foto do Mestre Irineu e o outro com a do Padrinho Sebastião. Os castiçais e pires onde são acendidas as velas, vasos pequenos com flores artificiais que ficam em cima da mesa, uma cruz de caravaca com cerca de 50 cm de altura e tendo uma base em forma de estrela com cerca de 20 cm de diâmetro, feita de alumínio fundido.



Figura 03: Parintins, vista lateral da Igreja Céu de Jesus Menino
Fonte: Janderson Brito, 2018

Também abriga-se nesse pequeno compartimento, conhecido como a “casinha do daime”, materiais de limpeza como esponja, vassoura, pano, uma prateleira fixada na parede a 2 metros de altura medindo 1,5 metros por 18 cm, onde estavam enfileiradas 7

garrafas pet de 2 litros cheias de Daime (ayahuasca). As cores do líquido e a textura variavam entre as tonalidades de marrom que oscilavam do mais claro ao mais escuro, e, quanto mais escuro o líquido mais viscoso é, enquanto que os mais claros são semelhantes a um vinho tinto em relação à concentração.

Na frente da igreja há um caminho de um metro de largura que leva a uma Cruz de Caravaca (com dois braços na horizontal) em madeira de aproximadamente 3 metros de altura, pintada de branco e fincada na terra. Na base fica uma casinha pequena com a imagem de Nossa Senhora da Conceição dentro, e durante os rituais abriga além da imagem da santa uma vela branca que deve ser mantida acesa durante os rituais, esse local é conhecido como Cruzeiro entre os daimistas.



Figura 04: Parintins, vista frontal interna da Igreja Céu de Jesus Menino
Fonte: Janderson Brito, 2018

Não se sabe os motivos ou o momento exato no qual “Raimundo Irineu introduziu esse símbolo central do Daime, a Cruz de Caravaca” (MOREIRA; MACRAE 2011, p.180). Mas sabe-se que “a adoção dessa cruz, sob a denominação de Cruzeiro, hoje obrigatória em todos os trabalhos do culto, é mais um importante esteio simbólico da cristianização das antigas tradições ayahuasqueiras” (MOREIRA; MACRAE 2011, p. 180). Ainda de acordo com esses autores trata-se “um simbolismo esotérico que remontaria seu aparecimento mágico na região de Múrcia, na cidade de Caravaca, Espanha” (IBEDEM , p. 180).

Com base nas observações intensivas constatamos que o presente símbolo representa para os adeptos da Igreja Céu de Jesus Menino a morte e a ressurreição de Cristo, um lugar no qual durante os rituais da igreja eles se dirigem para realizar pedidos e regenerar-se. Naquele local encontramos uma trilogia formada pela imagem de Nossa Senhora da Conceição, fazendo alusão aos relações cosmológicas de fundação dessa religiosidade, a Cruz de Caravaca e a vela trazendo o fogo como “elemento sacrificial por excelência [...] alba das totais regenerações. Estes costumes vêm inscrever-se na grande constelação dramática da morte seguida de ressurreição” (DURAND, 2012, p. 331).



Figura 05: Parintins, Cruzeiro da Igreja Céu de Jesus Menino
Fonte: Janderson Brito, 2018

1.2 – Daime o que é?

O Santo Daime é um fenômeno religioso amazônico que possui como sacramento uma bebida composta pelo cipó (*Banisteriopsis caapi*), e a folha (*Psychotria viridis*) e água, ligada à história milenar da Amazônia. Reúne elementos da umbanda, candomblé, do xamanismo indígena, vegetalismo amazônico, espiritismo kardecista, esoterismo europeu e do catolicismo popular. O Daime difundiu-se por entre as diversas classes sociais urbanas brasileiras em vários estados da federação, alcançando a esfera internacional, estando presente hoje em países como a Holanda, Alemanha, Espanha, Estados Unidos, Japão entre outros.



Figura 06: cipó (*Banisteriopsis caapi*)
Fonte: www.lotusxamanismo.com.br



Figura 07: folha (*Psychotria viridis*)
Fonte: www.lotusxamanismo.com.br

Surgido em 1930 na periferia da cidade de Rio Branco, no estado do Acre, agenciado pelo negro Raimundo Irineu Serra (1892-1971), maranhense, nascido na cidade de São Vicente de Ferrer, e que emigrou para Amazônia em 1912 para extração da borracha. Irineu exerceu a função de Cabo da Guarda Territorial da Comissão de Limites do Governo Federal, na qual trabalhou na demarcação das fronteiras do Acre com o Peru e Bolívia.

Foi, pois, por meio dessa experiência juntamente com o trabalho de seringueiro, que ele teve seus primeiros contatos com a ayahuasca, nome proveniente de acordo com Albuquerque (2007, p. 24) do “dialeto quéchua (grupo étnico andino), formada por aya (alma, espírito) e wasca (corda, cipó) podendo ser traduzida por cipó dos espíritos ou cipó das almas”.

O nome da referida bebida pode variar de acordo com as tradições dos povos indígenas da Amazônia, podendo ser conhecida também como kamarampi, nepe, nixi pae, shori, kahi, hoasca, huasca, yage, natéma, yajé, uni, caapi, honixuma, ramino, vegetal e mais recente, daime. Para MacRae (1992), Irineu Serra teria tido contato com a bebida por intermédio de outros conterrâneos que, a exemplo dele emigraram para o Acre, e, através do ayahuasqueiro peruano Dom Crescêncio Pizango, tiveram suas primeiras experiências com o chá psicoativo.

Os desdobramentos que se seguiram depois do contato de Irineu Serra com a ayahuasca se movimentam em direção à cosmologia que funda o fenômeno religioso do Santo Daime. Essa atmosfera cosmológica se deu diante das visões pessoais de

Raimundo Irineu sob o estado de expansão da consciência. Dentro desse set Irineu teria tido um devaneio poético na qual teve uma visão, ou seja, ele viu uma entidade feminina que tinha o nome de Clara ou Rainha da floresta, que depois identificou-se como Nossa Senhora da Conceição, a qual lhe deu instruções de como deveria proceder para se tornar um curador.



Figura 08: Arte que faz alusão a Raimundo Irineu Serra
Artista: José Barros, 2021

Seguindo as recomendações Irineu isolou-se na mata durante um determinado período de tempo, com a duração de dias, não deveria falar com ninguém, obedeceria uma dieta alimentar composta apenas de macaxeira cozida e insossa, sem qualquer tempero, também não poderia ver ou pensar em mulheres seguindo uma abstinência sexual rigorosa para obter sucesso.

Ao cumprir as etapas na qual foi incumbido pela entidade feminina, recebeu os ensinamentos e graduou-se para cumprir sua missão como Mestre espiritual. Nasce assim o fenômeno religioso do Santo Daime, tendo como principal sacramento a bebida composta pelo Cipó (*Banisteriopsis caapi*), a folha (*Psychotria viridis*) e água, ora conhecida como ayahuasca, que passou a chamar-se Daime. De acordo Albuquerque (2011, p. 165), “seria referência ao verbo dar, indicando a invocação que deve ser feita ao espírito da bebida no momento da ingestão, conforme a necessidade de cada

pedinte”. Para invocar o espírito do chá da planta profere-se os seguintes mantras: dai-me força, dai-me sabedoria, dai-me amor aludindo em consonância com aquilo que cada pessoa, em sua subjetividade, procura na experiência dentro do Santo Daime.

Essas asserções propedêuticas do Daime apresentam suas linhas molares, fazendo ecoar outras dimensões do humano em sua subjetividade e introspecção. Reconhece a coexistência, as diferenças, lança-se no plano da imanência, da multiplicidade, do devir, num movimento do eterno retorno da diferença (DELEUZE; GUATTARI, 2011b).

O Daime é um tema fugidio, não se enquadra rigorosamente numa única compreensão, possui múltiplas entrâncias e nenhuma determinação. Diz respeito à alma humana e sua transcendentalidade, um encontro do ser consigo mesmo no âmbito de sua subjetividade, como sugere Barros (2019). Mas é um fenômeno que possui “uma historicidade, espaços-tempo realidades vividas como heterotopias” (FOUCAULT, 2009, p. 414-15). Trata-se de um fenômeno desvinculado de raízes, fazendo-o saltar de um nó a outro em relações que formam uma malhadeira imanente que ganha velocidade no meio. São os próprios sujeitos em suas falas de campo, os “agenciamentos coletivos de enunciação” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p.39) que vão desenhando as linhas provisórias do Daime, fazendo-o e desfazendo-o. Conforme Maturana e Varela (1995, p. 136) ocorre “a mudança estrutural contínua dos seres vivos com conservação de sua autopoiese que ocorre a cada instante [...] é o pulsar de tudo que vive”. A voz emana do campo enredado nas percepções de si, nas subjetividades produzidas a partir da interação com a ayahuasca no Daime, é a própria vida em seu movimento sistêmico de autoprodução.

Ao anoitecer do sábado dia 15 de agosto de 2020, novamente preparei-me para ir ao ritual do Santo Daime para mais uma observação intensiva. Saí de casa localizada no bairro de Paulo Correa às 19:45. Percorri a Estrada do Macurany em um automóvel, mas dessa vez não estava com medo. Tentei manter a minha concentração e minha mente focada na pesquisa de campo, mantendo-a livre de qualquer pensamento que pudesse me causar medo. Já havia tentado isso nas minhas últimas observações, porém, não tive êxito, o estado de êxtase a que eu era levado ao tomar ayahuasca me impossibilitava de fazer tais observações mais detalhadas, e ninguém pode participar do ritual sem tomar a ayahuasca. Queria poder observar a dinâmica da ritualística e as interações entre os participantes com maior riqueza de detalhes. Entrei num momento de total concentração mental em busca de alcançar esse objetivo.

Na sessão estavam presentes seis homens e três mulheres, as mulheres sentaram à direita do presidente e os homens à esquerda, sempre mantendo a linha imaginária de separação entre o chamado batalhão feminino e o batalhão masculino, tendo o presidente sentado ao centro. A mesa de madeira em formato da estrela de seis pontas, pintada de branco localizada no centro do salão da igreja precisava ser ocupada para que a sessão iniciasse, eles chamam de formação da banca espírita e dizem que é um trabalho espírita. A mesa nesse dia foi formada por dois homens, três mulheres e o presidente, cada pessoa ocupava uma das seis pontas da estrela.

A sessão é iniciada com o Pai Nosso (este recebe uma pequena alteração e a expressão “venha a nós o vosso reino” é substituída e no lugar ora-se: vamos nós ao vosso reino”), segue-se com a oração da Ave Maria, Creio em Deus Pai e em seguida começam os hinos tocados pelos músicos. Depois que os hinos iniciam é aberto o primeiro despacho do Daime, entrei na fila para tomar e passados alguns minutos já estava me preparando para esperar os efeitos, mas nada aconteceu.

Era como se eu não tivesse tomado nada, não fiquei no estado de êxtase como nas outras vezes. O tempo foi passando eu continuei a cantar os hinos e chegou o momento no qual as luzes foram desligadas, os músicos deixaram seus instrumentos e desligaram o equipamento de som. E entramos num silêncio sepulcral, momento da concentração que dura entre 30 minutos à 45 minutos, parecia que o tempo passava devagar. Abri os olhos e vi que todos estavam de olhos fechados e concentrados, as velas acesas alteravam-se levemente com as correntes de ar. Assim pude observar a dinâmica da experiência, passado alguns minutos o fiscal da sessão foi fazer uma defumação com vela indiana ao redor da igreja, e todos permaneceram concentrados e iluminados com as luzes das velas durante o tempo estimado para o trabalho de concentração no Santo Daime. A igreja apresenta-se como “recinto sagrado, o mundo profano é transcendido, [...] o templo constitui, por assim dizer, uma ‘abertura’ para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses” (ELIADE 1992, p. 19).

O retorno desse período é aberto com palavras proferidas pelo presidente que controla o tempo auxiliado por celular ou relógio, e assim avisa aos demais para que a sessão passe para outra fase, após aquele momento de silêncio. Em seguida, a esposa do presidente inicia o canto de um hino, pois são as mulheres que entoam os hinos, sempre eles são iniciados por uma voz feminina, e lentamente os músicos começam a ligar os equipamentos de som e pegar os instrumentos.

As luzes foram novamente acesas de forma parcial pelo presidente que as controla através de um interruptor localizado abaixo da mesa de centro do salão, na qual ele estava sentado próximo, somente depois é que todas as luzes são ligadas. Em seguida foram cantados os hinos e foi servido o segundo despacho do Daime, fui para fila para tomar pela segunda vez o Daime. Nesse momento percebi que alguns participantes visivelmente encontravam-se emocionados, lágrimas desciam em seus rostos, é difícil descrever se o sentimento era de alegria ou de tristeza, outros riam por alguns instantes e depois voltavam a ficar sérios e de olhos fechados, cantavam e realizavam suas atividades dentro do ritual. Essa configuração nos apresenta o “valor cosmogônico da orientação ritual e da construção do espaço sagrado” (ELIADE 1992, p. 18).

Em um momento dois participantes levantaram-se e se dirigiram para o parapeito⁷ que tem na igreja e expeliram líquido do estômago. Ficaram lá por volta de 20 minutos, isso é entendido e compartilhado por todos como um processo de limpeza tanto material quanto espiritual, no qual as impurezas são expurgadas através do vômito. Outros participantes se aproximavam dos que estavam fazendo limpeza para saber se eles precisavam de ajuda, às vezes levavam lenços de papel e água e ficavam um pouco do lado deles para dar apoio naquele momento. Uma espécie de acolhida àquelas pessoas, conversavam com eles, sempre perguntando se precisavam de alguma coisa, e às vezes só ficavam observando, mas sempre prontos a ajudar, caso necessário.

A respeito deste processo de limpeza espiritual Jung (2016, p. 233), traz a seguinte reflexão:

Se focalizarmos nossa atenção sobre o inconsciente sem suposições precipitadas ou rejeições emocionais, o propósito há de surgir num fluxo de imagens simbólicas de grande proveito. Mas nem sempre isso acontece. Algumas vezes aparece, inicialmente, uma série de dolorosas constatações do que existe de errado em nós e nossas atitudes conscientes. Temos então que dar início a esse processo engolindo todo tipo de verdades amargas.

Pode-se dizer que esse momento de êxtase espiritual de alguns daimistas tem ligação com as observações feitas por Jung (2016), o que poderia explicar algumas das reações físicas observadas.

⁷ Estrutura construída de cimento, ferro ou outro material, mede aproximadamente 1 metro de altura, e serve para proteger as bordas em sacadas de prédios na área urbana. Na igreja Céu de Jesus Menino foi construída em madeira e serve de borda para fechar o hexágono que a igreja daimista forma. A imagem do parapeito aparece na figura 03, onde vê-se a vista lateral da igreja.

Em um determinado momento depois de tomado pela segunda vez o Daime senti os efeitos do chá chegando em minha mente, e fiquei em êxtase por cerca de 30 minutos das 22:30h até às 23h. Nesse tempo eu não conseguia mais fazer observação, fechei meus olhos e quando abri só havia duas mulheres em pé cantando, os outros estavam próximo ao parapeito ou tinham ido até o Cruzeiro.

Depois consegui novamente fazer as observações e comecei a cantar junto com as duas mulheres. Em seguida cada um foi voltando para seus lugares e a partir das 23h foi aberto o terceiro despacho do Daime, mais dessa vez não fui mais tomar, pois é obrigatório tomar apenas duas vezes, a terceira vez fica a critério de cada pessoa e é facultativo, então, optei por me manter em condições de fazer observação no transcorrer da ritualística.

A maioria das pessoas entraram na fila para tomar pela terceira vez o chá, passados uns 30 minutos alguns participantes voltaram a fazer suas limpezas através da êmese. Na sequência às 00h a sessão foi encerrada com orações que estão nos hinários.

Esse dia foi marcante, pois quando voltei ao meu estado de consciência nas duas últimas experiências tudo ficava bem, mas nesse dia não foi assim que aconteceu. Consegui fazer uma descrição mais detalhada do ritual durante as quatro horas de duração e só senti os efeitos do chá levemente, o que foi bom, porque já havia pedido permissão para observar o ritual sem tomar ayahuasca, mais tive o pedido recusado, então esse efeito retardado foi excelente para minhas observações.

Quando terminou a sessão tomei um pouco de água e conversei com os participantes, e já me preparava para ir embora, quando senti o efeito da bebida aumentado e fiquei sem entender. Disse ao presidente:

- A sessão já não acabou?

Ele respondeu:

- Já.

E eu disse:

- Então não termina quando termina?

E ele respondeu:

Já, mas as energias estão circulando aqui, ainda, e o trabalho em ti ainda não acabou. Por isso você está sentindo essa força, ainda estão trabalhando em ti.

E perguntei: Quem?

E ele respondeu:

- Os espíritos.

O que aconteceu é que durante toda a sessão eu não tinha sentido o efeito da bebida, a não ser muito levemente, e naquele momento começou a fazer efeito para mim. Era como se eu ainda tivesse no meio da sessão, só que não tinha música, todos estavam conversando sobre assuntos cotidianos. Por um instante eu pensei:

- Será que eu não vou voltar ao meu estado de consciência? E se eu ficar assim para sempre? Mas não entrei em desespero, fechei meus olhos e via muitas luzes brilhantes. O que aprendi é que o efeito, bem como o tempo de duração em cada sujeito é extremamente relativo, pois quando todos estavam sob o efeito, eu estava relativamente sóbrio e pude perceber como cada sujeito vivia o estado de êxtase em temporalidades diferentes, e eu dessa vez, só senti no final, depois de transcorrido quatro horas.

Por um momento pensei que fosse tomar o chá e não sentir quase nada, mas o desfecho foi outro, totalmente inesperado e não previsto. Ao adentrar na subjetividade humana cada pessoa sente o Daime de forma diferente, nesse fenômeno podemos sentir a subjetividade e “apreendê-la em sua dimensão de criatividade processual” (GUATTARI, 2012, p. 23). Silêncio é uma das regras e deve ser mantido durante todo o ritual, não se pode conversar aleatoriamente, a explicação é que além de ter um potencial de atrapalhar a concentração dos participantes ainda pode atrair maus espíritos que podem perturbar a sessão.

Os significados atribuídos ao Daime são variados, e o que se torna oportuno este estudo e das informações que obtivemos no campo da pesquisa. Um dos sujeitos ouvidos neste estudo revela o seguinte:

Seguindo ainda nessa questão da doutrina do Santo Daime. A gente pode ver também os conceitos do Espiritismo, de reencarnação, de mediunidade e também outra vertente, que é o esoterismo. A história de quem ressignificou a bebida da ayahuasca. Ele participava do Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento que estudava o pensamento, as energias, meditações, orações, uma coisa bem mais esotérica do que o cristianismo. Ele também era Cristão devoto de Nossa Senhora da Conceição, era negro, daí a gente já tira as raízes afro africanas dele, essa força dos negros. E lógico, o Daime que é indígena, que ele encontrou aqui, então a gente vê muitas culturas, muitas concepções, mas todas debaixo da bandeira de Cristo, dos ensinamentos de Cristo, ele pegou tudo isso, colocou no caldeirão, botou pra ferver, apurou e tá aqui tá pronto, esse aqui é o Daime. (Ajuricaba 31 anos, entrevista 2020).

Ajuricaba destaca a abrangência desse fenômeno religioso, apresentando outros elementos no sentido de demonstrar a hibridização religiosa do Daime. Pode-se dizer que

“o encontro do sacerdote católico com o pajé indígena e o pai de santo do espiritismo popular formam a base desta doutrina” (COUTO 1989, p. 17). E quanto a esse aspecto, nos parece mais prudente, “ao invés de reificar uma noção como a da cultura de um grupo social, poderíamos talvez falar, com mais vantagem, de um agenciamento de processos de expressão” (GUATTARI; ROLNIK 2013, p. 83). Esses processos de expressão, de singularização, trazem consigo uma prática criadora de reinvenção das tradições. Carregam consigo uma poética, uma “subjetividade, que não é privilégio de um indivíduo isolado, mas pertence a uma pessoa que se situa numa vasta rede de inter-relações e que comunga em mitos comuns” (MAFFESOLI 1998, p. 142).

É possível, dentro dessa atmosfera de criação cosmológica daimista, lançarmos olhares sobre as linhas de ludicidade que compõem “o culto (ou ritual) é, portanto, um espetáculo, uma representação dramática, uma atualização imaginária de uma realidade” (HUIZINGA 2019, p. 18). São expressões de mundos que virtualizam-se e atualizam-se naquele espaço sagrado, porquanto, “o ato ritualístico possui todas as características essenciais do jogo [...] sobretudo na medida em que transfere os participantes para mundos diferentes” (HUIZINGA 2019, p. 22).

O espetáculo não desqualifica o caráter sagrado do ritual, reduzindo-o ao um jogo, uma simples brincadeira sem importância. “Podemos situar-nos, no jogo, abaixo do nível da seriedade, como faz a criança; mas podemos também situar-nos acima desse nível, quando no reino do belo e do sagrado” (HUIZINGA 2019, p. 23). Vimos que a poesia está intimamente ligada ao nosso objeto de estudo, pois, “na realidade a poiesis é uma função lúdica. Ela se exerce no interior da região lúdica do espírito” (HUIZINGA 2019, p. 157).

Um outro sujeito ouvido nesta pesquisa, revela que o Santo Daime é um Ser divino com capacidade de curar e de nos dar força, através do diálogo. É um diálogo consigo mesmo, cabendo a cada indivíduo buscar essa conversa divina, num processo de autoconhecimento. Vejamos:

É pra mim assim o Santo Daime ele é um ser divino transformado em líquido. E acredito nisso, que ele vem pra nos curar, pra nos aliviar, nos dar força, vigor. Só que depende muito de nós mesmos para entrar nesse diálogo, entre o Daime e nós seres humanos. Porque o Santo Daime ele me proporcionou uma visão mais calma, ampla ao mesmo tempo, de ser mais cuidadoso até na minha própria família. Antes coisas que eu não conseguia era dar um abraço no meu pai, na minha mãe, nos meus irmãos e hoje graças a Deus e ao Daime, que pra mim é a mesma coisa [...]. Ele me proporcionou essa força. De ter esse sentimento de abraçar as pessoas, de gostar das pessoas, de ser mais

humano [...]. De ter o verdadeiro amor ao próximo e isso pra mim é o Daime entendeu? Ele é essa força, essa regeneração, de a gente se autoconhecer. (Ogum 25 anos, entrevista 2020)

Este autoconhecimento, essa força regeneradora que Ogum encontra na interação como o Daime, parece refletir em sua vida lhe proporcionando uma visão mais ampla de suas atitudes cotidianas, levando-o a amar mais as pessoas próximas. Isto pode estar relacionado ao acesso ao inconsciente proporcionado pela interação com a ayahuasca, conduzindo-o a criação de subjetividade “um processo honesto de autocrítica, além de uma reorganização da vida” (JUNG 2016, p. 233), numa percepção de si a partir da experiência mística. Mas essa autocrítica, que depende de cada pessoa como expõe Ogum, nem sempre ocorre. Mesmo que se tenha acesso ao inconsciente “muitas pessoas comportam-se como se nada tivesse acontecido” (JUNG, 2016, p. 233). E aqui vê-se também que “o indivíduo é um ser de subjetividade, de escolhas, e está sempre em busca da felicidade” (BARROS 2019, p. 69). Um diálogo horizontal abre-se nessas observações acerca desta experiência daimista, para dar vazão a um “pensamento rizomático que passeia em campo aberto, em cujas linhas desenham uma Amazônia como geometria poética do mundo” (HOLANDA 2019, p. 37).

Seguindo essa série (in) definições acerca do que é o Daime contamos com a participação de Lord Shiva em que ele percebe o Santo Daime como uma conexão espiritual, um rito sacramental, um elo com o divino. Vejamos:

[...] muitos chamam de doutrina, alguns chamam de seita, alguns chamam de religião. Depende muito do ponto de vista de cada um, até uns entendem como um estilo de vida. Eu entendo como uma conexão espiritual, o rito sacramental, o rito do Santo Daime, então eu entendo como uma conexão. Como um elo com o divino que é a mesma sintonia que os Ashaninka, os Incas usavam, eles tomavam para acessar o campo espiritual com as divindades e eu acredito também que você pode usar e deve usar. Então através do uso da bebida com certeza para mim é a conexão com seu Eu superior [...]. Cada ser humano pode acessar aí um universo mental infinito dentro da sua imaginação, dentro da sua mente, você é quem você quiser mano, você pode viajar mundos e mundos. (Lord Shiva 38 anos, entrevista 2020)

Fica evidente que essa conexão espiritual tem forte vínculo com a natureza, uma vez que é alcançada por meio dessa interação com a chamada “planta professora” (ALBUQUERQUE 2011). A percepção de Lord Shiva, aproxima-se da percepção ameríndia, tanto que ele cita os Ashaninka referindo-se ao modo de sintonia com o

campo espiritual, para acessar as divindades. A “percepção indígena terá forte ressonância na experiência religiosa afro, no contexto amazônico, [...] essa compreensão espiritual da natureza também se tornará presente nas beberagens do Santo Daime” (CASTRO, 2020, p. 26).

Ao deslizarmos nossas análises nessa subjetividade, vem à tona uma tentativa bem sucedida de “conexidade com toda a teia da vida. Essa reconexão [...] é a própria essência do alicerçamento espiritual da ecologia profunda” (CAPRA 2006, p. 230). E seguindo os relatos de nosso Lord Shiva sobre o acesso a universos mentais infinitos, presenciamos um impulso na direção da “descoberta do pensamento como “processo de subjetivação” [...]. Trata-se da constituição de modos de existência [...] ou como dizia Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida” (DELEUZE 2013, p. 124). Tal postura pode “manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (KRENAK 2019, p. 15-6).

E quanto a uma definição estática do que é o Santo Daime, o discurso de Lord Shiva, evita ideias redutoras, e ganha uma aproximação no sentido de que “a espiritualidade é uma experiência humana muito mais ampla e mais básica do que a religião” (CAPRA 2014, p. 342).

Observe-se que, Lord Shiva, não reconhece o Daime nem como religião, nem como doutrina ou estilo de vida, mas como uma conexão espiritual, a saber:

O Santo Daime não é uma religião, não é uma doutrina, não é um estilo de vida, mas é uma conexão espiritual que você pode chegar a uma Doutrina, que você pode chegar a uma religião e que você pode chegar aonde você quiser, sempre amparado pelo caminho do bem, porque se você chegar lá e ficar pensando besteira, o pré-rogativo do nome da bebida é Daime [...]. Se daime amor, daime amor, mas se daime medo, terá medo [...]. Para mim é a conexão com o Eu superior e também como o Eu inferior, porque tantas vezes eu subo, como às vezes eu sou levado a descer para que eu possa olhar aquilo que é ruim, para que eu não faça mais (Lord Shiva, 38 anos, entrevista 2020).

Note-se que Lord Shiva ao apresentar o Santo Daime como uma conexão espiritual, arrasta-o à tessitura de linhas flexíveis, próximo de um diagrama virtual, que pode atualizar-se como religião, doutrina ou estilo de vida. E, nesse sentido, o Daime é visto como uma filosofia de vida ou uma ética da existência, o que depende da prática subjetiva encarnada, pois “quando essas filosofias são praticadas por subjetividades reduzidas ao sujeito, elas tendem a converter-se em religiões” (ROLNIK 2018, p.73) e

impulsionar fanatismos de toda ordem. Essa visão discursiva de Lord Shiva apresenta a face nômade do Santo Daime que escapa a cristalizações sedentárias.

Nesse ponto, podemos estar diante de uma religiosidade que abre possibilidades para que seus adeptos possam produzir subjetividades fora dos padrões pré-estabelecidos. Isto abre margem para a criação, “quando a religião se constitui em máquina de guerra, mobiliza e libera uma formidável carga de nomadismo ou de desterritorialização absoluta,” (DELEUZE; GUATTARI 2012, p. 59).

Um posicionamento perceptível nos encontros do campo pesquisado diz respeito a manifestação de posicionamentos externos que agem na direção de instaurar uma patrulha, quase inquisitorial e moral que ora demonizam caracterizando-o como paganismo, coisa do diabo seguindo a crença judaico-cristã. Percebemos o preconceito destilado ao Santo Daime, associando-o de forma estereotipada a certo tipo de vício, o uso de um tóxico, uma droga ou alucinógeno. Esta última forma de preconceito como sugere Goulart (2008), evidencia que as práticas das religiões ayahuasqueiras foram e continuam a ser regidas por uma lógica médica. Para Goulart (2008, p. 276),

Há semelhanças entre o passado e o presente dessas religiões. Assim, sustento que nos dois momentos históricos, existe uma lógica médica que fundamenta o movimento de estigmatização e repressão e, simultaneamente, de regulamentação das religiões ayahuasqueiras do Brasil. No primeiro período, as acusações de curandeirismo e charlatanismo evidenciam esse processo [...] Atualmente, a categoria ‘droga’ é mais relevante para a definição de acusações e estigmas sofridos por esses cultos.

As marcas desses discursos externos apresentam-se de forma visível nos sujeitos que formam o conjunto das informações de campo, as quais desencadeiam processos de luta micropolítica de afirmação de liberdades, de subjetividades transgressoras, organizadas e justificadas com base na própria experiência de interação com a ayahuasca.

Por meio dessas experiências acumuladas ao longo de suas trajetórias de vida, eles tentam fugir dos padrões morais vigentes, criados no “âmbito de uma política de produção de subjetividades antro-po-falo-ego-logocêntrica” (ROLNIK 2018, p. 143), vigente em uma sociedade atravessada pelo “regime colonial-capitalístico” (ROLNIK 2018, p. 29). É preciso escapar dessa posição de *outsider* que lhes é imputada por discursos externos ao grupo daimista. A narrativa de Lord Shiva expõe uma experiência que ele teve num encontro no plano espiritual, com a mãe, já falecida, afirmando que isso mudou os rumos de sua vida. Vejamos:

Às vezes as pessoas dizem que é uma alucinação [...] Uma discussão que o Daime é alucinógeno, Darcy Ribeiro classificou o Santo Daime como enteógeno, que é o encontro do divino, mas muitas pessoas por preconceito [...] dizem que é uma droga, que é alucinógeno e toda vez que eu lembro desse momento, eu falei: - rapaz se é uma alucinação foi uma das melhores que eu já tive na minha vida que inclusive foi um divisor de águas, muitos podem dizer que é coisa do diabo, mas se o diabo dá amor, eu não sei que diabo é esse. Como eu falei, às vezes as pessoas podem entender errado [...]. Eu não tô dizendo para ninguém acreditar, eu tô dizendo o que eu acredito, aquilo que eu vivo, que não faz mal para mim e nem pede para mim fazer mal para os outros. Então foi nesse momento aí chave de eu consegui me conectar com a minha mãe no espiritual, inclusive que me dava cada vez mais esperança de tomar o Santo Daime porque não é fácil você se enfrentar, você que já tomou sabe que você passa por vários processos. As pessoas pensam que tu toma o Santo Daime agora e amanhã tu já vai querer tomar de novo, tem muita gente que toma uma vez e não volta nunca mais, fica com medo de se ver, fica com medo de se enfrentar e o processo às vezes do vômito, daquele mal estar físico, é muito forte. Então não é uma coisa que o cara diz: - ah! eu vou ficar legalzão, não é bem por aí, existe um processo até você chegar ao êxtase espiritual e às vezes nem chega. (Lord Shiva, entrevista 2020)

O sentido dado a esta experiência marca uma profunda percepção transcendental vivenciada no espaço ritualístico, apresentando-nos um acontecimento que tem forte impacto sobre a vida de Lord Shiva, como ele mesmo expôs: foi “um divisor de águas”. Experimentou um devaneio poético espiritual que organizou sua forma de viver a vida. “O devaneio é um fenômeno espiritual demasiado natural – demasiado útil também para o equilíbrio psíquico” (BACHELARD, 1988, p. 11).

Ao falar dos preconceitos para com a bebida e seus efeitos vistos como alucinações por agentes externos, seu discurso não afirma nem desmente tais acusações. Usa a própria percepção de si, para validar uma forte carga emocional vivenciada por ele durante experiência. Ressalve-se que o “delírio e alucinação são segundos em relação à emoção verdadeiramente primária que, de início, só experimenta intensidades, devires, passagens” (DELEUZE; GUATTARI 2011a, p. 33). O informante reafirma a esperança de continuar participando do Santo Daime, na expectativa de reencontrar novamente a mãe falecida, e destaca o processo por vezes amargo de autoconhecimento que leva muitos que experimentam a bebida a sentir medo de enfrentar seus complexos, levando-os a nunca mais participarem de um ritual do Santo Daime.

Isso nos leva pensar na probabilidade de interação com ayahuasca no ritual do Daime, ser um ato revolucionário de auto criação, um mergulho em sensibilidades que

afloram da mente instaurando um “processo esquizo como uma viagem iniciática, uma experiência transcendental da perda do Ego” (DELEUZE;GUATTARI 2011a, p. 117). Estamos falando de um processo em que a produção de subjetividades desviantes, pode aflorar em construções artísticas altamente criativas. Não se pode esquecer, com efeito, que o delírio como processo esquizo, apesar de ser um ato de criação, cambia entre dois extremos “um polo paranoico fascista e um polo esquizo-revolucionário. Ele não pára de oscilar entre esses polos” (DELEUZE 2013, p. 36).

Deve-se reconhecer que o Daime pode levar a ruptura do sujeito com os padrões morais da sociedade vigente, pois ao permitir um acesso às profundezas da alma humana, abre-se um vasto território para transgressões. O Daime é um solo fértil para a proliferação de outros modos de existência, uma ética da existência que embala a vida no ritmo da criação.

1.3 – As primeiras impressões psicoativas da ayahuasca

Os mapas das viagens virtuais que realizamos é sempre construído no caminho, marcado pelo tempo da ayahuasca, o tempo da imanência, tão logo termina a viagem o mapa torna-se obsoleto, pode ser apresentado, mas não servirá nem para você mesmo. Só resta a lembrança e os pedaços das trilhas que estão em fluxo contínuo de mudança. A ayahuasca não forma navegadores experientes cheios de certezas, os que têm essa pretensão ficarão frustrados e irão interromper a navegação, por medo de enfrentar sempre novas rotas que são abertas. Antes, é preciso que se ponha a navegar sempre como aprendiz, com atitude de sobriedade, reconhecendo na incerteza sua maior certeza. Isto permite diminuir frustrações fixadas em certezas e, ao proceder assim, terá mais probabilidades de alcançar experiências nas quais a vida pode proliferar em sua potência criadora.

As experiências transmutam-se em uma multiplicidade de instantes que transbordam qualquer fronteira fixa de tempo e de espaço, percorre-se uma malhada de figurações semióticas que se conectam em desdobramentos aleatórios e não-lineares. “A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 566). Fotografias sonoras e visuais são registradas pela mente no transcorrer desse voo estático, alternando-se em níveis de inconsciente, produzindo sempre uma memória curta conectada ao vivido. É

nessa espécie de caos da criação que se desdobra esse processo germinativo de outros mundos, mas também de reforço dos efeitos reacionários do mundo existente, principalmente quando concebemos uma subjetividade reduzida ao sujeito. É tudo uma questão de percepção como concebe (CAPRA 2014).

O que iremos discorrer a seguir trata-se das duas primeiras impressões psicoativas de quando interagimos com a ayahuasca em um ritual do Santo Daime e a intensidade que nos afetaram. A nossa recepção à sessão do Santo Daime ocorreu de forma muito tranquila. Todos foram bastante gentis conosco, conversamos um pouco com alguns daimistas antes de iniciar os trabalhos, depois o presidente pediu que nos apresentássemos aos presentes. Em seguida, fizemos uma breve exposição dos motivos que nos levaram a estar ali naquele dia, ao término de nossa fala, iniciou-se o processo de abertura oficial da sessão.

Antes de iniciar foram realizadas algumas orações católicas que marcaram a abertura do ensaio, em seguida os músicos começaram a tocar os instrumentos, tambor, violão, guitarra e maracás, que compõem aquele momento ritualístico, seguido dos hinários cantados por todos os presentes.

É nesse ponto que as coisas começam a mudar, consegui⁸ acompanhar até o início do quarto hinário de um total de trinta e nove. A partir desse momento comecei a ver as letras do livro de hinários que estava segurando, se transformar em manchas pretas, que começaram a cobrir todas as outras letras. Nesse instante já sabia que estava sob o efeito da ayahuasca, e sentindo as primeiras percepções como a audição e visão extremamente amplificadas.

Ruídos longínquos podiam ser ouvidos e a visão era como se tivesse usando uma lente de amplificação de modo que podia ver as pessoas e objetos bem próximo de mim ainda que estivessem longe. Uma sensibilidade corporal me permitia sentir leves correntes de ar tocando a totalidade do corpo, desdobrando-se em carícias suaves que o envolviam em delicadezas eólicas prazerosas. Tinha a sensação que meus lábios estavam inchados, como que anestesiados. Senti uma enorme fraqueza no corpo, tanto que não conseguia nem mais segurar o livro de hinário que estava em minhas mãos e não conseguia ficar em pé. Foi, então, que deixei o livro em cima da mesa e sentei na cadeira para não cair, relaxei como que me preparando para dormir, aquilo era apenas

⁸ O verbo foi utilizado na primeira pessoa do singular, pois narra nossas primeiras experiências pessoais de interação com a ayahuasca no Santo Daime.

um dos “entremeios” (DELEUZE; GUATTARI, 2010) das viagens que fizemos durante o processo ritualístico.

Quando fechei os olhos vi uma multiplicidade de texturas multicoloridas, tudo muito lindo como jato de água jorrando e transbordando em cores de arco-íris. Na sequência não consegui coordenar os pensamentos, não conseguia sequer pensar em formação de palavras, o tempo, esse tempo cronológico não fazia sentido, a experiência é atemporal, fiquei incapaz de fazer uma das coisas que mais gosto nessa vida: pensar livremente, estava em outra dimensão de realidade. “A alma não vive o fio do tempo. Ela encontra o seu repouso nos universos imaginados pelo devaneio. (BACHELARD 1988, p. 15).

O tempo passava de forma lenta e rápida, num determinado instante as imagens das pessoas e do ambiente ficaram paralisadas, como se estivesse assistindo a um filme e apertasse o botão de pausar. “Quando se toma ayahuasca, o tempo não é mais o tempo do relógio, mas o tempo do cipó” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 124). A linearidade da modernidade ocidental, desmorona diante do conhecimento obtido por meio da experiência ayahuasqueira.

Talvez o 1% que me restava de consciência estava preocupado com a postura aprendida com os processos civilizadores, como sentir vergonha, saber se controlar, ter o autocontrole, tão importante para o convívio em sociedade e não menos relevante para o estabelecimento das relações de poder nas figurações interdependentes. Fazia um esforço enorme para falar alguma coisa como desculpa por incomodar, é o que falei ao músico que estava ao meu lado e que toquei nele várias vezes durante a ritualística, talvez para saber em qual realidade estávamos. Também toquei meu próprio corpo para saber se ele ainda estava lá, sabíamos que iríamos transitar em múltiplas realidades, só queríamos saber em qual estávamos.

As diferentes realidades que fui levado a transitar mentalmente durante a ritualística, sob diferentes percepções, fez-me pensar como nossa consciência nos lança na “ilusão de um mundo exterior "real" [...] que bloqueia muitas outras percepções. No entanto, por meio de nossa natureza inconsciente [...] conservamo-nos inexplicavelmente ligados ao nosso ambiente psíquico e físico” (JUNG 2016, p. 277). Esses ambientes tem uma forte presença durante a experiência o que nos permite alargar nossa compreensão sobre a realidade, tomando-a como “multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 23)

Em certos momentos do ritual meu corpo movimentava-se ao ritmo da musicalidade ambiente, após se entregar ao convite irrecusável escrito pelos sons, que nos penetravam o espírito de forma a articular livres expressões de êxtase místico. Podia ver energias coloridas surgirem em forma circular em minhas mãos, tinha a vontade de compartilhar as sensações de bem estar com quem estava presente e o fiz em suaves gestos com as mãos que se entrelaçavam e, ao canalizar toda a energia positiva que estávamos sentindo oferecíamos aos que faziam parte daquele círculo daimista. “O devaneio poético é um devaneio cósmico. É uma abertura para um mundo belo, para mundos belos” (BACHELARD 1988, p. 13)

Por alguns instantes os músicos pararam de tocar e desligaram todo o equipamento de som, um silêncio tomou conta do lugar quebrado apenas pelos sons de animais que vinham da floresta, as luzes foram apagadas, ficando acesas somente as velas. Ouvi vários latidos de cachorros que pareciam estar sofrendo, seguido de gargalhadas humanas aterrorizantes, foi um momento tenso, as luzes coloridas que via outrora transformaram-se em luzes amarelas que cortavam a escuridão em forma de linhas aleatórias. Olhei para os presentes, e observei que estavam de olhos fechados e em meditação como se aproveitassem o momento. Também fechei os olhos e controlei a respiração, em uma sequência de inspirar e expirar o ar, quando estava nessa concentração respiratória, com o pensamento focado somente na respiração para me acalmar diante daquele cenário. Escutei uma voz interior dizer: - você é água, não tem por que se preocupar com a respiração, relaxa.

E instantaneamente ocorreu uma ruptura no pensamento, nos transformamos em estado líquido, podia sentir e escutar quando flui no ar como um jato de água que jorrava livremente de uma fonte, um devir-água que me surpreendeu. Quando voltei, não consegui registrar o tempo que passei neste estado, pois a noção de tempo cronológico não é captada pelos nossos sentidos é como se o tempo não existisse, uma experiência de percepção muito rápida. O que sentimos é que literalmente nos transformamos em água que flutuava no ar. Quando voltei à forma humana, toquei o rosto para saber se estava em forma de líquido, mas constatei que estava novamente na forma humana.

Naqueles instantes estava em um descontrole controlado tentando me agarrar de qualquer forma à segunda natureza, como jogador daquela partida simbólica. Mas fui mais além, transitei pela 1ª natureza, o lado animal, “micropercepções onde os devires moleculares vêm substituir os devires animais” (DELEUZE; GUATTARI, 2012). Ainda

bem, pois seria de uma pobreza imensa se tivesse terminado com meu nível de consciência preso às regras morais de etiqueta de meu tempo social cronológico. Ou seja, a segunda natureza. Ao romper essa barreira do certo e do errado, das regras de etiqueta, projetando meu pensamento para além das construções maniqueístas das religiões judaico/cristãs fixas nas representações do bem e do mal, pude ir para além delas, desprendendo-me e entregando-me ao momento. Sempre perguntava aos que estavam ao meu redor: quando isso vai terminar? Quando vai terminar a sessão? Ainda falta muito? Isso vai passar? Só eu estou sentido isso? Queria ajuda tentei buscar essa ajuda com o fiscal da sessão, com o presidente da sessão e até com a senhora que estava ao meu lado. Aliás, não é todo dia que se transita em outras realidades, foi então, que parei de buscar ajuda em outra pessoa e me voltei ao meu interior, e foi aí que encontramos as múltiplas entradas e saídas, como numa toca, fiz a “dobra” (DELEUZE, 2012) com o pensamento e só compreendi isso depois de voltar para essa realidade, que pensamos ser a única. E esquecemos que ela é tecida junto com outras, inseparável, interdependente com as outras, ligadas por relações, elos de alianças invisíveis que as unem. É preciso expandir o pensar para não cair na ignorância de uma verdade absoluta. Ao seguir esta linha de pensamento pude acalmar aquela sensação de não saber se voltaria daquele transe, nunca fez tanto sentido a frase de Sócrates: “conhece a ti mesmo”, nesse aspecto o Santo Daime apresenta-se tanto como uma possibilidade de auto conhecimento, como de criação e produção de si. Provocando assim uma dobra como nos revela Machado (2011, p. 140), “criar-se, produzir-se, construir-se e não propriamente descobrir-se, conhecer-se a si mesmo, princípio apolíneo apropriado pelo racionalismo socrático-platônico”.

Vi quando a música parou e algumas pessoas começaram a se retirar do local, mais ainda não conseguia levantar da cadeira e nem articular palavras, a não ser quando me perguntavam qual era o meu nome, escutei a voz do presidente da sessão dizendo: vocês vão precisar levá-lo para casa, vocês sabem onde ele mora? E pensei será que morri ou desmaiei, não consegui dizer que estava ali, podia ouvi-los em alguns momentos, mas não conseguia estabelecer comunicação com eles. Essa percepção de morte que tive, embora não tenha se tratado de um ritual xamânico, pareceu ser um episódio comum àqueles que experimentam ayahuasca pela primeira vez, como nos lembra o psiquiatra Naranjo “de forma quase invariável, o processo iniciativo de um xamã se vive e conceitua como um processo de morte e renascimento; e isso se dá também nas iniciações com ayahuasca” (NARANJO, 2015, p. 84). Embora não tenha

participado de uma iniciação xamânica, pude sentir os efeitos do chá como um dos nomes pelo qual é conhecido “pequena morte”.

Ao retornar para meu estado de consciência pude refletir sobre esse instante de êxtase no ritual, essa dobra entre “matéria e alma” (DELEUZE, 2012, p. 13), certos de que “quando nossas percepções claras voltam a se formar, elas ainda traçam uma dobra que agora separa a consciência e o inconsciente” (DELEUZE, 2012, p. 160). Isso representa um ganho significativo para acessos à subjetividades inconscientes, que agora emergem para a consciência em conexões interdependentes. O ser humano acredita ser o senhor de sua alma, porém só terá êxito nesse objetivo, à medida que for capaz de “controlar os seus humores e emoções, ou de se tornar consciente das inúmeras maneiras secretas pelas quais os fatores inconscientes se insinuam nos seus projetos e decisões” (JUNG 2016, p. 104).

Outro acontecimento singularizante foi quando lentamente consegui articular meus pensamentos e expô-los via de oralidade às 21:30h, vi-me no meio da “roda viva da verdade”, ali meus pensamentos ainda não estavam preparados para impor-lhes a segunda natureza. Aquele espaço é blindado contra dissimulações ou outros artifícios que camuflam as verdadeiras intenções de quem ali está. Isso, é um alerta aos curiosos que procuram o Santo Daime, devem manter o coração sem segundas intenções, sendo verdadeiros, caso contrário, acho que não vão gostar de passar por constrangimentos de outra natureza, o que não aconteceu comigo, exceto o que relatarei a seguir.

O único constrangimento pelo qual passei nessa “roda viva da verdade” foi o de não conseguir conter a fala sobre informações que possuía sobre a temática do Santo Daime e ayahuasca, num contexto interdisciplinar. Possuía um arcabouço teórico em fazimento, no entanto, como pesquisador em formação segui o conselho de que “o conceito é sobrevoado” em relação à realidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 29). Precisamos nos livrar das pré-noções. A riqueza está no campo ainda por nascer e não nas páginas dos livros que lemos ou ainda vamos ler, a incerteza é nossa maior certeza (MORIN 2007). Traçar uma cartografia rizomática das vivências de um fenômeno não é imitar e nem enquadrá-lo em teorias científicas, operando uma verdadeira mutilação como nos alerta Morin (2007). É necessário estar atento para captar as intensidades nos devires, entender que o processo de produção é um tecer junto, pois ao mesmo tempo em que produzo sou produzido (INGOLD 2015), a questão chave aqui é a interação, tendo como método a complexidade moriniana.

Não queria expor as teorias científicas para os adeptos do Santos Daime e nem minhas percepções de mundo que se potencializaram com aquela energia, que nos dominava (mas fiz a exposição mesmo sem ter intenção), pelo simples motivo de passar uma ideia contrária ao nosso objetivo quando nos aproximamos deles, que não é nem de longe o de ensinar, mas sim o de aprender com eles. Trata-se de agenciar, interagir em presenças simultâneas, sentir essas experiências desse fenômeno serem orquestradas por esses artistas do Daime, nesse micro universo parintinense, nas subjetividades e intersubjetividades, numa percepção de si.

É preciso captá-las de um modo a não tirar-lhes a vida, tecendo as linhas dessas sabedorias históricas amazônicas que não tem início e nem fim, somente meio, numa estética ético-poética do delírio e do devaneio, para tecer essa teia de saberes ameríndios numa engenharia de reinvenção das tradições. Diga-se, de pronto, que “o devaneio que queremos estudar é o devaneio poético, um devaneio que a poesia coloca em boa inclinação, aquela que uma consciência em crescimento pode seguir” (BACHELARD 1988, p. 6).

Essa interação fruto da observação intensiva nos reforçou algumas percepções, constatações que parecem óbvias, mas ali na experiência ganharam maior intensidade, como a ideia de que não estamos nem acima nem abaixo de qualquer animal ou da natureza, (aliás essa divisão não existe). Precisamos abrir possibilidades que gradativamente possam estabelecer mudanças que permitam a transição de um pensamento humanístico ao ecocêntrico, uma ecologia profunda, ecologia dos saberes, em que o material e o espiritual são interdependentes e inseparáveis. O homem não pode julgar-se acima de qualquer forma de vida, precisa entender que ele é mais uma forma de vida e se mostrar humilde para aprender com os outros animais não humanos.

A hierarquia precisa ser quebrada pela horizontalidade, e uma das possibilidades de isso acontecer é “mudar o foco da transcendência (árvore) para imanência (rizoma)” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 17). A separação humano/natureza não existe a não ser na simplificação de nossos sentidos, pois “o indivíduo humano, na sua autonomia mesma, é, ao mesmo tempo, 100% biológico e 100% cultural” (MORIN, 2007, p. 53).

Nesse processo entrei em conexão com o universo, encontrava-me numa situação que não sentia mais as conexões aqui da matéria, não sentia mais a gravidade como se fosse levitar. Como se meu corpo tivesse evaporado, e se transformado em partículas de energia, nas notas musicais, nos solos do violão e da guitarra, um devir

som, sendo tomado por uma ilimitada conexão com o cosmos. As imagens, as cores, tudo muito lindo, encontrava-me dentro de uma esfera, não sentia mais o meu corpo, nem a respiração. Atingi uma zona ali em determinado momento em que não interessava se estava quente ou frio, ou se tinha ar ou se existia corpo, na verdade é como se não existisse corpo, senti-me transportado para uma outra realidade, uma simbiose inexplicável. E sobre a imagem de um devaneio cósmico que “em sua exuberância, ela acredita exprimir o todo do Todo [...]. O sonhador, em seu devaneio sem limite [...] se entrega de corpo e alma à imagem que acaba de encantá-lo” (BACHELARD, 1988, p.167).

A experiência com a ayahuasca demonstra que a interação não reconhece fronteiras fixas dentro de um território existencial, as reflexões e os espaços-tempos são criados e atingidos em estado de êxtase. Esse estado de êxtase é visto pelos daimistas como miração astral que leva à percepções de si, gerando saberes, podendo alargar os limites para além do momento ritualísticos no Santo Daime. Permite expandir seus efeitos práticos para a vida social dos sujeitos. Os relatos de Tupã trazem as seguintes informações:

No momento de concentração quando era chamada a falange de doutores curadores, a falange do Doutor Frit, eu tava de cabeça baixa me concentrando e de olho aberto e eu pude sentir e ao mesmo tempo ver com a minha visão periférica uma veste branca, passando no meu lado [...]. Eu fui auxiliado por médicos espirituais que me disseram, que o que me fazia mal, naquele momento, não era o que entrava na minha boca e sim o que saía. Então, eu comecei a examinar a consciência. Ver o que tanto eu fazia errado, então, eu pude ver que era a mentira que era uma das coisas que eu fazia muito. (Tupã 21 anos, entrevista 2020).

O estágio de expansão da consciência, momento em que consciente e inconsciente se comunicam nessa experiência com a ayahuasca, se manifesta por meio de um médico espiritual, cujo significado simbólico para Tupã, é a revelação daquilo que havia de errado em sua vida e estaria lhe deixando doente. De acordo com Naranjo (2015, p. 344), trata-se da presença de “um guia interior, o contato como o outro eu ou, ao menos, com a voz de outro ser dentro da própria mente”. É um fator que colabora para um reordenamento da própria vida, característico de experiências com a ayahuasca.

Depois desse encontro que conforme Jung (2016, p. 222), é conhecido como “realização da sombra”, o passo seguinte foi examinar a consciência e reconhecer os problemas verificados, pois diante de tal constatação, “surge a necessidade de readaptar

de uma melhor forma a atitude consciente aos fatores inconscientes – aceitando o que parece ser uma “crítica” do inconsciente” (JUNG 2016, p. 222). Tupã prossegue sua narrativa explicando o seguinte:

Era uma doença espiritual que me deixou incapacitado na matéria, tanto que quando eu ficava com asma, eu não conseguia falar, agente não consegue respirar, não tem força pra nada. Então quando eu fiz essa autoanálise, eu me analisei, eu passei um tempo assim na disciplina, no caso assim olha eu vou me vigiar, pra mim não fazer isso, então fiz uma promessa de ficar um bom tempo sem contar qualquer tipo de mentira [...] (Tupã, entrevista, 2020).

Ao modificar a atitude cotidiana a partir da promessa de auto vigiar-se, e reconhecer que a saúde física, estava intimamente relacionada à questões psicológicas, Tupã dá os primeiros passos para livrar-se do problema. A subjetividade encarnada modifica-se e produz-se na direção de encontrar uma melhor forma de ressignificar-se, estando agora consciente dos aspectos inconscientes, que antes estavam escondidos. No processo psicossomático “um paciente, por exemplo, [...] terá acesso de asma [...] estas reações físicas são apenas uma das formas pelas quais se manifestam os problemas que nos afligem inconscientemente” (JUNG 2016, p. 26). E seguimos com o seguinte desfecho narrado por Tupã:

Depois que fiz essa autoanálise, eu peguei outras vezes febre, não podia pegar uma febre que eu ficava cansado, cansado mesmo, e pra bem dizer eu pegava e não acontecia graças a Deus, não acontecia mais [...]. O médico que me consultava não conseguiu entender o que tinha acontecido então foi uma experiência que me marcou bastante, no caso eu passei por um processo de limpeza, esse processo de expurgação, que é a limpeza, o vômito [...]. Bastante tenso (Tupã, entrevista 2020).

A conclusão deste episódio vivenciado num ritual de cura no Santo Daime, revela que não conhecemos a nós mesmos, os problemas que causam desconforto e mal-estar. Mostra que no processo de experiência com a ayahuasca podemos nos confrontar e alterar o modo de percepção de nós mesmos, sendo de grande relevância para a nossa vida. No final da narrativa de Tupã, ele conta de forma aliviada que não teve mais crises de asma, e o médico que o consultava não entendeu essa repentina melhora de sua saúde.

Podemos dizer que o acesso que Tupã teve a essa outra realidade causou um impacto significativo para sua uma mudança de atitude, vivido em meio a tensão que

envolve o processo de limpeza. A êmese ou a “borracheira” como popularmente esse processo de limpeza é conhecido, é um “aspecto purgativo [...] como a eliminação de aspectos neuróticos ou psicopatológicos da própria mente e da própria vida, que se dá através do simples reconhecimento de seu traço asqueroso” (NARANJO 2015, p. 344).

São perceptíveis os sentidos e as expectativas criadas nesse espaço do Daime, as trocas, os *afectos e perceptos*⁹ que são atualizados e virtualizados nos encontros que vão esboçando e criando diferentes percepções da realidade, produzindo subjetividades dentro daquilo que Guattari (2012, p. 21), denominou de paradigmas ético-estéticos, no qual,

Cada indivíduo, cada grupo social, veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade [...]. Uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões.

Fica claro nestas discussões que a Amazônia não pode ser vista exclusivamente sob a ótica do racional, do pensamento cartesiano, arborescente, se faz necessário “compreender que o racionalismo, em sua pretensão científica, é particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida” (MAFFESOLI 1998, p.27). É preciso acompanhar a processualidade do fenômeno engendrando uma outra lógica, via uma sensibilidade rizomática.

Precisamos estar atentos e sensíveis a um fenômeno que também é tecido por um misto de luz e sombra, um saber poético, dionisíaco “que reconhece essa ambiência emocional, descreve seus contornos, participando, assim, de uma hermenêutica social que desperta em cada um de nós o sentido que ficou sedimentado na memória coletiva” (MAFFESOLI 1998, p. 193).

Sentir os lampejos desses outros mundos que podem ser atualizados e que podemos habitar dentro do território cartografado, é sempre numa atitude de espreita (CAIAFA 2007), para perceber outros pontos de vista, outras percepções, que podem manifestar-se quando ativamos o conceito de Outrem¹⁰. O outrem está para além de um sujeito e deve ser visto como “um sujeito outro [...], uma figura de Outrem que, antes de

⁹ Os *afectos* e os *perceptos* são inspirações próprias dos (das) poetas, manifestações de arte (DELEUZE; GUATTARI, 2010).

¹⁰ Ver (Castro 2002, p. 118). Ver o tópico: Michel Tournier e o mundo sem outrem do livro *Lógica do Sentido* (Deleuze 1974, p. 331).

ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível” (CASTRO, 2002, p. 117). Fazer saltar o pensamento e fazê-lo escapar por outras vias que não busca interpretar ou explicar o fenômeno pesquisado, é implodir uma posição de hierarquia que simplifica a realidade e não dá conta de sua complexidade. O objeto e sujeitos são dominados pelo pesquisador, agir em outra direção é sobretudo implicar-se horizontalmente de forma criativa com o campo, “multiplicar nosso mundo povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (CASTRO, 2002, p. 132).

Antes de sua primeira interação com a ayahuasca Ajuricaba não via naquele ritual algo a ser levado a sério, depois da experiência com o Daime ele passou a experimentar sensações agradáveis, proporcionado pelo chá, de acordo com ele,

Eu já tinha ouvido falar [...] algumas vezes, mas confesso que para mim as primeiras impressões que tive assim quando eu ouvi alguém falar ouvi até em matéria assim era como se fosse só uma curtição, um barato [...] pô vamos ali tal fazer uma coisa assim tomar um chá e [...]. Momento de lazer, recrear não levei muito a sério para lhe falar a verdade. (Ajuricaba, entrevista 2020).

A atuação de discursos externos que circulam no território cartografado, operam no sentido de sustentar subjetividades dominantes e se inscrevem dentro de regimes de verdade e de saber-poder (Foucault 1979), compondo dispositivos¹¹ de repressão e incitação. As manifestações de poder tanto por parte do Estado que usa o tema das drogas como base para regulamentação das práticas ayahuasqueiras é um desses dispositivos, mas há outros no campo do poder microfísico que não vem somente de cima ou de agentes externos, representantes da sociedade, mais de forma simultânea, perpassa pelos próprios sujeitos do território cartografado, que o encarnam e o fazem funcionar. Essa postura, certamente, atravessou o discurso de Ajuricaba antes do contato com a bebida.

As possibilidades de desobstruir canais por onde a vida guiada pela ética pode passar livremente, nos parece uma esfera importante nessas produções de subjetividades, dentro do fenômeno do Daime. Um acesso ao conhecimento que se apresenta neste universo amazônico, uma autopoiese, um devir revolucionário presente nesta reinvenção das tradições.

¹¹ Um dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber. Ver Agamben (2009) e Foucault (1979).

CAPÍTULO II – A SUBJETIVIDADE DO ADEPTO DO DAIME E SUA EXPRESSÃO COMO SUJEITO

Convém elaborar um saber dionisíaco que esteja o mais próximo possível de seu objeto [...]. Um saber que saiba, por mais paradoxal que isso possa parecer estabelecer a topografia da incerteza e do imprevisível [...] do trágico e do não-racional.

(Michel Maffesoli)

2.1 – Os efeitos da ayahuasca na subjetividade do sujeito

Subjetividade é um conceito que pode ser buscado na filosofia e na psicanálise, mas não se esgota nessas disciplinas. É preciso compreendermos a subjetividade num processo de ambivalência, pois é difícil aprendê-la em um único conceito. Freud (1921), ao tratar dessa esfera que perpassa o sujeito, entende que “cada indivíduo é um componente de muitos grupos, [...] participa da alma de muitos grupos, daquela de sua raça, classe, comunidade de fé, nacionalidade etc., e pode também erguer-se além disso, atingindo um quê de independência e originalidade. (1921, p.72).

Quando nos reportamos a interação subjetiva presente no contexto do uso da ayahuasca nos rituais do Santo Daime, percebemos o desdobramento processual criativo da subjetividade, como elemento de uma poética transgressora, que (re) inventa possibilidades de criação dado sua heterogeneidade. Temos a necessidade como nos ensina Torres (2012, p. 113), de “romper a fronteira existente entre racional e emocional [...]. A nova ciência que vem sendo construída tem de acabar com o asilo entre ciência e humanismo”.

Torna-se imperioso estabelecer um diálogo com a razão aberta, subjetiva, sensível, para que assim possamos obter uma investigação em que outras luzes venham surgir no transcorrer da pesquisa, abrindo caminho para as incertezas, antes encobertas por certezas aconchegantes e sedutoras. É preciso fazer proliferar essas produções de subjetividades que estão em curso, dando passagem à vida em sua potência criadora, em sua espessura processual e poética na Amazônia. De acordo com Passos et al (2015, p. 32), tal postura impede que “o território seja um ambiente composto de formas a serem representadas ou de informações a serem coletadas.

Quando se fala em Amazônia e seus processos de produção de subjetividades, situamo-nos dentro de uma complexa rede de modos de expressão, tecida por sujeitos singulares, nas mais diversas esferas de suas vidas. Um imaginário que se entrelaça no âmbito das religiosidades, evocando as tradições ancestrais dos povos indígenas. Tais indícios, verificados na contemporaneidade, apontam no sentido de que “a base sobre a qual se assenta a cosmovisão tanto social como religiosa da Amazônia é indígena” (CASTRO, 2020, p. 20). Essa ancestralidade ameríndia amalgamou-se nas tensões decorrentes dos encontros com outros elementos da cultura ocidental europeia e africana. E, são esses processos, resultado de uma forte interação, historicamente construída, que os sujeitos daimistas passaram a agenciar na contemporaneidade.

A ayahuasca a partir de seus efeitos interativos com os adeptos do Daime, pode ser entendida simbolicamente como um músico dinâmico e virtual, capaz de tocar os mais variados instrumentos, e os daimistas, podem ser os instrumentos que tocam e são tocados. Cada sujeito emite um som diferente que brota das profundezas da alma, emoções surgem como notas musicais nos momentos de êxtase espiritual. Essa corporeidade musical se faz visível através das lágrimas, dos sorrisos, de um rosto assustado, enfim, das mais variadas linguagens corporais que se atualizam na interação poética neste círculo religioso amazônico.

Uma economia das subjetividades atravessa a experiências dos sujeitos, resultado da interação com a beberagem religiosa do Daime. “A subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 42). Embora vivida como individual, a subjetividade se constitui na formação dos processos sociais, e, compõe as relações de interdependência entre os seres humanos. “Descartes quis colar a ideia de subjetividade consciente à ideia de indivíduo (colar a consciência subjetiva à existência do indivíduo), e estamos nos envenenando com essa equação ao longo de toda a história da filosofia moderna” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 40).

A respeito dessas mudanças que impactam a subjetividade dos sujeitos em suas relações com a ayahuasca no ritual do Santo Daime, Ajuricaba revela o seguinte:

Diante da experiência da ayahuasca, quando ela age em nosso corpo e nossa mente. Nós percebemos que realmente a gente tinha que perdoar, porque eu tinha certos problemas dentro de mim e eu vi aquele negócio sempre na minha meditação. (Ajuricaba, entrevista, 2020)

Ao contar sua experiência com a ayahuasca, Ajuricaba nos fala dos efeitos que a bebida produz no corpo e na mente do sujeito que experimenta essa bebida sacramental, sinalizando para uma interdependência rumo à dissolução do binarismo corpo/mente. Ergue-se no lugar deste velho dualismo cartesiano, novas formas de pensamento e de subjetividades encarnadas. Isto leva a “nos livrarmos da ascética divisão cartesiana entre mente e corpo [...] mente, pensamento e corpo estão enraizados na subjetividade encarnada, intencionalmente relacionada com o mundo” (SANTAELLA, 2012, p. 28).

Outra característica marcante desta vivência é a percepção de si, sob outro ângulo, descentrado de uma redução ao “Eu”, fechado sobre si mesmo. Essa perspectiva aberta de percepção leva o sujeito a realizar uma profunda reflexão sobre suas atitudes cotidianas, e como elas têm impacto sobre a manutenção do equilíbrio tanto físico, como psíquico, necessário para alcançarmos estados de bem-estar em nossas vidas. As conexões perceptivas sob os efeitos da ayahuasca, que vieram à tona na narrativa de Ajuricaba, quando da ampliação dos sentidos, sugere no âmbito da fenomenologia que “o interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 546). A subjetividade neste caso, ao ser modificada, proporciona ao sujeito um sentimento de harmonia em suas relações interdependentes com a sociedade em que vive.

Em nenhum momento fechamos os olhos para a realidade vivida pelos amazônidas, as diversas formas de exploração do capital sobre suas vidas, seus processos de dominação no campo da macropolítica. Mas, escolhemos o campo micropolítico das subjetividades, exatamente por entendermos que as novas estratégias do capitalismo financeiro contemporâneo abarcam em interdependência, a esfera da subjetividade humana, traçando múltiplas capturas numa sociedade que também é regida por uma economia do desejo.

E quando destacamos a experiência com a ayahuasca, a interação cultura/natureza, é bem visível no âmbito das práticas ecológicas na Amazônia. Não estamos falando exclusivamente de uma ecologia ambiental, voltada tão somente para o meio ambiente e vinculada a uma visão desfocada e redutora, “vinculada à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou de especialista diplomados” (GUATTARI, 1990, p. 36). Estamos nos referindo a uma práxis ecológica que Guattari (1990), vincula de forma indissociável a três ecologias: a ecologia ambiental, a ecologia

mental (da subjetividade humana) e a ecologia social (das relações sociais), forjando uma postura política, “sob a égide ético-estética de uma ecosofia” (GUATTARI, 1990, p. 23).

Essa trilogia denominada Ecosofia extrapola o aspecto ambiental e meramente antropocêntrico. Alinha-se a um descentramento do ser humano rumo ao um econcentrismo, em que a Gaia ganha relevância e passa a ser esse platô¹² de proliferação da vida. Apresentamos aqui alguns pontos interdependentes, que dialogam com essa nova visão proposta de ecologia. O primeiro busca associar a ecologia social à percepção de si. Trata-se de uma experiência subjetiva e intersubjetiva que acontece na esfera do pessoal, do sujeito, e ainda, do coletivo, ajudando-o a conviver em sociedade pela via das relações sociais. O segundo está enredado na subjetividade. A subjetividade é a força que nos habita, uma experiência externa a nós, vem de fora. Temos a experiência do familiar e do estranho familiar, acontecendo simultaneamente em nossos corpos, quer tenhamos consciência disso ou não (ROLNIK, 2012).

A experiência extrapessoal está obstruída pelo inconsciente colonial capitalístico, mas é uma fábrica de novos mundos, onde novos mundos germinam. A experiência extrapessoal nos fecunda, não tem palavras, nem forma. É um mecanismo para que o desejo possa recobrar um equilíbrio. É uma experiência difícil de transmitir, a obra de arte apresenta-se como possibilidade de materialização.

A experiência extrapessoal é real e não pode desvincular-se da percepção do sujeito, são interdependentes. Esta interação simultânea das duas formas de manifestação da subjetividade estão presentes no Daime. Essa conexão com a natureza a subjetividade extrapessoal é comum para os diversos povos indígenas, o acesso a essa experiência extra pessoal não está obstruída, conecta-se com o mundo externo dentro da esfera do “estranho e familiar” (ROLNIK 2018, p. 56). A ayahuasca, nesse processo de interação no Santo Daime, exerce uma função importante, ao trazer uma abertura para o “saber-do-corpo”, a essas sensibilidades virtuais em vias de atualizar-se.

Nas expressões dos sujeitos damistas em suas interações poéticas e percepções de si, podemos observar as possibilidades de mutações das subjetividades, novas maneiras de viver, novas formas de compor a realidade. Portanto, “não basta um

¹² A palavra Platô foi usada por Gregory Bateson para se referir a um aspecto da cultura balinesa segundo a qual nos jogos sexuais, não se chega a um ponto culminante ou a um ápice. (Ver: Deleuze/Guattari, 2011). Usamos este termo para designar a terra como essa região de intensidade constante que não atinge esse ponto final, e situando-o no campo da imanência, onde se está sempre no meio, em multiplicidade, onde visível e invisível exibem suas interdependências criadoras de vidas.

combate pelo poder macropolítico e contra aqueles que o detêm, há que se levar igualmente um combate pela potência afirmativa de uma micropolítica ativa, a ser investida em cada uma de nossas ações cotidianas” (ROLNIK, 2018, p. 89).

E essa História menor rizomática que se interconecta com as que virão na sequência, produzidas nos encontros ritualísticos na igreja Céu de Jesus Menino, em Parintins, revela outra gnose, onde as emoções, e o sensível cambiam com a razão, revelando verdadeiras constelações de sentidos e ações revolucionárias que intensivamente atravessam a linha molecular dos sujeitos. Esses agenciamentos coletivos *outsiders*, em sua práxis-poiesis (HOLANDA, 2019), tecem os fios de uma Amazônia, que não se deixa dominar pela frieza de uma razão fechada. O fenômeno do Santo Daime constitui-se como prática transgressora e de relutância às tentativas de homogeneização do mundo. Esta prática transcendental, construída coletivamente em solo amazônico, e reinventada em Parintins, associa-se a “produtos de *bricolages* complexas, nas quais o raciocínio e os argumentos se misturam com emoções, desgostos e alegrias, amores e ódio, festa e luto” (SANTOS, 2019, p.138).

O fato de os sujeitos usarem a ayahuasca ritualisticamente no contexto urbano não nos dá garantia de mudanças na sociedade, pois não estamos falando de uma porção mágica e homogênea desenvolvida pelos indígenas da Amazônia, para a resolução dos problemas da humanidade. Não obstante, essa prática pode ter possibilidades infinitas de agenciamentos criativos. Trata-se de uma planta milenarmente ritualizada pelos ameríndios que pode funcionar a partir da interação subjetiva no contexto do Santo Daime, como objeto pontiagudo, que perfura e abre micro fendas na subjetividade dominante, fazendo delirar o inconsciente colonial capitalístico (ROLNIK, 2018).

Um modo criativo de luta micropolítica diante da subjetividade estabelecida que traz novas formas de construção da realidade, podendo oscilar entre uma reação ativa ou reativa, como nos aponta Iemanjá ao falar sobre o uso do chá: “ele te proporciona tudo que tu queres, se tu queres coisas boas ele vai te proporcionar coisas boas, mas se tu vai atrás de coisas ruins, tu vai encontrar também”. (entrevista, 2020). Não há uma revolução programada a priori, mas uma revolução que se constitui exatamente como potência virtual de acontecimento, novas expressões de mundo, levando a atualizações que modificam a realidade na qual vivemos, com forte capacidade de ressonâncias na sociedade. Uma reação ativa da subjetividade dos sujeitos pode ser um indício de uma “revolução molecular” (GUATTARI, 1981, p. 165).

Estamos diante de novos modos de romper a subjetividade capitalística (RONILK, 2018), materializações de alternativas micropolíticas que se multiplicam no mundo, imaginado em criações poéticas, simbologias, transgressões, que ganham velocidade nas dobras da alma (DELEUZE, 2012). Outra manifestação surge a partir da narrativa de Ajuricaba, quando ele se refere a uma fase delicada de sua vida, buscando se livrar da dependência química e harmonizar suas relações consigo mesmo. Ouçamo-lo:

Depois que eu comecei a participar dos trabalhos, das sessões do Santo Daime eu ainda usava maconha, cocaína, bebia. Aí eu sempre analisava as sensações de cada substância. E quando eu ingeria o Daime não me sentia bem no outro dia, depois de fazer a utilização dessas substâncias álcool, maconha, cocaína. Sentia vergonha de mim mesmo, me sentia fraco. Apesar de saber que não me fazia bem, não estava conseguindo parar [...]. Alguns órgãos meus ficavam bem perceptíveis os problemas que essas substâncias estavam causando em mim. Na força do Daime, de um trabalho, isso é muito mais perceptível pela sensibilidade que o chá desperta na gente. Então comecei a sentir dores no meu pulmão, subindo assim pela minha garganta, no nariz. E isso logo vem na intuição que é por causa do uso de cocaína que ela é bem corrosiva. E na verdade o Daime me ajudou a sair de tudo isso [...]. (entrevista 2020).

Observe-se que Ajuricaba descreve os efeitos da interação com a ayahuasca e o processo mental resultante desta experiência. O “mental não é algo que está dentro do meu crânio. Não é um fluido do meu cérebro: a consciência e o mental pertencem ao domínio de acoplamento social, e é nele que ocorre a sua dinâmica” (MATURANA; VARELA, 2019, p. 256).

Note-se que Ajuricaba entra num processo de autocrítica moral, o que não foi suficiente para interromper o uso de substâncias químicas, que segundo ele, não estariam lhe fazendo bem. No decorrer dos trabalhos ritualísticos em sessões na igreja Céu de Jesus Menino, a sensibilidade corporal, resultante da interação com a ayahuasca, foi modificando o corpo de Ajuricaba permitindo-o ir se livrando dos transtornos causados pela abstinência. Isto causou-lhe um certo desconforto corporal, o que foi interpretado por nosso entrevistado, como os efeitos colaterais do uso das substâncias químicas.

Ajuricaba através da percepção, acaba por reconhecer implicitamente a interdependência entre racional e emocional. Conforme Merleau-Ponty (2018, p. 280) “todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção”. Ajuricaba passou a ter consciência de si, uma ética de prudência no cuidado de si, atualizando-se em profundas

mudanças de atitude, numa reinvenção da própria vida que escapa das normatizações e regras morais. Pode-se dizer que a interdependência, entre inteligível e sensível, encontra amparo “num reconhecimento de esferas irracionais articuladas com as diferentes racionalidades construídas historicamente na região pela tradição” (PINTO, 2008, p. 70).

É possível notar que um saber trágico atravessa dinamicamente a sociedade contemporânea. Temos no fenômeno do Santo Daime uma atualização do trágico na Amazônia. Nietzsche ao criar sua filosofia do trágico deslindada numa linguagem poética no livro Assim falou Zaratustra, dirige crítica aos quatro tipos de niilismo que se instalam nos seres humanos. O pensador chama a atenção para alguns tipos de niilismo que enfraquecem a vida, sendo o niilismo ativo, aquele que tem pertinência para a vida, posto que situa-se na vontade de potência, numa afirmação jubilatória do eterno retorno. Aquele que inspira a viver a vida com leveza, com alegria.

Pode-se dizer que “o eterno retorno transmuta o negativo e torna o pesado algo leve, e faz passar o negativo do lado da afirmação, transmutando a negação numa potência afirmativa” (LINS, 2021, p. 159). O além do homem, a vontade de potência e, por fim, o eterno retorno são criações que formam uma trilogia interdependente na filosofia nietzschiana e passam a compor o niilismo ativo.

É uma Amazônia indígena, coberta pela sombra de Dionísio que se apresenta para o mundo, não como imitação do personagem grego em solo amazônico. Mas uma variação dessa sombra dionisíaca como arquétipo do inconsciente coletivo (JUNG, 2016), encarnada no imaginário do adepto do Santo Daime, certos de que “a história não explica o conteúdo mental arquetípico, pertencendo a própria história ao domínio do imaginário” (DURAND, 2012, p. 391). Inventam-se novos espaços, uma estética em que a “verdadeira liberdade da vocação ontológica das pessoas repousa precisamente nesta espontaneidade espiritual e nesta expressão criadora que constitui o campo do imaginário (DURAND, 2012, p. 430).

Poderíamos até falar em uma ecologia do trágico, subjetividades que afirmam a dureza da existência com alegria, sem cair no ressentimento. Afirmam o eterno retorno, como afirmação da vida. E os rituais do Daime, marcam esse eterno retorno com toda a potência do devir. Não um eterno retorno do mesmo, do tempo circular, como em Nietzsche, mais um eterno retorno da diferença da concepção deleuziana, que nem por isso, se afasta de uma perspectiva trágica da existência.

Olhar para o Santo Daime na Amazônia como uma sabedoria do trágico que ultrapassa a visão unicamente racional do mundo contemporâneo é dissidente. Nos faz romper com o *modus operandi* de uma ciência cartesiana e unidimensional da realidade que se fixa num tempo linear, racional, e que privilegia a objetividade. E dessa forma mostra-nos a face de uma Amazônia vista não como uma representação, mais em vias de uma compreensão dissidente, que expõe os fenômenos que podem ser vistos pelas lentes do pensamento complexo moriniano, em suas subjetividades nômades, num tempo múltiplo e indeterminado do eterno retorno da diferença.

O que seria a repetição do ritual do Daime em Parintins realizado pelos daimistas que o compõem, senão a máxima afirmação do eterno retorno, trágico por excelência (MACHADO, 2006). E o retorno é sentido por seus próprios adeptos. Ogum se pergunta “eu já cheguei a pensar assim, será que todo tempo a gente vai ter que fazer isso? Todo tempo a gente vai cantar os mesmos hinos?” (entrevista 2020). Não obstante, o próprio afirma que toda vez que se toma Daime, ainda que repetindo o ritual do início desta prática, “é sempre uma nova experiência” (Ogum, entrevista 2020). E em relação a este retorno da diferença, Lord Shiva também constata que “apesar de o rito, ser igual, a experiência é sempre diferente”. (entrevista, 2020).

Aqui podemos abrir o diálogo com o pensamento deleuzeano do devir, no que tange a ideia filosófica da diferença e repetição. E assim, ver que a “repetição ritual, a rotina cotidiana são maneiras idênticas de expressar e de viver o retorno do mito e, portanto, de escapar de uma temporalidade muito marcada pela utilidade e linearidade” (MAFFESOLI, 2003, p. 65). Poderíamos mesmo afirmar, sustentado na fala dos próprios daimistas, que a interatividade com a ayahuasca no Santo Daime, é a afirmação do eterno retorno da diferença.

As expressões dos sujeitos daimistas, suas subjetividades, convida-nos a uma viagem de incertezas. Conforme Maturana e Varela (2019, p. 9), “construímos o mundo em que vivemos durante nossas vidas. Por sua vez, ele também nos constrói ao longo dessa viagem (MATURANA;VARELA, 2019, p. 9-0). Os movimentos subjetivos que cartografamos entre os daimistas, nos sugerem que, embora se trate de um fenômeno social, o “que há é apenas a conservação da adaptação e da autopoiese, num processo em que organismo e ambiente permanecem num contínuo acoplamento estrutural” (MATURANA;VARELA, 2019, p. 130). Afirma-se, por assim dizer, uma situação de autonomia e dependência, cujos resultados são os desdobramentos imprevisíveis de vidas forjadas na força de uma autopoiese.

Este solo do sensível que coabitamos com os sujeitos em campo, certamente nos permitiu alargar nossas perspectivas em relação ao fenômeno. “O rigor da investigação cartográfica reside na irredutível atenção aos movimentos da subjetividade e da paisagem existencial, suas pontes de presente, seus fios soltos, suas linhas de fuga em relação à estratificação histórica” (PASSOS; KASTRUP; TEDESCO, p. 203).

Seguindo com essa postura de espreita, atentos aos acontecimentos, pudemos acompanhar a narrativa que traça as entrâncias de um devir-paquinha¹³ de Lord Shiva, fazendo-o entrar numa variação que o tomou de surpresa. Vejamos:

Eu estava trabalhando com a fiscalização ela veio bateu no meu peito, fiz aquele movimento espontâneo quando alguma coisa vem. Bati assim e caiu no chão, quando eu olhei era essa paquinha e em cima dela tinha tipo um rajado. E começou a ecoar esse nome na minha cabeça paca tigre, paca tigre. Fiquei repetindo aquilo na minha cabeça, de repente quando eu fechei e abri os meus olhos, era como se eu enxergasse pelos olhos do animal e por onde ela andava dentro da igreja eu enxergava pelos olhos dela tudo aquilo, as pessoas ali, o pé das pessoas, inclusive quando via aquele filme do homem formiga eu lembrei muito dessa situação. E até o momento que ela foi para o meio da mata. Eu fui acompanhando pelos olhos dela a mata, foi uma experiência que não foi programada, até um amigo meu disse que: - os bichos me encantaram eu fui encantado pelos bichos. Que eles me seduziram e me encantaram [...] (entrevista, 2020).

Nota-se que nessa passagem, Lord Shiva é tomado por um devir-animal (DELEUZE; GUATTARI, 2012), uma simbiose que não quer dizer que ele tenha se tornado paquinha, mas pôde experimentar a potência de um devir-paquinha. Uma narrativa um pouco diferente daquelas descrita por Luna (2005), quando tratou da ayahuasca e o motivo das transformações em animal, pois na maioria das vezes o sujeito sente a transformação para o animal relatado, o que não foi o caso de Lord Shiva. Ele afirma apenas que ele podia compartilhar a visão com a paquinha, embora pudesse sentir seu corpo, houve um compartilhamento do campo de visão. Esse episódio serve para termos uma ideia de como os sujeitos daimistas sentem em relação às experiências vivenciadas naquele lugar, dado a carga de preconceito que circula na sociedade, onde o adepto do Daime é visto como alguém que não deve ser levado a sério, “às vezes a gente evita de conversar [...] dá um pouco de vergonha [...] Porque como eu falei, num mundo tão materialista, falar isso é coisa de maluco” (Lord Shiva, entrevista, 2020).

¹³ Inseto da mesma ordem dos grilos e gafanhotos, nome científico (gryllotalpidae), conhecida também no Brasil pelo nome de paquinha.

O preconceito é algo redutor, não soma, ao contrário, recrudescer o olhar ao domínio da ignorância ou à recusa de ampliação do olhar. Somos instigados a ir além e dispensar um olhar preconceituoso que é incapaz de não notar os desvios que percorrem em diferentes velocidades e em movimentos sinuosos, não vê as bordas movediças do fenômeno em constante processo vir a ser, um processo de construção do sujeito.

2.2 – O delírio e o devaneio como produtos do imaginário

Existem várias formas de homens e mulheres se conectarem com o universo e com as forças sagradas do sobrenatural e da transcendentalidade, fazendo uso de recursos da natureza que, ao entrar na esfera da mediação feita pelos homens, afirma-se como um procedimento ritualístico. O ritual do Santo Daime é uma dessas experiências humanas de expansão da consciência, que se utiliza de um cipó e uma folha, retirados da natureza para promover um encontro do indivíduo com ele mesmo, por meio de processos mentais em delírios e devaneios no contexto do Daime.

Um dos elos de devir com relação ao fenômeno do Santo Daime, é a experiência do seu fundador Raimundo Irineu que ao usar a ayahuasca em sua iniciação na mata amazônica, ele viu a imagem de Nossa Senhora da Conceição, uma figura feminina. Tratar-se de um devaneio poético, um arquétipo, pois “o imaginário do plano da consciência, reconhece a importância essencial dos arquétipos que constituem o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais” (LOREIRO, 2015, p. 57). Um devaneio no qual se faz presente o elemento do eterno feminino, a anima, notório nos escritos de Jung (2016). Essa presença vem se fundir com o pensamento de Bachelard (1988), segundo o qual o sonho é dominado pelo *animus*, pois o devaneio é o lugar da *anima*. Sua ideia principal é de que “a anima pertence ao devaneio que vive o presente das imagens felizes [...] o devaneio puro, repleto de imagens, é a manifestação da anima” (BACHERLAD, 1988, p.61).

Em relação ao elemento do devaneio o modo como abordamos em nossas discussões seguem os caminhos trilhados por Bachelard. Não nos referimos ao devaneio sob o ângulo psicológico da distensão psíquica, de uma consciência que está perdida em diminuição, em inclinação para baixo, mas exatamente, o contrário, uma consciência que se encontra segundo Bachelard (1988, p. 6), “sobre o devir essencialmente aumentativo de toda e qualquer tomada de consciência”. O devaneio em estudo é o

devaneio poético, da imaginação criativa, da poesia que através da fenomenologia observamos.

O delírio também é abordado sob o ângulo de seus aspectos históricos sociais, pois, conforme Guattari (2013, p. 28), “o delírio não se refere ao pai, nem sequer ao Nome do Pai, mas aos nomes da História [...]. Ele é investimento do campo social histórico pelas máquinas desejanças”. Efetua-se uma forte crítica ao triângulo edipiano, que reduz tudo ao contexto familiar. Uma postura que sinaliza para perceber o delírio como pertencente ao campo histórico social e não reduzindo-o a esfera familiar, do papai-mamãe, da representação. Toma-se o inconsciente como usina de produção e não como um teatro de representações (DELEUZE; GUATTARI, 2011a).

Não se pode dizer que estamos diante de uma Amazônia, delirante, devaneante, esquizofrênica. Mas podemos afirmar com mais prudência, a presença de um imaginário tecido por delírios e devaneio poéticos que coabitam as experiências vividas no processo esquizo revolucionário, num misto de luz e sombra, nas interações com a ayahuasca. E neste ponto, Deleuze e Guattari (2011, p. 117), sustentam que “é com toda a razão que Laing define o processo esquizo como uma viagem iniciática, uma experiência transcendental da perda do Ego”.

O Daime é uma prática que se processa nas tessituras de fios devaneantes e incertos que compõem a vida, tendo a ayahuasca como um dispositivo autopoiético amazônico, que produz sujeitos que ao mergulharem numa ecologia profunda e trágica, constroem a si mesmos. São sujeitos revolucionários porque eles se desterritorializam. Deleuze (2013, p. 36), lembra que “não dizemos que o revolucionário seja esquizo. Afirmamos que há um processo esquizo, de descodificação e de desterritorialização, que só a atividade revolucionária impede de virar produção de esquizofrenia”.

Estamos diante de uma “história menor rizomática”, um menor que delira e faz retumbar essa experiência transcendental e de espiritualidade daimista, próximo de um diálogo com Deleuze e Guattari (2017) centrado no tema da literatura menor. É provocar uma estética da gagueira, fazer balbuciar palavras, a procura de definições no reino do indizível.

Um dos intelectuais entrevistados nesta pesquisa aponta a importância do Daime como objeto de estudo nos seguintes termos:

O Daime como tema de pesquisa é importante. Está dentro de um contexto que compreende muitas dinâmicas que acontecem

simultaneamente, como uma tentativa de descolonização dos estudos da religião que é super importante para nós. [...] São narrativas contra-hegemônicas daqueles que não faziam parte dos grupos majoritários e que historicamente foram silenciados, foram deixados de lado, mas, sobretudo calados, cujas epistemologias, as estéticas, as lógicas nunca foram contempladas e por isso mesmo as narrativas deles nunca vinham a tona (DIEGO OMAR, entrevista, 2021).

Veja que Diego Omar traça um diálogo que se articula com o devir-minoritário em seus processos criativos desterritorializantes e, ao mesmo tempo, de resistência. Nesse processo esses agenciamentos coletivos, assumem uma postura micropolítica revolucionária, se fixam em presenças simultâneas nos territórios daquelas práticas religiosas estabelecidas, denotando o caráter contra-hegemônico deste ritual ecológico. O devir-minoritário daimista é “um centro eclético, é aberto a qualquer tipo de religião, a qualquer coisa que venha contribuir com o trabalho”. (Iemanjá, entrevista, 2020). O que se observa em relação a não vinculação formal a uma unidade central hierarquizada, é que o fenômeno do Santo Daime no Céu de Jesus Menino, caracteriza-se mais como um movimento instituinte do que um movimento institucional.

O trágico transfigura-se como um vetor que atravessa essa prática do Daime, um saber trágico. Um rito de ordem e desordem, racionalidade e irracionalidade, alegria e sofrimento, luz e sombra, construção e desconstrução, não em movimento dialético de negação, mas apontando para uma afirmação da interdependência desses termos que encontram-se emaranhados. Ogum, um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa expõe uma situação que acometia a sua saúde nos seguintes termos:

Essa doença que eu tive, acho que foi uns três anos assim daquilo, eu não saía do banheiro, eu vivia no banheiro, toda hora, parecia que não tinha fim aquilo [...]. Ia no médico, eles falavam que era uma coisa, aí eu tomava remédio e não dava em nada. Mas, com o tempo eu descobri que era algo espiritual mesmo que eu tinha que passar por aquilo, era um processo doloroso, então, foi o que aconteceu comigo. Um pouco negativo, mas que traz uma força ao mesmo tempo. Eu penso que quando a gente passa algo de dificuldade é pra gente se avaliar e entender, fazer o que é certo (entrevista, 2020).

Ogum, ao falar sobre o problema de saúde que durou aproximadamente três anos e que lhe impedia de trabalhar, interpreta essa situação como um problema espiritual. O que deve ser observado, com efeito, é como ele lida com a situação até sorri e brinca ao lembrar o episódio que sinalizava um problema de saúde, um problema que nunca foi descoberto a sua causa. Conforme Maffesoli (1998, p. 22), “é na dor e no sangue que se nasce para a existência. Mas, é no maravilhar-se que é possível, bem ou

mal, ir vivendo”. Esta é, pois, uma estética trágica da existência. Talvez, estivesse ocorrendo a depuração de ressentimentos, raiva ou outro sentimento que poderiam lhe causar ainda mais sofrimento. Para Ogum era preciso passar por aquilo, ou seja, suportava a dor física e a convertia em superação, uma necessidade de se superar a cada dia, um processo, como ele mesmo destaca.

Em várias ocasiões ouvimos durante as sessões que participamos a seguinte expressão: que o Daime era para seres humanos “cabeçudos”, um último recurso. Uma fala de Lord Shiva elucida esta expressão nos seguintes termos: o “Santo Daime são para os cabeçudos, para aqueles que tiveram uma dificuldade de encontrar Deus numa forma muito simples [...]. Para aqueles que estavam muito doentes, que precisavam de um tratamento de choque para acordar mesmo” (Lord Shiva, entrevista, 2020). E conclui dizendo que “às vezes as pessoas vêm para cá porque já peregrinaram e, por algum motivo pessoal não se encontraram, e aqui, vinde a todos” (entrevista, 2020).

Talvez essa expressão seja a manifestação da reinvenção de sujeitos singulares, deslocados do princípio de identidade, sujeitos que não se enquadram nos padrões vigentes instituídos e buscam ferramentas para esculpir um Corpo Sem Órgãos¹⁴ pleno para si. Essa construção pode ser conduzida nas sessões do Daime, por meio de um “estudo fino”, pois é essa a expressão que é usada pelos daimistas pesquisados, e se manifesta no hino de Raimundo Irineu:

Hino 102 – Sou Filho Desta Verdade

Sou filho desta verdade
e neste mundo estou aqui
dou conselho e dou conselho
para aqueles que me ouvir

O saber de todo mundo
É um saber universal
Aqui tem muita ciência
Que é preciso estudar

Estudo fino, estudo fino,
Que é preciso conhecer
Para ser bom professor
E apresentar o seu saber

¹⁴Corpo Sem Órgãos – Antonin Artaud cria esse conceito que surge pela primeira vez na obra radiofônica para acabar com o juízo de Deus, no ano de 1947, como forma de declarar guerra aos órgãos, ao organismo. Em seguida Deleuze e Guattari, o reativam em O Anti-Édipo e Mil Platôs (DELEUZE; GUATTARI).

As sinergias que envolvem este hino se espraiam no corpo e mente de todos os daimistas. Irineu vê o Daime como um objeto de estudo. Precisa ser estudado, um estudo que tem como matéria prima o par atual-virtual, virtualidades que podem dar acesso a esse conhecimento amazônico fino, contido numa estética dos devaneios poéticos. “A virtualização constitui justamente a ponta fina, da mutação em curso. A virtualização se apresenta como o movimento mesmo do ‘devir outro’ – ou heterogênese – do humano” (LÉVY, 2011, p. 11-2).

A Ayahuasca converte-se numa potência propulsora na constituição do Corpo sem Órgãos dos daimistas, traçando uma travessia que muitos fazem e continuam a fazer, mas não sem coragem, para enfrentar forças que os põem em variação, porque o caminho é sempre constituído por surpresas, um impulso desejanste de percorrer o desconhecido, pondo um ponto final nas certezas.

Uma travessia aonde não se tem um porto seguro onde se deseja chegar, o acaso e a incerteza são sempre companheiras na grande viagem virtual-atual, a sensação de estar sempre em travessia, nunca uma partida nem numa chegada, nunca evoluindo, tampouco regredindo, mas sim involuindo. “Se os animais inventam suas formas e suas funções, nem sempre é evoluindo, mas perdendo, abandonando, reduzindo, simplificando. A experimentação é involutiva, ao contrário da overdose”. (DELEUZE, 1998, p. 39). É ter no instante a máxima exaltação da vida em movimento de involução, artistas da imanência, artistas trágicos. “Assim, o corpo sem órgãos, nunca é o seu, o meu... É sempre um corpo. É uma involução, uma involução criativa e sempre contemporânea” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.31).

O que podemos dizer com convicção é que não há nenhuma certeza, ou garantias, temos somente probabilidades e aproximações a serem exploradas, colhidas do campo imanente, que escapam a cálculos lógicos, e enlouquecem o pensamento linear, “a ciência dos números se ajoelha diante do milagre pagão do rizoma” (LINS, 2021, p. 194). A interação com a ayahuasca no Santo Daime, arrasta consigo toda a efervescência de um fenômeno rizomático na Amazônia, que se firma não por representações, filiações ou imitações, mas pela potência imanente de diferenciar-se em aliança com os devires ancestrais ameríndios.

O preconceito com o Daime se dá em virtude do chá sacramental, ser visto como uma droga, gerando todo tipo de preconceito e estigmas. Pudemos observar como a sociedade vê os sujeitos que participam do ritual do Santo Daime. Girassol (48 anos),

uma moradora do Macurany, local onde funciona a igreja Céu de Jesus Menino, revela que:

Eu conheço assim pelo o que eu li um pouco sobre o Santo Daime, e pelos relatos das pessoas que já frequentaram. Eles dizem que é uma religião [...]. Na verdade eu não conheço na prática, o que acontece, como é que se faz, a questão do uso desse chá, dessa substância. No que eu entendo cientificamente é uma droga, um alucinógeno, [...]. Não tenho essa concepção de que seja uma coisa religiosa, um encontro com Deus, até porque eu sou católica, então para eu me encontrar com o meu Deus, eu não preciso de uma substância. (entrevista, 2021).

Na narrativa de Girassol, torna-se visível o pensamento que ela tem sobre o Santo Daime, vindo a colaborar para o reforço de estereótipos que circulam na sociedade em relação a esse fenômeno religioso. Uma sombra de pré-noções e senso comum que deturpam os sentidos e significados do Daime. A informante acaba por reduzir essa prática ao uso recreativo de uma droga nociva à saúde do ser humano. Outro relato que encaminha-se nesse sentido foi exposto por Iemanjá nos seguintes termos: “muitas pessoas falam que é droga. Um colega nosso sentiu interesse de ir, só que pelo fato das pessoas terem essa visão do Daime, ele desistiu, porque a namorada dele disse que as pessoas tomavam Daime e ficavam doidas” (entrevista, 2020).

A DMT (dimetiltriptamina), substância presente na folha (*Psychotria viridis*), que compõem a bebida sagrada, é responsável em grande parte pelos efeitos visionários, pela produção do delírio e devaneio. De acordo com Labate (2005, p. 406), “a ocorrência natural da DMT já foi descrita em diversas espécies de plantas e mamíferos – inclusive no homem – tendo sido isolada nos tecidos cerebral, pulmonar [...] Ela existe também em doses ínfimas [...] nas plaquetas”. A partir dessa constatação da presença nas células responsáveis pela coagulação do sangue, “se qualquer dose de DMT fosse considerada ilegal, também seriam as plaquetas?” (LABATE, 2005, p. 406). Ricardo Castro, um intelectual ouvido neste estudo expôs a sua compreensão sobre o Santo Daime no seguinte sentido:

Eu vejo o Daime como um caminho de espiritualidade, de transcendência, de autoconhecimento e também de um conhecimento profundo da relação da natureza humana com a natureza do mundo natural. Existe uma sabedoria aí. Os diversos caminhos espirituais você pode conseguir pela meditação, pela oração e com o Santo Daime, você acessa essa compreensão pela via do chá. Eu acho que é um caminho espiritual. São tantas

maneiras que o ser humano tem para realizar a sua transcendência, a sua compreensão de si mesmo e no mundo natural no qual ele habita. Mas, como qualquer outro caminho espiritual, ele também pode se desvirtuar, trazer consequências negativas, ele pode ser desvinculado de seu aspecto fundante que é a experiência místico e religiosa dos povos da Amazônia (entrevista, 2021).

Embora o nosso entrevistado afirme que o Santo Daime seja um caminho de espiritualidade, de autoconhecimento, ele faz, uma ressalva quanto ao uso do chá fora do contexto religioso, o que poderia acarretar em reflexos negativos para a sociedade. Frisa em seu discurso, que “essa experiência do Daime se localiza dentro do fenômeno religioso contemporâneo, que se rebela contra as formas de religião dogmática, forma de religião muito racionalista (entrevista, 2021).

O Daime é também para seus adeptos, uma doutrina cantada, os hinários representam uma espécie de ‘bíblia’, os hinos são recebidos por daimistas direto dos espíritos da floresta, são psicomusicografados (COUTO 1989). “A doutrina ela é cantada, nossas bíblias, os hinários que vários irmãos receberam do astral, do espiritual” (Ajuricaba, entrevista, 2020). Segue abaixo um hino intitulado Transformação, de autoria do daimista Lúcio Mortimer,

Transformação

Deus de misericórdia
Meu pai soberano
Me dê a vossa mão
Nas provas que estão passando

Dai-me a paciência
Que o gosto é de fel
Seja feita vossa vontade
Na Terra como no céu

Assim é nossa vida
Alegria e sofrimento
Agradeço pela vez
De estar neste padecimento

Crescei a minha fé
Dai-me a conformação
Precisa ter firmeza
E entender a transformação

Eu estou em pé firme
Firmado no meu lugar
Que tudo aqui passado
Seja para vos louvar

Esse hino apresenta o processo de transformação pelo qual passam os daimistas, tomado por uma atmosfera vinculada a uma moral judaico-cristã. Expõe o processo de padecimento pelo qual passam os daimistas durante a disciplina de transformação dentro do Santo Daime. Os hinos chegam a emocionar e tocam profundamente os adeptos, “quando eu ouvia um hino do Santo Daime que fala da transformação eu chorava por demais” (Ogum, entrevista, 2020). As transformações por quais passam os daimistas, são dolorosas, provocam desconforto. Como os personagens de Beckett, estudado por Deleuze (1998, p. 39-0), os daimistas estão sempre a traçar “uma experimentação involutiva em perpétua involução, sempre no meio de um caminho com pé na estrada”. Nunca sabem de antemão o que vão experimentar em cada sessão, nem os mais experientes ensaiam uma previsão, estão sempre a arremessar os dados com os espíritos da floresta, e só colhem os resultados transitórios no fim de cada partida simbólica. Nos meandros desse fenômeno do Daime que parte do entremeio de tradições históricas e afro-ameríndias, cintila um devaneio intenso atravessado por um jogo poético, sério, mas excitante de reinvenção das tradições, como aponta Hobsbawm (2015).

Vê-se o *homo sapiens*, *demens*, *mithologicus*, mas também o *ludens* nesse jogo imaginativo e criador de reinvenção da tradição daimista. O aspecto de ludicidade está presente no contexto investigado, uma via importante que não poderia ser deixada de lado nas observações arquetônicas desse imaginário amazônico. Huizinga (2019), considera que nas invenções mitológicas sempre reside um espírito fantasioso, que joga no limite, entre a brincadeira e a seriedade. A captura desse aspecto lúdico, indissociável da poesia nos permite a ampliação de nosso olhar voltado para perceber a subjetividade desses adeptos do Santo Daime, no que tange aos aspectos do delírio e do devaneio poético.

Em relação a esse tratamento de “choque” citado anteriormente Ogum afirma que o “Santo Daime ele proporciona essa liberdade, sendo que se você exagerar você é puxado na orelha. Então, ele solta muito a corda, mas quando ele puxa, também dói demais, entendeu? (entrevista, 2020). Essa dor é resultado da interação com a ayahuasca, o efeito prático é sentido de forma física. Em nossas experiências com a

bebida sacramental, pudemos sentir esse efeito em que virtual e atual atuam simultaneamente, um conhecimento que não se limita a pura abstração, é um conhecimento prático, que se atualizada no momento mesmo da sessão e tem ressonância na vida cotidiana. É o que revela Ogum:

O Daime ele vem proporcionando isso, tanto eu apanhar ali, de tanto eu levar peia, eu consegui entender que a gente tem que mostrar o nosso valor pra nós mesmos. Sem o Daime eu seria uma pessoa sem pensamentos positivos. Viveria perdidamente na ilusão, nas coisas do mundo, na droga, cachaça, no sexo, bem perdido mesmo. Eu acredito que se eu não tivesse no Daime, teria acontecido isso na minha vida (entrevista, 2020).

O que eles chamam de peia, tem relação com o desconforto físico e psicológico que é sentido em algumas experiências de interação com a bebida sacramental. Pode-se notar nesse diálogo com Ogum e com os demais damistas, a transfiguração de uma “ética da crueldade” na Amazônia, para lembrar o termo usado por Nietzsche (2021) e Artaud (1999). Pode-se dizer que o próprio pensar é um exercício de violência, “crueldade, pois, produtora da dor que supõe do criador uma rígida disciplina [...] própria do artista e dos ‘heróis trágicos’. Faz de ambos o modelo da ‘ética da crueldade’, assim denominada por afirmar a dureza como axioma essencial do criador” (LINS, 2021, p. 204-05).

Uma arte trágica indígena, uma crueldade amorosa de potencialização da vida, a ayahuasca como tecnologia do sensível (FONSECA et al, 2008), que desestabiliza zonas de conforto, pois não existe transformação sem dor. É necessário extrair da dor não a amargura do fel, mas convertê-las em doces lições que podem multiplicar nossa potência de viver com alegria. Essa postura tem ligação com a frase que escutamos repetidas vezes quando habitamos o território cartografado: “o Daime é para todos, mas nem todos são para o Daime”.

Toma-se nesse sentido a interação com a ayahuasca no Santo Daime como um lugar, um refúgio reflexivo para sujeitos com extrema pulsão de errância, “máquinas desejanter” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 11), que não se encaixam no cânones religiosos tradicionais. São sujeitos nômades, não no sentido de andarilhos que migram de uma região à outra, mas por colocarem-se em variação intensivamente, sem sair do lugar. “É parado que o nômade anda ainda mais – como desterritorialização e reterritorialização permanentes” (LINS, 2021, p. 86).

Preferem voar para longe, até para longe de si mesmo, mas ficando à espreita, desafiam a gravidade, e como pássaros dançarinos, singram os ares de uma realidade virtual e a partir desses voos, trazem novas coordenadas para viverem seus cotidianos em terra firme. Vivenciam a força do instante, “a virtualidade como realidade poética, sempre por vir, sempre acontecendo, em um tempo sem calendário, o tempo do virtual como acontecimento poético” (LINS, 2021, p. 86).

A saída de si, e a percepção a partir do fora do sujeito, dão nesse caso a dimensão e a importância ao acesso a esse tipo de conhecimento, cujo efeito prático é narrado pelo sujeito como algo que o transformou. São conhecimentos obtidos dentro de práticas de reinvenção das tradições, bricolagens que afirmam essa postura de decolonização do conhecimento na Amazônia. São religiosidades contra-hegemônicas, que se afirmam como alternativas àquelas ligadas ao Cristianismo que ainda se apresentam como hegemônicas. Por isso, falamos do Daime como uma literatura menor, pois traz consigo elementos claros de uma interculturalidade. Desponta numa linguagem que desafia as heranças deixadas pelo colonizador, embora não as neguem por completo. Como num ritual antropofágico, compõem e absorvem os elementos que lhes convém. Esses *bricolers* amazônicos multiplicam-se em resistência, extrapolando fronteiras e fazendo ecoar suas vozes nessa região multifacetada.

2.3 – A interatividade do adepto com outras pessoas

As linhas do tempo que envolvem estes daimistas fluem em movimentos de devir no encontro como outras pessoas. O jogo criador recomeça e multiplica-se pelos imprevisíveis lances de afirmação das diferenças. Uma dança das potências virtuais segue em ritmo descontínuo, atravessando violentas e caóticas tempestades de fluxos intensivos, que desintegram momentaneamente os sujeitos. Esses sujeitos são criadores, transbordando em seus devaneios poéticos, para em seguida, num ato de reinvenção repousarem sobre as novas bases de um equilíbrio dinâmico, ao qual o processo vital está vinculado.

Os daimistas buscam alçar voos para longe de si, afirmam o desejo que ilustra uma reivindicação sensível ao “direito de sonhar” (Bachelard, 1985, p. 11). Ao retornarem, realizam gradativamente a atualização daquilo que pode integrar uma nova composição, tanto de si mesmo, quanto na interação com outras pessoas fora do círculo daimista.

Durante o período que realizamos a observação intensiva nos rituais daimistas, pudemos constatar a ocorrência de várias pessoas que visitam com certa frequência aquele espaço para participarem das sessões, não somente da cidade de Parintins como de municípios próximos. Estes visitantes embora não sejam “fardado (as)”, como os daimistas costumam se referir àqueles que firmam um compromisso com o Santo Daime, devem seguir todas as regras que normatizam o ritual, a fim de garantir a harmonia no desenvolvimento da sessão, como forma de respeito ao caráter sagrado do ato. Um exemplo das regras a serem seguidas diz respeito à forma de se vestir, para a participação nos trabalhos.

As mulheres devem usar vestidos ou saia abaixo do joelho com blusas não decotadas de cor branca ou tonalidades claras, sendo vedado o uso de roupas na cor vermelha para ambos os sexos. Os homens devem usar calças Jeans ou de outro material e uma camisa branca ou de cor clara. Além dessas regras, outras já constadas por MacRae (1992), também fazem parte do momento que antecede o ritual na Igreja Céu de Jesus Menino, como não tomar bebida alcoólica ou usar outras substâncias que alteram a consciência, fazer uma dieta que contenha alimentos pouco gordurosos e de fácil digestão, abster-se de relações sexuais nos três dias anteriores e posteriores à participação no ritual. Outra recomendação é que durante o desenvolvimento da sessão não é permitido cruzar os braços ou pernas, pois isso tem o poder de cortar a corrente de energia nos trabalhos espirituais.

Alguns costumam participar uma única vez, outros ficam por algumas sessões e há aqueles visitantes que frequentam o espaço por um tempo mais prolongado, inclusive por anos, mas não se vinculam formalmente ao Santo Daime. Não há uma pressão deliberada por parte de qualquer membro ou do dirigente, para que um visitante venha a se tornar um daimista. Atualmente, a igreja é composta em sua maioria por membros da família do próprio dirigente, sendo responsável por 60% dos membros que frequentam com assiduidade os dias 15 e 30 de cada mês, bem como outros dias que compõem o calendário daimistas em Parintins.

De acordo com Ogum “você pode ir, um, dois, três, cinco anos sem ser fardar. Então é um livre arbítrio pra tal, se você acha não. Não foi pra mim, eu não gostei, não tem nada a ver comigo, então, exige uma verdade de você ali entendeu?” (entrevista, 2020). É levado bastante a sério o ingresso de um novo membro, a decisão deve partir exclusivamente do (da) visitante, como exposto por Ogum. Por isso, não há um convite

explícito para o ingresso de um visitante para se tornar um daimista, deve ser uma atitude livre que cabe ao próprio sujeito dentro de sua liberdade de escolha.

As pessoas que desejam conhecer a igreja do Santo Daime devem solicitar de algum membro da igreja a permissão para participar, que é levado ao conhecimento do dirigente e dos demais daimistas para que juntos decidam acerca da possibilidade e o momento que a visita poderá ocorrer. Passado esse momento, o interessado preenche uma ficha de *anamnésia* na qual procura-se saber os motivos que o levaram a solicitar a participação, bem como seu estado de saúde físico e mental. Há restrições a quem, por exemplo, faz uso de algum medicamento anti-depressivo ou esteja passando por uma crise de esquizofrenia, nestes casos é vedado a participação nos trabalhos da igreja.

Em nossa quinta experiência com a ayahuasca no ritual do Santo Daime participamos pela primeira vez dos preparativos da sessão, posto que o ritual desdobrou-se no tempo e abarca esses momentos inseparáveis que compõem a dimensão ritualística.

Em um dos dias de interação com o campo da pesquisa participamos da organização da sessão, cuidando dos preparativos logísticos de limpeza e arrumação da Igreja. Durante a tarde por volta das quatorze horas recebi uma ligação de Ogum, um dos daimista que entrevistamos, nos convidando para ajudar nos preparativos para a sessão que seria realizada no sábado. Perguntou se gostaríamos de participar dos preparativos em homenagem a São Miguel Arcanjo, nossa resposta foi positiva e combinamos para às dezesseis horas irmos para a Igreja Céu de Jesus Menino. Fomos executar a limpeza na casinha onde é acondicionado o Daime, Ogum fez o movimento cristão de sinal da cruz e benzeu-se pedindo permissão para tocar no Daime. Cada garrafa era movimentada como muito cuidado e higienizada com um pano umedecido de forma suave e sem pressa como se estivesse acariciando-as. Essa delicadeza e respeito no manuseio da bebida nos deu a dimensão de o quanto eles a consideram uma bebida sagrada. Perguntei a ele o significado daqueles gestos ao tocar a bebida e ele respondeu que o Daime é sagrado, por isso todo esse respeito, um respeito ao ser divino. Podemos lembrar a passagem em que Ogum afirma que “Deus e o Daime, para mim é a mesma coisa” (entrevista, 2020). Parece que há aqui uma reconciliação com a natureza ao mesmo tempo que nos apresenta um Deus que escapa a fixações judaicas/cristãs. Talvez possamos estabelecer um diálogo com Espinosa, que apresenta Deus como potência infinita “natureza naturante” (SPINOZA, 2018, p. 97). Isso demonstra que as

práticas indígenas reinventadas no contexto urbano intercultural, pelos daimistas, contém uma experiência com o divino.

Na sequência ajudamos Ogum a arrumar a mesa colocando as velas brancas com os castiçais, os retratos com as imagens de Raimundo Irineu e Sebastião Mota, os pequenos vasos com flores, um copo de vidro transparente com água, a Cruz de Caravaca em alumínio e a imagem de São Miguel Arcanjo. Terminamos a limpeza. Chegou o dia da sessão do Santo Daime e participação da sessão em homenagem a São Miguel Arcanjo. Ocorreu uma intensa relação intersubjetiva no instante do ritual. Iemanjá estava cantando os hinos e ela se emocionou e começou a descer lágrimas de seus olhos. E parou de cantar por alguns instantes, o presidente da sessão e o outro participante se conectaram com aquela emoção e também começaram a lagrimar, foi bonito ver aquela interação. E naquele momento compartilhando seus sentimentos, um choro de alegria, troca de olhares e conexões surgindo, segundo as palavras do presidente: “uma energia espiritual suave tomou conta da corrente dentro do salão”. Todos concordaram com as palavras do presidente acenando positivamente com a cabeça e com sorrisos de felicidade. Essas interações são descritas também por Ajuricaba, a saber:

A respeito dessa conexão com os participantes de uma sessão, eu creio que acontece muito pela aquela ativação de nossos sentidos. O chá da ayahuasca ele é uma amplificação de nossos sentidos e uma expansão de nossa consciência. A pessoa que vai com o intuito sério de aprender, de sentir, de desenvolver essa mentalidade, essa consciência, dentro de um trabalho de ayahuasca sério. Ela vai conseguir perceber a emanção da energia do outro [...]. Até mesmo aquela velha história se tu for estudar a parte de física quântica essas coisas, eles já comprovam toda essa conexão das pessoas até mesmo com a terra com o ambiente. Mas dentro do da sessão isso fica mais amplificado, fica mais perceptível, desde que a pessoa tenha esse intuito de querer (entrevista, 2020)

Nesse ponto nota-se novamente um olhar que ultrapassa os valores antropocêntricos ligados meramente ao ser humano, e saltam em direção a um ecocentrismo. Conforme Capra (2014, p. 39), “a ecologia profunda está arraigada em valores ecocêntricos (centralizados na terra). Quando a visão ecológica profunda torna-se parte de nossa percepção diária, emerge um sistema radicalmente novo de ética.

Uma ecoética de pertencimento com a natureza no plano de movimentos micropolíticos daimistas, pois as conexões que o sujeitos estabelecem abrem-se a

diferente formas de saber ecológico. “Trata-se, ao mesmo tempo, de um processo de emancipação que implica a decolonização do saber submetido ao domínio do conhecimento globalizante e único, para fertilizar saberes locais “ (LEFF, 2014, p. 18-9). E esses saberes locais, mediados pela ancestralidade dos povos indígenas da Amazônia, nos revelam singularidades criativas que fazem frente à epistemologias dominantes que se pretendem universais e homogeneizantes. A força cultural dos conhecimentos construídos historicamente por esses povos indígenas, ao escaparem desse domínio globalizante de uma racionalidade objetiva, certamente “seriam capazes de trazer novos elementos ao patrimônio espiritual da humanidade” (PINTO, 2008, p. 72). E os efeitos desse escape, pudemos observar e experimentar no contexto cartografado.

Aflora-se todo um conhecimento que tem como base a forte interação com o ambiente natural, e de modo interdependente (re) criam-se novas maneiras de viver. “Identificam-se no processo cultural em formação como contribuição indígena, uma forma peculiar interativa de relação com a natureza [...] uma condição existencial de devaneio contemplativo, uma poética do cotidiano” (LOUREIRO, 2015, p. 303). A relação de interação que os daimistas mantêm com a ayahuasca, tem efeitos muito fortes sobre o modo de convívio com outras pessoas. É o que revela Iemanjá:

Hoje em dia eu vou nas festas, eu gosto, mas não é mais com aquele exagero com aquela coisa de me deixar levar. Então para mim foi bom nesse aspecto e na questão da timidez também que eu fui deixando aos poucos. Hoje eu já consigo olhar nos olhos das pessoas e falar. Ainda tenho um pouco, mas acredito que com o tempo vou tirando. Aí ele serve não só lá para igreja, mas aqui fora com meu convívio com a minha família. Meu comportamento como pessoa mudou totalmente, a minha forma de pensar, sem ninguém tá falando olha tu precisa... Tu tá errada aqui, tu precisa mudar aqui. Eu lá com o Daime ia tendo um entendimento - E hoje em dia se você perguntar para as pessoas que me conhecem desde de pequena, elas vão dizer que eu sou outra, sem eu falar. (entrevista, 2020).

À guisa dessa auto reflexão, externada por Iemanjá, tem-se um panorama no qual as esferas do cotidiano são inundadas pela experiência ayahuasqueira, envolvendo subjetividades e intersubjetividades que vão desde a mudança de postura nos locais de festas, redução de aspectos introspectivos que dificultavam a convivência social, até a própria transformação no modo de se relacionar com os familiares. Tudo isso seguido da ressalva feita por nossa entrevistada no sentido de que tal mudança, não foi um pedido realizado por um agente externo, mas atingido nos momentos de conversa com o

próprio Daime. A respeito dessa condução da experiência pelo próprio sujeito e “em tempos de desregulamentação religiosa o Daime oferece para muitos uma saída, já que as práticas são orientadas por lideranças espirituais, mas são conduzidas pelo sujeito e voltadas para o desenvolvimento espiritual do sujeito.” (Diego Omar, entrevista, 2021).

A esse respeito Lord Shiva diz que “no contexto geral, no Santo Daime tem os padrinhos, mas dificilmente ele vai ali te dizer o que tu tem que fazer da tua vida. Porque o uso da bebida é autoconhecimento” (Lord Shiva, entrevista, 2020).

Esses discursos estão em consonância com o que ouvimos dos sujeitos entrevistados, os quais afirmam que não há necessidade de mediadores para explicar a experiência daimista, cada sujeito em sua percepção de si, cria um pensamento que orienta provisoriamente novos modos de existir.

Este é um processo de singularização no qual o indivíduo produz a si mesmo. Nas palavras de Ajuricaba é como se fosse ativado o sexto sentido por meio da experiência, uma imaginação criadora. Vejamos:

Pelo dia a dia, eu ia digamos assim sobrecarregando. O trabalho em escritório, relação com a família. Então eu fui ficando mais calmo, mais tranquilo, relevando mais as coisas, não olhando somente o meu lado, às vezes a gente se fecha na nossa bolha assim, e olha só o nosso lado. Então essa ampliação de certos sentidos de percepção, não só da gente como do mundo e dos outros, nos ajuda a relevar melhor as coisas, tolerar, saber lidar com as emoções e seguir assim com mais harmonia nesse meio, tanto familiar, profissional em si da sociedade [...]. A ayahuasca ajuda a ativar várias partes da mente, glândulas que desenvolve digamos assim, amplia os sentidos, esse sexto sentido. Essa visão. Que aí a gente pode ter esses contatos com certos Seres (entrevista 2020).

Identificamos nessa história um saber do corpo que se abre para a experiência do fora do sujeito, e àqueles que desprezam o corpo em nome de ideais ascéticos. Nietzsche (2002, p. 48), acena dizendo que “há mais razão no teu corpo do que na tua própria sabedoria”. Há uma micropolítica ativa que de forma insurgente modifica o pensamento e em movimentos de desterritorialização/reterritorialização entra num estado de reinvenção da própria vida. “O contato com os Seres durante o devaneio, como relatado, descrevem, uma trajetória do olhar tornando-se um ato de leitura do seu mundo. A leitura das páginas de um mundo adornadas pelas iluminuras do imaginário” (LOREIRO, 2015, p. 150).

A primeira experiência com a ayahuasca de Lord Shiva, se deu num momento em que ele havia perdido a mãe e estava tomado por um grande sentimento, de não

aceitação da morte de sua genitora. Diante desse acontecimento ele se abraça com um niilismo passivo (Nietzsche, 2017) e passa a não acreditar mais em nada, colocando em risco sua própria existência. Vejamos:

Enterramos minha mãe sob muito choro, muita dor. E os dias foram passando e eu resolvi mergulhar, daquele rapaz que ia na igreja, não bebia, não aprontava, eu resolvi parar. O cara se questiona, para que adianta? Ser tão bom e de repente acontece um negócio desse na tua vida, qual é o sentido? Quer saber a partir de hoje nós vamos fazer tudo ao contrário, então eu comecei a usar drogas. Todo tipo, maconha, cocaína, pasta base, chá da fita cassete, cogumelo o que batesse onda eu misturava tudo só de uma vez. Êxtase provei [...] não tinha limite, fiquei realmente perdido (Lord Shiva, entrevista, 2020).

A existência parece torna-se um peso e a vida perde o valor. A experiência com o Daime permitiu-lhe administrar e conseguir superar esse trauma, num diálogo com este saber ecológico. Para Carvalho (1999, p. 125), “o homem racional, *loquens* deve subsumir-se ao *homo symbolicus*, criador da representação imaginada que circunda toda atividade especificamente humana”. O encontro de Lord Shiva com o Daime se deu no seguinte sentido:

O Santo Daime entrou na minha vida através desse meu amigo Paulo, que me convidou para tomar o Daime lá no terreno da Dona Graça. Uma sessão que seria do aniversário dele, foi num momento muito crítico da minha vida, onde eu devia ter aí uns 22 anos e tinha acabado de perder minha mãe que teve morte súbita, então eu passava por um momento de muita dificuldade, de trevas [...].E fui na intenção de curtir um barato, achando que seria uma espécie de droga [...] ainda coberto do ego, do materialismo, da descrença, da tolice humana [...] (Lord Shiva, entrevista, 2020).

Observe-se que sempre é um amigo ou conhecido que convida alguém para participar da sessão do Santo Daime. Há todo um zelo, um cuidado no processo de aproximação do indivíduo com a bebida sagrada. Ao ser convidado pelo amigo Lord Shiva aceitou o convite não como uma oferta de ajuda, mas como possibilidade de experimentar uma nova droga. e aceitou o convite com este intuito como ele mesmo relata acima. Em sua primeira experiência de êxtase com ayahuasca, ocorre algo estranho e inesperado que o leva a repensar suas atitudes. Vejamos:

a primeira experiência foi como se abrisse uma caixa e eu visse em poucos segundos um longa-metragem, foi incrível, assustadora, mas incrível. Tive minhas visões, os meus encontros espirituais com meus traumas os meus medos e uma das coisas que eu tive oportunidade de

ver através do espelho espiritual [...] Reconhecer, eu te digo que naquele momento eu fiquei com vergonha de mim. [...] Eu realmente tive uma catarse de tudo aquilo que eu vivia, então foi importante para mim naquele momento, foi o fio de esperança que eu me agarrei e o choque da realidade espiritual para aquilo que eu vinha fazendo e para onde eu iria [...] (Lord Shiva, entrevista, 2020).

Depois dessa interação com a ayahuasca as pré-noções de Lord Shiva com relação a própria substância, são repensadas, e aquela questão de ser somente o uso de mais uma nova droga, passa a não fazer mais sentido para ele. Passa a ver naquele convite do seu amigo, não mais como um chamado para uma simples recreação, mas sim “um fio de esperança” para que ele pudesse ultrapassar aquela situação de vida. O acesso a essas intensidades das potências virtuais podem alargar nossa percepção da realidade e passar a encará-la de maneira diferente. Levy (2011, p. 101), afirma que a “vida se faz a partir de um processo de diferenciação, ou seja, da atualização de uma virtualidade. Atualizar, diferenciar, nesse sentido, é sempre um processo de criação: criação de uma vida”. Conforme Lord Shiva:

O contexto de uso da ayahuasca é justamente para você melhorar como ser humano, buscando conhecimento, buscando a evolução se conectando com o divino. [...] O Santo Daime não é para o cara tomar e ficar pegadão e ficar lesando. A gente tem que ter um propósito. É importante para aquela pessoa que tem algum trauma, algum problema, ou queira se libertar de algum vício, algo do tipo, o objetivo é ajudar e não atrapalhar. Não sei se a receita vai ser boa para todos. O processo é muito individual, mas para mim naquele momento, há mais de 10 anos atrás e até hoje, foi um momento libertador (entrevista, 2020).

A ayahuasca na percepção de Lord Shiva é uma ferramenta para a busca de conhecimento e de melhoramento do ser humano. Conforme Loureiro (2015, p. 91), “a cultura amazônica é uma produção humana que vem incorporando na sua subjetividade, motivações simbólicas que resultam em criações que estreitam, humanizam ou dilaceram as relações dos homens entre si e com a natureza”.

É perceptível a demonstração de profunda gratidão pela atitude daquele amigo que lhe lançou aquele convite que mudaria os rumos de sua vida. Durante nossa entrevista Lord Shiva se emociona bastante ao falar dessa relação com aquele velho amigo que mais uma vez lhe presenteou numa sessão de Santo Daime, com a oferta de um “hino que fala sobre a capoeira de Ogum. Fui presenteado no dia do meu aniversário. Ele me ofertou esse hino [lágrimas] eu fico até muito emocionado porque é

uma coisa muito [lágrimas] expressiva, esse presente musical que se eternizou (Lord Shiva, entrevista, 2020). Segue abaixo a imagem do hino ofertado.

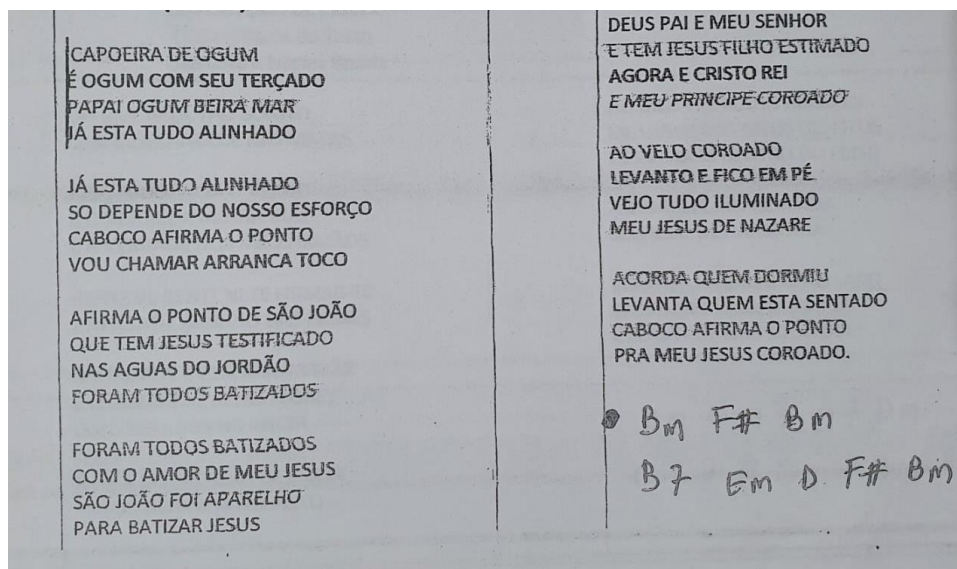


Figura 09: Hino Afirma o Ponto – Arranca Toco (Marcha)
Fonte: Arquivo particular de Lord Shiva, 2020

Fazemos uma viagem ao sensível, nesse território existencial amazônico, passeando por outras formas de conhecimento situadas dentro dos fenômenos complexos do Sul epistemológico (SANTOS, 2018). É preciso fazer emergir horizontalidades criadoras. A narrativa a seguir expõe a experiência de Iemanjá que volta a frequentar a Igreja Céu de Jesus Menino, depois de um longo período de afastamento, demonstrando os devires da subjetividade no âmbito da percepção de si:

Aquela coisa se passando na minha cabeça, um filme, os problemas que estavam acontecendo aqui fora, passei mal o trabalho todo [...]. Bem na frente da igreja tinha uma imagem de Iemanjá, eu senti assim que aquela imagem me chamava: vem aqui, tu precisa vim aqui. E eu lá naquela agonia, não conseguia me mexer, eu não conseguia sair, e parecia que ela dizia: - Traz uma vela para mim, eu sentia que ela falava comigo. Eu peguei a vela, acendi, coloquei lá, quando eu fiz o sinal da cruz eu comecei a vomitar, vomitei muito. Eu via rato morto, coisas imundas mesmo, bichos, coisas que eu não conseguia identificar. Eu comecei a entender que aquilo tudo que estava passando lá, era todo o processo de dúvida que eu tinha tido em relação ao trabalho, eu tinha abandonado. Um trabalho espiritual e também tudo que eu tava passando lá, era relacionado aos problemas que eu tava tendo aqui fora com a justiça. O bar ele trazia muitas coisas ruins. (Iemanjá, entrevista, 2020)

Observe-se que a narrativa de Iemanjá contém uma forte conotação simbólica, um imaginário que dá sentido à própria vida pulsante. “É de fato o imaginário que aparece como recurso supremo da consciência, como coração vivo da alma” (DURAND, 2012, p. 433). A êmese longe de ser vista apenas como um desconforto meramente físico ligado ao material, salta para além da dimensão material, atrelando-se ao imaterial, um devaneio poético, como a própria interlocutora destaca: “Eu tava vomitando, algo que não me fazia bem, não era o vômito em si, mas a simbologia que aquele vômito trazia. Para mim jogar para fora aquilo que me prejudicava, aquilo que me bloqueava” (Iemanjá, entrevista, 2020). Note-se “o caráter da esteticidade nutrida pelo devaneio. Este se revela fecundante do imaginário da cultura amazônica, constituindo-se numa de suas dominantes” (LOUREIRO, 2015, p. 34).

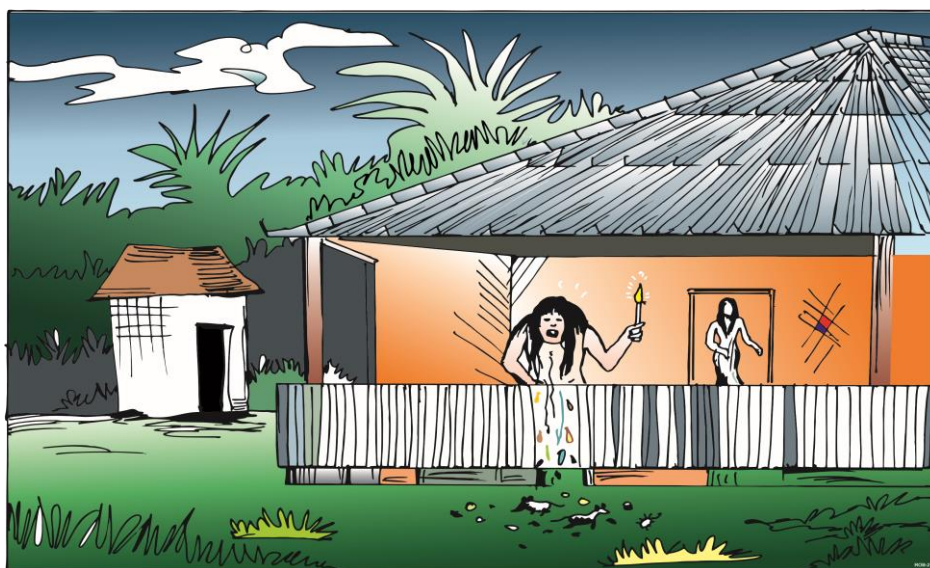


Figura 10: Criação artística da experiência de Iemanjá
Artista: Robson, 2021

Uma estética inventiva da existência se apresenta com bastante vigor nessa história de vida. Em Bachelard (1988, p. 08) “veremos que certos devaneios poéticos são hipóteses de vidas que alargam a nossa vida dando-nos confiança no universo”. Podem afastar os sujeitos de suas certezas, fazendo-os trilhar por novos caminhos, afastando-os de seus portos seguros. É o que podemos depreender da narrativa de Iemanjá, a saber:

Eu passei a refletir sobre a questão da bebida que realmente ela não me fazia bem, eu passei a olhar assim, a ver que eu trabalhando num bar eu estava prejudicando a vida de outras pessoas de família. Que às vezes os homens deixam suas esposas, seus filhos em casa e vão para

o bar e bebem, gastam todo o dinheiro ali. E depois volta para sua casa, a família passa fome, eu passei a refletir sobre isso. E parei, foi uma decisão que tomei, eu disse: a partir de agora eu não trabalho mais com bar, meus irmãos continuam trabalhando (entrevista, 2020).

Note-se que há uma mudança de atitude por parte de Iemanjá depois da interação com a ayahuasca. Ainda que o trabalho como gerente no bar lhe garantisse a sobrevivência, ela toma uma decisão de não mais continuar trabalhando naquele local, mesmo que essa atividade continuasse a ser desenvolvida por sua família. Aqui o trágico da condição humana se faz presente, após a reflexão de Iemanjá, a vida, apesar da dureza, é afirmada com alegria, seus olhos brilharam no momento em que ela lembrava da decisão que tomara. E, a despeito das dificuldades que uma mudança de trabalho poderia lhe trazer, ela opta por seguir as vozes inconscientes dessa experiência extracognitiva, aquilo que Rolnik (2018, p. 111) denomina de “saber-do-corpo”. Dessa forma, descola-se de um ato individual e agarra-se a um pensamento coletivo, “estamos cada vez mais confrontados por uma espécie de êxtase social. Que necessita ser, aqui, compreendido strictissimo sensu: sair de si mesmo, paradoxalmente, unir-se à Alteridade (MAFFESOLI, 2003, p. 164-65).

Um aspecto importante que devemos notar é a prática de sentido atribuída à experiência no campo virtual, como invenção de uma nova realidade e sua atualização na história de vida de Iemanjá. Nestes termos, “o virtual é como uma situação subjetiva, uma configuração dinâmica de tendências, de forças, de finalidades e de coerções que uma atualização resolve” (LEVY, 2011, p. 137).

E, a partir, de então, Iemanjá passa a pensar sobre o impacto de suas ações cotidianas na vida de outras pessoas, pois o que antes era visto como uma “banal normalidade” converte-se agora numa problemática a ser resolvida. Ativa-se o pensar por meio de um saber dionisíaco que brota das profundezas da ancestralidade, um conhecimento ameríndio que está intimamente ligado à reconciliação com a natureza, uma alegria trágica.

Essa experiência de Iemanjá, confirma uma de nossas suposições, quando nos perguntávamos por que mesmo neste contexto de preconceito e rejeição as pessoas escolhem tomar parte no ritual do Santo Daime? A resposta a essa pergunta pode ser compreendida quando notamos que o estado de êxtase que a bebida produz, leva o sujeito a produzir imagens de devaneio, que levam-no a ter percepção de si e de seu modo de ser e estar no mundo. De acordo com Bachelard (1998, p. 8), “um mundo se

forma no nosso devaneio, um mundo que é o nosso mundo. E nesse mundo sonhado ensina-nos possibilidades de engrandecimento de nosso ser nesse universo que é o nosso”.

Os daimistas, se forem pensados dentro de uma perspectiva artística, são como artesãos do Corpo Sem Órgãos, estetas de si mesmo, a argila que moldam, é seu próprio corpo em virtualidades, contidas nos devaneios, nos sonhos, nos delírios históricos sociais. Uma subjetividade dionisíaca que borra as fronteiras do sujeito e lhe conecta à potência imanente de diferenciar-se nesta realidade amazônica.

CAPÍTULO III – A AMBIÊNCIA DO DAIME

A floresta não representa só o universo da biodiversidade de onde os nativos extraem recursos para a cura das enfermidades e alimentos para a subsistência. Constitui-se, também, no grande palco das representações do imaginário social das populações locais em função da sua riqueza mitológica.
(Iraildes Torres)

3.1 – O lugar sagrado do Daime

O Santo Daime assenta-se no processo territorial existencial geossimbólico¹⁵, uma prática micropolítica de agenciamentos coletivos, na qual o visível e o invisível, material e imaterial, atual e virtual, tecem as redes de interdependência entre lugar, território e espaço. Os fluxos e as intensidades que compõem um território encontram-se vinculados a um movimento de territorialização/desterritorialização/reterritorialização, e o operador simbólico responsável por manter a inter-relação dessa tríade, é o Ritornelo¹⁶. “Não são três momentos sucessivos numa evolução. São três aspectos numa só e mesma coisa, o Ritornelo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 123).

Os sujeitos, ao territorializarem-se no lugar sagrado do Daime, estão para além dos espaços físicos, envolvem componentes das subjetividades, das percepções, das temporalidades, das expressões rítmicas entre outros. Para Deleuze e Guattari (2012, p. 127), o território “é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. Comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário. É a emergência de matérias de expressão (qualidades) que vai definir o território”.

Não são raros os indícios que nos levam a compreender que são os sujeitos daimistas, os quais constroem coletivamente esse lugar singular como expressão da territorialidade. A territorialidade conecta-se as percepções de como os sujeitos se veem dentro de um grupo. De acordo com Chaveiro (2014, p. 253), “a vida de um sujeito é inclusa da participação total de sua corporeidade, que, por ser assim, o transforma num grande arquivo infinito de sua própria história ligada à história social”. Tupã em suas

¹⁵ O conceito de geossimbólico foi introduzido por Joel Bonnemaïson para definir um lugar, onde os aspectos religiosos, políticos e culturais, assumem um fator decisivo para construção e fortalecimento do de um grupo de pessoas a partir da dimensão simbólica. (BONNEMAISON, 2002).

¹⁶ A palavra ritornelo remete a um símbolo musical, ponto que marca uma repetição. Transformado em conceito por Deleuze e Guattari (2012), representam uma polifonia interdependentes que constitui um território: territorialização/desterritorialização/ reterritorialização, assim o ritornelo define-se como fundamento territorial.

percepções sobre o lugar de interação daimista o descreve como “um lugar amoroso onde as pessoas ali querem o bem uma da outra. Querem não só o próprio bem, mas sim o bem do irmão, ali é algo especial para mim, sinto a harmonia, sinto amor que cada um tá transmitindo entre nós” (entrevista, 2020).

Observe-se que aparece na fala de Tupã as dimensões estéticas de um lugar constituído pelas emoções dos sujeitos daimistas, que passam a existir dentro de uma narrativa que circunscreve a espacialidade do território sensível cartografado. Os hinários do Daime são territorialidades sonoras, constituem-se em agenciamento territorial, uma vez que eles funcionam como ritornelos musicais que dão movimento circulante ao território. “O hinário é como uma chave, e o Santo Daime, a ayahuasca é aquele líquido que vai lubrificar o cadeado para destrancar com mais facilidade as várias portas que tu tem na tua mente humana” (Lord Shiva, entrevista, 2020).

Há sob este ponto de vista a abertura de entrada a um território operado por uma musicalidade que molda o espaço, cambiando entre a experiência do dentro e do fora do sujeito, inclusive dissolvendo temporariamente a própria noção de sujeito. Seguindo esse elemento transitório, composto pelos hinos no Daime, vamos apresentar um instante no qual os hinários cantados pelos daimistas durante o ritual, marcam esse fluxo de movimento territorial, entrada, saída e retorno territorial. Devemos lembrar que para os daimistas “os hinários são uma espécie de bíblia cantada, é uma singularidade, uma forma de explicar de forma mais simples [...] qual seria a função”. (Lord Shiva, entrevista, 2020). O território pode ser visto tanto como um espaço vivido, quanto como um lugar um sistema no seio do qual um sujeito se sente em casa. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 388).

As trilhas labirínticas da experiência de Iemanjá, narradas a seguir, ilustram com riquezas de detalhes, esse atravessamento de intensidades no caos:

E eu não conseguia me controlar, queria sentar, queria me jogar, eu não conseguia mais ficar em pé. Eu comecei passar mal, vinha muita coisa na minha mente. Senti que eu saía assim rápido, ia para um lugar, mais eu não conseguia identificar os locais. Parecia que alguém ou algo me levava, era uma coisa muito rápida eu estava num local, depois eu já estava num outro. Eu queria gritar para parar, eu não sabia o que fazer. Eram locais assim ruins para mim eu sentia aquela sensação no meu corpo. O meu espírito não sei te explicar. Eu fiquei muito atordoada, não cheguei a me jogar no chão. Porque tem pessoas que não aguentam. Nesse momento que eu tava passando essas turbulências, eu fui no Cruzeiro, cheguei lá, não consegui orar. E eu,

meu Deus o que tá acontecendo comigo? Aí que entra a relação dos hinos. Eu naquele desespero, naquela agonia e aí eles começaram a cantar um hino. Quando eles começaram a cantar o hino parece assim que era para mim, aquilo se acalmou, ajoelhei e consegui fazer a oração, depois que eu ouvi o hino, consegui orar, vomitei e melhorei, consegui sair daquela situação. (entrevista, 2020)

No início de sua exposição, Iemanjá de forma bastante clara, narra o processo atual-virtual pela qual ela passou. Afirma que não busca no Daime um local de refúgio, de conforto para se abrigar de seus medos, mas exatamente o contrário, vê nessa conexão a possibilidade de acessá-los, para conviver com eles e superá-los. Experimenta a sensação de ficar totalmente deslocada, atravessada por intensidades que a arrastam para fora de sua zona de conforto, para uma variação de si. “Eu senti, que aquilo que eu estava indo e voltando, era a minha vida, o que eu já tinha feito, o que eu já tinha passado. E que lá eu tinha a possibilidade de encontrar aquilo que eu estava buscando, a paz, a tranquilidade” (Iemanjá, entrevista, 2020).

O desespero inicial de Iemanjá, nos mostra como nos acostumamos com nossos estados de segurança, de torpor e temos medo dessas forças que nos lançam em devir. Podemos acompanhar esses encontros que estão entrelaçados por uma crueldade amorosa (FUGANTI, 2021), em face do processo de transformação e criação desencadeados no acontecimento.

Um dos objetivos do Daime como expõe Ajuricaba, consiste em “encontrar essa harmonia em si, com os outros e se conectar de uma forma amorosa, ajudando os outros também a entender isso” (entrevista, 2020). O ato de interagir com a ayahuasca nesse contexto é sempre coletivo, nunca um ato isolado, são subjetividades tecidas coletivamente, um dado arremessado por muitas mãos, cujos resultados estão sempre conectados. “Lançamo-nos, arriscamos uma improvisação. Mas, improvisar é ir ao encontro do Mundo, ou confundir-se com ele. Saímos de casa no fio de uma cançãozinha”. (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 123).

Essa vivência demonstra confiança e sobretudo uma grande coragem para expor-se a este êxtase sagrado que a põe em variação, aliás essa coragem é uma das características marcantes dos daimistas ouvidos nesta pesquisa: “eu sofria, mas eu gostava, eu queria saber mais, eu queria saber porque eu estava passando por aquilo” (Iemanjá, entrevista, 2020). Trata-se de compreender “o grau de intimidade que cada personagem se permite, a cada momento, com o caráter finito ilimitado da condição humana desejante e seus três medos – o ontológico de morrer, existencial de fracassar e

psicológico de enlouquecer” (ROLNIK, 2016, p. 55). É a não aceitação desse desafio, que leva muitas pessoas a interagirem com a ayahuasca uma única vez na vida.

O hino permitiu a Iemanjá atravessar o caos, entrar e sair dele, reterritorializar-se, agora já diferente. Podemos constatar nessa passagem a grande importância da música na condução e construção do caminho que é trilhado durante esse estado de expansão da consciência.

Os daimistas com os quais conversamos sempre ressaltaram o aspecto imprescindível do hino na exploração dos diversos caminhos que são percorridos durante a sessão. “Eles são a “chave para abrir as portas da mente humana” (Lord Shiva, entrevista, 2020). A vibração da música é uma oscilação de energia e os músicos que estão tocando seus instrumentos durante a sessão, sabem disso, e também passam a atuar no sentido de controlar o ritmo, ora acelerando, ora cadenciando a forma como está sendo tocado cada hino. De acordo com Ogum “Quando tá tocando ali e aquele processo está muito pesado, vamos dar uma acalmada, vamos respirar mais profundo, vamos acalmar mais. Agora, quando, mano, vamos dar uma animada, vamos entrar com tudo. (entrevista, 2020).

Note-se, que os hinos também compõem a ambiência do Daime, funcionam como dispositivos que modulam a entrada e saída do ambiente ritualístico, controlando os ritmos desses fluxos de potências intensivas. O lugar onde os daimistas abrem-se para as experiências de devir, localiza-se num labirinto, numa dobra, onde espaço e tempo, dobram-se e desdobram-se ao infinito da potência, multiplicando e expandindo aquele lugar que do ponto de vista meramente físico possui limites bem delineados. Uma territorialidade, que “na interpretação e interdependência entre paisagem imediata e mediata atua o devaneio. Um devaneio que estabelece os contornos do sfumato estetizante e poetizador da visualidade (LOUREIRO, 2015, p. 134).

Parece ser um lugar localizado nas curvas da imanência, desdobrando-se numa prática criadora e impulsionando novas formas de existência. Os próprios sujeitos são o lugar, eles carregam consigo esse lugar, é neles que o lugar vive. Podemos dizer que os sujeitos também levam consigo os lugares que habitam, “vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares” (INGOLD, 2015, p. 219). Esse movimento denota uma grande mobilidade e fluidez para a mudança, para o atravessamento de constantes nomadismos virtuais, daimistas nômades. “Lugar e acontecimento são eternos atributos dos corpos. Não há sequer um só corpo neste

universo que não seja envolvido por esses dois atributos incorporais, isto é, que não esteja ocupando um lugar” (FUGANTI, 2021, p. 105).

O lugar sagrado do Santo Daime apresenta-se como um território de errância, traça uma complexa geografia fenomenológica da espacialidade. Um espaço rizomático vivido pelos daimistas no cotidiano. Um “mundo fenomenológico [...] inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.18).

A igreja daimista também funciona como o ateliê dos artistas daimistas. Para Lins (2021, p. 187-88), “o artista é um arquiteto do espaço de acontecimentos, um engenheiro, um inventor, ele esculpe o virtual”. O lugar onde eles esculpem seus próprios corpos-mente em processo de devir criativo. “E já que não pode existir corpo sem lugar e sem os seus atributos – e já que não há vida humana sem fluxo, movimento, relações – , a essência do corpo e do lugar está no devir, (CHAVEIRO, 2014, p. 251).

Participamos de uma sessão denominada de descarrego, escrita no livro da igreja como trabalho de limpeza do aparelho. O ritual não seguiu os parâmetros dos rituais anteriores, tidos como oficiais, talvez tenha sido um trabalho específico e pouco comum de ocorrer. A linha divisória imaginária que separa homens e mulheres não foi levada em consideração, pois podia-se transitar livremente por todo o espaço da igreja, podendo pôr o corpo em qualquer posição, deitar ou sentar no chão, ficar em pé. Um momento livre no qual você poderia se movimentar sem se preocupar em seguir regras preestabelecidas que obrigatoriamente são seguidas nos rituais oficiais. Os hinos foram cantados aleatoriamente, escolhia-se entre os hinários que foram selecionados e eram cantados sem obedecer uma sequência linear. Também se ninguém quisesse cantar, não tinha problema. Seis integrantes sentaram-se, cada um numa das pontas da mesa que tem o formato de estrela. Nove pessoas compuseram aquela sessão, havia uma fogueira próximo ao cruzeiro que foi acesa por volta das 22 horas.

Uma interatividade intersubjetiva tomou conta da sessão, cada pessoa presente contou uma parte de sua história de vida. Aspectos do dia a dia, medos, angústias, foram expostos ali naquele momento de muita emoção, a grande maioria não conteve as lágrimas o que contagiou todos os presentes. Histórias muito bonitas, vimos uma família em que três dos integrantes começaram a participar das sessões do Daime desde a infância. Lembraram do que já tinham vivido até ali, do que aprenderam e se orgulhavam e agradeciam por pertencer àquela irmandade e tirar dali, força e

entendimento, para resolver os problemas que a vida lhes apresentava. Sempre enfatizando que era dali que eles tiram forças para enfrentar os obstáculos.

A igreja tem um formato circular, eles chamam mais de casa do que de igreja, porque embora utilizem formalmente o nome Igreja Céu de Jesus Menino, os daimistas se referem ao local como casa de cura, casa do Mestre, enfim, como uma casa singular em contraposição a algo fixo e demasiado formal. Conforme Ogum, “eu já tinha andado em vários lugares e ainda não tinha encontrado ali aquele lugar, uma casa. Porque geralmente a gente fala igreja, mas é uma casa, estrutura de uma casa”. (entrevista, 2020).

Esse formato de um hexágono representa uma estrela de Salomão, são dois triângulo invertidos e na verdade também ela forma um círculo no centro do salão. Essa geometria sagrada, também tem seu valor simbólico para os daimistas, que o denominam de salão dourado, pois dizem que é preciso fazer uma limpeza mental para entrar naquele salão bonito e ornamentado. Durand (2012, p. 169), deixa claro que “o arquétipo da casa é fortemente terrestre, registra os apelos celestes do regime diurno da imagem: a casa que abriga é sempre um abrigo que defende e protege a forma circular, o ‘redondo pleno’, é mais ou menos assimilado a um ventre”

É, pois, naquele círculo que a sessão ocorre, como se fosse a Terra Mãe a acolher seus filhos, um retorno ao útero materno, em busca de proteção, dando força, afinal a cosmologia na qual o Santo Daime foi criado, passa pela figura arquetípica da Grande Mãe. Durand (2012, p. 235), considera que “em todas as culturas os homens imaginaram uma Grande Mãe, uma mulher materna para a qual regressam os desejos da humanidade. A Grande Mãe é seguramente a entidade religiosa e psicológica mais universal”. No caso particular do Santo Daime essa figura materna é representada por Nossa Senhora da Conceição. A seguir visualizaremos o trecho de um hino daimista intitulado: Pisei na terra fria, que é cantado na Igreja Céu de Jesus Menino, em Parintins, que faz alusão a esta forte conexão com Gaia, a terra como figura materna.

Pisei na terra fria

Pisei na terra fria

Nela eu senti calor

Ela é quem me dá o pão

A minha mãe que nos criou

A minha mãe que nos criou
E me da todos os ensinamentos
A matéria eu entrego a ela
E o meu Espírito ao divino
(Raimundo Irineu Serra)

O local de encontro, funciona como um abrigo seguro simbolizado pelo ventre materno da Mãe Terra. Dissolve-se dentro dessa perspectiva a abstração moderna de um humanismo separado da natureza, que entra em sintonia com as cosmologias indígenas. Krenak (2020, 16-17) é enfático em dizer que “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza”. É, nesse sentido, de interdependência com a terra que Ajuricaba, nos diz que “essa conexão, a expansão que a bebida causa em seus sentidos, essa relação energética que fica amplificada num trabalho de ayahuasca, que é ligado à terra. Essa conexão das pessoas até mesmo com a terra, com o ambiente” (entrevista, 2020).



Figura 11: Arte do artista daimista que faz alusão a Grande Mãe
Fonte: Arquivo José Barros, 2021.

A mãe como figura criadora é uma obra do artista daimista, José Barros, inspirada numa interação com a ayahuasca, no contexto religioso do Santo Daime. O artista constrói uma poética do delírio e do devaneio que aflora das profundezas da alma do ser, inspirada na figura feminina da mãe, e que nos remete a um olhar ecocêntrico. Traz consigo toda a mística e “a força do arquétipo da mãe-terra” (BACHELARD, 2008, p. 220), seguida ainda de elementos que nos apresentam as criações do regime noturno (DURAND, 2012).

Nessa medida, recria-se essa dança cósmica de uma Amazônia cuja face singular, vê-se refletida na subjetividade e percepções dos sujeitos. Figura-se, assim, um momento de intensas conexões evocadas por uma geometria sagrada, em que atual e virtual, celebram a força criadora de seres de devir que buscam explorar suas zonas de variação. Conforme, Deleuze (2012, p. 51), “é preciso colocar o mundo no sujeito [...]. É a torção que constitui a dobra do mundo e da alma e é ela que dá à expressão seu traço fundamental: a alma é a expressão do mundo (atualidade), mas porque o mundo é expresso pela alma (virtualidade)”.

Uma “estética da alma” (BULHÕES, 2021, p. 59), para além da forma, do formato. Ou seja, uma manifestação da corporeidade, dos sentimentos, do próprio pensar, na qual essas almas, compõem suas linhas de acontecimento que transbordam e potencializam essas energias vitais. É a vida em processo de expansão criativa e de conexão com os espíritos da floresta.

A sensibilidade é, por assim dizer, a pedra de toque que põe o daimista em estreita relação com as coisas da vida. Iemanjá lembra que, “como tá acontecendo esse problema da pandemia, muitas pessoas estão sofrendo, e vem pedir que esse sofrimento possa ser amenizado. Porque o Santo Daime também ele mexe muito com as forças da natureza, das entidades da floresta” (entrevista, 2020). Uma prática ecológica que não se limita meramente às questões ambientais, mas se conecta com uma ecologia mental e social. Isto está em harmonia com as práticas ecológicas dos indígenas da Amazônia, em particular com a cosmovisão dos Yanomami que evocam os xapiri¹⁷ para ajudá-los a proteger a floresta. De acordo com Kopenawa e Albert (2015, p. 480), “na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não tem cerca”.

¹⁷ A palavra xapiri significa espírito na língua Yanomami. É assim que Davi Kopenawa os define no livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomâmi*. Ver: Kopenawa; Albert (2015).

(KOPENAWA; ALBERTI, 2015, p. 480). Essa cosmovisão sistêmica Yanomani, não deixa espaço para visões redutoras que enaltecem o antropocentrismo. Os indígenas usam o pó que retiram da árvore de yãkoana hi¹⁸ para estabelecerem contato com o mundo dos xapiri. Um dos princípios ativos responsáveis pelos devaneios dos Yanomani, é exatamente a DMT (Dimetiltriptamina), que também é o componente visionário contido no chá da ayahuasca. Essas evidências denotam os caminhos imbricados dessas relações que tecem os fios das teias que ligam essas práticas ancestrais, esses saberes, que mesmo em meio a tantas tentativas de extermínio, escapou aos epistemicídios (SANTOS, 2009) e continuam a reverberar, nos fluxos das reinvenções no contexto da floresta amazônica. Na imagem a seguir temos a estrutura molecular da Serotonina e da DMT:

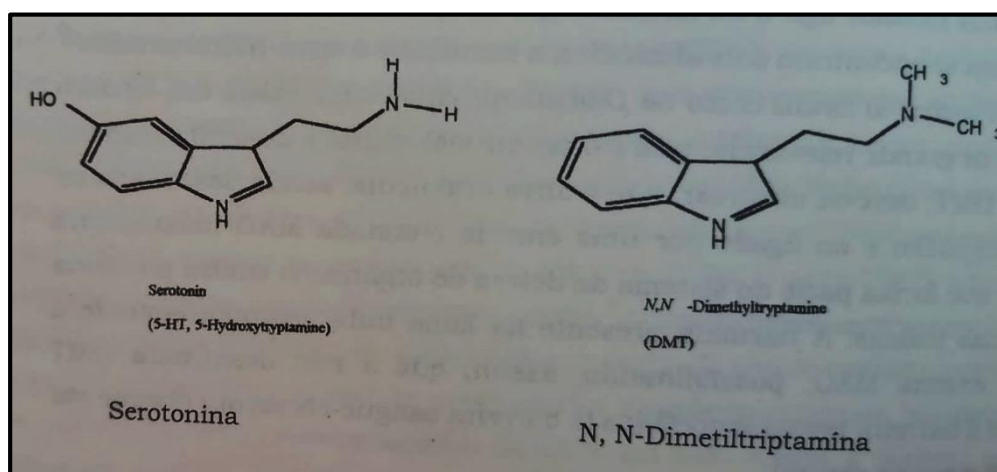


Figura 12: Estrutura molecular da Serotonina e da Dimetiltriptamina
Fonte: (Labate; Goulart (2005) O uso ritual das plantas de poder.

Observe-se nessa imagem a aproximação entre a serotonina e a DMT, substâncias que estão presentes também nos seres humanos. A serotonina tem grande importância em nosso processo sináptico, é uma “molécula multifuncional, que tem um efeito modulador geral da atividade psíquica, e cujo funcionamento está ligado à regularização do estado emocional, do humor, da atividade sexual e de diversas funções cognitivas” (LUNA, 2005, p. 336). Não pretendemos neste estudo nos fixar nas questões meramente químicas dos psicoativos e seus aspectos farmacológicos, mas convém apontarmos a relevância de tais constatações, como evidências concretas da presença dessas substâncias na maior parte da natureza. A “DMT é encontrada em todos

¹⁸ Trata-se de um pó extraído da resina contida na parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, usado nas iniciações e rituais xamânicos entre os Yanomani. Tem como um dos princípios ativos responsáveis pela expansão da percepção a DMT (dimetiltriptamina). Ver: Kopenawa; Albert (2015).

os mamíferos, incluindo o ser humano, além de pelos menos em duzentas espécies de plantas, encontrando-se também em numerosas espécies de fungos e batráquios e em alguns peixes e algas" (LUNA, 2005, p. 336). Não podemos deixar de notar que tanto o Kopenawa (2015) como Krenak (2020), consideram que tudo é natureza, uma grande sabedoria.

O lugar do Daime transmuta-se em plataforma dinâmica onde assentam-se as ideias ecológicas, saberes que desafiam a hegemonia da ciência cartesiana, que em grande medida ainda continua a sustentar uma hierarquia que exclui, silencia e marginaliza os saberes tradicionais. Acolhe-se os ventos que sopram por meio de uma ecologia trágica, que em suas experimentações traçam as linhas de errância, que se formam nas contingências deste fenômeno ayahuasqueiro.

3.2 – A experiência do Daime como poiesis

As experiências daimistas podem ser vistas como produções de si, num sentido fortemente alicerçado no conceito de autopoiesis, concebido por Maturana e Varela (2019). É dentro desta perspectiva que apresentamos as histórias e as experiências vividas pelos sujeitos da pesquisa. A expressão poiesis vem do grego e significa criação, construção ou produção, é também autoprodução. Podemos dizer que seja uma criação de vida, pois, segundo as ideias de Maturana e Varela a própria vida se dá a partir de um processo autopoético. Não obstante, há um paradoxo, porque embora se tenha uma autonomia, essa autonomia não é independente dos recursos do meio ambiente, ou seja, essas unidades autônomas são ao mesmo tempo autônomas e dependentes, por isso o paradoxo.

Essa condição paradoxal não pode ser devidamente compreendida tendo por base o pensamento linear que tudo reduz ao binarismo como sim e não, do isso ou aquilo, pois é necessário lançar mão de um pensamento complexo (MORIN, 2015) que, ao invés de se agarrar a essa dialética binária, alia-se a aliança rizomática capaz de abrigar num mesmo processo autonomia e dependência.

É necessário erguer um pensamento que faça estremecer a grande árvore da lógica mecanicista, pois ‘toda filosofia é como uma árvore’ escreveu Descartes. As raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os ramos são todas as outras ciências” (CAPRA, 2014, p. 40). Transpor essa lógica da razão fechada, requer a utilização de

uma visão sistêmica da vida, que é antes uma visão ecológica, fortemente arraigada à percepção espiritual, econcêntrica (CAPRA, 2014).

O conceito de autopoiesis que surge na década de 1970 no âmbito de uma fenomenologia biológica emerge como um conceito que assume uma postura política que não poderia deixar se reduzir pela compartimentação do conhecimento. Há, neste conceito, força suficiente para atravessar as diferentes áreas do conhecimento numa perspectiva transdisciplinar, os próprios autores, constroem sua teoria com base nesse atravessamento pelas diversas áreas do conhecimento científico.

Surge diante de nossos olhos, quando conseguimos nos desvencilharmos das pré-noções e dos preconceitos, novas possibilidades de compreensão da Amazônia em sua heterogeneidade. Nesta região ainda prevalece uma forte interação com a natureza, uma herança ancestral dos povos indígenas. “Uma natureza plurivalente para o homem, da qual ele retira não apenas sua subsistência material, como também espiritual” (LOREIRO, 2015, p. 91).

O fenômeno daimista tem na autopoiese o fio condutor desse *ethos* compartilhado, tomar ayahuasca nessa perspectiva é sempre um ato coletivo. A ayahuasca como criação de si, o daimista como artista eco trágico, seres que acolhem o acaso, como maneira de viver e partilhar as experiências místicas. “O caráter artístico dionisíaco não se mostra na alternância de lucidez e embriaguez, mas sim em sua conjugação” (NIETZSCHE, 2019, p. 10). Iemanjá expõe sua experiência com o Daime nos seguintes termos:

Sempre tive isso com todas as pessoas que viviam ao meu redor, um comportamento de arrogância. As coisas tinham que ser do meu jeito, por mais que fizesse mal aos outros, mas eu queria que fosse do meu jeito [...]. Ela sempre foi uma mãe assim que ela deixou de comer para deixar para gente e eu não reconhecia isso eu não tinha esse reconhecimento, no decorrer dos trabalhos eu fui vendo isso, eu fui sentindo que eu precisava amar a minha mãe. E geralmente tinha uns trabalhos que falavam na Virgem Maria, eles tocaram muito em mim e eu fui conseguindo identificar isso. Ao mesmo tempo que eu ouvia os hinos vinha os comportamentos que eu tinha com ela, e os que ela tinha comigo. E aí eu consegui ver isso. (entrevista, 2020).

Essa produção fisiopsicológica a partir da interação com a ayahuasca no Daime, nos dá uma noção de como o sujeito com base nessa co-produção, modifica seu modo de viver, e passa a agir de outra maneira com relação ao meio social.

Uma situação de convivência com a mãe e mesmo com outras pessoas, agora coloca-se como um problema a ser resolvido por Iemanjá. Uma mudança de percepção que não partiu de um conselho do dirigente da sessão do Santo Daime, ou de um direcionamento religioso, ainda que tenha se passado no contexto ritualístico. Quanto à origem dessa mudança de atitude ela revela o seguinte:

Quando você toma o Daime, ele mexe com o aquele sentimento, aí você coloca para fora, às vezes pode ser um problema que você tem com a sua mãe, com o seu pai, com um relacionamento. E aí você revive aquilo e vai identificando quais foram às falhas que aconteceram para chegar aquela situação e também ele te mostra como resolver a situação, te dá toda a oportunidade. Aí fica na tua mão, fica a teu critério, eu vou resolver ou não? Ou eu vou continuar vindo aqui e vou passar pela mesma situação? (entrevista, 2020).

Pode-se entrever na fala de nossa entrevistada que a experiência interativa com o psicoativo resulta na produção de uma situação mental que mexe com o psicológico do sujeito. O ser humano como observa Lins (2021, p.39), é “agente primordial, sem o qual a existência seria somente uma imensa repetição sem diferença, o homem é o artista de si mesmo. Inacabado, como toda obra de arte, ele tem como tarefa primeira a autoreinvenção sem tréguas”. Uma reflexão ética sobre seu comportamento foi alcançado num instante poético, de vertigem, de tragicidade na conexão com a bebida sagrada, promovendo um encontro do ser com ele mesmo e com a natureza.

Como efeito prático, dessa autoprodução, Iemanjá nos diz que “a minha mãe hoje em dia, eu tenho um contato com ela assim muito bom, coisa que eu não tinha [...]. Eu era como eu lhe falei, muito explosiva, arrogante, hoje não, hoje eu já sou bem mais calma, bem mais tranquila” (entrevista, 2020). Essa tranquilidade que o chá produz na mente/corpo do sujeito é unanimidade na percepção dos daimistas entrevistados.

O impacto na produção da percepção de si que o Daime causa é capaz de romper as muralhas erguidas pelo Eu racional e consciente que, por vezes, nos trapaceia, e nos entope de falsos problemas e excessos de vaidades do “humano, demasiado humano” (Nietzsche, 2000). O sujeito precisa se permitir a uma abertura à singularidade sensível que nos constitui como seres de multiplicidade.

Ogum, que hoje é músico de profissão, nasceu no município de Parintins, mas passa toda sua infância e adolescência no interior de Juruti Velho na comunidade de Nova Macaiani no Estado do Pará. Ele revela que o Daime foi uma experiência muito boa para ele. Narra que a vida no interior, o trabalho pesado, apesar da pouca renda da

família ele avalia que não faltava trabalho, descansava somente aos finais de semana. Trabalhava com sua família na roça. “Era bom ao mesmo tempo, hoje assim dá uma saudade de tudo isso. É uma coisa que não tem preço, a minha vida era doída ali, porém feliz. A gente tinha o que comer, o que vestir, o que se manter” (Ogum, entrevista 2020). Embora existissem as dificuldades, Ogum fala desses momentos vividos com alegria. Para Machado (2017, p. 38-9), “a tragédia, ao mostrar que o destino do herói trágico é sofrer, não produz sofrimento, mas alegria: uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas expressão de resistência ao próprio sofrimento”.

Nos primeiros dias em que começou no Santo Daime, veio em sua mente, após tomar ayahuasca na igreja, toda aquela vivência do interior. De acordo com suas próprias palavras “eu me lembrei que tudo aquilo que a gente passa na vida é um aprendizado e às vezes a gente é feliz, em algum lugar, e não entende aquilo, queremos ir para outro lugar” (Ogum, entrevista, 2020).

A alegria de Ogum é um elemento de sua autopoiesis no processo de criação e recriação de sua vida. Krenak (2020, p. 32-3), assinala dizendo que “a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência”.

A decisão de retornar à terra natal, ou seja, ao município de Parintins, foi uma escolha baseada numa busca de algo intuitivo que nem ele sabia explicar o que era. E posteriormente ele descobriu que “seria o Daime, que eu tinha que encontrar na minha vida, eu não sei quando, desde pequeno eu tive aquela coisa da religiosidade” (Ogum, entrevista, 2020). Conforme Maffesoli (2001, p. 69), “a liberdade do errante não é a do indivíduo, econômico de si e econômico do mundo, mas exatamente a da pessoa que busca de um modo místico a experiência do ser”.

Os pais de Ogum sempre lhe disseram que sua vida era uma promessa, em virtude de ele ter sido acometido por uma doença intestinal logo após o parto, e quase ter vindo a óbito ainda recém-nascido. Foi, então, que ao invés de receber o nome de Walber, como havia sido decidido antes do nascimento, sua mãe de religião católica, fez uma promessa com Jesus Cristo, afirmando que se Walber conseguisse se curar e restabelecer a saúde, daria a ele o nome de um dos apóstolos de Cristo. Então, “quando eu cresci me contou essa história e eu penso que a minha vida é essa promessa” (Ogum, entrevista, 2020).

Aqui temos a vida de Ogum entrelaçada por esses aspectos religiosos. Antes de se tornar daimista ele nos narra sua trajetória de peregrinação: “eu penso que eu encontrei assim o lugar ideal para mim entender as coisas, porque eu já tinha participado da evangélica, da católica, e eu não tinha conseguido entender nada” (entrevista, 2020). Esse processo de mudança aponta para uma “contínua mudança estrutural dos seres vivos com conservação da autopoiese que acontece a cada instante, incessantemente e de muitas maneiras simultâneas. É o palpitar da vida.” (MATURANA; VARELA, 2019, p. 114).

Nas sessões do Santo Daime, Ogum atua como violeiro, e em relação a esse talento musical, ele nos diz que veio da infância. Vejamos:

Vem de lá do interior, desde criança eu tive essa fluência para música, sempre gostei de música. Nós começamos a fazer o violão, pegamos uns pregos, linha, na marra mesmo, tudo era para dizer que tinha um violão. Meu pai tinha um gravador que tocava fita cassete quando a gente tava naquela alegria, cantando, tocando, ele ia lá e botava o gravadorzinho dele para gravar, ele também interagia com a gente, ria, brincava e a mamãe também. Muitos pais dão instrumento para o filho, mas às vezes o filho não dá valor. Eu penso meu pai me deu o ideal, que foi a atenção, que foi a força ali, isso me sustenta até hoje. Quando eu estou tocando, às vezes eu lembro disso” (entrevista, 2020)

Ao notar essa inclinação para a música e dado as condições financeiras da família, que impossibilitavam de comprar um violão naquele momento, seu pai pediu que fizessem um violão de madeira para brincarem. A importância dessa atitude paterna serviu de inspiração para que Ogum se tornasse músico. Em seus momentos de interação no Daime passou a atribuir um outro significado. Lembranças que ele carrega na própria vida de músico, ao agarrar-se sempre com aquelas memórias eternizadas que continuam a lhe inspirar.

Essas marcas, continuam a acompanhar esse sujeito que dança, canta, reza, toca instrumento e continua junto com os demais daimistas a manter essa subjetividade poetizante na interação com o Daime. “Está cheio de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida” (KRENAK, 2020, p. 26-7).

Essas pequenas histórias do cotidiano que às vezes podem passar despercebidas para alguns pais, fizeram uma grande diferença na vida de Ogum. Conforme Del Priore (2011, p. 247), “vivemos um tempo que reclama sem cessar o sensacional, o extraordinário, o exótico [...] Por isso são imensas as dificuldades para nomearmos a

complexidade e riqueza que estão próximas de nós, impregnadas na aparente banalidade do cotidiano”.

A transmutação de um reengendramento de si, marcado por essa pequena história de Ogum, sem dúvida desenha as linhas atuais/virtuais de uma poética do cotidiano amazônico na interação com a ayahuasca. Para Deleuze e Guattari (2012, p. 123), “nas linhas motoras, gestuais, sonoras que marcam o percurso costumeiro de uma criança, enxertam-se ou se põem a germinar ‘linhas de errância’, com volteios, nós, velocidades, movimentos, gestos e sonoridades diferentes”.

Um dos sujeitos desta pesquisa expõe uma experiência transcendental que teve com um “Ser espiritual de forma humanoide”, durante uma sessão do Daime, nos seguintes termos:

Estava sentindo aquela energia, aquela agonia. Era como se eu sentisse que o Daime dentro de mim ele tava acessando todo o meu corpo, ia pelo meu coração, ia chegando no meu cérebro, aí teve um momento que eu tava concentrado, que eu fui apagando. É como se eu me levantasse na cadeira, eu me senti muito leve, fui levantando. Quando eu olhei pra baixo, vi o meu corpo, meu corpo estava sentado e eu estava um pouco mais suspenso. [...] vinha uma voz falar comigo, um humanoide, falava dos meus problemas, que eu precisava melhorar. Ela pedia assim: pergunta por que que tu tá sofrendo? Por que dos teus problemas? E aí me concentrei e perguntei. Foi como um flash, várias coisas que eu fiz vinham na minha mente, ressentimentos, falta de perdão [...] Era como se passassem quadros, desde quando eu era criança, adolescente e adulto, como se fosse um filme num quadro em movimento, falava: olha tu se lembra disso que aconteceu? É por tudo isso, todos esses traumas, falta de perdão, por vaidade, orgulho. Depois que passou os quadros aquela voz ela veio pra minha frente e tomou uma forma humanoide, ela tava um pouco mais suspensa do que eu, eu estava um pouco acima do meu corpo e ela mais acima de mim e ela falava - viu tudo isso? É por causa de tudo isso que tu tem um problema no teu peito, um problema na garganta, então tu tem que perdoar (Ajuricaba, entrevista 2020).

Observe-se que Ajuricaba pode fazer uma autoanálise depois de encontrar-se virtualmente com esse ser espiritual num outro nível de consciência. Ele parece absorver os efeitos do encontro, criando um novo modo de comportamento a partir do que experimentou Nietzsche (2019, p. 09), considera que “se a embriaguez é o jogo da natureza com o homem, então o criar do artista dionisíaco é o jogo com a embriaguez”. À medida que há um desdobramento temporal de interação com a ayahuasca na Igreja Ceú de Jesus Menino, Ajuricaba nos apresenta outras faces da vida cotidiana ao qual ele passa a modificar com base na percepção de si, alcançada virtualmente em estado de

êxtase místico. E, ao final, faz uma distinção e diz que nesse contexto a ayahuasca do ponto de vista dele não é uma droga, mas sim uma ferramenta de expansão da consciência e de reabilitação do ser.



Figura 13: Criação artística da experiência do Ajuricaba
Artista: Alexandre Haidos, 2021

Temos acima o quadro com a descrição de Ajuricaba em meditação, a qual pudemos acompanhar na narrativa como se ele estivesse a assistir um longa metragem de sua vida, infância, adolescência e vida adulta. Uma estética do acontecimento (LINS, 2021), que capta dimensões, camadas, que vão desdobrando-se durante a conversação. Ajuricaba fica como à espreita, com sua consciência captando a mensagem que brota das profundezas da alma, alcançado por meio da exposição ao êxtase provocado pelo uso da bebida sagrada.

Observe-se que há uma postura política diante da realidade, uma economia dos desejos. Nesse jogo da vida, materializa-se nas relações cotidianas dessa forte interação interdependente entre natureza/cultura, que deságua nos rios do delírio e do devaneio, e nutre uma autopoética da criação e do cuidado de si.

É pertinente que compreendamos as diversas manifestações que perpassam a sensibilidade humana em seu processo esquizo criador. Supõe viajar pelas linhas de fuga abertas por almas transgressoras, através da percepção, da subjetividade e da

criação poética dos sujeitos. Estamos nos referindo a um movimento que “poderíamos chamar de valorização do campo da irracionalidade, para não ficarmos apenas com a crise da racionalidade” (PINTO, 2008, p. 69).

Um outro sujeito ouvido neste estudo cuja história é também ilustrativa de uma experiência impactante com o Daime é José Barros. Ele é um artista daimista de origem nordestina que migrou para Manaus e nessa cidade morou a maior parte de sua vida. Mudou-se para Parintins, há três anos por motivo de trabalho, momento em que passou a frequentar a Igreja Céu de Jesus Menino. Expõe sua história com o Daime nos seguintes termos:

Eu me vi, num vale, aonde eu via várias caveiras, vários túmulos de um lado e de outro. E aí era um caminho meio curvado e parecia que eu estava andando para frente e lá no fundo eu estava vendo aquela luz refletindo, como se fosse um caminho em forma de espiral, que tu conseguisse ver aquela iluminação [...]. Teve um momento que eu me senti uma águia, totalmente negra, eu comecei a falar em línguas diferentes. O alce assim da minha imagem, em cima da minha experiência ele representa vitalidade, equilíbrio, harmonia e vários pontos da força do equilíbrio. Eu crio um alce, uma terra, eu criei um lobo, eu criei um ser, uma cruz, eu criei parábolas em forma de simbolizações para o contemplador ele conseguir entender. Essa experiência deu uma transmutação na minha consciência, então eu passei pelo vale da morte, me dei com o equilíbrio, com a vitalidade, com a harmonização do meu Eu, tive o pulo da fé. Um cara que estava um pouco esmorecido, resgatou a sua fé e deu um salto novamente para o mundo, que seria a terra. Essa arte aí eu fiz como muito amor, foi assim uma forma de botar para fora, já que eu não tinha como expressar, às vezes a gente expressa por palavras e as pessoas às vezes dizem - essa cara tá viajando (José Barros, 29 anos, entrevista, 2021).

O artista daimista expõe de forma artística seus devaneios e a partir de sua criação pelo fio poético delirante, recria-se em autopoiesis. Para Merleau-Ponty (2017, p.32), o artista “continua a produzir-se e a reproduzir-se na superfície de uma tela, é insuficiente dizer-se que ele está aí imagetivamente ou essencialmente: é ele próprio que aí está o que teve de mais vivo, desde o momento em que olho para o quadro”. O estado virtual que se estiliza no delírio, no devaneio, produzem imagens poéticas, elas escapam às categorizações clássicas das ciências. Saltam para fora das prisões que tentam encarcerar as mentes estas e o pensamento, nem sempre se encaixam numa ciência específica. Este é um desafio para ciência, uma vez que os velhos paradigmas alicerçados no cartesianismo, na compartimentação do conhecimento, não dão conta das ações não-lógicas desenvolvidas pelos seres humanos. Como nos ensina Torres (2012,

p. 213), “é preciso romper as barreiras entre o racional e o emocional”. O caminho que temos, é nos abrir para o paradigma da complexidade (MORIN, 2019), e de forma interdisciplinar romper as fronteiras disciplinares que produzem visões redutoras.

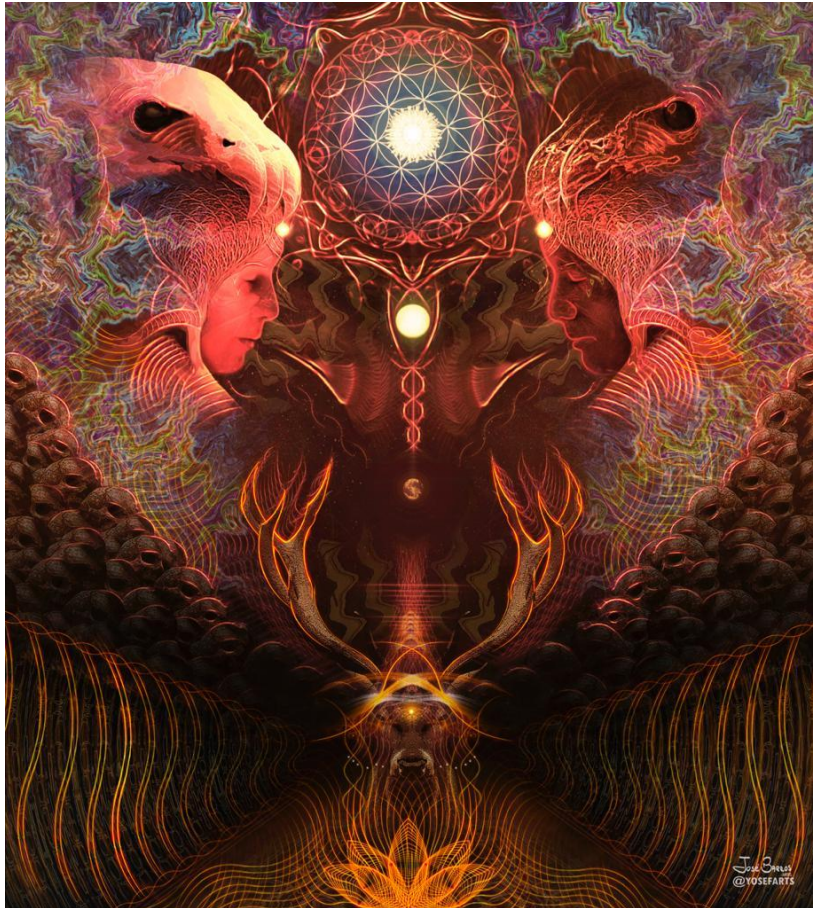


Figura 14: Criação artística com base na interação com a ayahuasca
Fonte: José Barros, 2021.

O artista finaliza com uma mensagem a narrativa de sua experiência com o Daime, dizendo que “todos nós podemos ser uma cura, vibrando o bem, deixa todo mundo mais leve, a vida ia ser muito mais top” (José Barros, entrevista, 2021). Em relação a esses laços solidários Maturana e Varela (2019, p. 269) revelam que “tudo isso nos permite perceber que o amor ou, se não quisermos usar uma palavra tão forte, a aceitação do outro junto a nós na convivência, é o fundamento biológico do fenômeno social”.

Essa conexão de fé no acontecimento, arte, razão e emoção, impulsionam o sujeito a continuar a caminhada da vida neste pedaço de chão amazônico, dando saltos de alegria por reconhecer que para além da dor e da desesperança, existe uma forte confiança nessa substância invisível que liga e pode curar todos os seres, chamada amor.

3.3 – A percepção de si na experiência com o Daime

As experiências daimistas trazem um ensinamento significativo para a subjetividade dos sujeitos, embora por vezes, contenham um binarismo que separa mente e corpo. Os estudos de Santaella (2012) sobre o fenômeno da percepção atua no sentido de desfazer esses binarismos. De acordo com essa autora, “Merleau-Ponty não pode aceitar o postulado magno de Descartes da separação entre mente e o corpo. Para a autora, “o corpo não é um objeto e nossa consciência dele também não é uma ideia” (SANTAELLA, 2012, p. 35-6). Interioridade e exterioridade não se separam, pois “a percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato” (MERLEAU-PONTY 2018, p. 276).

Essas relações de interioridade e exterioridade são inseparáveis e indissociáveis, pois a relação mente e corpo é apenas uma. O Daime floresce em pleno território amazônico e suas dinâmicas relacionais com o lugar transcendem para uma relação com a própria natureza. Natureza e cultura não se separam, pois se entrelaçam entre corpo e mente numa ação simbiótica na convivência humano/natureza. Há, nesta convivência uma relação de afetividade e reciprocidade (TORRES, 2005).

No contexto mítico da Amazônia se tece a espiritualidade do Daime em representações do imaginário que personificam seus valores, significados e simbologia. As histórias vivenciadas pelos sujeitos daimistas em suas interações com a ayahuasca compõem um campo perceptivo sensível à criação de mundos possíveis. E para que essa possibilidade da percepção de si e da percepção como ascensão de pontos de vista continuem em aberto, nos filiamos ao conceito de “Outrem como um mundo possível.

Esse “mundo possível não é real, ou não é ainda, e todavia não deixa de existir, só existe em sua expressão, o rosto ou um equivalente do rosto” (DELEUZE; GUATTARI 2010, p. 24-5). As asserções de Merleau-Ponty apontam nessa mesma direção, ao situar esses mundos expressos pelos sujeitos, afirmando que “se quer fazer jus à perspectiva da percepção sobre si mesma, que cada um de nós tem um mundo privado: tais mundos privados não são ‘mundos’ a não ser para ser titular” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 21).

Esses mundos possíveis se compõem na autopoieses de sujeitos que, ao mesmo tempo, são produtor e produto de si mesmos. São ao mesmo tempo autônomos e dependentes, não podendo ser entendidos na racionalidade maquínica, binária e de

partes separadas, pois são forças dinâmicas e complexas. E a percepção de si se dá no modo em que experienciamos o mundo compondo múltiplas visões dele. De acordo com este entendimento, por muito tempo imaginamos um mundo objetivado, em partes e que estávamos separados dele. Não passávamos apenas de meros observadores que viam de longe a contemplação do mundo, mas no sistema autopoietico que o Daime se forma, estamos dentro do mundo e somos parte do mundo em sua auto-reprodução.

Os sistemas complexos de experiências daimistas na percepção de si expressam muitas lições, aprendizagens e saberes. Albuquerque (2009) indaga como podemos compreender a epistemologia desses saberes mediado por plantas frente à epistemologia ocidental dominante! Talvez uma possibilidade de saída seja a noção de ecologia de saberes, defendida por Santos (2011), que propõe o fim da soberania epistêmica cartesiana que ele vê como um epistemicídio.

Esse domínio engendra uma supressão que destrói saberes locais, desvaloriza e hierarquiza outras formas de saber, levando a desperdícios de uma riqueza de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas mais variadas cosmovisões que elas produziram. A ecologia de saberes assenta-se na interatividade entre elementos heterogêneos e plurais nas mais variadas formas de conhecimento.

A linguagem usada no Santo Daime pode ser considerada uma trilogia do humano bioantropossocial proposto por Morin (2007), uma junção entre o biológico, cultural e social. A ayahuasca é um enteógeno que ativa o biológico, o emocional e as capacidades mediúnicas daqueles que a ingerem. O cultural liga-se às antigas tradições ritualísticas dos povos ameríndios da Amazônia e o social é visto como uma força exercida sobre o indivíduo.

Essa tríade de elementos interagindo entre si, resulta no fenômeno do Santo Daime, como uma religiosidade primitiva com características pós-moderna. Morin (2007, p. 38), afirma que “a mente humana amplifica, antes de tudo, formas de inteligência existente no mundo animal”. Deduz-se, nesta linha de raciocínio, que essa inteligência humana também pode ser absorvida das plantas, advinda do uso da ayahuasca.

Nossa civilização como nos leva a refletir Morin (2007), afastou-se da via interior, do potencial da mente, em troca de uma valorização do exterior, colonizando tão somente o mundo material. O ser humano provocou uma atrofia da alma, uma fuga desse interior. O controle espírito/mente pelo espírito/mente passou a ser realizado por xamãs e por iluminados das religiões orientais. A ayahuasca ritualizada no contexto

religioso do Santo Daime pode ser uma peça chave nessa viagem exploratória da mente, de um ser singular. Para Labate (2005, p. 338-9),

Se levarmos em conta que alguns xamãs amazonenses dizem que a ayahuasca é apenas a porta de entrada para todo um complexo e extenso caminho de conhecimento procedente das plantas, deparamo-nos com a possibilidade de que a ayahuasca seja a ponta do iceberg de um conhecimento técnico altamente sofisticado, historicamente ignorado, em grande parte em vias de extinção.

A razão iluminada pela ayahuasca deu vida e poder à constituição do Santo Daime, fazendo com que os sujeitos que a aderem, encontrem certa presença divina providencial. Na prática daimista encontra-se, também, um processo mágico, em que o cotidiano das pessoas é influenciado pelo universo simbólico. Pode-se encontrar diversos ritos, tais como: ritos de acolhida, para que o indivíduo experimente o amor, rito de concentração, ritos de cura, dentre outros. São ritos com rígidas operações verbais ou gestuais que levam as pessoas ao transe. São repetições de gestos simbólicos que facilitam os sujeitos a participarem de uma ordem transcendental. O ser humano velho morre, simbolicamente, e assim renasce um novo ser.

As narrativas a seguir expõem as experiências micropolíticas de Lord Shiva com o Santo Daime, um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa de forma densa e recorrente. Percorreremos as linhas de vida deste sujeito, desenhando uma cartografia sentimental (ROLNIK, 2016), de suas experiências em movimentos não-lineares. As linhas extensivas, intensivas e de fuga, assinalam a vida dos seres humanos que “estão expostos a viver essas três linhas, em todas as suas dimensões. É através delas que eles se expressam e se orientam. É em seu exercício que se compõem e decompõem seus territórios, com seus modos de subjetivação, seus objetos e saberes”. (ROLNIK, 2016, p. 53). Seguindo essa inspiração cartográfica explicitamos as tessituras e os desmanches das linhas que constituem Lord Shiva, uma construção, cujo saber eco trágico apresenta-se como vetor que atravessa as vivências na Amazônia.

No desenrolar desse itinerário de vivências com a ayahuasca Lord Shiva revela como o seu exercício reflexivo para superar o trauma de sua mãe falecida, apenas traçando diálogos, embebidos numa razão sensível sob os efeitos dessa planta de poder mágico na Amazônia. De acordo com suas próprias palavras,

Ao longo do tempo que eu fui fazendo uso da bebida e apesar de o rito, ser igual, mas a experiência é sempre diferente, eu fui sempre me encontrar com os traumas passados. A morte da minha mãe era uma

coisa que marcou muito, então sempre voltava para aquele dia. Toda vez que eu bebia o Santo Daime eu voltava e aquilo já estava até me deixando com vontade de parar de tomar, porque sempre se repetia e ninguém gosta de sofrer (entrevista, 2020).

Note-se que nessa experiência Lord Shiva parece entrar entra numa espécie de eterno retorno do mesmo, posto que o dia do velório de sua mãe lhe era mostrado todas as vezes que ele participava dos trabalhos do Daime, o que estava lhe causando um certo desconforto. Ele pensou em desistir, pois não aguentava esse sofrimento que vivenciava durante as sessões. De fato “os devaneios surgem exatamente porque relacionam o homem com os seus complexos; ao mesmo tempo ameaçam a concentração e a continuidade da sua consciência” (JUNG, 2016, p. 285). Com o passar do tempo Lord Shiva conseguiu transmutar esse sofrimento. Vejamos:

À medida do tempo que a gente foi tomando o Santo Daime, um dia eu me lembro que já estava cansado de visualizar sempre a mesma história, eu falei assim: - chega! Eu não quero mais, isso aí não me preocupa mais, a morte é uma realidade, viver com medo da morte é viver morto. Depois desse dia, eu não vi mais minha mãe, não tive mais essa visão de repetir a cena desse dia fatídico da dor. E depois eu entendi que a experiência com a bebida me levava naquele ponto, que aquele ponto é onde estava a ferida, é aquele ponto que precisava ser curado. Quando eu olhei para aquele momento já sem dor eu entendia que a minha mãe ela tava num lugar melhor, que eu consegui vencer aquele trauma, nunca mais eu tive essa visão, porque eu tinha superado meu trauma [...] (Lord Shiva, entrevista, 2020).

Quando Lord Shiva passa a aceitar a morte de sua mãe, devido ele ter assistido inúmeras vezes de forma virtual a cena do velório dela, aquela visão parou de lhe acontecer, uma aceitação do trágico como algo que estava fora do seu controle. Conforme Alves Júnior (2007, p. 112), o “sofrimento aparece como aspecto fundamental da vida, de sua conservação e expansão, como fundo irreferenciável da racionalidade e do conceito, e como aquilo que resiste à arbitrariedade moralista dos juízos de valor a respeito da vida” (ALVES JÚNIOR, 2007, p. 112).

Esses diversos retornos no ambiente do Daime, foram decisivos, como ele nos relata, para a construção do processo que lhe ajudaria a superar esse traumático acontecimento da morte de sua genitora. Mas a consolidação desse processo que marcaria a superação do trauma, se daria numa sessão na qual teve um encontro com a mãe falecida, virtualmente, numa poética devaneante. Vamos percorrer suas lembranças:

Então num dado momento em uma parte da sessão onde se canta um hino que fala sobre Nossa Senhora, ‘quem procurar esta casa, quem aqui nela chegar encontra com a virgem Maria sua saúde ela dá’. Um hino que literalmente me carregou no amor, eu me lembro que nessa parte da sessão eu senti o meu espírito subindo. Mesmo que nessa parte você esteja em pé, eu me lembro de olhar para cima e observar o teto da igreja se espedaçar e olhar para firmamento, olhar para as estrelas, era algo magnífico de repente subi, tava numa espécie de jardim. Minha mãe gostava muito de rosas, era um lugar de rosas, mas de tantas cores. E encontrei minha mãe, do jeitinho que ela era, gordinha, baixinha. Quando a gente se abraçou, fico até um pouco emocionado quando eu lembro [lágrimas] porque foi muito forte sabe? Você matar a saudade de uma pessoa que você ama muito, uma oportunidade de sentir de cheirar aquela pessoa e conversar e saber que estava em outro plano e você estava em outro. Foi uma conversa que teve muito choro de saudade, fico até meio entalado para falar [lágrimas] porque ainda é muito vivo. É uma coisa que me trouxe muito conforto. Ela disse: como é que tu está? Te levanta, não te entrega, caminha, seja um bom filho, continue sua jornada (Lord Shiva, entrevista, 2020).

Esse encontro com a mãe numa realidade virtual, nos foi relatado num diálogo entrecortado por intensas emoções, com pausas recorrentes para que ele pudesse se recompor emocionalmente e assim retomarmos a entrevista. Lord Shiva abstrai desse encontro, força para potencializar a vida, denotando uma postura ético-política. Fuganti (2021, p.91), concebe a ética como “um saber das práticas ou das condutas que está colada à potência ou ao germe que se desenvolve em nós. Um encontro, portanto, pode ser bom ou mau à medida que nos fortaleça ou enfraqueça”. E, ao que tudo indica, esse encontro fortaleceu Lord Shiva para viver a vida em sociedade. A realidade atravessada nessa experiência de devaneio poético, mostra o quanto essas realidades virtuais impactam a vida dos sujeitos daimistas. As marcas desse encontro exercem uma interdependência entre atual e virtual, produzindo o que Loureiro (2015) define como sfumato, que na cultura amazônica é representado pelo devaneio, atitude sem repouso, porém tranquila do imaginário que conforme este autor, trata-se da “interpenetração de entre as realidades do mundo físico e as do mundo surreal, criando uma zona difusa da qual a imaginação e o entendimento reproduzem o jogo que possibilita a existência da beleza” (LOUREIRO, 2015, p. 60).

O diálogo com a mãe assumiu uma função terapêutica na vida do nosso entrevistado. De acordo com suas próprias palavras,

E isso foi um momento que realmente eu vi que eu tinha que seguir em frente, que eu tinha que acabar com aquilo. Então foi nesse dado momento que eu tive esse encontro com a minha mãe já num plano espiritual, onde a gente conversou sobre o que estava acontecendo. Através desse elo com Maria, com essa divindade, com o arquétipo feminino que hoje eu tenho um grande amor e respeito. Eu oro para o Deus mulher, porque Deus ele é homem e ele é mulher [...] (Lord Shiva, entrevista, 2020).

Ao refletir sobre os acontecimentos de sua vida e o caminho que estava trilhando depois da morte de sua mãe, Lord Shiva toma consciência de suas atitudes e afirma ter tido a inspiração dessa divindade feminina. Ora tanto para Deus mulher, quanto para o Deus homem. De acordo com Bulhões (2021, p. 37), trata-se “do arquétipo da mãe, que aparece como forma de mãe pessoal, um arquétipo que pode se efetivar em mães figurativas, como Maria Mãe de Deus”. Deus é visto como uma entidade deslocada da percepção judaico-cristã, uma noção mais aproximada de uma teologia libertária. Castro (2020), afirma que

Embora a história bíblica da salvação seja principalmente contada a partir do ponto de vista masculino e com referência a um Deus masculino, a maioria dos teólogos concorda que Deus não é nem homem nem mulher. [...] Como uma categoria ontológica, sexo é um atributo da ordem criada e, portanto, não é atribuível à natureza de Deus (2020, p. 123-124)

Essa reflexão de Castro (2020), traz importantes contribuições para a dissolução da imagem de um Deus atrelado a masculinidade patriarcal. E, entra em diálogo profícuo com as percepções advindas dos sujeitos daimistas.

O hino é sempre evocado como prática transcendental profunda que toca a alma do daimista. Machado (2017, p. 35-36), chama a atenção para o fato de que “se a arte é capaz de fazer participar da experiência dionisíaca sem que seja destruído por ela, é porque possibilita como que uma experiência de embriaguez sem a perda da lucidez”. Veja que a arte musical é fator imprescindível na composição da ritualística no Santo Daime, revestindo-se em um elemento singularizante na condução do êxtase místico.

As ressonâncias do Santo Daime são evidentes no processo de evolução humana e espiritual. Maffessoli (2012) denomina este encontro interior e reflexivo de invaginação do sentido, um retorno à nascente, ao útero materno, ao mundo natural numa conexão equitativa com a grande mãe, com a Terra. Numa lógica de regresso retornamos ao ventre, aos sentidos, ao sensível. Não se pode mais pensar o humano somente a partir do cérebro, pois ele também é corpo (MAFFESSOLI, 2012).

A reflexão entre corpo e mente, exterior e interior do Daime se tecem numa invaginação dos sentidos. A experiência daimistas dá atenção ao corpo, ao outro que é a natureza, sem esquecer o outro da ordem do sacral (o sagrado difuso), a religiosidade. São esses elementos que criam o cotidiano numa espécie de invenção de si, na produção e reprodução da vida numa poiesis criativa.

A percepção de si na experiência com o Daime só é possível num retorno a si, ao útero. Esta cosmogonia simbólica criada pelo Daime expressa percepções em características femininas, a partir de uma anima, na composição das qualidades psicológicas femininas inconscientes que o homem possui (JUNG, 1977). São como arquétipos que transbordam a linha do tempo e do espaço delineando as relações e fazendo articulações com toda a vida.

Dentre estas características psicológicas femininas destoadas, temos o carinho, o cuidado, o afeto, a própria compreensão do retorno uterino e o sensível. Todas estas aspirações entoam o sentido feminino de uma mãe. Na compreensão de Shiva (1988, p. 125), “o princípio feminino da natureza é simbolizado pelo dinamismo, atividade, criação, reprodução e regeneração.” O devaneio daimista demonstra o elo da natureza com o feminino, tido em Bachelard (1988), como um gênero feminino que se caracteriza em palavras de afeição, carinho, leveza e delicadeza que emerge de relações de ancestralidade dos povos com a Terra.

De certo modo, as relações de gênero tecem inconscientemente a formação do Daime em seu próprio modo de ser. Em Torres (2005), a visão de gênero é premissa de uma ontologia que predispõe formas de estar no mundo, na história. As relações de reciprocidade, afetividade e respeito para com o mundo exterior, que é a teia da vida, tece as relações míticas tanto do ponto de vista material, como imaterial.

Esta relação afetiva e feminina do Daime a sociabilidade no cotidiano daimista. O Daime é por si um elemento místico, possui uma transcendentalidade. A cultura Amazônica traz consigo a anima feminina que se faz nas estreitas conexões de equilíbrio que envolve “a relação mulher-terra, terra-vida, homem-mulher e homem-natureza” (TORRES, 2009, p. 350), numa ecologia profunda assinalada por Capra (2004).

No Santo Daime existe um zelo distintivo para com a natureza baseado numa ética do cuidado, de afetividade e amorosidade com a terra / floresta / água. Há uma relação ontológica entre os humanos e a natureza onde o mítico e o natural evocam o feminino e o materno. Uma relação que flui da própria relação de ancestralidade com a

Terra no retorno às coisas primeiras, “anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 4).

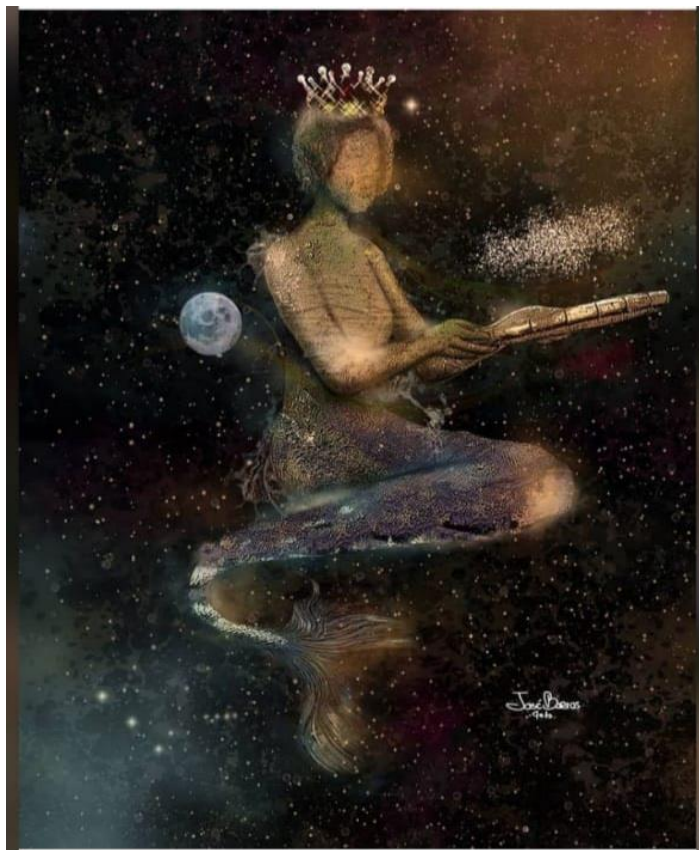


Figura 15: Criação artística Mãe Terra (Pachamama)
Fonte: José Barros, 2021.

Nessa criação de interatividade com a ayahuasca no Daime, o artista José Barros, apresenta novamente as relações com Mãe Terra, que surge no processo criativo os traços da figura mitológica de uma sereia. A Pachamama é uma destas representações preche de simbologia de um princípio feminino. A Pachamama é conhecida como Mãe Terra, representa a deusa maior nas culturas andinas, capaz de mudar todo o sentido na vida de muitas pessoas, trazendo prosperidade, sustento e boa energia. Protetora da vida na terra, nutre, alimenta e cuida de seus filhos que tem por ela afeições de uma mãe. E este princípio ontológico norteia inconscientemente as experiências do Daime que vão muito além de uma mera relação mística, apontando para um direcionamento ético com o mundo e a vida.

Podemos afirmar que o Daime como uma poética amazônica que transmite maneiras particulares pela qual seus sujeitos inventam e significam as coisas, pensam,

sentem, compreendem e vivem entrelaçados a esta perspectiva ontológica feminina da natureza e a vida. Para Bachelard (1974), a poética evoca imagens, lugares, canteiros, pomares, bosques, porão, rios, águas que tornam nossa alma uma morada.

O Daime é, portanto, não apenas um espaço de morada físico, mas de alma que como um ninho, uma mãe, abriga sujeitos, místicas, significados e símbolos. Essa composição, conforme Ingold (2015), é feita em linhas na tecelagem de suas experiências exteriores e interiores, em estrias, fugas e desvios para trazer novos pontos de vista na forma de pensar e criar.

Ingold (2015) nos lembra desta relação profunda que se faz na experiência daimistas. Em estrias, fugas e desvios, o corpo vivo é costurado no tecido do mundo e nossa percepção de mundo é a percepção de si mesmo e através de nós. O Daime é uma malha numa textura de fios entrelaçados com o mítico, simbólico no exterior e interior. Faz curvas e fugas num pensamento voltado à vida.

A perspectiva de visão voltada à vida ressoa valores de uma ética com todos os seres vivos rodeados por uma convivência de espiritualidade agregadora. Essa convivência carregada de valores e saberes é o Bem Viver, um modo de vida que os povos tradicionais tem com a natureza e que pode ser compreendido no fenômeno do Daime. O equilíbrio com a vida, a natureza e a espiritualidade entra em conexão por uma ecoética.

Nas acepções do Bem Viver, o cuidado é um elemento astral pelo fato de abarcar atitudes de amor e respeito, pois é preciso cuidar do lugar onde vivem. O planeta Terra é a casa comum de todos os seres vivos e estamos dentro dos ecossistemas vivos. Os territórios são uma realidade pulsante com grande fonte de experiência e significado, associados a dimensões simbólicas em tempo e espaço que constroem singularidades como o Santo Daime.

Oliveira (2019), aponta o caminho de compreensão e aprendizagem do Bem Viver por meio dos modos de vida dos povos tradicionais, assim como de culturas com a do Santo Daime e seus praticantes. Práticas como a dos daimistas representam exemplos vivos de convivência e interdependência entre as pessoas e a vida que os rodeia, numa criação poética que se mistura com a Terra. Mas, para que isso seja praticado e aconteça, se faz necessário uma mudança de pensamento que desterritorialize práticas que não prezam a empatia e as reterritorialize em modos solidários de se viver.

Quando falamos em desterritorializar, estamos abordando as noções de Deleuze e Guattari (1992) em que desterritorializar é tirar algo (um conceito, ideia, imagem) de seu lugar problematizando e relocalizando a partir de novas visões. Na Amazônia com o Daime, a desterritorialização é questionar as próprias formas como se vê estas práticas, vistas ainda com preconceito e não como uma forma de vida e convivência.

O próprio movimento de desterritorialização é praticado por essas culturas como o Daime. Esta noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte. A desterritorialização existe como forma de ressignificação das visões sobre o Daime como um modelo de Bem Viver que pode trazer contribuições significativas para se pensar a natureza e a vida.

A percepção de si na experiência com o Daime percorre este trajeto de experiências interiores e exteriores. A região amazônica onde esta cultura aflora compartilha dessas vivências com a natureza materna e produz simbologias guiadas por uma alma feminina, que tem um princípio ético intrínseco com a vida. A percepção de si que constitui o tecido simbólico do Daime se compõe nas complexas e simbióticas relações homem/mulher/natureza/cultura que compõe uma extensa e complexa rede mítica onde ressoa éticas de Bem Viver.

Considerações transitórias

Em arte ou em literatura, quando a inteligência intervém, é sempre depois, nunca antes: "A impressão é para o escritor o mesmo que a experimentação é para o sábio. A inteligência vem sempre depois: só é boa quando vem depois.

(Marcel Proust)

O fenômeno do Santo Daime ainda é estigmatizado e preconceituado na sociedade. As pessoas veem o Santo Daime como uma agremiação de indivíduos que se reúnem para fazer uso coletivo de um alucinógeno. É certo, pois, que as experiências de interação com a ayahuasca são indeterminações que produzem diferença e podem criar novos modos de existência, mas isto não deveria ser motivo de discriminação. Estamos diante de um conhecimento ecológico, uma ecologia profunda, que evoca as entranhas da nossa ancestralidade na Amazônia. Saberes que estão do outro lado da linha, que se inscrevem nas epistemologias do Sul como nos indica Boaventura Santos.

As ciências quando conduzidas apenas pelo conhecimento herdeiro do Iluminismo moderno, focado no racionalismo, acabam por criar hierarquias que subjagam e desvalorizam essas outras formas de construção do conhecimento. A valorização das subjetividades, da percepção e da poiesis dos daimistas que fizeram parte desta pesquisa, apresenta-se como um contraponto a esses saberes eurocêntricos, altamente hierárquicos, que silenciam e anulam outras formas de conhecimento e de saberes.

A nossa pesquisa passa ao largo do modelo da árvore do cartesianismo. Lançamos mão de uma linha de fuga cognitiva para escapar das representações extensivas e das filiações que compõem o livro-raiz. Intentamos compor um livro-rizoma composto por alianças, que captam processos, relações de forças e intensidades.

As nossas análises cartográficas nos levaram a perceber a forma como os daimistas encaram de frente seus deslocamentos, criando variações no modo de existir, produzindo-se numa poiesis a partir da interação com a ayahuasca que lhes põem em devir. Atravessam o trágico da condição humana, num trabalho que passa pela desconstrução do sujeito, do ego, do Eu, do humano. É um trabalho de criação e não de liberdade de escolha no campo do livre-arbítrio, que pode ser livre escravidão, como nos alerta Espinosa.

O Daime também surge como um sacramento, uma bebida que toma posse do sujeito, e insere dentro dele o mundo natural, fazendo-o poeticamente delirar, devanear e perceber a si mesmo. O elemento sacramental é um elo inquestionável de reconciliação com a natureza e de produção de diferença, de um saber dionisíaco, trágico, porém, se mergulhado numa atmosfera moral, nada mais fazem do que ajustar-se aos modos de existir das religiões e dos padrões hegemônicos.

Esta pesquisa constata que os sujeitos que optaram por se tornar daimista experimentam um estado de êxtase que a bebida em interação com o espaço ritualístico produz. Esta situação extática leva-os em meio à percepção de si, conduzindo-os a construir um modo de ser e estar no mundo diferente.

Nossas próprias interações com a ayahuasca no Daime nos conduziram à reflexão de que existe um saber criador nessa experiência, um saber dionisíaco trágico, ecocêntrico, que atualiza essas realidades virtuais, no jogo entre potência e ato, com capacidade de contaminação e ressonância na sociedade. Lançamo-nos com coragem numa zona de indeterminação, uma zona de passagem.

Os daimistas afirmaram nesta pesquisa que vivem uma experiência de percepção de si, uma construção autopoética, inerente ao artista eco-trágico, que molda a si mesmo. E a ayahuasca apresenta-se como essa potência que deve ser usada com doses de prudência para se ter uma experiência de liberdade desatrelada do livre-arbítrio, que na verdade é uma livre escravidão, como nos alerta Espinosa. Não necessariamente, escolher, dentro do que já está dado de antemão, mas criar condições e modos de vida que tenham como critério ético a proliferação da própria vida como vontade de potência.

O Daime leva o sujeito a buscar a potência de existir dentro dele próprio e não em algo externo, muletas que sabotam, seja em valores superiores (ideais ascéticos), eternos e além da vida, seja em valores humanos (leis, ciência, doutrinas) ou uma verdade qualquer. É preciso ser um artista que cria seu próprio modo de existir, aí está o grande salto que podemos dar, temos que tomar a vida nas mãos e ter a coragem de criar. A ayahuasca apresenta-se como essa potência de indeterminação, essa zona de passagem do comum, que com uma crueldade amorosa, traz consigo a infinita potência de criar o novo, a invenção, a obra de arte, o instinto do gênio coletivo.

A prática milenar de interação com a ayahuasca, nas suas mais diferentes formas é um legado ancestral, um fenômeno eco-trágico agenciado pelos povos indígenas da Amazônia e reinventado na contemporaneidade. Trata-se de um fenômeno religioso capaz de alargar nossas percepções e criar formas diferentes de viver a vida. Faz-se necessário livrar-nos das pré-noções que impedem de construir o conhecimento de forma horizontal e em diálogo com todas as formas de saberes.

O desenrolar da escrita que marcou estas páginas trouxe consigo outras marcas, marcas de vidas, trajetórias múltiplas, vida pessoal, acadêmica, que foram encarnadas a partir da seleção de memórias que atravessaram essas linhas existenciais. As diversas crises esquizofrênicas de meu genitor, presenciadas durante a infância, fez-me mergulhar num processo de extrema curiosidade em relação aos diferentes tipos de delírios e devaneios produzidos pela mente humana e seus efeitos nas relações sociais.

O estudo deste tema proporcionou-me uma profunda transformação em minha percepção científica e humanística, construída durante o processo singular de elaboração da dissertação. Como os sujeitos dessa pesquisa, também me construí em autopoiesis no desenrolar deste artesanato intelectual. Habitei o entremeio do fenômeno do Daime na Amazônia para produzir, no entrelaçar de uma possibilidade dialógica, um conhecimento provisório, limitado e aproximado que impulsionou o desenvolvimento científico com base no movimento e na aventura da incerteza. Sou grato ao universo por ter me iluminado na escolha deste insigne objeto de estudo, que se revelou desafiador, mas muito gratificante.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Tradutor: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia. **Epistemologias e saberes da Ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.
- ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. **Os destino do trágico: arte, vida, pensamento / organizado por Douglas Garcia Alves Júnior – Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007.**
- BARROS, Rooney Augusto Vasconcelos. **Erotização e Sedução – um olhar de gênero para as sexualidades transgressoras na Amazônia**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Manaus, 2019.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BATESON, Gregory. **Os homens são como plantas: A metáfora e o universo do processo mental**. In: THOMPSON, William Irwin. Tradução de Sílvio Cerqueira Leite – 4ª ed. São Paulo: Gaia, 2014.
- BITTENCOURT, Antônio Clemente Ribeiro. **Memórias do município de Parintins**. Manaus: Palays Royal, 1924.
- BONNEMAISON, Joel. **Viagem em Torno do Território**. In: Geografia Cultural: Um Século vol. 3, org. R.L. Corrêa e Z. Rosendahl. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2002.
- BULHÕES, 2021. **A alma feminina e a poética da vida na Amazônia**. 1ª ed. - Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2021.
- CAIAFA, Janice. **Aventura das cidades: ensaios e etnografias**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- CAPRA, Fritjof; LUISI, Pier Luigi. **A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas**. Tradução Mayra Teruya Eichenberg, Newton Roberval Eichenberg – São Paulo: Cultrix, 2014.
- CARVALHO, Edgar de Assis. **A complexidade do imaginário**. in Leituras da Amazônia: revista internacional de arte e cultura. Manaus: Valer, nº 1, 125-136, abril, 1999.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo, Ubu Editora, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O nativo relativo**. Mana, Abril de 2002 / 8 (1):1-19. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf>

CASTRO, Ricardo. **Amazônia: novos caminhos nas relações entre homem e mulher**. São Paulo: Paulinas, 2020.

CERQUA, Arcângelo. **Clarões de fé no médio Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1980.

COUTO, Fernando La Roque. **Santos e xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime**. Dissertação de mestrado em Antropologia, Brasília: UNB, 1989.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. **Corporeidade e Lugar**. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia (orgs.). Qual o espaço do Lugar?: Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, p. 249-279, 2012 (Estudos; 302)

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz B. L Orlandi e Roberto Machado – Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspetiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia**. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1**. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5**. Tradução de Peter Pál Pelbert e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Clarice. **Diálogos**. Tradução: Eloisa Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

DEL PRIORE, MARY. **História do Cotidiano e da Vida Privada**. IN: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

DIAS JR., Walter. **Diário de viagem**. In: LABATE, Bia & SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, 2 ed. Campinas, SP: Mercado das Letras. Fapesp, 2002. pp. 445-472

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. Tradução: Hélder Godinho 4ª ed. WMF Martins fontes – São Paulo, 2012.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo – Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

ELIAS, Norbert. **Mozart, sociologia de um gênio**. Tradução: Sérgio Goes de Paula. – Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **“Outros espaços”**. In: FOUCAULT, M. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Org. Manoel Barros da Motta, Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. *Ditos e escritos*. Vol.III – 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 411-422.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos - Obras completas volume 15**. Edição do Kindle. Tradução Paulo César de Souza Companhia das Letras, (1920-1923).

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2. Ed. São Paulo. Editora: Nacional; Brasília, INL, 1976.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução de The interpretation of cultures. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2017.

GOULART, Sandra Lúcia. **Estigmas de grupos ayahuasqueiros**. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO Henrique (orgs). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 251-287.

GOULART, Sandra Lúcia. **O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual**. In: LABATE, Bia & SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, 2 ed. Campinas, SP: Mercado das Letras. Fapesp, 2002. pp. 277-302.

- GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular: pulsões políticas do desejo**. Org., apres. trad. e notas Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUATTARI, Félix ; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 12ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- HOLZER, Werther. Mundo e Lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In: MARANDOLA Jr., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Org.) *Qual o Espaço do Lugar?* geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2012. p. 281- 304.
- HOLANDA, Yomarley Lopes. **O artista-andarilho da Amazônia e o florear de sua práxis-poiesis na festa popular**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Manaus, 2019.
- HUIZINGA, Johan. **HOMO LUDENS: o jogo como elemento da cultura**. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2019.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Trad. Maria Lúcia Pinto. 3ª ed. especial. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2016.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LABATE, Beatriz Caiuby / GOULART, Sandra Lúcia (org). **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005.
- LUNA, Luís Eduardo. **Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e o mundo natural**. In: LABATE, Bia & SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, 2 ed. Campinas, SP: Mercado das Letras. Fapesp, 2002. pp. 181-200.
- LÉVY, Pierre Félix. **O que é o virtual?** Tradução de Paulo Neves – São Paulo: Editora 34, 2011.
- LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2011.
- MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia** . 1ª ed. – Rio de Janeiro / São Paulo: Zahar, 2009.
- MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia Nitschiana**. 4ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª ed. ver. – Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (orgs.). **Qual o espaço do Lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012, 307 p.

MARADONA JR, Eduardo. **Sobre ontologias**. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (orgs.). Qual o espaço do Lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, p. XIII-XVII, 2012 (Estudos; 302).

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

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade**.

Traduzido por Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____, Michel. **Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas**. Trad. Marcos de Castro. Ed. Record, Rio de Janeiro, 2001.

_____, Michel. **Elogio da razão sensível**. Trad. Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Rio de Janeiro, Vozes, 1998.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. **Ethos e figurações na hinterlândia amazônica**. Manaus. Ed. Valer/Fapeam, 2015.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Tradução: Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editora Psy, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª ed. São Paulo. WMF Martins Fontes Paulista, 2018.

MERLEAU-PONTY. **O olho e o espírito**. 10ª ed. Tradução Luís Manuel Bernardo. Lisboa: Nova Vega, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d' Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MELLO, João Baptista Ferreira de. **A Geografia Humanística: a perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo**. Revista Brasileira de Geografia.

_____. **O Triunfo do Lugar Sobre o Espaço**. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia (orgs.). Qual o espaço do Lugar?: Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, p. 33-68, 2012 (Estudos; 302)

MOREIRA, Paulo / MACRAE, Edward. **Eu venho de longe : Mestre Irineu e seus companheiros** – Salvador : EDUFBA, 2011.

MORIN, Edgar. **O Método 5: a humanidade da humanidade**. Trad. Juremir Machado da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução Eliane Lisboa. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Tradução: de Maria D. Alexandre e Maria Alice Araripe de Sampaio Doria. 19ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

NARANJO, Cláudio. **Ayahuasca: a enredadeira do rio celestial**. Tradução de Felipe Grimaldi. 1ª ed. Simões Filho, BA: Kalango, 2015.

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

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A visão dionisíaca do mundo, e outros texto de juventude**. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da tradução Marco Casanova. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes – selo Martins, 2019.

OLIVEIRA, L. **O Sentido de Lugar**. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de (orgs.). Qual o espaço do Lugar?: Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, p. 3-16, 2012. (Estudos; 302).

OLIVEIRA, M. **Dia da Amazônia: as lições do Bem Viver**, 5 de setembro de 2018. Disponível em: Acesso em 13 de janeiro de 2020.

RODRIGUES, Leonardo de Melo. **Deleuze e a História: do pensamento do possível ao pensamento do virtual**. Dissertação (Mestre em História). Universidade Federal de Goiás – UFG. Goiânia, 2009.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. 2ª Edição, Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2016.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. 1ª ed. n – 1 edições. , São Paulo, 2018.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. 2ª ed. Sulina. Editora: da UFRGS, Porto Alegre, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí – 1ª ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, c. 1677.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SAUNIER, Tonzinho. **Parintins: Memória dos acontecimentos históricos**. Manaus: Valer, 2003.

SHIVA, Vandana. **A semente e a Terra: mulheres, ecologia e biotecnologia**. In: OLIVEIRA, Rosiska; CORRAL, Taís (Org). Terra Feminina. REDEH, 1988.

SOUZA, Cônego Francisco Bernardino de. **Lembranças e curiosidades do valle do Amazonas**. Pará, Editora: Typ. do Futuro, 1873.

SOUZA, Nilciana Dinely de. **O processo de urbanização da cidade de Parintins (AM): Evolução e transformação**. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2013.

TORRES, Iraildes Caldas. **Sakpó: uma dimensão feminina na Amazônia**. In: TORRES, Iraildes Caldas; BARROS, Rooney Augusto Vasconcelos; NETO, Diogo Gonzaga Torres (orgs). **Epifanias da Amazônia: relações de Poder, Trabalho e Práticas Sociais**. 1ª ed. Solapur (India) & Lulu Books (USA), 2016.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas**. Manaus: Edua, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. **Gênero e meio ambiente na Amazônia**. In: TORQUIST, Carmen Susana et al (org.). **Leituras de Resistência: corpo, violência e poder**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2009.

TRINDADE, Deilson do Carmo. **As Benzedeadas de Parintins: práticas, rezas e simpatias**. Manaus: Edua, 2013.

VARGAS, Eduardo Viana. **Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas**. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO Henrique (orgs). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 41-.