

Paródia Sacra

Carlos Alberto Afonso

Santo Daime é uma a religião fundada, na Amazônia brasileira, por Raimundo Irineu Serra (1892-1971), conhecido pelo nome místico de *Mestre Irineu* que nasceu no estado do Maranhão, no Nordeste do Brasil, tendo emigrado, com cerca de vinte anos de idade, em 1912, para trabalhar nas plantações de borracha, ou *seringais*, do estado do Acre. A emigração nordestina para a Amazônia, no contexto da extração do latex, iniciou-se, no final da década de 1870 e conheceu diversas vagas, nomeadamente a era dos ‘soldados da borracha’ nos anos 1940, na sequência do acordo do governo de Getúlio Vargas para o fornecimento de látex aos Estados Unidos, durante a Segunda Guerra. A cultura e a estética do catolicismo rural brasileiro são características cruciais do Santo Daime. Mas o elemento indispensável, neste movimento religioso, é o consumo ritual de uma bebida alucinógena, feita a partir de plantas, conhecida na Amazônia ocidental do Perú e Bolívia, precisamente na fronteira com o estado brasileiro do Acre, por vários nomes, em particular a designação *ayahuasca*, produzida a partir das lianas do *Banistereopsis caapi* e das folhas da *Psychotria viridis*, dando forma a uma tradição de xamãs mestiços (*ayahuasqueros*) que aplicam esta prática em sessões de cura (Shoemaker, 2014).

O mito fundador diz que Irineu Serra tomou contato com o ayahuasca em seringais do Perú ou da Bolívia, conforme as versões, por volta de 1918 (Dawson, 2013; Alverga, 2010). Mas o processo de formação doutrinária e ritual é longo e apenas nos anos 1940 a religião amadureceu a forma que hoje se conhece. Na década de

1980, este culto começou uma significativa expansão nas grandes cidades do Sul do Brasil. E, crescentemente, desde nos anos 1990, expandiu-se para fora do Brasil, na América Latina, Estados Unidos e sobretudo na Europa. Esta disseminação do Daime, no território brasileiro e no estrangeiro, está associada, em particular, ao grupo dissidente fundado por Sebastião Mota de Melo (1920-1990), nos anos 1970, após a morte de Irineu Serra, referido como *Padrinho Sebastião*, considerado, pelos seus seguidores, que hoje são a corrente maioritária no Santo Daime, o perpetuador da pureza original da doutrina do fundador, Mestre Irineu e também, segundo alguns, a re-encarnação de São João Baptista.

Parecendo ter origem numa periferia remota, o Daime, na verdade, surgiu numa sociedade de fronteira, marcada por deslocções internas – seringueiros, militares, comerciantes, burocratas, políticos – e internacionalizada pela economia da borracha e a cultura commercial, o que também significou a disseminação, em Rio Branco, a capital do Acre, e noutras localidades, de grupos de candomblé, umbanda e espiritismo kardecista, representando uma expansão, na Amazónia, do mercado religioso das grandes cidades do litoral do Brasil. Todas estas religiões apresentam influências importantes no Daime, mas o Acre era também uma interseção entre a sociedade de migrantes que se formava, no lado brasileiro, e o xamanismo dos ayahuasqueros, do outro lado da fronteira.

O artigo de Peter Gow (1996) ‘River people: Shamanism and history in western Amazonia’, é, ainda hoje, vinte anos depois de ter sido publicado, uma influente abordagem histórica do xamanismo ayahuasca. Peter Gow refere que a persuasão de muitos antropólogos, segundo a qual esta prática xamânica teve origem na cultura indígena da floresta e depois foi importada por populações das pequenas cidades na orla da selva, constitui, na realidade, a transposição literal de uma narrativa cultural para uma explicação antropológica, ou uma transposição direta do ‘émico’ para o ‘ético’. Isto porque aquela pretensão de origem é, na verdade, uma típica alegação de autenticidade característica de xamãs mestiços que reclamam ter aprendido este conhecimento diretamente da cultura indígena. A ironia é que, segundo evidências, povos indígenas que não sofreram processos profundos de aculturação confiam mais nestes mestiços das cidades do que na sua própria tradição indígena, ou nos xamãs de outras populações ainda mais no interior da floresta. O xamanismo ayahuasca é, na verdade, diz Gow, frequentemente uma importação da cidade para a floresta e não o contrário. Nas três últimas décadas do século 19, teve lugar a integração da floresta no espaço do mercado internacional da borracha. Peter Gow avança a ideia

de que, nestas novas condições, o xamanismo ayahuasca tornou-se importante, sobretudo, nas zonas de exploração de borracha, sendo menos significativo entre as populações que foram mais marginais ao processo e, além disso, seria virtualmente inexistente nas populações que se mantiveram fora da economia da borracha.

No caso do Santo Daime brasileiro, a reciprocidade entre borracha e o ayahuasca é, de facto, uma dimensão crucial. Mas isto, porém, na minha leitura, ocorre do ponto de vista do envelhecimento do espaço na cultura da borracha. O geógrafo Pierre George (1983) cunhou o interessante conceito de envelhecimento do espaço, mas que não tem recebido a atenção teórica que merecia, para caracterizar a obsolescência de áreas que foram importantes noutros momentos da economia industrial, especificamente, mas que perderam utilidade diante de novos processos tecnológicos pós-industriais. O declínio atual, e desde o final do século 20, das indústrias de carvão, na Europa e Estados Unidos, é um caso emblemático. Se aplicarmos esta perspetiva a outras épocas de declínio de atividades de exploração extrativista, a sobreposição entre o Daime e a cultura da borracha ganha forma sobretudo conforme o espaço envelhece, na medida em que a história da economia da borracha caracteriza-se, precisamente, pela oscilação entre rápidas febres de euforia e largos períodos de falta de procura, no mercado externo, uma volatilidade também manifestada por Peter Gow: ‘hoje a floresta está cheia de borracha e as pessoas dizem: “Isto valia dinheiro, mas agora ninguém quer mais”’ (Gow, 1996, p. 102). A questão importante, consequentemente, é que o Santo Daime não surge numa época de triunfo, mas na era de declínio económico e desintegração social, a partir de 1910, quando a borracha amazónica perdeu a preeminência no mercado internacional.

Desta forma, a emergência do Santo Daime está ligada, em particular, ao destino daqueles que deixaram os seringais. Muitos tornaram-se *colonos*, quer dizer, integraram os programas oficiais de povoamento agrícola e instalação de populações. Estas colónias eram formadas, sobretudo, pelo desmatamento dos antigos seringais desativados próximos das povoações, em particular Rio Branco. A instalação de comunidades agrícolas era, assim, uma resposta de revitalização contra o envelhecimento do espaço da borracha, enquanto o Daime é, neste contexto, a doutrina para uma recolonização mística, uma terapia sagrada para a cura da doença da terra que envelheceu e a revelação sacramental da grandiosidade dos destinos humildes de emigrantes, seringueiros e colonos.

Um daqueles colonatos, ou assentamentos, era a Colónia Custódio Freire, na periferia de Rio Branco. Irineu Serra mudou-se para esta localidade em 1945, quando

a religião do Daime tomou uma estrutura mais formalizada com um grupo de conversos, uma metafísica e uma detalhada organização ritual. Todavia, as cerimónias nunca foram reduzidas ao grupo local, atraindo assistentes de Rio Branco em particular. O lugar passou a ser conhecido, então, com o nome místico de Alto Santo. É interessante a fabricação deste simulacro bíblico. Um colonato agrícola toma a conotação de uma comunidade agrária, relacionada com a história do êxodo de emigrantes nordestinos e liderada por um patriarca que inaugura uma nova religião que se define como cristã, mas, ao mesmo tempo, transgressiva e psicodélica. No Alto Santo, uma área desbravada, a floresta não estava mais presente *in corpore*. A floresta é sobretudo o espaço místico que não envelhece, a fonte da cura e da expansão. O mar e o céu, outras invocações prediletas do idioma do Daime, são representações desta mesma transcendência do espaço natural. A dissidência de Sebastião Mota, por sua vez, formou-se, precisamente, com a deslocação dos seus seguidores de uma outra colónia na periferia de Rio Branco para o interior da floresta, nos anos 1980, em resultado da concessão de terras em novos programas de povoamento, no Sul do estado do Amazonas. Este grupo fundou o povoado do Céu do Mapiá, mitificado como a Nova Jerusalém no interior da Amazónia. O sentido desta transposição é a mudança para o coração da cura, uma nova fronteira que prepara a renovação do mundo que envelhece.

O Santo Daime é, portanto, uma invenção, mas a questão é por que essa invenção não aconteceu antes. Como referi, muitos aspetos emblemáticos do Daime derivam do catolicismo rural, em parte trazido para a Amazónia pelo êxodo nordestino, mas a interactividade entre catolicismo rústico e xamanismo, incluindo o consumo de alucinógenos, não era uma realidade nova na Amazónia brasileira (Galvão, 1954). Por outro lado, como também referi, o Daime absorveu elementos da umbanda, candomblé, espiritismo e do discurso esotérico e teosófico, como influência da propagação do eclético e sincrético consumo religioso, nas culturas urbanas do Sul do Brasil, a partir do final do século 19 e que, no começo do século 20, foi atingindo o interior da Amazónia. A questão, porém, é que o Santo Daime representa uma formulação mística que não existia no lado brasileiro da fronteira e não existia também no xamanismo ayahuasca. Caso contrário, podia ter-se tratado apenas da importação do serviço de ayahuasqueros ou da reprodução da cultura ayahuasqueira no Brasil, semelhante ao que acontece, hoje, num trajeto contrário, com a umbanda e o candomblé brasileiros, na América Latina, em particular na Argentina.

No caso do Daime, a sincretização psicodélica do alucinógeno é, em particular,

um sincretismo cristológico. No mesmo sentido, Peter Gow enfatiza que a matriz do xamanismo ayahuasca é a escatologia cristã do céu e do inferno, domesticando os espíritos da floresta para favorecerem a cura. Mas, ao mesmo tempo, os espíritos da floresta não são simplesmente absorvidos, um limite que é, precisamente, a lógica de todo o sincretismo religioso. A figura do espírito-mãe da floresta (*ayahuascamama*), nomeadamente, é mantida no seu sentido silvano. No caso do Santo Daime, as duas invocações fundamentais – a Rainha da Floresta e Juramidã – representam, respectivamente, Nossa Senhora da Conceição e Jesus Cristo, ou, então, *o Daime é Jesus Cristo*, numa doutrina fluida que permite todas as combinações entre cristianismo e o culto da natureza, o que, na verdade, é convencional noutras religiões sincréticas brasileiras, a umbanda, em particular.

No xamanismo ayahuasca, o *ayahuasquero*, um curandeiro que assume a identidade de xamã, ou de suposto discípulo de velhos xamãs indígenas, é ele próprio um mestiço, refletindo um contexto, no qual as comunidades indígenas, apesar de fortemente marginalizadas, são elementos estruturais da pluralidade cultural e racial do Perú e Bolívia e também da Colômbia. Peter Gow designa esta situação de ‘hierarquia tripartida’, um sistema nacional de intermediações ambíguas entre supremacia branca e alteridade indígena, representadas pelo meio termo ocupado pelo mestiço. O xamanismo dos ayahuasqueros mestiços é, precisamente, uma destas intermediações, apropriando-se, simbolicamente, da mística da maior proximidade dos índios com as forças da natureza e do sobrenatural.

Também no Brasil existe o refrão cansado de que o Brasil é o país da miscigenação das ‘três raças’, brancos, negros e índios, o que serve, sobretudo, para fetichizar a superioridade branca e, em particular, a incorporealidade do índio. Assim, quando um brasileiro diz que tem antepassados índios é como se estivesse, na verdade, a evocar a ancestralidade de uma raça desaparecida. Na umbanda, reunindo elementos da religião cristã, religiões africanas e referências indígenas (Silva, 2005; Negrão, 1996; Brown, 1994), o índio brasileiro tem um papel central, mas trata-se de um índio desrealizado, como o eterno retorno de uma fonte primitiva de verdade e espiritualidade. Enquanto o Santo Daime surgiu na Amazônia, criado por populações marginais e periféricas, a umbanda, hoje uma das principais referências religiosas brasileiras, surgiu, no início do século 20, no estado do Rio de Janeiro, no contexto do Brasil urbanizado do litoral e como um movimento, nessa altura, de pessoas de classe média, em particular o caso de Zelio de Moraes (1891-1975), um medium ligado ao espiritismo que, com outros, inventou a umbanda, na mesma época histórica em que Irineu Serra inventou o Daime.

Na realidade, a população do Nordeste no Brasil, resulta, em larga medida, de uma secular miscigenação indígena e a expressão *caboclo* designa, num dos seus significados, precisamente essa união racial com o índio. No entanto, a evocação mestiça está claramente ausente na mitologia do Daime, inclusive porque o índio, como o habitante original da Amazônia, era visto como o 'outro' primitivo, pelos imigrantes nordestinos. Desta forma, o Santo Daime explora a autenticidade da origem indígena da bebida e seus mistérios quintessenciais, no entanto, como acontece, em geral, na cultura e sincretismo brasileiros, trata-se de um índio sem corpo. De qualquer forma, o próprio Mestre Irineu era negro e seu pai tinha sido um antigo escravo, mas as questões raciais não assumem uma dimensão literal no discurso desta religião. A própria identidade negra de Mestre Irineu raramente é projetada para o primeiro plano, como se ele próprio fosse uma referência incorpórea.

Na minha leitura, um aspeto fundamental do modo como o Santo Daime seleciona a realidade objeto de naturalização e sincretismo é a apropriação dos símbolos e narrativas do estado nacional brasileiro. Na verdade, a região que viria, mais tarde, a formar o estado do Acre pertencia, originalmente, à Bolívia e foi lentamente ocupada por seringueiros brasileiros que, em 1898, se revoltaram contra a tentativa das autoridades bolivianas de resgatarem o controle da região, seguindo-se vários conflitos com tropas bolivianas, apoiados pelo governo do estado do Amazonas, até que, em 1903, o próprio governo central brasileiro decidiu a ocupação militar do Acre. Num tratado assinado no mesmo ano, a Bolívia abriu mão da área, em troca, em particular, da construção de uma via férrea, concluída em 1912, para o escoamento da produção de borracha boliviana. Como o Acre foi uma região anexada pelo Brasil, a instalação das instituições do estado e a colonização formal por brasileiros era uma questão geopolítica e económica de primeiro plano.

A presença do estado brasileiro no Acre ganhou forma, através do exército, a burocracia e a escola primária. O incremento desta presença foi uma particular preocupação, no período entre guerras, durante a época do Estado Novo, o regime instaurado pelo Presidente Getúlio Vargas, entre 1937 e 1945, precisamente, os anos formativos do Santo Daime. Nesta perspectiva, a linguagem e a estética do Daime têm, em parte, origem na mimese das práticas ideológicas da escola e do exército, numa época em que se enfatizava a vocação comum do exército e da escola para doutrinar a ordem, a disciplina e a obediência à lei. Por outro lado, a retórica do culto da pátria, característica das versões autoritárias do estado secular, divulgava a veneração religiosa dos seus símbolos estéticos – a bandeira e o hino – bem como a

celebração do espírito de heroísmo, sacrifício e renúncia patriótica. Desta forma, a mentalidade marcial e a disciplina escolar do Daime expressam os temas da virtude do soldado e do aluno, medida pela subordinação moral e a exaltação do Brasil.

A verdade é que Irineu Serra foi seringueiro menos de dez anos, porque em 1920, ainda antes dos trinta anos de idade, mudou-se dos seringais para Rio Branco e, pouco depois, ingressou na guarda militar, chegando a cabo. Este parece um caso emblemático da identificação do indivíduo de pequena patente com a grande tradição marcial, refletido na visão que Irineu Serra autorou de uma comunidade ritual que instancia a nação armada e celebra o temor heróico, a disciplina e o cumprimento do dever, em relação à verdade metafísica do universo presente nas forças da natureza. A *farda* do Santo Daime – o uniforme compulsório dos conversos (*os fardados*), sendo a *farda azul* para as cerimónias ordinárias e a *farda branca* para as cerimónias festivas – combina um uniforme militar e um uniforme escolar, também obrigatório no Brasil. Na verdade, a alternância entre o uniforme azul quotidiano e o uniforme branco de gala é uma conhecida militarização da escola pública brasileira de outros tempos. A *farda azul*, no Daime, lembra os uniformes sóbrios e austeros das escolas de meados do século 20. Mangas cumpridas e, no caso das mulheres, saias de maior comprimento do que o habitual hoje em dia. No Daime, estes símbolos incluem o interdito de mulheres cortarem o cabelo, um conhecido ícone de feminização na cultura patriarcal de subordinação do feminino. Neste contexto, a *farda branca* é particularmente exotizante no caso das mulheres, de cabelos cumpridos e coroadas de Nossa Senhora, como nas procissões católicas, aqui sincretizada como a *Rainha da Floresta*. Por seu lado, a *farda branca masculina* lembra também os fatos brancos da burguesia dos países de clima tropical, agora fora de moda, uma expressão de como a estetização no Daime eleva o emigrante e seringueiro marginalizado até aos símbolos e práticas elitizadas de consumo da cultura dominante.

Por outro lado, no jargão do Santo Daime, o *Professor* – que é, em particular, o próprio Daime epifânico – constitui uma evocação do poder pedagógico da bebida para o alargamento da compreensão da vida e avaliação da consciência. Algumas expressões características, por exemplo, são que ‘*o Daime é o Professor*’ e é necessário compreender e seguir ‘*os ensinamentos do Professor*’. Além disso, a *estrela do Daime* – a medalha, de uso obrigatório, que os conversos recebem no dia do seu *fardamento*, quando vestem a *farda* pela primeira vez – lembra as *medalhas de honra* que os melhores alunos usavam nas escolas brasileiras, outra inequívoca intersecção entre estética militar e símbolos escolares. Por sua vez, os *hinos*, os cânticos rituais, não são,

simplesmente, versões dos *ícaros*, os cânticos das sessões de cura dos ayahuasqueros no Perú e Bolívia. Reunidos em *hinários*, segundo o autor, os *hinos* do Santo Daime são considerados, de facto, serem *recebidos*, música e letra, por inspiração das forças do Daime que, segundo essa retórica, é o verdadeiro autor, enviando, em linguagem simples e cheia de vocábulos e expressões idiomáticas locais, grandes verdades, diz-se, que todos podem compreender. É, de resto, nesta coreografia dos cânticos acompanhados por instrumentos e a dança, durante os rituais, que reside a forma mais expressivista da influência da cultura popular rural sobre a estética e a dinâmica do Daime.

Neste contexto, a palavra *hino*, além de um típico vocábulo religioso, encontrava-se muito em voga, no vocabulário chauvinista brasileiro dos anos 1920 a 1940, onde ressoam sobreposições de cântico sagrado, cântico patriótico e hino nacional. A dissidência de Sebastião Mota, em relação ao Alto Santo, iniciou-se, em 1974, com a acção simbólica de levantar a bandeira do Brasil. A bandeira verde e amarela brasileira aparece nas *igrejas* desta derivação com o mesmo carácter religioso da bandeira do Santo Daime (sol, lua e estrela sobre verde e azul). E alguns hinos são diretas declarações do destino messiânico da bandeira nacional. A expressão *igreja* designa, na linguagem do Daime, não só os templos deste culto, mas também cada comunidade é uma *igreja*, copiando a metonímia da eclesiologia católica, conforme a Igreja é o conjunto dos fieis que representam o Corpo Místico de Cristo. A Igreja católica era, na época formativa do Daime, um dos três campos da tradição autoritária brasileira, junto com o exército e a escola, a pulsação que José Silvério Baía Horta (1994) designou, inteligentemente, como 'o hino, o sermão e a ordem do dia'. O Santo Daime constitui um mimetismo da narrativa escolar e marcial, ao mesmo tempo que desenvolve, por outro lado, uma paródia do messianismo e da eucaristia católica.

O catolicismo espera o regresso de Cristo através do seu corpo representante, a Igreja. No vocabulário do Daime, porém, esta comunhão da espera é o próprio corpo dos *irmãos fardados no trabalho*, entendendo-se, por *irmãos fardados*, os conversos que já passaram o teste da iniciação, enquanto *trabalho* é o nome dado ao ritual, onde os fiéis tomam o Daime e que se prolonga até passar o efeito do alucinógeno. A duração do ritual depende, por isso, do número de doses tomadas, ao longo da cerimónia, que tem, normalmente, duas horas de duração, podendo ser bastante mais longa, em determinadas solenidades festivas do preenchido calendário do Santo Daime. Em qualquer caso, todo o período de duração é destinado à pessoa 'trabalhar-se' a si própria espiritualmente. Peter Gow (1996) sugere que a sessão de

cura no xamanismo ayahuasca, entre o cliente e o curandeiro, ‘implicitamente parodiza a missa católica’ (pag. 107), onde se faz a ingestão eucarística do pão e do vinho como transsubstanciação do corpo e sangue de Cristo. Neste sentido, a hóstia da comunhão católica não representa apenas a Cristo, mas é a epifania transsubstanciada de Cristo. De igual modo, o ayahuasca não é considerado apenas um meio consagrado de acesso aos espíritos, mas é um espírito em si próprio, uma epifania associada com as plantas sagradas da floresta, de cuja fusão se confecciona a bebida. A palavra Daime tem origem, segundo a convenção, no apelo donativo de Irinieu Serra, nomeadamente: ‘Dai-me força’ e ‘Dai-me luz’. Mas quem é aqui a fonte da dádiva? Em vez de uma divindade, ou entidade própria, e em vez também de o Daime ser um outro nome de Deus, a expressão traduz, sobretudo, a visão da ubiquidade das forças sagradas e que todas essas forças são emanções de Deus: ‘o Daime é tudo’.

No entanto, é fundamentalmente importante o facto de que o Daime rompe com a própria lógica do xamanismo ayahuasqueiro, porque o *Padrinho* (o líder da comunidade ritual, ou *igreja do Daime*) não opera como curandeiro. No Daime, cada um é o xamã de si próprio, na medida em que a ingestão do sagrado, na forma da bebida epifânica, dá lugar a uma experiência reflexivista e psicodélica. O alucinógeno é considerado um catalista que permite ao indivíduo descobrir a presença do sagrado no interior de si próprio e, através do estado alterado de consciência, experimentar *passagens*, ou confrontos com medos, traumas e desejos. Estas visões, ou *miração*, vêm à mente na forma de histórias involuntárias, como nos sonhos, criando, segundo essa retórica, uma expansão da consciência que clarifica o autoconhecimento. A questão, porém, é que o reflexivismo não aparece aqui como uma atitude emancipatória. Ao contrário, a meditação no Daime toma mais a forma de um exame de consciência e uma confissão católica por meios psicodélicos, com a exortação da austeridade, o espírito de penitência e a sobriedade do comportamento no ritual, aspetos onde a rigidez militar desta religião e a antipatia contra a individualidade excessiva tomam particularmente forma.

O ritual é vigiado, durante todo o tempo, por *fiscais* que, também sob o efeito do Daime, garantem a ordem no ritual, em particular admoestando ou expulsando aqueles que manifestam, de forma vocal ou gestual, as experiências de sofrimento ou euforia que estão a viver. Com exceção dos momentos marcados para cantar e dançar os hinos, conforme as situações, sempre os homens de um lado e as mulheres do outro, todo o ritual deve decorrer em absoluto silêncio, com as pessoas sentadas. O espírito da performance articula, assim, disciplina com obediência e o

reconhecimento íntimo da culpa, no confronto com a compreensão dos caminhos errados que se escolheram – o Daime produz a *limpeza* da alma – e do sentido de dever em relação ao *Poder* (o mundo divino, que é o próprio Daime), à *Doutrina* (os princípios desta religião que requerem crença e fé) e ao líder de cada comunidade, o *Padrinho*. O reflexivismo aparece, portanto, como em certas versões aquiescentes do catolicismo, ao serviço de uma cultura patriarcal de disciplina e obediência e ao serviço de uma religião da culpa, mas, no Daime, o perdão é a dádiva do acesso ao autoconhecimento.

Nesta mitologia re-inventada, populações subalternizadas são elevadas como participantes de uma reconstrução sagrada do mundo e da aventura da transformação de si próprio. Mas, por outro lado, é também um exemplo flagrante de que a rejeição da despossessão e da objectificação subalterna não é necessariamente a mesma coisa que uma consciência contra-hegemónica. A ficção sagrada incorpora a ficção do poder, não põe em causa essa ficção. A própria transgressividade, aos olhos da moral religiosa convencional, de tomar o alucinógeno é redisciplinada pela obediência e a austeridade da catarse. E o imperativo da transformação da consciência inscreve o sentimento de absoluta dependência, em relação à autoridade patriarcal do *Padrinho* respetivo e do *Mestre* (a figura tutelar de Mestre Irineu) e suas vigilâncias ideológicas, estéticas e de comportamento.

A incorporação estratégica do idioma autoritário do estado nacional parece constituir uma forma de re-apropriação do discurso da autoridade supremacista, por populações subordinadas. O contraste com a religião Rastafari é iluminante (Price, 2009; Lipsitz, 1997, pp. 100-105). O Rastafarismo também produz uma combinação eclética entre tradição e transgressão psicodélica (incluindo o consumo espiritual de marijuana) e é estetizado com uma formulação musical própria, de que o Reggae jamaicano é a mais popular. Por outro lado, da mesma forma que o Daime transpõe a mitopoese cristã para um ambiente silvano amazónico, o Rastafarismo transpõe a mitologia judaico-cristã para o contexto africano do reino da Etiópia, de onde, segundo essa imaginação, chegou à Jamaica. Por isso mesmo, no entanto, o Rastafari é essencialmente contra-hegemónico, anti-opressivo e anti-racista, alterando o trajeto pelo qual Cristo chegou aos antigos escravos trazidos da África para a América.

Numa afirmação citada mais acima, Peter Gow considera que, no xamanismo ayahuasca, a ingestão do ayahuasca é uma paródia da ingestão da hóstia e do vinho, como o consumo eucarístico de Cristo. Na minha leitura, o Santo Daime não constitui, porém, apenas uma paródia psicodélica da missa católica, mas uma *parodia*

sacra de diferentes formas de autoridade carismática, tanto secular, como religiosa. Mikhail Bakhtin explorou a expressão latina *parodia sacra* como a designação de textos e dramaturgias medievais que constituíam a ‘paródia de textos e rituais sagrados’ (Bakhtin & Holquist, 1994, p. 71). Por exemplo, paródias da missa (como as missas de bêbados) e paródias do Pai Nosso, da Ave Maria e do Credo. O importante, porém, é que não se trata de blasfêmia, a paródia era exercida sobre o próprio tema sagrado, sem, ao mesmo tempo, constituir a sua ridicularização. Assim, a questão que chamou a atenção de Bakhtin é que a paródia *sacra* inverte, mas não subverte o objeto. O Daime relaciona-se com as forças hegemônicas do estado brasileiro, a cultura comercial e o sagrado de uma forma que inverte a todas, mas não subverte a nenhuma. Neste sentido, precisamente, o Rastafarismo não é uma paródia *sacra*, porque não preserva o princípio de que os símbolos que substitui são sagrados. O sagrado Rasta surge, precisamente, da implosão da crença nas qualidades sagradas da supremacia branca e do colonialismo.

A paródia do sagrado no Santo Daime radica, originalmente, na própria reconversão do látex no fluido do Daime. Esta transposição entre diferentes formas de liquidez da floresta retira contexto da decadência da borracha amazônica, a cidadania subalternizada e o poder hegemônico da cultura de mercadorias. Nesta leitura, o envelhecimento do espaço, ao mesmo tempo que impulsionou as medidas de revitalização econômica comandadas pelo estado, impulsionou o desejo do marginalizado de participação na sociedade nacional brasileira. Isto tomou a forma, no Santo Daime, de uma reinvenção da mitologia nacionalista, onde o subordinado vive a transformação de colonizado em colonizador, numa missão sagrada de renovação. E, como é conhecido, todo o colonizador fetichiza o carácter sagrado da sua missão civilizatória. A doutrina do Daime constitui, simultaneamente, a sacralização de um momento da história do Brasil, no século 20, e a elevação mitológica das vidas de pessoas com destinos modestos – a história dos emigrantes nordestinos na Amazônia que são os heróis do Daime – produzindo uma inversão na figura do herói brasileiro, branco e católico, mas sem subverter a lógica supremacista.

Sobretudo a partir dos anos 1990, o Santo Daime tornou-se um dos cultos com particular atenção dos media, com a intensa proliferação de novas religiões no cenário urbano brasileiro, embora não o único grupo religioso que utiliza o ayahuasca, nem também aquele com o maior número de seguidores. Os aderentes urbanitas do Santo Daime são sobretudo pessoas da classe média escolarizada e jovens em particular, igualmente adeptos do misticismo oriental e ecológico, como também é o

caso dos conversos e seguidores nas *igrejas* e núcleos do Daime, na Europa e Estados Unidos. A mitologia do envelhecimento do espaço continua a ser fundamental, mas agora referida ao discurso sobre a decadência da sociedade tecnológica, as culturas de consumo e, em particular, a depleção ecológica do planeta e da natureza.

A adesão ao Santo Daime implica o aprendizado de uma cultura folk, provinciana e, à primeira vista, primitiva, nomeadamente, o patois nordestino e amazonense, a dança, as colecções de hinos, a retraditionalização da mulher, moralismo sexual e o beija-mão ao *Padrinho*. O que leva pessoas do Rio de Janeiro, São Paulo e das outras grandes cidades brasileiras a se identificarem com a austeridade e a ética de submissão do Daime, elementos que, precisamente, são exorcizados na cultura liberal e sexualizada das classes médias urbanas no Brasil? Ainda mais provocativo, o que leva, no exterior, *fardados* europeus e americanos a dançarem e cantarem, com sotaque, hinos em português nordestino e amazonense, em Amsterdão, Londres ou Madrid, e, nesse processo, reproduzirem as mistificações do Daime acerca dos papéis masculinos e femininos que são, porém, inteiramente contrárias às relações de igualdade de género, nas sociedades ocidentais secularizadas?

A gratificação hedonista de acesso à viagem psicodélica fornecida pelo consumo da bebida é, certamente, uma parte deste aparente paradoxo, inclusive o facto de que, ao contrário da retórica do Daime, segundo a qual o confronto com as forças profundas interiores despoletadas pela bebida funciona como uma forma de combater os excessos do Ego individualista, na verdade este tipo de experiência fomenta, frequentemente, o solipsismo contrário. O mesmo problema é também característico, hoje, noutros casos de novas consciências religiosas. Por exemplo, a expansão do Budismo Tibetano no Ocidente conduz a prostrações rituais, a relação de súbdito com os lamas e a uma mentalidade de frugalidade, puritanismo anti-erótico e maceiração, mas, ao mesmo tempo, esta austeridade é contraditória com frequente hedonismo, sexualização, pretensiosismo e, em última instância, ‘materialismo espiritual’. Esta expressão tornou-se proverbial com o livro, inicialmente publicado em 1973, do lama tibetano Chögyam Trungpa (2002), no sentido em que pessoas usam a religião, não como uma forma de sublimar o desejo de sexo, dinheiro e poder, mas como uma fetichização do próprio desejo.

A ironia é que a crítica do consumo e dos falsos valores é uma característica central no discurso dos adeptos do Daime, quando, de facto, o Daime é essencialmente consumo, no duplo sentido da ingestão e da mercadorização da bebida, no contexto religioso. À partida, a situação parece derivar, simplesmente, de uma circunstância

prática. Esta experiência mística depende, incondicionalmente, do consumo da bebida que tem de ser paga, com preço determinado, embora, por vezes, o processo seja eufemizado como doação voluntária e de acordo com as posses de cada um. Antes de integrar um ritual, o indivíduo recebe uma senha, comprovando que pagou o direito ao consumo da bebida, ingerida ao longo do ritual e, como referido, num número de vezes, conforme o tipo e duração da cerimónia. Por sua vez, com a disseminação de *igrejas* e adeptos no Brasil e no exterior, a bebida tem de ser exportada para fora da Amazônia. Dentro do Brasil, também se enviam, a partir da Amazônia, as lianas do *jagube* e as folhas da *rainha* (os termos amazónicos, respetivamente, do *Banistereopsis caapi* e da *Psychotria viridis*) com que se faz a bebida, para ser confeccionada localmente, por cada comunidade, o que também constitui um ritual em si próprio (*o Feitio do Daime*). No exterior, porém, ao contrário do que acontece no Brasil, o consumo do ayahuasca é reportado, em muitos países, como uma droga ilegal, incluindo para consumo religioso.

A questão é que o Santo Daime foi, de início, sedimentado numa cultura de mercadorias, não apenas a cultura da borracha, mas na própria expansão do estado e da sociedade nacional, êxodo económico, urbanização, colonização agrícola, distribuição de terras e a disseminação do mercado cultural da religião, em particular a invenção de novas identidades do sagrado. O Daime não constitui, assim, a história de um percurso do remoto e do pristino subalternos para a cultura de consumo, transnacional e tecnológica de hoje, mas encontrou, no contexto atual, as condições de continuidade e expansão do acontecimento seminal da invenção do Daime que é o consumo do Brasil dominante pelo Brasil dominado.

REFERÊNCIAS

Alverga, Alex Polari de (2010). *The religion of ayahuasca: The teachings of the church of Santo Daime*. Park Street Press.

Bakhtin, Mikhail (1994). From the prehistory of novelistic discourse. In Michael Holquist (ed.), *The dialogical imagination: Four essays by M.M Bakhtin*. (pp.41-83). University of Texas Press.

- Brown, Diana (1994). *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Columbia University Press.
- Dawson, Andrew (2013). *Santo Daime*. Bloomsbury Academic
- Galvão Eduardo (1954). *Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Companhia Editora Nacional.
- George, Pierre (1983). Réflexions d'un géographe sur le vieillissement de l'espace. *Communications*, 37, 203- 211.
- Gow, Peter (1996). River people: Shamanism and history in western Amazonia. In Nicholas Thomas & Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, history, and the state* (pp. 90-113). The University of Michigan Press.
- Horta, José Silvério Baía (1994). *O hino, o sermão e a ordem do dia: A educação no Brasil (1930-1945)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Lipsitz, George (1997). *Dangerous crossroads: Popular music, postmodernism and the poetics of place*. Verso.
- Negrão, Lísias Nogueira (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo*. Edições USP.
- Price, Charles (2009). *Becoming rasta: Origins of Rastafari in Jamaica*. New York University Press.
- Shoemaker, Alan (2014). *Ayahuasca medicine: The shamanic world of Amazonian sacred world healing*. Park Street Press.
- Silva, Vagner Gonçalves da (2005). *Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. Summus Editorial.
- Trungpa, Chögyam (2002). *Cutting through spiritual materialism*. Shambala.

Carlos Alberto Afonso.

PhD. Professor Associado no Instituto Superior Miguel Torga, Coimbra.

Resumo / Abstract

Paródia Sacra

Santo Daime é uma religião com origem na Amazônia brasileira, baseada, em particular, no consumo do *ayahuasca*, uma bebida alucinógena especialmente emblemática das práticas xamânicas nas áreas da Amazônia do Peru e Bolívia. No Brasil, o Santo Daime surgiu durante a primeira parte do século 20, no contexto do êxodo de imigrantes do Nordeste do Brasil que foram trabalhar nas plantações de borracha. Hoje, este movimento religioso expandiu-se para as grandes cidades brasileiras e para o estrangeiro, especialmente a Europa, atraindo, em particular, jovens escolarizados de classe média. A questão é que a invenção desta religião, que expressa o típico sincretismo associado com a invenção religiosa na cultura brasileira, inverte, mas não subverte os símbolos da sociedade dominante, refletindo a forma como os subordinados, simultaneamente, resistem e se identificam com os poderes da dominação.

Palavras-Chave: Santo Daime, ayahuasca, sincretismo, invenção religiosa, paródia sacra, inversão sem subversão.

Parodia Sacra

Santo Daime is a religion with origins in the Brazilian Amazon, based, in particular, on the consumption of *ayahuasca*, a hallucinogenic beverage specially emblematic of shamanic practices in the Amazon areas of Peru and Bolivia. In Brazil, Santo Daime arose during the first part of the 20th century, in the context of the exodus of immigrants from Northeast Brazil who went to work in the rubber plantations. Today, this religious movement has expanded to the larger Brazilian cities and abroad, especially Europe, where it attracts middle class, young and educated people in particular. The question is that the invention of this psychedelic religion, which reflects the fertile syncretism associated with religious invention in the Brazilian culture, inverts, but does not subvert the symbols of the dominant society, expressing the way as the subordinate simultaneously resist and identify with the powers of domination.

Keywords: Santo Daime, ayahuasca, syncretism, religious invention, parodia sacra, inversion without subversion.