

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MAICON DO COUTO FECHER

**FITOANTROPOLOGIA DA AYAHUASCA: A MIRAÇÃO COMO PROCESSO
DIALÓGICO ENTRE O HUMANO E A PLANTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos Rafael Barbosa

Niterói

2017

MAICON DO COUTO FECHER

FITOANTROPOLOGIA DA AYAHUASCA: A MIRAÇÃO COMO PROCESSO
DIALÓGICO ENTRE O HOMEM E A PLANTA

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal Fluminense como
requisito parcial para obtenção do Grau
de Mestre em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antônio Carlos Rafael Barbosa – Orientador, UFF

Profa. Dra. Lydie Oiara Bonilla Jacobs, UFF

Profa. Dra. Nicole Soares Pinto, UFES

Profa. Dra. Ana Cláudia Cruz da Silva – Suplente, UFF

Profa. Dra. Carolina Christoph Grillo – Suplente Externo, Departamento de Sociologia, USP

Niterói
2017

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos não são somente menções positivas feitas aqueles que contribuíram em nossas ações. São também exclusões. Sempre se deixa de fora pessoas importantes cujo espaço de algumas linhas não foi permitido escrever, mas o motivo são somente as linhas! Já que se trata de algo inevitável, começarei pelos agradecimentos formais: primeiramente à Capes pelo financiamento desse trabalho, e segundo ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense pelo apoio logístico e epistêmico. Algumas pessoas não podem ficar de fora. As primeiras, com as quais me encontro em grande dívida, são da minha família. Agradeço a minha esposa Verônica Prottes que tanto contribuiu intelectualmente e no apoio emotivo e minha Mãe Maria Lúcia, sem ela no meu imaginário não teria condições de mergulhar em um campo tão cheios de desafios. Agradeço também ao meu orientador e amigo Antônio Rafael Barbosa. Se nosso trabalho fosse somente técnico ou pedagógico, estas páginas não teriam toda a carga de afetamento que contém. Também agradeço a aqueles que me ajudaram com o Daime: Alexandre, que nos momentos de *peia* e dificuldade com a bebida, estava lá com as suas *penas* a me resgatar de obscuridades. Leila, amiga de longa data que me apresentou a esse grupo do Santo Daime que com tanto carinho me recebeu. Agradeço a Igreja Luz da floresta em Juiz de Fora e a seu dirigente Rodolfo, por cuidar e investir neste aspirante antropólogo não-daimista, mas que foi recebido como se fosse um “da casa”. Agradeço ao Beto, seus conhecimentos e sua generosidade para me ensinar sobre as plantas que compõe a bebida em seu imenso jardim foram fundamentais para me dar um outro olhar fitoantropológico. Agradeço também a Chico Taboas, que me ajudou na compreensão do caminho das plantas de poder. Agradeço aos indígenas que cruzei, e que fizeram verdadeiros “desmanches” em meu modo de pensar. Agradeço particularmente a Ailton Krenak, seu intelecto e espírito inspiram de forma *sui generis*: muito obrigado T’xai. Não poderia deixar de mencionar, minha maior gratidão: ao Daime. Seus ensinamentos e imperativos não são fáceis, mas seu cuidado é inigualável. Neste caminho cheio de apuro e praticamente sem volta, foi repleto de apoio dessa planta que tem tanto a dar aos humanos.

*“Eu queria fazer parte das árvores como os
pássaros fazem.
Eu queria fazer parte do orvalho como as
pedras fazem.
Eu só não queria significar.
Porque significar limita a imaginação.
E com pouca imaginação eu não poderia
fazer parte de uma árvore.
Como os pássaros fazem.
Então a razão me falou: o homem não
pode fazer parte do orvalho como as pedras
fazem.
Porque o homem não se transfigura senão
pelas palavras.
E isso era mesmo”.*

- Manoel de Barros

RESUMO

Este trabalho é uma etnografia sobre o uso do Daime/Ayahuasca, especificamente sobre como as *mirações* revelam um meio dialógico entre humano e planta (como a planta se pensa através do humano). O trabalho de campo foi realizado em uma igreja do Santo Daime ICEFLU na cidade de Juiz de Fora (Minas Gerais). Na composição do argumento, também procurei inserir minhas interlocuções junto a Ailton Krenak, assim como as indagações retiradas de um pequeno trabalho de campo realizado durante a Conferência Mundial da Ayahuasca 2016, em Rio Branco-AC, com indígenas Huni Kuin e membros de outras linhas daimistas. Desta interlocução com Ailton e os Huni Kuin busquei refletir sobre as distintas ontologias do saber ameríndio e as formas para lidar com a intensidade produzida pela Ayahuasca. O trabalho também comporta uma problematização sobre a etnobotânica e a proposta de sua substituição por uma “Fitoantropologia”. Em termos gerais, procurei dar ouvidos às provocações de meus interlocutores: *você tem que beber pra poder saber*. Assim, a uma etnografia da *miração* se junta o empenho em “*miralizar*” a etnografia, marcando, assim, o caráter experiencial desta pesquisa.

ABSTRACT

This work is an ethnography on the use of Daime / Ayahuasca, specifically on how the *mirações* reveal a dialogical medium between human and plant (as the plant thinks through the human). Fieldwork was carried out in a Santo Daime ICEFLU Church in the city of Juiz de Fora (Minas Gerais). In the composition of the argument, I also tried to insert my interlocutions with Ailton Krenak, as well as the inquiries drawn from a small fieldwork conducted during the 2016 Ayahuasca World Conference in Rio Branco-AC, with Huni Kuin Indians and members of other affiliations Daimists. From this interlocution with Ailton and the Huni Kuin, I tried to reflect on the different ontologies of Amerindian knowledge and the ways to deal with the intensity produced by Ayahuasca. The work also involves a problematization on ethnobotany and the proposal of its replacement by a "phyto-anthropology". In general terms, I tried to listen to the provocations of my interlocutors: *you have to drink to know*. Thus, an ethnography of the *miração* joins the effort in "*miralizar*" the ethnography, thus marking the experiential character of this research.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1. Ayahuasca no batalhão de Maria.....	13
1.1 A estória de Mestre Irineu	13
1.2 História do Surgimento do Santo Daime CEFLURIS/ICEFLU	18
1.3 Fardas, Bailados e Calendários.....	22
1.4 Etnografia dos humanos e não humanos no Santo Daime ICEFLU em Petrópolis-RJ: Da Rainha da Montanha em Petrópolis-RJ para Luz da Floresta em Juiz de Fora - MG.....	25
1.5 A provocação da Etnobotânica das plantas de poder.....	30
1.6 Psicoatividade	34
1.7 Os pilares do Santo Daime: A <i>Miração</i> e a <i>Força</i>	37
1.8 Hinários: <i>Mirações</i> registradas em músicas.....	42
1.9 Interdições.....	49
1.10 Limpeza	50
1.11 <i>Corrente</i>	51
1.12 Em Forma, Fora de Forma.....	53
1.13 <i>Mirações</i> e Regimes Semióticos Intensivos.....	55
1.14 <i>Miração</i> -Sonho.....	56
1.15 Daime – Cristo	63
1.16 Possibilidade ou Impossibilidade: é possível fazer etnografia da <i>Miração</i> ? É possível fazer “miralização” da etnografia?.....	65
1.17 A agência	68
1.18 Intencionalidades	73
1.19 Estudo Fino.....	74
1.20 Cura	76
1.21 Operações semióticas ameríndias	77
1.22 O Daime e o Cristianismo	86
1.23 O atalho do caminho (Oração do Pai Nosso)	89
1.24 Xamanismo e Doutrina.....	91
1.25 Ancestralidade.....	93
1.26 Mulheres e Ayahuasca	94
1.27 O Ponto Comum.....	96
1.28 Sobre tempos imemoriais, futuros distantes e espaços possíveis.....	98
1.29 <i>Destampamentos</i> intensivos: perspectivismo ou visitas arquetípicas?.....	104
1.30 Tapamento, pouso e anamnese.....	110

2. Ayahuasca entre os Txai's	112
2.1 Unidade e Multiplicidades	112
2.2 Modelo científico e Modelo Visionário	119
2.3 As técnicas da religiosidade e a religiosidade da técnica.....	122
2.4 Os diplomatas pajés	125
2.5 Etnobotânica dos Índios	131
2.6 Do excesso de subjetividade e da música no ritual.....	136
2.7 O mercado da Ayahuasca.....	139
2.8 Diálogos entre Daimistas e Indígenas	143
3. Fitoantropologia da Ayahuasca.....	151
3.1 Histórias da Ayahuasca: uma perspectiva extensiva	152
3.2 O caminho das plantas e suas histórias	157
3.3 Um outro olhar metodológico	164
3.4 O rizoma das plantas.....	166
3.5 A teoria nativa: O legado virtual vegetal.....	169
3.6 Vegetais como testemunhas	172
3.7 Domesticação do humano sobre a planta, ou da planta sobre o humano?	177
3.8 A produção do Daime - o Feitio.....	179
3.10 O Tucunacá e o Caupurí	185
3.11 Outras Plantas	186
3.12 A força da floresta	189
Conclusão	194
Referências Bibliográficas	197

Introdução

“- Bebe e vê!” - esta foi uma das frases mais ouvidas por mim ao me debruçar sobre o tema do Daime, ou Ayahuasca, antes mesmo de iniciar meu campo em Juiz de Fora - MG, Serra do Cipó - MG e a minha rápida visita a Rio Branco – AC. Ao escutar de meus interlocutores que só seria possível estudar o Daime “de dentro”, cheguei à conclusão de que a única forma de buscar compreender o uso ritual dessa bebida seria através de uma observação participante, ou seja, tomando parte nos rituais de ingestão da bebida. Depois, poderia escrever sobre o tema.

Para meus interlocutores, essa “bebida que tem poder inacreditável” tem a capacidade divinatória, ela é uma professora. Pela etnobotânica poderia ser classificada como mágico-religiosa, por conta de revelar o futuro, visitar o passado, assim como fazer quem a ingere andar por mundos espirituais. Essa bebida indígena, legada às religiões surgidas nos últimos 90 anos, foi meu tema de investigação. Estudei o que o Santo Daime diz sobre a mágica da planta, assim como o que os seus membros dizem sobre as visões – as Mirações - que ela produz. Dediquei-me também a ouvir o discurso de indígenas experimentados na bebida sobre a sua importância, das plantas que a compõem e outras que são utilizadas conjuntamente.

O meu interesse sobre a pesquisa com o Daime nasceu do fato de daimistas e indígenas relatarem que a planta fala. Fiquei curioso, em primeiro lugar, pela contiguidade que estabelecem entre um vegetal e uma bebida, como se os dois fossem uma só coisa. Esse primeiro interesse abriu outros pontos de questionamento: como essa planta fala? Ela fala algum tipo de idioma? A etnobotânica tem ferramentas para lidar com essa relação humano-planta? Como essa ciência, que considera os vegetais como a-subjetivos e não portadores de intencionalidade ou reflexividade daria conta de entender os conselhos da professora (mesmo levando em consideração a botânica do nativo)?

Meu trabalho, então, efetua um recorte nesse percurso de aprendizado. É o que aqui se encontra registrado e, basicamente, foi na maior parte constituído por interlocuções pós-rituais, após a ingestão da beberagem. Portanto, boa parte dele ocorreu em estados alterados de consciência. Ressalto que os momentos pós-ritual são um espaço importante de relação para os daimistas, pois ali a força do Daime não se encontra no seu

auge como dentro do ritual, mas se encontra como dizem baixando. Tal aspecto de fazer etnografia com o daime baixando gerou, por um lado, muita dificuldade pessoal, e por outro, muita abertura para com os nativos, visto esses estados alterados serem reconhecidos como estados de altíssima lucidez. Assim, melhor momento não haveria, segundo suas opiniões, para compreender os mistérios da bebida.

Também realizei alguns diálogos com indígenas que estiveram em Juiz de Fora, assim como com indígenas com que tive contato em minha ida à Rio Branco, local onde apresentei um trabalho científico na Conferência Mundial da Ayahuasca 2016 e aproveitei para realizar um pequeno campo, visto que vários grupos ameríndios do Oeste Amazônico, exímios conhecedores da bebida, se encontravam no local. Por outro lado, tive a riqueza do encontro com Ailton Krenak; as conversas que tivemos contribuíram de maneira significativa para esse trabalho. De maneira geral, o trabalho de campo ocorreu de julho de 2014 até o final de 2016.

É preciso dizer que no começo de meu trabalho de campo fiquei muito confuso com algumas definições dos daimistas e indígenas. Alguns falavam que Ayahuasca era Huni, era gente, alguns daimistas relataram que era o próprio Jesus, outros um oráculo. Alguns já mantinham um discurso mais técnico: uma planta psicoativa. Outros indígenas, depois de falar que ela era gente, me falaram que era uma planta alucinógena. Falaram de princípios ativos, DMT, força masculina e feminina. Percebi que a Ayahuasca carrega consigo multiplicidades semânticas, pragmáticas, ontológicas, o que se reflete na discussão sobre suas origens. Suas definições estão sempre na fronteira, sempre em um lugar de intersecção: um conceito não abarca o outro; um nome ou uma categoria funciona mais como um fragmento do que uma totalização. E um conselho que várias vezes recebi, ao demonstrar que gostaria de estudar sobre a Ayahuasca foi: “Bebê e estuda com ela”, pois de dentro dos seus efeitos, a multiplicidade e a variação são uma constante do “real”. Falar a partir das visões, e não falar somente delas, foi o que os interlocutores me aconselharam.

Percebi que esse trabalho poderia, com seus registros e experimentos etnográficos, trazer algo novo para a discussão, visto que a maior parte da bibliografia se debruça sobre o desenvolvimento e expansão histórica das regiões onde se localiza o surgimento da planta; sobre as implicações sociais relativas à patrimonialização; sobre a legalização de uso e controle estatal e social das drogas. Vi que levar em conta a ontologia de uma

religião que se diz cristã e xamânica, era algo imperativo a se realizar numa chave tangencial aos textos que afirmam a dogmática das linhas religiosas ayahuasqueiras. Assim, os nativos se tornaram meus professores na arte de aprender a “ouvir” a mensagem da bebida. Procurei registrar como escutam a planta, suas técnicas, seus limites e sua produção “imaginária” sobre o tema, através de um viés semiótico particular. .

A ayahuasca é feita basicamente de duas plantas amazônicas, uma liana da família botânica Malpighiaceae cuja espécie é o *Banisteriopsis caapi*, conhecida como Jagube, e o arbusto da Família botânica das Rubiaceae, a espécie *Psychotria Viridis*. Essas duas plantas são um tipo de combinação entre tantas outras utilizadas por coletivos indígenas e por religiões neoxamânicas em seus rituais. Nos três capítulos desta dissertação procurei descrever os assuntos em tópicos, como se fossem platôs. Fiz desta forma visto a grande demanda que meus interlocutores me legaram de múltiplos aspectos que a Miração faz desabrochar. A Miração se coloca como um nó de muitas linhas, e procurei por essa divisão dar clareza e organização a esse rizoma de Humano-Planta.

No primeiro capítulo faço uma revisão histórica sobre o ramo religioso no qual fiz minha etnografia, o Santo Daime ICEFLU. Após essa introdução me debruço sobre o discurso, os afetos e as mediações que os integrantes do Santo Daime realizam quando estão sob o efeito do Daime. No campo, vi que a planta fala por meio das visões que ela revela. Essas visões recebem o nome de Miração. Durante esse capítulo me esforço em mostrar como várias rotinas rituais estão ligadas sob o fio da Miração. Procurei descrever as Mirações dos daimistas e descobri que sua provocação questiona determinadas categorias canônicas da botânica, psicologia e antropologia.

No capítulo dois descrevo meu contato com Ailton Krenak. Em sua longa história de luta política, Ailton é detentor de uma importante macro-perspectiva sobre os povos indígenas do Brasil. Neste capítulo, Ailton defende que o conhecimento indígena é *sui generis*, e essa singularidade, para ele, está sendo colonizada por filosofias ocidentalizantes. De acordo com ele, ouvir o saber dos povos indígenas pode contribuir e muito não só para compreensão da distinção desses povos, mas também para destrinchar diversos problemas de um Ocidente que agoniza. Assim, Ailton me levou a olhar a relação humano-ayahuasca como mais uma manifestação dessa rica sapiência ameríndia. Algumas de suas histórias e provocações filosóficas procurei registrar neste capítulo. Por acaso, ou pelo destino, segundo meus interlocutores, acabei por viver um momento

importante na história da bebida. Como disse, apresentei um trabalho na Conferência Mundial da Ayahuasca 2016, no estado onde o Santo Daime nasceu, e de onde os índios ayahuasqueiros estão a sair para transmitir seus conhecimentos para fora de sua localidade. Estive em um curto período em Rio Branco-AC, mas esse estadia me permitiu um intenso intercâmbio com ayahuasqueiros de várias linhas. Depois de muito afetamento nessa vivência, registrei esse percurso descrevendo suas mediações com a Miração. Finalizo o capítulo, então, refletindo sobre duas questões: (1) sobre a Etnobotânica e a Fito-antropologia nativa, (2) o papel fundamental da música indígena na linguagem para lidar com os não humanos.

A partir das linhas de raciocínio que as Mirações abriram nestes contextos distintos, procuro em linhas gerais relatar como a Miração está relacionada a processos de interpretação da história, a produção de conhecimentos botânicos e técnicos. Reflito então, no capítulo 3, sobre como a etnobotânica talvez não esteja preparada para lidar com as questões das plantas de poder. Proponho uma outra perspectiva, a partir dos nativos, de entender que as plantas possuem uma agência pregnant sobre o humano. A etimologia do termo que cunha a disciplina não tem por acaso o termo etno à frente do termo botânica, denotando que o ser humano possui um nível de existência superior ao resto do mundo, este sem reflexividade e intencionalidade. Proponho substituir o termo por Fitoantropologia. Sendo fiel ao discurso nativo, foram as plantas que legaram boa parte da subjetividade ao humano. Essa complexa relação não é tratada pelos nativos como uma metáfora; para tais, os vegetais são espírito, e possuem subjetividade mais ampla que os humanos.

Em resumo, neste trabalho a Miração serviu como a base e, a partir dos discursos de meus interlocutores, fui seguindo os caminhos que me propunham. Ao ver tantas questões heterogêneas sendo tratadas por eles, percebi que essa é uma característica do modo como a planta fala: ela se utiliza de distintos planos e realidades, os conecta de forma inesperada em uma semiótica particular. A Miração, segundo minha etnografia, não se trata somente de um ato de ver imagens psicoativas, mas de experimentar diferentes mundos e perspectivas. Esse é o movimento que a bebida faz no humano. Sua fala, seu aprendizado, não está na linguagem articulada ou sonora, mas na viagem por mundos não cotidianos e extraordinários.

1. Ayahuasca no batalhão de Maria

1.1 A estória de Mestre Irineu

Entre os interlocutores de meu campo, o Santo Daime é comumente descrito como uma religião autenticamente brasileira. Afirmam que ela é o encontro do catolicismo popular - enquanto uma manifestação cultural mais orgânica que o cristianismo judaico-cristão europeu, das tradições das religiões de matriz africanas - principalmente a umbanda e o xamanismo indígena do oeste da Amazônia, que legou as plantas e os modos de se lidar com elas. A religião surgiu em meio às ondas migratórias que fluíram do nordeste para o oeste da Amazônia em busca de borracha (LABATE in LABATE; ARAÚJO, 2002a, p. 231–276). Lá se instalaram inúmeros seringais que faziam fronteira com coletivos indígenas, além de rezadores, feiticeiros e vegetelistas¹ – estes três últimos possivelmente fruto da pulverização de coletivos instalados na região, que antes viviam comunitariamente, mas que em confronto com a expansão da fronteira exploratória do caucho sofreram com o desmonte de suas sociedades (CUNHA, 1998). Este circuito entre floresta, aldeia, seringal e cidade foi um local de grande heterogeneidade e cruzamentos de modos de conhecimento e de perspectivas.

Foi nesse cenário onde Raimundo Irineu Serra, em 1930, maranhense de nascimento, filho do ex-escravo Sancho Martino e de Joana Assunção, integrou a Comissão de Limites Territoriais - entidade do Governo Federal que delimitava as fronteiras entre Acre, Bolívia e Peru, na época comandado pelo almirante Álvares de Carvalho. Irineu foi o responsável pela custódia do cofre da expedição, cargo de estrita confiança do chefe da tropa. É bem possível que Irineu, como membro da comissão, tenha tido oportunidade de conhecer diversas áreas de fronteira do então território do Acre, incluindo a serra do Moa no alto Juruá, Tarauacá, Assis Brasil e Xapuri, na divisa entre o Peru e a Bolívia. Nestas viagens pelo interior foi quando começou o seu trabalho com a ayahuasca como uma religião (MOREIRA; MACRAE, 2011, cap. 2).

¹ Segundo Chaumeil(1988) e Luna(1986) existem algumas categorias de classificação dos tipos de saberes no uso das plantas, nesta região do Oeste Amazônico. Dependendo do tipo de uso, os indivíduos que operam tal conhecimento recebem nomes distintos, como raizeiros, benzedeiros, pajés, feiticeiros etc.

Existem muitas versões sobre o primeiro contato de Irineu com a beberagem indígena. A que registro aqui, retirada do próprio discurso de meus interlocutores, remonta à possibilidade de que Irineu tenha se deparado alguns anos antes com o feiticeiro Pizango, um vegetalista peruano que lhe apresentou a *hoasca*. A esta bebida eram atribuídas capacidades mágicas, e quem soubesse manipulá-la poderia matar pessoas, mudar destinos, prever o futuro e curar doentes. Tal poder foi o responsável por fazer com que os primeiros missionários da região a tratassem como uma bebida do diabo, voltada para uso na feitiçaria (GOW, 1994, p. 90–114).

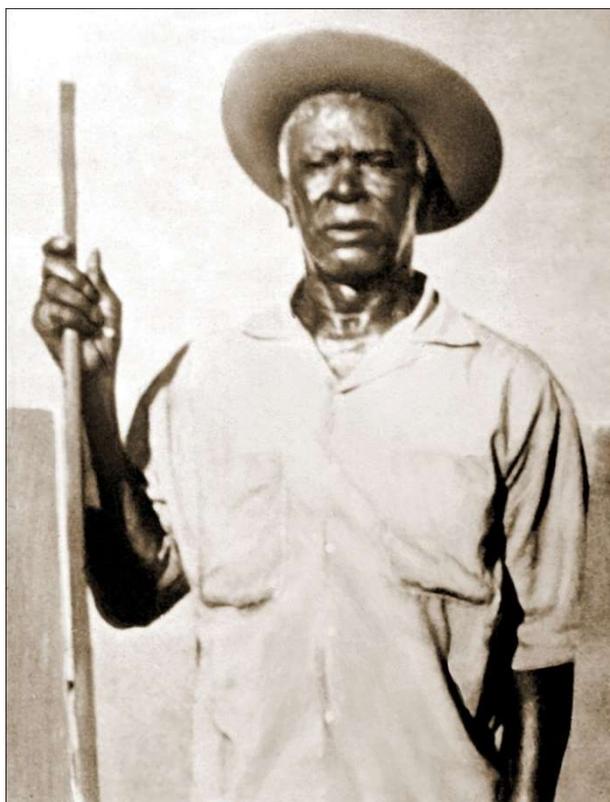


Figura 1 - Mestre Irineu. Fonte: <http://santoDaime.com/doutrina/historia/>

Nos discursos de meus interlocutores há uma versão que comunga um pouco dessa perspectiva diabolizante da bebida. Diz-se que Pizango invocava o diabo com a bebida, e que Irineu recebeu um comunicado deste feiticeiro de que a bebida tinha um recado para ele. Irineu então foi ao encontro de tal feiticeiro, mas ao beber, Irineu não viu o diabo, e sim cruzeiros. Com o uso da bebida, Irineu recebeu o chamado para fazer uma dieta tipicamente ameríndia, isolado em uma floresta, onde só poderia beber água, comer macaxeira e beber a *hoasca*, sem manter contato com ninguém. Após o período de alguns dias, ele teve contato com uma entidade chamada Clara, que mais tarde reconhece como

Nossa Senhora. Após essa experiência direta com a entidade, revelada em todos os detalhes no novo culto do qual ele seria o arauto e instituidor, vários passos foram dados, sendo o primeiro o de se associar ao Círculo de Regeneração e Fé², fundado em 1916 (MOREIRA; MACRAE, 2011, cap. 1).

Tal história é umas inúmeras versões presentes sobre a vida de Irineu. Para os fiéis, tratou-se de um momento chave na história da doutrina, pois tornou-se o mito fundador da religião e da prática religiosa: o de tomar Daime para ter contato com o mundo espiritual por meio das visões.

Ouvi muitas vezes em meu campo sobre a história do mestre Irineu com Pizango, e, em muitas destas conversas, da maneira que Irineu realizou a cristianização da ayahuasca, uma vez que até então a bebida era utilizada de diversas formas consideradas como degeneradas ou como não recomendadas, tais como: “bruxaria”, “macumba” ou “feitiçaria”. Tratava-se da redenção, reconfiguração ou realinhamento da bebida no momento em que ele teve contato com a entidade que foi reconhecida mais tarde por ele como Maria, mãe de Jesus.

Goulart (1996) afirma que o encontro de Irineu com a bebida e sua posterior institucionalização ocorreu em meio a mudanças sociais marcantes da época. O modernismo e urbanização estavam a se espalhar pelo interior do país e chegaram ao Acre com a exploração da borracha. Tais transformações afetaram os coletivos indígenas, e principalmente o meio rural, denominado por ela de cultura rústica do Brasil, que mantinha basicamente o sistema produtivo baseado no cooperativismo, no uso de troca de favores e nos inúmeros festejos religiosos dos santos, com suas danças e músicas que ocorriam durante todo ano.

²Este círculo foi muito influenciado pelo Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Esta foi a primeira ordem ocultista estabelecida no Brasil. Foi fundado em 1909 por Antônio Olívio Rodrigues (1880-1943), um migrante português. Este Círculo se apresenta como uma entidade altruísta, sem fins lucrativos. Suas filosofias e credos eram abertos a pessoas de todas as religiões, filosofias, credos, sexos, raças, classes sociais e nacionalidades na qual poderiam se filiar. Difundiu-se por ela ideias de várias correntes esotéricas que se desenvolveram nos Estados Unidos e na Europa no século XIX, que a caracterizava como uma doutrina sem dogmas rígidos, aberta a várias crenças atentas aos laços de fraternidade universal e à evolução humana. Um dos seus patronos e mestre é Swami Vivekananda (1863-1902), guru indiano, pioneiro em trazer para o Ocidente o conhecimento milenar da religiosidade hindu e os fundamentos do yoga O ideal cultivado é de “comunhão do pensamento”, isto é, uma corrente mental coletiva, visando à geração de ondas irradiadoras de pensamentos de Harmonia, Amor, Verdade e Justiça — lemas da Ordem (MOREIRA; MACRAE, 2011a, cap. 1).

A exploração da borracha trouxe os “barões” e, com eles, a hierarquização do trabalho, a inserção de moeda e a dependência do trabalhador aos armazéns de seus patrões. Também houve uma redução das festas aos santos, em função de uma nova ortodoxia católica, em muitos casos não receptiva a multiplicidades de santos, entidades e modos religiosos populares. A principal mudança efetuada por essa nova configuração social foi a mudança entre o sagrado e o profano. Nos festejos da cultura rústica o sagrado envolvia o lúdico, as danças e as bebidas alcoólicas. Na nova configuração isso foi tido como profano, e uma nova noção de sagrado foi instalada pelo domínio eclesiástico em seus rituais litúrgicos dentro das igrejas, espaço sagrado por excelência (IDEM).

Neste contexto é que foram criados os rituais de Mestre Irineu, em parte recuperando a tradição das festas e em parte negociando e se abrindo a nova modalidade social. A antropóloga relata que os primeiros trabalhos com *hoasca* demonstram que a religião nascente estava nesse processo de mudança. Um exemplo era que as primeiras “liturgias” consistiam em tomar *hoasca*, e depois realizar uma série de cantorias e danças de homens com mulheres, semelhante ao forró. Mas com o tempo, houve a separação dos gêneros nos rituais, ficando assim arranjados como é até na atualidade, um de frente para o outro sem contato físico. Ou seja, a noção de um festejo, de pessoas dançando juntas foi abandonada, e substituída pela dança separada e também pela privação de seis dias sem sexo - três dias antes de ingerir a bebida e três dias depois. Tal orientação está presente no hino “Sexta Feira Santa” do Hinário “O Cruzeiro” de mestre Irineu que diz em um trecho: “...*A sexta-feira Santa, guardemos com obediência, Três antes e Três depois para afastar toda doença.*”

Se por um lado a modernidade e a religião caminharam na mesma direção, também houve certo retorno ao rústico e resistência à modernidade. Uma expressão de tal movimento são os calendários dos rituais realizados, obedecendo às datas dos festejos dos santos. Assim, o surgimento dos primeiros rituais comandados por Irineu fazem mediação com a migração nordestina para Amazônia, com os coletivos indígenas da região e com o confronto da modernidade com o rural rústico acreano, que veio com o capitalismo e expansão brasileira (GOULART, 1996).

O encontro com a entidade Clara ocorreu provavelmente entre 1912 e 1914 nos arredores de Xapuri, ano em que Irineu foi para Brasília, onde conheceu os irmãos Antônio e André Costa, com os quais se juntou para fundar o Círculo de Regeneração e

Fé, possivelmente por volta de 1916. Esta foi primeira instituição que se tem notícia que trabalhava com uma bebida psicoativa em rituais no meio urbano-rural. Em 1917 ele se casou com Emília Rosa Amorim que veio a lhe dar seu único filho que sobreviveu, chamado Valcário. A tradição relata que o contato com a entidade ocorreu durante o período que trabalhava com os irmãos Costa, quando se encontrava numa colocação³ de seringa. Irineu obteve a revelação, nasceu assim o “Mestre Irineu”, e Clara, a própria Nossa Senhora da Conceição, se tornou a Padroeira da Doutrina Santo Daime. Aos poucos ela foi lhe passando as revelações e instruções que se constituíram na base da Doutrina que o Mestre iria sistematizar no decorrer dos anos.

O nome *hoasca* foi substituído por um termo que é constituído por um verbo seguido de pronome. Um interlocutor me explicou da seguinte maneira: o termo *Daime*, é um pedido “*dai-me luz, dai-me amor*”, que acabou por se substantivar. A bebida então, que antes era conhecida como uma variação do nome quíchua ayahuasca, *aya* - cipó ou corda - e *hoasca* - espíritos ou mortos, ou seja, cipó dos espíritos, transformou-se em um verbo: *dai*, seguido de pronome *me*.

Essa perspectiva semântica se confronta com a perspectiva histórica de Silva (2002), que argumenta que o termo Daime pode ter origem polissêmica. Segundo ele, a sonorização do termo “Dâ” tem a ver com o deus serpente cultuado na região do Benin, oeste da África. Escravos vieram dessa região rumo ao nordeste brasileiro, trazendo os cultos de Vodun e Fon do Daomé. A hipótese é de que Mestre Irineu possa ter tido alguma ligação com essa tradição devido a sua origem e, ao entrar em contato com a bebida considerada entre os indígenas como uma bebida que mostra o espírito das cobras nas visões, pode a ter associado ao nome do deus africano. Curiosamente, a denominação da bebida pelos índios Piaroa do noroeste da Amazônia é Dä Dä (MONOD in: COELHO, 1976, p. 7–27). O nome Juramidam, entidade espiritual que mestre Irineu se relacionava teria também sua origem etimológica do Benin. Jura – mi – dam, um juramento a serpente. Todavia, segundo Cemin(1998), o nome Juramidam não derivaria de serpente, mas da palavra tupi Jurupari, herói mitológico presente nos mitos ameríndios do Oeste Amazônico. A palavra teria origem do tupi *Iurupari*. Pode significar ainda: *tirar a palavra da boca*, onde *iuru* significa boca, e *pari* uma armadilha para peixe onde ele entra, mas não consegue sair (CASCUDO, 2001). Também se denomina um peixe endêmico do

³Colocação é o nome dado a uma divisão territorial dentro do seringal.

norte noroeste da Amazônia por esse termo (*Satanoperca jurupari*). O culto a Jurupari envolvia o uso do rapé, da *hoasca* e tabaco (CARVALHO, 1979). Essa temática com cobras, peixes, água e palavra não intencional possui uma rica semiótica que ao longo do trabalho será demonstrada com mais detalhes a partir de minha etnografia.

Prosseguindo com a história de Irineu, não se sabe ao certo os motivos que o levou a abandonar Brasília, a mulher, o filho, a companhia dos irmãos Costa e os trabalhos no CRF (Centro de Regeneração e Fé). Irineu chegou em Rio Branco no dia 2 de janeiro de 1920 e alistou-se na *Força* policial daquela cidade. Segundo antigos depoimentos, ele continuou preparando e fazendo uso da bebida, cujos componentes eram acessíveis nas cercanias da cidade. Germano Guilherme, seu colega de tropa, a quem ele chamava de “Maninho”, foi seu primeiro acompanhante nos estudos com a bebida. A partir daí seu trabalho foi crescendo.

Na década de 30 foram realizadas as primeiras sessões oficiais do Mestre Irineu com a fundação do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, o CICLU. No culto era, e ainda é exigido o uso de roupa paramentada para o ritual, denominada por farda, os trabalhos cantados ou em silêncio e a maioria deles marcados por bailados. Sua fama de curador se espalhou por toda a cidade até sua morte em 1972. Estiveram presentes nessa organização os futuros mestres fundadores de algumas linhas distintas do Santo Daime, como: Daniel Pereira de Matos, fundador da linha da Barquinha e Sebastião Mota de Melo, fundador da linha do Santo Daime CEFLURIS. Mais detalhes históricos podem ser encontradas com ricos detalhes em algumas obras (LABATE; ARAÚJO, 2002a) e (MOREIRA; MACRAE, 2011) não sendo apresentados aqui por fugir ao escopo desse trabalho.

1.2 História do Surgimento do Santo Daime CEFLURIS/ICEFLU

O segmento criado por um dos discípulos de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião Mota de Melo, também é chamado de Santo Daime, mas pertencendo a uma outra linha. Um interlocutor me relatou que quando mestre Irineu estava perto de morrer, Sebastião o questionou como seria após sua morte, devido ao medo das inúmeras diferenças religiosas estarem criando atritos dentro do centro. Meu interlocutor discorreu sobre o fato:

(...) Quando o Padrinho percebeu que o Mestre ia morrer, ele já tinha sacado o movimento, e ficou com receio da coisa desandar. Ele também já estava recebendo o chamado pra fazer algo diferente, ai ele pegou e foi falar com o Mestre né: E ai como vai ser? Como que vai ficar? Ai o Mestre respondeu: Quem vencer é que vai brilhar!

Sebastião também foi seringueiro, além de construtor de canoas. Fundou em 1974, registrado no cartório de Rio Branco, o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra e o qual ficou conhecido por sua abreviação: CEFLURIS. Ele desenvolveu o rico legado de Mestre Irineu, expandindo a doutrina para além das fronteiras locais e ampliando o ecletismo já presente na doutrina do mestre, além de abrir o diálogo com outras tradições e incorporando influências espíritas, mediúnicas e orientalistas.

Os daimistas, como são chamadas as pessoas adeptas a religião do Santo Daime, afirmam que Mestre Irineu trouxe uma revitalização dos ensinamentos de Jesus Cristo a partir de uma religiosidade regional. Seguindo sua linha, Padrinho Sebastião teve um papel maior de revitalização do curandeirismo, conhecimentos caboclos e indígenas. Um interlocutor me afirmou que a linha do Mestre é o fundamento da religião, mas não foi um fim em si mesmo, ao contrário do que pensam os integrantes da linha do Santo Daime de Mestre Irineu (CICLU). As diferenças estão principalmente na abertura à modernidade que Padrinho Sebastião apresentou. Dentre as muitas diferenças, talvez a principal e de maior relevo, esteja a questão de padrinho Sebastião ter recebido uma revelação de que a planta *Cannabis sativa*, denominada por ele de Santa Maria, tinha um papel juntamente com o Daime na cura e aprendizado espiritual. O mesmo interlocutor disse-me que Padrinho Sebastião sonhou com a planta, na qual um anjo lhe dizia que esta tinha um papel importante na doutrina. Após um tempo, um hippie o apresentou à planta, confirmando assim sua revelação.

Assim, o Daime, na perspectiva do CICLU, é considerado como substância única, cujo consumo é realizado durante o ritual. Pelo CEFLURIS, a bebida faz parte de uma gama de outras plantas de poder que são sagradas. É comum ver nos daimistas com quem tive contato o uso de cacto de São Pedro, Peyote, Sananga, rapés e outras plantas que são tidas como plantas mestras. Outra diferença é que o Santo Daime CEFLURIS apresenta-se como uma organização messiânica expansiva, uma igreja, que faz parte de um movimento amplo da espiritualidade moderna e da *new age*. Além disso, acabou se

aproximando da tradição da umbanda, abrindo-se a questões como incorporação, além das visões geradas pela bebida (Couto in: LABATE; ARAÚJO, 2002a, p. 385–408).

O CEFLURIS também possui determinada filosofia utópica que enfatiza elementos de panteísmo e idealização da natureza (IDEM). Padrinho Sebastião acabou por receber inúmeros viajantes, hippies e integrantes da contra cultura do sudeste por conta dessa abertura. Estes diálogos acabaram por facilitar a expansão do Santo Daime para todo o país. Segundo outro interlocutor, ao invés de Padrinho Sebastião olhar com maus olhos essa “gente doida”, viu neles uma sede de espiritualidade, que foi trabalhada e que acabou por cumprir o chamado de levar o Daime para além do Acre.

Em 1974, Padrinho Sebastião se mudou para outra localidade. A primeira foi a “Colônia 5000”, localizada na Cidade de Rio Branco, mudando-se depois para o Rio do Ouro e por último estabeleceu-se no Céu do Mapiá, onde instalou uma comunidade que até hoje é um centro religioso. O Céu do Mapiá, localizada no estado do Amazonas, possui acesso pela cidade Boca do Acre – AC. No trabalho de campo tive oportunidade de visitar somente a Colônia 5000. Detalhes desses percursos são vistos nas obras de Alex Polari de Alverga (1984), Lúcio Mortimer (2000), Edward MacRae (1992) e Vera Fróes (1986).

Tanto as práticas e ensinamentos do Santo Daime CICLU quanto o CEFLURIS, bem como outros seguimentos (Barquinha e União do Vegetal) se inserem, ainda que com suas diferenças, nas chamadas “religiões neoxamânicas”, com suas novas configurações religiosas e culturais dos saberes ameríndios (LABATE in: LABATE; ARAÚJO, 2002a, p. 231). O neoxamanismo, em geral, preza pelo saber milenar desses povos, reconfigurando-o em novas modalidades, agregando novas tradições e atribuindo distintos valores. Apesar de Couto (1989) afirmar que tal herança ameríndia e sua nova reconfiguração não passam de um simulacro, é notório que ainda que não haja uma ligação continua com determinada etnias, essas religiões se afirmam herdeiras dessa tradição. Em meu campo, percebi em alguns casos, o vínculo direto entre algumas etnias e o Santo Daime CEFLURIS. O caso mais evidente é de uma Igreja do Santo Daime Céu do Mar, no bairro de São Conrado - Rio de Janeiro, que recebe constantemente índios da etnia Yawanawá e Huni Kuin. Um interlocutor dessa igreja me relatou que a UDV não inclui em seus rituais nenhuma conjunção com esses povos. Em uma participação de um ritual no Santo Daime CICLU no bairro Bujari, um bairro de Rio Branco - igreja Luzeiro

do Amanhã - um índio da etnia Katukina foi convidado a cantar algumas músicas no ritual. Ainda que com diferenças, esses seguimentos reconhecem a questão de que as plantas da qual fazem a bebida são fruto do saber dos indígenas do noroeste amazônico. Além disso, também é reconhecido que os indígenas legaram a arte e a ciência do saber visionário.

Tanto na Barquinha, União do Vegetal, santo Daime ICECLU e CEFLURIS, a bebida é reconhecida como sagrada e, portanto, tem a capacidade de mostrar ao humano segredos, ensinamentos, direções e ampliar seu horizonte de saber (LABATE in: LABATE; ARAÚJO, 2002a, p. 231). Como disse, a linha de padrinho Sebastião aumentou ao longo do tempo o contato com a “contracultura” e se aproximou de alguns coletivos ameríndios. Essa conexão se tornou fundamental para esses novos daimistas, criando um paradigma de reconhecimento e o imperativo de recuperar o “espírito indígena”. Como afirma um dos meus interlocutores, os índios perceberam a plataforma que o “Padrinho criou”, a qual traria benefícios a todos. Um daimista me relatou que os índios eram a “bola da vez”. Tal termo para ele significa que os índios possuem outro tipo de saber, mais eficaz que moral e ética ocidentais. Os índios poderiam apresentar propostas de reconexão com o mundo espiritual, com a natureza e uma proposta anticolonialista da espiritualidade e da política.

Uma vez que o CEFLURIS caminhou nessa diferenciação, houve a necessidade de se mudar o nome da organização, pois carregava o nome de Mestre Irineu, mas trazia inúmeras diferenças com a linha tradicional que ele deixara. Com o falecimento do Padrinho Sebastião em janeiro de 1990, foi sucedido pelo seu filho o Padrinho Alfredo Gregório de Melo. Em 1994, iniciaram-se novos estudos e consultas, por parte da Diretoria então eleita, no sentido de formular o novo formato institucional definitivo. Em 1997, por ocasião do IX Encontro das Igrejas na Comunidade Rainha da Montanha em Mauá - RJ, consagrou-se o princípio de separação entre as instâncias espiritual / religiosa e social / financeira / administrativa. Foram criados o embrião jurídico de uma Igreja e de uma organização não-governamental.

Em julho de 1998, no X Encontro, constitui-se a ata de fundação da Igreja do Santo Daime, agora denominada Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, abreviadamente conhecida como ICEFLU. Muitos fiéis com quem conversei ainda relatam ser do Daime CEFLURIS, e descrevem o CICLU como Alto Santo.

1.3 Fardas, Bailados e Calendários

As Igrejas do Santo Daime ICEFLU passaram por grandes modificações, mas algumas características da linha do mestre Irineu permaneceram nelas. Dentre elas o uso da farda, que são roupas rituais. A farda se divide entre farda oficial e farda não-oficial. A farda oficial masculina é um terno branco, ornamentado por um emblema na lapela: o signo de Salomão. A farda não-oficial consiste em gravata azul escura e calça azul. A farda feminina oficial consiste por saiote verde de pregas e uma saia de prega branca, camisa branca, uma faixa no peito em formato de “X” e uma coroa. A não-oficial consiste em camisa branca e saia azul escura de pregas.



Figura 2 - Farda feminina. Fonte: <http://www.santoDaime.org/site/ritual/a-farda>.



Figura 3 - Farda oficial masculina e feminina. Na foto Padrinho Sebastião à direita e Alex Polari ao meio.

O bailado também foi outro aspecto que foi legado do CICLU para o ICEFLU. São três tipos de rituais: o bailado, a concentração e a missa. O bailado é um ritual com dança, em que os membros ingerem a bebida e bailam durante o ritual, que segue um calendário anual. Na concentração, geralmente se canta mas todos ficam sentados e há momentos de preleções e admoestações. Em uma parte deste ritual os fiéis ficam sentados de olhos fechados e em silêncio. Ele ocorre todo dia 15 e 30 do mês. Também há a missa onde não há ingestão de Daime nem o uso de farda.

Outro aspecto desse legado são os principais hinários advindos de Mestre Irineu e seus companheiros, quais são *O cruzeiro*, *Santa missa e Diversões do Mestre* de Mestre Irineu, hinário *Vos sois baliza*, de Germano Guilherme, *O apuro*, de Francisco Granjeiro Filho, *Os chamados* de Luís Mendes e *O assessor* de Tetéu, *O amor divino* de Antônio Gomes, hinário *Seis de janeiro* de João Pereira e *O mensageiro*, de Maria Damião.

Dentre os fundadores do Santo Daime CEFLURIS/ICEFLU estão: hinários *O Justiceiro* e *Nova Jerusalém* de Padrinho Sebastião, hinários *O Cruzeirinho*, *Nova Era* e *Nova Dimensão* de Padrinho Alfredo (filho do Padrinho Sebastião). *Lua Branca*, da Madrinha Rita (mulher do Padrinho Sebastião), *O Convite*, de Madrinha Júlia, *A Mensagem*, de Madrinha Cristina e Hinário *Estrela Brilhante* de Madrinha Maria Brilhante. Além dos fundadores, existem os hinários dos daimistas que expandiram o Santo Daime pelo sudeste do Brasil, como: hinário *A instrução*, de Lúcio Mortimer, hinário *Chaveirinho* e *Chaveirão* de Glauco Villas Boas e *Nova Anunciação*, de Alex

Polari. A seguir o calendário oficial do Céu do Mapiá com os festejos, os hinários e os tipos de farda.

Dia	Festejos	Hinário	Farda
07/Jan	Aniv. Pad. Alfredo	Pad. Sebastião	Branca
19/Jan	São Sebastião	Pad. Sebastião + Missa	Branca
18/Mar	São José	Pad. Alfredo	Branca
5ª feira	Semana Santa	Hinário dos Mortos	Azul
6ª feira	Semana Santa	Missa	Azul
2º domingo de maio	Dia das Mães	Mad. Rita, Julia e Cristina	Branca
12/Jun.	Santo Antônio	Maria Brilhante	Branca
23/Jun.	São João	Mestre Irineu	Branca
25/Jun.	Aniv. Mad. Rita	Pad. Sebastião	Branca
28/Jun.	São Pedro	Pad. Alfredo	Branca
06/Jul.	Passagem Mestre Irineu	Teteo + Missa	Branca
2º domingo de agosto	Dia dos Pais	Pad. Sebastião	Branca
06/Out	Aniv. Pad. Sebastião	Mestre Irineu	Branca
01/Nov.	Dia de Finados	Hinário dos Mortos + Missa	Azul
07/Dez	N. S. da Conceição	Mestre Irineu	Branca
14/Dez	Aniv. do Mestre Irineu	Pad. Sebastião	Branca
24/Dez	Nasc. Jesus Cristo	Mestre Irineu	Branca
31/Dez	Ano Novo	Pad. Alfredo	Branca
05/Jan	Santos Reis	Mestre Irineu	Branca

Todo esse aparato humano, tal como a rigidez do ritual, a farda, os hinos e o bailado é relatado pelos fiéis como uma grande maquinaria ritualística para lidar com o poder do Daime. Esse poder se mostra através do que ocorre após a ingestão da bebida, quando ocorre a modificação dos sentidos do usuário, no geral amplificando-os ou mudando a forma de percepção geral do ambiente. Para estes efeitos foi cunhado o termo *miração*, que significa, segundo um interlocutor, a junção do verbo Mirar, significando olhar de um local amplo e alto - como em um mirante -, seguido do termo Ação. Ou seja, agir dentro de uma visão ampliada. A *miração* é elemento que guia o daimista em seus rituais. Ela é reconhecida como algo espiritual e não somente como efeito colateral do uso da bebida. A *miração* é a linguagem por meio da qual uma planta fala aos humanos. Por isso, o Daime, dentre tantos outros adjetivos, é chamado de “planta professora” pelos daimistas. Os indígenas peruanos a chamam de “planta maestra” (LUNA, 1986). Neste trabalho, a linha guia será o mapeamento do processo dialógico entre o humano e a planta

no contexto neoxamânico, sua interface com os coletivos ameríndios e o quanto esse saber indígena irradia para dentro dessa religião.

1.4 Etnografia dos humanos e não humanos no Santo Daime ICEFLU em Petrópolis-RJ: Da Rainha da Montanha em Petrópolis-RJ para Luz da Floresta em Juiz de Fora - MG

A partir desse ponto, quando me referir à religião do Santo Daime, estarei me referindo à linha de pensamento do ICEFLU, que foi objeto do campo deste trabalho. Meu contato com essa linhagem ocorreu através de uma amiga que pertence à religião. Esta frequentava os trabalhos na Igreja Rainha da Montanha, que se localizava na cidade de Petrópolis-RJ, nascida a partir do contato que três irmãos tiveram com o Daime. O pai desses três jovens foi um dos representantes do Conselho Federal de Entorpecentes-CONFEN. Trata-se de Domingos Bernardo de Sá, responsável por assinar o relatório de Conclusão da Comissão de Trabalho sobre a liberação do uso ritual da Ayahuasca/Santo Daime. A divulgação do parecer do COFEN (1985) foi aprovado por unanimidade por seus membros. Parte do relatório cita que:

Os rituais religiosos realizados com a bebida sacramental Santo Daime/Ayahuasca não traziam prejuízos à vida social e sim, contribuía para a sua maior integração, sendo notórios os benefícios testemunhados pelos membros dos grupos religiosos usuários.

Com essa assinatura foi legalizado o uso religioso e de culto do chá do Santo Daime. Os filhos de Domingos me relataram que foram muito influenciados pelas ações de seu pai, e que ele foi fundamental em seus fardamentos e intensivo envolvimento com a religião, ainda que seu próprio pai não tenha se fardado no Santo Daime.



Figura 4- Antiga igreja Rainha da Montanha em Petrópolis.
Foto: Roberto de Sanson.

Essa igreja, como mostrada na foto acima, possui uma arquitetura circular. Não há paredes em seu interior. No piso há uma demarcação pintada formando um octógono. Metade esquerda do octógono a partir da entrada da igreja é o lugar onde as mulheres bailam. A metade direita é o local onde os ficam os homens. No ritual não se pode passar de um lado ao outro. Ao meio há uma mesa em formato de estrela, onde se acredita que a *Força* espiritual irradia. Na mesa sempre há flores, um copo d'água e velas acesas. Esse espaço dentro da Igreja é chamado de *Salão*. As primeiras igrejas do Santo Daime do Mestre Irineu seguiam o formato retangular. Até a primeira igreja fundada por padrinho Sebastião depois da morte de Mestre Irineu na localidade da Colônia 5000 é retangular. Perguntei a Maurílio, o atual dirigente da igreja da Colônia 5000, sobre o formato das igrejas. Ele me disse que o formato mudou pois quando a Igreja surgiu ainda tinha uma tendência de se parecer com igreja “de verdade”, ou seja com a igreja Católica, mas que com o tempo e contato com o movimento da “contracultura”, o sapê passou a representar algo mais comunitário, mais parecido com as estruturas que o índios fazem. A maioria das igrejas no sudeste possui o formato circular, seus telhados são de sapê ou de telhas, conforme seu relato. A figura 5 apresenta uma dessas igrejas, ainda em formato retangular.

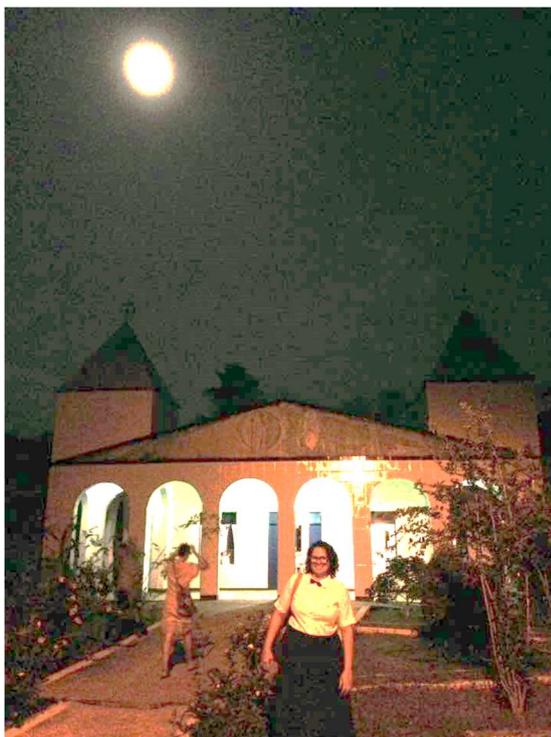


Figura 5. Templo da Colônia 5000 com formato retangular. Na foto uma interlocutora daimista da Paraíba que estava a visitar a colônia. Foto: Dávila Andrade.

Assim, a igreja de Petrópolis foi instalada em uma antiga fazenda, em um local no meio da floresta de mata atlântica. Em seus arredores estão as plantas que produzem o Daime: o cipó *Banisteriopsis caapi* e o arbusto *Psychotrya viridis*. Essa igreja produzia seu próprio Daime, sem a necessidade de trazê-lo do Céu do Mapiá, que abastece muitas igrejas no Brasil e fora do país. Por inúmeras questões – as quais não compreendi muito bem -, essa igreja fechou. Ela não está mais em operação apesar de alguns trabalhos e a coleta das plantas ainda serem feitas nessa fazenda. Uma daimista me relatou a sensação e projeto futuro sobre a reativação da igreja:

(...) Ai ali ficou desativado, ai o pessoal vai lá pra juiz de fora, pois só o dirigente de lá fardou aqui na Rainha da Montanha. O pessoal tem vontade de reativar a Igreja, tão em busca de uma terra. Eu torço pra reativar, mas se não, acho que a gente tinha que fechar a questão, pois ficar a coisa em aberto entendeu, não dá. Fomos um dia lá limpar a igreja e ver como ela estava e tomar um Daime lá, tu acredita que quando chegamos tinha um beija-flor morto em cima da mesa?! E não sei se tu sabe o beija flor é o símbolo do Santo Daime, fiquei muito mexida.



Figura 6 - Igreja Rainha da Montanha em Petrópolis desativada.
Foto: Roberto Sanson.

Os irmãos dirigentes de Petrópolis e os demais membros que frequentavam esta igreja em Petrópolis hoje frequentam a igreja em Juiz de Fora. Em minha etnografia, fui tanto à fazenda da antiga igreja para conhecer as plantas e para participar da coleta, quanto em Juiz de Fora para os rituais, denominados *Trabalhos*. Os daimistas petropolitanos esperam conseguir reativar a igreja de Petrópolis, mas a igreja localizada em Minas Gerais, chamada de Luz da Floresta, acabou por representar sua segunda “casa espiritual”.



Figura 7- Entrada da Igreja Luz da Floresta em Juiz de Fora.
Foto: Autor

De todo modo, o processo me aproximou muito do dirigente da igreja em Petrópolis, filho de Domingos. Em uma ocasião fui convidado para um trabalho de aniversário de sua esposa na casa de seu pai, e lá participei juntamente com a família de Domingos de um momento muito interessante. Hoje Domingos se encontra acometido pelo mal de Alzheimer. Sua família me explicou que ele consegue interagir muito pouco com as pessoas, tem dificuldades para falar, andar e compreender o que lhe dizem devido ao avanço da doença. Nesse dia estavam presentes cerca de 10 pessoas. O Daime foi servido por duas pessoas para os homens e as mulheres que ali estavam. Ajudei a Domingos a chegar perto de onde estavam servindo a bebida. Quando chegou sua vez, foi servido somente um pouco de Daime pra ele. Antes de beber, ele se ajoelhou e sussurrou algumas palavras em tom bem baixo. No meio do trabalho, Domingos começou a pregar. Não me lembro muito de suas palavras, pois o Daime havia me envolvido de maneira muito intensa, mas sei que foi algo como: “... *devemos ser profundamente verdadeiros, pois sermos falsos não nos livra do outro, mas nos encarcera...*”. Ele falou sobre a necessidade de sermos verdadeiros com nós mesmos. Eu fiquei impressionado com aquilo e depois fui perguntar ao seu filho sobre o acontecido:

- É cara, é bonito demais né? Você vê, meu pai tem uma ligação com a bebida muito profunda. Só de ele estar presente em um trabalho, ele muda, não precisa nem beber o Daime. Ele se conecta no astral e aí solta essas reflexões profundas.

- Eu fiquei impressionado de como o Daime tem uma ação organizar as coisas, o corpo, a alma, o ambiente...

- É cara, o Daime faz isso, esse é o trabalho dele.

A minha convivência no Santo Daime ocorreu ao longo de dois anos. Foi um lugar que derrubou em muito meus preconceitos e preceitos. As pessoas do Daime conheceram minha história pessoal⁴ e minhas perspectivas religiosas e, em nenhum momento senti

⁴Na minha infância cresci numa matriz afro-religiosa, a quimbanda. Nunca havia me posicionado, mas as influências dos familiares mais velhos me mantinham nesse círculo religioso. Meu tio, o mais influente, se considera um feiticeiro, ou melhor, se auto intitula macumbeiro, e com isso acabei por manter certo desgosto por essa tradição religiosa, pois vi inúmeras coisas que não considerava éticas. Meu tio muitas vezes se orgulhava de ter colocado doenças nas pessoas e terminado casamentos ou com pessoas indesejáveis. Na adolescência migrei para o budismo, na busca por uma religião não teísta. Por falta de templos e iniciações específicas acabei ficando somente na admiração e leitura. Posteriormente a essa fase, tive contato com o Protestantismo Alemão, e seu semi secularismo cristão. Aproximei-me então do cristianismo, e acabei por conhecer o misticismo judaico que alguns autores alemães e companheiros cristãos me colocaram em contato. Tal jornada me fez ter uma visão das religiões de matriz africana não confortável. Conto esse aspecto pessoal da minha vida religiosa, pois não cheguei ao Santo Daime na busca

resistências ou preconceito para comigo. Pelo contrário, percebi que o interesse dos daimistas, em geral, era se eu estava a ouvir o que o Daime tinha pra me falar, e isso interessava muito a eles. Sempre me perguntavam após o trabalho: “...e aí como foi?”, “Mirou?”, “Está pegado com o Daime?”. Interessante no trabalho de campo foi como o meu feedback para com os fiéis, ao explicar minhas *mirações* e experiências pessoais me abriram cada vez mais intimidade e aumentava minha aceitação para com eles, pois mesmo não sendo fardado, fui recebido menos como um pesquisador do que como uma pessoa que estava a buscar e experimentar - nas palavras daimistas - as “*prendas espirituais que Daime traz!*”. A *miração* foi o fio condutor de confiança, amizade, trocas de informações, intimidade e respeito mútuo. A maturidade de conseguir trabalhar com o Daime, para os nativos estava associado a minha seriedade diante do mundo espiritual, o qual me tornaria digno de confiança, e mesmo sendo acadêmico, poderia realizar um trabalho que não esterilizasse o mundo espiritual.

1.5 A provocação da Etnobotânica das plantas de poder

Minha relação com a botânica e etnobotânica me estimulou a procurar entender como essa religião se relacionava com as plantas. Mas durante minha formação como biólogo, e posteriormente como antropólogo, acabei percorrendo algumas produções acadêmicas e realidades etnográficas que problematizam a epistemologia da etnobotânica enquanto ferramenta para se estudar a relação humano-planta. Um dos principais problemas em que a etnobotânica se debruça trata das classificações de uso vegetal nativas, procurando organizá-las a fim de compreender a utilização das plantas por comunidades diversas (ALEXIADES; SHELDON, 1996). As plantas são classificadas como: utilização para artesanato, para alimentação, construção civil, medicinais etc. Resumidamente, tive contato com a antropologia cognitivista, com o estruturalismo e com reflexões de autores da “virada ontológica”. Percebi nesse percurso, em especial, um

de uma nova perspectiva ou paróquia. Nunca pensei em me fardar na instituição, apesar de manter a admiração pelas pessoas que lá convivi. Esta predisposição pessoal, somado ao desconforto com a tradição afro, foi um ponto singular e interessante da agência que a bebida exerceu sobre meu histórico religioso. Demorei quatro anos para decidir ir ao Santo Daime, por saber de sua ligação com a Umbanda, a qual em minha pequenez sapiência sobre as religiões afro e suas teologias e metafísica, somado aos afetos desagradáveis da “violência espiritual” de um familiar, me fizeram ficar reticente diante das possibilidades que tive.

ponto em que a disciplina se esquivava de responder, deixando a tarefa para a antropologia: as plantas mágicas.

Enquanto disciplina, por exemplo, a etnobotânica é influenciada por teorias cognitivistas norte-americanas. O trabalho de Berlin e Kay (1999)⁵, propôs que as cores básicas em uma cultura como o marrom, preto ou vermelho são previsíveis em função da quantidade de palavras para as cores que existem em tal cultura, além de afirmar que todas as culturas possuem uma palavra para cor preta e a branca. A ciência cognitiva é naturalística, para ela existe um mundo real e estruturas simbólicas que o organizam. Como afirma Hurrell:

Otras disciplinas etnocientíficas estrechamente relacionadas con la ETNOBOTANICA y el estudio de las clasificaciones folk (Etnotaxonomía) son la etnoecología, etnohistoria, etnogeografía, etnolingüística y etnoarqueología. Todas ellas constituyen un aspecto de las denominadas CIENCIAS COGNITIVAS, que estudian los procesos implicados en la adquisición y producción de conocimientos, donde también se ubican la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA, PSICOLOGIA COGNITIVA y otras (Lahitte, 1984). La antropología cognitiva se preocupa en elaborar un diseño de estructuras del conocimiento con las que cada cultura entiende su realidad, para lo cual, considera la teoría del indígena como un hecho, no preocupándose por el hecho empírico mismo (fig. 3), en nuestro caso, el empleo de un vegetal.

(HURRELL, 1987: p.10)

Tais estruturas simbólicas são construídas pelo contexto social humano, como a língua, crenças e leis, sendo Kroeber (1917) um autor que muito influenciou a disciplina, através da perspectiva de bi dimensionalidade do humano: ao mesmo tempo animal, orgânico e um ser criador de cultura e do simbólico (AMOROSO; VIERTLER in: ALBUQUERQUE; LUCENA; CUNHA, 2016, p. 69–70). Os autores afirmam que a sociedade humana funciona com uma dinâmica específica, com representações coletivas e conhecimentos específicos. Cada cultura apresenta, então, um conjunto de saberes que se pode aprender com a pesquisa.

Por sua vez, Albuquerque (2010), importante representante da disciplina no país, propõe em seu trabalho que informações advindas dos interlocutores podem ser colocadas

⁵ Berlin e Kay possuem uma ligação com a perspectiva etno-semântica de Edward Sapir e Benjamin Worth, que sugere uma ligação complexa entre linguagem, sociedade e percepção.

em métodos quantitativos e matemáticos. Tal perspectiva advém, como ele afirma, da noção de que a cultura é um conhecimento compartilhado, assim como a teoria do consenso cultural desenvolvida por antropólogos da década de 80. Essa noção de cultura utilizada pelo pesquisador é concebida como ferramenta de maximização de energia e produção que as sociedades humanas aplicam em suas localidades, temática da antropologia ecológica.

Tal perspectiva tem muita influência do neofuncionalismo de Marvin Harris e Roy Rappaport, o evolucionismo de Julien Stewart, o sociobiologismo de Edward Wilson e as teorias ecológicas evolutivas como a “similaridade”, “forrageamento” e “forças evolutivas” de Robert Boyd e Peter Richerson (BEGOSSI, 1993). Há uma nítida armação na disciplina da noção de Natureza dada, real e concreta, e uma Cultura arbitrária, abstrata e imaginária. A natureza é tarefa da biologia e a cultura tarefa de algumas ferramentas da antropologia (ALBUQUERQUE, 2010). O etnobotânico se insere nessa mediação, dado o humano pertencer a dois tipos de mundos: o mundo imaginário e o mundo real (AMOROZO e VIERTLER; 2010).

Estive durante minha formação em círculos de pesquisa da etnobotânica e apesar tal “filiação” teórica, em muitos cursos e referenciais bibliográficos também estão presentes obras da antropologia estrutural – como por exemplo *O Pensamento Selvagem* (LÉVI-STRAUSS, 2007) e referenciais teóricos pós-estruturalistas como a obra *Jamais fomos Modernos* (LATOUR, 2009). Apesar dessa miscelânea, percebi que as últimas duas obras supracitadas, que coadunam com meu percurso teórico, não são levadas as suas últimas consequências epistêmicas na própria autocrítica da disciplina.

O ponto de vista estruturalista e sua crítica ao cogito humano é atenuado por uma perspectiva cognitivista. Do inúmeros eixos teóricos do pós-estruturalismo, a disciplina não vai além da noção de simbólico para lidar com a interação vegetal-humano. Como, a partir de uma etnobotânica com tais armações e escolhas teóricas, poder-se-ia pensar legitimamente o questionamento feito por um interlocutor daimista: “*Se nós somos esse saco de carne e temos espírito, porque um pedaço de pau não pode ter?*”

A disciplina, a partir destes referenciais, fabrica então dois blocos: (1) uma cultura imaginária ou no máximo estrutural, que metaforiza o mundo, que cria um universo abstrato; (2) um mundo dado de onde se retiram substâncias, materiais e elementos necessários a necessidades materiais e intelectuais humanas. A disciplina então firmada

no binômio Natureza/Cultura em uma antropologia ecológica operará uma perspectiva fenomenológica rígida, onde o sujeito acesse o mundo material pela percepção (basicamente a imagem) e conceitualiza no mundo abstrato da cognição, ou em uma perspectiva simbólica, como na perspectiva levi-straussiana:

Ora, existe um intermediário entre a imagem e o conceito: é o signo, desde que sempre se pode defini-lo da forma inaugurada por Saussure a respeito dessa categoria particular que formam os signos linguísticos, como um elo entre imagem e conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e significado.

Assim como a imagem, o signo é um ser concreto, mas assemelha-se ao conceito por seu poder referencial: um e outro não se referem exclusivamente a si mesmos; além de si próprios, podem substituir outra coisa. Todavia, nesse sentido, o conceito possui uma capacidade ilimitada, enquanto que a do signo é limitada.

(LEVI-STRAUSS; 2007, p.33)

Nesta perspectiva, o “mundo” então é mediação simbólica, sendo o humano incapaz de experimentá-lo sem esse jogo entre imagem – signo - conceito. Ao discutir com muitos colegas de pesquisa sobre os limites da antropologia ecológica e cognitiva, e sobre a problematização da noção de signo, muitos deles me relataram que esse campo já pertence à antropologia, não cabendo ao etnobotânico adentrar por tal caminho. Mas mesmo assim, ainda que a noção de signo venha problematizar os tipos de arranjos culturais possíveis, ele ainda se encontra alicerçado sob a divisão binária entre natural e cultural. Minha relação com autores do pós estruturalismo e da “virada ontológica” – que são meus referenciais ao longo do texto, me fizeram repensar se minha contribuição para a disciplina estaria ligada a seus cânones. A argumentação de Roy Wagner (2010) condensou o que acredito ser um questionamento necessário que foi feito em larga escala no meu campo pelos meus interlocutores: os antropólogos (poder-se-ia dizer também dos etnobotânicos) estão dispostos a questionarem a objetividade do universo subjetivo, mas não estão dispostos a questionar a subjetividade do universo objetivo.

Ao entrar em contato em meu campo com a noção de que o mundo real que vivemos é uma possibilidade e não uma realidade, descobri quais referenciais teóricos estariam inaptos para dialogar com os nativos. A partir desse pressuposto, operou-se duas assertivas: uma já reconhecida pelo estruturalismo, admitindo que a botânica ocidental é

uma “*etnobotânica*”, com um tipo específico de perspectiva. Outra, por conta da análise e reflexão de daimistas e ameríndios ao relatar que o Daime te leva para outros mundos. Por essa duas questões então cresceu meu interesse pelas diferenças entre os coletivos que se relacionam com as plantas de poder, especificamente o chá do Daime.

Além dessa literatura mais canônica para antropologia, acabei por entrar em contato com a literatura que se debruçava sobre esse tipo de relação, generalizada como “mágico-religiosa”, e percebi que a abordagem ecológica evolutiva ou cognitiva era um tanto limitante, pois trazia em si determinados fundamentos, que a tal “mágica” das plantas desterritorializavam. Os tradicionais livros de Carlos Castañeda (2009) - que o próprio Roy Wagner recupera como um exemplo de trabalho de antropologia - sobre o Peyote, Aldo Huxley (2008) sobre o Soma, e Terence Mckenna (1993) sobre psicobilina e ayahuasca, e Kopenawa (2015) sobre o Yopo, demonstram como a relação entre humanos e plantas psicoativas está imbricada num solo fértil de produção de reflexões produzidas pelos nativos, nas quais a categorização etnobotânica muitas vezes deixa de levar em conta devido ao seu ancoramento teórico nesse tipo de naturalismo, entregando essa relação a um viés bioprospectivo. Esta armação epistêmica, senão ontológica, dificulta ver os tipos de sutileza presentes nos distintos modos de se expor a mágica das plantas.

1.6 Psicoatividade

A naturalização dos estados de consciência, conhecido como Estados Ordinário da Consciência- EOC, é um legado das ciências cognitivas (TART, 1969). Tal perspectiva pressupõe que humano possui um estado basal de consciência e de percepção. As alterações que retiram esta homeostase natural da mente são reconhecidas como desvios da psique, alterações ou alucinações (ESCOHOTADO, 1992). Este estados são denominados Estados Alterados de Consciência- EAC. Em muitas pesquisas há o reconhecimento desses dois estados, procurando mostrar as experiências positivas ou negativas dos EAC's. O próprio parecer do CONFEN (1992) sobre a liberação do uso do chá do Daime é um exemplo que vai nessa direção, uma vez que defende que a bebida gera aspectos positivos na sociedade através de sua alteração na consciência.

No entanto, durante a segunda década de 1950 apareceu outra perspectiva polêmica que questionava se os humanos teriam realmente um estado basal ou original da consciência, perspectiva essa proposta por pensadores de diferentes disciplinas como Terrence Mckenna (1993), Timothy Leary (1970) e Albert Hoffman e Evans Schultes (1992).

Para mim, desenvolver uma pesquisa a fim de pensar os pontos positivos e negativos da alteração da consciência, continua me situando no paradigma médico psicanalítico ocidental. Domingos Sá, pai de meu principal interlocutor, escreveu um livro antes de ficar doente, mas que ainda está por ser lançado, cujo título é: *Droga - A Dicção: Elementos para um Estudo Multidisciplinar da Psicoatividade*, pela editora Lumen Juris. Seu filho teve a gentileza de me permitir lê-lo e citar neste trabalho. Disse-me que se trata de um tratado filosófico e jurídico. Em um parte Domingos lança a questão já mencionada no PND (1992):

444- Já dissemos que o ser humano é ele próprio psicoativo, busca estímulos de toda ordem, que reveza porém com momentos de calma e relaxamento. Além disso, sonha, fantasia, delira e transcende. Todos sentidos humanos são, por natureza, carentes, pedem desenvolvimento. A carência não é suprida a partir de critérios, principalmente de quantidade ou de acumulação. Ela tem a mesma importância da fome, como estímulo a alimentação(...)446- A química psicoativa é, assim, essencial para a vida de todo ser humano. Exatamente por isso, o homem se distingue de todos outros animais.

(SILVA SÁ; no prelo, p.185)

A perspectiva de Domingos comunga com hipóteses acadêmicas e nativas. A hipóteses nada ortodoxas de Terence Mckenna, creditam aos psicoativos advindos de fungos (cogumelos) o desenvolvimento da consciência humana, da arte e racionalidade (MCKENNA; 1993). Daniel Smail (2008:112-156) amplia a noção de Psicoatividade, não fazendo desta um termo que designa o uso de drogas. Alega que a dança, a música, alimentação, arquitetura, a configuração social e estética podem gerar tipos de psicoatividade nos cérebros de cada sociedade. Os Piaroa, índios do noroeste da Amazônia, discorrem em um mito que descreverei neste capítulo sobre um tempo primordial que se assemelha em muito de um “EAC”, e que o humano deixou este estado para um “EOC”.

Visto que a noção de consciência poder se tratar de uma construção, cabe aqui ressaltar que este fundamento que embasa a antropologia cognitiva e, por conseguinte, a etnobotânica, está baseado no binômio mente /corpo (INGOLD, 2016), possuindo suas raízes em René Descartes. Alison Simmons (2001) relata que Descartes considerava a consciência como a essência da atividade mental, em virtude da ideia de pensamento. A consciência é o local da representatividade, enquanto que a percepção é o local da materialidade da captação do sensível. O filósofo contrapõe Descartes a Leibniz, o qual desenvolve uma oposição a perspectiva cartesiana.

Para Leibniz, a própria percepção sensorial já é uma representação, e a consciência uma percepção de segunda ordem; a percepção não está voltada para o real concreto e a consciência para o abstrato e representativo. Simons dá um exemplo: em uma perspectiva Leibniziana estar consciente de uma árvore que está do lado de fora da janela, não se trata somente de ter apenas uma percepção da árvore, mas também de uma reflexão de segunda ordem: a percepção dessa percepção.

A perspectiva cartesiana, por sua vez, embasa a noção de um estado organizado da consciência e a não confiabilidade da percepção. Para Descartes, há um salto qualitativo do espaço ontológico real *in natura* da percepção para a representação refinada da mente (MEILLASSOUX, 2006). Assim, nesta perspectiva, o humano pode sofrer com o engano na representação e no distúrbio perceptivo por meio das drogas. Leibniz coloca a percepção em duas ordens no mesmo espaço ontológico. Uma ordem primária e uma secundária. Tal perspectiva inverte a temática cartesiana, pois ao invés da consciência ser o lugar de clareza e autoconsciência (penso, logo existo), ela é mais um lugar de percepção. Na perspectiva cartesiana há transubstancialização do dado bruto percepto para a representação no conceito. Em Leibniz há recursividade, ou seja, a consciência é a percepção da percepção.

Além dessa diferença, a consciência perceptiva é um espaço por excelência de coisas não percebidas, pois toda percepção traz em sua natureza dialética a seleção e o descarte de determinados estímulos (BERGSON, 2006). O sujeito não cessa nunca de captar o universo em que se encontra, mas somente uma parte destes perceptos são selecionados na percepção de primeira ordem (sentidos) e posteriormente na percepção de segunda ordem (consciência). Como afirma Gilles Deleuze (1991: 208): toda percepção é alucinatória, pois ela não é máquina de captação de excitações sensíveis, mas uma

construção diferencial. Não se percebe, se escolhe o que se perceber nos sentidos e na consciência.

Assim como filósofos e cientistas estão a perceber que a noção de consciência é uma construção relativa, os daimistas estão também a produzir seus conhecimentos sobre os estados possíveis que a mente humana pode assumir. O filho de Domingos, ao me emprestar o livro de seu pai, ressaltou que ambos sempre concordaram em uma questão: a ideia de que não existe um estado original orgânico-mental, mas que tal estado também é uma produção social e uma generalização de interesse político limitante. Nesse trabalho, então, procurei seguir a desconstrução dos vetores que direcionam o saber e a pesquisa embasando as teorias epistêmicas e a distinção ontológica dos meus interlocutores.

1.7 Os pilares do Santo Daime: A *Miração* e a *Força*

O meu primeiro contato com o Daime foi repleto de insegurança. Muito se falava dos vômitos, das “bad trips” e dos enjoos. Comigo não foi diferente, passei por muitos enjoos e momentos difíceis, que os Daimistas da igreja denominam de forma reticente: “*uma Passagem...*”, a pessoa está “*Passando...*”. Em um diálogo com um interlocutor, depois de “*Passar*”, a conversa foi: “*...Nossa hoje você passou hein Maicon?! Eu também, o trabalho estava muito forte e eu passando lá...*”

Esse conceito é interessante, pois é o mesmo utilizado quando alguém morre. Diz-se da pessoa que ela fez uma “*passagem*”. Essa categoria foi rotineira nos rituais, que são denominados *Trabalhos*. Ela se conecta muito com uma possível etimologia da palavra quéchua ayahuasca, que significa “*vinho dos mortos, pequena morte, cipó dos espíritos*”(LABATE in: LABATE; ARAÚJO, 2002). Nos primeiros *Trabalhos* que frequentei quase não conseguia ficar dentro salão onde estava acontecendo o ritual. Sempre estava *passando*. Recebi muitos conselhos, dizendo que meu corpo estava se acostumando com a bebida e que uma dieta antes de beber era necessária, não somente deixar de comer alimentos como carne, mas também alimentos que eu já percebesse que me faziam mal. Com isso fui me acostumando a essa mudança fisiológica que a ayahuasca faz. Os interlocutores afirmaram-me que a bebida possui dois tipos de ação: A Chacrona

age na *Miração*, ela que dá a luz, as visões, ela é o *princípio feminino*. O Jagube, o *princípio masculino*, dá a *Força*, tanto a disposição e energia pra ficar de pé, quanto a moleza e a densa sonolência, os enjoos e até síncope.



Figura 8 – Folhas de Jagube à esquerda e de Chacrona à direita. Fonte: Autor.

A partir dessa noção nativa travei um interessante diálogo, no qual relatava a uma interlocutora sobre a questão do gênero masculino e feminino das plantas. Disse a ela que tanto uma quanto outra, de uma perspectiva morfológico-botânica, são hermafroditas, ou seja, possuem estrutura masculina (androceu) e feminina (gineceu) em suas flores. Minha interlocutora prontamente respondeu: “...*mas estou falando de outra coisa, estou dizendo como eles agem em nós, e dos princípios que regem as plantas...*”. A Chacrona é considerada feminina enquanto planta e também no seu modo de ação no indivíduo quando transformada em bebida. A energia que há nela possibilita o efeitos visionários. Essas visões epifânicas são cheias de motivos geométricos, estéticos, são repletas de tipos de texturas, cores, seres e um ambiente de extrema dinâmica, onde as imagens mudam constantemente. Há uma riqueza de cenários, paisagens e ecossistemas, entes, seres e temáticas espirituais, constituindo a *Miração*. A energia do cipó é que trabalha o que os daimistas chamam de *Força*, temática de difícil descrição, visto não ser somente efeitos no corpo como enjoos, mal estar, ou disposição e ânimo. Se assim se pensasse, resumiria o Jagube a uma perspectiva farmacológica e psicotrópica, numa chave de causa e efeito químico. Ela, na verdade, como na fala acima, é como uma caverna, um tipo de ambiente. Em outras conversas, relataram-me que o Jagube é um livro. Essa planta parece ter uma arquetônica, ela coloca o sujeito em outro ambiente.

Poderíamos também pensar que ela tem uma função de criação, de surgimento e de produção de uma nova dimensão. Mas a fala diz que ele é a caverna, não que ele cria a caverna. Essa sutileza demonstra que a gênese e a criação desse plano já estão feitas, sendo possível somente chegar até ela, ou seja, esse plano é totalmente real. O Jagube possui um aspecto heterogêneo pois, além de trazer a *Força*, elemento agonístico, revela um outro plano. A Chacrona torna-se um guia nesse outro mundo. Aqui então temos uma divisão muito interessante sobre masculino e feminino em que o feminino está para a interação com esse tipo realidade, e o masculino com a obviedade da existência de outro plano. Um interlocutor me afirmou ter lido que os bons xamãs conseguem ler sem a luz, conseguem tatear a caverna, por isso alguns índios não utilizam Chacrona, mas somente o Jagube.

Dessa forma, na visão desses fiéis, o Jagube estava limpando a “casa”, e com isso me fazendo entrar numa passagem para poder estar no mundo espiritual. É fácil ver que os próprios daimistas separam isso de uma maneira pedagógica, mas para eles as duas plantas fazem o trabalho que deve ser feito em sincronia. Alex Polari de Alverga, em sua obra sobre a *Miração* – a qual meus interlocutores não se cansavam de me referenciar -, diz sobre dois polos que existem dentro do uso do Daime:

(...) Daí que cada trabalho de hinário tem uma sequência que por si só abrange todas as situações que fazem parte desse percurso entre a Força e a Miração.

(...) Em meio a isso, equilibrando esses dois extremos, está o bailado que é uma forma de lidar com a Força e a Miração, se situar nomeio de ambas, dando tessitura ao ritual(...).

(POLARI DE ALVERGA, 1984: p. 186-187)

Para meus interlocutores, a relação com o Jagube cai na chave do susto, do apuro e do aperto, da repreensão moral e ética, assim como é o possibilitador de outro mundo, enquanto que, com a Chacrona, a chave é a de uma bondade materna, de revelações e degustações espirituais e condução por outros mundos. Como afirmou uma interlocutora: “...pra se ter muita luz, você tem que aguentar a Força também, e também o contrário é certo...”. Os daimistas parecem então tratar o modo de operação do Jagube como fundo e a Chacrona como figura.

A minha relação com o Jagube e a Chacrona não foi diferente. Foi intensa e desconfortável a interação com o Jagube, no entanto a Chacrona demonstrou-se, como afirmam meus interlocutores, uma “*inteligibilidade líquida*” que mudava coisas na minha mente de uma forma muito refinada. As *Mirações* que experienciei, serviram de resultado experimental para os próprios daimistas, ao confirmarem a eficácia e a “*inteligibilidade*” da bebida. Como já relatei, conforme ia tendo as *Mirações*, as relações de confiança e intimidade no campo foram ficando maiores.

As primeiras *mirações* que tive foram relacionados aos Orixás. Duas me marcaram muito e as coloquei em interlocução com esses nativos. A primeira *Miração* eu estava em uma aldeia africana, cheia de casas circulares. Era como se eu estivesse em outro plano, como que no plano realístico ou dimensão espiritual que os daimistas denominam de “*Astral*”. Vi isso de olhos fechados, a textura e qualidade da imagem eram peculiares, semelhante ao mundo onírico. Eu via uma paisagem como se estivesse dentro dela, não olhando por uma tela. De dentro de uma casa da aldeia, saiu Iemanjá. O interessante é que, depois me perguntei como eu sabia que era ela, ainda que Iemanjá tenha uma representação iconográfica na minha memória, o tipo de reconhecimento foi além disso. Ela era jovem, bonita, com uma roupa azulada e de pele morena. Ela saía devagar da casa, mas quando me avistou, saiu correndo em minha direção e dizia: irmão que bom que você voltou! A sensação foi tão real, como se em outra dimensão eu fosse irmão de Iemanjá, não um irmão religioso, mas um irmão enquanto filho do mesmo pai.

Relatei a *Miração* a um interlocutor que me disse: “*tá vendo, você ficava com receio das entidades, te ensinaram de maneira torta, é outra energia*”. Os meus interlocutores me disseram que o Daime faz uma dialética entre imagem e conceito, em que cada um vai fazendo seu trabalho e concertando a imagem ou o conceito que deve ser concertado. Além disso, para meus interlocutores, o Daime impregna no indivíduo e o atravessa, não se limitando ao próprio sujeito, colocando-o ele próprio em perspectiva. Como no relato abaixo:

(...)O Daime não deixa passar nada, passa fininho mesmo, e ele é muito refinado, é um estudo de si mesmo, da natureza, é de tudo! Às vezes você acha que vai escapar, mas ele vai lá e traz lá de traz coisas que você nem lembrava, e te mostra que elas te atingiam e você nem sabia, muda o ângulo das coisas.

O cruzamento de razão, do âmbito lógico, dos afetos, de lembranças e cenários são colocados em um jogo de inteligibilidade muito refinada. Aliás, os termos: “*estudo refinado*” e “*coisa fina demais*” foram termos muito frequentes pra descrever essa característica e a eficácia da *Miração*.

A segunda *Miração* que tive foi a de Orixás dançando a minha frente. Um deles vinha me comunicar que eles eram o equivalentes de anjos na tradição judaica, anjos do continente africano. Seu discurso ia além: os anjos não são aquelas pinturas europeias, mas se assemelham aos povos locais em suas indumentárias, enfeites, cor da pele, gestos e postura. Uma interlocutora que havia me perguntado nesse dia o que tinha mirado me disse:

(...) tá vendo, é outra energia. Tem gente que trabalha no erro, mas as entidades não tem nada a ver com isso, elas estão lá... Ai a pessoa confunde o espiritual puro de verdade, com esse espiritual cheio de coisa suja que as pessoas jogam pra religião. Tem muita gente que fala que isso é demônio, a gente acredita em demônio, mas são muito diferentes desses seres puros que existem e que vêm a gente quando a gente toma Daime nos trabalhos.

Após essas duas experiências, comecei a perder o medo de ingerir a bebida e principalmente o medo da *Força* que o Jagube impõe. Em diálogo com um interlocutor sobre esse medo da *Força*, ele me deu um conselho:

As pessoas bebem o Daime, ficam com medo da cor, do gosto, do cheiro, acham que aquilo é um tipo de veneno que teu corpo suporta, e você se beneficia. Na verdade o Daime é um remédio, é um ser, você quando bebe, tem que tomar aquilo com vontade e não querendo controlar cada gole com medo daquilo. Mermão você tem que pegá o copo, abre a boca e diz que isso entre em cada célula, molécula, órgão do meu corpo pra limpar e consertar. É uma postura de se abrir, pra beber tem que abrir o peito com vontade e pedir pra ele entrar mesmo com *Força*.

O Daime então é como ir conhecendo uma pessoa: os primeiros contatos podem ser repletos de ruído no diálogo, mas com o tempo a relação melhora. Fui perdendo o medo de beber o Daime, e com isso também comecei a ficar mais capacitado para interagir com os fiéis. No início, o Daime gera certa “embriaguez” mental que com o tempo a pessoa que o bebe se acostuma, chegando mesmo a deixar de ocorrer. Conversando com um músico que passou pelo mesmo processo, perguntei:

- Você quando tá tocando a sanfona, e fica pegado como tu faz? Te pergunto isso, pois já tem alguns trabalhos tenho feito, e percebi que aquela embriaguez mental que o Daime gera, passou, agora eu consigo ainda que com gases, e as vezes limpeza, ficar mais ligado, tenho desfrutado mais entende?

- Ah que bom! É isso, é que você está se acostumando com a bebida. Eu ali na sanfona, não fico perdido, doido, ou viajando, o Daime faz o contrário, me coloca na sincronia certa, não penso nem nas notas, quando vejo já tô tocando. É diferente entendeu? Você está ali conectado, não embriagado, mas isso leva tempo e quando você fica assim o estado que o Daime te deixa fica natural, você fica pegado e pronto, não fica alterado, entendeu? É obvio que tem hora que a Força vem, mas as coisas acontecem na hora que tem que acontecer.

1.8 Hinários: *Mirações* registradas em músicas

Os hinários são, juntamente com a *Miração* e a *Força*, os pilares da religião. Como me disse uma interlocutora: “...no Santo Daime é cinético, tem bailado e não entramos no Astral sem música, ainda que na concentração tenha silêncio, antes e depois tem hino...”. Os hinos, como em algumas tradições do oeste amazônico (BRABEC in: LABATE; JUNGABERLE, 2011, p. 23–47), possuem a função de conduzir aquele que está mirando para as regiões astrais corretas. Sem os hinos o sujeito pode se perder e entrar em regiões que podem comprometer a vida, o corpo e o próprio trabalho. A mesma pessoa citada acima me relatou: “... a gente não toma Daime pra ficar viajando, ali no hino tem uma história e por ela a gente se guia. Se não fica uma coisa igual droga, você toma pra ficar viajando. O propósito não é esse, a música é sagrada, é a viagem de verdade de quem recebeu o hino.”

A maioria dos hinos são reconhecidos como “*recebidos*”, e não como composições pessoais. São *mirações* em forma de música registrada em um papel. No Daime, ainda que haja normas rituais, a linha guia que conduz os trabalhos são os hinários. Como supracitado, além dos hinários oficiais também há hinários dos membros, que podem ser cantados nos trabalhos. Um interlocutor que é músico me contou sua experiência de como é *receber* um hino:

(...) então, antes da igreja ser no meio da serra, ela ficava lá em Itaipava. Ai nós tínhamos três terreiros abertos onde a gente fazia uns trabalhos fora da igreja. Ai teve um dia que a gente fez um trabalho bem forte lá. Tomamos um copão de requeijão de Daime. E ai eu fiquei muito pegado. Ai tinha um terreiro que o nome era terreiro de São Miguel. Quando a gente estava lá no meio do trabalho ai eu comecei a mirar e ai o hino veio.

O questioneei como o hino tinha “vindo”, se aconteceu uma inspiração por parte pessoal, visto que o interlocutor é músico, ou se o hino foi uma captação direta de uma música que já existia além de sua própria composição:

Acho que são as duas coisas. Não vou te dizer que não me coloquei na composição da música. Mas na hora que mirei, vi são Miguel, ogum todas as entidades naquele lugar. Ai a melodia veio, a música ali já estava pronta. Ai me veio a melodia e a primeira frase do hino: *Galo cantou... nosso senhor*. Ai depois expus o que vi: *... neste terreiro vi são Miguel...* Então acho que tem as duas coisas, revelação e composição. Aliás isso é em tudo, as mirações também são assim, tem coisa da gente, mas tem coisa que existe mesmo, independente da gente.

O interlocutor me autorizou a colocar seu hino e expor seu nome. Se trata do daimista Alexandre Gialluisi. Abaixo escrevo seu hino:

Galo cantou, nosso Senhor,
Neste terreiro, vi são Miguel.
Faço minhas rezas, mando pro céu,
Vou invocando, meu pai Ogum,
Eu vou girando, com a sua Força,
Eu sou seu filho, venço de demanda.
Vai se ordenando bem nesta linha,
Pois vem chegando, Santo São Jorge,
Vai cavalgando sobre o dragão.
Eu vou chamar, o som dos tambores,
Para os caboclos, deste terreiro,
Abençoados, por meu Pai guerreiro.

O processo de inspiração para o Recebimento consiste então em uma negociação da idiossincrasia do sujeito e daquilo que existe para além dele. O hino é uma obra, um

produto do agenciamento dos humanos e não humanos. A primeira parte, Alexandre deixou claro que foi algo que veio para além de sua consciência. O galo cantou, foi a sentença advinda do Astral. O não humano iniciou a obra para que Alexandre terminasse com suas rezas e suas declarações às entidades.

A questão da interferência dos não humanos nos humanos é colocada pelos daimistas como algo normal, e que muitas vezes não é compreendido pelas convenções humanas. Os hinos tentam então fazer a transição, pois se fossem mensagens alógenas, não serviriam para o aprendizado. Os hinos são uma tradução, o registro de uma diplomacia entre universos díspares.

É interessante perceber que Eduardo Kohn, em sua etnografia sobre os Huna no Equador, notou que na comunicação que eles mantinham com os não humanos também havia essa negociação. O antropólogo, se apropriando de elementos de uma semiótica de Charles Peirce, põe em sobreposição as negociações entre humanos e não humanos dos Huna. Um exemplo que precisa ser indicado é o de um Huna explicando uma queixada fugindo e saltando na água. Ele diz, ela “Tsupu!”(KOHN, 2013, p. 27). Esse termo funciona como um simulacro do barulho que a queixada faz ao cair na água

O simbólico é fruto da convenção humana, seus signos em si são arbitrários. Kohn afirma que, por pertencer à convenção humana, o símbolo é consequência da produção passada que se instala no presente. O conhecimento acumulado, as estruturas que se modificam ao longo do tempo como o mito e a língua, avançam ao presente. O simbólico representa então o legado humano. O símbolo é constituído por signos que não são em si mesmos simbólicos, além disso o modo simbólico não é o único operador semiótico de comunicação. O ícone é um modo semiótico cujo signo é eminente ao fato acontecido, e se instala no presente imediato. Seja como sinal sonoro, visual, odorífero, o ícone é o que ocorre no agora. O barulho do porco ao pular na água é um ícone, é “TSUPU”. O índex já opera de outra forma, aponta o futuro. Relato um exemplo dado pelo autor: um humano ao balançar um cipó onde se encontra um macaco. Aqui há duas perspectivas: uma humana e uma símia. Para o macaco, o balançar se trata de um sinal indéxico, pois o macaco poderia estar na iminência de um ataque de um jaguar ou de uma queda da árvore, mas não o sabe, ou seja, um futuro possível. Com esta perspectiva semiótica, amplifica-se a comunicação para além dos humanos, cuja principal comunicação é simbólica.

Os três modos semióticos de operar o signo, apontam para uma classificação de distância entre a coisa e a representação mediada pelo signo. O símbolo seria a forma onde coisa - representação são mediados por um signo totalmente arbitrário. O símbolo é, por excelência, o modo semiótico humano, pois depende da convenção, vista sua arbitrariedade. O ícone é quando a coisa e sua representação andam totalmente sobrepostas. É clara a relação entre o ruído da água e o *Tsupu* que o representa. O índice se encontra entre o símbolo e o ícone, e problematiza o tempo segundo Kohn (2013). A famosa frase, “onde há fumaça, há fogo”, é uma representação indéxica, pois ela adianta um fato futuro. Não estando no passado da convenção simbólica, nem no presente prenhe do ícone, o índice se localiza no futuro.

Essa armação etnográfica e conceitual de Kohn me provocou, já que nos trabalhos de bailado alguns hinos expressam termos que parecem ícones. Como distorções semânticas, não obedecem a uma sequência lógica. Alguns hinos não transmitem uma mensagem simbólica compreensível aos humanos, mas são expressões que hora lembram o ruído de um instrumento, ora uma língua em um idioma desconhecido. Parece que alguns hinos, em sua negociação, sofreram uma maior influência dos não-humanos, deixando registrada sua diferença.

Sobre essa questão semiótica, uma daimista me afirmou a noção de que alguns hinos chamam entidades. Por isso não podem ser cantados em qualquer lugar. Nesse ponto o hino, ainda que escrito em caracteres simbólicos, possui uma função indéxica, pois ao cantá-lo já se sabe que irá chamar entidades. Algumas torções linguísticas parecem ser vocalizações para além da linguagem articulada. Essas expressões que ocorrem em muitos hinos são ícones. Muitos daimistas dizem que quando cantam esses trechos a *força* do Daime vem de forma intensa. Abaixo seguem partes dos hinos onde essas expressões foram mais evidentes.

Papapapaparê

Papapapaparúá

Vou chamar neste terreiro

Ogum da Mata Ogum do Mar

(Hinário de São Miguel- Padrinho Valdete - Hino 12: As seguranças do céu)

Juramidam, vos agradeço
Me ensinou cantar assim
Sem palavras, vos agradeço
In, in, in, in, in, in...

(Hinário Nova Dimensão- Padrinho Alfredo- Hino 6: In agradecimento)

Ripi, Ripi, Ripi
Ripi, Ripi, Iaiá
Se você não queria
Para que veio me enganar

(Hinário O cruzeiro - Mestre Irineu – Hino 3: Ripi)

Tarumim estou com sede
Tarumim tu me dá água
Tarumim tu sois Mãe D'água
Tarumim tu sois Formosa
Formosa, Formosa
Formosa é bem Formosa

(Hinário O cruzeiro - Mestre Irineu – Hino 4: Formosa)

Equiôr, Equiôr, Equiôr
Equiôr que me chamaram
Eu vim beirando a terra
Eu vim beirando o mar

Quando Papai Paxá
Barum Marum mais eu
Saudades, saudades
Saudades de Mamãe

(Hinário O cruzeiro - Mestre Irineu – Hino 6: Papai Paxá)

Equiôr papai me chama
Equiôr perante a si
Equiôr papai me diz
Equiôr eu sou feliz

(Hinário O cruzeiro - Mestre Irineu – Hino 18: Equiôr Papai me Chama)

Begê eu vou chamar
Begê aqui chegou

Begê quem te mandou
Foi o nosso salvador
Begê vós veio a terra
Para ensinar a verdade
Begê quem te mandou
A nossa mãe de piedade

(Hinário O cruzeiro - Mestre Irineu – Hino 23: Begê)

Cacheado venha cá
Carracacarracacá
Carracacarracacá
Carracacarracacá

(Hinário Diversões do Mestre - Mestre Irineu – Hino 2: Cacheado)

Outro hino presente no hinário *O Justiceiro*, de Padrinho Sebastião, também traz a mesma temática:

Dem dum, dem dum
Dem dum, dem dum

Deus sabe o que está fazendo
Sentado no seu lugar
As doze horas do dia
Nós precisamos rezar

(Hinário O Justiceiro – Padrinho Sebastião – Hino 97: Dem dum)

Um dos hinários que mais representam esse tipo de semiótica, em que os termos não dependem de convenções simbólicas, é o hinário *Os Chamados*. Esse é o hinário do amigo de Mestre Irineu, Luiz Mendes. Tive a oportunidade de estar presente nesse trabalho ao ir a cidade de Rio Branco - AC. Coloco abaixo alguns hinos que são na verdade chamados. Devido a seu pequeno tamanho, coloco-os aqui na íntegra:

Chuê, chuá
Vem cá curar
Chuê a luz do sol,
Chuá as águas do mar

(Hinário Os Chamados – Luís Mendes – Hino 7: Chuê chuá)

Troc, Troc, eu vou chamar
Troc, Troc pra desatar,
Troc, Troc, eu já chamei
Troc, Troc, eu já desatei.

(Hinário Os Chamados – Luís Mendes – Hino 8: Troc Troc)

Fiau, Fiii
Pode partir
Me deixe sossegado
Eu quero é existir

(Hinário Os Chamados – Luís Mendes – Hino 9: Fiau, Fii)

Tim, Tim, Tim,
Tá, Tá, eu vou chamar
Mucurucu, cá, cá
Vem cá, vem cá, vem cá

Trazendo todo bem
E o mal se afastar.

(Hinário Os Chamados – Luís Mendes – Hino 10: Tim Tim)

Eu imploro ao nosso mestre
Que vós venha me curar
Com os vossos caboclos
Plá, plá, plá plá, plá, plá, plá

No rufar de um tambor
Pom, pom, pom, pom, pom, pom, pom
E dentro dessa pomponzada
Já me considero bom

(Hinário Os Chamados – Luís Mendes – Hino 22: Eu entrei numa viagem)

Esse trabalho não teria condições de analisar as complexidades linguísticas de possíveis termos advindos de dialetos de afro-indígenas, ou de expressões locais, mas procurei mostrar que a linguagem da bebida, muitas vezes distorce a semântica da palavra reconhecida socialmente pela convenção. Esta pode entrar em convenção posteriormente ao entrar no hinário por seus membros, mas sua entrada se deu no *Recebimento*, na transferência feita pelo não humano. Como afirma Wisnik (1989), na música há

(...) uma linguagem em que se percebe o horizonte de um sentido que, no entanto, não se discrimina em signos isolados, mas que só se intui como uma globalidade em perpétuo recuo, não verbal, intraduzível, mas a sua maneira, transparente.

(WISNIK, 1989, p. 30)

A torção semântica realizada nesses hinos dentro dos trabalhos, representam os momentos auge em que a *Força* se manifesta. O ritmo dos maracás dão sua contribuição ao fundo ruidoso. A dinâmica da música, marcada pelo ruído dos maracás, a *Força*, a *Miração* e essas torções semânticas tornam o trabalho espiritualmente muito forte, segundo um daimista. Os hinos que foram tocados nos trabalhos em que estive presente sempre começam com violões e maracás sem vozes. O som instrumental inicia e termina o hino. Após o início dos instrumentos, talvez um ou dois minutos, o hino começa a ser cantado. Ao terminar também o hino, os violões ainda ficam a tocar durante um curto intervalo de tempo.

A sincronia apresentada nos trabalhos é bem interessante, pois todos os fardados, por fim, são músicos. Podem existir nos trabalhos duas ou três pessoas tocando violão, sanfona, ou tambor, mas se houver cinquenta fardados, serão cinquenta maracás vibrando de acordo com o hino. Tal fato nos trabalhos acaba por criar uma densidade de ruído de fundo, que impacta profundamente quando se está na *Força* ou mirando. A música, o compasso do bailado e a mente focada são os instrumentos corpóreos que o Santo Daime encontrou para conseguir mediar a comunicação com a planta em seus rituais. Meu interlocutores chamam esse conjunto técnico para receber a alteridade da bebida de “*Uma linha*”, “*Um modo*” e, o mais mencionado, “*A doutrina*”. Além desses fatos, ainda existe a preparação antes dos trabalhos, que para meus interlocutores, se trata talvez de uma das partes mais importantes do trabalho.

1.9 Interdições

O ritual no Santo Daime obviamente não envolve somente a bebida. Percebi nas orientações dos interlocutores a necessidade de se preparar para o ritual a curto prazo - três dias antes do trabalho espiritual - e ao longo da vida para entrar em sincronia com o Daime. Esse preparo envolve: posturas subjetivas, reflexões e meditações, posturas éticas, para alguns: a redução de ingestão de carne e alimentos muito industrializados como

biscoitos, chocolates e doces. Três dias antes do trabalho é recomendada a abstinência sexual, além de no dia do trabalho tomar banho de ervas. A cada trabalho o cenário ideal seriam: três dias antes e três depois sem nenhum desses elementos. Meus interlocutores afirmam que essa foi uma orientação de Mestre Irineu. Obviamente que nem todos seguem isso à risca, devido aos inúmeros trabalhos em que participam no calendário oficial religioso, baseado no calendário dos Santos. Não se trata de uma regra, mas uma orientação para se ter melhores *Mirações*, em níveis espirituais mais altos e também para aprender a lidar com a *Força*. Vi muitos daimistas pararem em uma padaria antes da chegada em Juiz de fora e tomarem café com pão e até salgados fritos. Vivi uma situação meio inusitada em que um outro músico em um trabalho, vomitou dentro da igreja e em cima de mim. Ele me pediu desculpas, e disse que a partir daquele dia ele ia mudar. Depois me relatou que agora só se alimentava de “comida viva” e que isso estava interferindo totalmente em sua rotina, conforme me relatou:

(...)meu amigo, larguei as coxinha, o fulano ainda come e não passa mal, mas pra mim não dá. Agora só me alimento de comida viva. Sabe que meu humor, minha disposição, meu sono, minhas intuições meio que mudaram radicalmente?! Essas porcarias que a gente come, é veneno. Os mesmos que fazem o veneno pra você ficar doente, são os que fazem o remédio pra te controlar. E não envenena só o corpo não...

1.10 Limpeza

Os enjoos, vômitos e diarreias são muitos frequentes em alguns trabalhos denominados pelos meus interlocutores como trabalhos “fortes”. Um deles me relatou que se os irmãos não cuidarem de suas vidas espirituais, o nível do trabalho decai, e o trabalho fica travancado, com muitas pessoas passando mal. Os vômitos e as diarreias são considerados limpezas espirituais, e são categorizados como *Limpeza*. Parece que existe um limiar entre a normalidade e o desvio no sentido da limpeza bem interessante nos trabalhos. Se um irmão sai pra fazer limpeza (vomitar) todo trabalho, pode significar que não está cuidando do que precisa cuidar, logo isso pode gerar um tipo de perspectiva moralizante sobre o sujeito. Se ele é um irmão que sai pra fazer limpeza muito de vez em quando, ou quando o trabalho é muito forte, isso é considerado como uma ação do Daime, limpando o que não se sabe. Logo, eu vomitando em vários trabalhos, fui considerado

como uma pessoa em processo de purificação. Muitos vieram me dizer ao longo do tempo, que eu estava ficando mais dentro do trabalho, que estava me acostumando. As primeiras saídas eram acompanhadas sempre com um daimista, que eles colocam para tomar conta das pessoas que estão passando mal, o/a *Fiscal*. No início eles interviam muito no meu estado, preocupados comigo, me dando papel para limpar, água de flores para cheirar e até rezas. Depois deste tempo em que perceberam que melhorei, fiquei mais a vontade de sair para este processo de *Limpeza*, sem gerar maiores preocupações. Também me corrigiram muito sobre os termos corretos a serem usados. Não podia usar os termos vomitar ou ir defecar, mas “fazer a limpeza”, pois o vômito e a defecação segundo um interlocutor são somente questões fisiológicas e a limpeza envolve o âmbito espiritual. E também me orientaram a sempre quando terminar a limpeza a voltar para o trabalho.

1.11 *Corrente*

A questão de estar fora do trabalho e dentro do trabalho é um ponto fundamental para a comunidade e uma questão lógica fecunda. A igreja é semiaberta. Ela tem paredes que vão até a altura do peito, mas apresenta porta de madeira e vidro. É aberta, mas a definição de dentro e fora é muito bem marcada: é aberto, mas tem dentro e fora, como bem relatado pelos meus interlocutores. Os trabalhos que os daimistas fazem fora da igreja geralmente são trabalhos que eles consideram um trabalho forte, de exposição a energias muito fortes e não permitem em geral a presença de visitantes. Uma vez pedi parar ir a um trabalho na floresta e recebi a seguinte resposta:

- Não. Esse trabalho é fechado. É dos mais fortes... Pra dar aquele confere na *Corrente* de trabalho que segura a casa ...

A *Corrente* é o fator principal para que as pessoas não fiquem fora do trabalho e é o que dá *Força* ao trabalho. “Um interlocutor me relatou: “...*A coisa mais fina que tem, é todo mundo bailando, certinho no maracá, com postura, segurando o trabalho, ai a Corrente flui.*”. Logo a *Corrente* se trata de uma sincronia e uniformidade espiritual e performática. Ficar meditando ou tendo *Mirações* sozinho no lado de fora da igreja não é recomendável. A contemplação deve ser feita junto com os irmãos.

Alguns autores propõem que uma mudança fundamental que o Santo Daime provocou com o uso da bebida fora da floresta foi é a “coletivização do xamanismo”, uma

vez que anteriormente era executado em algumas etnias somente pelo xamã, ou somente por homens. No Daime se coletivizam os estados alterados (CALAVIA in: LABATE; JUNGABERLE, 2011, p. 131–143). Se em alguns tipos de xamanismos ayahuasqueiros o uso é restrito ao pajé, ou aos homens, no Santo Daime a exigência é o da coletividade (IDEM). A *Corrente* é a total interação na execução do ritual. Estar na *Corrente* é conseguir segurar a *Força* desterritorializante do Daime, bailar, cantar os hinos e ter determinada etiqueta dentro do trabalho.

Ao conversar com certos indígenas com quem tive contato no campo em uma viagem a cidade Rio Branco-AC para participar da Conferência da Ayahuasca 2016⁶, percebi certo incômodo com a noção de *Corrente*. Este mesmo incômodo também percebi em pessoas que já foram do Daime, mas que não seguem mais a religião com quem mantive contato na cidade de Petrópolis. Um interlocutor indígena, que não quis que identificasse sua etnia, relatou que o Santo Daime é por demais rígido, militarista e que se você quiser tomar a bebida, sentar, vomitar, dançar, ficar meditando não muito distante do coletivo, dormir, sonhar, é tido como errado ou desvirtuador do espiritual, sendo que o principal deveria ser estar à vontade.

Vivi uma experiência significativa ao visitar juntamente com um amigo pesquisador, na Igreja do Bujari, bairro de Rio Branco, no Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado. Lá foi cantado o hinário *Os Chamados*. Havia no trabalho daimistas da igreja de Juiz de Fora. Esse amigo estava muito cansado, pois havia voltado de um trabalho de campo entre os índios Huni Kuin de um mês. Durante o trabalho meu amigo dormiu ao lado de meu interlocutor. Depois este comentou comigo:

(...) teu amigo parecia até um buraco negro, sugando a energia da Corrente. Quando eu estou num trabalho e vejo alguém dormindo aquilo ali me dá uma angústia danada, me sobe uma coisa...o cara tem que estar ligado, participando do trabalho então a coisa desanda, o nível baixa...!

⁶A viagem que fiz ao Acre, foi para participar da AYA Conference 2016. Esta foi a segunda conferência foi realizada pela organização ICEERS – International Center for Ethnobotanical Education Research and Service. Se trata de uma organização filantrópica localizada na Espanha. A instituição se dedica a integração da ayahuasca, iboga e outras plantas tradicionais como ferramentas terapêuticas na sociedade moderna e a preservação das culturas indígenas que vêm utilizando essas espécies de plantas desde a antiguidade em seu habitat. Ela é composta por pesquisadores brasileiros, espanhóis e de outras localidades. Essa foi a segunda conferência sobre o tema, a primeira foi em Ibiza-Espanha no ano de 2014.

Tomar o Daime envolve um processo que enraíza o fardado ou o visitante. Como outro informante me disse:

Nós vamos ao trabalho pra trabalhar, o cara vem aqui é pra trabalhar, é diferente das outras religiões que você senta ouve um pregador, uma padre, pastor ou místico. Aqui não, aqui você faz o seu trabalho, e se você fizer bem você ajuda a Corrente, e se a Corrente estiver boa ajuda a você também. O Daime é muito cinético, tem que ter disposição, você vai trabalhar mesmo, sair de lá com algo executado por você e o Daime entende?

1.12 Em Forma, Fora de Forma

A etiqueta e o comportamento moderado depois de se tomar o Daime são uma necessidade e uma exigência na religião. Até porque podem haver reações e manifestações que os fiéis precisam saber controlar, uma vez que não estão sozinhos no trabalho. Uma das demarcações de uma sociabilidade mais contida depois de se tomar a bebida é o uso das *Fardas* e a postura militar. O local onde cada um deve estar é demarcado dentro do octeto. Ali é o local correto onde se deve bailar. Também está bem demarcada a separação dos gêneros. Durante o trabalho, os homens não podem passar para o lado das mulheres, tão pouco elas para o lugar dos homens. Se algum homem precisa dar um recado ou entregar algo a uma mulher durante o trabalho, ele deve ir se comunicar com a Fiscal feminina, e ela se comunicará com a mulher. O mesmo será feito caso uma mulher queira se comunicar com um homem.

Os daimistas da Igreja entram em consonância com a descrição bibliográfica sobre o tema, relativo a presença de rigor militar dentro da instituição. O “militarismo” foi uma condição social imanente no Acre nos últimos 150 anos, devido à região ser de fronteira e de expansão do território nacional. (GOVIVIULART in: LABATE; ARAÚJO, 2002a, p. 277–301) , Segundo a pesquisadora, o Santo Daime teria absorvido tal normatividade e etiqueta na prática religiosa. Há inúmeras características que expressam tal militarismo.

A primeira é a divisão em batalhões. Uma interlocutora me explicou como funciona a divisão:

São três batalhões, no primeiro do lado dos homens fica o comando e do lado das mulheres a madrinha. Nesses batalhões normalmente ficam as pessoas

mais velhas, casadas e com filhos. Na frente normalmente ficam as pessoas mais experientes ou da casa. Em todos os batalhões ficam sempre fardados primeiro (da direita para esquerda). Sempre por tamanho do maior pro menor (da direita para a esquerda). O maior puxando a fila na direita, aí vai fazendo escadinha. No batalha do meio ficam as pessoas solteiras ou casadas sem filhos e também podem ficar os visitantes. Seguindo a mesma ordem e tamanho e de fardados ou não. Por exemplo se uma pessoa não fardada for maior que a outra fardada, a farda prevalece. O fardado ficará na frente ou mais pro lado direito. No batalhão dos jovens é o que você fica as vezes. Eu também, estou classificada como jovem.

Há uma ordem do interior para o exterior e da direita para a esquerda. De dentro pra fora a ordem são Comandantes, mais velhos da casa e casados, jovens solteiros fardados e visitantes, são os três batalhões. Da direita para esquerda do mais alto para o mais baixo. Caso haja visitante a altura é anulada pela farda. No começo do Santo Daime CICLU, havia até a graduação de patente, mas Mestre Irineu eliminou a graduação devido à falta de maturidade dos fiéis que começaram a se posicionar em cargos de poder (IDEM).

O militarismo presente nessa descrição é um ordenamento ritual para os meus interlocutores. Não percebi após o ritual nenhum tipo de defesa ao militarismo estatal. Aliás, os membros dessa igreja não se referem ao comandante da igreja como *Padrinho*. O chamam pelo nome. Um interlocutor me relatou que no Santo Daime essa relação paternalista muitas vezes é exagerada, e muitos confundem o respeito com idolatria. Comportamentos como pedir benção ao padrinho, ou beijar suas mãos são vistos como excessivos pelos meus interlocutores. Salvo os casos de figuras históricas como Madrinha Rita, viúva do Padrinho Sebastião.

Notei também em meu trabalho de campo que raramente os mais velhos da casa saem para fazer a *limpeza*. Só o fazem quando o trabalho é excessivamente forte, mas retornam muito rápido ao trabalho. Um vez questionei a interlocutora que me relatou sobre a organização do ritual, de que nunca havia visto o comandante sair para fazer *limpeza*. Ela me relatou: “...ah ele é o que comanda o trabalho, se ele cair como fica o resto? Tem uma proteção especial nele e também uma postura que ele segura, se não ele não seria comandante do trabalho.” O militarismo mantém duas interfaces, uma para com o ritual, relativa a postura dentro do octógono e para organização dos fiéis, e outra

voltada para o Astral. Os que estão na frente “*Seguram*” o trabalho no âmbito espiritual, estão mais acostumados à *Força* do Daime, e também estão a cantar e tocar.

Percebi que nas fileiras mais externas dos trabalhos aos quais participei houve um número bem maior de saídas dos jovens do que de quem é mais “velho na casa”. Isso é considerado um aprendizado. Pode se fazer limpeza, mas quanto mais limpo se está menos limpeza se realiza. Nunca vi um músico sair para fazer limpeza. É interessante pois se não há mais patente às claras como havia no tempo do mestre Irineu, parece existir patentes subentendidas relacionadas ao efeito da *Força* e da *Miração* no nativo.

Além das roupas e da postura ritual, existe a categorização do Santo Daime como o “batalhão de Maria”. Existe o hinário de São Miguel, de Padrinho Valdete de Mota Melo (filho de padrinho Sebastião), que é o anjo guerreiro que combate o mal. E há a noção de luta espiritual que ocorre nos trabalhos - a menção de termos como armas, espadas, guerra e guerrear são muito comuns nos hinos e o discurso. A perspectiva de combate nas regiões espirituais sempre foi reafirmada pelos meus interlocutores. *Mirações* de guerras, de combate a demônios, quebra de bruxarias, foram questões que em muitos casos acabei ouvindo. Para um daimista, o militarismo não se trata de uma valorização do imaginário bélico que as sociedades estatais possuem; ele é simplesmente um modo de manter a disciplina, pois senão “*o trabalho perde o foco, pois o Daime quando vem com a Força é intenso de verdade, se deixar, o trabalho se perde e aí pode dar problema*”. Para meu interlocutor, a rigidez do corpo, da vestimenta e da performance, ainda que tenha causas históricas, é uma técnica social necessária para não gerar problemas sociais com a intensidade dos efeitos da bebida.

1.13 *Mirações* e Regimes Semióticos Intensivos⁷

⁷ O título se inspira em dois autores que muito me influenciaram. O termo semiótica vem da obra de Felix Guatarri: *O Inconsciente Maquínico* (1988) que trata a semiótica como:

(...)disciplina que se propõe a estudar os sistemas de signos segundo um método que não depende da linguística (perspectiva de Charles Sanders PEIRCE). Pg20.

O termo intensivo retiro do artigo *A floresta de Cristal*, (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), onde o antropólogo relata sobre a ontologia dos espíritos amazônicos dentro do regime visionário de Davi Kopenawa ao utilizar o paricá. O antropólogo utiliza o termo intensivo como uma qualidade desse *momentum*.

O fato de não poder dormir - de se manter firme - mesmo quando o Daime “*te balança*” me chamou a atenção, pois em muitos momentos meus interlocutores jovens não ficaram tão firmes assim como relatado. Alguns tiveram desmaios, outros tiveram que deitar ou sentar-se, pois não conseguiam manter a etiqueta diante da *Força* do Daime. Em um diálogo um daimista me afirmou:

Essa coisa de aprender a lidar com a *Miração*, tampouco não é simples, não dá pra racionalizar, entendeu? Isso vai além da razão. É irracional! Os índios que sempre souberam lidar com isso. Olha como eles valorizam o sonho?! Pra eles sonhar é quase igual mirar pra gente. Quando o xamã desmaia, ou incorpora, ele entra em outro estado. As pessoas acham que isso é um problema no corpo, ou tem gente que acha que é demônio. Ele tá é em outro estado entendeu?

Para ele estes outros estados - o sonho, o desmaio, a experiência de quase morte e a *Miração* - são semióticas além da razão, que os indígenas sabem valorizar e experimentam de outra forma. Alguns outros daimistas me afirmaram que colocar esses outros estados em seu dia-dia, sob o ponto de vista indígena, consiste em sabedoria. Estes também me afirmaram categoricamente que a razão é um subconjunto de um universo sem rigidez racional. No discurso de alguns, é como se a razão fosse, na verdade, *o empobrecimento de um mundo onírico-vital*.

Denomino a *Miração* de semiótica intensiva, pois sua experiência não envolve somente a representação que os daimistas tem da bebida ou das visões. Neste caso, sigo de perto Kohn (2013), que procura realizar um “*anthropology of life*”, na qual a etnografia expande os limites para além do humano. Aqui, trata-se de relações com um ser espiritual-vegetal. Tal semiótica, então, é uma ferramenta que trata dos sinais que a vida produz, não se resumindo apenas aos humanos. Nela me apoiei para procurar entender a mediação, reação, afetamento, virtualidades, materialidade de moléculas químicas, entidades, presenças e seres em uma complexo jogo de imagem, signo e conceito que a *Miração* engendra.

1.14 *Miração*-Sonho

Algumas vezes tomei Daime fora da igreja, já que havia ganhado de presente de um amigo um pouco da bebida. Uma vez em casa, depois de tomar, tive uma experiência de dormir e não perceber que estava dormindo, como se a barreira entre sono, sonho e realidade ficasse borrada. Entre os Huna na Amazônia, Kohn relata uma experiência

interessante em seu campo, onde dormir para os Huna é uma situação muito distinta do que dormir para outras sociedades. Eles dormem em casas sem paredes, no meio de inúmeras pessoas, com fogo aceso, o que acaba por confundir o sono com o estado desperto pois sempre há ruído, movimentação, sonhos que fabricam uma situação de não discernimento entre o sonho e a vigília (KOHN, 2013). Alguns interlocutores já tiveram a mesma sensação. Um daimista me afirmou que a questão de estar acordado e sonhando, são limites que o Daime também borra e ultrapassa. Tal relação com o sonho é expressa e um hino de Glauco Vilas Boas, intitulado *Hóspede*, do Hinário *Chaveirinho* no qual mostra isso:

Eu convidei no meu sonho
Meu Mestre vamos passear
Meu mestre veio comigo
Na minha casa visitar

No Santo Daime, algumas pessoas desmaiam também e entram em um estado análogo ao sonho, como afirmam meus interlocutores. Outras deitam no meio do trabalho, devido à *Força* estar muito grande. Dormir no trabalho seria uma desconexão, uma falta de etiqueta, mas desmaiar ou deitar durante um tempo é estar um pleno êxtase. Apagar num sono profundo também poderia ser um êxtase mais estaria mais próximo do desmaio do que dormir. Sobre esse cruzamento de regimes de realidade ocorreu um fato com um membro da igreja bem interessante durante um trabalho:

Foi um trabalho em que estávamos todos no terreiro, ainda quando a igreja estava em Itaipava. Tínhamos tomado três copão de Daime. Ai o Fulano de repente ele deu um pulo da cadeira e saiu pra fora da igreja pois ele estava numa beirada. Ai todo mundo se assustou. Ai os homens foram lá e pegaram ele. Ele estava desmaiado e parecia morto, pois tinha batido a cabeça em uma pedra e estava encharcado de sangue. Todo mundo ficou desesperado. Ai queriam sair correndo pro hospital.

Depois de uma pausa no *trabalho*, o dirigente resolveu tomar uma atitude:

(...) Ai ele falou que não, que aquilo ali era um trabalho espiritual, que tinha sido iniciado e só iam embora depois do trabalho e que ele ia ficar bem. Ai ele estava sangrando na cabeça, e estava com farda branca, que ficou toda vermelha de sangue. Ai amarram ele no cruzeiro. Quando o trabalho estava terminando ele acordou e estava bem. Ai levamos ele pro hospital, ai o médico que estava dando os pontos na cabeça dele quando o levamos falou assim: Ué

os pontos de sua cabeça formaram uma estrela de Davi, e tu sabe a estrela de Davi é o símbolo do Daime. Quando o fulano virou pra olhar, o braço do médico estava cheio de fitas e cordão de contas, ai ele viu que o médico que estava cuidando dele ela espírita.

Ao me contar este fato, ele denotou que todo o *trabalho*, desde a hora que eles tomaram Daime até a ida ao hospital fazia parte de um grande ensinamento espiritual para o testemunho da comunidade.

Depois disso ele nos contou o que aconteceu: Eu morri, morri de verdade, quando eu caí, de repente eu cheguei em um local muito bonito, e lá tinha um São Miguel enorme, que começou a me falar um monte de coisa da minha vida, o que ia acontecer e o que eu tinha que fazer. No final do trabalho quando vocês me viram acordar, antes de eu acordar o São Miguel disse que ia me mandar de volta. Eu insisti com ele que não queria voltar, pois lá era maravilhoso. Ai ele disse que não poderia ficar ali, mas me lembro de ele ter falado: Mas sinte-se à vontade de sempre voltar!

O que me chamou a atenção nessa descrição foi o artigo usado na descrição da entidade: “*Um São Miguel*”. Esse artigo indefinido, na verdade define em muito a plasticidade desse universo miracional-onírico, demonstrando que os elementos, os seres, os ambientes e paisagens não são dimensões impossíveis⁸, nem fixas, ou numeráveis. Trata-se de *Um São Miguel* e não *O São Miguel*. Essa experiência marcou profundamente a comunidade e fez o nativo se firmar totalmente no Santo Daime. O interlocutor me afirmou que não se trata de uma viagem metafórica mental, ou somente de uma projeção de elementos simbólicos. E para boa parte dos Daimistas isso é um fundamento. Assim, Polari de Alverga, em seu livro, escreveu sobre uma *Miração*:

Todo esse mundo que desfilava ante minha memória não eram representações, tinha um realidade psíquica, uma legitimidade genética. Era como se tudo aquilo fosse reconhecido por cada célula do meu corpo. Como se existissem tantos bilhões de formas e mundos, quanto os universos contidos em cada átomo do meu corpo.

⁸ Deleuze (1991, pg. 104) argumenta sobre a impossibilidade de mundos segundo uma perspectiva Leibniziana. Descreve que o impossível se trata que a existência de um mundo automaticamente é produto da exclusão de outros. E que uma existência de um mundo e não de outro, segundo Leibniz, é um grande mistério enterrado no entendimento de Deus. Percebi que as *mirações* criam possibilidade de mundos, trabalham no impossível. O sujeito tem seus múltiplos “eus” em vários cenários e realidades.

Difícil diferenciar as verdadeiras imagens das sombras. Tudo quando até então, eu aprendera a tratar com real, se tornava sombra.

(POLARI DE ALVERGA, 1984, p. 57)

A *Miração* do quase morto, um tipo de *Miração*-morte, envolveu realisticamente o corpo, o ferimento, o médico, a marca no couro cabeludo e a imagem de “um” São Miguel.

Ainda sobre as linhas de separação e recorte entre razão-oniricidade, razão-*Miração*, razão-quase morte, uma interlocutora me relatou a *Miração* que teve em um diálogo comigo:

- Uma vez estava em um trabalho e fui para um sonho que tive dormindo em casa. Meio que voltei no mesmo sonho.

- E qual era o sonho?

- Nada muito ohh, estava em um lugar, andava por umas ruas. Parecia um bairro de uma cidade. Umhas construções de prédio e baixo.

- E você zoando meu chinchila⁹...

- Já ia te perguntar...Bujão te perdoou?

- Ele mudou comigo acredita! Hoje mesmo estava tranquilo comigo, ele me perdoou...Impressionante, Vou te falar que dava uma duvidada, depois disso só respeito, e o que vejo e não entendo medito sobre...

- Pois é, não dá pra racionalizar, E nem pra ficar contando e tentando explicar pros outros, vão achar q tu pirou: Tá tomando chá e ficou doidão!

Parece que os interlocutores conseguem migrar de um plano a outro, do sonho à *Miração*. Ainda no diálogo, a mesma interlocutora continuou a me contar de outra *Miração* que teve:

Não sou muito de mirar...mas no último trabalho que fiz eu estava em um lugar cuidando de um menino. Aí eu abria o olho passava a imagem, ai fechava o

⁹Chinchila se trata de um roedor da família Chinchillae, endêmico da região dos Andes chilenos e peruanos. A espécie *Chinchilla lanígera* quase entrou em extinção por conta da extração de pele, visto ser o animal que possui maior densidade de pele por centímetro quadrado no corpo era utilizado para confecção de roupas. O animal foi adaptado para criação intensiva e após o declínio do mercado de pele tem sido comercializado como animal de estimação. Ele mede cerca de 25 a 30 centímetros, chega a pesar de 500 a 600 gramas. A minha chinchila se chama Bujão.

olho voltava como num sonho. Quando acabou o trabalho o Y falou com o X que viu uma criança passando no meio deles, isso sem eu ter falado nada!

Os interlocutores que me dediquei a ouvir, e dos quais acabei por me aproximar, creem que os estados alterados não são um estado desviante do estado normal, sem uso de psicoativos. O que pude perceber de seus discursos sobre estes estados, é que são *estados de plenitude*. Eles mudam a questão: não há uma mente sã e original que é degenerada pelo chá. Para eles, há uma mente no seu potencial mínimo, e que chega ao máximo com o chá. Meus interlocutores acreditam que acessam regiões basais de uma realidade alterada, sendo a razão, o afeto, o sonho, e a percepção subconjuntos de um fundo realístico maior que o humano.

O Daime dá esse acesso a diversos planos de realidade, ou seja, um líquido, extraído de dois tipos de vegetais, é capaz de realizar a ponte entre esses planos. Para os daimistas não se trata só deste mundo, são inúmeros mundos que se interpenetram. Com o Daime é possível atravessá-los. Como disse, minha interlocutora teve uma *Miração* que continuava o sonho no meio de um trabalho dias depois de ela ter sonhado. Ela estava acordada, mas sob o efeito do Daime. De olhos abertos, ela via o salão e seus companheiros. De olhos fechados era transportada para outro mundo, o mundo do seu sonho. De olhos abertos para o salão, ela não via a criança, mas quando fechava os olhos, via uma situação como num sonho, e via a criança. Outras pessoas viram a criança no salão, dentro da igreja. Talvez, muitos afirmariam que não passe de uma alucinação, mas minha interlocutora disse que a alucinação é problematizada pelo testemunho alheio, além do fato dela ver a criança em um domínio onírico que é tido como fisiologicamente normal. Como me afirmou outro daimista: “o problema do povo é achar que a *Miração* só passa dentro da cabeça”.

Como já ressaltai, para meus interlocutores, a *miração* não é um esvaziamento ou degeneração da razão para a alucinação. Pensar a *miração* dessa maneira seria para eles reduzir e enterrar todos os processos de conexão entre domínios descontínuos que ela realiza: morte/vida, natural/sobrenatural, presente/ passado, sonho/ razão, onírico/real. O modelo de explicação naturalística, onde existem somente dois planos (WAGNER, 2010), um cultural simbólico e um natural físico-químico, não faz sentido algum para a maioria dos que conversei. Tal explicação para eles distorce o modo de conhecimento *sui generis*. Eu realizei um pequeno desenho juntamente com um daimista que é formado em

psicologia, na qual apresentava a ele um diagrama que demonstra a perspectiva naturalista. Ele interveio dizendo: *isso não chega nem perto do que o Daime faz!*

Conforme o modelo que pensamos em conjunto:

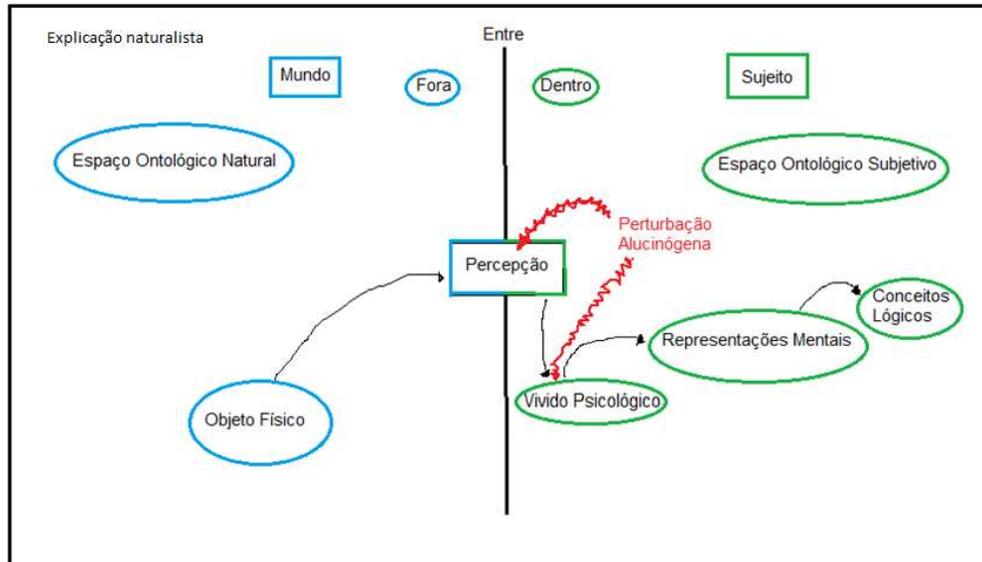


Figura 9- Modelo naturalista desacreditado pelo interlocutor

Voltando à pergunta da interlocutora sobre uma das minhas chinchilas, essa se deu por conta de uma *miração* que tive na qual fui muito afetado. O interessante é como que ao começar a mirar eu comecei a ter adjetivos para os daimistas. Quando os trabalhos eram fechados ao me convidarem relatavam: “*ele é tranquilo, ele já está firme. E já está conhecendo o Daime, dá pra chamar!*”, “*Oh, eu resolvi te chamar que eu tô vendo que você tá levando a coisa a sério*”. O começo desse processo foi marcado por várias desconfianças por parte dos nativos, mas houve uma *miração* com meu animal de estimação que ajudou a minar algumas resistências que ainda existiam. Tenho chinchilas já faz alguns anos. Uma, que batizei de Bujão, é um animal um tanto problemático. A literatura veterinária mostra que muitos roedores possuem comportamentos e disfunções mentais. Sempre pensei que isso ocorria com ele: ele não se socializava comigo e nem gostava de proximidade. Um dia em um *Trabalho*, tive uma *Miração* com ele. Eu vi de olhos fechados, ele quando filhote com sua mãe. De repente chegavam alguns homens e começavam a maltratar a sua mãe até matá-la. A cena não foi nada agradável. Depois disso, a *Miração* me mostrava que aquela violência vivida era por ele associada às violências presente em mim. Fui tomado por um afeto muito intenso e comecei a pedir

perdão aos animais, que se apresentaram em minha frente como se fosse um “tribunal de zoológico”. Senti na *Miração* que o perdão foi concedido. No outro dia ele estava totalmente diferente comigo. Como uma tentativa de fazer um teste para ver se a coisa foi real ou “projeção”, não relatei nada a minha esposa sobre o acontecido. Ela mesma me questionou uns dias depois se não estava acontecendo algo de estranho, pois ele estava bem mais amável comigo. Essa situação acabei por expor para alguns interlocutores. Um deles me disse o seguinte:

(...) cara, você disse que estava com receio de contar isso, com medo de ser viagem, ou de acharem que você está pirando. Na verdade isso vem só confirmar nosso trabalho, eu particularmente fico muito feliz de ouvir isso, pois as pessoas acham que a gente fica lá viajando cantando e depois baixa a onda e vamos pra casa. As coisas que se passam ali são espirituais, e o Daime te leva em regiões inéditas mesmo. E tu vê, não é só uma viagem na mente, coisas reais vão e acontecem. A droga é só uma viagem, no máximo com insights, o Daime cura, une, transforma, muda coisas que você sozinho nunca mudaria. Que bom que ele ficou bem, sinal que vocês tem uma ligação forte. Não é um só um bicho, ou um pet, entendeu? Os índios tem muita ligação com os animais. São consciências também.

Outro me afirmou em tom de repreensão: “*E você ainda achando que era da tua cabeça, fazendo o teste? Pouca fé hein...*”

A partir da exposição de minhas *mirações*, percebi que os interlocutores que me ouviam, começaram a também a expor as suas. Nesse tipo de trabalho de campo, é difícil não ser afetado, visto o Daime, penetrar não somente em domínios de pesquisa acadêmica, mas também ir até questões que estão totalmente afastados dos interesses no campo. Mesmo sem ter o interesse pela prática religiosa, estava sendo afetado pela eficácia do Daime, e meus interlocutores sabiam disso. A cada afetamento, maior era a confiança de que eu não era um pesquisador que iria reduzir suas experiências às teorias científicas. Os interlocutores não pensam que o Daime é somente um catalisador mental, ou a *Miração* um tipo de “trip” na mente do sujeito, mas algum tipo de evento que aciona, agencia, que move ações no sujeito e do sujeito, que conecta pontos descontínuos.

Eduardo Vargas (2006) cunha um termo muito interesse sobre os eventos com drogas: alter-ação. A particularidade da *miração* foi talvez o tema que mais me chamou

a atenção entre os daimistas com quem convivi. Ela também está na base da argumentação para a distinção entre o Daime e outras substâncias. Por essa capacidade, dentre outras, o Daime é considerado um ser inteligível líquido. Padrinho Alfredo uma vez afirmou: “*O compromisso que você deve ter com o Daime não é apenas com uma garrafa. É com um ser que mora ali dentro...*”

1.15 Daime – Cristo

Alguns me afirmaram que o Daime é o próprio *Cristo*. Um padre que conheci no Rio de Janeiro, também fardado, me confidenciou que perguntou a um teólogo católico de renome sobre se ele achava correto um cristão católico beber ayahuasca. Ao que ele respondeu: “... *A ayahuasca é o Espírito Santo líquido!*”

Por sua vez, um daimista que conviveu com Padrinho Sebastião no Acre quando criança, afirmou que ele dizia que: “*o Daime é a Bíblia do analfabeto*”, pois com a bebida não é necessário estar inserido na malha ideológica e de signos da sociedade ocidental. A própria bebida seria responsável por abrir um caminho democrático à compreensão da espiritualidade. Porém, essa afirmação não é um consenso entre os integrantes da religião. Por exemplo, um daimista me disse que o Daime não pode ser Jesus, mas “*é um oráculo, que nos conecta com Jesus*”, que responde coisas complexas e “*faz a ponte, a conexão entre coisas que você nem imagina!*”. Esse mesmo interlocutor me contou uma *Miração* que teve para me exemplificar seu entendimento da questão:

(...) estava tendo um trabalho na casa de um amigo, aí as mulheres estavam de um lado e os homens do outro. Aí uma mulher começou a incorporar. Eu nunca gostei desse negócio, sei lá acho que é uma mistura de fingimento e histeria muito sem propósito. Ai eu pensei comigo: acho que ela tá fingindo. Eu estava sentado ao lado de um grande amigo meu. Aí sabe quando você percebe assim de canto de olho que a pessoa está te olhando? No Daime rola isso de vez em quando, uma pessoa te encara de maneira muito estranha... Aí vi que ele não parava de me olhar, aí na hora que fui olhar pra ele já puto com aquilo pra ele parar de me olhar, quando virei eu fiquei aterrorizado.

O interlocutor parou -balançando a cabeça para os lados - falou um palavrão e continuou:

Ele estava olhando pra frente mermão! Mas da lateral do pescoço dele, saía uma cabeça de um samurai, mas muito real igual eu estou te vendo aqui assim.

Eu fiquei paralisado, ele tinha os olhos assim com veias vermelhas e me olhando com muita raiva. Ai meu amigo viu que eu estava olhando pra ele deu um tapa na minha perna e meio que o samurai sumiu. Meu irmão, depois daquilo, nunca mais julguei quem incorpora, quem fala em línguas, quero nem saber, a pessoa que sabe!

O julgamento subjetivo da mulher que incorporou, foi repreendido com uma visão realística de um samurai bravo, saindo do pescoço de um amigo. O mesmo interlocutor, relatando essa *miração* como uma das mais fortes que teve, continuou a relatar sobre outra:

(...) Ah, vou te contar uma que me deixou também apavorado também. Estou te contato essas duas pois foram as duas que mais mexeram comigo no sentido de respeito ao Daime, porque o Daime foi uma mãe pra mim. Um dia estava em um trabalho de Estrela, ai eu tive uma Miração. Eu vi uma escuridão, tão escura que chegava a cintilar, e parecia que aquilo ali não tinha fundo, como se fosse um espaço que eu nunca chegasse ao fim. Mas era tão profundo que comecei a ficar desesperado, e ai fui ficando todo encolhido e caindo da cadeira, ai um amigo veio e gritou: postura! E ai sai daquilo, eu acho que era o inferno! O Daime é um oráculo, sabe de perguntas que nem você sabe que tem, mexe em lugares que você acha que ninguém tocaria...

Para ele a realidade que temos aqui e agora, como ele mesmo disse “...o dia-a-dia sabe, a nossa rotina mesmo, acorda, dormir, comer, cagar” é um plano produzido pela razão, pela limitação da percepção e principalmente por crenças que impedem da pessoa ver o que é real de verdade. Fiquei muito interessado nessa *miração*, pois ela mostra em negativo o que acontece em outras *mirações*. Se as outras mostram a transposição de barreiras e de descontinuidades “artificialmente” percebidas, esta mostra a ausência de fundo, a ausência de tais barreiras. O fosso, a profundidade excessiva mostra a verdadeira natureza da realidade, um tipo de *continuum*. Ainda que corpos estejam separados em um domínio, podem estar totalmente atravessados em outro, como afirmou Alex Polari de Alverga (1984, p.161):” ...tropeçou lá em cima no astral, tropeça embaixo, nos paus...”

O fenômeno da *Miração*, para os daimistas com quem dialoguei, é uma pedagogia espiritual, e como representante/oráculo/canal dessa natureza profunda, age no humano mostrando pouco a pouco as inúmeras dimensões que existem. Para eles isso é um fato, o mundo que vivemos é um plano entre inúmeros outros. Um interlocutor me afirmou: “o cristianismo fala só de céu, inferno e o mundo aqui, é muito pouco, tem muito mais”.

Esse pouco a pouco acontece pois como foi-me relatado: “*se você visse tudo de uma vez só, talvez não ia resistir*”. Certa vez, depois de um trabalho, recebi um conselho:

(...) você está sumido rapaz. O bom do Daime é você pegar um trabalho atrás do outro sem interrupção. Porque tu vai no primeiro, aí o Daime te mostra a capa do livro, vai num segundo, o Daime te leva no índice, vai no terceiro chega na introdução e assim por diante. Se você parar tem que voltar tudo de novo.

O sentido de evolução espiritual está associado às transformações, torções, mudanças, ineditismos e surpresas que o Daime faz no indivíduo. Quando nos primeiros contatos com os informantes eu dizia que estava estudando o fenômeno da *Miração*, a fim de entendê-la, um nativo me disse: “*Você está querendo uma coisa quase impossível, só ali mesmo que se vive. Não dá pra traduzir, não! Mas ainda assim, se quiser, tem que conhecer a bebida a fundo, tem que tomar Daime*”. O Daime se trata de uma experiência que não depende do conhecimento, mas da intenção, da vontade de conhecer e do respeito. O conhecimento é recebido ao invés de refletido. Para um interlocutor: “*a mente é um labirinto, nela tu se perde facinho!*”. Para ele, enquanto que o conhecimento é uma produção, um labor de um humano que é transferido a outros humanos, o Daime é a experiência direta, não precisa de mediadores, só precisa de uma disciplina no *Trabalho* pra não se perder na experiência.

1.16 Possibilidade ou Impossibilidade: é possível fazer etnografia da *Miração*? É possível fazer “miralização” da etnografia?

O *Livro das Mirações* (POLARI DE ALVERGA, 1984) diz que a antropologia, ao estudar os mitos indígenas, os esteriliza, pois os transforma somente em expressões culturais e simbólicas. Para ele, o mito significa muito mais do que um discurso mediador entre natureza e cultura, ele é uma expressão de um universo de difícil registro racional. Meus interlocutores, ao chamarem-me a atenção sobre a impossibilidade de pensar sobre a *Miração* sem sacrificá-la a teorias acadêmicas, não estavam me alertando sobre a impossibilidade da escrita. Até porque os hinos são *mirações* registradas no papel, em forma de canções. Lembremos também que inúmeras obras foram produzidas pelos próprios daimistas. Polari de Alverga reuniu os escritos de Padrinho Sebastião, os quais

foram batizados de *Evangelho Segundo Padrinho Sebastião* (1998); Lúcio Mortimer escreveu o livro *Bença Padrinho* (2000), Marcial Oliveira escreveu sua experiência com um xamã Inca no livro: *Minha Viagem ao Centro do Daime* (1993), só para citar alguns. O que sempre foi me dito é o cuidado para não crer na falácia de que “o único mundo que existe é este que nós pisamos e que inventamos na nossa cabeça”. O cuidado que muitos me pediram era para que o escrito não resumisse ou substituísse a experiência. Na verdade, um drama de tradução, pois só se podem conhecer o Daime bebendo, e meu trabalho é para se conhecer o Daime pela escrita.

Como afirma Eduardo Kohn (2013), a antropologia está em um período paradoxal, visto ser a ciência que estuda o humano e que agora está a se debruçar para além dele. Assim, cabe indagar: se a *Miração* funciona como um tipo de linguagem de uma bebida feita a partir de dois vegetais, como entendê-la sob o ponto de vista simbólico visto ele ser estritamente humano? Meus interlocutores não estavam a defender um obscurantismo, mas estavam a me alertar para não utilizar as ferramentas erradas. Ao se fazer uma antropologia do Daime, deve-se levar em conta o não-humano que ele é. Ele não o é, primeiramente, por ser um líquido. Segundo, por ser um líquido vindo de um organismo não animal, mas sim vegetal.

O humano é simbólico, é constituído por linguagem, consciência e história, mas tais símbolos são apenas um aspecto da comunicação que existe no mundo. Como Charles Peirce coloca, os símbolos são uma modalidade semiótica, mas também existem outras, como o índice e o ícone (PEIRCE, 2015, p. 63–76). Os organismos não humanos se comunicam por outras modalidades semióticas (KOHN, 2013). Pensar então o uso do Daime e a *Miração* que este gera, é pensar sobre um ser *sui generis*, pois não se trata de outro organismo, mas de uma substância. Mas não de uma substância como o veneno ou a droga, para os daimistas ele é um ser, um ser que possui um tipo de subjetividade que se comunica com a subjetividade humana e mostra a estas as subjetividades ocultas que o próprio humano escondeu.

Esse maquinismo para além do humano foi tratado por Lévi-Strauss em relação à natureza do mito. Segundo ele, o mito possui determinada armação, código e mensagem; é um complexo que atravessa “cultura” e “natureza” que não se resume a expressões de um sujeito. Ele não é uma história pensada por um sujeito, mas um complexo que o atravessa com pedaços de história (LEVI-STRAUSS, 2010, p. 19–42). Assim, embora

possuam divergências em relação à interpretação do mito, Polari e Lévi-Strauss comungam de pontos-chaves. A perspectiva levistraussiana de um maquinismo para além da consciência humana, e de que os mitos se pensam nos homens (IDEM), serve como uma chave e uma analogia, guardadas suas devidas proporções, para pensar o Daime, já que se trata de um oráculo, uma entidade, um processo, um desvelador de mundos.

Percebi que a perspectiva da *Miração*, na interpretação nativa, se comunga em parte com esta perspectiva da natureza do mito. O Daime possui uma semiose, e dá um tipo de acesso a determinada paisagem, um tipo de “real”. Não se trata então de atribuir à *Miração* uma desconfiguração da subjetividade humana sob o poder bioquímico do psicoativo, que faz variar os símbolos e os arquétipos dentro do espírito encarcerado em determinada cultura. Há alguns trabalhos importantes dentro deste tipo de perspectiva, alguns teóricos, por exemplo, que se concentram nas cores e nas texturas das visões, e nos elementos culturais que aparecem (SHANON, 2003) e (REICHEL-DOLMATOFF, 1978). A perspectiva desses teóricos, então, acaba por pensar que o ocorre na *Miração* se passa dentro da cabeça. Por outro lado, meus interlocutores descrevem o processo da *Miração* como uma região para a qual se migra, um mundo astral que se experimenta, numa espécie de nomadismo espiritual da existência. Esse processo, não é somente um momento em que desenhos psicodélicos aparecem no ecrã de suas mentes, como um deles me afirmou: “*se fosse só isso a gente ia tomar ácido, isso faz parte, mas vai além*”. Ela possui também uma armação, um código e uma mensagem que estes estudos estão longe de considerar. Não que não haja presença de símbolos, arquétipos e representações, mas o que percebi foi uma riqueza de detalhes, maquinismos e operações de outro tipo. Antes de tentar cobrir toda essa complexidade, prefiro admitir aquilo a qual os nativos não acreditam ser o sentido da *miração*: ela não é somente uma projeção mental ou uma hiperatividade dos sentidos. Buscando uma aproximação com o que é dito por Lévi-Strauss, a *miração* não é uma expressão da história de um sujeito, ela é um agenciamento coletivo, atravessando o sujeito. A *miração* pode ser pensada como o pensamento do Daime nos humanos.

Padrinho Sebastião relatou uma *Miração* que teve quando sofria de um problema no fígado. Ele teve uma visão de seres que abriam sua barriga, tiravam sua coluna e ele via tudo ao lado dos seres. Extraíram de seu fígado umas pedrinhas (alguns relatam serem besouros), e disseram pra ele: “*oh, você sabe o que é isso né, então estamos tirando isso de você, não faça mais isso*”. Muitos interpretam e dão sentido à repreensão pelo fato de

Sebastião ter tido malária e não ter se cuidado, ou por ter abusado do álcool antes de sua vida ativa no Daime. O agenciamento do Daime, então, não opera a partir uma mente natural cotidiana e rotineira e que depois de entrar em contato com a beberagem vê coisas não cotidianas do tipo alucinação. Ele age a partir de uma paisagem, de uma situação ou de um evento em que o sujeito é colocado em um fluxo. A sua mente se torna mais uma peça do conjunto, não o ator principal. Como relatou um interlocutor:

Todo mundo acha que o Daime age na mente, falam muito da expansão da consciência, ai fica essa coisa meio mental. Na verdade a mente é recente, o corpo é muito mais antigo. O Daime te leva no corpo também, não só na mente!

A *Miração* do padrinho Sebastião não foi somente um evento imagético, ele foi miralizado. Sebastião viu seu corpo sendo curado por seres e depois ficou curado de verdade. Um ponto de vista fora de si, sob a agência de seres, e depois a entrada novamente no corpo curado. São dois corpos que se separaram, um consciente e outro inconsciente no doente está sendo operado.

1.17 A agência

A antropologia sociocultural, tal como é praticada hoje, se dedica aos atributos distintivos dos seres humanos, como a Linguagem, Cultura, Sociedade e História (KOHN, 2007) . Tais temáticas são utilizadas como ferramentas para compreender os seres humanos. Nessa estruturação, a análise se encaixa somente em determinado horizonte. Como resultado, nós não somos capazes de ver as muitas maneiras em que as pessoas são, de fato, ligadas ao “mundo” mais amplo da vida e às formas pelas quais são atravessadas por ele. Assim, a pesquisa com o Daime se oferece como uma provocação, pois a maioria das *Mirações* não são somente imagens simbólicas de coisas reais, vistas em suspenso na subjetividade humana. Para os daimistas, as *Mirações* são reais e não somente simbólicas. Um etnografia que entre nessa “realidade” é o que aparece na provocação presente no imperativo de alguns indígenas do Acre, ao dizer em modo imperativo: *quer conhecer ayahwasca? Bebe!* Um daimista me comentou sobre isso:

Esse pessoal da academia é engraçado, pra você entender uma coisa, tem que ir ler um livro, ou fazer uma pesquisa. Se você pergunta por um tema o professor fala: vai ler, ué! E porque muita gente na academia acha errado que

pra saber do Daime tem que beber? É sinal que acham que é droga. Então, no fundo no fundo, essa gente não crê no Daime.

Talvez este seja o primeiro passo para um entendimento etnográfico, já que a questão não é somente a de trocas intersubjetivas do observador-observado, ou de uma epistemologia da representação (DEACON in: CHRISTIANSEN; KIRBY, 2003, cap. 7). Ser afetado, nos colocarmos como parte da interação entre “sujeito” e “objeto”, pesquisador e pesquisado, sob o olhar nativo, torna a pesquisa muito prenha (SIQUEIRA, 2005). Muito se desmoraliza Castañeda, por seu excesso de “fantasia” e por seu campo poder ter sido fictício. Mas essa desmoralização, como ressalta Roy Wagner (2010), parte de uma perspectiva da representação, do dualismo e desse tipo de antropologia da qual busco me afastar.

Lidar no campo com o estado mental cotidiano, ancorado na própria segurança existencial de pertencer a um corpo - um *self* projetivo e acional no mundo – trata-se de um tipo de trabalho de campo. Estar sob a *Força* e a *Miração* do Daime, onde a sensação de se estar em um outro mundo real é colocada como uma possibilidade, não teoricamente, mas existencialmente, exige do antropólogo uma confiança radical no nativo. O Daime funciona como um instrumento político, pois quando o antropólogo está na *Força*, está nas mãos do nativo e do Daime. Nesse momento não há variação apenas na noção de uma interpretação do mundo, mas do próprio mundo e seu ponto de vista. Mais do que a percepção sobre o mundo, varia a perspectiva. Como afirma Viveiros de Castro (2004), não é a percepção que mantém uma perspectiva, mas justamente ao contrário. Não somente a noção de natureza ou cultura varia, mas a artificialidade das duas é posta em relevo. Tal abalo se dá quando o indivíduo se encontra no meio de uma paisagem gerada pela *Miração*, sem poder controlá-la, sem poder voltar atrás, em ambientes muitas vezes agonísticos, com seres espirituais que falam coisas ao daimista que ele nunca ouviu outrora, com revelações de segredos de extrema elegância. Tal agenciamento não-humano, é que aciona o daimista.

Como realizar um trabalho que leve em conta a diferença do não humano? Ou a diferença que o Daime expressa? Pensemos um exemplo sobre a questão da mudança de perspectiva sobre o mundo. Se um morcego possui como seu principal sentido de comunicação o sonar, que o informa em quais locais aonde ele pode ou não se locomover, seu principal sentido não envolve a fala, ele não enxerga cores, não tem uma “rota de voo” pré-definida. Como seria então, a perspectiva do mundo contada por um morcego?

Como seria sua “antropologia”? Não nos pareceria um tanto excêntrica, alienígena, alucinógena? Se tal estranheza se dá sobre o mundo animal, imaginemos quanto ao mundo vegetal, que possui diversos sentidos distintos do humano?

Os vegetais possuem como principais meios de comunicação com outros vegetais e mesmo com os animais substâncias químicas ao invés de movimentos físicos, os quais estão distintamente separados do nosso formato de entendimento comunicacional, ainda que possamos entender o mecanismo bioquímico pelo qual elas possam agir. Não nos seria este modo de comunicação também um tanto quanto reconhecido por nós como “alucinatório”? Penso então que este modo “alucinatório” pode ser nada mais do que nossa classificação sobre o entendimento que não possuímos acerca da comunicação e da forma de transmissão de informação de uma planta – vegetal – para o humano – animal. Uma troca que se baseia em um complexo emaranhado de imagens e significados que emergem desse formato não dominado ou domesticado por nós. É como a sensação de cair em um país distante em que não conhecemos a linguagem nem a cultura local, e tentássemos buscar informação de uma rota por onde ir. Como, se não entendemos as placas! Talvez a forma mais próxima de se entender o domínio da planta seja essa ideia construída e disseminada como “viagem mental alucinatória”.

A observação participante no uso de psicoativos se apresenta então desafiante, senão perigosa. Um grande amigo, também pesquisador antropólogo, que estuda os mitos dos legumes por um viés etnobotânico entre o povo Huni Kuin, em um passeio pela floresta na busca por Jagube e Chacrona junto a seu informante, encontraram-nos e fizeram um *Feitio*, termo que designa a produção da bebida. Depois de feito, beberam ali mesmo na mata. Ele relatou de maneira muito impactante que foi tomado por uma *Força*, e que incorporou um espírito que parecia ser o espírito da planta, e que esta usava a sua boca em um tom de deboche em uma voz meio fina e infantil: “...*bíô bíô biologia: hihihhi, antro- po - lo – gia: hihihihhi! ...*”

Uma vez questionei às pessoas se elas se acostumavam com o Daime e com sua agência. As respostas que obtive foram que a diferença do Daime para as “trips” de outras drogas é que o Daime é imprevisível, não há como saber se portar diante dele, pois jamais está totalmente domesticado e seguro. Os nativos me afirmaram que o ineditismo do Daime é onde está o seu segredo. Um me disse: *você nunca sabe onde ele vai apertar*. O antropólogo amigo crê que a bebida tem vida própria, faz o que bem entende, e que possui

uma bondade inerente, mas não sabe o porquê. Como diz um trecho do hino chamado *Objetivo* do hinário *O Apuro*, de Francisco Granjeiro:

(...) Quando esta estrela brilhar. Muitos não vão aguentar. Dá vontade de correr. E começar a chorar. O Chorar não adianta. O remédio é se controlar. Ter calma, fé e amor. Para poder alcançar.

Questionei-me quando meu amigo me contou o acontecido no campo muito impressionado: O fato acontecido pressupõe uma crença? A agência pressupõe uma crença? Minha pergunta na verdade foi de encontro ao que viria aprender com meus interlocutores. Trata-se do modo de operação que os fiéis dizem ter aprendido dos ameríndios. Se a eficácia simbólica necessita de um contexto no qual se deve crer para que possa acontecer, como fica a explicação da eficácia quando a agência transcende o contexto e a crença, quando um líquido coordena o processo, segundo uma inteligibilidade não humana, em uma verdade movente (HOLBRAAD, 2003) que maneja inúmeros domínios semióticos? O amigo antropólogo não havia nunca tido uma experiência com incorporação, tão pouco esse tipo de sensibilidade, mediunidade ou abertura, ficou muito confuso sem saber o que estava acontecendo e relatou que foi maior que ele, que sua boca falava por si.

A noção de um atravessamento não humano de uma *Força*, uma mensagem, um código, um fluxo, uma inteligibilidade foi relatada de maneira muito clara por um daimista sobre espíritos opressores que produzem pensamentos nas pessoas quando estas se encontram na sensibilidade espiritual que o Daime gera:

(...) Você tem que estar ligado na tua mente, senão vem “um” e sopra um pensamento e você acha que é seu. Eles montam em você, porque está aberto com o Daime. Por isso tem que focar nos hinos, pois eles são a história de quem já é experiente e eles levam você. A música é sagrada, é ela que te dirige, porque então você é levado pra energias que não são boas...

O Daime, segundo outro nativo, mostra a intencionalidade das coisas, dos fluxos, dos signos, dos seres, acontecimentos. Para ele, essa intencionalidade não se encontra apenas na expressão humana. Relembrando o caso do antropólogo e dos pensamentos dos espíritos no daimista, a boca também é atravessada por outros “centros de comando”, além da mente e da intenção do indivíduo, que estão presentes no *Plano Astral*, onde o sujeito é arrastado quando ingere o chá. Meus informantes descrevem nitidamente que o Daime mostra o excesso desses fenômenos que acontecem nesse *Plano dos planos* e os

seus centros de comando subjetivo. Para eles: “...os místicos percebem isso assim como os índios...”. Para meus interlocutores, tanto místicos quanto ameríndios possuem o mesmo estado. Em uma conversa um deles me disse: *os índios vivem mesmo em outro estado*.

No *Plano Astral* você não pode ir ou ser levado para qualquer direção, por isso a importância dos hinos como guias por esse mundo complexo. Para uma ontologia naturalista, o pensamento e a ideia só podem ser gerados por seres que possuem ação, intencionalidade, reflexividade e afetos, ou seja, por humanos (INGOLD, 2016). As análises de Bruno Latour se abriram a seu modo para a noção de agência não somente de seres com intencionalidade e reflexividade, mas também para os objetos, fenômenos e acontecimentos (LATOURE, 2007). Essa distinção entre humanos e não-humanos não reconhece que alguns não-humanos são “*selves*”, e que podem se comunicar reflexivamente para com eles. Como Kohn (2005) afirma, eles podem estabelecer comunicação sem ter que “falar”. A noção de agência fica limitada pelo binômio: de um lado está o sujeito com intencionalidade, de outro lado a coisa que agencia, seus constrangimentos, reflexões e afetos. Tal perspectiva ainda não é suficiente para dar conta do problema e o drama real que os daimistas estão envolvidos. Nessa chave, poder-se-ia muito bem acreditar que o uso do Daime é um modo humano de se relacionar com alcalóides que produzem intensa atividade biológica e simbólica. Para os daimistas a questão vai além disso, pois o Daime é reconhecido e experimentado como uma entidade líquida, como disse, que adentra seu corpo e restaura uma originalidade que foi perdida ao longo do tempo. E essa originalidade é a vitalidade de tudo que existe. Muitos me relataram que tudo que existe de algum modo tem vida. O dirigente da igreja manejando um discurso científico¹⁰ me relatou:

(...)Você já ouviu dizer sobre a teoria dos campos mórficos? O cara diz que o conceito de vida é muito mais complexo, e não pode ser definido somente como uma atividade celular. O estudo do cara é fino, o livro chama A Física dos Anjos. Ai ele diz que pros átomos se organizarem, ele meio que precisam de um forma abstrata tendeu? Aí eles se organizam, e ele fala que essa forma é a vida. Aí por exemplo, ele vai falar que coisas que tenham muita atividade atômica, celular e tal, elas tem vida. Pensando assim os índios estariam

¹⁰ Muito utilizam de um discurso científico não cartesiano, se aliando a autores que hoje são denominados cientistas românticos (DUARTE, 2000), por conta destes apresentarem uma crítica à tradição ocidental e sua concepção particular de uma natureza mecânica e sem intencionalidade.

totalmente certos, ao falar que o sol é um Deus, imagina quantos campos mórficos existem lá, uma bomba de campos mórficos, imagina os cristais, entendeu?

1.18 Intencionalidades

Notei uma refinada fito-teologia que meus interlocutores realizam, não somente sobre o Daime, mas juntamente a ele. Para eles, o humano não é único portador de intencionalidade. As próprias intencionalidades humanas e suas subjetividades, na verdade, são um terreno que pode sofrer influências de espíritos que podem se camuflar como pensamentos do próprio sujeito. Percebi que, para eles, o Daime não somente subjetiva o mundo, com suas unidades discretas: pedras subjetivas, árvores subjetivas, espíritos subjetivos, mas problematiza as unidades de subjetividade, planos e entes que existam em qualquer espaço ontológico. Seja uma rocha, um inseto, uma emoção, uma célula do estômago, ou um *insight*, tudo vira um centro de reflexividade e intencionalidade. Descrevo um relato de um interlocutor sobre uma situação em que teve que dirigir sob o efeito do Daime:

(...) Eu estava num trabalho na casa de um amigo, ai começou a chover muito. Minha mãe estava em casa sozinha, e no meio do trabalho ela me manda mensagem pra eu ir para casa pois estava chovendo muito. O trabalho foi pequeno, foi um aniversário. E eu tinha tomado três despachos de Daime (três doses) em muito pouco tempo. Eu estava pegado e não percebi que tinha tomado o terceiro despacho depois de mais ou menos 10 minutos do segundo. Isso me deixou muito pegado, e estava no final do trabalho. Eu fiquei muito preocupado com a chuva, e mesmo sob a desaprovação dos irmãos peguei meu carro e fui pra casa ainda um pouco pegado. Quando entrei no carro, estava com muita chuva e ocorreu uma coisa com a minha mente muito estranha. Sabe quando você pensa, o pensamento já está lá, já reparou? Pode parecer viagem, mas eu consegui perceber os pensamentos surgindo. É como se eu tivesse uma pré-premeditação. Aí eu via vários pensamentos ao mesmo tempo. Eles vinham e me falavam exatamente o que fazer para não ter problema. Tipo, solta o freio de mão, vai de segunda nessa curva. É como se eu tivesse um professor ali me guiando sobre o que fazer, eu senti eu mesmo sendo comandado não no mal sentido, mas orientado por uma coisa...

O interlocutor afirmou que não estava em transe, estava consciente, e não sentia os pensamentos vindos de fora, como se fosse um sujeito falando com ele. Ele afirmou categoricamente que viu seus pensamentos serem produzidos pela sua mente, e que ela o guiou. Esse registro refina a questão, pois pode-se pensar que o Daime age somente subjetivando o “mundo”. Sendo assim, subjetivaria os objetos, corpos e entes que ganhariam intencionalidade. Há um hino de Mestre Irineu do hinário *Diversões do Mestre* que diz claramente sobre isso: “...os pensamentos se conversam pelo acochar do nó...”. O Daime é um vitalizador, até o pensamento não escapa de sua ação. Se a natureza do pensamento é ser um organizador do real, na *Miração* ele passa por uma transformação: se torna um ente com subjetividade e adquire autonomia e intencionalidade, e conversa pelo nó acochado da *Miração*.

No discurso dos nativos, a ciência tem uma perspectiva do pensamento, a qual é ligada à medicina e à psicanálise. Essa ciência acredita que o pensamento brote de uma fonte: um *espirit*, neocórtex, mente, razão etc. O pensamento em si, é somente o resultado da perspectiva do pensador, uma unidade de mensagem abstrata. Cada unidade dessa, forma sentenças e, a partir daí, ideias. O Daime torce esse escalonamento e revela que existem inúmeras fontes de pensamento ao invés de uma só. O cérebro, o estômago, as folhas, os espíritos ruins, o sol, tudo emite pensamentos. O pensamento, o *insight*, a ideia, não são mais dependentes desse sujeito, ou unidade abstrata que é exalada do humano. Essa unidade abstrata que surge do cérebro, assume um novo status de existência: os pensamentos se co-criam, não são somente produtos acabados. O mundo ganha subjetividade, assim como o pensamento. Com isso o pensar se transforma em um fluxo complexo, pois se você pensa, está por fazer nascerem “entes” /seres abstratos não domesticados. O sujeito que pensa, e o pensamento que pensou, não tem mais um fosso de separação. Os dois ganham intencionalidade.

1.19 Estudo Fino

Confesso que no começo da pesquisa tive dificuldades para acreditar na distinção que meus interlocutores insistiam em fazer entre droga e Daime. Com o tempo, comecei a perceber que a categoria de diferenciação entre o Daime e a droga baseava-se no “*Estudo Fino*”, o conhecimento refinado que o Daime vai gerando naqueles que o utilizam como busca. A experiência de um interlocutor mostra claramente esse fato:

Eu tinha Daime em casa, e ai decidi tomar um copão. Tomei e deitei, isso era noite já, e ai deitado, fiquei esperando pra ver qual é, né cara. Passou-se meia hora, de repente comecei a me sentir flutuando, não me sentia encostado na cama. É uma sensação muito boa de paz. Quando de repente eu olhei e vi vários de mim mesmo na minha frente. Era muito real. E eu comecei a ficar com medo. Eu me perguntava o que era aquilo. Ai um dos meus “eus” começou a falar comigo, e o outro também e eu também comecei a falar. Mas eu não sabia quem era eu de verdade. Eu não sabia se eu era o outro falando ou se eu era eu mesmo. Ai comecei a ficar desesperado e me questionava: caraca eu não existo? Será que eu sou a Miração do outro cara real que está lá? Será que eu sou o cara da cama vendo um outro eu falando comigo na minha frente, ou sou o cara da frente falando comigo na cama? Como vou voltar a ser eu mesmo? Como vou voltar a Ser meu próprio paradigma? Caramba e se o paradigma não existir e eu for só um fluxo? Como faço pra voltar? A fala deles era ao mesmo tempo, cada um era muito real! O que estava ali em jogo era que eu não sabia qual era a diferença entre a origem e a projeção, na verdade origem e projeção foram totalmente relativizados. Eu não sabia de verdade qual daqueles ali eu era. Minha própria fala era estranha. O outro falava como eu e eu falava como o outro. Depois foi tudo acalmando e mais tarde percebi que na verdade o Eu é construído, e fragmentamos ele do mundo, e dizemos que somos uma coisa só, mas acho que essa Miração foi pra me mostrar na verdade que sou muitos que desconheço, na verdade foi uma Miração pra unir o que a sociedade separou e chamou de estranho ou piração.

Esse informante relatou não saber qual era o verdadeiro eu, pois todos os outros possuíam autenticidade e centralidade existencial. A boca do antropólogo que falou independente de sua vontade, também demonstra esse potencial que essa bebida agencia no sujeito. Digamos que muitas análises hipotetizam, teorizam e investigam as *Mirações* por um viés molar¹¹: procurando quais elementos culturais, matizações e simbologias (SHANON, 2003). Mas as *mirações* operam uma semiótica distinta também no nível molecular, não há só representação, mas há impregnação, atravessamentos e pregnâncias (POLARI DE ALVERGA, 1984) .Além disso, ao invés de falarmos que elas são a projeção de um sujeito transcendente ao mundo, elas parecem operar uma desvelamento de um mundo imanente. Como me disse um interlocutor: “...quando você tá na força do Daime, aí você que aquilo lá que é real, não isso aqui...”. Se possui um movimento

¹¹ As categorias Molar e Molecular foram aplicadas por Deleuze e Guatarri (1995, p. 95). Os elementos existentes em fluxos, nos estratos, nos agenciamentos podem organizar-se segundo um modelo molar ou segundo um modelo molecular. A ordem do molar corresponde às estratificações que delimitam os objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referências. Ao contrário, a ordem do molecular é a dos fluxos, dos devires, das transições de fase e de intensidades.

transcendente, também possui um imanente: as visões são uma variação virtual-actual¹², demonstram a existência de diversas realidades ao sujeito.

1.20 Cura

A *miração*, então, não opera somente nas projeções do sujeito, mas nas estruturas que permitem e geram tais projeções, realizando um movimento nos bastidores, na arqueo estrutura (DERRIDA, 1971). Não se trata somente de uma aventura psicológica, já que o pensamento não está só no sujeito ou tão pouco na mente. Por isso a categoria de cura, recuperação de depressão, ansiedade e tantas outras doenças “psíquicas” é tão distinta em contextos neo-ayahuasqueiros e ameríndios. Para um interlocutor ela “*de alguma forma invade e mostra o avesso, não é só no interior, entendeu?*”.

A cura está em entender que a realidade está para além do corpo, da humanidade. Os não humanos são a cura, o mundo é a cura, não somente ideias, ab-reações ou emoções. É no não humano, como afirma Eduardo Kohn (2013), que se produz a humanidade. É no corpo, e seus centros de consciência que ocorre o autoconhecimento, não somente no pensamento. Alex Polari relata isso numa *Miração* que teve no Acre:

(...) ninguém percebe o calor com o cérebro, mas sua percepção emana de um calor que se apodera de todo o corpo. Isso ocasionava mais fantasia, imaginação, percepção de outros planos, despertar de outros centros de inteligência que se encontram dissolvidos entre outras funções do nosso corpo.

(POLARI DE ALVERGA, 1984, p. 210)

Um interlocutor me relatou:

(...)Pô, fiz um trabalho com um amigo na mata, aí o Daime me pegou muito, e meu amigo é cascudo ele estava aguentando eu não, aí coloquei a mão na árvore e senti meu braço ficando rígido. Ai quando olhei meu braço estava virando um galho, e ficando marrom eu ia virar uma árvore, ai comecei senti

¹² A obra *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2006, p. 103) expõe a diferença entre os conceitos de possibilidade e de virtualidade. O possível é assim "real" fantasmático (possível). O possível é exatamente como o "real", mas faltando-lhe sua existência. Ao contrário do binômio real-possível está o virtual-actual; o virtual se trata de um complexo problemático de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer e que chama e gera um processo de resolução: a atualização. A dinâmica virtual-actual, nas palavras de Pierre Lévy (1996, p.17-19) se assemelharia ao problema da semente, que é brotar uma árvore. A *miração* se encaixa nesse sentido, como um campo de forças intensas que pode se atualizar de diversas formas.

meu braço como um galho de verdade, isso me deu outra perspectiva do que é vida, você sentir aquela árvore.

Como venho acentuando nas últimas passagens do texto, as coisas não se passam só no “interior”, mas em planos para além do humano. Viveiros de Castro (2010) afirma que a antropologia precisa de um projeto anti-narciso, visto muitos coletivos que ela estuda colocarem o humano como mais uma peça do jogo e não como o centro de tudo. O hino *Lua Cheia* de Padrinho Alfredo do Hinário Nova Dimensão afirma essa “eco-logia ao invés de uma “psico-logia” para curar o daimista:

Está na grandeza dos astros
O remédio para tudo
Na Doutrina eu aprendo
E na Doutrina eu me curo.

A cura do humano não está no contato com a alteridade não humana, mas na diferença que a alteridade de astros, árvores e entidades carregam consigo. A cura está no intercâmbio com o diferente, e não somente estar inserido socialmente em determinado contexto (BECKER, 1997).

1.21 Operações semióticas ameríndias

As conversas a que tive acesso e as relações que mantive com os meus interlocutores sempre me afirmaram que o aprendizado na lide com o Daime é herança direta do saber ameríndio. Os indígenas ocupam um espaço especial no discurso dos praticantes das igrejas. Diz-se também frequentemente que o Daime é a cristianização da ayahuasca, que é o melhor do que existem dos dois lados do globo: o Xamanismo em sua profunda sapiência e o Cristianismo em sua relação direta com a divindade. Além dessa constante afirmação, percebi também que o termo “mítico” é muito usado para descrever as *Mirações*. Relatos como: “*eu estava em um tempo mítico, no início, em um tempo, eu visitei aquele tempo*” foram muito frequentes. Uma fala que me chamou atenção foi a seguinte:

(...) cara você já participou de um feitio? Olha é a coisa mais linda que tem! Dá um trabalho danado, mas compensa. Uma vez eu estava em um feitio, e você sabe né, os homens ficam num lugar batendo o cipó e cozinhando ele, e as mulheres em outro limpando a rainha. Nessa cara a gente tava batendo o

cipó, e aí de repente me vi em um tempo mítico, tipo aqueles navios gregos dentro daqueles navios que os caras gritavam: remem, batendo tambor, sabe? Como se fôssemos todos servos do Daime. Foi um barato aquilo, aquela sensação mágica mesmo.

Essa reincidência sobre a noção de mito no Daime e sobre a questão de ser uma religião estritamente cinética e musical, me fez perceber pontos de semelhanças e diferenças entre as tradições ameríndias com que tive contato através de bibliografia e nas conversas com indígenas que visitavam o Rio de Janeiro, e em algumas incursões pequenas que fiz ao longo do trabalho de campo.

Os mitos e a música são um ótimo terreno para se tratar algumas aproximações, devido as suas naturezas maquínicas operarem em diversos níveis de sentido e realidade. Como denota Alex Polari de Alverga (1984) e afirmam também alguns interlocutores: “*a Força e a Miração são mediados pelo hinos, sem eles a coisa desmonta*”. O mito e a música são linguagens que transcendem - cada uma a sua maneira - o nível da linguagem articulada. Em outras palavras, os mitos e a música são maquinismos que transcendem a convenção social e o símbolo.

Alguns mitos indígenas deixam subentendido que a variação da “realidade” não é causada por uma intervenção do “alucinógeno” no campo cognitivo-sensório natural, problematizando essa questão. Jean Monod (COELHO, 1976), descrevendo como o povo Piaroa é dedicado a compreender a dinâmica entre o visível e o invisível, relata em sua etnografia como essa dinâmica está ligada ao que se percebe e ao que não se percebe. Isso é expresso em um mito que o etnógrafo denomina “mito da alucinação original”, cuja centralidade está no chamado Wahari:

A criação da droga alucinógena a partir do nada é o evento menos explicável na mitologia Piaroa. Como surgiu o invisível? Deve ter existido antes. Estamos certamente diante de um paradoxo. O *dã dã* (ayahuasca), intermediário entre o invisível e a mente, torna-se indispensável para a convergência de ambos. A insistência da mitologia Piaroa sobre os poderes criativos dá a entender que o *dã dã* faz com que ambos tivesse existência conjunta.

Para a mente de um Piaroa, não só o pensamento (visão) precede a realidade, como as drogas precedem o pensamento. A última proposição, entretanto, requer algumas considerações.

Wahari concebeu, segundo a forma que persistiu nele depois de ter ingerido o *dã dã* que lhe foi oferecido por seu ancestral, a serpente. Nos primeiros tempos, o mundo era disforme e escuro; só vivia a serpente gigante *Ohuada'e*. Tendo ela engendrado um filho, *Müeka*, encarregou-o de tirar do invisível o mundo futuro. Mas *Müeka*, arrancando seus próprios olhos das órbitas, só conseguiu produzir uma imagem de si mesma. Esta última foi Wahari. Não obstante, Wahari, teve mais êxito que seu criador e eventualmente curou-o da cegueira que havia tornado possível seu próprio nascimento.¹³

(MONOD in: COELHO, 1976, p. 21)

Continuando sobre Wahari, Monod relata:

(...) Toda a estória de Wahari consiste em uma sucessão de visões e aventuras que acompanham sua realização. O poder de criar as coisas não implicava o poder de governá-las. Esta é possivelmente a razão pela qual Wahari, teve que negar com tanta frequência a sua paternidade: o mundo ou alguns dos seus aspectos tinham que adquirir existência; a mente de Wahari era apenas um bom meio para isto, eficiente, até certo ponto irresponsável.

(IDEM)

Os Piaroa invertem a questão perceptiva, problematizando a noção de que o humano é o criador das coisas, do sentido e da reflexividade. Colocam o humano e seu modo de estar no mundo com uma derivação da malha semiótica que envolve a realidade.

Por sua vez, o trabalho de Elsie Lagrou (in LANGDON, 1996) relata que os *Kaxinawás* realizam também uma dupla inversão em sua práxis ameríndia, colocando a percepção como uma forma de imaginação (uma visão ou uma queimadura seriam um tipo de “construção”), e a imaginação como um forma de percepção (por exemplo, o sonho e as visões causadas pela *ayahuasca* seria o testemunho de outros planos de realidade). As sensações então não estariam nas coisas do “mundo”, como uma propriedade da natureza, tão pouco no interior do sujeito como uma virtualidade onírica, mas estão nas relações entre as “coisas” e o “sujeito”.

A operação semiótica parece sempre colocar em relevo as estruturas imanentes e ai partir daí construir novas paisagens. Nos mitos está presente certo magnetismo por

¹³ Grifo meu. Nesta parte se apresenta o mito do surgimento de *dã dã* (*Ayahuasca*) dos Piaroa, descrito por Monod. Esse mito será utilizado em uma tabela comparativa mais à frente neste tópico.

temáticas que envolvem a criação e o aparecimento de entes enquanto representantes do surgimento, da recombinação e do ineditismo. Alguns mitos sobre ayahuasca¹⁴, curiosamente, trazem em seus temas as questões que envolvem os fundamentos da criação da sociedade como o incesto, o sexo e a gravidez. Passo em seguida, ao relato de um mito Tukano e Huni Kuin, e o mito de fundação da religião do Santo Daime.

Mito Tukano

Há muito tempo, uma mulher que vivia com os índios Tukano, a primeira mulher da criação do mundo, afogou os homens em visões de prazer. (Para os índios Tukano, o sexo é uma experiência visionária, durante a qual os homens são “afogados em visões”).

A primeira mulher engravidou do Deus-Sol, que a fecundou pelos olhos. A criança nasceu num raio de luz. A mulher, cujo nome era Yajé, cortou o cordão umbilical e esfregou o corpo do bebê com ervas mágicas, que lhe moldaram o corpo, a criança tornou-se conhecida como Caapi, a planta narcótica, e viveu até se tornar um homem velho. Ele guarda enciumadamente os seus poderes alucinógenos, a sua Caapi, a qual é a fonte do sémen dos homens da tribo Tukano.¹⁵

(HOFMANN, SCHULTES, 2001, p. 131)

Mito Huni Kuin (KAXINÁUA)

Um homem vai caçar animais para alimentar sua família, ele anda floresta, e chega à beira de um lago e vê uma anta. Quando está se preparando para flechá-la ele vê a anta jogando um jenipapo na água. De repente a água se agita e sai uma mulher muito bonita, que se deita e transa com a anta- O homem volta a aldeia perturbado. Sua mulher o questiona sobre o que se passou, mas ele não fala nada a ela. Ele pede para ela pintar seu corpo a fim de obter sorte espiritual na caça. O homem sai para caça novamente e vai novamente ao lago. Ele faz

¹⁴Os mitos sobre a ayahuasca existem, em vários povos, principalmente de língua Quéchua, Aruak, Pano e Tukano. Tais mitos foram recolhidos, num primeiro momento, por Richard Spruce (2014), Reiburg (1921, p.197-216), Tessman (1930), Steward (1946), e Caspritano Abreu (1912), Evans Schultes (1988). Os mitos utilizados aqui nesse trabalho provem do tronco linguístico Tukano e Pano. Me restringi a retirar exemplos destes dois troncos linguísticos por dois motivos: primeiro por conta desse trabalho não tratar de analisar em si os mitos, o que seria impossível neste trabalho, e por conta de ter tido contato com duas etnias em meu campo, uma do tronco huni Kuin (Pano) e outra Tukano(Tukano).

¹⁵ Adaptação do mito que se encontra no trabalho referenciado.

o mesmo que a anta, e joga o jenipapo na água. A água se agita e a mulher sai da água. Ele rapidamente a agarra a fim de transar com ela, mas a mulher resiste. Ele argumenta que se ela se deitou com uma anta porque não poderia se deitar com ele. Ela responde que era sua irmã gêmea. O homem argumenta que quer possuí-la e ficar com ela. A mulher pergunta se ele é casado e ele afirma que não. Então a mulher pinga uma gota do sumo de uma flor e pinga nos seus olhos e leva-o ao mundo das águas para conhecer sua família. Lá o apresenta ao seu pai um pajé gordo que cheira rapé e ele diz que pode se casar com as duas ao mesmo tempo e ele se casa com as gêmeas. Elas lhe explicam como viver no fundo das águas, têm filhos e afirmam a única proibição: não pode beber a bebida sagrada deles, ainda que insistam que ele beba. Ele fica curioso, insiste e bebe, e percebe que as suas mulheres são cobras e fica aterrorizado. Depois disso fica confuso e um peixe vem lhe dizer que sua família precisa de ajuda, disse que foi machucado na sua calda quando a mulher que ele abandonou tentou pegá-lo desesperadamente. Além disso, disse que pode ajudá-lo a voltar para aldeia. Quando ele consegue fugir e chega a casa todos ficam muito felizes, pois acharam que havia morrido e relataram que estava com cheiro de cobra. Ele explica tudo a sua família e sua esposa que o alerta para jamais chegar perto das águas. Depois de um tempo ele sai para caçar, e chega perto da água, e cai um temporal. As cobras o veem e vêm atrás dele, seus filhos e suas esposas pedindo pra que voltem. Elas o alcançam, um dos filhos engole seu dedo, outro a sua perna, mas ele foge, uma de suas esposas engole quase seu corpo todo e o quebra. Sua família humana vê e consegue resgatá-lo, mas ele fica mole, pois tem seus ossos todos quebrados. Sua família o coloca em uma rede e faz dois buracos, uma para defecar outro para urinar. Das fezes faz o jagube e da urina a chacrona, o homem ensina a usar a bebida a seus familiares. E as visões são conduzidas por cobras.¹⁶

(CAMARGO, 1999)

Mito fundador do Santo Daimé

Um homem negro filho de ex-escravos chamado Irineu vai ao Acre a trabalho. Lá encontra um feiticeiro chamado Pizango, que consegue invocar o diabo com uma planta chamada hoasca. Irineu quando bebe só consegue ver cruzeiros em suas visões. Um amigo tem uma visão com uma entidade e diz que ela quer ter com ele. Irineu faz sete dias de uma jejum, comendo somente mandioca sem sal e bebendo hoasca. Ele tem então o contato com Clara, que se apresentou

¹⁶ Adaptação do mito que se encontra no trabalho referenciado.

primeiro como a Lua, e mais tarde como Virgem Maria, lhe mostrando o que deve fazer para ajudar as pessoas com a bebida.¹⁷

(Interlocutores)

Esses três mitos, mais o de Wahari, mostram alguns pontos de contato. Fiz uma divisão procurando por em relevo relações de semelhança e diferença entre os mitos e a “história de Mestre Irineu”¹⁸. Os dividi em seis categorias: Socialidade Humana, Socialidade Singular, Agência de Deuses e Astros, Presença de outras plantas, Nascimento do Yagé, Ayahuasca e Daime, Planos de Realidade, os quais expus a seguir:

<i>Mito</i>	<i>Socialidad e Humana</i>	<i>Socialidade singular</i>	<i>Presença de deuses e astros</i>	<i>Presença de outras plantas</i>	<i>Nascimento do yagé, ayahuasca</i>	<i>Planos de realidade</i>
Piaroa (1)	X *Ausência de humanos	Müeka arranca os olhos e produz somente o que vê, no caso a si mesmo e gera Wahari	Não há humanos, A serpente Ohuada'e concebe Müeka, para criar o plano visível	Rapés feitos de casca de árvores	A partir do nada.	Invisível e Visível
Huni Kuin (Kaxinawá) (2)	Rotina cultural: caça, casamento etc.	Rotina não ordinária dos animais coito entre mulher e anta, mulher cobra, homem entra	X *Ausência seres transcendentes	Presença de outras plantas domesticadas pelos animais: jenipapo,	A planta que nasce do corpo ou partes do corpo (urina e fezes).	Visões como perspectivas do real

¹⁷A antropóloga Sandra Goulart, argumenta que a história de Mestre Irineu se encerra em um ponto intermediário entre história e mito. Em seu artigo (Goulart, 2011, p.1-4) ela afirma:

Neste ponto, esta história começa a apresentar um grau maior de incerteza, com tonalidades mais nebulosas e sugestivas, permitindo cogitarmos a possibilidade de encará-la como portadora de uma estrutura diversa daquela contida na História. Em outras palavras e parafraseando Lévi-Strauss: onde acaba a História e começa o Mito?

Mais à frente ela afirma sobre os relatos da história:

Nos depoimentos a respeito do encontro do Mestre Irineu com a ayahuasca, parece que a situação se inverte, e é a História que se transforma em Mito. Talvez não possamos dizer que esses relatos apresentem uma estrutura plenamente mítica, mas quem sabe não estejamos na presença de um daqueles “níveis intermediários” detectados por Lévi-Strauss?

¹⁸ Não pretendo aqui desenvolver a análise estrutural destes mitos. Longe de mim fazer tal análise, apenas procurei colocar em relação a “história do mestre Irineu”, juntamente com o mito transcrito por Monod dos Wahari, e os demais mitos escritos em português, no intuito de fazer saltar dali semelhanças, diferenças e algumas correlações. Reconhecendo a seu caráter heteróclito e a ausência de dados etnográficos, tal exercício também tem um caráter de registro e exercício intelectual. Futuramente me interessam dois tipos de trabalhos: (1) o levantamento dos mitos sobre surgimento da Ayahuasca e de plantas que se relacionam com ela com fundamentação etnográfica, no propósito de reunir o material disperso em diversas obras, e quem sabe expô-los ao um tratamento estrutural, (2) coletar as diversas versões da história de surgimento do Santo Daime em distintas linhas e coloca-las sob comparações a fim de perceber suas nuances.

		na água e não se afoga		urucum, rapé		
Tukano	Rotina cultural: vida na aldeia normal	Rotina não ordinária e dubiedade entre os planos de realidade visionários e sexuais, ambas são afogamento	Presença do sol, astro copulador	Presença de plantas ditas mágicas já domesticadas	Dubiedade a mulher é o yagé e a criança o caapi	X
(3)						*Ausência da visão como algo transcendente
Santo Daime	Rotina cultural interrompida: jejum, não poder fazer sexo, solidão	X Ausência de incesto de forma direta *Incesto Deus com humano.	Presença da mãe do filho de deus/Clara/ Nossa Senhora	Presença de planta para a alimentação: Mandioca	Transferência de conhecimento/Criar isto	Visão como algo transcendente
(4)						

Nos mitos relatados, o que percebi foram as relações de mudança de perspectiva, relações paradoxais e inversões de causalidades. No mito (1) dos Piaroa não há a presença de humanos, o mito relata o surgimento num tempo antes dos humanos e do mundo visível. O visível é criado quando o excesso de imagens causadas pelo *dã dã* (*ayahuasca*) é transformado em atos de criação. Com isso não há humanos, não são humanos criados que engendram visões, mas as visões antecedem a criação. Logicamente humanos são ausentes, assim também como não há sentido o mito relatar a origem da planta ou da bebida. O mito inverte uma lógica naturalística, não são as visões combinatórias de um mundo real criado que já existe, mas estas estão nos seus fundamentos. No mito o pressuposto da noção de surgimento e criação é posta em relevo, quando *Müeka* arranca seus olhos para bloquear os fluxos das visões e com isso cria *Wahari*.

No Mito (2) – *Huni Kuin*, o mito demonstra a questão da perspectiva. O mundo só existe em perspectiva: ao mudar a perspectiva, muda-se o mundo. A questão é que para os *Kaxinawás*, o *nixi päe* (*ayahuasca*) é que faz a mudança de perspectiva, mas no mito a mudança ocorre antes do caçador beber *nixi päe* com as cobras. É como se a realidade também fosse “alucinógena”, e a *nixi päe* só colocasse em evidencia o que já existe. A planta aqui também é consequência da morte de um corpo humano mítico ou de fezes e urina. A causalidade nos mitos está invertida em relação a uma representação organicista farmacológica e bioprospectiva. A planta é o que é por conta de ter sido já outra coisa, uma subjetividade antes de um corpo com moléculas psicoativas. Também é interessante

a questão da “anti-sociabilidade humana” ou de uma “transversalização da sociabilidade” manifesta em três aspectos: (1) no fato dele ser casado, ter família e se casar com duas mulheres-cobra gêmeas, um tipo de exogamia interespecífica com um organismo em devir e sem especificação: serpente-devir-mulher / mulher-devir-serpente, (2) um tipo de incesto, dentro do plano aquático com as gêmeas serpente-devir-mulher/ mulher-devir-serpente e (3) rompimento de aliança com os humanos ao mentir que não era casado e abandonar sua família à sorte. Entre os Kaxinawás, os planos de realidade são sempre imanentes, e são reconhecidos nas etnografias sobre eles que planos transcendentais simplesmente não existem em sua cosmologia (LAGROU in LANGDON, 1996).

No Mito Tukano (3) há dubiedade entre os regimes visionários e o prazer sexual, onde há uma naturalização e contiguidade entre o que é causado pelo psicoativo e o que é causado pelo ato sexual. Aqui também há uma anti-sociabilidade; a primeira mulher da criação, que engravida pelos olhos, e concebe por meio de um sêmen imaterial: a luz. A exogamia não é mais interespecífica, mas inter-ôntica, de uma parte “humana indeterminada: mulher-devir-yagé/ yagé-devir-mulher e de outra, o sol. O corpo da criança é moldado por plantas mágicas, demonstrando uma individuação centrípeta, ao invés de um humano genético formado por si mesmo em sua autodeterminação. Não explorado aqui, o mito entre os Siona (HOFMANN, SCHULTES, 2001, p. 131), relata uma variação: “*Os homens então disputaram a criança e começam a puxá-la rasgando em vários pedaços. Cada pedaço se tornou um tipo de yagé*”. A planta-devir-velho/ velho-devir-planta, ou planta- devir-pedaços de criança/ pedaços de criança-devir-planta. É interessante como que o Mito trabalha os inúmeros planos, dimensões, formas, transformações, unidades, continuidades, descontinuidades, corpos, pedaços de corpos e principalmente a noção de uma outra sociabilidade, onde as subjetividades estão espalhadas pelo mundo.

Sobre o mito/história de origem do Santo Daime, percebi que os meus interlocutores faziam dois movimentos já percebidos por Goulart (2011): (1) colocando o mito no plano da história, relatando que enquanto os índios se relacionaram com corpos despedaçados, astros, entidades espirituais, Mestre Irineu se relacionou com nossa Senhora e (2) a história de mestre Irineu é colocada num plano de acontecimento concreto e os mitos indígenas num plano metafórico.

O que procurei fazer aqui, me aproveitando da linha de raciocínio de Goulart (2011) – que mostra essa fronteira problemática entre mito-história de Mestre Irineu e seu papel na fundação da religião - foi interpretá-lo desprendido de uma perspectiva que relaciona Mestre Irineu a Maria pelo viés pessoal e devocional. Ressaltando a carência de informações etnográficas, procuro olhar para as trocas intersubjetivas presentes nessa narrativa.

Ressaltando então a profunda diferença entre os mitos - no caso ameríndio, o mito de origem da planta ou bebida, no caso Daimista a história-mito, que descreve a origem da transferência da ayahuasca a Mestre Irineu, seu relato começa em seu contato com Pizango, que em algumas das versões de daimistas invocava o Diabo. Após a ingestão, Irineu só via cruces, a imagem que segundo a tradição cristã representa a salvação humana do pecado que Cristo tirou do mundo, o qual foi introduzido pelo humano ao desobedecer a Deus. Após isso, Irineu tem o encontro com *Clara*, que se apresenta como a *Lua*, e depois se revela como *Nossa Senhora*, mãe de Jesus. Em um primeiro momento Irineu vê o instrumento da morte de Cristo, em um segundo vê o “instrumento” de nascimento deste, fecundado por Deus. Ela o orienta em tudo que deve ser feito e funda a religião.

No mito, em um primeiro momento, Nossa Senhora é a Lua, e há uma sobreposição identitária entre Entidade e Astro, entre a Clara/lua/Nossa Senhora. Essa fecundação é colocada de maneira subentendida, assim como o sacrifício de Cristo. Jesus não aparece nas visões de Irineu, mas somente a cruz que o crucificou. Irineu conversa com Maria, ou seja, há um diálogo com um ser divino muito superior em sua existência espiritual. Isso é um ponto interessante, pois ou se pode dizer que se trata somente da projeção do marianismo católico presente no Santo Daime, ou se pode perceber o papel da mediação que Maria faz no cristianismo. Ela realiza a transição de Deus para o mundo. Jesus, através da cruz, seria a mediação do mundo para Deus. Maria representa um paradigma: ao gerar Jesus, se torna a mediadora da divindade que entra no mundo. O Daime, como Maria, se porta como o mediador que leva Deus ao mundo. Apesar das visões apresentarem ambos os mediadores – Maria e a cruz – o diálogo ocorreu de maneira pessoal com Maria, revelando a perspectiva imanente a respeito do papel do Daime.

Agora Maria traz uma nova mensagem: o Daime. Como Padrinho Sebastião afirmou: *Agora Jesus é Juramidam*. Essa divindade ora é chamada de Espírito Santo da

Floresta, ora de Deus, ora uma terceira entidade. Existe determinados seguimentos interpretativos que alegam que o cristianismo católico acabou por absorver a noção de paganismo sacrificial romano, transpondo-o para o sacrifício de Jesus (VERMES, 2005). Vermes argumenta que para um cristianismo menos sacrificial, a principal obra de Jesus não seria seu sacrifício, mas seu testemunho de vida. Nesse ponto a miração de Mestre Irineu é coesa com sua nova proposta pois, para o cristão católico, a obra de Cristo está consumada na cruz, mas para Mestre Irineu, Maria é a grande mediadora que traz uma nova mensagem, um novo tempo e um novo reavivamento.

1.22 O Daime e o Cristianismo

O Santo Daime reconhece o sacrifício de Cristo, mas se firma na nova mensagem espiritual: o uso do Daime. A missão profética e escatológica não se cumpriu em Jesus. Como disse uma daimista a Alex Polari (1984, p. 308): “*A nossa religião é diferente das outras porque está procurando uma verdade que ainda está se fazendo*”. Aliado a essa nova missão está a filiação com o xamanismo ameríndio, pois são eles os que sabiam desse mistério há tempos. Como dizem os daimistas, o melhor das espiritualidades dos dois lados do globo. Ao apresentar meu tema de pesquisa em diversas situações, algumas pessoas que não conheciam o Santo Daime alegavam existir uma contradição pensar uma religião que se diz herdeira de um conhecimento xamânico e, no entanto, se intitular cristã. Percebi, durante o trabalho de campo, que esses dois “sistemas” são negociados, tornando o Santo Daime uma religião com uma plasticidade interessante, pois ela parece o operar de um duplo movimento: por um lado desloca o peso doutrinário ortodoxo judaico-cristão (primado do ser, monoteísmo, a consciência que não pode sofrer alterações, a autoridade da teologia bíblica) e por outro transforma o xamanismo (a questão perspectiva, a variação dos corpos, “valorização dos estados alterados de consciência”).

O cristianismo dogmático é deslocado duplamente. Em primeiro lugar, por seu viés popular, por seu pseudo-ecletismo e “politeísmo” com santos, anjos e demais divindades. Em segundo, o mais importante, foi o que percebi dialogando com os interlocutores. Em uma conversa, comentei que conhecia um amigo padre que bebia Daime e que gostaria de conhecer a igreja. Obtive a seguinte resposta:

(...)Não conheço ele não, ué mas ele é padre e bebe Daime? Que incomum. O padrinho Sebastião dizia que quando os padres começarem a beber Daime o mundo vai acabar!

O fim do mundo talvez signifique a alteridade de uma instituição desse porte e de seus representantes se abrirem a uma experiência tão alógena a sua tradição. Nessa fala, Padrinho Sebastião põe um certo distanciamento doutrinário de todo o legado histórico da Igreja Católica. Polari de Alverga em conversa com um amigo de Padrinho Sebastião, padrinho Mário, descreve uma fala dele que também questiona abertamente a continuidade entre Cristo e a missão apostólica, como se a missão apostólica da igreja tivesse sido degenerada da pureza de Cristo:

Polari - O padrinho Sebastião disse uma vez que foram os apóstolos que crucificaram Cristo...

Padrinho Mário – Sim, foram os apóstolos que crucificaram o Cristo.

Polari - Como assim, Padrinho?

Padrinho Mário – Ora, eles viam e diziam, mas o povo não via nada, ai o mataram.

Polari - E os que viam?

Padrinho Mário - Não acreditaram.

(p. 196)

Denotado no discurso dos daimistas, o Santo Daime busca uma reconfiguração do cristianismo. A fé não está associada somente à autoridade histórica da Igreja, mas à autoridade mística de Cristo e dos seres divinos da “*Corte Celestial*”. Como um interlocutor me disse: “...*uma coisa é você ler sobre os seres divinos, outra é experimentá-los...*” Essa autoridade mística, então, não tem tanta dependência dos dogmas católicos. Na perspectiva de meus interlocutores, ela depende da busca de cada um, na chave de um misticismo idiossincrático amazônico, caboclo e neoxamânico. Outro interlocutor relatou também:

(...)Os missionários desvalorizaram o conhecimento indígena, por exemplo, o pajé quando deitava na rede, os padre falavam que eles eram preguiçosos, mas alguns índios igual os guarani, meditam e rezam deitados, e não ajoelhados. Isso foi acontecendo com tudo, a mesma coisa com a Ayahuasca. Falavam que era do diabo, que era macumba, mas o Cristo mesmo celebrou com vinho a Santa Ceia. Os índios celebravam com essa bebida.

Também, em um diálogo sobre o maniqueísmo presente no cristianismo, um interlocutor relatou o seguinte:

(...) Pô tu vê cristãos hoje falando mal, tipo evangélico, católico falam do diabo como o mais mal de todos. Ai tem os demônios. Ai eles chamam as entidades de demônios que se disfarçam e enganam as pessoas pra acreditar neles. Mas eu me pergunto sobre isso, então se o diabo é mal, quem fez o diabo? Foi Deus, então Deus fez o mal? Ah, outros falam: mas o diabo que se tornou mal ao se distanciar de Deus. Ué então Deus não tem controle sobre a situação? Então ele não tem esse poder todo?

Continuando, ele me disse:

Esse jeito de pensar as coisas não dá certo, no Daime a gente aprende isso. Tem índio que usa pra fazer feitiço, e muitos daimistas usam de maneira totalmente errada. Mas é a planta que é errada? Ou é a maneira de usar que faz ser certo ou errado? Nós usamos dentro da linha do mestre Irineu, dentro da doutrina. Então não tem como falar que uma coisa é má por si, do nada. Igual eu falo, ah você quer ir no Daime, mas não gosta de Preto Velho, eu falo, beleza, você já viu a entidade? Ou tá projetando preconceito? Esse negócio de ficar pensando bem e mal desse jeito cristão tira o jeito de você entender as coisas de verdade.

E por fim concluiu:

Assim, nós somos cristãos, acreditamos em Cristo, mas óbvio, por um jeito diferente, a gente valoriza o conhecimento dos índios, que sabem uma maneira de conectar, que os cristãos perderam com a igreja.

A *Miração*, o evento extático, tem um papel fundamental nesse distanciamento. A sapiência dos estados visionários herdados dos índios enfraquece a estrutura religiosa e metafísica dogmática presente no cristianismo católico. A questão do Eu como sujeito emergente num mundo vazio de intencionalidade, o primado do sujeito, é esvaziado pelas multiplicidades subjetivas acima descritas.

A corte celestial - anjos, arcanjos, pretos velhos, caboclos - não está no céu, acessíveis somente depois que o humano morrer. Eles estão aqui e agora, passíveis de serem consultados, de entrarem em diálogo. O *Astral* se configura como um mundo imanente, acessível ao daimista durante sua vida. A vida cristã não é somente cumprir

determinada moral para meus interlocutores, consiste em navegar por essas regiões místicas.

1.23 O atalho do caminho (Oração do Pai Nosso)

Vale chamar a atenção para uma interessante modificação ritual que foi realizada nos *Trabalhos* daimistas. A oração do Pai Nosso, presente nos textos bíblicos, tem sua sentença modificada:

Pai Nosso nos escritos bíblicos:

Pai nosso que estás no céu, santificado seja vosso nome. Venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade... (grifo meu).

Oração no Santo Daime:

Pai nosso que estás no céu, santificado seja vosso nome, Vamos nós ao vosso reino, seja feito vossa vontade... (grifo meu).

O ato de ir ao encontro demonstra o papel ativo do daimista ao adentrar quando for necessário no “reino” espiritual, ao invés de esperar sua chegada pela autoridade de seus sacerdotes. Assim, a proposta do Daime é gerar no humano um evento extático e encaminhá-lo para a ação. Um interlocutor afirmou sobre o Daime ser um atalho, um acelerador místico. Enquanto nas grandes religiões (budismo, cristianismo, judaísmo...) o “fiel” experimenta o êxtase através de um grande esforço, como por exemplo, de horas de meditação, o Daime dá um acesso rápido, quase que garantido ao *Astral*. Nessas religiões, o longo caminho da mudança, crença, da pureza e o longo tempo aos exercícios espirituais (oração, meditação, yoga) são substituídas pela rapidez em que o Daime leva o sujeito à espiritualidade. A fé e a esperança, os exercícios místicos, mais a autonomia e o bel-prazer do sagrado, foram colocados como características de um caminho extenso e que leva tempo quando se pretende atingir níveis maduros de espiritualidade. O tempo é um fator negativo para as experiências numinosas. Então, as plantas de poder utilizadas encurtam esse caminho, através de sua agência e alteridade. Crer não é o suficiente para se ter a experiência, a experiência é tão importante quanto a crença. Transcrevo um relato abaixo sobre essa questão:

(...) Vamos supor, um yogue, ou um místico cristão, eles podem demorar horas, meses ou até anos pra chegar em algum nível espiritual. O Daime é diferente,

quando a gente faz concentração, quando baila, o Daime te leva anos em minutos. Ele te adianta o caminho, encurta ele e você chega muito mais rápido aonde você deve chegar. Ele vai muito rápido, por isso as pessoas saem dos trabalhos, com uma sensação de limpeza de alma muito grande se caso fizerem um bom trabalho.

Conversei com uma conhecida, não fardada no Daime, que tinha realizado um *trabalho* juntamente comigo. Lembro que no início eu a cumprimentei. Ela estava com uma face que demonstrava muito cansaço. No final do trabalho percebi que alguns iam até ela e relataram que sua face havia mudado e a ouvi dizendo: “...*nossa, parece que eu dormi o que não durmo há anos, eu senti tanta coisa intensa e boa que me deu descanso...*”

A experiência então confronta a crença, o evento extático encurta caminhos. A noção de distância foi mencionada nas minhas interlocuções. Era comum ouvir: “*irmão eu não estava ali, fui pra outro lugar, pra outro tempo*”. Um tipo de nomadismo espiritual, onde o Daime te leva para longe, para outros mundos, de maneira muito rápida. A mesma interlocutora estava presente em outro trabalho. Eu a vi passando muito mal, estava chorando, teve que deitar e ficou boa parte do trabalho em uma cama. Ao terminar disse que havia tido uma experiência de morte. Disse estar até meio perturbada, pois não sabia o que tinha ocorrido de verdade:

Foi difícil, pois quando eu senti o Daime chegando, eu vi que eu ia morrer. Ai de repente meu corpo sumiu. Ai a fulana, disse pra eu deitar, eu pensei em responder pra ela, como eu vou deitar, se não sei onde está meu corpo? Ai depois que elas me carregaram pra cama, foi pior ainda, eu achei que tinha morrido por causa do Daime, que meu corpo não tinha aguentado. Ai lá conversei com algumas pessoas que haviam morrido. Eu tinha um animal de estimação que morreu faz um tempo. Tive contato com a consciência dele. Tentava pegá-lo mas não conseguia. Ele disse que ia voltar pra mim em outro corpo. Foi muito forte pra mim! Na hora que isso começou, parecia que eu tava cruzando uma fronteira. Eu não via as coisas de dentro de mim, não havia mais um corpo. Simplesmente não sentia. Senti minha respiração parar, meu coração parar de bater. Me vi caindo numa outra dimensão de luz em que não havia passado, presente ou futuro...lá que vi essa alma que tentava pegar e ele me disse “- mãe, eu vou voltar!

A própria etimologia da palavra Ayahuasca, significa em uma das traduções “pequena morte”. Os daimistas então relatam que o Daime adianta o futuro para se experimentar no presente, e as religiões simplesmente ensinam à aquele que crê, a ter paciência e esperar. A morte dessa interlocutora, a fez mudar de perspectiva sobre sua vida. Dias depois do trabalho entrei em contato com ela, e ela dizia estar ainda muito abalada, mas bem, disse que foi muito bom, pois parece que o Daime lhe deu sabedoria, ao fazê-la ver a morte antes de morrer. A bebida acelera, adianta, muda o tempo em que as experiências místicas vêm àquele que busca. Elas acabam por vir mais rápido. A questão aqui não é crer em um dogma ou ideologia religiosa, a questão é experimentá-lo.

1.24 Xamanismo e Doutrina

Se a *Miração* é um abalo no corpo da metafísica cristã, o xamanismo também não fica imune ao Santo Daime: ele é enfraquecido por uma categoria muito importante para seus membros, a *doutrina*. Esse termo foi constantemente utilizado para demarcar bem como que eles utilizam essa bebida: “*dentro da linha da doutrina do Mestre*”. Com o crescimento das redes que levaram a bebida da floresta para o mundo, e também dos inúmeros coletivos amazônicos nesse circuito, a fronteira entre as tipologias de ayahuasqueiros, seus pressupostos, regras rituais e perspectivas, segundo alguns daimistas, reforça cada dia mais o papel da doutrina do mestre na diferenciação dos distintos modos de se *trabalhar com ayahuasca*. (LABATE in LABATE. ARAUJO 2002).

A *Doutrina* consiste em utilizar a ayahuasca dentro do ritual tradicional já estabelecido e seguir os preceitos cristãos místicos. Como relatado, ao invés de focar na normativa dogmática da religião, o foco maior é na busca por estados místicos, por contatos com seres espirituais e pelo mistério. Como Chico Corrente certa vez afirmou: “*aqui o incrível é crível*”. É óbvio que essa categoria *Doutrina* também envolve o comportamento moral, na incorporação de valores cristãos como ser justo, fiel, verdadeiro e íntegro. Mas tais valores são modalidades comportamentais desse mundo. A questão principal é saber se comportar bem no *Astral*. O âmbito místico, para meus interlocutores, é o que determina a ação do indivíduo aqui. Se o sujeito não vai bem aqui, tem que prestar contas ao Daime, não somente aos humanos. A *doutrina* é uma mediação do saber se portar no mundo e no *Astral*. Assim, a *doutrina* constrange determinadas questões da

tradição indígena, por exemplo, as características de produção e uso do chá nos dois contextos, como revelado por Polari de Alverga (P. 71):

- Sim. Vamos buscar o Jagube nas matas. Cortamos em pedaços iguais e os ensacamos. –Existe algum sentido nisso? Já li que algumas tribos dizem que o cipó tem que ser cortado em pedaços iguais para que as Mirações sejam iguais e tenham a mesma duração para todos.

– Já ouvi falar disso. Só que existem muitas linhas de trabalho com o Daime. Dizem, inclusive, que alguns “brujos” dão e tiram a Miração das pessoas que bebem o seu Daime, de acordo com seu critério. Já nós, apenas trabalhamos como intermediários entre Deus e os outros irmãos. Quem regula a Miração de cada um é o próprio Daime. Não desenvolvemos essa outra linha do Poder.

Oscar Calávia Saez (in Labate 2011) discorre sobre a coletivização do xamanismo no Santo Daime e como essa característica constituiu a religião. Se em alguns tipos de grupos ameríndios a produção e o uso da bebida não são coletivizados, no Santo Daime há a coletivização da produção – o *Feitio* - e do uso da bebida. Sobre o feitio, Polari Alverga (1984 p.75) ainda afirma:

(...) Aparentemente o processo é simples. Mas fica evidente o segredo e a sabedoria necessários para executar um feitio. Não são apenas gestos precisos e ritualizados que explicam o milagre daquele ser que emerge de duas plantas. A partir de uma invocação, ele desperta de seu sono secular, na floresta, para nos mostrar e decifrar os mistérios inexplicáveis do Céu e da Terra. Antes de tudo, o segredo do Daime é a concentração, o profundo trabalho espiritual, a força das “chamadas” de determinadas entidades que vêm assistir e se incorporar naquele Daime que está sendo feito. O Daime é a soma, o resultado da força espiritual de várias pessoas, totalmente concentradas nessa tarefa.

Ainda que com muitas ressalvas, é complexo realizar uma divisão tão rígida entre esses dois coletivos – indígenas e daimistas. Não é ambição desse trabalho realizar um recorte histórico comparativo entre as duas tradições em documentos, e esmiuçar literariamente as diferenças e semelhanças. Procuro demonstrar pela experiência etnográfica que fiz, entre Minas gerais (Juiz de Fora), Rio de Janeiro (Petrópolis) e Acre (Rio Branco) que as interações presentes são sobrepostas. Percebi que os Yawanawá, Huni Kuin e Katukina coletivizam a ayahuasca. Eles realizam eventos xamânicos em São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. No Rio de Janeiro há um grupo denominado Guardiões Huni Kuin, fruto de uma aliança entre daimistas, não-daimistas e indígenas.

Eles realizam rotineiramente rituais que não seguem a doutrina do Santo Daime, mas coletivizam os estados visionários.

1.25 Ancestralidade

Tratar as comunidades indígenas somente como herdeiras de uma tradição ancestral, não passa de uma projeção do arcaísmo antropológico (BRABEC in LABATE, 2011), o qual conserva a visão sobre o ameríndio como primitivo. O modo como ameríndios utilizam ayahuasca hoje não é o mesmo que se utilizava há 500 anos. Ainda que a “*Ancestralidade*” seja um discurso dos próprios ameríndios, - que representa a busca por uma segurança e reconhecimento - pode-se confundir a lógica de uma antiga relação com as plantas e sua mudança ao longo do tempo com arcaísmo.

Sobre a questão antiguidade x arcaísmo, defendo particularmente a antiguidade da utilização da planta sem relacioná-la a algo de primitivo. Pelo contrário, antiguidade diz respeito a interação, melhoramento, multiplicidade de relações, acúmulo de saberes, trocas entre distintos coletivos. Lembremos que as plantas são consideradas pela morfologia, ecologia e genética como ótimos marcadores de antropogenia (BALÉE, 2008) . Sabe-se hoje que algumas plantas demoram uma certa quantidade de tempo para obter modificações genéticas e fenotípicas. (HARLAN; HARLAN, 1992) cunhou o termo “síndrome da domesticação”, na qual afirma que as plantas domesticadas exibem diferentes estruturas das não domesticadas. Apesar de muito fecundo em sua obra, Harlan se debruçou em grande parte na domesticação de plantas alimentares e não de plantas rituais ou mágicas. É imperativa a existência de estudos que se debrucem sobre a domesticação de outros tipos de plantas como tem sido feito com o Urucum (MOREIRA et al., 2015) e *Datura* (JIAO; LUNA-CAVAZOS; BYE, 2002) .Não há nenhuma prova arqueológica do uso da *Banisteriopsis caapi*, tão pouco um estudo que reúna a genética, a paleoecologia, etnobotânica, arqueologia, linguística e áreas afins com intuito de dar uma direção e embasar melhor hipóteses sobre sua utilização.

A dinâmica social do presente não é inconciliável com os múltiplos usos que a ayahuasca pode ter tido na antiguidade. Não é porque não haja dados comprovando a sua utilização na antiguidade que ela seja recente. Talvez os dados possam ser buscados em outros recortes analíticos, como a questão da mudança fenotípica na planta, fornecendo um insight do vegetal para o humano. Os Yawanawá são um caso típico dessa dinâmica do presente. Alegam que o uso é ancestral, ainda que tenham perdido o costume de

utilização do Huni (ayahuasca), por conta das correrias da época da exploração da Borracha. Mas voltaram a utilizar e se tornaram um dos povos com maior atividade e práxis voltada para a utilização de ayahuasca.

Ressalto então a dificuldade de aproximar o relato dos daimistas sobre o saber ameríndio e o real saber indígena, pois este é dinâmico. Em um diálogo com um daimista, questionei-o sobre quais índios, afinal, eles se referem quando falar do saber indígena. Sua resposta foi que *“não é um índio específico, mas esse jeito deles, de saberem estar conectados com as coisas da natureza. Você acha quem foram os primeiros a mirarem e aprenderem com a força do Daíme? Foram os índios. Ainda que a gente não tenha índio aqui, o saber dele é tão espiritual que ensina por si só...”*. Do saber indígena, sua marca espiritual no *Astral* é a herança.

1.26 Mulheres e Ayahuasca

Em grande parte dos povos do Oeste Amazônico as mulheres nunca são pajés. Tampouco podem beber ayahuasca quando menstruadas. Entre os Yawanawá surgiu uma mulher pajé, e que tomou ayahuasca enquanto estava menstruada. Seu nome é Hushahu, e foi iniciada pelo Pajé Tatá, falecido no final de 2016. Tive contato com essa mulher em minha viagem a Rio Branco. Ela apresentou uma palestra, e me recordo dos indígenas de várias etnias muito incomodados e assustados quando ela relatou que bebeu Huni(ayahuasca) naquela condição. Coloco abaixo seu relato:

(...) Quando eu fui beber huni eu estava menstruada, e me disseram que se eu bebesse assim poderia ficar louca ou morrer. Eu bebi o Huni, e aí quase morri, eu caí no chão achando que ia ficar louca, mas eu pedi ao Huni que não queria fazer coisa errada, queria só conhecer aquelas coisas. O huni disse que não ia me matar, que ia me mostrar. Aí percebi que os homens quando usam huni, querem se focar em coisas muito grandes, animais, essas coisas, e o Huni me mostrava a grande força das coisas que os homens não reparam como as flores, os insetos as borboletas...

Para Hushahu, os homens sofrem de uma síndrome de grandeza, só veem grandes animais, grandes espíritos e se esquecem das sutilezas. Para ela, essa é a verdadeira função do Huni, mostrar as sutilezas que não percebemos. Hushahu foi muito ovacionada na conferência. Dois interlocutores indígenas me falaram que seu canto é muito poderoso, e

que ela é uma grande pajé. Sobre essa prescrição de não poder tomar a bebida quando se está menstruada, não há no Santo Daime nenhuma proibição.

Algumas interlocutoras me confirmaram que ficam apenas mais sensíveis ao Daime, e muitas vezes pedem pra tomar um pouco menos. Uma vez, ao conversar com uma interlocutora, ela me disse que ficava muito sensível ao tomar o Daime ao estar menstruada e simultaneamente no período de lua cheia. Parece que a lua emitia uma força espiritual muito considerável sobre todo o corpo dela, mesmo depois do efeito do Daime ter passado. De toda maneira, em muitos trabalhos que estive, percebi que eram as mulheres que sustentavam o trabalho com suas vozes na hora de cantar os hinos, e que os homens mantinham uma voz de fundo. As mulheres em alguns hinos fazem torções vocais muito estridentes, transformando totalmente o hino escrito pelo ritmo que elas impõem. No Santo Daime, a mulher toma a bebida em um copo menor, e em menor quantidade que os homens. Não sei se há uma ligação direta entre elas conseguirem conduzir os trabalhos com suas vozes por tomar menos Daime e assim, estarem menos *pegadas* que os homens. Ao questionar esse tipo de coisa com interlocutores masculinos e femininos ambos me alegraram que a mulher é mais sensível, e por isso o Daime *pega* mais rápido.

O gênero também diz respeito às plantas. Ao conversar com uma mulher experiente na religião e experimentada em outras plantas de poder, ela me disse que existem plantas que são mais femininas e outras mais masculinas. Também me contou que muitos daimistas homens que experimentaram a jurema preta (*Mimosa hostilis*), um chá feito da casca da raiz dessa planta, passam por muita *peia*. Ela me relatou que a jurema é muito feminina e que com as mulheres a bebida tem outra ação. Achei interessante esse relato, pois a base da produção da ayahuasca é o Jagube, considerado o princípio masculino.

A questão de gênero é complexa no Santo Daime. Alguns padrinhos ou lideranças dessa religião são polígamos. Ao questionar isso aos daimistas do meu campo, relataram-me ser um costume do caboclo e do índio, mas que “*aqui na cidade isso não tem sentido*”. Apesar disso, soube de lideranças da religião no sudeste que possuem mais de uma mulher. Não detectei casos que relatam poliandria. Ao falar sobre isso com uma interlocutora, ela me respondeu: “*Não quer dizer que tomem Daime que tenham deixado de serem machistas!*” Apesar da questão do gênero fugir da proposta deste trabalho, trata-se de uma área fecunda aprofundamento. Não tive tanto acesso às *Mirações* das mulheres,

pois grande parte do meu trabalho foi feito a partir de *Mirações* masculinas. Mas do pouco a que tive acesso, ouvi de muitas mulheres que elas não miram tanto. Ouvi isso de pouquíssimos homens.

1.27 O Ponto Comum

Algo corriqueiro em meu trabalho campo foi ouvir dos interlocutores sobre a origem do uso das plantas de poder. Para alguns, ela foi revelada aos indígenas por meio das entidades da floresta. Para outros, ela foi descoberta por investigação científica realizada pelos Incas. Esse assunto está presente no livro de Alex Polari de Alverga (1984). Ailton Krenak também me discorreu sobre essa hipótese. No livro *Os Incas: As Plantas de Poder em um Tribunal Espanhol* (RIBEIRO, 2005), também afirma essa versão. Porém, a explicação mais interessante que coletei foi de um daimista, muito ligado à causa da recuperação do conhecimento xamânico. Ele me afirmou que, no presente, está em *busca da visão*, ou *caminho vermelho*. Trata-se de um daimista que reconhece a *doutrina* do Santo Daime, mas que se interessa mais pelo conhecimento xamânico dos indígenas. A consequência disso é que, nos *trabalhos* que ele comanda, o foco é na estrutura xamânica do ritual e não na do Santo Daime. No diálogo com esse daimista, a explicação sobre o surgimento da bebida foi:

Difícil falar sobre a descoberta, porque tem pesquisadores que dizem 3.000 anos antes de Cristo. Pesquisas no Equador apontam para 5.000 anos. Há uma corrente que acredita que tudo começou por tentativa e erro. Mas, há uma crença que foi utilizando plantas enteógenas que os nativos foram descobrindo o poder de outras...Há alguns que chegam a dizer que foi um conhecimento trazido por seres de outro planeta...Vai longe!

É uma coisa como o ovo e a galinha, mas acredito que foi um processo de inspiração e experimentação, inspiração ou revelação.

A teoria desse interlocutor sobre a descoberta das plantas de poder coloca em relevo o papel da *Miração* na produção de conhecimento. Ainda que não se saiba o que ocorreu, para ele a utilização de uma planta de poder revela, por si só, outras plantas de poder. A *Miração*, em toda sua complexidade, demonstrações, recombinações lógicas, e cruzamentos de plano que produz, realizaria um ensaio “científico” certo, e mostraria outras plantas e seus modos de uso. Neste caso, ela seria um instrumento de produção de

conhecimento que revela o inédito, o oculto, não só o oculto religioso, mas o oculto do saber técnico.

Os meus interlocutores privilegiam, até certo ponto, a narrativa mítica dos Incas que descobriram a ayahuasca. Talvez por conta da bibliografia que tiveram contato, e também pela perspectiva de uma superioridade técnica das terras altas da América (MEGGERS, 1976) que ficou marcada na interpretação popular sobre arqueologia. Essa hipótese - hoje desacreditada - legava aos índios das terras baixas da Amazônia a falta de desenvolvimento técnico em comparação às terras altas. Alegava-se que tudo que fazia parte da produção cultural nas terras baixas amazônicas do oeste da Amazônia teria advindo dos Incas. Afinal, a visão de que os Incas tinham sacerdote, ciência, tecnologia, Estado, acaba por se enquadrar melhor em uma religião que também possui determinado militarismo e rigidez ritualística. A maioria dos daimistas com quem conversei não sabiam, por exemplo, sobre os mitos Tukano ou do tronco linguístico Pano. Lévi-Strauss afirma que seria difícil de analisar os mitos vindos dos Andes devido aquelas sociedades já estarem subjugando os mitos à filosofia e a ideologia sacerdotal (LEVI-STRAUSS, 2010). Nesse ponto, em minha opinião, os daimistas se encontram nessa mediação entre história e mitologia. Ainda que essa história seja contada, os daimistas fazem a mediação com os eventos desencadeados pela *Miração*, que nas próprias palavras de meus interlocutores: “*te leva a um mundo mítico*”.

Alguns comparativismos etnográficos sobre a influência indígena nas tradições irão privilegiar tipologias de entidades como, por exemplo, o Jurupari ameríndio e o Juramidam daimista, ou um patrimônio material e imaterial como o uso dos maracás e das danças em roda (RIBEIRO, 1986). Meu campo e leitura me fez perceber além desses elementos, as relações imateriais entre humanos e não humanos nos dois contextos. Como os indígenas e daimistas me mostraram, as diferenças entre os pontos de partida: daimistas com um ritual religioso rígido vs. indígenas com rituais mais abertos são mais marcantes. Mas as diferenças sobre a busca por visões se tornam menos rígidas e delimitadas. Com isso em comum, a *miração* torna-se um elo, pois o Daime/ayahuasca não é fruto do humano, apenas o atravessa. O regime visionário maneja assim sociedades, políticas e conhecimentos. Mais do que projeção mental, a *Miração* deve ser levada a sério em seu modo de operação nos coletivos humanos.

1.28 Sobre tempos imemoriais, futuros distantes e espaços possíveis

A problematização da temporalidade é uma questão presente nos discursos de muitos interlocutores com quem tive contato. Para alguns deles, a divisão do tempo em passado, presente e futuro não passa de uma divisão artificial, uma limitação cognitiva. Entre diversas *mirações* que registrei, estava presente essa relativização, que foi explicada da seguinte maneira por um interlocutor:

O Daime leva a gente no passado, faz você ver as coisas que aconteceram, só que de um ponto de vista mais seguro, você não tá dentro, você tá vendo você. Por isso acontece a cura tendeu? Ai muita gente fala de como o Daime é terapêutico, faz a tal da abreação né! Leva a pessoa na infância, essas coisas. Isso é certo? Claro que é! Mas não é tudo, isso é uma das coisas que o Daime faz por causa da nossa limitação com as emoções, entendeu? É mais que isso, não é só terapia. Cê vai aprendendo a ver que o próprio passado, presente, futuro é uma ilusão, ai o Daime te concerta dentro da tua limitação, depois ele vai te mostrando como é de verdade.

Este discurso teve o intuito de me fazer notar uma sutileza de níveis espirituais, a fim de perceber como o Daime opera dentro da minha limitação enquanto humano – por exemplo, realizando uma cura de um passado ao revisitá-lo. Todavia, se a direção do tempo vai do passado para o futuro, em determinado ponto da *miração* essa divisão não existe mais, podendo ser burlada, invertendo o sentido, experimentando tempos não possíveis. Enfim, a pessoa não somente viajaria ao passado, mas também aprenderia que a própria divisão temporal é uma artificialidade.

Alex Polari de Alverga (1984) cita uma *miração* em que a questão temporal é posta em relevo:

(...) O túnel parecia uma chaminé cilíndrica sem fim, com uma largura de uns quatro metros, todo feito de uma espécie de tijolinho vitrificado, muito brilhante. À medida que eu ia subindo, cada tijolo lembrava-me alguma coisa que eu já tinha visto, ouvido, falado, sentido, vivido, etc. Dentro deles, estavam aprisionadas todas as cenas vividas, pensadas e fantasiadas, que representavam toda a minha vida. Enquanto eu subia, feito um astronauta, pelo túnel, eu repassava cada segundo do que acontecera, desde o meu nascimento até aquele momento!

Em um primeiro momento vê seu passado aprisionado dentro dos tijolos, revisita olhando-o como lembranças, como quem vê de fora ser se estar nele. Mas continuando no túnel ele chega a uma planície, e descreve como se encontrou com alguns seres:

(...) depois de reviver esse resumo, e retomar contato com emoções perdidas, cheguei no final do túnel. Um planície, numa região astral. Vi, novamente, o templo da Colônia (primeira localidade do Santo Daime depois da morte de Mestre Irineu), vários palácios, casas, envoltos em névoas e luzes. Fui caminhando, sem rumo, até um ponto onde fui atraído por uma construção familiar. Dentro dela estavam sete pessoas, que eram na verdade, doze, em torno de uma mesa. Aproximei-me e fiquei encantado pela beleza desses seres e a nobreza de seus gestos. Tinham túnicas simples, cabelos longos, olhos serenos e estavam imóveis, durante todo tempo que ali permaneci.

Pg. 139

Depois de permanecer no local, começou a perceber outra realidade temporal:

Compreendi que o tempo, ali, era diferente e eu só podia perceber a presença daqueles seres, separando e isolando fotogramas. Não poderia compreender a sequência de seus atos. Cada segundo deles, poderia ser milhares de anos meus. Algo me dizia que essa explicação partia deles, assim como qualquer pensamento que eu tivesse ali, naquele lugar. Eles estavam lá, num importante concílio, decidindo questões de várias galáxias, mas eu não podia perceber o tempo em que isso se dava.

Pg.139

Essa questão é importante aos interlocutores com quem conversei. Muitos deles sempre falavam da antiguidade e de seus mistérios, e mais que antiguidade, de como ela foi mal contada a nós, e que as mentiras inseridas na memória humana acabaram por transformá-los em *“prisioneiros de sofismas”*. Em um diálogo com o dirigente da Igreja Luz da Floresta, ele me contou sobre a bibliografia que eu precisava urgentemente investigar:

(...) é muita viagem, Maicon, tem que aparecer com calma aqui, tem uma freira argentina, Josefa Rosália, que escreveu um livro, chamado ‘Harpas Eternas e Civilização Adâmica’. Ela recebeu essa revelação de um espírito que visitou ela dentro do mosteiro onde morava. Ela conta a história de outro jeito. Muita gente acredita no que a Igreja falou, no escrito, mas tem como você acessar de

outra forma, ela foi com o espírito, nós vamos com o Daime. Ali o espírito levou ela em cada acontecimento e ela foi escrevendo tudo que ele dizia pra ela.

Polari escreve várias vezes em seu livro sobre a questão do tempo, e alguns interlocutores mencionaram e me mostraram esses trechos, como em um trecho de uma *miração* que Polari (1984) teve e que descrevo: “(...) voltei a ver hieróglifos no chão. Eles representavam uma cena antiga, mourisca, os reis magos talvez.”

Também descreve o Daime como um ser adormecido que revela os segredos do mundo:

(...) A viagem no Daime, rumo às raízes perdidas da condição humana e da criação do Universo, nos fazia pássaros originais. Ora em bandos, ora sozinhos, decifrando, em cada coisa viva, os sinais de tempos muitos remotos, quando a chave do mistério era muito mais clara.

Pg. 200

Um dos interlocutores com quem mantive diálogo desde o início do meu campo sempre mantinha nosso assunto em torno da arqueologia. Trocamos livros e ideias sobre o assunto, e sua perspectiva é de que a arqueologia monta hipóteses com “*fragmentos da vida antiga*”, e não a vida em sua completude. Ele acredita que, de alguma forma, com o Daime é possível fazer *mirações* arqueológicas. Descrevo a seguir um pedaço de um diálogo que travamos ainda sob o efeito do Daime:

Eu acredito que o *Homo erectus* tinha a capacidade de navegação. Até esse antropólogo que você estuda¹⁹ um dia comentou que tinha uma pesquisa dizendo que ele tinha chegado na América. O *Homo neandertal* já sabia utilizar plantas de poder. Eu acredito nessas antigas civilizações. Não é porque não têm registro que não existiram. Esses “bichos” que não eram homens já tinham tecnologia, conhecimento das plantas e de ciência. De alguma forma o Daime consegue acessar esse conhecimento, porque ele está no mundo, não só na mão de quem fez.

Meu interlocutor se diz guiado ao passado pelo Daime e acredita que a consciência humana traz em sua memória fragmentos do passado que o Daime consegue juntar. A *miração* para ele, seria um garimpo, uma revisitação aos processos não só do seu passado,

¹⁹O interlocutor estava a lembrar de uma entrevista de Lévi-Strauss (CASTRO, 1998) sobre a possibilidade da presença do *Homo erectus* na América, uma hipótese do arqueólogo Henri de Lumley.

mas ao passado da humanidade. E isso gera inúmeras implicações, pois ao visitar o passado pode-se aprender conhecimentos extintos na atualidade e reinseri-los no presente.

Por outro lado, outras pessoas com quem conversei colocaram em questão a noção de visitação do futuro, ou das possibilidades do futuro. De maneira muito parecida, essa visitação a outros tempos, ou rumo a conhecimentos de outros tempos, Laymert descreve seus diálogos com um pajé Xavante e com um Kayapó:

(...) revi meu preconceito com relação ao chamado conhecimento tradicional. Revi porque, por duas vezes, ouvi mais ou menos a seguinte frase, uma vez de um pajé Xavante e outra de um pajé Kayapó: "*nós é que inventamos toda essa tecnologia que vocês têm, só que não nos interessamos em desenvolvê-la*". O senso comum do brasileiro ouviu isso pensando assim: "*ele está dizendo isso porque tem inveja da nossa tecnologia; ele diz que inventou mas na verdade isto demonstra a pobreza de espírito destes povos*". Eu aprendi com Canetti e Simondon a ouvir de outro modo, pensando: "*mas então aquilo que estes autores estavam dizendo era correto e eu realmente tenho que levar a sério o que os índios estão falando e reconhecer o xamã como inventor*". Isso sempre me interessou no meu contato com os povos indígenas. Toda vez que eles diziam alguma coisa, eu sabia que devia ouvir aquilo literalmente, que devia acreditar no que estava sendo dito. E se não conseguia entender, era porque tinha algum problema para encontrar a faixa de onda e obter aquela ressonância.

(“Demasiadamente pós-humano”, 2005, p. 113)

O tempo mítico que os índios relatam também é um tempo distinto do tempo “*dividido artificialmente*”. Esse tempo mítico ou da *miração*, que nesse ponto parecem se coadunar, quebra a linearidade temporal, atravessando “passado”, “presente” e “futuro” de maneira fluida, a fim de pôr no presente os benefícios de saber dos fatos ocultos passados e ainda dos que ocorrerão.

Como relatei anteriormente sobre minha experiência com o Bujão - meu chinchila de estimação, na interpretação de alguns interlocutores, eu vi o passado que não fazia parte da minha história, pois ainda não conhecia o animal. Em uma região do *Astral*, meu chinchila me viu como seu agressor e depois me perdoou. Não se trata então de simplesmente olhar o passado, mas olhar o passado em suas infinitas possibilidades e composições.

Segundo um outro interlocutor, a *miração* percorre vários caminhos, combinam várias possibilidades, instâncias e modalidades, demonstrando o quanto a memória é artificial e aberta. Para ele não se revisita o passado acontecido e congelado. Apesar dos eventos e fatos terem acontecido, não nos prendemos nos acontecimentos em si, mas em uma malha interpretativa feita de afetos, percepções e simbologias sobre fatos acontecidos, uma perspectiva do acontecido. O Daime pode te levar a outras perspectivas do passado, ainda que esse não exista, mas como a bebida apresenta uma pedagogia empática com a limitação humana, acaba por nos levar e elevar além das nossas limitações de maneira gradativa. Dessa maneira, ocorre a sensação de ter vivido algo muito real, que antes nunca se lembrara. Como um interlocutor relatou: “...o Daime cura nossas amnésias...”

Outro interlocutor relatou que teve *Mirações* em que ele era outra coisa em outro plano ou em outro tempo. Ele relatou que era um índio. Depois de um trabalho, outro me relatou que era um príncipe e sua família era uma corte em um mundo espiritual, e que com o *Daime* ele podia ir até lá compor seu papel naquele plano com o seu outro eu que lá habita. Outro relato foi o fato de uma pessoa ter conseguido entrar dentro do ponto de vista de uma cobra. Me relatou que do ponto de vista do réptil, via o mundo de um modo totalmente inusitado. Por exemplo, ele disse que conseguia ver o produtos químicos das plantas. Em outro diálogo, um interlocutor me contou a seguinte história:

(...) Nôh véi, eu tava no sofá, e aí tava com um amigo, e tomamos o Daime, e fiquei pegadaço. Aí, sabe quando você olha pro meio do seu nariz, meio que vesgo e vê a ponta do nariz? Então, eu vi um bico nascendo, e minha cara foi virando a cara dum gavião, e eu fui sentindo uma dor enorme na cabeça eu me transformando em gavião ali na sala, foi muito forte.

O tempo e o espaço então são modalidades possíveis e não realidades em si. A *Miração* mostra esses mistérios, desnaturalizando a realidade, e tornando este como uma construção que o humano começou a crer enganosamente. A divisão entre passado, presente e futuro, não seria real, mas sim perspectiva. Essa noção de um tempo fluido foi perdida com o tempo, por conta da crença em dogmas, calendários e distrações em que os humanos se envolveram, como diz Polari (1984): “*as chaves dos mistérios eram muito mais acessíveis*”. A perspectiva judaico-cristã que influencia o Daime pressupõe que o rompimento com o mistério se deu pelo âmbito do desvio moral, ético e pela desobediência a Deus em seus mitos criadores, como apresentado no livro de Gênesis, na

Bíblia. Alguns interlocutores contrapõem esse afastamento do mistério com o processo de racionalização do mundo e, com isso, sua dessacralização como local da morada de inúmeras divindades e seres espirituais. Para eles, o rompimento inicial não é o pecado do humano, nem tão pouco para com o não-humano transcendente (Deus). O erro se passou com os não-humanos imanentes (os seres vivos, os astros, etc.). O erro com estes não-humanos, de pensá-los somente como seres a-subjetivos, gerou as atrocidades humanas. Vários hinos daimistas relatam que a floresta é a doutrina, e que lá existe tudo, todas as divindades indígenas, africanas e cristãs. Um primeiro deslocamento aqui então é realizado: o pecado contra o Deus transcendente para o pecado com o não-humano imanente, produzindo uma consequência: o pecado não é somente um distanciamento da divindade, não é só espiritual, mental, simbólico, mas é um distanciamento que envolveu o corpo, a *matéria*, a relação com o concreto. O próprio corpo também se distanciou de seu estado originário. O Daime, nesse caso, seria o ser divino concreto, líquido, que recompõe essa ligação. Descrevo abaixo o que um interlocutor me relatou ao explicar sobre a ação farmacológica de um dos princípios ativos presentes no Daime:

(...) Os seres humanos na verdade estavam tão abertos a fluxos que o próprio corpo teve que fechar. Ai foi e apareceu a MAO pro cara não sair vendo coisa demais. A MAO desmonta o DMT que está em tudo. Nosso próprio corpo produz DMT, mas a MAO impede que ele chegue ao cérebro. Ai, que o humano começou a colocar o pé no chão e racionalizar as paradas. Por isso que os índios morreram quando os europeus chegaram aqui na América, não foi só doença. Imagina, os caras estavam com os chacras tudo aberto. O corpo não aguenta, ele fecha automaticamente. Igual você saca?! Sai dum trabalho de Daime todo aberto, volta pro dia-dia se você ficar daquele jeito você morre ou fica louco, ai você vai fechando aos poucos, e toma Daime abre de novo.²⁰

²⁰ O interlocutor afirmou isso baseado no mapeamento farmacocinético já realizado por Hoffman e McKenna dos princípios ativos que existem na bebida. A princípio são quatro: DMT(N-N-Dimetiltripnamina) presente na Chacrona e os presente no Jagube: Beta-carbonilas, harmina e harmalina, sendo todos psicoativos presentes somente no Jagube. Manejando então estes dados fármaco-químicos sua argumentação se baseia em três pressupostos: (1) a molécula de N-N-Dimetiltripnamina está presente em muitos vegetais e inclusive em animais, humanos e não-humanos, é produzido pela hipófise (GROB et. al in: LABATE; ARAÚJO, 2002a); (2) se encontra em alta quantidade na *Psychotria viridis* (3) sua molécula é muito parecida quimicamente com o aminoácido mais abundante presente entre os seres vivos: triptofano (IDEM), se diferenciando apenas pela presença de dois carbonos. Quando o DMT entra no corpo por via oral, o fígado interpreta-a como um grande aporte de matéria prima para a produção do aminoácido triptofano, visto o DMT ser um precursor natural de triptofano e com isso todo o DMT em excesso é degradado. As beta-carbonilas presentes no cipó bloqueiam a enzima do fígado responsável por essa degradação a Monoamina oxidase, conhecida como MAO, e com isso permitem que o DMT “faça seu trabalho” e gere *Mirações*.

O interlocutor coloca a questão sobre o quanto o corpo é importante para apreensão do sagrado, do êxtase. Não se trata de algo da alma, como se afirma no cristianismo (ROMANDINI, 2014) o corpo também tem êxtase. O interessante é o “*apuro*” que o indivíduo corre por estar nesses estados. E para recuperar o estado originário não há como fugir desse “*apuro*”, tem, como disse um daimista, que “*sacudir a poeira*” dessa antiga degeneração. Esse estado agonístico é necessário e torna a pessoa preparada para as dificuldades da vida. Um hino de Padrinho Alfredo chamado *Eu pedi e Tive um Toque*, afirma como o *Daime* opera a ligação no mundo e no *Astral*, e fazendo essa ligação intervém no indivíduo de maneira intensa:

“Eu pedi e tive um toque da Floresta e do Astral...
Quem é firme balanceia, que zombar pode tombar.”

A plenitude e o perigo são binômios que fundamentam essa reconexão, devido às *mirações* deslocarem e abalarem a centralidade existencial do daimista. A *miração* mostra que o estado original não é o mesmo da normalidade do dia-a-dia, com isso há uma desterritorialização intensa no sujeito. Como disse um interlocutor: “*A pulverização total do ego, do eu, de tu mesmo, você fica destampado!*”

1.29 Destampamentos intensivos: perspectivismo ou visitas arquetípicas?

Meus interlocutores, ao me relatarem sobre esse apuro algumas vezes, mencionaram duas categorias: “*estar tampado e destampado*”. Estar *tampado* seria estar dentro dos códigos que a realidade impõe no “*corpo, na alma, na mente, na cultura*” como me disse um daimista. Quando o *Daime* vem e *destampa*, o espaço, o tempo, a vida e morte e as sociabilidades rotineiras se transformam. Relataram-me que isso não ocorre a todo o momento. Alguns daimistas não têm *miração*, mas me relataram que em algumas vezes acreditam que não iam voltar a ficar *tampados*, pois tinham ficado *destampados*. Depois de um forte trabalho uma interlocutora me disse: “*...nossa vou te falar, achei que não ia voltar, destampeei de verdade, o trabalho terminou e eu achei que eu não voltava dessa vez...*”

Outro me relatou:

(...) todo mundo que começa no Daime vai lá e tal, e ai tem aquele momento que a coisa começa a ficar séria. Acho que a maioria no Daime pode falar que já teve um momento que achou que ia ficar maluco, mais ai tu aprende, os Astral é diferente daqui, aqui é só uma parte da coisa, ai você começa a perder o medo.

O mesmo interlocutor me disse: “*uma coisa é você estudar o Daime na pesquisa, lendo os livros, bebendo de vez em quando, outra é se você realmente quer conhecer o Daime. Se tu quiser conhecer mesmo ai a gente vai tomar um copão de um Daime bem forte na mata, ai você vai conhecer a bebida, isso é diferente de fazer trabalho. Na verdade é um baita trabalho*”. O destampamento seria um marco na vida daquele que ingere a bebida, um estiramento máximo a que o Daime pode levar. Todas as transformações, *destampamentos* e viagens que muitos daimistas me relataram, afirmaram ser um modo indígena de conhecimento e que esse legado é muito denso, uma dádiva da “natureza” e dos saberes desses povos.

Há muitos discursos, entre meus interlocutores, sobre a natureza dos *destampamentos*, ou seja do processo que ocorre durante as *mirações*. Utilizado por alguns pesquisadores em seus modelos explicativos, está presente a categoria de arquétipo (COUTO in: LABATE; ARAÚJO, 2002), conceito cunhado por Carl Jung. A perspectiva junguiana é muito manejada também por nativos como ferramenta conceitual para explicar a imersão nas imagens de um passado profundo (IDEM). Os arquétipos são realidades abstratas que ficaram registradas no tempo e espaço, e que se apresentam nas visões ao indivíduo com a sensibilidade causada pelo Daime.

Procurei me afastar desse tipo de interpretação por conta das imagens arquetípicas estarem ainda fechadas dentro de uma perspectiva antropocêntrica. São as produções dos coletivos humanos que são revisitadas por humanos. Ainda que meus nativos manejem esse discurso, vários deles mantêm uma linha de fuga clara: o humano pode produzir projeções e imagens devido ao poder psicoativo na cognição, mas não se trata somente disso, a planta mostra o que está para além do humano. O arquétipo ainda cai numa chave que interpreta as imagens como materiais e a mente humana formata e dá direção a elas. Nessa perspectiva, as entidades e seres vistos seriam simulacros de uma realidade. Seriam “*imagens primordiais*” originadas de uma repetição progressiva de uma mesma experiência durante muitas gerações, armazenadas no coletivo já passada (JUNG, 2011). Com isso, a *Miração* iria reviver em segunda mão algo que ocorreu, remeteria a uma

origem, a um *Arqueo*. Mas, para alguns dos interlocutores, imagem, projeção, pensamento humano ou revelação vegetal e moléculas psicoativas não se dividem facilmente entre um maquinismo da forma e a inércia da matéria, pois tudo é vital.

Outro aspecto de meu afastamento dessa proposta se dá pelo fato da noção de arquétipo absolutizar imagem e conceito no âmbito simbólico vivido pelo coletivo, que, de alguma forma, ficou registrado no tempo e no espaço. Nesse ponto me alio à crítica levistraussiana apresentada em sua obra:

Segundo Jung, significados precisos estariam ligados a certos temas mitológicos, que ele chama de arquétipos. Trata-se de um raciocínio como o dos filósofos da linguagem, que por muito tempo estiveram convencidos de que os vários sons possuíam uma afinidade natural com determinados sentidos. As semivogais “líquidas”, por exemplo, teriam a missão de evocar o estado correspondente da matéria, e as vogais abertas seriam preferencialmente escolhidas para formar os nomes de objetos grandes, gordos, pesados ou sonoros etc. O princípio arbitrário dos signos linguísticos certamente precisa ser revisto e corrigido (Benveniste, 1939); mas todos os linguistas concordarão em reconhecer que, de um ponto de vista histórico, ele marcou uma etapa indispensável à reflexão linguística.

(LEVI-STRAUSS, 2012, p. 296)

Na obra *Oleira Ciumenta* (2008), o antropólogo contrapõe Freud a Jung em suas tentativas de elencar o simbolismo a um plano absoluto. No caso de Freud, tal substrato seria a pulsão sexual, em Jung a natureza absoluta do significado:

Não se trata de substituir o simbolismo sexual por um outro de natureza linguística ou filosófica; nesse caso, penderíamos perigosamente para o lado de Jung, que, como Freud assinala justamente, "tentou reinterpretar os fatos analíticos em termos abstratos, impessoais e a-históricos". Não iremos procurar nos mitos ou nos sonhos um significado "verdadeiro". Os mitos, e talvez também os sonhos, acionam uma pluralidade de símbolos, dos quais nenhum, tomado isoladamente, significa o que quer que seja. Só adquirem significação na medida em que entre eles se estabelecem relações. Sua significação não existe no absoluto; é somente ‘de posição’.

(LEVI-STRAUSS, 2008, p. 240)

Além disso, os daimistas não revivem só o passado, como relatei anteriormente. Uma *miração* que ouvi de uma participante não fardada, e que exemplifica essa situação foi:

(...) viajei para um outro espaço fora daqui. Quando cheguei, estava em uma sala. Conversei com um ente querido que tinha morrido há pouco tempo. Mas, neste momento eu conversava com ele e, tinha a certeza de que eu estava num tempo futuro, conversando com alguém do passado. Isso, porque eu notei na voz dele que ele estava mais velho. Foi muito estranho, não conseguia entender como isso acontecia!

A *miração*, então, operaria também como um *Telos*, trazendo um destino ao daimista. Poderíamos dizer então que ela produz uma arqueologia, assim como uma “escatologia”. Enquanto arqueologia, a ela opera fazendo o sujeito reviver e revisitar o passado em toda sua riqueza de detalhes não percebidos. Enquanto escatologia, gera profecias, mostra o que irá acontecer e o que se deve ser feito para que o acontecimento fique em harmonia com o próprio destino. A linha da “história” pode ser visitada em seus dois extremos.

Neste aspecto, fui orientado a ter cuidado com categorias limitantes como a divisão do tempo, pois o passado, futuro e presente são borrados e descristalizados. Como ficaria, então, a viagem ao passado, se ele é uma categoria humana? Ou ao futuro? Se os nativos me relataram insistentemente sobre a questão que as divisões temporais não existem, como manter uma explicação de que se revive um arquétipo passado? O que se vive então? Notei esse aspecto paradoxal relacionado a *miração*, no qual a noção de arquétipo é manejado mais como metodologia do que como verdade. Uma *miração* que caminha em outra desconstrução do substancialismo foi relatada por um interlocutor:

(...) Esse negócio de entidade, isso aí cara, é pra humano entender ali dentro da cultura dele entende? A entidade não é isso, dizer que uma entidade é igual um corpo, só que invisível, é mostrar que não sabe nada. Não te falei da experiência que tive no Mapiá? Pô, quando saí do salão a entidade veio falar comigo, mas ela não falava assim igual tô falando com você. Era dum jeito que eu nem sei descrever. E tipo era um índio. Aí você imagina na sua cabeça que era tipo um corpo transparente com um cocar né?! Não era nada disso, parecia mais um fluido se mexendo, igual um fogo meio colorido.

Ele não falava uma língua articulada, tampouco era uma alma em forma de corpo, era um fluxo, exibia uma dinâmica em sua forma inumana. A forma, a comunicação, a

relação mostram o contato do humano com um(a) “coisa/ser” alienígena no sentido estrito do termo.

Este aspecto da alteridade da experiência enfraquece a noção de arquétipo, pois este é o registro abstrato das experiências humanas ao longo da história que, de alguma forma, o humano acessa. E quando o humano acessa aquilo que não é humano? A noção de arquétipo também se prende ainda em uma perspectiva epistêmica denominada Correlacionista. A correlação afirma que o humano não experimenta diretamente o mundo, mas experimenta uma produção do mundo, que foi mediada pelos sentidos e pelo pensamento. Um exemplo dessa perspectiva seria o fato de não existir sabor doce no mundo, mas somente a mediação que as papilas gustativas interpretam das moléculas de glicose. Poderia se afirmar: mas a molécula da glicose é real! Também há noção de forma, linha, ligações geométricas, desenho, todas elas expressões e arranjos que são formadas pela mediação dos sentidos da visão, que relacionam profundidade, cor, textura e dimensões. Assim, se o humano conhece o mundo por meio de sua correlação, como poder-se-ia explicar as *mirações* que os meus interlocutores experimentaram, nas quais visualizaram coisas totalmente não humanas?

Por exemplo, um interlocutor me relatou que teve uma *miração* antes do surgimento dos humanos, em que viu animais muitos diferentes e viu o ser humano surgir. Se o mundo que o humano vive é fruto de sua correlação, como pensar a ancestralidade antes do humano, que muitas pessoas vivem em suas *mirações*, sendo que nenhum humano estava lá? Meillassoux (2006) coloca o mesmo problema em termos filosóficos. Ele relata que nessa perspectiva o mito e as ciências como física e arqueologia estão no mesmo status: criando interpretações de experiências presentes, a partir das correlações presentes, sem a possibilidade de acessar as correlações passadas, pois o humano não existia. Ele relata que esse passado sem o humano, e essa realidade sem pensamento ou sensibilidade, denomina-se Absoluto. Recorda também que a palavra Absoluto vem do latim e significa livre de leis e coações. O Daime realiza uma mudança profunda nas “leis” e coações que aparelho sensorio e cognitivo imprimem no corpo, mantendo o indivíduo fora de sua “correlação” cotidiana. Em muitas *mirações*, a divisão pensamento e sentimento desapareceram totalmente, o indivíduo era puro acontecimento, como mencionado acima. Assim, o próprio Daime em sua ação semiótica, abre o humano aos não-humanos, retira a possibilidade em alguns *destampamentos* de pensar que a *miração*

é fruto do sujeito ou expressão da sociedade. Ele realiza uma abertura para fora do humano, para além das correlações.

Além disso, percebi outra questão em meu trabalho de campo. Se nos discursos nativos estão presentes viagens ao passado e ao futuro, algumas *mirações* falavam também sobre mundos paralelos. Mundos simultâneos, não no presente ou passado. Um interlocutor me afirmou que conseguiu viver seu “eu” em outro plano e que de lá ele o via aqui na terra de forma particular, de um novo ponto de vista. Como relatar esse tipo de experiência a partir da noção de arquétipo, de passado, se ela se encontra num presente paralelo? O mundo *Astral* consiste num complexo universo, onde inúmeros mundos paralelos podem ocorrer. Como também já relatado, lá o tempo pode ser outro, outras regras, outra realidade, mas é paralelo. Como Lima (1996) afirmou em seu trabalho sobre os Juruna e a caça, um fenômeno que também problematiza a linearidade do tempo é que este outro tempo engendra uma relação onde:

A noção de alma humana não remete à experiência subjetiva — este é o último fio, que articularei com os anteriores a fim de mostrar que a caça desenha uma forma pura do tempo: um tempo bi linear múltiplo.

(LIMA, 1996, p. 39)

Assim, não se visitam somente tempos diferentes, mas diferentes modalidades do sujeito. Como escreveu Polari (1984): “*tropeçou no Astral, caiu aqui na terra*”. Lima continua a relatar como o tempo é constructo perspectivo para o caçador que questiona a linearidade a partir do contato do caçador com a presa:

(...) Sendo assim, o tempo histórico do caçador, que você chamou de tempo bi linear múltiplo, poderia ser chamado de tempo mítico. E isso me lembra, retruco eu, o que Joana Overing escreveu recentemente: “Vemos nosso conceito de tempo linear e progressivo como um princípio abstrato que reflete a realidade tal como ela realmente é”.

(LIMA, 1996, p. 41-42)

As *Mirações*, em alguns casos, também revelam bi, tri ou “n” linearidades, e abrem um tempo mítico ao daimista. O tempo é um mecanismo, uma perspectiva que o humano ocupa a partir de sua práxis e crenças, não uma realidade. Para os daimistas, esse mistério do tempo deve ser recuperado pelo saber visionário das *mirações*, que colocam

o tempo em outra chave de compreensão. Utilizando metodologicamente os conceitos tradicionais da antropologia, a *Miração* opera mudanças na noção de natureza/cultura e sujeito/objeto, e estes não são pré-definidos, são ontologias optadas pelo ocidente mas desconstruídas pelo *Astral*.

1.30 Tapamento, pouso e anamnese

Expus a insistência dos interlocutores ao visitar o passado, espaços alternativos e suas perspectivas inéditas quando “*alçam voo*” na *Miração*. Mas eles também voltam dessas “*viagens no Astral*”, precisam voltar e aterrissar. Nessas descidas, enfrentam dramas sobre a dualidade da cotidianidade ilusória e a difícil tarefa de suportar a “*verdade do Astral*” e sua radical alteridade não-humana. Escutei algumas vezes: “*Será que o Daime vai passar?*”, “*Tô muito pegado, não estou voltando.*”, “*Não achei que ia voltar*”. No próprio hino do Mestre Irineu *Eu Cheguei Nesta Casa*, do hinário *Cruzeiro*, ele relata:

(...) Ia fazendo uma viagem,
Ia pensando em não voltar,
Os pedidos foram tantos
Que mandaram eu voltar.

Por conta da desterritorialização que o *Daime* gera, a Igreja tem muito cuidado em receber visitantes, realizando as *anamneses*, tomando o cuidado para que as pessoas não acostumadas com a bebida, não fiquem *destampadas* de primeira vez e talvez nunca voltem a ficar *tampadas*. Pessoas com tendência a doenças mentais ou já com laudos médicos, presença de lapsos, ou que se medicam com “*tarja preta*”, são pessoas vistas com certo receio, e que merecem cuidado especial para que possam desfrutar das benesses da bebida sem problemas posteriores.

A anamnese é anterior ao primeiro contato do interessado com a bebida, a fim de prevenir se o sujeito vai conseguir pousar, ou voltar dos efeitos do *Daime*. Dentro do corpo institucional, meus interlocutores se previnem de problemas mentais levando a bebida a sério. E levar a sério é, nas palavras deles, fazer o que a religião pede, manter as dietas alimentares e comportamentos éticos. Na perspectiva daimista acima exposta, a desconexão com o universo espiritual no passado se deu no corpo, no afastamento do natureza. Mas com o *Daime* é possível recuperar tal conexão e é possível mantê-la

também. A manutenção desse contato com essa espiritualidade se dá principalmente em obedecer as direções que as *mirações* dão ao daimista e acreditar na sua sapiência. As *mirações* ajudam-lhes a lidar com as próprias *mirações*, através do manejo dos regimes intensivos do *Astral*, e de aterrissar no regime frio da cotidianidade. O Daime opera no sujeito em diversos níveis, mas ele também deve fazer sua parte mantendo uma vida de valores cristãos, boa alimentação e meditação. Como diz o hino *Lua Cheia*, de padrinho Alfredo: “*E não só tomar Daime, tem que prestar bem atenção...*”

Há o alívio da intensidade do Daime passar logo. Um tipo de desejo a um futuro próximo menos intensivo, menos *pegado*. Esse desejo de voltar depois de tanta intensidade e aterrissar na cotidianidade é levado na brincadeira quando o Daime passa. Certa vez, depois de um trabalho muito forte, o dirigente disse a uma fiscal que estava muito *pegada*: “-*é, nesse trabalho você passou fininho, hein!*”. Ela respondeu: “-*nossa, hoje eu pedi pra acabar logo!*”. Passar fininho é chegar a um ponto de quase não aguentar o Daime. Um tipo de limiar que só o tempo ensina ao daimista. Mas se esse futuro próximo é desejado, também há uma relação com futuros distantes. Alguns afirmaram que o Daime mostrou possibilidades futuras em um tipo de correção moral, mostrando o que poderia acontecer se a pessoa continuasse em seu comportamento errôneo. Houve um caso de uma moça não fardada que viu uma criança saindo de dentro dela, e depois de alguns meses ficou grávida. Em interlocução com ela, ela disse não compreender na hora a visão, mas somente depois quando já estava grávida. Segundo meus interlocutores, um caso contado corriqueiramente é de um pajé que teve a visão da terra onde seu povo iria morar, perto de uma cachoeira que foi detalhadamente mostrada em visão. Hoje encontram-se instalados perto dessa cachoeira. Não consegui informações sobre de qual etnia é este pajé nem o local onde se instalaram.

Se esse regime mexe tanto com o sujeito e é tão verdadeiro, é óbvio que beirará à “loucura”. O mais interessante é a confiança que eles possuem na pedagogia da bebida. Após *destampamentos*, surge todo tipo de parábolas, analogias, aforismas, provérbios e hinos. Sempre me foi relatado que o Daime é um professor, pois sabe os limites do aluno, sabe levá-lo além, e voltar com ele aos seus limites. O resultado final é um tipo de aprendizado expansivo, que perfura os regimes ideológicos vigentes e os referenciais básicos que constituem os humanos tais como o tempo, o espaço, o pensamento organizador e estruturador. Os interlocutores relatam que o humano está além dessas

categorias, como me disse um daimista: “*o que está fora da caixinha não é fácil de se lidar devido ao costume de se estar dentro de uma fôrma*”.

Este movimento, como que uma linha de fuga da própria existência, é o que os daimistas atribuem à força espiritual da bebida. Para eles esse movimento é espiritual, não somente psicoativo. Por isso, como me afirmaram alguns daimistas, a viagem é *Astral*, que tem a ver com outro espaço, outros planos, dimensões para além da psique, pois senão essa se chamaria viagem psíquica. A *Miração* não tem a ver, como um interlocutor me disse, “*ficar vendo florezinhas e bichinhos bonitos, ou projeções da tua mente, mas é ver coisa difícil, isso é o que te ensina.*” Esse potencial vegetal, então, deve ser manejado de maneira correta. É uma força que precisa ser colocada dentro dos trabalhos, e mais que tudo, com uma seriedade muito grande do daimista. Contaram-me algumas vezes sobre esta postura íntegra ao me relatarem a primeira vez que padrinho Sebastião foi tomar Daime, e Mestre Irineu lhe perguntou: *Tu é homem?* Tem que se estar preparado para entrar nesse *apuro* e para sair dele.

2. Ayahuasca entre os Txai's

2.1 Unidade e Multiplicidades

O trabalho de campo me aproximou de contatos na cidade de Juiz de Fora - MG. Bons frutos surgiram disso, como a minha participação como aluno no Curso de Saberes Tradicionais realizado pela Universidade Federal de Juiz de Fora, e por intermédio dele, conheci Ailton Krenak e Álvaro Tukano. O contato com Álvaro foi rápido, mas com Ailton consegui manter diálogos que têm sido duradouros. Desde o início de meu campo no Santo Daime estava em busca de contato com indígenas de grupos que utilizassem ayahuasca, para entender as nuances do uso ritual da bebida fora do contexto religioso daimista e, principalmente entender como a *Miração* é produtora de conhecimento entre esses coletivos. Ailton, então, foi a oportunidade para obter a perspectiva indígena através de um mediador que conhecesse ambas as “ciências”: a ocidental e a indígena. Nada poderia calhar melhor, em um trabalho de campo com período escasso. Em um encontro que tivemos em sua casa na Serra do Cipó, região próxima a Belo Horizonte, Ailton e sua família me receberam com muita ternura. Nosso contato foi muito interativo; contando casos, relatando experiências e refletindo sobre qualquer coisa que lhe viesse a mente.

Seu discurso apresentou um teor de crítica à colonização do conhecimento, tanto política como cultural. Sempre questionou os métodos da academia, através da argumentação de que a utilização de ayahuasca e outras plantas de poder também se trata de um modo de produzir conhecimento, vida, interação e contato com a diferença, de maneira distinta da sociedade racionalizante. Ailton também relatou que a utilização de plantas de poder é um dos elementos de um conjunto mais amplo de saberes, dos quais muitos se perderam e outros são ridicularizados pela ciência e pelo homem branco.

Ele discorreu sobre o conhecimento ocidental e o conhecimento indígena ou “saber do índio”. Relatei que um professor de filosofia que tive na escola disse que o ocidente inventou a filosofia, e que os únicos que produzem filosofia são os gregos. Ailton me respondeu que

(...) Ocidente acha que só ele tem humor e que fazem piada. O conhecimento deles foi produzido na bunda e não na mente. Pela bunda (risos...). Pela bunda pois são repetidores, nasceram sentados nas cadeiras, nas tábuas da verdade. São os nobres do conhecimento, somente repetiram o que lhes foi dado. Isso os torna não críticos de seus próprios pressupostos filosóficos. Pensar é se abrir ao mundo. O mundo não é vazio!”

Essa foi uma das duras críticas que Ailton fez ao modo de produção de conhecimento. Ele afirma que há falta de integralidade na produção do saber. A fragmentação da experiência e da teoria no ocidente, para ele, está totalmente associada ao mercado. A crítica de Ailton não defende um obscurantismo, de tal modo que as situações não devam ser estudadas e compreendidas. Mas relata que no ocidente as consequências de um saber não são absorvidas e encaradas em suas facetas existenciais ou ontológicas. O conhecimento novo, que acabou de ser produzido, geralmente é utilizado na produção de mercadoria. Para Ailton, o saber é um caminho sem volta, um investimento quase que perigoso. No ocidente, o impacto gerado pela sapiência não é projetado para toda a vida, mas é restringido e domesticado pelo e para o mercado.

Ao continuar a dialogar sobre o apuro do saber e como a maioria dos filósofos do ocidente foge desse tipo de aprendizado, Ailton contou uma história que colocou em relevo as diferenças de valores que podem se manifestar entre as sociedades:

(...) Os Incas tinham uma cultura muito refinada e foi totalmente destruída. Eles tinham outros valores, outra ideia do que é viver. Tem um caso que diz que os espanhóis, nos primeiros anos de contato, eram muito presenteados com

ouro. Os Incas tinham tanto ouro e não ligavam pra aquilo, aquilo era como se fosse um doce ou coisa boba sem valor. Mas os espanhóis pediam mais e mais, e pediram tanto que geraram um incômodo nos Incas, aí um rei Inca perguntou pra eles: O que vocês fazem com tanto ouro? Vocês pedem sem parar, vocês comem? Vocês conseguem comer e por isso tem fome e pedem tanto? Eles tinham o excesso de material, mas tinha outra elevação não material, de outro tipo. Eles faziam operação do crânio das pessoas, furavam e colocavam folhas, essas coisas!

Se os valores são distintos, eles o são pelo fato de o conhecimento que os gerou ser distinto, pois os métodos de geração de conhecimento utilizam pressupostos diferentes. Nisso Ailton parou, e gesticulou na minha cabeça como eles faziam a operação craniana e continuou:

(...) Assim também entre os Omáguas, havia a modelagem de cabeças das crianças, isso era uma coisa importante pra eles. Agora imagina modelar a cabeça! Mas os brancos chegam e acabam com tudo, transformam no mercado, aí se perde. Igual foi com os Baniwa lá no Alto Solimões. Os caras ficavam lá pirando em misturas de muitos tipos de pimentas e a fazer cestinhos com desenhos de um cipó que só dá lá naquela beirada de rio. Você já escutou falar dessa pimenta? Vou pegar pra você experimentar.

Ailton trouxe um pote pequeno, e com cheiro forte, fiquei com receio e perguntei a ele: “*Arde? A pimenta é forte?*” Ao que ele me respondeu: “*Experimenta ué, é assim que índio faz!*”

Ao experimentar a pimenta tive diversas sensações em várias partes da boca. Em cada parte a pimenta tinha um tipo de pungência. E elas eram sincronizadas, quando um tipo de ardência acabava em uma região da boca, em outra parte começava uma de outro tipo. Ailton me disse:

- É um barato né? Ai você pensa bem, chegou aquele cozinheiro lá da globo, barbudo assim igual você, e viu o potencial dela, industrializou, agora os Baniwa ao invés de ficar pirando nas pimentas e nos cipós, agora tem que extrair pimenta pra vender e os cipós eles vendem pra essa tal Tok Stok, sei lá, essa mega rede de lojas! Não estou dizendo que eles estão errados, mas ficam pressionados, a ponto de um estudo relatar que os cipós endêmicos daquela região estão em risco de extinção pelo excesso de extração. E na verdade essa pimentinha com beiju de manhã mata muito a fome até a hora do almoço. E os cestos são pra usar no dia-a-dia pois são fortes e bonitos.

- Nossa mas está ardendo até agora (uns dez minutos depois), e isso está em tudo quanto é loja?

- Sim. Alguns índios são mais esguios. Eu quando fazia os eventos aqui na serra uma vez trouxe os Maxacalli aqui. Ai eles me pediram uma lona, uns toco de pau e um tronco. Eu não entendi nada. Ai armaram uma barraca toda fechada. E ai começou um ritual deles. Eles começaram a bater os paus no tronco em sincronia. E ai começaram a cantar. Mas olha, vou te falar, foi de uma força tão absurda, pareciam anjos cantando de tão forte que foi! E você vê não teve ayahuasca, rapé nem nada. Então essa conexão é possível. E eles são índios que não aceitavam nada do governo, viviam a perambular pelas suas áreas e ninguém conseguiu amansar eles. Adoro os Maxacalli, são um barato, muito espirituais. Na época que eu era consultor indígena do governo aqui de Minas, eles queriam que eu fizesse com que eles ficassem num local só, ai eu disse que não ia dar. Ai mesmo assim eles montaram uma estrutura pra eles pra ver se eles paravam e ficavam em um local só. Não adiantou de nada, eles continuaram só com o facão, fazem um barracão de lona e ali dormem. Você vê, eles vieram aqui e fizeram o canto dentro da lona, sem ayahuasca. A ayahuasca Maicon é como se fosse um mestre que te ensina. Os índios não ficam só vendo. Ela conecta coisas descontínuas. Mas ela é uma das coisas que faz isso. É igual tu disse ai como é o nome do autor mesmo?

- Simondon (havia exposto uma passagem do livro *Individuação*).

A ideia que perpassa o argumento de Ailton é que indígena possui um modo de operar o conhecimento que está profundamente alicerçado na utilização das plantas de poder, mas não está restrito a elas. O fato dos Maxacalli produzirem um canto poderoso sem o uso da ayahuasca, demonstra isso.

Ailton gostou do pensamento de Simondon (2015, cap. 1) sobre o crescimento dos cristais. Simondon relata como o crescimento dos cristais não está associado a um código interno genético, ou qualquer tipo de subjetividade ou objetividade interna. Para Simondon não há uma matéria bruta que determinada forma constrange, mas a matéria, a forma e a energia estão em constante co-determinação. Ao ouvir a teoria simondiana, Ailton argumenta que a relação do humano com as plantas é desse tipo, não é somente a relação entre dois organismos que tem estruturas genéticas e corpos distintos. Não é uma relação entre humanos que possuem subjetividade com um organismo a-subjetivo do qual extraem substâncias. As plantas são espíritos, possuem subjetividade, intencionalidade, e não somente mensagens e códigos bioquímicos. Ainda que guardadas as diferenças, são análogas aos humanos. Mas essa analogia, no discurso de Ailton traz uma inversão: o espírito das plantas não é uma metáfora, não se trata de uma projeção antropomórfica do humano para a “natureza”, se trata de uma condição virtual que existe nas plantas. Não é

o humano soliptista que tem um espírito e projeta sua subjetividade sobre as plantas. Os Maxacalli produzem conhecimento ao captar as subjetividades inerentes no “mundo”.

O espírito na verdade é uma constante do mundo - como afirmam os Piaroa - as plantas é que legaram ao humano a subjetividade, o pensamento e a autoconsciência. Ou como Barreto (2013, p. 13-17) relata sobre a cosmogonia Tukana, que o mundo primordial, era habitado por *Buhpo-mahsu* e *Muhipu-mahsu*, considerados como o princípio da humanidade, ou o próprio conhecimento. Os filhos de *Buhpomahsu*, são *Yepa-oãku* e *Yepalio*, são os demiurgos criadores do mundo, de todas as coisas e das criaturas humanas.

Ailton, utilizando-se de sua longa trajetória com os Tukano e a argumentação de Simondon, faz uma análise interessante sobre como o processo de aquisição de conhecimento indígena se apoia nessa virtualidade de seres. É formado pelas interações com as subjetividades que existem com espíritos, animais e vegetais. O conhecimento não é uma propriedade particular dos humanos que molda o mundo, mas o conhecimento está no mundo e molda o humano que o capta. Assim ele não é só produto da reflexão e representação, como os cristais, é produto das diversas ressonância e exposições a frequências distintas:

- Essa questão dos cristais que não tem uma força interna igual um organismo, mas externa e ai vai formando uma estrutura que pode crescer e virar um cristal, se assemelha a relação com as plantas, se trata da mesma coisa. E essa relação é muito forte, tanto que o pajé pode até virar outra coisa, tipo se transformar em peixe. Peixe mesmo (ele fez o movimento de um peixe com a mão e ficou me olhando sério).

- Como assim Ailton, peixe mesmo?

- É ué, peixe mesmo. Ai os antropólogos, tipo o Eduardo, que catalogou isso tudo conceituou de perspectivismo né. Ai o garoto Tukano, também antropólogo falou: O Eduardo está equivocado, ele diz que somos peixe, mas na verdade somos um tipo de peixe! Então as coisas são muito densas. O estado da mente do pajé se transforma por si só como nos Maxacalli, mas também se transforma com a ayahuasca. E ela liga as coisas. Teve caso de uma aldeia saber da outra, sobre doença, ataques essas coisas, pela ayahuasca. Esses eventos descontínuos, que a ciência só acredita se for contínuo. Então a história não é continua, mas a consciência é.”

A transformação que Ailton fala do pajé Tukano, dos Maxacalli e dos cristais que Simondon descreve, se trata de uma transformação que ele denotou ser distinta de uma transformação orgânica, pois o orgânico é uma derivação deste universo primordial. Quando ele relata que a história não é continua, está afirmando que a ciência só trabalha

no nível derivado da realidade, e não em sua condição primordial. Nessa condição, as questões sobre continuidade e descontinuidade são *sui generis*.

Nesse diálogo, ele também expôs a riqueza dos tipos de transformações que existem entre os ameríndios: devir Maxacalli – canto - anjos, devir pajé-peixe, devir peixe – um tipo de peixe. Abordando assim um tema de interesse da antropologia: o perspectivismo. Presente em seu discurso, a mudança do ponto de vista interespecífico é uma questão comum entre os pajés, a qual consiste num perigo e complexidade imensa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) . O garoto Tukano dá um passo além dessa temática e deixa pistas para o entendimento da perspectiva indígena: o ponto de vista intraespecífico, pois não se trata somente de uma mudança do ponto de vista entre humano e peixe, mas aquela que existe entre tipos de peixes. O conhecimento, então, está disponível nos seres que habitam o “mundo”, e o pajé o capta através da ayahuasca, de cantos e rituais num processo de transformar-se e ser transformado por ele.

A perspectiva particularista acusa a generalidade, afirma que a categoria peixe é geral demais, sendo necessário direcioná-la para *um tipo de peixe*. É um movimento a favor da singularização e da idiosincrasia. Ailton acredita que esse modo seja onde o conhecimento indígena opera. Isso problematiza categorias ocidentais de classificação taxonômica, pois não se trata somente de singularizar as unidades de um conjunto, mas de fragmentar a própria noção de unidade, como Deleuze argumenta sobre Leibniz (1991), assim como outros autores, afirmando que o ponto de vista está em um corpo, não no espírito. Lembremos que Delanda (2013) descreve que a classificação ocidental é alicerçada em uma ontologia baseada entre tipos gerais e instâncias particulares alocadas em hierarquias. Cada nível dessa hierarquia: organismo, espécie, gênero e família são representados como uma categoria ontológica diferente. Desta forma, o nível hierárquico da espécie, por exemplo, é pensado como uma totalidade.

Dessa forma a apreensão indígena entra em oposição a esta forma classificatória, pois o aprendizado está em visitar outras subjetividades e não somente nas relações gerais. Enquanto que a ciência ocidental se debruça sobre relações entre elementos, para formar um mapa mental do mundo, os indígenas se focam nos elementos, nos sujeitos, pois estes são os portadores de conhecimento com o qual devem entrar em consonância. Não é somente uma relação de abstrair do mundo dados, mas de entrar em sua frequência.

Tomando esse questionamento sobre Generalidade VS Particularidade, podemos dizer que o agenciamento da ayahuasca problematiza ainda mais a questão, pois ainda que os corpos dos peixe sejam considerados em suas singularidades, opera-se de certa maneira uma generalização: a unidade do corpo. Se o questionamento do Tukano é sobre a generalização, algumas Mirações presentes neste trabalho também questionam a própria unidade do corpo, a qual é vivida muitas vezes como num conjunto de inúmeros outros micro corpos. O corpo geralmente é pensado como uma mônada (DELEUZE, 1991), como um bloco total. Em muitas Mirações que tive e que transcrevi, essa perspectiva é apenas uma possibilidade. Relatos de pessoas que conversaram com seus próprios corpos, e que perceberam que estes possuem subjetividade independente de um “sistema central de controle” são abundantes nos meus relatos. Cada parte dessa multiplicidade possui intencionalidade, assim como uma perspectiva própria, formando um conjunto de multiplicidades de perspectivas. Assim como na Biologia pode-se atribuir a um corpo como um conjunto de células e tecidos, na Miração cada estrutura dessas tem intencionalidade. A ayahuasca funciona como propulsor que revela intencionalidades de todas as estruturas que compõem essa “mônada”.

Tal ideia já foi hipotetizada por Jeremy Narby (1999), em sua obra *Serpente Cósmica*, na qual argumenta que as Mirações seriam mensagens que o mundo molecular envia para o mundo macro físico. As visões de serpentes, constantemente relatadas pelos ameríndios, seriam o acesso da consciência ao mundo das moléculas de DNA, visto o DNA também ter a forma cilíndrica e comprida como as serpentes. Para ele os indígenas, veem coisas singulares, e fazem analogias com os aspectos de seu dia-a-dia. O antropólogo também coloca em evidência as últimas descobertas sobre o DNA. Descobriu-se que os genes não possuem somente códigos e mensagens genéticas, mas que emitem pulsos luminosos dentro da célula. A célula, então, teria acesso aos pulsos do DNA interpretados como se fossem um código emitido. Essas luzes são emitidas por determinadas reações nas moléculas de fósforo que compõem o DNA. Para Narby os flashes luminosos, os vórtices e os fractais visualizados nas Mirações pelos nativos seriam o acesso ao mundo molecular da matéria. A consciência captaria a sua própria constituição molecular e, ao fazê-lo, tem a capacidade de apreender uma nova perspectiva a partir desse universo.

Ainda que Narby trabalhe a partir de uma perspectiva bioquímica, fica claro uma problemática: a percepção é consequência do ponto de vista, como já bem descrito por

Eduardo Viveiros de Castro (1996). Admitindo que a ayahuasca mude o ponto de vista do sujeito, é consequente que haja não somente uma mudança na percepção do “mundo”, como haja a experiência de outros “mundos”.

2.2 Modelo científico e Modelo Visionário

Em outro diálogo com Ailton, ele me relatou uma situação que viveu em uma visita ao Oeste Amazônico:

(...) Um dia nós bebemos ayahuasca e os menino novo lá da aldeia depois de um tempo sentaram do meu lado e um me falou: T’xai tá vendo? Você tá vendo as cobras? Ai na hora me bateu um estalo, pra que ele estava me falando se eu estava vendo as cobras? Aquilo ali já é uma contaminação pra padronizar a coisa.

Ailton se incomodou com a generalização do jovem. A experiência visionária opera uma semiótica inversa ao pensamento científico. O modelo científico, ainda que leve em conta muitas variáveis, sempre se baseia na simplificação e redução do fenômeno real (LÉVI-STRAUSS, 2007). O estado visionário caracteriza-se como o contrário do modelo científico, pois apresenta um aumento de variáveis e elementos. Isso se encontra presente nas visões com as diversidades de seres, insights, percepções, cores, formas e movimentos em um mesmo “quadro”, como representado nas pinturas de Pablo Amaringo (AMARINGO; LUNA, 1999).



Figura 10 - Representação Visionária da Ayahuasca. Fonte: IDEM

Se o modelo científico opera um empobrecimento da realidade a fim de encontrar aspectos da química ou da física ocultos na natureza, as visões operam enriquecendo a “realidade”, produzindo uma “hiper-realidade”, onde se revelam outros planos de “real”. A ciência, então, lê a “natureza” através de um algoritmo que é compreendido por meio de suas leis.

Por outro lado, Ailton também emite sua visão sobre a não subjetivação do “natural” produzida pela ciência ocidental: “...eles falam que a natureza é um não-lugar, mas a natureza não é vazia!”

Esvaziam a natureza de intencionalidade, pois o arbitrário não é bem-vindo nas equações, sistemas e modelos (LATOUR, 2009). Os regimes visionários, pelo contrário, mostram as intencionalidades do mundo, que podem ser inumeráveis como descreve bem o texto de Eduardo Viveiros de Castro (2006, p 334) quando relata sobre os regimes visionários dos Ianomâmis com o *paricá*: “(...) Além da luminosidade ofuscante, os *Xapiripë*, enquanto *perceptos*, mostram duas outras características, a pequenez e a inumerabilidade.”

Assim, o questionamento de Ailton sobre a fala do jovem relativa à visão retrata o germen da generalização do ver, característica do modelo ocidental. A crítica de Ailton é a favor da multiplicidade, e contra o uno. Ao relatar a história do garoto Tukano, ele

coloca que o ponto de vista é mais fractalizado, é um movimento de repartição e multiplicação. Como afirma Viveiros de Castro (in QUEIROZ, 2008a): “*é mais topológico que algébrico*”. Isso significa que a mudança de um ponto de vista não é um movimento discreto, e sim uma gradação contínua no espaço em que os elementos se contrapõem, se encontram, se assemelham de maneira infinitesimal, porém se se tocar. Aproveitando-se da definição de Deleuze e Guatarri (1996, p 95), se no estado ordinário de consciência estaríamos em uma “molaridade” do corpo, nos regimes visionários o corpo é transformado em um corpo “molecular”.

Depois dessa conversa com Ailton, que ocorreu durante o dia, a noite ficamos sentados na rede, a observar o céu, muito estrelado sem vento, uma típica noite fresca da Serra do Cipó. Então ele foi até a sua casa e depois voltou com sua bolsa. Perguntou-me se queria passar o rapé e se eu estava acostumado, respondi que sim. Então pegou o aplicador, colocou o rapé na mão e me aplicou na primeira narina. Foi muito forte. Depois aplicou na outra. Não aguentei ficar em pé. Comecei sentir uma frequência e energia tão forte que parecia que a realidade ao meu redor estava pressionando minha cabeça, como se o mundo estivesse entrando em mim ou muito próximo a mim. Quando isso começou a ocorrer, eu já estava babando, Ailton viu, me perguntou se eu estava bem e me trouxe papel. A noite estava muito tranquila. Coincidência ou não, quando comecei sentir essa pressão na cabeça, começou a ventar muito, e algumas árvores até quebraram os galhos em frente à casa. Nesse momento fiquei com muito medo, e não demorou muito o vento passou e ficou somente uma brisa bem de leve, e comecei a sentir a presença da minha avó, que havia morrido quando tinha dez anos. Foi uma presença estranha. Não era uma alma sem corpo, como um espírito na visão “kardecista”. Parecia que ela estava diluída em algo maior. Meu medo passou e comecei a ter vontade de vomitar e disse isso a Ailton: “*Vem cá tem uma mangueira aqui, vomitar é bom.*”

Vomitei muito, e ai começou uma nova conversa com ele:

- Ailton, parece que meu estômago está reagindo ao meu comportamento de comer errado. Nossa, parece que ele é uma coisa viva e consciente.
- Mas é assim ué, o rapé ele é tipo... sabe esses antivírus de computador? Então, ele faz uma busca fisiológica no teu corpo, e vai detectando tudo que está fora do lugar. É um barato. Eu também vomito, mas ai o rapé te avisa onde está errado, e você deve saber onde está.
- sei sim! (Agachado e vomitando, eu sabia perfeitamente porque estava vomitando)

- Então, eu quando vomito você acredita que eu não vomito coisas, resto de comida, eu vomito umas formas geométricas escuras muito estranhas, ai sei que aquilo ali tinha que sair do meu corpo. As pessoas não acreditam, mas o corpo fala também.”

Ainda em uma das conversas que tivemos ao final da minha visita, ele me perguntou se iria embora ou dormiria na cidade de Juiz de fora. Eu relatei que já ia embora pois iria voltar sozinho e ficava meio inseguro de voltar tarde da noite na estrada. Ele me respondeu o seguinte: *“na verdade você não vai sozinho, ficar sozinho é uma coisa muito rara, quase impossível. O mundo sempre está cheio de coisas...”*

Multiplicidades de entes, de micro corpos, de eventos e atravessamentos. Estar só seria quase impossível na ênfase denotada na fala de Ailton. Meus encontros sempre estiveram permeados por perguntas minhas sobre ayahuasca. Mas Ailton nunca me respondeu de maneira direta, ele sempre ofereceu uma série de casos que dialogavam com o que estava perguntando. O ponto fulcral de minha relação com Ailton, e que foi registrado nos textos acima, é a questão de que a Ayahuasca é uma peça de um quebra cabeça na ontologia indígena. Em minha lógica monocultural e monográfica, fui convidado a ter um olhar mais amplo. Ailton me demonstrou que a bebida está incluída em um modo de estar no mundo, em um jeito diferente do conhecer que se desenvolveu na América e que foi violentado pela colonização.

2.3 As técnicas da religiosidade e a religiosidade da técnica

O conjunto dos modos de estar no mundo dos indígenas continuou a ampliar-se em muitas conversas que tive com Ailton. Em uma destas, a conversa se focou sobre os índios ayahuasqueiros, e ele começou a falar dos T’xai. Eles são os índios do tronco linguístico pano do Acre (Yawanawá, Huni Kuin, Katukina etc.). T’xai, que significa irmão em algumas línguas desse tronco, se tornou um termo comum no circuito do índio com a cidade. Ele contou um pouco sobre sua relação com eles e sobre alguns aspectos de sua relação com as plantas. Ele conheceu um Nawa (branco) que se aproximou muito dos T’xai Yawanawá. Este branco escreveu um livro sobre um ritual de iniciação que viveu entre esses indígenas. Ailton o conheceu e me relatou o fato:

(...) Teve um rapaz, o Leandro que fez uma iniciação com a Muká, já escutou falar? (...) Então muká é uma batatinha, que significa amargo, uma raiz, que eles chamam de raiz dos sonhos. O ritual você fica ou um ano, ou três meses, só com os pajés. É uma iniciação pra se tornar pajé. Ai você toma ayahuasca,

trabalha com jenipapo. E toma a muká²¹. A coisa é tão forte, que a planta transforma seu sistema cognitivo. Esse menino me disse que a planta toma você e diz o que você tem que fazer. Ele disse que a coisa é muito séria, que ele passa por provas. O pajé entra nas visões com você, e são realidades que quem está iniciando tem que desvendar enigmas pra poder sair, pois então ele pode se ‘ferrar’ de verdade. Ele me disse que agora, ele não se sente guiado por si mesmo. Fala que de vez em quando ele pára, e nem sabe onde está, e aí parece que a planta vai e começa a conversar com ele.

Perguntei a Ailton se esse regime de realidade – que seu amigo adentrou e que os indígenas adentram - se assemelha aos filmes de ficção científica, onde regimes virtuais imitam a realidade. Ele me respondeu:

Isso, só que o pajé entra junto pra auxiliar. Depois disso a mente dele muda, o corpo muda. Esse menino escreveu um livro, você tinha que ler ou conversar com esse rapaz. A planta toma o seu sistema cognitivo.

Ele ainda me contou que se trata de um complexo ritual, em que se o iniciante não souber bem o que quer, pode ter o contrário daquilo que busca. T’xana, um pajé Huni Kuin me relatou isso no Acre. Disse-me que se alguém vai buscar algo, mas não consegue se sair bem no ritual, terá o dobro de problemas que tinha na vida. O ritual está mais próximo de uma operação prática do que um retiro religioso. O apuro e o perigo são aspectos da realidade da relação nesse ritual.

Oscar Calavia Saez (in LABATE, 2011) relata a diferença fundamental entre as religiões neo-ayahuasqueiras e os coletivos ameríndios, em que os indígenas operam todo o complexo de agências, seres e entidades no âmbito da técnica, enquanto as religiões a percebem e operam-na pelo âmbito da religião, da moralidade e da devoção. Na macro

²¹ Dialoguei com um Huni Kuin no Acre, e perguntei da muká pra ele. Perguntei se eu poderia fazer o que eles chamam “dieta da muká”. Ele me respondeu: “se quiser fazer tem a dieta de três meses, é só conseguir ficar sem comer carne, sem sexo e beber água.” Além disso, ele me alertou que pra fazer a muká você tem que ter um propósito claro, uma questão que queira mudar em sua vida, e se não conseguir realizar a dieta, aquilo que se queria tanto mudar, pode na verdade se tornar pior ainda. O muká é um termo geral, parece ser um adjetivo para amargo. A planta utilizada se chama *Daru*. Ela só pode ser colhida se for para ser utilizada. Não consegui encontrar nenhum trabalho botânico sobre esta planta devido a impossibilidade de retirá-la do local da iniciação para exame taxonômico. Seria uma experiência de uma antropológica interessante: identificação botânica associada a iniciação que os Huni Kuin relatam ser sem volta. Leandro que foi citado por Ailton em nossa conversa é o autor do livro: Muká a raiz dos sonhos (2014). Esse livro é um relato biográfico de sua experiência junto aos Yawanawá. Conversei com Leandro, e este me relatou que a muká entre “yawá” e entre os Huni Kuin, possui um status análogo a uma universidade. Como relatou-me, é como se os índios ao invés de fazerem um mestrado, fazem o ritual com a muká. As categorias como graduação, nível, platô, formação são características que estão relacionadas a essa quase não descrita experiência ritualística.

análise de Ailton não estava presente a noção de pecado, karma, divindade central, etc., mas sim as noções como: performance, conhecimento, experiencição, técnica, experimentação, produção de saber, dentre outros tantos termos que colocam o xamanismo mais no polo da técnica do que de uma religião exótica. Aliás, utilizar o termo xamanismo com Ailton foi motivo para um correção conceitual por parte dele:

(...) Xamã, na verdade, você vai ter que buscar lá na Sibéria, pois é uma palavra tunge (risos), não tem xamã na América. Aqui cada grupo indígena tem um termo particular pra chamar seus “xamãs”, que a FUNAI e outros resumiram em Pajé, e o antropólogos em Xamã. E você falou do tal do complexo narcótico né? Que os índios da Sibéria transferiram pro índio daqui. Se eu fosse você não seguiria por esse caminho, pois nessa linha de pensamento fica muito na chave da transferência. E não é que não houve, a relação vai muito além disso...

Após a correção terminológica e ampliação da questão para além do difusionismo, ele continuou:

(...) Eles entram (os pajés) num estado mental, em um outro modo de operação entendeu. Lá no budismo o Dalai Lama fala que a mente é algo muito mais amplo, que não está dentro da cabeça. Até a palavra Dalai Lama significa Oceano de Sabedoria. O Krishnamurti também fala que a mente que temos é fruto de constrangimentos. Ele fala que ela é toda condicionada e que você pode ter maneiras de quebrar esse tipo de barreiras.

Apesar desta diferença entre xamanismo e “visionarismo religioso”, coletei no círculo daimista muitas falas sobre técnica. Relataram-me, como já descrito no capítulo anterior, sobre a técnica de se fazer o Daime, de se retirar o princípio ativo da planta e de saber agir dentro da miração. Algumas falas daimistas colocaram o Daime não como algo sacro, mas como um catalisador que se você não obtiver a desempenho correto poderá ser muito ruim. Achei interessante essa questão de como Ailton media a religião budista, não-teísta, que não se prende ao culto de um Deus territorial, mas que se preocupa nos modos de operar no mundo. Lévi-Strauss (2012) também relatou que o budismo continha em si um mecanismo mais lógico que outras religiões, e se aproximava em determinados planos da ciência. Esta tradicional divisão -técnica de um lado, e religião do outro - esteve presente em meu campo de forma muito fluida. As técnicas de meus interlocutores de Juiz de Fora com o Daime, em alguns momentos substituíram a sacralidade e o âmbito devotado do Santo Daime ICEFLU. De outro lado, em meu campo em Rio Branco, um interlocutor Huni Kuin me relatou o mito relativo do *Nixipäe*, cujo herói mítico se

denomina *Ixibu*. Relatou-me da seguinte maneira: “*Ixibu é como Jesus de vocês*”. A analogia de *Ixibu* a Jesus mostra uma faceta da incorporação de figuras da religião cristã no ritual indígenas. Muitos indígenas voltaram a utilizar ayahuasca depois do contato com igrejas do Santo Daime ou com a UDV, ou seja, de dentro da doutrina (BRABEC in LABATE, 2011).

Esses dois campos, técnica e religião, são interpretados por Ailton e Calávia (in LABATE, 2011) como passíveis de confusão. O coletivos ameríndios amazônicos colocam os termos religiosos em uma semântica distinta da metafísica ocidental. Esta crê em divindades e entidades espirituais transcendentais em um dogmatismo religioso próprio. O espírito e a entidade para o indígena seriam outro fenômeno. Para Ailton, se trata de um saber *sui generis*, que utiliza muitas vezes distintos sinônimos, mas tem significados radicalmente diferentes. Trata-se então de uma questão passível de sofrer sobreposição conceitual. A noção de técnica espiritual, ou de plano espiritual, não é o mesmo plano espiritual cristão e espírita presentes na sociedade ocidental. As técnicas muitas vezes são tidas como religiosas no preparo do Daime, e a “religião” é tida como técnica no caso da muká.

2.4 Os diplomatas pajés

Em boa parte do meu diálogo com Ailton, a questão da colonização sempre foi uma constante. Ailton me argumentou inúmeras vezes que o colonialismo não é só social. Ele também coloniza o saber. Me explicou sobre sua visão do termo “re-colonização”, que para ele é o processo em que a academia e muitas vezes os próprios nativos reproduzem e reinstauram relações de opressão, de saber-poder e de jogos que tem como consequência subalternizar coletivos em vários âmbitos, como em sua epistemologia, nas relações econômicas e sociais.

Mais especificamente, dialoguei com Ailton sobre a relação que os índios ayahuasqueiros estão mantendo com a globalização, viajando pelo mundo, como ele mesmo o faz em palestras, movimentos políticos e cursos. A conversa girou em torno da perspectiva que o homem branco faz sobre os índios que estudam em universidades, que moram fora de suas aldeias ou que se casam com brancos e tem trabalho na cidade. A categoria de “esse não é mais índio” foi ironizada por Ailton, pois para ele o índio é

suficientemente autônomo para viver e não sobreviver na sociedade ocidental. Na verdade, para ele, os saberes indígenas estão muito mais preparados para lidar com diferenças do ocidente do que o contrário. A partir disso, conversamos sobre o xamanismo, que para ele constitui uma maneira de lidar com diferentes planos de realidade. O xamã é a figura social e imaginária que encerra no indivíduo o *modus operandi* dessas sociedades, os quais possuem ferramentas que mediam as relações com as diferenças que surgem ao seu redor. Ao invés de índios assimilados ao ocidente e a todo seu aparato técnico e ideológico, teríamos índios que estão cada vez mais munidos de ferramentas de mediação.

A antropologia percebeu esse modo xamânico de operar, como afirma Manoela Carneiro da Cunha (1998): “o xamã é um tradutor de mundos”. Esses mundos podem ser a tecnologia, a religião do colonizador, o saber botânico. Com essa perspectiva o ameríndio não é percebido como um coletivo desfigurado. A desconfiguração pode ter sido social, mas não sapiencial. Chaumeil afirma no final de seu artigo:

Esses últimos cinco séculos de forma alguma levaram ao desaparecimento do xamanismo, da mesma forma que não produziram uma “verdadeira religião sincrética”. As sociedades ameríndias, em particular, souberam elaborar formas originais que não são uma réplica de seu passado distante, nem a pálida cópia dos modelos impostos, e apresentam evidentemente algo bem diferente de um simples amontoado de elementos heteróclitos tomados das diversas tradições religiosas que invadiram seu território. Os exemplos mostram, se isso ainda fosse preciso, a força e a permanência de um fenômeno que se diz remontar, em sua tradição mais pura, às últimas sociedades de caçadores-coletores.

(CHAUMEIL, 2017, p. 156)

Para exemplificar este fato, T’xana, o pajé Huni Kuin, utiliza uma estrela do Santo Daime no peito. Disse-me ser fardado, e que assim o faz, pois é desse modo que os brancos entendem melhor, dentro da doutrina deles.

Ailton me contou uma história de seu amigo David Kopenawa, um xamã - melhor dizendo, um pajé – que pontua sobre a tradução de mundos heterogêneos, no qual ele mediou não apenas ideologias, mas entidades e objetos, demonstrando que esse papel mediador extrapola os limites do universo indígena. Ailton enfatizou um fato ocorrido com Davi, relativo aos espíritos que os Ianomâmi chama de Xaripês:

(...) os Ianomâmi usam o paricá (Yopo), o pozinho da semente do angico vermelho. E aí isso dá acesso a eles ao Xaripis, ou Xaripês. A definição pra esses seres é muito complicada, pois não são espíritos igual a gente acha, mas são como se fosse fagulhas de luz com intencionalidade. Aí o paricá abre o acesso a eles. Uma vez aconteceu de o David ter que ir dar uma entrevista num desses locais aí, não sei se foi França ou Suíça. E ele decidiu levar um Xaripê com ele. Chegando lá na entrevista, tinha aquelas salas, cheias de câmeras, microfones computador. Quando ele chegou e ia começar a dar entrevista, o xaripê ficou fascinado pelas radiações eletromagnéticas dos aparelhos, entrou neles e se perdeu! Deve ter chegado talvez até os satélites. Aí o David não conseguiu dar entrevista, pois os aparelhos pifaram por causado xaripê. Voltando pra casa, os outros xaripês perguntaram pra ele onde estava o xaripê que ele levou. Quando a constelação de xaripês da aldeia soube que ele tinha perdido um xaripê ficaram furiosos, e quase mataram o Davi. Ele ficou muito mal, teve ataques de pânico, e adoeceu, até que então tiveram que fazer um resgate dos xaripês e conseguiram, depois disso ele nunca mais fez esse tipo de coisa.”

Na percepção de Ailton, o conhecimento dos indígenas não é só construtivo, ou acumulativo, mas possui um contorno interativo muito pregnante. Assim a mediação entre Davi, os Xaripês e os aparelhos eletrônicos, demonstra uma realidade muito particular de relação entre entes, objetos e agência. Como Latour (2007) argumenta, boa parte da sociologia e antropologia está regida por uma sociologia do social, restrita aos humanos. Mas as realidades etnográficas mostram o contrário, necessitando mais de uma sociologia das associações do que social. A sociologia do social colocaria em segundo plano os não-humanos materiais e virtuais, no âmbito da metáfora e do fetiche. Mas na história de Ailton, a práxis de Davi está invertida. Os não-humanos estão a determinar relações do mesmo status que a materialidade do mundo, dos símbolos e dos humanos. Isso o coloca em um apuro, pois os não-humanos são de outra esfera, ocupa outro ponto de vista.

Quando se pensa nas ontologias dos não-humanos – as quais Ailton me relatou estarem espalhadas de maneiras distintas entre os ameríndios, parece que se esbarra em um grande conjunto de saberes que estão a operar em outras frequências semióticas e planos de tradução difíceis de nomear no mundo ocidental. Há o drama da intraduzibilidade entre esses sistemas de conhecimento. O agenciamento rizomático que envolve essas sociedades, essa rede de conhecimentos entrecruzados sobre diversas experiências e realidades, é relatado no texto de Viveiros de Castro (2006, p. 336):

(...) as imagens inumeráveis e os espíritos minuscilmente incontáveis das narrativas de Davi Kopenawa sugerem fortemente que a dimensão propriamente infinitesimal, intensiva, disjuntiva e virtual do pensamento ameríndio ainda aguarda maior atenção por parte da antropologia.

A gama de histórias que Ailton construiu dos Maxacalli, Baniwa, Tukano, Incas, Yawanawá, teve o intuito de demonstrar que se tratava antes de mais nada, de um “rizoma”. Para Ailton, antes de pensar sobre Ayahuasca, eu devia me debruçar sobre esse complexo de alteridade, pois a bebida é fruto dele. A Ayahuasca se insere dentro desse universo dos infinitesimais, das intensidades, das grandezas absurdas, dos cruzamentos de planos de realidade sem privilegiar uma hierarquia de realidades, de materialidades ou abstrações. Esse seu *modus operandi* a torna uma ferramenta muito importante de tradução, de mediação entre os “universos” de humanos e não-humanos utilizada pelos pajés e coletivos indígenas. A abertura à alteridade que os coletivos indígenas possuem em seu universo cosmológico, sua forma de apreensão do conhecimento e sua forma de se relacionar com elementos humanos e não-humanos torna essas sociedades um território fecundo para a utilização de plantas de poder, mais especificamente aqui, da Ayahuasca. É como se o constructo dessas sociedades permitisse uma fácil adaptação à forma de comunicação da planta, já que seu funcionamento vai ao encontro à ontologia indígena.

Ailton denota que os brancos, ao terem contato com a Ayahuasca, absorveram a planta, mas não o espírito ameríndio. Esse espírito, que se satisfaz na alteridade, na tradução entre mundos heterogêneos, precisa se munir também de um conhecimento próprio de sua sociedade, de suas tradições, de seu próprio legado social. Compreendi isso em uma conversa com Ailton sobre Álvaro Tukano:

(...) eu vi que você tentou falar com o Álvaro e não conseguiu, vi que você perguntou pra ele algumas coisas. O Álvaro iria conseguir te responder se estivesse em certos estados... Lá em “cima” (Alto Solimões) o que vai se iniciar pra pajé, tem que saber os nomes de uma infinidade de bichos, plantas, seres. E eles ficam repassando isso tudo de cabeça. E é passado de geração em geração. Então ele tem que saber tudo.

O conhecimento adquirido pelos pajés vem do aprendizado vivido por sua sociedade, o qual pode ser gerado também através dos rituais com o uso das plantas de poder. Nestes rituais, a obtenção do conhecimento ultrapassa os limites do tempo elegível em busca de memórias sutis que não necessariamente estão incorporadas no sujeito, mas em uma memória coletiva que vai além do humano. Assim, o aprendizado pode se traduzir em aspectos práticos ou de natureza histórica de sua própria sociedade. Disto nascem afirmações, como por exemplo entre os Tukano, que alegam que antes de serem humanos eles eram peixes. Ailton me relatou sobre o fato:

(...)Aquela coisa que o Álvaro falou que a ayahuasca é usada há 120 mil anos, é muito interessante. Eles falam que vieram numa cobra da Baía de Guanabara do Rio de Janeiro até o Alto Solimões. E interessante que um mito deles fala exatamente de um evento geológico que ocorreu há muitos anos. Agora você imagina, se estudassem esse tipo de memória coletiva que avança esse tempo imemorial?

(...) Eles dizem que eram peixes. Eles na verdade estão conseguindo acessar um tempo muito antigo. A evolução não fala que já fomos peixes? Então, eles conseguem acessar isso...

Os Tukano, para Ailton, possuem acesso a um tipo de hipermemória, para além da memória humana. A memória não está restrita a história do próprio corpo humano, ela está para além dele, conseguindo chegar aos peixes que estavam em outros corpos. A Ayahuasca pode tornar essa memória geológica – além corpo - ativa, é por isso que se afirma ser possível ir a outros planetas, ao começo do mundo etc.

Não somente a memória, como reflexividade, subjetividade, e conhecimento - atributos reconhecidamente humanos – são propriedades do “mundo”. No discurso indígena, o humano é mais um mero captador destas frequências – ou atributos. Nesse sentido, a noção de um xamã como mediador e tradutor, é menos uma instituição do que um aspecto do real. O que muda é o valor social que cada sociedade aplica em seus atores. Essa mediação, como já registrado, pode ser perigosa (VIVEIROS de CASTRO, 1996). Ailton me relatou um caso vivido por Álvaro:

(...) uma vez estávamos caminhando na mata, ai passamos perto de uma Sumaúma. Ai todo mundo passou quando o Álvaro foi passar, o espírito da árvore puxou ele, ai tivemos que garrar ele pra ele não ser sugado...b

Esses mundos, repleto de densidades, regiões, planos, inumerabilidades de seres, podem também fabricar cruzamentos dramáticos e não somente transferência de conhecimento. Seres não-humanos podem esbarrar com os humanos e produzir eventos. Estávamos a falar sobre como a ayahuasca opera no cruzamento de mundos, e Ailton me contou sobre a história de um menino de uma aldeia:

(...) O interessante da ayahuasca é que ela não é uma viagem que você fica pensando um monte de coisa, mas ela liga eventos que são descontínuos, no tempo, no espaço, na lógica. Ela consegue juntar as coisas. Isso que o pajé sabe. Ele consegue romper descontinuidade. Teve um caso de um garoto que vou te contar. Os índios estavam andando no mato, ai o menino caiu e bateu a cabeça e desmaiou. Ai todo mundo achou que ele desmaiou porque bateu a cabeça. Tentaram reavivar ele mas nada. Chamaram o pajé. Ai ele entrou em

transe com tabaco. Ai ele descobriu que o espírito de um veado tinha roubado a criança, e por isso ela desmaiou e bateu a cabeça, entendeu? Os índios interpretaram a coisa por um vício que os olhos viram, mas a coisa aconteceu por outros motivos...

Depois de identificar o ocorrido, o pajé, segundo Ailton, saiu em busca da alma da criança:

(...)Ai o xamã voltou e disse pra todo mundo o que viu, e que o espírito do veado estava mantendo a criança dentro de um buraco no pé de uma árvore. Ai ele pediu um monte de coisa pra trocar com o veado pela criança. E ele entrou em transe de novo, ficou desmaiado na rede babando. Imagina que loucura, a criança quase morta e o pajé tipo numa convulsão. Nisso ele conseguiu negociar com o veado, só que na hora que ele trouxe o menino, foi passar por um tronco em cima de um lago, ai o menino escorregou e caiu na água e o peixe elétrico pegou ele. Nisso o pajé acordou, e relatou tudo, e pediu outras coisas para que trouxessem pra ele, agora pra negociar com o peixe elétrico. Ai ele entrou em transe de novo, conseguiu pegar o menino e na hora que acordou o menino acordou com fome ao mesmo tempo que ele...!

A riqueza de detalhes, de paisagens e dramas compõem uma trama envolvendo entes concretos, animais, doença, morte, captura e tantas outras esferas heterogêneas. A relação interessantíssima entre um veado que habitava a região por onde o menino passou e um poraquê que por acaso captou o menino por conta de o pajé tê-lo deixado cair na água de um lago no caminho de volta, não envolve somente relações metafóricas de um mundo imaginário. São viagens por distintos domínios ontológicos que estão sobrepostos. Muitas vezes pode-se estar em outro domínio ontológico sem saber, ou sem ser avisado. Viveiros de Castro (2006, p. 326), em sua conclusão sobre a ontologia desses mundos relata:

(...) Mas se os conceitos amazônicos que traduzimos por “espírito” não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos, então não é impossível que noções como as de “animal” e de “humano” tampouco constituam elementos de uma tipologia estática de gêneros do ser ou macro formas categoriais de uma classificação “etnobiológica”, sendo, ao contrário, coisa completamente diferente: como os espíritos, elas seriam dispositivos de imaginação. Sou levado a imaginar, assim (pois imaginar não é, justamente, classificar), um único domínio cósmico de transdutividade (Simondon 1995), um campo anímico basal dentro do qual os vivos, os mortos, os brancos, os animais e demais “seres da floresta”, os personagens míticos antropomorfos e terionímicos e/ou vice-versa, as imagens xamânicas Xapiripê e assim por diante seriam apenas diferentes vibrações ou modulações intensivas e contínuas.

Esse pano de fundo foi o que Ailton procurou demonstrar em relatos de suas experiências entre seus amigos, o qual chama de “parentes”. A Ayahuasca aparece, dentre várias ferramentas de comunicação de subjetividades, como um transdutor de “mundos”; as categorias aqui, passam de um domínio ontológico a outro, podendo se transformar completamente. A bebida, então, diante de um xamã, pode funcionar como um “passaporte” que facilita seu acesso a determinadas regiões.

2.5 Etnobotânica dos Índios

Tradicionalmente, a etnobotânica tem sido um ramo científico ligado à biologia (BEGOSSI, 1993). Apesar de seu começo estar associado a exploração de viajantes românticos, com o tempo na disciplina imperou a necessidade de um teoria unificadora. Foi William Harshberger que cunhou o termo que nomeia a disciplina (SCHULTES, 2008). A etnobotânica, então, é definida por como a ciência que estuda a relação do ser humano com as plantas (HEINRICH, 2012):

Ethnobotany studies the relationship between humans and plants in all its complexity, and is generally based on a detailed observation and study of the use a society makes of plants, including all the beliefs and cultural practices associated with this use.

(p. 49)

Ainda que haja na definição “o foco em toda sua complexidade”, a maior parte da disciplina hoje se embasa na teoria da evolução e hipóteses da ecologia, além de estar alicerçada em uma perspectiva cartesiana do mundo, desprovida de intencionalidade, tão pouco subjetividade. Um mundo com várias culturas que o apreendem é o fundamento antropológico da etnobotânica. O mundo é visto como um grande mecanismo orgânico que opera por leis e padrões. A etnobotânica procura entender, então, como um ser que não é regido somente por leis mecânicas ou químicas, dotado de reflexividade e intencionalidade, se relaciona com o mundo bioquímico e com as espécies taxonômicas (ALBUQUERQUE in ALBUQUERQUE; LUCENA; CUNHA, 2016).

Desta maneira estes dois hemisférios entram em interação e seus tipos de relação definirão os diferentes ramos da disciplina. Existem perspectivas com a tonalidade simbólica, como os trabalhos de Lévi-Strauss na obra *Pensamento Selvagem* (2007),

relatando como se formam os esquemas de analogias, oposições, complementaridades e principalmente a dialética entre percepto e conceito e seu engendramento com as espécies taxonômicas. Outros utilizam-se do aspecto biologizante, com uma visão bioprospectiva do mundo vegetal, no qual as plantas, com suas moléculas químicas e seus produtos derivados, operam e constroem os humanos a partir do que fornecem.

A título de exemplo, Reinaldo Lucena (2005) em seu trabalho sobre as plantas na caatinga, constrói hipóteses sobre o porquê dos humanos daquele bioma preferirem extrair as cascas das plantas, ao invés das folhas, uma vez que está comprovado que a maioria das plantas utilizadas possuem maior concentração de produtos fitoquímicos nas folhas. Lucena aplica então a “Hipótese da Aparência”, argumentando que os nativos utilizam a casca porque sabem que na caatinga as folhas existem durante poucos meses do ano, mas a casca está disponível o ano todo. Hipóteses como essa proliferam hoje na etnobotânica teórica, utilizando principalmente teorias da ecologia. Estas duas vertentes, orientam empiricamente o trabalho de pesquisa²².

Ainda que haja por parte de tais pesquisadores a intenção de compreender o universo nativo, geralmente tais pesquisas estão dentro de contextos onde a preocupação ambiental e o monitoramento de órgãos do Estado estimulam a pesquisa sobre o manejo de recurso de uma área, a fim de que não haja problemas futuros, ou seja, a partir de um paradigma ecológico ocidental, protecionista e com determinada perspectiva do que é natureza (DIEGUES, 2008). Ou seja, o nativo muitas vezes é colocado como fonte primária para a geração da teoria botânica.

Com respeito à pesquisa da Ayahuasca, guardadas poucas exceções, a lógica da pesquisa segue a mesma práxis. Por um lado, pode-se pensar a Ayahuasca – ou as plantas que a compõem – por um viés ecológico-evolutivo, porque a planta produz princípios ativos que se comunicam diretamente com o cérebro, tal como o DMT (MCKENNA, 1993). Isso forma uma conexão entre planta e humano a nível molecular. Por outro lado,

²² Baseado na produção revisada durante minha vida acadêmica e também em uma análise rápida da formação dos etnobotânicos da SBEE- Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, dos 117 pesquisadores cadastrados na instituição (SBEE, 2012) somente dois possuem doutorado em Antropologia. Não quero dizer que somente pesquisadores com formação em antropologia sabem fazer etnobotânica, mas sim lançar uma provocação em direção a um melhor equilíbrio de embasamento epistêmico para produções teóricas, mais autocríticas e o menor prevalecimento de teorias biologizantes, a fim de que o campo possa ser problematizado em sua ontologia e epistemologia. Essa dubiedade talvez necessária, está presente na própria etimologia do termo que nomeia a disciplina, o qual é a junção de dois campos distintos, o “etno”, advindo das ciências humanas e o biológico/botânico/ecológico, das ciências naturais.

pode-se analisar seu papel cultural ou ainda o significado simbólico de suas Mirações, e ainda catalogar os motivos geométricos, os padrões, que ocorrem nessas visões (SHANON, 2003).

A obra *Systema Naturae* publicada pela primeira vez em 1735 (LINNAEUS, 1964), desenvolveu a ideia de que as características exteriores das plantas são categorias exclusivas para a diferenciação das plantas, sendo assim necessárias formas “padrão” para classificá-las (SACHS; BALFOUR, 2010). Por sua vez, Johann Wolfgang Goethe, no final do século XVII, intuía a existência de "algo" que tornava a planta “uma planta”. Diferentemente de Linneau, acredita em um sistema unificador. Esse princípio unificador - espiritual ou arquetípico -, não seria possível de se acessar pelos sentidos, nem pela imaginação, mas apenas pelo pensamento abstrato. Tal ideia foi denominada de *Urpflanze* (GOETHE, 2005).

Hoje a classificação dos formatos das flores, folhas e frutos em formas padrão, são legados, direta e indiretamente desses estudiosos, assim como as análises de sequência do DNA, enquanto elemento unificador de todos os organismos (ROMANDINI, 2014). No entanto, Lévi-Strauss (2007) já havia apontado em sua obra “O Pensamento Selvagem” que o conhecimento botânico não se resume a um conhecimento objetivo, tratando-se de um constructo que maneja conjuntos de relações que cada sociedade realiza com os vegetais, num jogo de imagem, signo e conceito. Assim como Deleuze e Guatarri (1995, p. 15) afirmam:

(...) é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica...”

O questionamento ameríndio e a perspectiva filosófica de Marder (2011, p. 469-489) questionam a objetividade e o imaginário que a botânica faz das plantas. O filósofo faz uma genealogia demonstrando, por exemplo, que uma das principais ferramentas da botânica, - e por consequência da etnobotânica - a taxonomia, advém de uma perspectiva lógica das formas, que o autor localiza na filosofia de Platão, revitalizada por Goethe (IDEM). Assumindo que a botânica então se trata de um “sistema de verdades” que media perceptos, metafísica, ontologia e epistemologia, é necessário estar sensível quanto a imposição conceitual sobre o conhecimento nativo, como Ailton relatou-me.

Por sua vez o trabalho de Lagrou (in LANGDON, 1996) apresenta um outro tipo de botânica: a dos Kaxinawá (Huni Kuin) que classificam o cipó por outra perspectiva. Eles classificam os diversos tipos de cipós pelas cores que produzem nas *Mirações*. Para eles existem cipós que geram cores vermelhas, azuis e amarelas. Eles invertem a máxima goethiana, realçando que é possível acessar esse “princípio unificador” pelos “sentidos” e pela “imaginação”. Curiosamente, todos esses cipós não apresentam diferenciação morfológica; segundo a antropóloga, são da mesma espécie taxonômica.

Enquanto a taxonomia naturalística admite a descontinuidade do humano com a planta, a classificação dos Kaxinawá é uma classificação pós-experimentação. A observação que classifica vêm depois de ingerir a bebida e entrar em estado visionário; a partir daí surge sua taxonomia. Sua classificação é consequência de uma continuidade entre o corpo fervido da planta, que virou bebida, e gerou determinado tipo de visão. Com o botânico, o universo abstrato da classificação se dá no olhar e na associação a hierarquia científica convencional. Com os Kaxinawá, se dá nas qualidades, texturas, arranjos e cores do mundo visionário, mundo este considerado verdadeiro e que possui confiabilidade e autoridade para ensinar. Essa é uma das particularidades que esse trabalho não tem condições de avaliar. Essa diferença me foi apresentada em bibliografia e também através de interlocutores Huni Kuin's. Este afirmaram que ao olhar plantas morfológicamente iguais, sabem dizer qual gera cada tipo de cor nas visões.

Assim, ao invés da botânica Kaxinawá se focar na figura, ela se debruça sobre o fundo, valorizando mais o mundo espiritual comum que permeiam humanos e plantas do que a descontinuidade dos corpos entre botânico e vegetal. Sabe-se que os vegetais possuem dois tipos de determinação: uma genética, outra ambiental (HAUDRICOURT; HEDIN, 1987). A primeira está ligada a herança parental e certa padronização das características da planta, a segunda é o que diferencia radicalmente plantas de animais, pois as plantas compõem seus corpos a partir de determinações ambientais, como: solo, água, nutrientes, vento etc. Ainda que se tivessem duas plantas clones em dois ambientes distintos, suas características serão possivelmente diferentes (BALUSKA et al in BALUŠKA; MANCUSO; VOLKMANN, 2007). Ainda que estas características não sejam transmitidas sexualmente, plantas tem reprodução vegetativa, como brotamento do caule, podem ser selecionadas pelos humanos e realizarem uma reprodução assexuada. A quantidade de alcalóides varia em cada planta, pois também está associado a determinações ambientais. Dependendo do solo onde se encontram, dos animais que a

visitam, da luminosidade e época do ano ela terá variação na produção de princípios ativos. Na classificação visionária Kaxinawá, não foi relatado esse aspecto integral do tema. Para projetos futuros fica a provocação de pensar que enquanto a botânica valoriza a figura da planta, os Kaxinawá, com uma sensibilidade incrível, conseguem lidar de maneira abstrata com as variáveis ao redor da planta e com isso conseguem compreender qual planta produz qual cor.

Ainda que em caráter hipotético, a classificação Kaxinawá pode então ser um bloco híbrido entre “visionarismo” e integralidade ambiental, pois não classificam a planta somente em sua forma, mas unindo mecanismos intuitivos e espirituais. Assim, classificam o local, os subtipos, as proximidades e os vegetais associados a cada planta. Mais que classificar uma unidade discreta como o botânico faz, a perspectiva Kaxinawá opera como nos desenhos “Kenês”²³, como um rizoma, onde uma planta seria apenas mais um fio de um tecido.

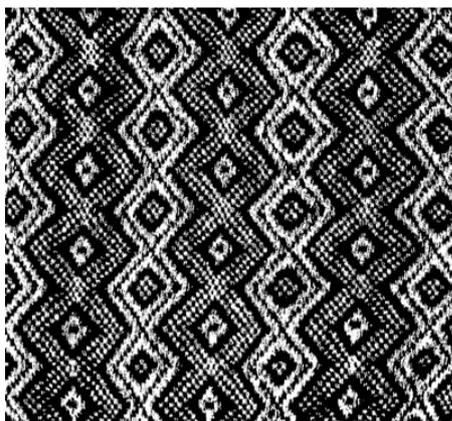


Figura 11 – Complexidade da Kenês: jiboia.
Retirado de: <http://wuante.com/wordpress/?m=200703>

Isso não passa de um exercício de imaginação antropológica a partir do material a que tive acesso, mas é certo que os Kaxinawá são exímios dos conhecedores vegetais (LAGROU in LANGDON, 1996) e operam na lógica das multiplicidades. Tal exercício confronta o movimento que os etnobotânicos biologizantes operam, no qual transportam para o tropo da metáfora a classificação visionária dos Kaxinawá. Além disso, lança uma provocação a etnobotânicos e antropólogos, que tratariam o tema das visões por um viés

²³ Kenês são desenhos cheios de motivos geométricos - são associados aos fundamentos do plano cósmico que existe na realidade segundo os Huni Kuin (ABREU 1941).

simbólico. Essa classificação pode estar aterrada também a uma complexa perspectiva de multiplicidade ecológica, e obviamente a Miração tem um papel fundamental na produção deste saber.

A título de finalização me chamou atenção uma conversa que tive com um interlocutor Huni Kuin que me explicou uma questão sobre nome que eles dão a ayahuasca - Nixi pãe. E me disse que o termo *pãe* (a fala é nasal, puxando o som para um “â”), é uma palavra de caráter adjetivo. *Pãe* significa um tipo de diferença intensiva que a planta possui. Questionei-o se seria o equivalente ao homem branco dizer que ela tinha fortes psicoativos. Ele me relatou que é diferente, que *Pãe* é como os daimistas falam, uma *Força*. E me disse que outras plantas também têm *Pãe*. Ao conversar sobre o chamado Xuru, tabaco da consciência leve, ele me disse que Xuru é Xuru pãe, que xuru também tem *Força*. Ela não é nem natural, nem cultural. A botânica ocidental, então, com sua armação ideológica e semiótica, se confronta diante de outros sistemas de classificação como o dos Huni Kuin.

2.6 Do excesso de subjetividade e da música no ritual

Além de problemas da ordem da tradução de distintas experiências de coletivos humanos, a etnobotânica também esbarra em um problema ontológico ao considerar os vegetais seres a-subjetivos (MARDER, 2011). O capi, jagube ou nixi pãe possui, para os Huni Kuin, “yuxin”, que significa basicamente olho, perspectiva e intenção:

(...) Yuxindade é uma categoria que sintetiza bem a cosmovisão xamânica dos Kaxinawá, uma visão que não considera o espiritual (yuxin) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano. O espiritual ou a força vital (yuxin) permeia todo o fenômeno vivo na terra, nas águas e nos céus.”

(Retirado do site: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/huni-kuin/396>. Acessado em 24/01/17)

Todas as plantas tem yuxin, e podem ter Pãe também. É um ser com intencionalidade. Além disso, Nixipãe é um ser. Para problematizar ainda mais a questão, não se trata de um ser unitário, com seu corpo formado, falando a partir de uma singularidade comunicativa. Para os Huni Kuin, a planta fala depois de passar pelo processo de feitio. O ser que fala, está em parte no cipó e em parte nas folhas da chacrona.

Não se trata tão pouco de uma comunicação com o invisível, a qual ocorre com um espírito que aparece sem corpo. Trata-se de um ser líquido e concreto que entra no humano. Há uma mistura de subjetividades. Como relata Gow (1994, p. 95) sobre a noção de espírito dos ameríndios do oeste da Amazônia:

(...) These plants are themselves spirits, and by ingesting them, the shaman mastery over his own body and becomes like spirits.”

Se as plantas são em si mesmas espíritos, a mistura tradicional de duas plantas para se fazer Ayahuasca já é uma mistura de subjetividades vegetais. Ao ser ingerida, então, adiciona-se mais uma subjetividade, a do humano. O interessante é que entre os Shipibo, o toé (*Datura sp.*) está para o lado da “natureza”, pois não é cozido, e a Ayahuasca cozida está para o lado da “cultura” (GOW, 1982). Não somente na questão da cozinha, mas também na questão das subjetividades: essas plantas parecem ocupar uma oposição entre natural e cultural. Enquanto o Toé é somente uma subjetividade ingerida, a Ayahuasca geralmente composta de múltiplas, entre os Huni Kuin podem ter uma combinação de três, quando adicionam folha da palmeira Jarina na bebida (*Phytelephas macrocarpa*) à mistura tradicional.

A Ayahuasca seria, então, uma aliança entre subjetividades vegetais. Ainda que a ciência de ponta reconheça a partir da neurofitologia que os vegetais possuem memória, intencionalidade e subjetividade (TREVAVAS in BALUŠKA; MANCUSO; VOLKMANN, 2007), a Ayahuasca mostra seu aspecto diferenciado: ela não é uma subjetividade, mas várias. Ela não está presa ao corpo da planta, ela apenas flui por elas. Esse ser, como afirma Calavia (in LABATE, 2011), para a maioria dos indígenas do tronco pano, não é pensado como uma entidade estritamente espiritual: alma sem corpo, ser transcendente. Trata-se de um nível sutil em que a realidade está inscrita. Os Huni Kuin denominam Nixi pãe como medicina, como remédio. E para eles, Nixi pãe não está sozinha. Enquanto que na botânica há ausência de subjetividade, para os nativos existe excesso.

É interessante notar que as plantas utilizadas no chamado complexo das quatro medicinas são aplicadas a cada órgão dos sentidos: olhos, narinas, boca e pele. Eu me questioneei sobre os ouvidos. A música, aqui, aparece para ocupar esta lacuna, e possui uma importância e relevo considerável nos rituais de ingestão da bebida (BRABEC,

2013). A música ameríndia não é compreendida como uma arte dos humanos (IDEM). Como Álvaro Tukano relatou, a música vem das pedras, dos pássaros, dos espíritos:

(...)pra nós a música é diferente. Pra vocês, a música quem inventa é o compositor. Ele vai lá, grava e registra. Pra nós, música não é a gente que inventa. Nós recebemos a música dos pássaros, dos rios, das pedras. E são músicas muito antigas, que são passadas pra nós.

A etnografia que Brabec realizou entre os Shipibo-Conibo demonstra que a música é tida como um território comum em que humanos e não humanos se cruzam. A música é uma região de encontro entre diferentes mundos, em que seres de diferentes pontos de vista se encontram. O antropólogo afirma que possivelmente a música tem esse status por suas qualidades hipercomunicativas, por não se prender somente à linguagem articulada (IBDEM).

Lévi-Strauss (2010) já havia afirmado que a música, o mito, a matemática e a língua se tratam de um jogo entre som e sentido. A língua e a matemática ocupariam o mesmo eixo, mas em oposição. A língua seria uma estrutura duplamente encarnada de som e sentido. As entidades matemáticas estariam em estado puro e livres de qualquer encarnação. Em outro eixo, música e mito posicionam-se de maneira também oposta: a música, a estrutura “descola-se do sentido e adere ao som”. Quanto ao mito, dá-se o inverso – “descola-se do som e adere ao sentido” (IDEM). Entre os Shipibo música não é o produto da inteligência humana, mas um território que os humanos perceberam e utilizam para se comunicar e atrair os espíritos (BRABEC, 2013), pois a música é para os humanos o que é uma língua para os espíritos. Como afirma Levi Strauss (2010):

Do ponto de vista da encarnação pelo sentido e pelo som, as quatro famílias referidas constroem, segundo o autor, um contínuo. Neste, as matemáticas são as mais imunes, as linguísticas as menos, as musicais e míticas sendo intermediárias. Por fim, diz ele, a música é a linguagem – leia-se, a língua falada - sem o sentido. O mito? - O inverso, o sentido sem o som.

(P. 578)

A língua é a fala sem o sentido, sentido este que é gerado pelo humano e suas convenções. A música é uma moeda de duas faces, uma voltada para o humano e outra para os não humanos (BRABEC, 2013). Nesse ponto a música é um mecanismo comum de tradução de dois sistemas distintos de comunicação, de um lado os humanos, de outro os espíritos.

A relação entre música e as *Mirações*, presente na questão do pajé controlar as visões pelos cantos, é um ponto que mereceria muita atenção. Uma forma de demonstrar a importância desta extra humanidade do canto para os índios e sua relação com as visões é apresentada na seguinte história, contada a mim por Ailton Krenak:

(...) Teve uma situação em que uma madrinha do Daime, teve um encontro com os T'xai. Ai a madrinha foi e cantou uns hinos. E depois do trabalho a madrinha perguntou pro pajé se o trabalho foi bom. Ai o pajé disse: a garça pulou da árvore, planou por cima da água, pousou e fez tchu! Entendeu? Ele quis dizer ali que era pra ter ido longe, mas só deu uma planadinha. Ali o pajé começou a cantar e ai o trabalho ficou 'forte'. O canto do pajé é capaz de te levar pra outras galáxias, pra outros planetas.

A estrutura da música é semiográfica, ou seja, cada símbolo que representa uma nota, um acorde, traz em si uma condensação de muita informação sobre a intensidade do som, comprimento de onda, velocidades e tipologia sonora. Como na estenografia antiga, onde se usava um símbolo para agrupar num mesmo signo um verbo, sentenças, letra, sinal e som, a música carrega no som um excesso de informação. Muito parecido com a já mencionada pintura de Pablo Amaringo, que representa o estado visionário como intenso e repleto de multiplicidades. Existe uma densidade diferenciada na música e nas visões, e talvez por isso ambas se tornem necessárias uma a outra.

Se a música é o território em comum em que humanos e não humanos se encontram, a Ayahuasca também está nesse território. Talvez por isso os rituais sejam tão repletos de música, pois para os nativos, a bebida não se trata de um ser sem corpo, mas uma singularidade intencional, que atravessa diversos planos. Inclua-se nesse os humanos.

2.7 O mercado da Ayahuasca

As plantas foram e são ainda novas fronteiras de exploração para o mercado. Ainda que tal viés bioprospectivo ocorra em muito no universo nativo, ela ocorre em um nível distinto do ocidental. O mercado da ayahuasca, como relatou Gérman Zulualaga movimentou milhões no Peru (AYA CONFERENCE, 2016). Uma garrafa de Daime mel, em algumas cidades no Acre, chega a custar 500 reais, segundo dois informantes com

quem teve contato. O dinheiro e o lucro são elementos que existem entre o saber e o uso das plantas, mas muitas vezes o modo como esse dinheiro é enfrentado é distinto de somente aquisição de produto. Muitos trabalhos neo-ayahuasqueiros, ou trabalhos xamânicos que índios vêm fazer no sudeste, são trabalhos que são cobrados. Conversando com uma pessoa que é envolvida nesse trabalho ela me relatou a seu ponto de vista:

É, as pessoas falam que os trabalhos que os índios vêm fazer são caros. Realmente não são baratos. Mas você pensa bem, eles vêm da aldeia que está geralmente no interior do Acre. Ai gastam com gasolina pra chegar a cidade- e gasolina no Acre é caro-, gastam do Acre pro Rio. Ai temos a estadia, alimentação etc. Ai você junta a isso: ele tem que pegar o cipó no mato, mais as folhas. Ai se ele vier fazer um trabalho com 50 pessoas olha a quantidade de ayahuasca que ele tem que fazer. Tem que cortar na mata, bater, cozinhar depois engarrafar. Ai se ele faz um trabalho com rapé? Você sabe como se faz rapé? Você torra a casca de inúmeras árvores, aquilo fica um tempão até gerar a cinza, rende muito pouco, ai o pajé traz e querem pagar só 50 reais?

Ela continuou sua argumentação:

Não tem como, entendeu? É muito trabalho, é uma ciência. Ninguém reclama quando tem que pagar um professor pra estudar uma coisa que gosta, porque é visto como investimento. Então eu pelo menos encaro a cobrança, não como cobrança, mas como investimento em um aprendizado que sei que eu não vou conseguir em qualquer lugar. Fora isso ainda tem o trabalho espiritual. O pajé se prepara muito antes de vir, fazer a bebida demanda muito energia espiritual. Ainda chega aqui com um monte de gente, cheio de problema, pensa no gasto espiritual do pajé? Se pensarmos por esse lado 200 reais é barato.

Há a questão do mercado na fala desse informante, mas ele distinguiu bem o que é um gasto com a espiritualidade e com o gasto de bens de consumo, além de relatar a diferença gritante que existe entre as realidades das aldeias na Amazônia com falta de saneamento, vícios, invasão de terras, problemas com produção de alimento e dependência do comércio local de gasolina, açúcar, sal e tantos outros insumos com a realidade das pessoas que frequentam esses rituais. Pagar o ritual é investir em si e no índio que vive na aldeia, sem poder de compra, e que agora pode apresentar a ayahuasca como troca. Muitos pajés viajam o mundo, divulgando seu trabalho. Coloco abaixo uma foto de anúncio de um trabalho espiritual que ocorreu no espaço Aldeia Akasha, em Petrópolis-RJ, organizado pelo Grupo Guardiões Huni Kuin.



Figura 12-Cartaz de Ritual Huni Kuin. Fonte: Grupo Guardiões Huni Kuin

Feita essa distinção entre os tipos de mercado, um do pesquisador e empresa e o outro o do nativo, a diferença de uma “economia da ayahuasca” se torna mais clara. Ainda que haja essa diferença, alguns interlocutores me relataram que há pessoas que comercializam em larga escala a bebida sob o modo capitalista de produção. Como ele me contou, uma coisa é beber ayahuasca para entender o *Astral*, outra é pensar em um melhoramento genético, por exemplo, ou produzi-la em larga escala como um produto de consumo como os demais. Sobre essas pessoas, que reproduzem na produção da ayahuasca a máquina do capital, Krenak me relatou que:

Os colonizadores não precisam mais ir entrar na terra, mandar os bandidos deles ou as famílias pra vir povoar a terra. Eles terceirizaram o serviço. Tem o próprio povo e seus intelectuais para fazer a re-colonização...

Resumindo uma obviedade, a botânica e a etnobotânica estão localizadas em um âmbito capitalista, possuem uma política e histórico voltados para o comércio de especiarias e derivados vegetais (SCHULTES; VON REIS, 2008) que varia entre dois extremos: um político, comercial, bioprospectivo e empresarial, o outro por uma política de preservação do conhecimento nativo, que se interessa pelo saber do outro, e por uma ampliação do conhecimento do se chama mundo natural (IDEM). Na conferência da Ayahuasca, um pesquisador de renome foi criticado por alguns antropólogos por estar na busca da síntese artificial de ibogaína, princípio ativo da planta iboga (*Tabernanthe*

iboga), utilizada no continente africano de forma ritualística, principalmente no Gabão, Camarões e República do Congo (MARCELIN in USAID, 2000). A síntese artificial, segundo interlocutores, é para o mercado farmacêutico, visto essa planta ser utilizada no tratamento de várias doenças nestes países. Uma antropóloga francesa questionou o pesquisador e relatou-me que expressou o seguinte: “*Você não tem peso na consciência, sabendo que as empresas farmacêuticas irão sintetizar isso, ganhar muito dinheiro e não repassar nada a esses povos que legaram o conhecimento que você mesmo está manipulando?*” Não consegui obter a resposta do antropólogo, mas essa questão entre mercado, substâncias de interesse e espiritualidade foram polos que se chocaram em vários momentos durante minha presença na Conferência em Rio Branco.

Outro pesquisador apresentou um projeto de melhoramento genético por seleção de melhores espécies de cipó e de chacrona. O método proposto foi coletar as inúmeras espécies espalhadas pela América do Sul, e a partir de cada uma ver qual planta sintetiza mais princípios ativos. Segundo sua própria declaração:

Isso vai ajudar demais as igrejas, imagina se você acha uma chacrona que precisa das metades das folhas pra fazer a bebida? E o cipó? Isso iria contribuir pra preservação e também ia facilitar as igrejas pra fazer menos bebida com maior quantidade de princípios ativos.

Na maior parte dessas discussões, percebi a pouca ênfase sobre a noção de intencionalidade dos vegetais. Ainda que Baluska, (BALUSKA in BALUŠKA; MANCUSO; VOLKMANN, 2007) desenvolvam trabalhos sobre a ação, a memória e a “subjetividade” em uma chave organicista, mudando a perspectiva da passividade vegetal, a provocação que os nativos fazem à ciência e política é que ainda que essa nova perspectiva diga que a planta tem um pouco de subjetividade, na verdade ela pode ter mais subjetividade que os humanos.

Isso abre dois campos de discussão: primeiro, a respeito da regulamentação ou legalização da planta ou bebida; segundo, a respeito da precificação da mesma. Essas questões devem ser pensadas pelo viés indígena pois, para eles, a planta e a bebida possuem essa subjetividade inerente. Não se trata, portanto, apenas um conflito entre políticas, mas entre categorias cosmopolíticas.

O mecanismo de precificação colocado hoje pelos índios, tanto na confecção da bebida, quanto na direção do ritual realizado para o branco, não corresponde a visão que ele possui sobre a “natureza”. Antes, isso é um mecanismo de anti exploração do índio

pelo branco. Colocar um preço é também colocar um limite sobre o avanço do “favor” indígena ao compartilhar as práticas e conhecimentos milenares que possuem.

Dentro da Conferência, apesar de ter sido pontuada a questão da legalização do uso da Ayahuasca, os motivos pelos quais isso tem sido feito adquire contornos bem distintos para brancos e índios. Se, por um lado, o branco almeja o uso da Ayahuasca em larga escala com fins comerciais, espirituais ou recreativos, por outro o índio discute o status dado à planta: de psicoatividade à um ser com subjetividade.

Os indígenas parecem tratar estes aspectos políticos a partir de suas próprias experiências com a bebida, que para eles é algo espiritual. Pensam-na levando a sério as visões que vivem, não apenas tratando como uma alucinação. As visões são instrumentos de julgamento e de discernimento. Durante a conferência isso ficou claro quando um juiz ao falar sobre ayahuasca, chamou-a de droga alucinógena. Um índio idoso, muito furioso, pegou seu rapé e passou ele em suas narinas. Depois pegou e tomou dois copos de ayahuasca e foi para o microfone brigar com o juiz. Pensa-se a Ayahuasca, então, a partir de “dentro”, da experiência e das visões, para se brigar politicamente. A bebida é uma aconselhadora, um catalisador para a tomada de decisões. As visões se tratam de um fundamento que guia as interpretações do índio. A planta é longe de ser somente mais um elemento “folclórico”.

Cabe repensar o papel político e econômico do indígena na regulamentação da ayahuasca, pois a legislação, em sua importante contribuição para aceitação da diferença social, de forma implícita inibe o fundamento em que esses coletivos estão alicerçados. Hoje, no caso da ayahuasca, a política produz mecanismos legais que admitem as diferenças sociais no uso da bebida, mas não há mecanismos que correspondam às diferenças ontológicas.

2.8 Diálogos entre Daimistas e Indígenas

Os ameríndios estão a viver seus processos no devir histórico, assim como os coletivos neoxamânicos. Dialogando em Rio Branco com um líder Huni Kuin, ele se disse fardado no Daime, e realmente tinha uma estrela de Davi na camisa, símbolo do fardamento. Ele me relatou que é essa a maneira que os brancos entendem, então ele se propôs a fazer isso, no intuito de unir forças. Todavia, ainda mantém as particularidades

de seus rituais. Apesar da interlocução daimista-índio ser algo comum em meu campo, ouvi de meus próprios interlocutores que o Daime possui uma maior rigidez ritualística. Um interlocutor me afirmou: “... *são, acho que com os índios o ritual é mais livre, no Daime a coisa é mais direcionada ali no trabalho...*”

Na mesma época de minha passagem por Rio Branco, fui convidado a ir junto com um grupo ao CEFLI- Centro Espiritual Flor de Lótus Iluminado. Este centro tem como patrono Luiz Mendes, amigo pessoal de Mestre Irineu, reconhecido como seu orador. Essa Igreja é dirigida por seu filho, Padrinho Saturnino. O *trabalho* que estavam a realizar era sobre o hinário *Os Chamados*. Ao chegar lá, um daimista me relatou: “*você vai gostar, porque tá estudando índio também, não tá? Então esses Chamados são bem xamânicos...*” (já citei neste trabalho alguns destes hinos). Após uma preleção de Luís Mendes, um indígena Katukina cantou duas músicas para dar a finalização ao trabalho, e aplicou rapé naqueles que desejavam. Achei essa relação interessante, pois os próprios daimistas se intitulam como uma igreja mais aberta aos saber indígena, e numa Filiação que não se trata do ICEFLU, houve uma interação mais próxima com um Katukina.

Os daimistas com quem convivi obviamente têm noção de que a descoberta da planta é de origem ameríndia, mas que foi um presente dessa riqueza cultural da América aos brancos e negros que sofriam com a economia e a escravidão da borracha. Entretanto, percebi que algumas instituições tradicionais que utilizam a Ayahuasca mantêm certa distância dos índios, enquanto outras, maior proximidade. Ao entrar em contato com um membro da União do Vegetal, este relatou que, na verdade, a descoberta da planta foi feita pelo Rei Salomão, filho de Davi, o qual esteve pessoalmente na Amazônia em navegação com os Fenícios em busca de ouro e madeira para construção de seu templo, há mais de 3000 anos. A citação bíblica em que a instituição se baseia segundo um interlocutor que tive longa conversa em Rio Branco, se embasa menciona as cidades de Ophir, Parvaim e Tarschisch que, na interpretação da UDV, poderiam ser cidades amazônicas. O rei, em sua sabedoria, descobriu a planta e ensinou aos índios. Milhares de anos depois, Mestre Gabriel, fundador da instituição, encontrou esse tesouro deixado por Salomão. Assim, o recorte realizado pela União do Vegetal destaca a sabedoria do rei judeu e se afasta da noção de que foi a sabedoria indígena que descobriu tal bebida.

Durante a Conferência Internacional da Ayahuasca 2016, representantes das igrejas de Juiz de Fora e Petrópolis – além de mim - puderam observar o caráter divergente

das relações entre o bloco político formado, por um lado, pelo Alto Santo (CICLU), União do Vegetal e Barquinha e por outro, pelo ICEFLU. Na conferência houve muitas críticas sobre essa exclusão, e um dos motivos para a tensão existente era de que o Santo Daime incluía em seus rituais a Santa Maria (*Cannabis sativa*), misturando assim “droga” com coisa sagrada. Com relação a esse status de exclusão, um integrante do ICEFLU emitiu a seguinte opinião:

(...) É quase ilógica essa situação, os caras vão e brigam com o governo para poder utilizar Daime, pois não era legalizado e era tido como droga, aí vão e criticam a gente que utiliza Santa Maria pois fala que é droga, entende?

O argumento principal de alguns membros desses seguimentos foi que Santa Maria não é legalizada, logo não convém à fé, e com isso melhor não utilizá-la enquanto não for resolvida sua situação do ponto de vista legal. Ouvi de um pesquisador que, nos Estados Unidos, a UDV fazia seus trabalhos com água, até conseguirem a liberação. O argumento daimista nesse caso possui alguma resistência ao Estado, ainda que a própria religião seja repleta de hierarquia e cadeias de comando. Um interlocutor disse-me que a planta na verdade sofre preconceito histórico, por ser “*droga de negros*”, por ter vindo da África junto com a escravidão. Ele não acusou outros integrantes de racismo direto, mas de introjeção do discurso social, de uma maneira indiretamente racista. Essa disputa acabou por aproximar alguns seguimentos indígenas e os daimistas ali presentes, pois ambos foram grupos que se sentiram excluídos de uma participação e reconhecimento mais efetivos na conferência.

Também observei que, ao longo da conferência, daimistas (ICEFLU) e indígenas obtiveram o mesmo status de exclusão. Os indígenas praticamente não tiveram espaço para apresentação de seu pensamento. Ainda que muitos indígenas tenham falado no Fórum Principal, reclamaram que seus papéis foram de coadjuvantes e que uma maior importância foi dada aos cientistas e representantes das ditas três religiões tradicionais (UDV, CICLU e Barquinha). Para exemplificar, na primeira conferência do Fórum, batizada de “Mundo Indígena”, estavam presentes, no espaço de uma hora e meia, mais de 15 lideranças indígenas, enquanto três pesquisadores tinham o mesmo tempo no Fórum do dia seguinte sobre o tema Política e Sustentabilidade. O sentimento de alguns

indígenas com quem conversei foi de que sua participação era apenas folclórica, enquanto que temas como política e ciência estavam a cargo dos pesquisadores.

Benki Pianko, em um diálogo, expôs sua opinião:

Você viu quantas nações de indígenas você tinha na mesa? Mais de 15. Viu o tempo que a gente teve? Uma hora e pouco. Ai três estudados lá de fora vão e tem o mesmo tempo que a gente. Isso é justo? Meu avô usava kamarampi, meu pai usava, eu uso, tem mais de cinco mil anos, e ai temos que vir aqui escutar doutor...

Também sentiram-se excluídos sobre assuntos comerciais, farmacológicos e legais, pois alegaram que as religiões tradicionais, sob o pretexto de requerer para si o uso tradicional, afim de se protegerem contra usos excessivos, recreativos ou biopirataria, estavam passando por cima daqueles que legaram a essas religiões essas plantas de poder. Muitos índios dialogaram comigo com o seguinte discurso: *“se for patentear, vai ser de quem? Dos huni? Dos Katukina? Dos Tukanos? A planta é da terra nós somos da terra, os brancos é que vem e quer transformar tudo em produto”*. Outro indígena me relatou que o caráter da ida das nações indígenas a conferência foi folclórico demais. Enquanto isso, os cientistas discutiam questões relativas a legalização, para posterior comércio. Além disso, me relatou que os índios são importantes pra alguns cientistas somente como fornecedores das plantas que crescem em suas terras e dos modos de produção para os brancos comercializarem.

Esse conflito acabou por gerar da parte dos indígenas reclamações infundáveis. Uma das reclamações que presenciei foi de aspecto logístico. Alegaram que a organização da conferência arcou com altos custos para os palestrantes que eram pesquisadores. Estes tiveram quartos individuais, enquanto que os indígenas foram colocados de 5 a 8 pessoas em um quarto só. Falei sobre essa reclamação a um dos organizadores, que me argumentou que o orçamento não era viável para arcar com todos os indígenas em quartos separados pois vieram em comitivas. Inúmeros outros conflitos ocorreram, e isso fez os índios redigirem uma carta que sintetiza todos os seus incômodos. Acredito que expressa melhor que minha descrição sobre o evento:

CARTA
DOS POVOS INDÍGENAS DO ACRE/BRASIL

NIXI PAE, HUNI PAE, UNI PAE, KAMARĀBI, KAMALANBI, SHURI, YAJÉ, KAAPI...

Nós abaixo assinados presentes nesta conferência pertencentes aos povos indígenas Yawanawá, Shanenawa, Jaminawa, Huni Kuin, Apurinã, Manchinery, Katukina, Nukini, Puyanawa, Ashaninka, Madja, Jamamadi, Nawa, Shawãdawa, Apolima-Arara, Jaminawa-Arara e Kuntawa, presentes no Estado do Acre e Sul do Amazonas desde nossas ancestralidades, somos 17 povos indígenas de 36 terras indígenas reconhecidas pelo governo federal, falantes das línguas Pano, Aruak e Arawa, perfazendo uma população estimada em 23.000 indígenas, os quais estão distribuídos em aproximadamente 230 aldeias. Vale lembrar que tais terras estão situadas em 11 dos 22 municípios acreanos.

A II WORLD AYAHUASCA CONFERENCE foi realizada na cidade de Rio Branco-AC entre os dias 17 a 21 de outubro de 2016, tendo como objetivo maior: “promover um espaço de diálogo, partilha e aprendizagem, sinergia e colaboração, no respeito pela diversidade cultural das tradições da ayahuasca”.

No entanto, percebemos a partir da apresentação da primeira mesa, constituída por representantes indígenas, que o “diálogo, partilha e aprendizagem, sinergia e colaboração”, objetivo principal desta Conferência, não ia se realizar entre debatedoras indígenas e plenárias, dado o tempo escasso para essa dinâmica, idealizado pelos organizadores.

Assim sendo, vimos manifestar nosso ponto de vista com as questões a seguir:

1. Ainda que este evento conte com maior número de participantes indígenas, não estamos nos sentindo realmente parte de sua criação e organização.

2. Por meio de um diálogo majoritariamente indígena, nós participantes desta Conferência não tomaremos nenhuma decisão relacionado aos assuntos abordados neste evento, sobretudo, aqueles de caráter mais relevante, como patrimonialização, registros, sem antes de:

a) promover a realização de encontros indígenas em que se façam presentes todos os detentores do conhecimento das plantas (cipó e a folha) com as quais se prepara a bebida sagrada que está sendo chamada de Ayahuasca, com a presença das instituições, responsáveis e envolvidas na discussão de patrimonialização, a fim de discutir melhor o assunto, pois durante sua abordagem fragmentada ocorrida na conferência, não ficou claro para os povos indígenas o que significa isso na sua essência.

b) Fazer um Grupo Técnico (GT) sob a coordenação e orientação dos indígenas para a realização de consultas, em respeito aos detentores do conhecimento sobre a Ayahuasca e ao Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que diz que o Brasil deve respeitar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, e consultar as comunidades indígenas antes das obras (prévia), da forma que as próprias comunidades escolherem para ser consultadas (livre) e ainda tem que levar todas as informações que existem sobre o empreendimento (informada).

c) constituir um conselho ético para discutir o assunto da origem e definir critérios sobre o uso e a patrimonialização da Ayahuasca, e a partir dessa perspectiva e entendimento, realizar reuniões com as igrejas e demais

segmentos que utilizam essa bebida sagrada. Assim poderemos apresentar nossa posição sobre os assuntos em pauta.

d) Requeremos a garantia de participação dos povos indígenas de demais estados brasileiros que fazem uso da bebida sagrada na discussão sobre a patrimonialização;

e) Requeremos, ainda, o direito de participação e planejamento do que acontecerá nas próximas Conferências Mundiais da Ayahuasca;

f) Requeremos, por fim, que as Conferências Mundiais da Ayahuasca e as instituições públicas e privadas, que discutem o tema reconheçam as tradições de uso, de cura e de preparo dos líderes espirituais dos povos indígenas.

Por fim, reafirmamos que estamos dispostos a construir um futuro comum com respeito à diversidade de uso dos povos originários e colaborar em todos os processos para os avanços das discussões para o uso e o Direito de consagração da bebida por toda a humanidade.

Neste sentido, agradecemos o esforço do ICEERS, UFAC, povos e organizações indígenas quanto a organização do II World Ayahuasca Conference para integrar e unir todos os atores do Universo da Ayahuasca. Haux, Haux!

Rio Branco, 22 de outubro de 2016

Essa configuração tornou a aproximação entre o Santo Daime e alguns grupos indígenas possível, pelo menos neste contexto. O outro ponto comum entre eles é o uso de Santa Maria (ou Xuru, “tabaco da consciência leve” para esses índios), também utilizado por inúmeros coletivos ameríndios. Os indígenas reclamaram sobre a “colonização do conhecimento da ayahuasca” pelos cientistas. Em um diálogo pós-conferência, um interlocutor fez a seguinte afirmação:

(...) Mas isso é de se esperar, mesmo a Barquinha lá no Acre, pois o Daime acaba ficando muito diferente. Os índios sacaram qual era a do Padrinho Sebastião, que era um projeto de bem, e de descolonização mesmo do conhecimento. Ai esses caras Kaká Verá, Ailton, Benki, eles sacaram que davam pra fazer uma ponte e parceria, então a linha do padrinho é totalmente conivente com as causas dos índios nesse projeto de descolonização. Tu vê, eles estão nas lutas, na ocupação, nos espaços culturais, nas universidades e o Daime acaba sendo um ponto de apoio...

A diferença, a continuidade e a descontinuidade das relações entre coletivos indígenas e ICEFLU dependem da situação, não somente política, mas cosmopolítica. Não envolve somente ideologia, mas envolve plantas, *Mirações* e espiritualidade.

Exemplos dessa aproximação são o paralelo existente entre o herói do mito Huni Kuin – Ixibu – e Jesus, conforme explicado por um índio desta etnia. Conforme já explicitiei, Ixibu é um representante da transição entre dois planos para seu povo, assim como Jesus o é no Cristianismo. Outro ponto de aproximação ocorre no uso de plantas de poder pelos daimistas – a noção das “Quatro Medicinas”²⁴. Os membros da igreja Juiz de Fora e de Petrópolis estão ampliando o uso dessas plantas na igreja, reconhecendo que, como a Ayahuasca, existem outras plantas sagradas que podem e devem ser trazidas para ajudar na espiritualidade. Atualmente são utilizadas três destas, duas de maneira muito rotineira: rapé e Daime. A sananga curiosamente chegou ao coletivo²⁵. Eu utilizei a sananga de Guiné. Ela apresentou um efeito muito interessante, muita ardência nos olhos, e depois uma visibilidade muito límpida. A pessoa que me aplicou relatou que ela “*derrete as gorduras que ficam por cima da íris*”.

Muito comum também é o fato de se associar aos índios o modo múltiplo de uso dos vegetais, conforme diz um interlocutor:

Primeiro foi o Daime, depois a Santa Maria, depois chegou o rapé, agora tá chegando a sananga, isso tudo é um conhecimento dos índios que chega até a gente e reconhecimento que os caras sabem.

Essa abertura a multiplicidade, segundo meus interlocutores, é vista pelas pessoas de fora como algo errado, um excesso, ou como uma confusão entre droga e remédio. Também entre eles é muito comum se utilizar tabaco - não dentro da igreja ou nas imediações, pois é proibido (sendo usado o tabaco orgânico e não cigarros industrializados), o uso de Jurema, Cacto de São Pedro e Peyote. Soube por um morador do Céu do Mapiá que, na década de 80, os daimistas faziam trabalhos com chá de cogumelo, ou simplesmente ingeria-os. O cogumelo é conhecido como cogo-rei, e o utilizado por eles parece ser o da espécie *Strftharia cubensis*. Padrinho Alfredo tem um

²⁴As quatro medicinas são: (1) O kampô/kapum/kambô, conhecida popularmente como vacina do sapo. (2) o rapé feito de pau murici, pau mulato, tabaco e outras plantas, (3) ayahuasca/daime e (4) Sananga o colírio que limpa a visão. Segundo uma instrução de um vegetalista que conheci no Acre ele disse: “T’xai os daimistas são maluco, eles acham que é só rapé e Daime. Daime em excesso faz mal pro coração e pro fígado, por isso você entra com o Kambô e com a Sananga pra limpar e deixar a Ayahuasca trabalhar.

²⁵Digo curiosamente, pois a sananga é um colírio que causa uma ardência enorme nos olhos, e logo após a ardência, em alguns casos, é possível enxergar melhor, ela é feita de uma espécie amazônica, a *Tabernaemontana undulata*. Alguns interlocutores aprenderam a fazer sananga de um modo alternativo, com uma espécie africana, inserida no Brasil, e utilizada na umbanda e candomblé, ele a fez da Guiné – *Pettiveria tentandra* (MARTINS, 1989).

hino intitulado *Amar e Ter Amor*, presente no hinário *Cruzeirinho*, que fala sobre o cogorei:

Amar e ter amor
Com respeito às coisas superior
Se firmar em tudo que existe
Tudo isso Cogo-Rei me mostrou

Aqui eu vou
Dizendo o que ele me mostrou
Dando prova do meu conhecimento
Com o mestre Cogo-Rei aqui estou

Oh! Virgem Mãe
Bendita Mãe do Mestre Ensinador
Vos agradeço porque eu aqui estou
Dando prova do que Vós me ensinou

O que digo, eu sou
Confiado em meu Pai Criador
Vamos todos meus irmãos se respeitar
Com meu Pai e minha Mãe aqui estou.

Acredito que haja na estrutura do Santo Daime o legado ameríndio da utilização combinada das plantas de poder. As plantas sempre caminham juntas, sempre em multiplicidade, e o Santo Daime escolheu, até determinado ponto, não adotar uma postura exclusivista. Os interlocutores se reconhecem mais abertos ao uso das outras plantas de poder do que aqueles de outras linhas de religiões neoxamânicas. Os daimistas respeitam, mas acham “absurdo” a classificação de droga dirigida a outras plantas sagradas. Com isso, no seu entendimento, sofrem com um julgamento tradicionalista e originalista, sendo rotulada como uma religião desviante. Esse seu “desvio” se aproxima das experimentações e multiplicidades fito-antropológicas ameríndias, fruto da abertura “ao mundo” que alguns antropólogos perceberam nos povos amazônicos (HOFMANN, SCHULTES, 2001) e (LÉVI-STRAUSS in RIBEIRO, 1986a).

3. Fitoantropologia da Ayahuasca

É provocante pensar como um vegetal consegue realizar tantas torções lógicas, representativas e semióticas no humano. Colocar tais relações debaixo do crivo do simbólico ou do imaginário, como feito na etnobotânica, reduz totalmente a diversidade das relações descritas nos capítulos anteriores e tantas outras ainda a serem etnografadas.

A Fitoantropologia se dedica a ampliar o campo de problemas relacionados aos distintos modos semióticos envolvidos entre humanos e vegetais, sendo assim, a meu ver, uma perspectiva que se contrapõe à etnobotânica. As plantas não são somente entes a serem representados ou “taxonomizados”. Não estão somente na chave que vai do real ao imaginado. Mais do que representação, também há interferência, ressonâncias, construções e desconstruções da planta no humano e vice-versa. As visões que a planta produz possuem um nível pregnante de interferência. Tais eventos acionam os daimistas a agir, a mudar de vida, a reconhecer realidades antes ocultadas. Tive um interlocutor - que não bebe mais Daime, e que foi um grande colaborador da pesquisa. Ele me disse em uma certa ocasião:

Eu não tomo mais Daime, porque o Daime já me disse tudo que eu tinha que fazer. Eu não fiz nada. Me contentaria em fazer dez por cento. Por isso sei que minha vida tomou certo rumo, pois eu também não consegui seguir o que me foi pedido. Eu vou tomar pra quê? Pra tomar uma *peia*?

A etnobotânica é uma ótima ferramenta para os regimes extensivos, bioprospectivos, taxonomizantes e racionalizantes, mas se mostra deficiente ao tentar demonstrar que a relação de alguns coletivos não se encontra somente alicerçado nessa chave. A Fitoantropologia dos daimistas e indígenas, ainda que com suas particularidades, pode ensinar sobre outro tipo de apreensão: vivenciar e experienciar um vegetal, não somente racionalizando-o. Durante os regimes intensivos que a bebida causa, as regras são ditadas pelos não-humanos e não pela convenção humana. Na miração não há somente ação mental humana, há ação do espírito da planta. Utilizando um termo de Merleau-Ponty (2013, p.30) e parafraseando-o: há uma *promiscuidade semiótica* entre o vidente, a visão e a planta.

Todavia, não penso que a etnobotânica seja uma vilã, a percebo simplesmente com uma ferramenta que tem limitação a alguns temas, sendo um deles a *miração*. Apesar disso o daimé é produzido por plantas. Procuo então nos tópicos a seguir, expor algumas perspectivas e hipóteses advindas desse campo de conhecimento. Finalizo o capítulo com algumas provocações Fitoantropológicas de meu campo.

3.1 Histórias da Ayahuasca: uma perspectiva extensiva

Na região do Norte do Chile, Sul do Peru e Oeste da Bolívia, onde se desenvolveu o chamado complexo rapeleiro, foi um dos poucos locais na América onde foi possível a preservação de artefatos relacionados ao uso de plantas psicoativas, dada a região ser de baixa pluviosidade (TORRES, 1995). Logo, em relação a Ayahuasca não há nenhuma prova em registros escritos, artefatos ou resíduos químicos que demonstrem que coletivos antigos utilizavam a bebida. Mas sabe-se que o uso de psicoativos foi realizado em larga escala por toda a América. Vemos pelos relatos de Bernardino de Sahagún no século XV sobre o uso do *teonacat*, um cogumelo oriundo da América Central que era usado diariamente por Astecas e Maias. As provas arqueológicas como estátuas e desenhos são extensas (HOFMANN, SCHULTES, 2001). Weston La Barre (1964) cunhou o termo *Complexo Narcótico*.

Essa hipótese surge na tentativa de solucionar a questão da diferença do uso e de conhecimento das drogas psicoativas entre a América e o Velho Mundo, já que, apesar de nas duas regiões existir semelhante diversidade de plantas e fungos psicoativos, na América o seu uso é muito maior. La Barre propõe uma solução atribuindo esse uso como uma herança da práxis do antigo xamanismo euroasiático (de horizonte paleo-mesolítico), que fazia parte da cultura dos caçadores-coletores paleo-mongóis siberianos. Esse coletivos povoaram a América e teriam sido os responsáveis pela ampla experimentação com as plantas medicinais em geral e, especialmente, com as de efeito “alucinógeno”. Para ele, o xamanismo é inerente e fundamental aos povos caçadores em qualquer tempo. Ainda que não haja provas especificamente sobre o uso da Ayahuasca, alguns antropólogos (NARBY, 1999) e (MCKENNA, 1993), assim como coletivos ameríndios, afirmam que esse conhecimento e sabedoria de operar as/nas visões e estados que as plantas de poder causam é muito antigo.

Já o etnomusicólogo Brent Brabec de Mori, problematiza a questão da antiguidade da Ayahuasca por dois vieses. O primeiro que foi descrito acima, são sobre as provas concretas, ele afirma que não há achados na arqueologia sobre seu uso. No segundo ponto ele problematiza o discurso ameríndio e o discurso dos pesquisadores sobre a antiguidade. O antropólogo relata que sob a categoria antiguidade está subjacente um discurso contaminado da antiga perspectiva de que os povos ameríndios são sobrevivências de um tempo primitivo (BRABEC in: LABATE, JUNGABERLE; 2011). Para ele é o primitivismo que embasa o discurso sobre a antiguidade por parte dos antropólogos. Prosseguindo no seu argumento, Brabec de Mori afirma que existem dois equívocos (IDEM). O primeiro é político, no qual os próprios ameríndios, enquanto atores políticos e sociais, estão em busca de credibilidade sobre o conhecimento que detêm, e a antiguidade é um quesito e uma moeda no discurso e na política.

A segunda questão é como os ameríndios articulam categorias em seus discursos sobre o tempo. Em seus rituais, oralidade cotidiana e nos mitos, termos como: “*há muito tempo*”, “*no princípio*”, “*nos tempos primordiais*”, são termos recorrentes quando se fala da Ayahuasca. Brabec de Mori afirma que há o equívoco dos antropólogos confundirem categoria nativa do “tempo mítico” com o tempo da história linear ocidental, crendo que o tempo do mito é sucessional como o tempo da história, confundido assim termos e relações distintas. Shepard (1998) também alega que entre os Matsigenka do leste do Peru a introdução da ayahuasca ocorreu nos últimos 50 anos, assim como também houve a introdução recente entre os Yawanawá do Rio Gregório, no Acre. Brabec de Mori continua sua argumentação relatando que a mistura mais difundida e popularizada da ayahuasca – feita do cipó *Banisteriopsis caapi* e do arbusto *Psychotrya viridis* é muito recente.

Peter Gow (1994: 91) afirma que também que o uso recente da ayahuasca pode estar associado ao advento da extração em larga escala da borracha da árvore da seringa (*Hevea sp.*):

(...)I believe this approach is false historically and ethnographically. I argue that *ayahuasca* shamanism has been evolving in urban contexts over the past three hundred years, and that it has been exported from these towns to isolated tribal people to become the dominant form of shamanic curing practice in the region. It evolved as a response to the specific colonial history of western Amazonia and is absent precisely from those few indigenous people who were

buffered from the processes of colonial transformation caused by the spread of the rubber industry in region.

Para ele, o xamanismo, na atual configuração dos povos que entraram em contato mais intenso com a cultura do colonizador do Oeste da Amazônia, não condiz com a função de xamã dos povos da região que não sofreram com a exploração da borracha e com isso ficaram mais isolados dos seringais e cidades. Segundo sua argumentação, alega que as cosmologias e o molde espiritual de certos coletivos ameríndios se assemelham muito e estão em ressonância com as hierarquias teológicas do cristianismo (IDEM).

Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 7) apresenta um argumento para justificar a eclosão deste tipo de xamanismo, nascido do contato com o colonizador. Para a autora, a destruição destas sociedades acabou por gerar uma visão mais clara de seus membros sobre si mesmos, sobre suas tradições e potenciais. A partir daí o xamã começou a ser valorizado. Citando Hertz, que afirma: “*a sociedade vê na perda de seus membros*”, a autora justifica, por essa assertiva, que as sociedades do Oeste Amazônico reconheceram, em meio a sua destruição, a maquinaria xamânica latente em suas sociedades, a qual poderia ser utilizada a seu favor.

Nesta vertente, certa vez um daimista me contou uma lenda sobre a história de como a Ayahuasca revelou a coca ao povo do Oeste Amazônico, a fim de ajudá-los a suportar o colonialismo. Após me contar esta história achei também essa lenda divulgada em material eletrônico²⁶. Não sei se meu interlocutor leu e me contou ou se faz parte das histórias que circulam entre os daimistas. Escrevo a história abaixo:

(...) Você sabe a história da coca e cocaína? Então tu tá ligado no império inca né? Que quando o Pizango chegou, o Rei do império Huyana Capac já estava muito velho e deu Ayahuasca ao dois filhos pra eles verem o futuro e depois dividirem o império. Ao tomar a bebida, Atahualpa viu a serpente emplumada, Viracocha. Ele viu ela saindo de dentro do Sol e do Mar. Ai ele interpretou como retorno do deus criador no final dos tempos, o Pachacúti, o Apocalipse Inca. Huascar teve a visão de um navio estranho chegando, com um homem sanguinário vestindo uma armadura prateada com um pluma em seu capacete. Ai o pai depois deles terem contado isso disse: “Vocês tiveram a mesma visão, mas cada um interpretou-a de um modo.

O interlocutor continuou:

Pra adiantar, o Huascar foi preso, mas depois conseguiu fugir pra floresta. Ai nessa que ele foi preso, ele tomou ayahuasca e pediu pra ela um alivio pro povo

²⁶ Fonte: <http://mbolshaw.blogspot.com.br/2010/02/lenda-da-cocaina.html>. Acessado em: 01/06/2017.

que ele já sabia que seria escravizado. Ai o espírito da planta revelou a coca e disse pra ele que ela seria vida para o povo mas desgraça para os invasores, daí saiu a cocaína.

A questão do desaparecimento e do surgimento de plantas, conhecimentos e técnicas é muito recorrente nos discursos a que tive acesso na antropologia. As hipóteses de Taussig (1991) e Hugh-Jones (in THOMAS, 1994) se somam à perspectiva de que o xamanismo atual não é um fóssil vivo de um antigo sistema de conhecimento, sobrevivente em inúmeras sociedades, mas surgiu quando estas mesmas sociedades estavam à beira de se esfacelar pelo processo de colonização e contato com o ocidente.

Todavia, nas conversas que tive com Ailton Krenak, dialogamos essas perspectivas sociais produzidas pela academia, além, obviamente, de meu foco de interesse: a configuração da Ayahuasca em meio a essa complexidade política. Travamos um diálogo sobre a questão baseado no próprio discurso de seu companheiro Álvaro Tukano e de seu questionamento sobre essas teorias acadêmicas:

- Os acadêmicos tem hora que são iguais os Achuar, tem que cortar um monte de cabeça pra poder subir nelas, pra depois poder falar por cima delas. A academia, livro, jornal, tudo isso vive de polêmica, esse é o motor. Às vezes o cara que quer conhecer de verdade não sobrevive, tem que ir e questionar. Não é problema questionar entende? Mas é esse jeito que a academia opera, com desonestidade intelectual. Parece impossível que os índios ficassem anos sem conhecer as plantas, o ambiente, os insetos entende? Só foram conhecer quando o branco chegou!? Ai fica parecendo que o branco que dá o 'start' pro índio aprender ou desenvolver algo não parece?

No diálogo ele mencionou alguns antropólogos de renome, que ele já estudou. Ailton relata o quanto o conhecimento indígena está em outra vertente do saber em relação ao conhecimento acadêmico.

- Fazem a mesma coisa com a Niède Guidon lá na Serra da Capivara, ela vai e fala que tem fogueira com 60 mil anos e os caras vão e falam que o carbono 14 não fala isso e que ela está errada. Os índios conheciam e conhecem muitas plantas, fungos e insetos. Os etnobotânicos ou antropólogos chegavam e não conheciam nem dez por cento. Eles estavam em outro tipo de configuração, poxa. Os índios não estavam preocupados em registrar para gerações futuras saberem, quem faz isso é o europeu. E outra, eles chegaram e já estava tudo pronto, tudo testado e experimentado. Muito índios morreram experimentando e se relacionando com essas plantas. Muitos devem ter morrido testando se tal

veneno de cobra matava ou não, se tal planta era venenosa ou não. Ai os caras chegam e isso já está tudo registrado no saber dos índios. Olha o ridículo que o Chagnon falou dos Ianomâmi, um povo que conhece tanto foi reduzido a um povo violento. E você falou da re-colonização do saber né. A re-colonização feita pelos estudiosos é um vírus incontrolável, pior que chikungunya, dengue e febre amarela. O índio tem que ser autorizado pra pensar, no final das contas, pelos brancos que têm dinheiro.

Dialogamos sobre o papel da função de embaixadores da verdade que os estudos acadêmicos possuem. Eles são verdadeiros para a academia por serem “científicos”, mas para ele, eles são “*verdadeiros por deterem poder e aí fazer ciência*”. Continuamos o diálogo. Eu disse:

- Fica parecendo que o conhecimento do índio precisa ser branqueado no processo de intelectualização do branco né? E, essa projeção errônea que eles falam sobre a antiguidade da ayahuasca está embasada nas análises deles, mas por outro lado, fica parecendo que só o europeu pode ter história antiga já reparou, só ele tem tempo, tradição, mito...

Ao que ele me respondeu:

- Não só isso. Eles têm tempo e dinheiro. Esses caras tem dinheiro pra entrar em tudo quanto é canto, sair de boa, pegar o que tem que pegar, sair das confusões que tem que sair e contam história daquilo e ainda ganham dinheiro. Ai é mole, pegam tudo pronto, queria ver se tivessem que descobrir. Você vê que quase não tem autor indígena, você ai na tua dissertação deve estar angustiado pois deve ter que no mínimo uns 10 autores bam-bam-bam. Esse negócio do tempo da ayahuasca na verdade é um besteira, se ela tem 1000 ou 100 anos, porque o que tá em jogo é a credibilidade do índio ou esse movimento de um detonar o outro na intelectualidade.

As hipóteses e perspectivas expostas com Ailton colocam em questão a legitimidade dos dados científicos na chave de um questionamento político.

Eduardo Luna (in LABATE, 2002) também critica, até certo ponto, a hipótese do surgimento do xamanismo ayahuasqueiro atual:

(...) Gow (1994) afirma que o “xamanismo da ayahuasca” atual teria se originado há uns 300 anos nas primeiras missões, e derivaria de um “antigo xamanismo de ayahuasca”. Lamentavelmente, até o momento Gow não sustentou suas afirmações em nenhum tipo de dado concreto, nem tentou caracterizar e contrastar estes dois tipos de “xamanismo da ayahuasca”.

A análise do processo moderno não demonstra o antigo modo ayahuasqueiro, como afirma Luna. Pensar que algo seja antigo não tem correlação direta com uma ideologia primitivista. Pode ter a ver, como Ailton relata, com o fato de coletivos humanos terem investido em relações específicas com não humanos, produzindo conhecimento milenar. O humano nunca parou de pensar, sempre esteve a produzir conhecimento. Se admitimos hoje o evolucionismo cultural como desacreditado - que pressupõe um passado primitivo e se desenvolve rumo a um presente “superior” -, qual o problema de dizer que houve um longo passado? Se afirmo que o discurso da antiguidade indígena é uma forma de autoafirmação na busca por legitimidade, não estaria também a reduzir o conhecimento ao embate colonizador-colonizado?

Chamo a atenção que tais análises discutem os aspectos sociais e políticos do xamanismo. Seus fundamentos analíticos são a sociedade, os humanos e seu mundo simbólico. A partir dessa armação o xamanismo é tratado como uma variação sapiencial humana que surgiu naquela realidade geográfica. Mas, seria o xamanismo da teoria “social” indígena da mesma natureza? As plantas seriam somente reféns do mundo político econômico e simbólico? Ou apresentariam linhas de fuga a esse tipo de antropologia do social – que, parafraseando Latour (2007, p. 1-21) – não estaria pondo em relevo? Se há esperança em um novo tipo de análise, que leva em consideração a utilização de mais elementos além dos geográficos, históricos e sociais, ela deve necessariamente apresentar os mesmo resultados? Ou um novo olhar sobre as relações entre humanos e não humanos acrescentaria novidades a esta análise?

3.2 O caminho das plantas e suas histórias

Ainda que as análises relativas ao xamanismo ayahuasqueiro citadas anteriormente tenha um viés social e político, levam em conta a seringueira, ou seja um vegetal. A questão aqui é sobre a ênfase dada à seringa por sua influência econômica na região. Mas, como não considerar todo o conjunto de plantas que existem na região, e suas múltiplas relações que também estavam em jogo com indígenas e outros coletivos autóctones? Ainda que a borracha tenha uma expressão econômica, a utilização de outras plantas sempre foi presente (CUNHA, ALMEIDA, 2002). As palmeiras, as diversas

madeiras, as plantas medicinais, os castanhais e tantas outras que poderiam se mencionar eram uma presença imanente face a colonização.

Trata-se, naturalmente, de um processo que envolve agenciamentos capitalistas, botânicos, sociais, territoriais e políticos muito emaranhados, tornando a questão muito complicada para ser reduzida a linhas de determinação simples, ainda que a esfera econômica da borracha e a colonização tenham um relevo inegável. Mas a questão combina várias condições técnicas, sociais e semióticas juntamente com outras plantas que também estavam em circulação na região. Fiquei a pensar sobre isso, pois raramente as plantas “andam sozinhas”. O que lembra Merleau-Ponty (2013, p. 56) descrevendo a ênfase no caráter sistêmico dos fenômenos da língua, posteriormente reafirmado no estruturalismo levistraussiano.

Ao me debruçar sobre as plantas, percebi que sua utilização é conjunta, caminhando em blocos, em multiplicidades. A seringueira teve grande proeminência e foi catalisadora de muitas mudanças no Oeste Amazônico por conta do capital estrangeiro e da colonização, mas ela não representa o total, tão pouco o potencial de outras plantas que não possuíam interesse bioprospectivo ou destaque econômico. A seringa se destaca neste quesito, não em todos. Muitas plantas podem ficar ocultas ao registro, ao olhar e ao uso devido sua aplicabilidade não coadunar com determinado interesse. O destaque de uma planta pode ser uma miragem gerada de uma perspectiva monoculturalista da valorização capital, e pode operar um apagamento de todo o conjunto de plantas presentes em uma localidade. Essa relevância, consequência dos interesses políticos, não anula a capacidade de produção de outros saberes.

No Santo Daime, por exemplo, sempre se apresentam inúmeros vegetais, ainda que o Daime tenha um papel proeminente; o alecrim, o benjoim e alfazema na defumação, a água de flores, o rapé feito da casca das árvores, os óleos essenciais, a sananga, o tabaco, a Santa Maria e outras plantas são utilizadas e valorizadas pelos seus membros. Em um *Feitio* que fui convidado pra poder ajudar na coleta de folhas de Chacrona. A coleta foi feita em um sítio, donde já se tinha plantado café. Um dos homens que estava orientando o feitio disse:

(...) Gente, olha só, tem que tomar cuidado que o café parece muito com a rainha, ele tem a folha maior tá vendo? A e tem a folha mais lisa também que a rainha.

Fiquei instigado e curioso a realizar um exercício hipotético baseado sobre o peso histórico da extração da borracha no Oeste Amazônico e sua ênfase sobre as plantas “andarem sozinhas”. E se olhássemos para outras plantas que também tiveram seu peso e agência, mas que não tiveram uma proeminência tão destacada quanto a seringueira? Essa questão, que me ocorreu meio ao acaso sobre a confusão entre Chacrona e café, foi-me relatada por muitos daimistas e outros que conhecem do assunto. No seus discursos e explicações sobre as plantas, sempre relataram: “*que a Chacrona é da mesma família botânica que o café*”, no caso a família das Rubiaceae, que o café é uma planta comparativa padrão, utilizada constantemente pelos meus interlocutores. Percebi que tal sentença comparativa é uma categoria explicativa pra quem não conhece a Chacrona. O interessante é que a família botânica do Jagube, que pertence as Malphigiaceas, mesma família da acerola, não teve o mesmo status comparativo em seus discursos. Assim, parece haver uma comparação entre pontos comuns entre chacrona-café-Rubiaceae: a família do café e da chacrona entram em analogia, por conta de serem insumos de bebidas que são advindas de processos técnicos que envolvem o cozimento e, para alguns interlocutores, a semelhança também vai além: no paladar e até no aroma.

Em um livro intitulado *El Orinoco Ilustrado* de 1730, o jesuíta José Gumilla registrou a presença de café na missão de Santa Teresa de Tabajé, próximo a desembocadura do Rio Meta com o rio Orenoco (GUMILLA, 2012). O interessante nesse relato é que se trata de uma região de coletivos indígenas ayahuasqueiros. Ele também relata inúmeras outras plantas utilizadas na região. O que estou propondo aqui é uma ampliação do debate, assim como maior sensibilidade sobre a revisão da bibliografia de exploradores da região como Von Martius, Alexander Von Humboldt, Theodor Kungberg dentre tantos outros no intuito de captar pequenas pistas e descrições que podem ser fundamentais para a questão. E para além dos materiais, ser sensível aos nativos, afim de não privilegiar uma perspectiva eurocêntrica, mercadológica e bioprospectiva, mas as pequenas pistas que passam despercebidas. A perspectiva analítica não pode estar embasada no vício da lógica monocultural das plantas, influenciada por uma epistemologia botânico-econômica, que sempre embasou a agricultura nos trópicos pelos colonizadores (DEAN, 1996). Tal perspectiva acaba por fazer crer que tudo se resolve e se encontra somente no uno e não no múltiplo.

Problematizando a questão entre uno e múltiplo pelo viés dos conflitos coloniais: o confronto entre colonizadores europeus e nativos nos últimos 500 anos ganha relevo

por sua natureza apocalíptica inegável. Mas, e se pensarmos os inúmeros conflitos e confrontos que a região passou nos últimos 1000 anos como a arqueologia mostra (LATHRAP, 1970)? Os diversos domínios estatais, migrações e confrontos que houveram na região no período pré-colombiano? Tal pergunta demanda um melhor trabalho analítico. Nessa região da Colômbia, onde Gumilla diz ver grandes plantações de café, se localiza uns dos locais atribuídos ao centro de origem do surgimento da ayahuasca e uma região de intenso xamanismo visionário. Atribui-se à seringa e todos os conflitos advindos de sua exploração, como catalisadores do surgimento de um saber visionário. Por que não aproveitar a chave de Gow para pensar em períodos anteriores?

Sobre essa questão sempre me perguntei: Como uma planta desencadeia, influência e expõe outra? Como o uso da seringa desencadeou uma mistura de um chá psicoativo? À primeira vista parece não existir continuidade analógica e fenomenológica alguma. O café, como meus informantes me relataram - uma planta exótica, advinda da Etiópia - ainda possui uma semelhança morfológica de suas folhas muito grande com a chacrona, e como descrevi acima, as duas bebidas passam ao fogo, uma para cozinhar ou para torrar. Mas ainda assim, existem muitas outras folhas que são semelhantes a chacrona e que também produzem chá. O próprio padrinho Sebastião diz ter encontrado um planta igual a chacrona, mas com o bifurcação característica que as folhas formam voltada para baixo e não para cima, como é o comum dessa planta (POLARI DE ALVERGA, 1984). Um outro exemplo sobre essas aproximações entre as plantas, seriam os produtos derivados da mandioca. Sabe-se que uma das maneiras de se fazer ayahuasca é fermentar e não ferver. O cauim e o caxiri também se fazem assim. Lathrap (1970) descreve a antiguidade dos vasos para fermentação achados no Oeste Amazônico, e relata o quanto essa região favoreceu sua difusão por toda a Amazônia devido a riqueza de rios navegáveis na região. O cauim era um meio de socializar-se com aldeias distantes, era um produto de troca (IDEM). Assim, ayahuasca e mandioca se aproximam também por conta de sua confecção por meio da fermentação. Um daimista me afirmou saber fazer Daime fermentado e não fervido e que aprendeu com índios do Acre. Me relatou que se trata de uma bebida muito forte e com gosto ruim.

Na botânica, a multiplicidade vegetal como descrita acima, é uma obviedade do ponto de vista ecológico (ODUM; BARRETT, 2004). As plantas estão sempre em comunidades associadas, e em vários tipos de relação. As plantas sempre estão em n-1, como diria Deleuze e Guatarri (1995:10) sobre os rizomas. Um ramo científico da

botânica chamado Malherbologia se dedica ao estudo das chamadas “ervas daninhas” e sua dinâmica de crescimento em locais onde houve perturbação antropogênica, como por exemplo, quando se limpa um terreno para a implementação de roçados e plantações. Esse ramo foi muito influenciado por Cristen C. Raunkier, e estuda como as comunidades de plantas se associam em blocos, em coletivos, que vão colonizando espaços antes desabitados. Enquanto coletivos vegetais, há competição entre seus membros. Há plantas que ficam ocultadas por outras devido a competição e por haver muitos indivíduos. Para essa ciência, desde o nascimento da agricultura, tem surgido inúmeros ambientes antropogênicos com o intensivo cultivo de plantas, criação de animais, fogo e derrubada de vegetação. Nelas se instalaram comunidades de plantas denominadas antropogeneizadas, conhecidas popularmente como ervas daninhas ou capim, que frequentemente competem com as espécies cultivadas crescendo no meio delas, ou ao redor de campos de cultivo. Essas espécies daninhas já estavam presentes nos ecossistemas em questão, mas provavelmente eram pouco frequentes por conta da competição. A ação humana, então, acabou por expor tais plantas, que de plantas daninhas se transformaram em plantas de interesse, cultivadas ou somente utilizadas sem domesticação (HAUDRICOURT; HÉDIN, 1987).

A biologia chama essa mudança ambiental de Sucessão Ecológica. A sucessão é dividida em estágios de recuperação ecológica que são: Comunidade Pioneira, Comunidade Secundária e a Comunidade Clímax. A comunidade pioneira também é denominada de Comunidade Colonizadora, e a comunidade nunca chega a um estágio final, sempre apresenta certas perturbações naturais, e que acaba tornando-a uma Comunidade Clímax Dinâmica (ODUM; BARRETT, 2004) .

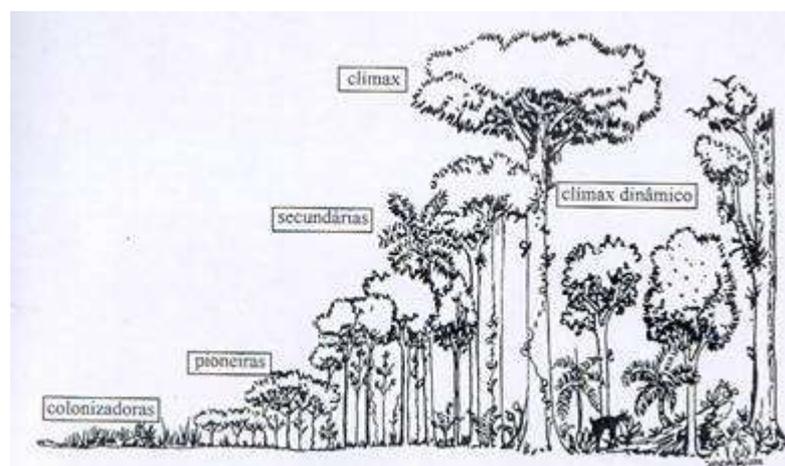


Figura 13 – Tipos de estágios de recuperação ecológica. Fonte: <http://portaldoprofessor.mec.gov.br>

Muitas das espécies hoje cultivadas antes faziam parte de habitats clímax que as ocultavam. Com o distúrbio e a consequente flutuação de condições ambientais, a presença de muitas dessas plantas começaram a ser mais rotineiras e visíveis nestes mesmos habitats (RAUNKIAER, 1934). A partir dessa perspectiva, que a biologia denomina de estrutural, algumas plantas podem servir de indicador dos níveis de sucessão para demonstrar se o ambiente em questão sofreu ou não perturbação. Cipós e arbustos em grande quantidade são características para florestas tropicais de ambientes que sofreram manejo. Assim também como a presença de carvão do solo está associado a ambientes com árvores em estágios que denotam a ação humana no ambiente. Boa parte da Amazônia possui vastos territórios com esse tipo de solo (MCMICHAEL et al., 2014):

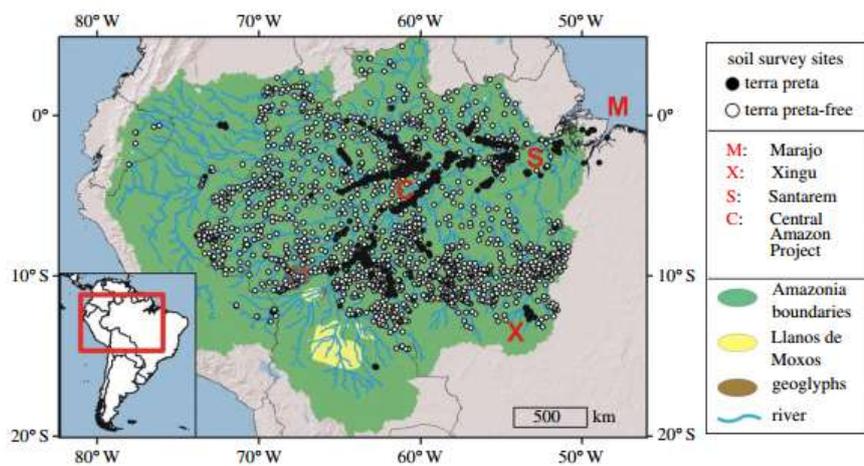


Figura 14 – Solos antropogênicos na Amazônia. Fonte: IDEM

Cabe ressaltar que existe uma grande quantidade de métodos para se descrever a dinâmica da vegetação entre si e dos humanos em relação a elas. Um método botânico que achei elucidativo para aqui descrever é o denominado estrutural ou funcional, que divide as plantas em estruturas gerais que não requerem a identificação dessas espécies. A vantagem do método é saber de antemão se a área foi manejada por humanos ou não, e a partir daí saber quais espécies compõem a área. Ou ainda de saber se uma planta é característica de ambientes antropogeneizados. Uma categoria dessas divisões classificam Árvores, Arbustos Lenhosos e Não Lenhosos, Plantas Herbáceas, Plantas Rasteiras e Lianas. O botânico Raunkier, cujo nome batiza um dos sistemas estruturais tradicionalmente utilizados na disciplina - Sistema Raunkier- divide as plantas a partir de sua forma de crescimento e a localização de seus meristemas apicais (região do vegetal onde crescem

as folhas, chamadas também de brotos ou botões). Dependendo da localização destes botões: se estão dentro do solo, no ambiente aéreo ou dentro d'água, cada planta vai receber uma classificação e também fornecer indicações se é uma planta de um estágio primário, secundário ou clímax.

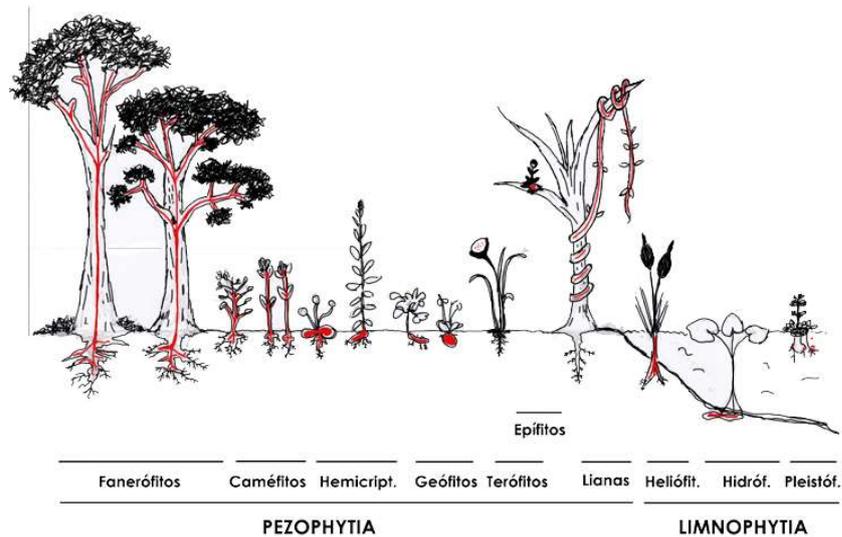


Figura 15 – Tipologias do sistema Raunkier. Fonte: <http://biogeografia.net.au.net/geobotanica.html>

Um ponto interessante é que a chacrona se enquadra como uma planta Fanerófito: plantas que possuem gema/botão acima do solo num mínimo de cinquenta centímetros. As fanerófitas apresentam subdivisões também baseadas na altura. A chacrona, mais especificamente, se enquadra como uma Mesofanerófito com botões não cobertos (RAUNKIAER, 1934). Em termos mais generalistas, ela seria enquadrada como um arbusto de pequeno porte lenhoso. O Jagube se enquadra como uma Liana Lenhosa. Por ser um cipó, o Jagube necessita de árvores para alcançar a luz. Caso não encontre locais desse tipo, ele tornar um pequeno arbusto. Tive a oportunidade de ver um Jagube como arbusto. A literatura também apresenta esse caso, principalmente em espécies aparentadas do Jagube que se localizam no cerrado e mantêm esse tipo de estrutura (GATES, 1982). Duas questões a apontar são: (1) o Jagube como cipó cresce em ambientes abertos, em clareiras, ou em locais derrubados, elas aparecem assim que se derrubam árvores onde elas estejam. Cipós são indicadores de ambientes antropogênicos. (2) a chacrona, é um arbusto que cresce em ambientes de meia sombra. No campo que realizei, as plantas as quais tive acesso, em sua maioria estavam na sombra. As chacronas que estavam fora de sombra apresentavam folhas menores e aspecto amarelado. Richard Spruce (2014) relatou

que os jagubes sempre estavam na beiradas dos roçados e caminhos. Podemos atribuir então mais facilmente em relação ao jagube que suas próprias características botânico-estruturais e ecológicas estão associadas a ambientes de determinada antropogenia. Seria de grande valia entender mais sobre chacrona e sua relação com a seringueira, mas infelizmente não tenho tal competência e nem acesso a este tipo de informação, mas ao menos deixo uma provocação para futuros trabalhos; uma compreensão da relação entre essas duas plantas, se estas possuem a nível ecológico a mesma continuidade que se manifesta no âmbito social.

Um outro aspecto elucidativo vem da arqueologia. Lathrap relata sobre duas mudanças nos estratos arqueológicos no oeste do Amazonas, sendo a) o aparecimento de determinados grafismos nos vasos de fermentação de cauim que apareceram cerca de 2500 anos e b) a mudança de padrão de habitações, de casas totalmente fechadas de Adobe para casas abertas feitas de madeira. Sobre a primeira questão, certos grafismos como os Kenês. A ayahuasca revela essas geometrias que compõem o real. O grafismo também foi associado à alteração de consciência por Froese, Woodard e Ikegami(2014). Para eles as pinturas rupestres obedecem a padrões associados a visões extáticas. Para esta generalização, utilizaram como padrão as visões geométricas causadas por LSD. Os vasos descritos por Lathrap surgiram a cerca de 2500 anos. Obvio que o grafismo existe em povos que não utiliza bebidas psicoativas, e que tão pouco a arte não está resumida ao uso de psicoativos, mas é de se pensar se tal mudança pode ter ocorrido por agenciamentos sociais e agenciamentos psicoativos.

A mudança de habitações chama a atenção, pois casas fechadas de adobe repartem muito bem o dentro e o fora, enquanto que casas abertas oferecem o agenciamento de animais, odores e plantas ao que a habita. Kohn (2015) descreve uma situação sobre como que as habitações coletivas dos Huna's em casas abertas modificam o caráter do sono, tornando o sono e a vigília uma divisão difícil de discernir quando em contato com ambiente aberto. Acredito que cada aspecto dessa multiplicidade de plantas, técnicas, regimes visionários devam ser levadas a sério para uma melhor ampliação do tema, ainda que em caráter hipotético.

3.3 Um outro olhar metodológico

Para os meus interlocutores, as duas plantas com que se faz Ayahuasca/Daime não tem um sentido somatório, mas conectivo, como se as duas fossem uma, em corpos distintos. A descontinuidade das duas plantas e o modo técnico de fazer uma bebida “alucinógena” não é um discurso forte entre os interlocutores. O discurso vigente é que simplesmente se une os corpos vegetais na panela, mas que, antes disso, elas já estão ligadas no mundo espiritual. Se Guatarri e Deleuze (1995) mencionaram o devir planta-vespa, podemos realizar um trocadilho: o devir jagube-chacrona dos daimistas/índigenas. Trata-se então de uma perspectiva de pensar o vegetal não somente como uma unidade discreta, mas na sua totalidade.

A partir disso, abro um questionamento: analisando a situação não somente de maneira disjuntiva, mas como meus interlocutores, em suas relações interseccionais, pode haver uma relação de uma planta psicoativa com outra planta que não é psicoativa? Se caso a resposta for: a Ayahuasca já estava presente nestes coletivos, mas o colonialismo e a destruição deles apresentou-se como um alternativa existencial e metafísica ao ameríndios, então podemos especular que as plantas estavam virtualmente ligadas no contexto de confronto.

Com isso, o status de conhecimento da antiguidade da Ayahuasca ainda fica em aberto, pois se ela estava lá, o que devemos admitir- juntamente como Gow e Brabec- é que: o modo de uso moderno é consequência do encontro do Oeste Amazônico com a globalização, mas a relação entre humano e ayahuasca ainda continua numa interrogação, e possivelmente não se resume ao colonialismo. A agência social-política da colonização e a exploração do caucho foi, talvez, o gatilho para um novo subtipo de relação com a planta psicoativa, e não uma relação geral.

Desta forma, poderíamos ampliar a questão para além das relações dos últimos cinco séculos com a borracha pensando em outras plantas. Sabe-se, por exemplo, da antiguidade do comércio e da troca de cauim no Oeste da Amazônia (LATHRAP, 1970). E não só na Amazônia, sabe-se que entre os tupis havia ampla difusão dessa bebida. As vasilhas que foram utilizadas para fermentação de mandioca encontradas em sítios antigos, estão sobrepostos a sítios onde há o uso moderno da ayahuasca. A fim de encerrar a questão, o que estou querendo propor é que realizar a associação entre caucho e ayahuasca é o início de uma pesquisa necessária, mas onde Gow chegou a Fitoantropologia poderia continuar com seus múltiplos recortes analíticos e sua abertura

a ontologia alheia, e com isso lançar mais luzes sobre essa interessante questão. Richard Spruce (2014: 425) já havia percebido essa complexa questão ao relatar em seu diário de campo: *“Some traveller who may follow my steps, with greater resources at his command, will, it is to be hoped, be able to bring away materials adequate for the complete analysis of this curious plant”*.

3.4 O rizoma das plantas

As plantas sempre estão em constelação, nunca sozinhas. Elas se portam como uma totalidade, como uma língua, cada planta como um fonema, para rejuvenescer a inspiração de Lévi-Strauss. O olhar sobre plantas menos evidentes pode revelar relações diferenciais que podem dar apontamentos alternativos a questões que parecem sem resposta. Muitas vezes, determinados objetos que estão em primeiro plano, escondem outras relações que, em princípio, não parecem evidentes. A quimiotaxonomia é um exemplo que demonstra isso. Ela é uma ciência que Lévi-Strauss (2007) já havia apontado como uma metodologia que conecta pontos que parecem descontínuos, mas que não o são. Como o próprio antropólogo afirma:

Somente a intuição incitaria a agrupar a cebola, o alho, a couve, o nabo o rabanete e a mostarda, enquanto a botânica separa as liliáceas das crucíferas. Justificando o testemunho da sensibilidade, a química demonstra que essas famílias estranhas se juntam num outro plano: elas contém enxofre (...)

(Pg. 27)

As plantas então são utilizadas pelo nativos a partir de uma percepção molecular realizada pelos próprios sentidos. A técnica está no corpo, , não somente nos instrumentos de manipulação (MAUSS, 2015). Estas classificações não são feitas priorizando somente a forma do vegetal, sua ecologia, ou significado simbólico, mas percebidas e atravessadas pelos sentidos. A Ayahuasca é feita de inúmeros tipos de mistura; e é interessante, que as famílias botânicas das que plantas que são utilizadas em muitos casos são muito próximas das plantas comestíveis, medicinais e ritualísticas utilizadas em larga escala na Amazônia. A quimiotaxonomia (GOTTLIEB, 2012) aponta as famílias que tem maior potencial na produção de moléculas químicas que podem ser psicoativas, aromáticas e medicinais. Exponho abaixo o levantamento que Evans Schultes (2001) realizou sobre as possíveis

misturas e as semelhanças entre química e as famílias que mais apresentam alcalóides feita por Gottlieb (2012: 2- 40):

Família Botânica	Plantas utilizadas na mistura com Banisteriopsis para produção de ayahuasca	Nome popular de espécies pertencentes à mesma família botânica (Não utilizadas na produção de Ayahuasca)	Porcentagem de plantas da família que produzem alcalóides²⁷
Euphorbiaceae	1- Euphorbia sp. 2- Hura creptans 3- Alchomea castaenefolia	1- Seringa (Caucho) 2- Mandioca	73%
Solanaceae	1- Capsicum frutencens 2- Brunfelsia sp. 3- Brugmansia sp. 4- Iochpoma funchioides 5- Nicotina sp.	1- Tabaco 2- Tomates 3- Batatas 4- Fruta de lobo (utilizada como planta narcótica)	85%
Apocynaceae	1- Trevetia sp. 2- Maloueitia tamaquarina 3- Tabernaemontana sananho 4- Himmanthus sucuba	-	75%
Rubiaceae	1- Psychotria viridis (chacrona) e outras espécies 2- Sabicea amazonensis 3- Uncaria tomentosa	1- Café 2- Noni 3- Puruí 4- Jenipapo 5- Araçá de macaco	60%
Fabaceae	1- Erythrina spp. 2- Ptheceggobium laetum	-	50%

²⁷GOTTLIEB, 2012

Lecythidaceae	1- Couroupita guianensis	1- Castanha do Pará 2- Jequitibá 3- Sapucaia	-
Myristacaceae	1- Virola sp.	1- Noz-moscada brasileira	-
Aquifoliaceae	1- Ilex guaiusa	1- Chá Mate 2- Chimarrão	25%
Bombacaceae	1- Chorisia insignis	1- Paineira	10%
Amarantaceae	1- Pfaffia iresoides	1- Quinoa 2- Caruru 3- Erva santa maria	30%
Laminaceae	1- Ocimum micranthum	1- Salvia 2- Muitas plantas com óleos essenciais	45%
Cyperaceae	1- Cyperus spp.	1- Colírio matisgenka	15%
Marantaceae	1- Calathea veichiana	1- Araruta (biscoito, farinha etc.)	-
Lygodiaceae	1- Lygodium venustum	1- Samambaias	-
Convolvulaceae	1- Ipomeia carnea	-	45%

*Jonathan Ott (1994) ampliou em muito a lista, mas não consegui usá-la.

A conexão entre planos distintos parece ser uma operação característica do universo ayahuasqueiro. Visões, cheiros, técnicas corporais e materiais, rezas, experimentações e conhecimento botânico, são todas colocadas em mediações compondo um rizoma de agenciamentos psicoativos, botânicos, sociais e espirituais. Essa conexão se vê concretamente entre o jenipapo e a chacrona. São da mesma família botânica, ambos são utilizados no ritual. Assim como a Brugmansia sp., da família das Solanáceas, é composta pelo tabaco, tomate, batatas e também pelo fruto de lobo, que é uma planta narcótica. Das 4 famílias botânicas que apresentam mais opções de mistura para se fazer

Ayahuasca - Euphorbiaceae, Solanaceae, Apocynaceae e Rubiaceae -, todas, segundo Gottlieb, curiosamente apresentam acima de 50 por cento de suas plantas sintetizando alcalóides, como demonstrado no quadro acima. Isso demonstra a capacidade aguçada dos ameríndios no reconhecimento das substâncias presentes nas plantas.

3.5 A teoria nativa: O legado virtual vegetal

Algumas plantas amazônicas (mandioca, urucum, abacate etc.) mostram em seus corpos, em sua ecologias e fisiologias relações de longa data com os humanos (MAGALHÃES in MAGALHÃES, 2016). Como afirma Chaumeil (2017) afirma sobre a força de um fenômeno antigo que irrompe no presente sua sabedoria.

Há um jogo entre o antigo e o contemporâneo. Os humanos são modernos, mas os não humanos vegetais são arcaicos. Olhando para arqueologia, a relação invasor *versus* invadido, segundo os mapeamentos Lathrap (1970) demonstra que a incidência de ondas migratórias, invasoras e comerciais não se resumem a cinco séculos, elas apresentam-se em longa data no Oeste da Amazônia no período pré-colombiano, principalmente por conta da região ser altamente navegável, como mostra o mapa abaixo das Mapiruanas, Guaranis e Tupis:

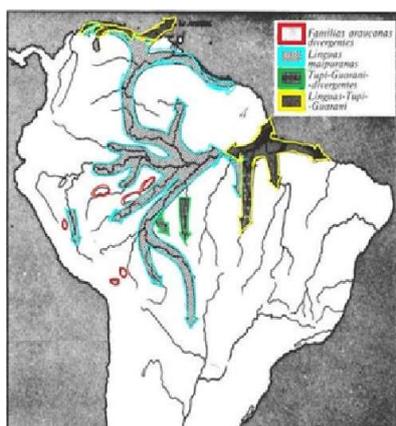


Figura 16 - Mapa de migração de povos indígenas da Amazônia. Adaptado. Fonte: Lathrap 1970, p. 83.

Parece, na verdade, que a Amazônia é um grande rizoma de atravessamento de humanos e plantas (RIBEIRO, 1986a). Como afirma um levantamento no qual demonstra que a vegetação amazônica possui um fenômeno denominado hiperdominância (STEEGE et al., 2013). Nesse levantamento ficou demonstrado que 227 árvores amazônicas

somadas são muito mais comuns, em média, que as demais árvores e correspondem a cinquenta por cento de todas as demais árvores amazônicas. Em estudo recente, Levis (2007) afirma que das 85 espécies domesticadas que foram mapeadas 20 são hiperdominantes. Dentre essas árvores, curiosamente está a *Hevea Brasiliensis*, a seringueira, como mostra o quadro abaixo:

Quadro 1 –Lista de espécies Hiperdominantes. Grifo meu Fonte: (STEEGE et al., 2013, p. 329):

Table 1. Population characteristics of the 20 most abundant tree species of the Amazon. Mean estimated population sizes of the 20 most abundant tree species in Amazonia and the empirical abundance and frequency data on which the estimates were based. Median values for the 207 other hyperdominant species and for the 4735 other valid species in the data set are provided for comparison. Data on all species can be found in appendix S1.

Species	Mean estimated population in the Amazon	SD estimated population (%)	No. trees in data set	% of all plots where present	Maximum abundance recorded (trees/ha)
<i>Euterpe precatoria</i>	5.21×10^9	9.9	5903	32.7	168
<i>Protium altissimum</i>	5.21×10^9	18.0	5889	15.6	128
<i>Eschweilera coriacea</i>	5.00×10^9	5.6	9047	47.9	28
<i>Pseudolmedia laevis</i>	4.30×10^9	8.9	5285	36.1	121
<i>Iriartea deltoidea</i>	4.07×10^9	13.1	8405	18.5	169
<i>Euterpe oleracea</i>	3.78×10^9	17.5	8572	7.4	397
<i>Oenocarpus batava</i>	3.71×10^9	10.7	4767	29.9	108
<i>Trattinnickia burserifolia</i>	2.78×10^9	29.4	3023	10	125
<i>Socratea exorrhiza</i>	2.68×10^9	10.8	863	28.6	82
<i>Astrocaryum murumuru</i>	2.41×10^9	11.2	5748	16.7	325
<i>Brosimum lactescens</i>	2.28×10^9	10.0	2234	28.2	106
<i>Protium heptaphyllum</i>	2.13×10^9	32.2	1365	11.3	169
<i>Eperua falcata</i>	1.95×10^9	15.8	1898	10.9	266
<i>Hevea brasiliensis</i>	1.91×10^9	15.5	6031	14.8	179
<i>Eperua leucantha</i>	1.84×10^9	32.3	1453	1.4	282
<i>Helicostylis tomentosa</i>	1.79×10^9	25.6	1948	36.5	89
<i>Attalea butyracea</i>	1.78×10^9	16.2	2561	5.8	73
<i>Rinorea guianensis</i>	1.69×10^9	18.6	1243	13.7	182
<i>Licania heteromorpha</i>	1.57×10^9	14.4	2483	35	173
<i>Metrodorea flavida</i>	1.55×10^9	14.7	1326	7.7	128
Median of other hyperdominant species	5.79×10^8		808	11.4	60
Median of non-hyperdominant species	1.11×10^7		15	0.5	5

O mesmo estudo mostra que a região do Oeste Amazônico foi um centro de domesticação de plantas. A maioria desses estudos credita que os humanos testaram essas plantas por milhares de anos. Entretanto a teoria nativa problematiza essa presença latente das plantas à espera de sua descoberta pelo acaso ou pela experimentação. Alguns de meus interlocutores afirmaram que as plantas foram reveladas, ou como afirmei acima, que a primeira pode até ter sido ao acaso, mas que a segunda e a terceira não foram, pois as próprias plantas de poder ensinaram sobre outras plantas. Certa vez perguntei a antropóloga Manoela Carneiro da Cunha sobre como ela acredita ter sido a descoberta da bebida, ela me relatou que pensava ter sido consequência de experimentações de longa data. A diferença entre a teoria nativa e a acadêmica é que para as teorias acima expostas, a descoberta das plantas está na chave do possível. A possibilidade de saber sobre as plantas e torná-las uma relação real. As plantas estariam latentes no ambiente à espera de sua concretização. Para os nativos, as plantas de poder não se tratariam somente de uma possibilidade, mas de uma virtualidade. Como afirmei no capítulo 1, Lévy (1996), citando Deleuze e Guatarri afirma em seu texto:

Já o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual. Contrariamente ao possível, estático e já constituído, o virtual é como um complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto, ou uma entidade qualquer e que chama um processo de resolução: uma atualização.

As plantas não são somente fontes de moléculas com atividade bioquímica, não foram somente bioprospectadas. As plantas são seres, que tem espírito, que revelam espíritos, que tem intencionalidade. Como nos mitos, as plantas já foram gente. Não é somente uma transição do possível já constituído das moléculas químicas para sua realização. Se trata antes de um plano sutil que as plantas estão localizadas e imbricadas. Para os interlocutores e antropólogos que pensam que as plantas foram testadas, ou descobertas ao acaso, podemos dizer que do possível ao real, há um modelo de má comunicação entre humano e vegetal, no qual o sujeito não sabe ao certo sobre qual tipo de mensagem ou característica química o vegetal transmitiria ao humano ao experimentá-lo pela primeira vez. Nessa perspectiva temos uma natureza vazia de intenção, e a informação da planta está ocultada e deve ser *descoberta*. Já para os que acreditam que foi uma *revelação*, há uma perspectiva de hipercomunicação, no qual o saber sobre a planta - seus efeitos e magia- se faz de imediato, na intuição e não na razão. Não há teste, e sim transferência, orientação e uma execução consciente. A técnica de lidar com a planta surge depois dela ser revelada.

Para a teoria nativa indígena e daimista, as plantas de poder estão em uma virtualidade que se atualiza naquele que está preparado para “*trabalhar*” com elas, ela se manifesta sob a *Miração*. O rizoma virtual das plantas, ao modo de um sistema simbólico, teria a capacidade de transmitir mensagens sobre as plantas, mesmo sem utilizá-las. O humano, na teoria nativa, estaria antes inserido numa malha semiótica repleta de diversos tipos de agenciamentos e intencionalidades que acabaria por colocá-lo em contato com determinadas plantas. Como afirmam os Piaroa, as plantas é que deram pensamentos aos humanos, elas que permitiram o humano pensar.

Essa perspectiva, então, diverge dos discursos que colocam no acaso a descoberta das plantas, como se não houvesse possibilidade de sapiência desses povos, ou ainda impossibilidade da magia das plantas. Assim também como diverge do modelo científico de experimentação, visto esses mesmo nativos afirmarem que as plantas são professoras, e não somente estimulantes de seus pensamentos. A *miração* tem total ligação com este

fato, pois ela também não se trata somente de possibilidades culturais, lógicas ou afetivas que se realizam nas visões, mas antes uma complexa rede entre virtualização e atualização. Acredito que a relação da seringa com a ayahuasca mostra mais a consequência de uma relação que seus maquinismos e interfaces entre humano e planta. Tal perspectiva privilegia uma análise política, uma perspectiva molar, que lança luz sobre um bloco: ayahuasca-seringueira. Mas não mostra os meandros desse processo, onde uma análise semiótica pode ser frutífera.

3.6 Vegetais como testemunhas

Lévi-Strauss ao ser entrevistado por Viveiros de Castro afirma que na América havia um sistema de pensamento (VIVEIROS de CASTRO, 1998). A noção então desse “sistema”, “estrutura”, “rizoma”, que perpassa línguas, mitos, humanos e corpos vegetais pode ser uma perspectiva elucidativa para se pensar novas relações sobre a questão. Desse rizoma ainda há muito para se saber sobre os inúmeros não-humanos que exerceram e exercem agência.

Se se argumenta que há ausência de dados, pode ser por conta dos próprios dados serem inexistentes, ou por estarem sendo analisados em um nível não capturado pelo método atual. As substâncias em copos ou resíduos em múmias não são as únicas fonte de informação. O que quero dizer é que ao invés de afirmar as ausências, pode-se talvez mudar o foco no tipo de dado analisado. Assim como em química a mudança de nível molecular para o molar muda a dinâmica das análises, equipamentos e epistemologias, pode-se, ao invés de buscar nos achados de resíduos de ayahuasca do passado (em vasos), buscar nos corpos dos vegetais no presente. Como Ailton denotou: *“há história, mas ela está registrada de outra forma”*.

Segundo Ailton, os índios não operavam o conhecimento da mesma forma que os naturalistas e cientistas ocidentais. A questão de realizar um registro para gerações posteriores, organizá-los em sistemas impressos e lógicos a fim de lucrar, explorar ou catalogar, seja para uma missão científica ou para um rei, não era um fundamento para os povos americanos. Seu conhecimento emaranhava-se na realidade em outros regimes semióticos. Não que não haja registro, catalogação ou produção de conhecimento para gerações vindouras, mas estas estruturas segundo Ailton são distintas das que trouxe o

européu. Visto que são distintas, são registros sapienciais existencialmente entranhados na prática, na oralidade, nas visões da ayahuasca, onde se vê e se vive. Com isso, as ferramentas da ciência tradicional se tornam incompatíveis com o “objeto”.

Nisso, a botânica pode ajudar na busca por níveis sutis de informação. As disciplinas como Fitoantropologia, Etnobotânica e áreas da botânica que estudam sobre domesticação das plantas admitem diversos níveis de interação entre humanos e não humanos, como o biológico, o semiótico e o simbólico, sem preeminência de perspectivas organicistas ou evolutivas. Sabe-se que os vegetais, com seus nutrientes e produtos químicos, modificaram o humano ao longo da história (SMAIL, 2008), mas sabe-se também que os humanos modificaram os vegetais por meio de seleção de cultivares e modos de manejar as plantas. A modificação dos corpos das plantas por humanos em suas folhas, raízes, frutos e flores ao longo de milhares de anos, é chamada de Síndrome da Domesticação (HARLAN, 1992).

Os corpos das plantas, segundo Harlan (IDEM) e Haudricourt e Hédin (1987), possuem dois tipos de determinação: uma genética, outra accidental. A primeira é determinada pelos genes e se manifestam no indivíduo fenotipicamente. A segunda depende dos fatores físicos. Se duas plantas clones estiverem em solos diferentes e com diferentes tipos de insolação e irrigação serão diferentes fenotipicamente, ainda que sejam clones (BALOUSKA in BALOUSKA; MANCUSO, 2007). A determinação accidental gera uma plasticidade no vegetal e permite então mais uma modalidade de diversificação de seus corpos além da determinação genética. Ao longo do tempo, algumas características podem sofrer variações provocadas pelos fatores físicos. Mas isso não se resume ao ambiente - reconhece-se hoje que fatores antropogênicos também podem modificar os corpos das plantas. A seleção de espécies por humanos, então, opera sobre estas duas determinações. Ao longo do tempo, esse processo de seleção acabou por modificar estruturas de algumas plantas, tornando-as plantas domesticadas. Frutos maiores, diferenças no caule e raiz, acabaram por gerar plantas que não existiam antes do humano maneja-las.

Tal teoria se firmou nos pilares do desenvolvimentismo agrícola, em que o melhoramento do vegetal é necessário para a produção humana, ou seja, uma teoria muito baseada em vegetais utilizados na alimentação. Algumas características reconhecidas tidas como pertencentes às plantas domesticadas são: frutos maiores,

perda de dispersão de fruto e semente, alta capacidade de reprodução vegetativa, aumento de flores em inflorescências, aumento de tamanho dos tubérculos, aumento do número de cromossomos. As plantas são colocadas em uma escala que vai da selvagem, semi domesticada e domesticada. Como exemplo, o tabaco selvagem (*Nicotina silvestris*) possui 12 cromossomos, enquanto uma espécie de tabaco que possui utilização por populações nativas (*Nicotina tabacum*) possui 24 cromossomos em seu genoma (HAUDRICOURT; HÉDIN 1943). Não consegui acesso ao número de cromossomos da chacrona, mas a família à qual pertence a *Banisteriopsis* é dividida em duas subfamílias: a Malpighioideae e a Byrsonimoideae. Na primeira subfamília, a maior parte dos indivíduos estão organizados morfológicamente como lianas/cipós. Na segunda, apresenta-se na maioria dos casos árvores e arbustos (dentre elas uma muito conhecida é a acerola, *Malpighiaglabra*). A subfamília Malpighioideae possui em suas espécies, no geral, um número maior de cromossomos que as espécies da subfamília Byrsonimoideae (LOMBELLO; FORNI-MARTINS, 2003). Tal aumento, ainda que com poucos dados, é considerado como derivado posterior, aparecendo ao longo da evolução desses indivíduos (RADFORD et al, 1974). A *Banisteriopsis caapi* é da família Malpighioideae, demonstrando que peças desse quebra cabeça ainda precisam ser juntadas.

Ao pensar os corpos vegetais a partir das ferramentas analíticas da domesticação agrícola e de suas variedades utilizadas na alimentação, pode-se resumir demais a relação dos humanos com as plantas, restringindo-a simplesmente como uma relação funcionalista de necessidade básicas alimentícias e nutricionais. Como seria a domesticação das plantas para além da alimentação, ou seja, dos vegetais usado sem rituais? Um exemplo é o caso do urucum que, por mais que seja usado na alimentação pelos ameríndios é em larga escala utilizado ritualmente. Pesquisadores conseguiram descobrir que o Urucum se irradiou evolutivamente a partir do México e foi domesticado no Pará (MOREIRA et al., 2015). O estudo parte da informação de algumas etnias que reconhecem o “irmão” selvagem do Urucum, como os Ka’apor do rio Gurupi (Maranhão), que relataram sobre o Urucum bravo (urukuran’) e o Urucum cultivado (uruku). Depois de um longo trabalho de levantamento em Roraima, Rondônia, Pará e Amazonas eles perceberam curiosamente que a espécie domesticada contradiz a teoria vigente. Esta planta apresenta uma característica de espécie selvagem, relativo ao tipo de dispersão do fruto.

Mas, em espécies domesticadas, a dispersão é diminuída por conta da mesma ser feita por humanos. No Urucum domesticado essa dispersão é amplificada. A espécie cultivada manifesta a característica de uma planta selvagem através da abertura do fruto e exposição de suas sementes rubras. A planta domesticada, segundo os pesquisadores, é consequência da pressão seletiva humana por mais pigmentos e da introgressão genética. A introgressão ocorre na troca de material genético das plantas cultivadas com as selvagens. Elas trocam genes por polinização, tanto da selvagem para domesticada, quando da domesticada para selvagem, gerando mistura de caracteres selvagens e domesticados em ambas.

Outro exemplo interessante é sobre a *Datura*, conhecida popularmente como Trombeta, (JIAO; LUNA-CAVAZOS; BYE, 2002) que foi domesticada no México e se espalhou por todo o mundo. Suas mudanças foram em níveis moleculares; morfológicamente a selvagem e a domesticada quase não se diferenciam. E seu uso basicamente é ritualístico e medicinal.

Na *Banisteriopsis* o cipó possui inflorescência e reprodução vegetativa, características de uma planta domesticada, mas possui pequenos frutos não comestíveis que são alados, ou seja, são dispersos pelo vento, característica de planta selvagem (GATES, 1982). Possui também uma curiosa característica morfológica, que opõe a morfologia das flores a dos frutos. Os frutos do gênero *Banisteriopsis* são muito distintos uns dos outros, mas as flores são muitíssimo semelhantes, o que gerou por muito tempo dificuldade taxonômicas quase insolucionáveis. Gates afirma que o gênero co-evoluiu com as abelhas que a polinizam. A questão importante a se pensar em futuros trabalhos são as relações entre as abelhas que polinizam o Jagube e que possivelmente produzem mel.

Essa diferença também se deu visto a dispersão de seus frutos se fazer de maneira aleatória pelo vento. A uniformidade do fruto não foi tão importante quanto a uniformidade da flor e de seus nectários, os quais mantiveram o encaixe “flor de jagube-abelha”. Mais interessante ainda é que o gênero possui estrutura de nectários em suas folhas que, geralmente, só se apresentam nas flores. Gates relata que possivelmente se trata de uma estrutura de fidelização dos insetos quando não há flores, havendo néctar sobressalente nas folhas. Como classificar a espécie: como selvagem ou como

domesticada? Alguns indígenas interlocutores Huni Kuin's e Ashaninka's que tive contato no Acre afirmam ser ela domesticada.

Em um diálogo com Clayton França, pesquisador entre os Huni Kuin do Rio Jordão (Acre), me disse que estes lhe informaram sobre um Jagube selvagem, o “*ni nixi*”, que significa cipó da floresta. O explorador Richard Spruce (2014) relatou sobre o cipó, que ele era constantemente encontrado na beira dos roçados e na beira dos caminhos. Como já disse, é reconhecido em ecologia que os cipoais crescem quando a floresta é derrubada, pois se aproveitam das árvores das bordas das clareiras para se fixarem quando a clareira for tomada novamente pela floresta. Cipoais estão ligados, então, à abertura natural de clareira, sendo, portanto, indicadores de antropogenia (BALÉE, 2008). Berta Ribeiro (in RIBEIRO, 1993) afirma que era comum aos ameríndios tupis e de outras etnias a migração da costa atlântica para o cerrado e vice-versa. Esses caminhos no período pré-colombiano eram muito utilizados, e comunidades instalavam-se nessas pequenas “ilhas”, que funcionavam como postos de parada, repletos de plantas úteis. Dentre elas se plantavam cipós que armazenavam água em seu lenho. Curiosamente 1/3 do gênero *Banisteriopsis* pertence ao cerrado, bioma extremamente antropogeneizado em um passado distante (GATES, 1982).

Além disso, há a utilização dos cipós como veneno, como o timbó, e outros como produto para confecção de cordas. Pensar uma domesticação para além do paradigma produtivista agrícola, o qual permeou boa parte da botânica, possivelmente geraria fecundos resultados. Como seria o processo de domesticação das plantas psicoativas? As moléculas psicoativas, chamadas de alcalóides, são entendidas dentro da bibliografia fármaco-botânica como possuindo o papel de repelimento dos predadores e de atração de polinizadores, além de outras funções do metabolismo vegetal (GOTTLIEB, 2012). Como Guatarri coloca no relato sobre o devir vespa-orquídea, teria aqui um devir alcaloide-humano? Se foi ao acaso, foi um cruzamento certo entre dois planos totalmente distintos que agora se conectam.

Alexander “Sacha” Shulgnin, criador do Ecstasy (MDMA), argumenta em um documentário intitulado *Dirty Picture* (2010), que a coisa mais peculiar dos psicoativos é que as células humanas possuem a maioria dos receptores para a maioria das moléculas de alcalóides presentes no mundo orgânico. Mas ele relata: “*Só não temos a molécula, acredito que já tivemos, mas por uma seleção natural a perdemos, pois ficar em êxtase*

de maneira crônica, acabaria por gerar altos prejuízo sem determinadas situações”. Ele argumenta, assim como os daimistas, uma organicidade psicoativa perdida.

Está longe de este trabalho conseguir responder tal pergunta sobre a domesticação do cipó, ou de sua localização exata no tempo com o humano na Amazônia, mas procuro indicar aquilo que chega das provocações dos interlocutores do Santo Daime, de Ailton Krenak e outros interlocutores sobre o tema.

3.7 Domesticação do humano sobre a planta, ou da planta sobre o humano?

Percebi em meu campo uma característica dos membros da Igreja Luz da Floresta, que a maioria mantém o compromisso de *“serem entendedores das ciências do homem e a do astral”*. Em um diálogo com um daimista ele me disse o seguinte:

(...) Uma vez fomos tomar Daime no sítio de um conhecido. Abrimos o trabalho e o Daime estava muito forte. Ai fomos “pegados” a andar pelo sítio, e ele criava codornas. Ai fomos na chocadeira e ele mostrando tudo. Nós demos sorte de ver uma codorninha nascer, e o rapaz que estava com a gente ajudou a tirar as cascas do ovos. Quando eu vi aquilo me veio um flash na hora: e se na verdade não estivermos usando as plantas, mas elas estiverem usando a gente pra elas sobreviverem? E se na verdade esses alcalóides forem tipo um meio dela prender o humano a ela. Não estou dizendo que Daime gera vício ou a planta seria má, mas se de alguma forma essa planta estiver sobrevivendo nos usando com respeito assim como nós usamos ela. Eu já refleti muito sobre isso e não é com qualquer um que dá pra conversar né, muita gente não entenderia.

O interlocutor coloca um problema interessante sobre o Daime domesticar ou ser domesticado pelo humano. Em seu livro, Polari de Alverga (1984) também relata esse tipo de questão: o Daime utiliza-se do humano, afim de dar consciência a este para entender a “natureza”. O assunto da domesticação é povoado pelo antropocentrismo, denotando que o humano, agora, além de portador de reflexividade, subjetividade, também é um coprodutor de florestas, corpos vegetais e tipos de animais. Mas analisando a partir da realidade etnográfica a qual tive acesso, o contrário também é verdadeiro, não só no discurso dos nativos, mas também em sua rotina. Tomemos o caso da Igreja Luz da Floresta, em que seus membros têm que fazer o feitio da bebida uma ou duas vezes ao

ano. O trabalho mobiliza diversas pessoas para colher o jagube e a chacrona. Gasta-se dinheiro, tempo e muita energia física e espiritual para realizar um feitiço. A igreja não vive sem o Daime; se não houver Daime, não tem mais Santo Daime. Ainda que se diga que se pode ter visões e alcançar níveis espirituais elevados sem Daime, ele é o catalisador necessário para se chegar a esse estado.

A rotina, o calendário anual, a estocagem são quesitos que interferem na rotina de seus membros. Muitos pedem dispensa de seus trabalhos. Os membros de Petrópolis estão procurando terreno durante anos para construir uma igreja e seu “reinado” (plantação de jagube e chacrona), ou seja, estão a percorrer um caminho na sociedade de modo que as plantas estejam acopladas em sua rotina. Até membros antigos, que não frequentam mais a igreja, no momento do feitiços e mobilizam para ir ajudar na produção da bebida. Então, até que ponto as plantas do Daime foram domesticadas e até que ponto seus fiéis foram cooptados por seus “caprichos botânicos”? Além disso, a bebida também interfere na ética e nas crenças de seus membros. Vários interlocutores me relataram ter parado de fumar, parado de usar drogas e mudado os tipos de relações que mantinham com suas esposas, amigos e familiares. Outros relataram comprar casa, mudar de cidade e diversos outros planejamentos sob a revelação da planta. Eu, como pesquisador, fui interferido, afetado, mesmo sem ser um daimista que comunga da fé de meus interlocutores. Muitas modificações e *insights* me foram dados sobre meus planejamentos e atitudes para com a vida.

Então, quem realmente domestica: humano ou não-humano? Atualmente, determinado setor da botânica está polemicamente apontando para um ramo científico denominado “neurologia das plantas”. Muitos botânicos tradicionais acreditam que o termo fito-neurologia é inaceitável. Mas um dos expoentes desse novo ramo afirma constantemente que o termo “*neuron*” - advindo do grego - significa fibra vegetal, e foi usado como analogia ao formato das células neuronais animais (BALUŠKA; MANCUSO; VOLKMANN, 2007). Ainda que a etimologia não justifique a totalidade de um campo, Mancuso demonstra que as plantas possuem intencionalidade. A etnografia dos diversos campos – multiespécies -, que enfraquece e transcende as análises antropocêntricas, dá atenção aos inúmeros fluxos semióticos que os vegetais atravessam nos humanos, e pode ensinar muito, senão clarear a comunicação vegetal, os quais são tidos como símbolo de passividade, inatividade e não-consciência (IDEM). Assim provoca-se a antropologia, vegetalizando-a.

3.8 A produção do Daime - o Feitio

O Daime geralmente é produzido duas vezes ao ano na Igreja Luz da Floresta. As folhas da chacrona são coletadas em Petrópolis, e o Jagube é coletada perto da Igreja em Juiz de Fora, em Três Corações ou em Viçosa (MG). Geralmente as mulheres colhem as folhas da chacrona e os homens colhem o jagube. No início de 2017 conseguiram produzir Daime para praticamente o ano inteiro. Desde que comecei meu campo, aconteceram cinco feitos, e em nenhum deles foi permitida a minha presença. Mas no último fui convidado para ajudar na coleta das folhas. Apesar de uma tarefa feminina, em casos onde há necessidade de muitas pessoas ou escassez de ajuda, homens podem coletar. Na coleta se bebe o Daime e se consagra com Santa Maria. Depois de uma oração, coletam-se as folhas. O ideal neste momento é que não haja diálogos, pois é um momento de introspecção e de relação com a planta. Para coletar as folhas de chacrona é necessário quebrar a base da folha ao contrário da direção em que ela cresce, para se soltar a base da folha facilmente. Deve haver cautela para não ocorrer a quebra dos galhos. E o mais importante é deixar as duas folhas da ponta intacta, pois serão as folhas que impulsionarão o crescimento do galho novamente. No *Feitio* houve diversos conselhos àqueles que não estavam coletando direito, e orientações para se ter cuidado quando se tentava pegar as folhas do alto da copa, entortando o galho:

- Tem que tomar cuidado ai fulano, pra não quebrar, ih tá vendo, quebrou!
- Ixi, foi mal ...
- Ah, que pena, tem que tomar cuidado, pois então a planta sente.
- É que as folhas maiores tão lá em cima tá vendo?
- Sim ficam lá sim, o que acontece, o pessoal vai pegando as folhas na altura deles, ai a planta vai reagindo e subindo, ai a gente não consegue pegar, ainda mais que já fizeram feitio no final do ano, ai as folhas de baixo tão pequenas mesmo.

A altura da chacrona é cerca de um a três metros, mas segundo os interlocutores, eles mesmos acabam por moldar a altura da árvore e o dimorfismo das folhas.



Figura 17 – Uma daimista fazendo a coleta de chacrona para o *feitio*
Fonte: Autor



Figura 18 - Folhas em forma de "V", onde se quebra delicadamente para se retirar a folha
Fonte: Autor

A coleta desse *feitio* tinha o objetivo de conseguir 50 kg em folhas, a qual iria ser misturada a 350 kg de jagube. Da coleta do jagube não consegui participar, mas trata-se de um trabalho com mais dispêndio de energia. A proporção geralmente é de 85% de peso em cipó e 15% de peso de folhas de chacrona. Perguntei a um interlocutor que é feitor, ou seja, aquele que não só participa do *feitio* mas que possui a receita do Daime sobre essa proporção, sobre o que ocorreria se alterassem a proporção de folha em relação ao cipó para mais:

- Olha cara, o seguinte, se tu colocar muita folha, a folha traz a miração, ela que traz luz, não ia dar entender? Tu ia mirar tanto que seria igual tu chegar perto de uma luz, então tu tem que equilibrar com o cipó. Se tu colocar muito cipó aí a força vai ser em demasia, aí tu desmonta.

Como relatei no capítulo anterior, cada planta tem sua função no corpo e no mundo espiritual. O *feitio* é feito em enormes panelas. A igreja tem uma *casa de feitio*, que é o local onde os homens batem o cipó com uns martelos de madeiro e onde fica a fornalha para cozinhar o Daime. As mulheres não podem acessar essa casa, ficando em outro local limpando as folhas. Na igreja de Juiz de Fora, não consegui quase nenhuma informação sobre o processo de cozimento do Daime. Percebi a comunidade muito discreta na exposição dessas informações. Essas informações eu obtive de um daimista do Acre que já não frequenta a igreja com assiduidade e que possui experiência no *feitio* há mais de dez anos.

O cozimento demora mais de 12 horas, sendo muito refinado o seu preparo. No fundo de uma panela colocam-se as fibras do cipó que foram dilaceradas pelo que os daimistas denominam *bateção*, que é feita pelos homens. Depois coloca-se uma camada de folha. Cada camada tem em média uns três ou quatro dedos de espessura em média. Ao encher a panela, a última camada deve ser de fibras de cipó. Ali ele cozinha até variar sua cor de um amarelo que lembra urina para dourado, e depois uma garapa que pode ser marrom escuro ou claro. O Daime não é consequência direta desse cozimento, existe um processo ainda a seguir. No primeiro cozimento coloca-se geralmente 45 litros de água, pós-cozimento sobra 15 litros. Reservada essa mistura, adicionam mais 45 litros de água às folhas já fervidas, e deixam cozinhando até que o processo de evaporação deixe apenas 13 litros. Esse processo é repetido, dessa vez retirando-se 12 litros. Após essa primeira etapa, monta-se novamente “uma panela” com matéria-prima nova, mas, ao invés de

colocar água pura, agora se coloca a primeira retirada de 15 litros. Desse cozimento sairá um Daime que denominam “*Daime do Mestre Irineu*”, que é um Daime de nível de apuração de primeiro grau. Ou seja, é primeiro grau, pois foi o primeiro cozimento. Do segundo cozimento sairá o de segundo grau, do terceiro em diante segue a mesma lógica. O Daime mais concentrado usado na Igreja é o Daime mel, um Daime que cozinhou muito e gerou um líquido viscoso, de coloração marrom escura.

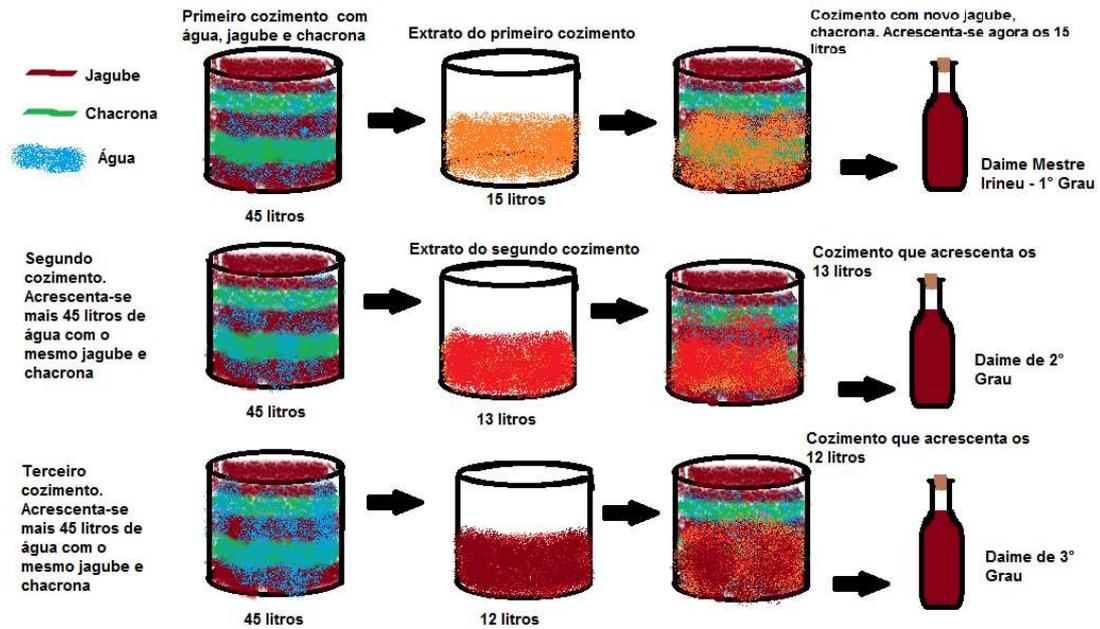


Figura 19 - Feitio do Daime 1º, 2º e 3º Grau
 Fonte: Autor



Figura 20 -Daime de 2º grau
Fonte: Autor

Experimentei o Daime mel em um trabalho na Colônia 5000 quando estive em Rio Branco-Acre. Esse Daime apresenta muita viscosidade. É difícil de engolir, além de deixar um pouco dormente o trato digestório. Foi um Daime que me deixou muito “pegado”. Ele seria o 6º ou 7º cozimento. Tive um diálogo com o padrinho responsável pela igreja da colônia, Padrinho Maurilio, um dos grandes responsáveis pela expansão do Santo Daime para o sudeste. Ele me passou algumas particularidades desse Daime:

- Olha te confesso que fiquei com medo, ele é escuro né, mas engraçado ele parece cacau e não tem o gosto ruim que eu pensava. E na hora que tomei e fui sentar eu senti o Daime escorrendo do meu estomago pro meu intestino e ai já fiquei pegado. Nossa na hora eu não senti aquele embriagues e moleza que o Daime geralmente gera, eu vi uma mariposa bem grande que me falava: agora tu vai ver o outro lado, não é pra isso que eu te trouxe? E vou te falar, não me senti alterado mentalmente, me senti em outro mundo de verdade.

- Olha só! É isso, tem gente que fala que não mira muito com esse Daime, mas esse Daime já faz tu pular pro outro lado mesmo. Tu vai direto. Tu vê que é tão forte que a gente toma um despacho só em doze horas de trabalho, a casinha fica lá aberta pra quem quiser, mas vou te falar, muita gente não encara a segunda. E que bom que você viu o porquê que veio e está bem né? E é fantástico irmão, a coisa é espiritual mesmo, se os outros soubessem da benção que isso é iam vir desesperados pra beber. E saber que podemos fazer, beber e entrar em contato com o mundo espiritual, que a coisa tá aberta não tem preço.

Também tive contato com o Daime gel, que é um passo além no cozimento do Daime mel: a garapa viscosa agora se torna um gel, e é consumida colocando-se debaixo da língua. Este é usado para ser enviado para as igrejas fora do Brasil, pois entrar em outro país com grande quantidade de Daime pode gerar problemas legais, como aconteceu quando Chico Corrente, um dos grandes mestres e amigo do padrinho Sebastião, foi preso na Espanha durante um transporte. Meus interlocutores disseram que ele foi preso com alguns litros de Daime, e que houve uma mobilização muito grande por parte das igrejas para intervir junto ao governo da Espanha para liberá-lo, o que aconteceu em seguida. Em alguns países o Daime gel entra ilegalmente. Quando estive em Rio Branco ganhei um pequeno vidro contendo o Daime gel, e ao experimentar pareceu-me, realmente, que os tipo de *Força* e *Miração* são bem distintos dependendo da concentração do Daime.



Figura 21 -Daime gel
Fonte: Autor

Nesse trabalho na Colônia 5000 dialoguei também com um daimista feitor que tocou em muitos pontos relativos aos efeitos gerados pela bebida e como isso é percebido durante o *feitio*:

- Então como você sabe que o Daime que você está fazendo vai ser um Daime que vai te pegar de verdade?

Feitor: Então, você quando vai pegar o jagube, você meio que já se acostuma, tem um jagube que você vê que ele tá diferente dos outros, com umas folhonas, umas bitela dumas flor. Uns tronco meio que imponente, é nele que cê vai e trata dele e taca na panela.

- Uhn...interessante, então tem umas diferenças entre eles né

Feitor: Tem sim, e o cara tem que ser esperto né, vai coletar já na Força, e ficar sensível pra qual jagube quer virar o Daime.

- E na panela, você sabe que está pronto quando?

- Ah, ali você vai sentir o cheiro e a cor, na fumaça que ele solta, ele fica cozinhando pra soltar o citoplasma das células né, aí quando ele tiver bem liberado ele solta um odor característico, aí tu sabe que já dá pra tirar.”

São detalhes com uma riqueza técnica que me fascinaram, principalmente em relação ao uso dos sentidos para perceber o cheiro de Daime, um cheiro espiritual. Esse cheiro foi uma categoria constantemente destacada pelos interlocutores como o cheiro de uma entidade, como um daimista me relatou: “*é aquele cheiro de mato né, um cheiro que tu sabe que quando entrar em você vai acontecer alguma coisa*”.

3.10 O Tucunacá e o Caupurí

O Daime é produzido por uma espécie de cipó, mas existem variedades. No Campo que fiz existem duas variedades, o *Tucunacá* e o *Caupurí*. O tucunacá é um jagube que possui o tronco liso, enquanto o caupurí possui nódulos nos troncos.



Figura 22a – Um cipó tucunacá. Fonte: <http://www.entheogen-network.com>

Figura 22b - À direita, um caupurí. Fonte: Autor.

Meus interlocutores relataram que o caupurí era o preferido do Mestre Irineu, e que possui como efeito colateral operar muito na região abdominal, com gases e cólicas. Coletei um relato muito interessante sobre o caupurí, em que um daimista que plantou caupurí com o tempo se tornou um cipó tucunacá sem nódulos. Em consulta a um botânico especialista em Malpigeaceae, ele me disse que isso é normal, se trata de um dimorfismo de uma planta que quando pequena tem nódulos e adulta não. Mas pelo que vi no campo e no discursos de quem planta tucunacá e caupurí há mais de 10 anos, nunca viram um virar o outro, sempre se mantém durante toda a vida em sua morfologia de nascença. Outro interlocutor me relatou que os nódulos devem ser o entupimento de polissacarídeos dos tecidos de condução, pois quando se faz um caupurí o cheiro que sai da panela é mais adocicado, por isso ele acha que é um cipó que tem mais açúcares em seu lenho: *“quando o caupurí tá na panela, ele dá um cheiro de garapa, um cheirão bem doce mesmo, diferente do tucunacá, por isso te falei que acho que é o entupimento das células do floema, mas não entendo nada de botânica, isso foi uma intuição que tive entendeu?”*.

3.11 Outras Plantas

Durante o campo consegui participar, de maneira superficial, do cozimento do Daime somente no quinto *feitio*, e em seu último dia. Fiquei perto da panela, já tínhamos tomado Daime, e o clima de leveza era o que imperava. Consagramos Santa Maria, usamos o rapé e a sananga, tudo ali com o Daime no corpo e na panela. Da mesma maneira, quando se capina um campo ou após uma chuva, nunca cresce somente uma planta, mas várias. Quando se semeia em uma horta, sempre nascem em conjunto outras plantas. Comunidades vegetais raramente são monoculturais. Balée (2008), Posey(2002), Pascale Robert et al. (2012) demonstram como as hortas ameríndias, caboclas e rurais sempre são constituídas por multiplicidades de vegetais em sua agroecologia.

No Daime, ainda que em outro nível, também se utiliza uma riqueza de tipos de plantas e de variedades de espécies. O rapé nunca falta nos trabalhos, e a cada trabalho, alguém sempre tinha um rapé novo para emprestar. No Acre tive acesso aos repassadores de rapé e existem diversos tipos, que chegam até Juiz de Fora. Escrevo a seguir sobre alguns rapés que circulam nesse meio e outros que são produzidos pelos índios, além dos que são produzidos no Céu do Mapiá. O rapé é geralmente feito da cinza de cascas de árvores, ou das folhas ressecadas de algumas plantas, sendo a principal a folha a do

tabaco. Existem variedades de espécies de tabacos que são misturados, e cada um tem - segundo meus interlocutores - humores, forças, preparos que vão dando o teor do rapé. Eles também afirmam que o rapé pode fazer o efeito do Daime ficar mais forte, e provocar uma limpeza (vomitar ou defecar) na pessoa, que pode chegar até a desmaiar.

As cinzas das quais são feitos podem ser de casca do Pau Pereira -*Platycyamus regneli* das família botânica das Fabaceae -, Canela de Velho -*Miconia albicans* da família botânica Melatomastáceas -, Murici -*Byrsonima crassifolia* da família Malpigaceae -, além de folhas de diversas espécies de Nicotina spp da família das Solanaceae. Presentes nesta rede estão também os rapés feitos da casca torrada de *Theobroma grandifolia* (Cupuaçu) e *Theobroma cacao* da família botânica Sterculiaceae, *Courouptia guianensis* (Abricó de macaco) da família Lecythidaceae e o vegetal *Virola spp.* da família Myristacaceae. No uso de abricó de macaco e tabaco e a Virola, há uma redundância de usos, pois também são utilizadas em alguns tipos de combinações para se fazer ayahuasca. Além desses ainda há aqueles que já usaram o Yopo, feito com o pó das sementes de angico vermelho, espécie *Anadenanthera peregrina* da Família Fabaceae²⁸, que não é considerado rapé por alguns. Se trata de um “rapé” que os Ianomâmi utilizam cujo efeito é muito forte (KOPENAWA, 2015). Os rapés então variam desde catalisadores do corpo, para mexer e acelerar o metabolismo, até narcóticos fazendo o sujeito Mirar. Outro detalhe que é bem demarcado na comunidade é que não se diz cheirar o rapé, mas se diz “passar o rapé”, que é aplicado pelo que alguns chamam de *Kuripe* ou simplesmente *Aplicador*.



Figura 23 -Rapé com o aplicador feito de bambu
Fonte: Autor

²⁸Um recém fardado que frequenta a igreja de Juiz de Fora, mas se fardou na Alemanha, disse que o Yopo é muito sério, que lhe expõe a entidades brincalhonas, que primeiro como disse “te sacaneiam” para depois te mostrar as coisas. Esse “rapé” é considerado visionário pelos ianomâmis é misturado com pó de conchas de molusco ou cinza e fogueira. Meu interlocutor mistura com bicarbonato de sódio.

Como já mencionado, a sananga é utilizada por alguns da comunidade, entre os Huni Kuin, Kulina, Katukina e Yawanawá e vegetalista do Acre. E é feita de *Tabernaemontana undulata*, espécie da família Apocynaceae. Como já citado, a espécie é geograficamente pertencente a Amazônia. O sumo da casca da raiz é retirado, misturado com água e gera uma resina leitosa que se pinga nos olhos. A função da sananga é limpar os olhos e abrir a visão espiritual. Dependendo da sananga, a ardência é algo difícil de suportar. Na comunidade de Juiz de Fora utiliza-se sananga, mas feita de guiné, *Pettiveria alliacea L.* da família botânica Phytolacaceae. Essa planta gerou muita confusão sobre sua origem. Sabe-se hoje, que ela é amazônica, mas foi difundida para a região tropical do continente africano (CAMARGO, 2007). Com isso, acreditou-se por um tempo que ela era africana, principalmente por conta de sua utilização pelos negros escravizados e posteriormente seu papel proeminente na umbanda e candomblé (VERGER, 1995). Sua correta determinação geográfica e distribuição ocorre no norte da América do Sul (CAMARGO, 2007). Em diálogo com um interlocutor que produz sananga, a qual procurei aprender produzir, ele me relatou o seguinte:

- Tá difícil achar Guiné esses dias. Mas você pega quando achar e tira a casca da raiz, o que sobrar você pode plantar de novo. Antes de você pegar você tem que pedir permissão pra planta, pois ali tem um espírito entendeu? Aí depois você pega a casca, enrola num pano bem limpo e espreme até sair aquele sumo, aí mistura com um pouquinho de água filtrada, aí tá pronto só pingar e deixar agir. Dependendo da hora, se você tiver na *força* do Daime as *mirações* até voltam depois de pingar.

- E da onde você e seu amigo aprenderam a trabalhar com a sananga?

- Ah! eu aprendi com ele, né. E ele com um cara que eu não conheço. Mas isso é coisa de índio.

Em uma aplicação de sananga que fiz com um daimista ele me relatou:

- Então tu sabe aplicar sananga já, né? Pinga no cantinho do olho perto do nariz, com olho fechado, aí vai abrindo devagarinho e depois faz ela escorrer pra todo olho. Mas tem que abrir devagar. Aí, isso, agora tu gira o olho pra entrar em tudo mesmo. A sananga é tão boa que ela queima aquelas gordurinhas que dão no olho e limpa a visão também.

A sananga possui um papel complementar nos trabalhos da igreja Luz da Floresta. Não são todos que usam, e não é obrigatório, mas quem usa diz ser muito benéfico tanto do ponto de vista fisiológico quanto espiritualmente.

3.12 A força da floresta

A transposição, realizada pela ciência, da noção de uma planta que é um espírito para uma planta com psicoativos, acaba por gerar um empobrecimento da real natureza da Ayahuasca. Uma coisa é afirmar que a Ayahuasca contém moléculas biológicas psicoativas que possuem uma interação elegante no sistema nervoso humano, uma “droga da espiritualidade”, como diriam alguns. Outra coisa é dizer que o Daime é um ente, feito em parte de materialidade, mas que abre portas para outro mundo. De um lado um catalisador biosimbólico, de outro um tipo de ser que a ontologia tradicional das ciências naturais ou humanas terá dificuldade de lidar. A ontologia desse “ser” questiona muitos pressupostos da ciência.

O modelo de comunicação de Wiener (2002) foi criado a partir da cibernética. Esse modelo embasou toda teoria da comunicação, colocando a língua como uma estrutura comunicativa que não é feita nem de matéria nem de energia, ainda que use-os como meio de propagação. A antropologia se utiliza, em grande parte, dessa teoria, onde existe um emissor, uma mensagem e um receptor. A mensagem e o código não são feitos de energia, tampouco matéria, são virtualidades abstratas (WIENER, 2002) que a antropologia chamará de signos (LEVI-STRAUSS, 2012). Essa estrutura “cibernético-simbólica” pertence basicamente aos humanos. Não humanos não possuiriam esse tipo de capacidade comunicativa. Lévi-Strauss (2013) deixa isso claro em seu artigo *Cogumelos e a Cultura*:

(...)Em sociedades que, à diferença das nossas, institucionalizam os alucinógenos, é de esperar que gerem não determinado tipo de delírio supostamente inscrito em sua natureza físico-química, mas aquele esperado pelo grupo, por razões conscientes ou inconscientes, e diferente para cada pessoa. Os alucinógenos não encerram uma mensagem natural, noção que em si mesma é contraditória; são desencadeadores e amplificadores de um discurso latente que cada cultura mantém em reserva, e cuja elaboração as drogas permitem ou facilitam.

A ideia demarca bem ação da cultura sobre a matéria e seus comportamentos bioquímicos, os quais ela denomina “natureza”. Em entrevista sobre Lévi-Strauss, Eduardo Viveiros afirma, no entanto, que o pensamento levisstraussiano se modificou ao longo do tempo:

(...)Vemos na sua obra como a oposição entre natureza e cultura passa de uma universalidade objetiva, ou ontológica, poderíamos dizer, a uma universalidade subjetiva, ou antropológica. Ela cessa de ser uma oposição real para se tornar uma antinomia inerente à reflexão da humanidade sobre sua própria condição.

(VIVEIROS de CASTRO, 2009; p.195)

Esse pensamento em devir se revela em Lévi-Strauss em o *Mito e Significado* quando escreve:

(...)Se formos levados a pensar que o que ocorre na nossa mente é algo em nada diferente, nem substancial nem fundamentalmente, do fenômeno básico da vida, e se chegarmos à conclusão de que não existe esse tal fosso impossível de superar entre a Humanidade, por um lado, e todos os outros seres vivos (não só animais, como também plantas), por outro, talvez então cheguemos a ter mais sabedoria (digamo-lo francamente) que aquela que julgamos possível alguma vez vir a ter.

(LEVI-STRAUSS, 2001, p. 38)

Se, em primeiro momento, ele ressalta a diferença entre a cultura e a ação dos alucinógenos, em segundo ressalta certa semelhança de ação entre os dois planos, que em uma etapa de seu pensamento afirmou serem distintos. Como Kohn (2015) reitera, a vida é semiótica e não somente o humano.

No documentário Humanos (STIVELMAN, 2013), um xamã Quéchuá pergunta ao argentino produtor do documentário se ele acha que o fogo entende o que ele diz. O xamã, após o silêncio de seu interlocutor, relata que é óbvio que não, que o fogo não entende espanhol, língua que se aprende na faculdade e na escola. A linguagem do fogo é outra, que se deve aprender em sua diferença e não em uma sobreposição fetichista da linguagem articulada como único modo comunicativo.

A sabedoria que Lévi-Strauss propõe como resultado dessa abertura para a semiótica da vida, é um fundamento metafísico para meus interlocutores, pois para eles o Daime fala. Mas não obviamente a linguagem articulada ou em português. Ele na verdade expressa um tipo de comunicação que une dimensões, uma comunicação que apesar de não humana consegue estabelecer pontos de ancoragem. Se trata de um ser que entra em seu corpo, transmite mensagem em múltiplos códigos, sejam eles materiais ou abstratos. Não há monopólio de um código, não é metáfora, é um apontamento pra uma comunicação *sui generis*, não alucinógena, mas alógena à teoria do antropólogo.

Esse ser e essa agência que exerce não se limita ao corpo formado de uma planta, ainda que as plantas em si já tragam uma provocação lógico-sensível ao humano. Essa provocação se dá pois as plantas possuem uma configuração corpórea e comunicativa com elas mesmas e com o ambiente ao seu redor distinta da dos animais (KULL, 2000). Quando um animal se movimenta, se coçando, andando ou pulando, é possível a um espectador ver seus movimentos do início ao fim, se for possível acompanhá-los. As plantas possuem uma operação em seus corpos distinta da dos corpos dos animais. Quando olhamos uma árvore, dificilmente acompanhá-riamos uma flor desabrochando, ou um fruto amadurecendo. A facilidade de observar plantas com movimentos rápidos se restringe às espécies carnívoras ou a plantas sensitivas (dormideiras). Em geral, as plantas fazem movimentações e mudanças em seus corpos em uma velocidade distinta da percepção dos humanos. Elas mudam, mas sem mostrar as etapas de sua modificação.

Além disso, as plantas se distinguem dos animais por apresentarem desprendimento de partes de seus corpos. Folhas, galhos, flores e frutos sofrem abscisão do corpo do vegetal. Ainda que animais possuam em certa medida a mesma ação, nenhum animal perde um braço voluntariamente para crescer outro em uma posição mais vantajosa. Enquanto o animal tem corpo pré-definido geneticamente, as plantas passam suas vidas a defini-los segundo sua necessidade. Por possuírem diferentes estruturas, possuem diferentes semióticas (KRAMPEN, 1981).

Além de um corpo e uma semiótica, os daimistas e indígenas problematizam a noção de planta-bebida. Nos rituais não se come a planta, ou se fala com ela enquanto está plantada. Ela sofre um processo de extração de seus sumos que culminará como Daime. Mas os interlocutores sempre dizem: “*A planta fala*”, “*O Daime fala*”, “*A bebida fala*”. Por outro lado, em alguns discursos foi denotado que “*o Daime é um corpo que foi*

liberado de seu sono na planta”. Além dessas questões, se a teoria da comunicação pressupõe que ela ocorre entre dois entes descontínuos, dois humanos a conversar, por exemplo, a Ayahuasca é chamada por alguns interlocutores de *Enteógeno*, como se esta gerasse uma entidade dentro do sujeito. A bebida fala pela continuidade do corpo: o Daime é bebido, entra no sangue, no cérebro, como diz o hino *Eu tenho uma medalha*, de Padrinho Sebastião:

Estou aqui nos teus pés
Estou na tua cabeça
Estou aqui no teus braços
Estou na tua mão esquerda

Eu mexo no teu estômago
Mexo no teu coração
Mexi na copa do mundo
Aonde está meu irmão

Foi notório, como expus acima, que a própria ayahuasca revela os múltiplos sujeitos que podem habitar um indivíduo, ou sujeitos multidimensionais, sujeitos com várias identidades, mas em distintas dimensões que podem conversar entre si e viver a vida um do outro dentro da *miração*. Então, como pensar uma análise sobre o tema, sendo que o próprio “objeto”, digo melhor, a teoria nativa, já é *per si* de uma natureza e argumentação anômala aos fundamentos que constrói a teoria da comunicação?

Para meus interlocutores daimistas e indígenas, por um lado, a legalização da Ayahuasca foi uma vantagem para todos aqueles que a utilizam. Para eles foi um passo para o entendimento da diferença. Tive o privilégio de conhecer Domingos Bernardo Sá, que presidiu o GT/Ayahuasca em 1985, e que teve um papel fundamental junto a outros técnicos multidisciplinares no relatório final de novembro de 2006 sobre legalização do uso (CONAD, 2006). Para um melhor mapeamento dos trâmites legais e históricos da liberação, a bibliografia a se consultar é de Labate e Araújo (2002). Gostaria não de me dedicar aos meandros institucionais da legalidade, mas do *espírito* das pessoas que estavam envolvidas com o processo. Em meu último diálogo com Domingos relatei que havia lido seu livro, como mencionei no texto. Relatei que fiquei muito fascinado sobre sua ideia de psicoatividade humana, e sua resposta com um sorriso no rosto foi: “*que bom que você sacou rapaz!*”. Mais que normatizar um prática exótica, Domingos pensa que é preciso pensar a norma. Os estudos científicos, então, são neste sentido problematizadores interessantes para se entender melhor sobre a planta, sua química e psicoatividade. Ainda

que com todas essas vantagens, eles jamais (como um interlocutor me relatou) “*justificam ou legitimam o uso, o Daime se justifica por si mesmo. A ayahuasca não precisa de legitimação, somente diante do Estado, porque estamos dentro desse modelo.*”

Ainda que a legalização e os estudos facilitem o próprio ritual da Ayahuasca, a ciência é vista como uma ferramenta que acaba por empobrecer a real natureza da planta e seu sistema experiencial de conhecimento. Isso fica claro nos discursos sobre o modo no qual a ciência ocidental e a política operam e investigam essa planta ao realizarem a separação radical entre sujeito e objeto. Tal aspecto é totalmente paradoxal para aqueles que utilizam uma bebida que dilui a fronteira do subjetivo e do objetivo. Ainda que ajudem em alguns aspectos, a ciência e a política desmistificam o “real”, o “mundo” e a “natureza”. Mas o desafio que esses bebedores de ayahuasca colocam em questão é se a ciência e a política estariam dispostas a desnaturalizar a realidade. Um informante me relatou, ainda *pegado* com o Daime depois de um forte trabalho:

(...) você tá tentando fazer na tua pesquisa algo quase que impossível. Falar o que do *Astral* né? Se o *Astral* já é outra coisa que as palavras não abarcam. Vamos ver o que vai sair daí, mas das duas uma, ou tu vai desagradar a academia e vão falar que você ficou doidão, religioso essas coisa ou tu vai desagradar os daimistas, entendeu? Tipo vai racionalizar demais.

Para alguns interlocutores, ocorreu uma amnésia profunda no humano e na sua relação com o mundo e com os não humanos. O humano esqueceu, não por não se lembrar mais do que era, como se a memória nesse caso estivesse associada ao tempo prístino somente, mas também se esqueceu por ser *Outro* demais. O humano antes era *Algo* que se esqueceu por se reafirmar constantemente com a racionalidade e o materialismo. O papel do Daime é justamente desfazer esses agenciamentos tóxicos que colonizaram a subjetividade humana, lembrando aquilo que foi afundado pela globalização, com sua práxis ocidentalista, racionalizante, capitalista e narcisista. Assim, em muitos pontos daimistas e indígenas, está a negociação com os dramas da globalização. E, se ela foi a condição do surgimento da trama Daime-Ayahuasca, a bebida traz em si mesma uma reação a esta colonização ontológica, propondo que o “mundo”, “os seres” e “entidades” que o ocidente criou, são somente uma parcela de possibilidades de mundo. A *Floresta* também tem sua potência e virtualidade. O Daime é um ente *sui generis* que demonstra que o mundo ainda não está livre de dimensões, mistérios e magia.

Conclusão

O objetivo deste trabalho foi compreender a *miração* como um modo de interação entre o humano e o vegetal. No decorrer desta etnografia percebi o quanto alguns grupos sociais alegam em seus discursos serem distintos do que conhecemos por sociedade ocidental, mesmo embora vivendo nela. Mesmo que os daimistas, que vivem nas cidades, frequentam universidades, e realizem suas atividades cotidianas dentro deste contexto, sua relação com o Daime produz outro modo de estar no “mundo”, outras filosofias e saberes. O Daime não é visto pelos nativos como uma planta que gera alucinação, mas como um ente com intenção e espiritualidade superiores. Por isso mesmo, em sua visão, a planta/ Daime tem capacidade de ajudá-los em suas demandas.

Percebi que os daimistas não tem só um conjunto de práticas e valores para lidar com uma bebida forte. Na verdade, eles também possuem uma visão e postura para aprender a ouvir o Daime. Isso parte do princípio de que o Daime é um ser não humano – e por isso mesmo, sua forma de operar é muito distinta da forma de comunicação comum entre os humanos. Como diz o hino, ele tem um “poder inacreditável”. Dada a agência autônoma e imprevisível que possui, essa forma de comunicação precisa ser mediada, e isso pode ser feito através do ritual. O ritual é um espaço fundamental para suportar o estado de distinto que os daimistas chamam de *estar pegado na miração*.

O ritual é muito importante, guardadas as suas diferenças, para daimistas e indígenas. Para os daimistas, o ritual necessita de um começo e um fim bem delimitados; essa é uma forma de restringir a abertura espiritual que o daimista enfrenta ao ingerir a bebida. Uma característica importante deste ritual é o uso da música, ou dos *hinos*, conforme chamado por eles. A música e a disciplina corpórea são usadas para conseguir mediar a desterritorialização gerada por meio da *Força* e da *Miração*. Neste aspecto, é importante ressaltar que a *miração*, na verdade, é vista pelo nativo como o próprio pensamento da planta dentro do seu corpo. O pensamento é totalmente alógeno ao pensamento humano e, por esse lado, me abro ao questionamento de que talvez essa forma de comunicação, tão distinta ao humano, não é o que chamamos pejorativamente de “alucinação”. Não seriam talvez, a interação entre duas semióticas: a do humano e a do vegetal? Se assim o for, devo concordar inteiramente com meus interlocutores no sentido de que a planta

possui duas elegantes características: sua alteridade radical e sua capacidade de tradução para os humanos.

Dada sua diferença, um aspecto relevante na perspectiva daimista é sobre a questão do tempo na *miração*. O tempo é um agente que não pode ser linearizado. Os eventos podem tanto ocorrer no passado, presente ou futuro, e por outro lado há também eventos em diversos mundos onde o tempo perde seu caráter linear. Neste ponto, durante a *miração* é a realidade que vira metáfora, assim como o “eu”, o pensamento e aquilo que conhecemos por “natureza”.

Esse conhecimento e forma de se relacionar com o Daime, este “estudo fino”, como afirmam os daimistas, é um legado dos ameríndios do Oeste Amazônico, a qual, como foi visto aqui, possui uma distinta ontologia e sistema de pensamento comparado a sociedade ocidental. Ao invés de modelos generalizantes de classificação, preza pela valorização das multiplicidades. Essa ontologia impacta, por exemplo, na forma de organização “taxonômica” das plantas; a agência das plantas é um aspecto que interfere diretamente na classificação destas, relativa ao tipo de visão que geram. O xamanismo ayahuasqueiro é, então, forjado no regime visionário e na experienciação com as demais sentidos.

Foi esse sistema de saber que Ailton Krenak me instigou a estudar. Um sistema onde as plantas são as professoras, não os livros, e onde essas tem a capacidade de levar o humano a lugares inimagináveis. A colonização do saber tenta, através das filosofias racionalizantes ocidentais, soterrar esse modo distinto de produzir conhecimento através da experienciação, em troca de uma experimentação controlada, longe do apuro. Escolhe-se pensar com a “bunda”, ao invés de pensar com a “cabeça”. Esse apuro ocorre, pois a Ayahuasca / Daime serve como um “passaporte” especial que o xamã utiliza para mediar diversos planos de realidade. Aqueles que não estão preparados podem ser levados a locais perigosos, dos quais pode ser difícil sair.

Através das histórias relatadas por Ailton sobre Kopenawa, Tukano e outros amigos, ele demonstrou como o saber indígena está preparado e prepara o indígena para lidar com esses regimes intensivos. Esse modo de lidar, essa “ciência”, para alguns Huni Kuin com quem tive contato no Acre, foi captado pelas religiões neo-ayahuasqueiras. Na verdade, essas religiões captaram essa “vibração”, essa “força” e adaptaram ao seu “contexto cultural”. Para alguns índios, no entanto, algumas dessas linhas são mais ingratas do que outras.

Esse mesmo saber é muito investigado pela academia. Qual foi seu ponto inicial? O tema sobre a antiguidade da Ayahuasca, apesar de ser tratado por dois tipos de vieses, um econômico e outro político, ainda deixa lacunas a serem preenchidas. Uma análise multidisciplinar, neste caso, pode ser muito válida. Assim, lancei uma proposta de tratar as plantas não como seres passivos, como marcadores biológicos, mas considerando suas agências ativas sobre os humanos. A noção de “síndrome da domesticação” pode revelar no corpo do vegetal, o quanto ele já foi manipulado, inclusive especular sobre a cronologia deste fato (as plantas por si mesmas podem revelar muito sobre os humanos).

Além da provocação epistêmica, existe a provocação ontológica pois, enquanto a etnobotânica investiga as plantas embasada em uma botânica que a-subjetiva a planta e não reconhece sua intencionalidade, os nativos relatam que as plantas é que legaram o pensamento ao humano, possuindo até mesmo uma intencionalidade mais ampla do que a nossa. Para os daimistas, o Daime, além de possuir essa intencionalidade superior, ainda retorna o humano a um estado original, o qual nunca deveria ter sido perdido. Ainda que importante instrumento de saber, a etnobotânica então, se vê diante de um desafio, que é escutar o seu próprio “objeto de pesquisa”, o qual parece querer implodir os fundamentos metafísicos que a alicerça.

Outro ponto que observei é que na ontologia indígena, as plantas no geral, não andam sozinhas; tanto plantas psicoativas quanto outras. Neste maquinismo vegetal, cada uma tem a sua função e complementaridade. Os daimistas, até certo ponto, se apropriam deste *modus operandi*. Foi observado em seus rituais a incorporação de pelo menos mais uma planta.

Além dessa “rizomatização” dos vegetais, existe um outro imperativo – o de interpretar as visões e levar a sério o que elas falam. Aqui enfrentamos dois caminhos: o de se comprometer, por um lado, a levar a *miração* a sério, e correndo os riscos associados a isso e, por outro, o de abordar a situação por um viés de interpretação puramente simbólico, que metaforiza e esteriliza a potência deste saber.

Por fim, em razão das limitações características de uma pesquisa de mestrado, não puderam ser tratados de maneira aprofundada. Penso especificamente, sobre o entendimento da domesticação das plantas utilizadas na produção do Daime e sua manipulação pelos humanos. Em segundo lugar, um aprofundamento do estudo dos mitos que envolvem a bebida, a fim de descobrir o que estes, em conjunto - já que as plantas o

fazem desta maneira – podem mostrar sobre a relação Humano-Planta. E por último, pretendo futuramente, aprofundar a temática da Fitoantropologia como método de revirar imposições ideológicas biologizantes da relação do humano com as plantas de poder.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. DE; CUNHA, L. V. F. C. (EDS.). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. Edição: 3a ed. [s.l.] Nupeea, 2016.

ALBUQUERQUE, U.P.; LUCENA, R.F.P. & ALENCAR, N.L. 2010. **Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos**. Pp. 39, 64. In: Albuquerque, U.P.; Lucena, R.F.P. & Cunha, L.V.F.C. (Eds.), Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. Recife, Núcleo Publicações em Ecologia e Etnobotânica Aplicada (NUPEEA).

ALEXIADES, M. N.; SHELDON, J. W. (EDS.). **Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual**. Bronx, N.Y.. U.S.A: New York Botanical Garden, 1996.

ALVES, Marcial. **Minha viagem ao centro do Daime**. Saraiva. São Paulo, 1993.

AMARINGO, P.; LUNA, L. **Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman**. First Edition edition ed. Berkeley, Calif: North Atlantic Books, 1999.

ALTHEMAM, Leandro. **Muká a raiz dos sonhos**. Editora Livre Expressão.2014

As raízes culturais do Santo Daime | Pós-Graduação. Disponível em: <<http://pos.fflch.usp.br/node/43461>>. Acesso em: 3 jun. 2017.

BALÉE, W. **Sobre a Indigeneidade das Paisagens**. Revista de Arqueologia, v. 21, n. 2, 2008.

BALUŠKA, F.; MANCUSO, S.; VOLKMANN, D. (EDS.). **Communication in Plants: Neuronal Aspects of Plant Life**. 1st ed. 2006. 2nd printing 2007 edition ed. Berlin ; New York: Springer, 2007.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena.** 92 páginas Defendida em 2013. Dissertação (Mestrado). Programa de pós graduação em Antropologia UFAM. 2013

BECKER, H. S. **Outsiders: Studies In The Sociology Of Deviance.** New edition edition ed. New York: Free Press, 1997.

BEGOSSI, A. **Ecologia humana um enfoque das relações homem ambiente.** Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/1993-begossi-ecologia-humanaum-enfoque-das-relacoes-homem-ambiente-1.html>>. Acesso em: 3 jun. 2017.

BERGSON, H. **Matéria E Memória.** Edição: 3a ed. [s.l.] WMF Martins Fontes, 2006.

BERLIN, B.; KAY, P. **Basic color terms: their universality and evolution.** Stanford, Calif: Center for the Study of Language and Information, 1999.

BERTA, Ribeiro. **In Carta': falas, reflexões, memórias / informe de distribuição restrita do Senador Darcy Ribeiro,** 1993 n.º 9 (1993), p. 113-121. Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro.

BRABEC de MORI, Brend. **The Human and Non-human in Lowland South American Indigenous Music.** Sondernummer in Ethnomusicology Forum Vol. 22(3). Einleitung von Brabec de Mori & Seeger; Beiträge von Rafae. 2013

BRASIL (1985), **Resolução n° 4 /CONFEN, 30 de Julho de 1985,** URL: <http://www.bialabate.net/texts>,

BRASIL (1986), **Resolução n° 06/CONFEN, 04 de Fevereiro de 1986,** URL: <http://www.bialabate.net/text>

CAMARGO, M. T. L. de A. **Contribuição etnofarmacobotânica ao estudo de *Petiveria alliacea* L. – Phytolacaceae (“amansa-senhor”) e a atividade hipoglicemiante relacionada a transtornos mentais.** Dominguezia, v. 23. n 1, 2007, p. 21-27. Disponível em: . Acesso em: 02 mar. 2016

CAPISTRANO DE ABREU, João. **Rã-txa hu-ni-ku-ï: grammatica, textos e vocabulário caxinauás. A lingua dos caxinauás do rio Ibuacú, affluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá).** Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1914.

CARMAGO, Eliane. **YUBE, o homem sucurí**. Relato Caxinauá. Ameríndia, nº 24. CELIA Paris. Ano: 1999

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Pontos de vista sobre a cris amazônica: xamanismo e tradução**. Mana, Rio de Janeiro , v. 4, n. 1, p. 7-22, Apr. 1998.

CASTANEDA, Carlos. **A erva do diabo, os ensinamentos de dom Juan**. 34ª Ed. RJ, Nova Era, 2009.

CARVALHO, S. M. S. DE. **Jurupari: estudos de mitologia brasileira**. São Paulo: Editora Atica, 1979.

CASCUDO, L. DA C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10a. ed ed. São Paulo, SP: Global Editora, 2001.

CEMIN, Arneide Bandeira. **Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime**. Tese de doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, 1998.

CHAUMEIL, J.-P. **Xamanismos de geometria variável na Amazônia**. CAMPOS - Revista de Antropologia Social, v. 16, n. 1, 12 abr. 2017.

CHRISTIANSEN, M. H.; KIRBY, S. (EDS.). **Language Evolution**. 1 edition ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.

COELHO, V. P. **Os Alucinógenos e o mundo simbólico: o uso dos alucinógenos entre os índios da América do Sul**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária : Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

CONAD Conselho Nacional Antidrogas. **Ayahuasca: Relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT)**, 23 de novembro de 2006. Brasil. 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução**. Mana, Rio de Janeiro , v. 4, n. 1, p. 7-22, Apr. 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da e ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs.). **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Cia. das Letras. 2002

DEAN, W. **A Ferro e Fogo**. Edição: 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELANDA, M. **Intensive Science and Virtual Philosophy**. Reprint edition ed. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2013.

DELEUZE, G. **Dobra (a): Leibniz E O Barroco**. Papirus Editora, 1991.

_____. **Diferença e repetição**. [s.l.] Graal, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs - Volume 1**. São Paulo: Editora 34, 1995.

DERRIDA, Jacques. **A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas**. In: A Escritura e a Diferença. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 229-249.

SAURET Étienne. **DIRTY Picture**. [Estados Unidos]: 2010. 1 DVD (90 min).

Demasiadamente pós-humano: entrevista com Laymert Garcia dos Santos. Novos Estudos - CEBRAP, n. 72, p. 161–175, jul. 2005.

DIEGUES, A. **O Mito Moderno Da Natureza Intocada**. 4 edition ed. São Paulo: ANNABLUME, 2008.

DUARTE, L. F. D. **A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente**. [s.l.] Red Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2000.

ESCOHOTADO, A. **Historia general de las drogas**. 2: [...]. 3. ed., y ampliada; 2. reimpr ed. Madrid: Alianza, 1992.

EVANS SCHULTES, Richard. **Where the Gods Reign: Plants and Peoples of the Colombian Amazon**. Oracle, Ariz.: Synergetic Press, 1988.

FRÓES, V. **Santo Daime, cultura amazônica: história do povo Juramidam**. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GATES, B. 1982. **Banisteriopsis, Diplopterys (Malpighiaceae)**. Flora Neotropica 30: 1-237

GOETHE, J. W. V. **Metamorfose Das Plantas**, A. Edição: 4 ed. São Paulo: Antroposofica, 2005.

GOTTLIEB, O. R. **Micromolecular Evolution, Systematics and Ecology: An Essay into a Novel Botanical Discipline**. [s.l.] Springer Science & Business Media, 2012.

GOW, Peter Roe. *The Zygote Cosmic*

GOULART, Sandra. **A História Do Encontro Do Mestre Irineu Com A Ayahuasca: Mitos Fundadores Da Religião Do Santo Daime.** Ano 2011. Fonte: http://www.neip.info/downloads/t_sandra_encontro.pdf. Acessado em 20/01/2017.

GUATTARI, F. **O Inconsciente Maquinico.** Edição: 1 ed. [s.l.] Papyrus, 1988.

GUMILLA, J. **El Orinoco ilustrado y defendido, historia natural, civil y geographica de este gran rio y de sus caudalosas vertientes.** Edicion Facsimilar. Valladolid: Editorial Maxtor, 2012.

GOW, P. R. **The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin.** New Brunswick, N.J: Rutgers University Press, 1982.

HARLAN, J. R. **The Dynamics of Domestication.** In: ACSESS publications. [s.l.] American Society of Agronomy, Crop Science Society of America, 1992.

HAUDRICOURT, A. G.; HEDIN, L. **L'Homme et les plantes cultivées.** Paris: Métailié, 1987.

HEINRICH, M. **Fundamentals of pharmacognosy and phytotherapy.** Edinburgh: Elsevier, 2012.

HOFMANN, SCHULTES, S. R. E. Y A. **Plantas de los dioses : orígenes del uso de los alucinógenos.** México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

HOLBRAAD, M. **Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana.** *Mana*, v. 9, n. 2, p. 39–77, out. 2003.

HURRELL, J.A. **Las posibilidades de la etnobotánica y un nuevo enfoque a partir de la ecología y su propuesta cibernética.** *Rev. Esp. Antropología Am* 17: 235-257, 1987.

HUXLEY, A.; CARTLEDGE, H. A. **Brave new world.** Harlow: Pearson Education, 2008.

INGOLD, T. **A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture.** *Anthropological Forum*, v. 26, n. 3, p. 301–320, 2 jul. 2016.

JIAO, M.; LUNA-CAVAZOS, M.; BYE, R. **Allozyme variation in Mexican species and classification of Datura (Solanaceae)**. *Plant Systematics and Evolution*, v. 232, n. 3–4, p. 155–166, 1 jul. 2002.

JUNG, C. G. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Edição: 7a ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KOHN, E. **How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement**. *American Ethnologist*, v. 34, n. 1, p. 3–24, 1 fev. 2007.

_____. **How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human**. 1 edition ed. Berkeley: University of California Press, 2013.

KRAMPEN, Martin. **Phytosemiotics**. *Semiotica* 36(3/4): 187–209, 1981.

KROEBER, A. L. **The superorganic**. *American Anthropologist - Wiley Online Library*. 1917.

KOPENAWA, D. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

KULL, K. **An introduction to phytosemiotics: Semiotic botany and vegetative sign systems**. 2000.

LA BARRE, W. **The Narcotic Complex of the New World**. *Diogenes*, v. 12, n. 48, p. 125–138, 1 dez. 1964.

LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (EDS.). **O uso ritual da ayahuasca**. [São Paulo, Brazil] : Campinas, SP, Brasil: FAPESP ; Mercado de Letras, 2002a.

LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. (EDS.). **The internationalization of ayahuasca**. Zürich: Lit, 2011.

LATHRAP, D. W. **The Upper Amazon**. 1st edition ed. London: Thames & Hudson Ltd, 1970.

LATOUR, B. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. 1st edition ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro (RJ): Editora 34, 2009.

LAGROU, Elsje. **"Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá"**. In: E. J. Langdon (org.), *Novas Perspectivas sobre Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Ed. da UFSC. Ano:1996

LEARY, T. **The politics of ecstasy**. London: Paladin, 1970.

LÉVY, P. **O que É o Virtual?** Edição: 1 ed. São Paulo: Editora 34, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. Madrid: Austral, 2012.

_____. **Mito e Significado**. [s.l.] Edições 70, 2001.

_____. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 2007.

_____. **A Oleira Ciumenta**. Edição: 1a ed. Lisboa: Almedina, 2008.

_____. **O Cru e O Cozido** - Coleção Mitológicas. Edição: 2a ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

_____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

_____. **Antropologia Estrutural II** – Coleção Ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2013

LIMA, T. S. **O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi**. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21–47, out. 1996.

LINNAEUS, C. **Systema Naturae 1735**. Coronet Books Inc, 1964.

LOMBELLO, R. A.; FORNI-MARTINS, E. R. **Malpighiaceae: correlations between habit, fruit type and basic chromosome number**. *Acta Botanica Brasilica*, v. 17, n. 2, p. 171–178, jun. 2003.

LUCENA, R. F. P. d., Araújo, E. d. L., Feliciano, A. L. P., Silva, S. I. d., Rodal, M. d. J. N., & Albuquerque, U. P. d. **A hipótese da aparência ecológica poderia explicar a importância local de recursos vegetais em uma área de caatinga?** Universidade Federal Rural de Pernambuco. 2005

LUNA, L. E. **Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon**. Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell Internat., 1986.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**. São Paulo: Braziliense, 1992.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. **Amazônia Antropogênica**. Museu Emílio Goeldi. Belém, 2016

MARDER, M. **Vegetal anti-metaphysics: Learning from plants**. Continental Philosophy Review, v. 44, n. 4, p. 469–489, 1 nov. 2011.

MARTINS, José Evandro Carneiro. **Plantas medicinais em uso na Amazônia**. Belém: CEJUP, 1989.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Edição: 2a ed. [s.l.] Cosac & Naify, 2015.

MCMICHAEL, C. H. et al. **Predicting pre-Columbian anthropogenic soils in Amazonia**. Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences, v. 281, n. 1777, p. 20132475, 22 fev. 2014.

MCKENNA, T. **Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution**. Reprint edition ed. New York: Bantam, 1993

MEGGERS, B. **Amazônia: A Ilusão de um Paraíso**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. 1976

MEILLASSOUX, Q. **Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence**. Paris: Seuil, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **O Olho e o Espírito** - Coleção Portátil 24. Edição: 1a ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

MOREIRA, P. A. et al. **The Domestication of Annatto (*Bixa orellana*) from *Bixa urucurana* in Amazonia**. Economic Botany, v. 69, n. 2, p. 127–135, 1 jun. 2015.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros**. [s.l.] EDUFBA, 2011.

MORTIMER, L. **Bença, Padrinho!** Céu de Maria, 2000.

NARBY, J. **The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge**. Reprint edition ed. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1999.

ODUM, E.; BARRETT, G. W. **Fundamentals of Ecology**. 5 edition ed. Belmont, CA: Cengage Learning, 2004.

OTT, J. **Ayahuasca Analogues Pangean Entheogens**. First edition ed. Kennewick, WA: Jonathan Ott Books, 1994.

PEIRCE, C. S. **Semiótica**. Edição: 4a ed. São Paulo (SP): Perspectiva, 2015.

POLARI DE ALVERGA. **O Livro Das Mirações**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **O evangelho segundo Padrinho Sebastião**. CEFLURIS editorial. Céu do Mapiá. 1998..

POSEY, D. A. **Kayapó Ethnoecology and Culture**. 1 edition ed. London ; New York: Routledge, 2002.

RADFORD, A. E.; Dickson, W. C.; Massey, J. R. & Bell, C. R. 1974. **Vascular plant systematics**. Harper & Row, New York.

RAUNKIAER, C. **The life forms of plants and statistical plant geography: Being the collected papers of C. Raunkiaer**. Clarendon Press, 1934.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians**. Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1978.

REINBURG, P. "Contribution a l'étude des boissons toxiques des indiens du nordouest de l'Amazonie, l'ayahuasca -le yaje - le huanto." *Journal de la Société des Americanistes de Paris* (n.s.) 13:25-54;. Paris. 1921

RIBEIRO, B. G. **Suma etnológica brasileira: Arte índia**. Vozes, 1986.

_____. **Suma etnológica brasileira: Etnobiologia**. Vozes, 1986a.

RIBEIRO, F. **Os Incas: as plantas de poder e um tribunal espanhol**. [s.l.] Mauad Editora Ltda, 2005.

ROBERT, P. DE et al. **A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 2, p. 339–369, ago. 2012.

ROMANDINI, F. L. **A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia**. Tradução Alexandre Nodari; Leonardo D'Ávila. 1ª edição ed. [s.l.] Cultura e Barbárie, 2014.

SÁ, Domingos Bernardo G. da Silva. **Droga – A Dicção: Elementos para um estudo multidisciplinar da psicoatividade**. 1ª edição. Rio de Janeiro, Lumen Juris, no prelo.

SACHS, J.; BALFOUR, I. B. **History of Botany**. Nabu Press, 2010.

SBEE: Sociedade Brasileira de Entomologia e Etnoecologia. **Quem é quem na Etnobiologia e Etnoecologia no Brasil**. 4ª edição. Recife. Ano 2011.

SCHULTES, R. E.; HOFMANN, A. **The Botany and Chemistry of Hallucinogens**. 2ª edição ed. [s.l.] Charles C Thomas Pub Ltd, 1992.

SCHULTES, R. E.; VON REIS, S. **Ethnobotany: evolution of a discipline**. Portland, Or.: Timber Press, 2008.

SHANON, B. **The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience**. 1ª edição ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

SHEPARD, G. H. **Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka**. Journal of Psychoactive Drugs, v. 30, n. 4, p. 321–332, dez. 1998.

SIMMONS, A. **Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness**. Philosophical Review, v. 110, n. 1, p. 31–75, 2001.

SIMONDON, G. **La Individuacion**. Buenos Aires: CACTUS - LA CEBRA, 2005.

SIQUEIRA, P. **“Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada**. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991), v. 13, n. 13, p. 155–161, 30 mar. 2005.

SMAIL, D. L. **On Deep History and the Brain**. Berkeley: University of California Press, 2008.

SPRUCE, R. **Notes of a Botanist on the Amazon and Andes: Being Records of Travel on the Amazon and its Tributaries, the Trombetas, Rio Negro, Uaupés, ... - Botany and Horticulture**). Reprint edition ed. [s.l.] Cambridge University Press, 2014

STEEGE, H. TER et al. **Hyperdominance in the Amazonian Tree Flora**. *Science*, v. 342, n. 6156, p. 1243092, 18 out. 2013.

STIVELMAN, ALAN. **Humano**. [Brasil; Argentina; Peru; Bolívia]: 2013. 1 DVD (87 min).

TART, C. T. (ED.). **Altered states of consciousness: a book of readings**. New York: Wiley, 1969.

TAUSSIG, M. **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing**. Reprint, 1997 edition ed. Chicago: University Of Chicago Press, 1991.

TESSMANN, Giinter. **Die Indianer Nordost-Perus**. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter and Co. 1930

TEWARD, J. H. **Handbook of South American Indians**. Smithsonian Institute Bureau of Ethnology, 1946.

THOMAS ET AL, P. **River people: Shamanism and history in western Amazonia in Shamanism, history, and the state**. *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994

TORRES, Constatino Manuel. **Archaeological evidence for the antiquity of psychoactive plant use in the central Andes**. *Annali dei Musei Civici-Rovereto*, 11, 291-326, 1995

USAID. **State of Knowledge Study on Tabernanthe Iboga Baillon: A Report for the Central African Regional Program for the Environment**. USAID, 2000.

VARGAS, E. V. **Uso de drogas: a alter-ação como evento**. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 2, p. 581–623, dez. 2006.

VERGER, P. **Ewe: O uso das plantas na sociedade ioruba**. São Paulo, Brazil: Companhia das Letras, 1995.

VERMES, G. **The Authentic Gospel of Jesus**. New York: Penguin Books, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. V. DE. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, v. 2, n. 2, p. 115–144, out. 1996.

_____. **Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo.** Mana, v. 4, n. 2, p. 119–126, out. 1998.

_____. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.** Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 2, n. 1, 1 jun. 2004.

_____. **A floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos.** Cadernos de Campo. (São Paulo, 1991) v. 15, n.14-15, p. 319-338. Mar. 2006

_____. **Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica.** In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). Lévi-Strauss: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a. p. 79-124.

_____. **Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro.** Estudos Avançados, v. 23, n. 67, p. 193–202, 2009.

_____. **O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo.** Revista Brasileira de Psicanálise, v. 44, n. 4, p. 15–26, 2010.

WAGNER, R. **A invenção da cultura.** São Paulo (SP): Cosac Naify, 2010.

WIENER, N. **Cibernética.** Barcelona: Tusquets Editor, 2002.

WISNIK, J. M. **O som e o sentido: uma outra história das músicas.** São Paulo: Círculo do Livro, Companhia das Letras, 1989.

- ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. DE; CUNHA, L. V. F. C. (EDS.). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. Edição: 3a ed. [s.l.] Nupeea, 2016.
- ALEXIADES, M. N.; SHELDON, J. W. (EDS.). **Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual**. Bronx, N.Y.. U.S.A: New York Botanical Garden, 1996.
- AMARINGO, P.; LUNA, L. **Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman**. First Edition edition ed. Berkeley, Calif: North Atlantic Books, 1999.
- As raízes culturais do Santo Daime | Pós-Graduação**. Disponível em: <<http://pos.fflch.usp.br/node/43461>>. Acesso em: 3 jun. 2017.
- BALÉE, W. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. **Revista de Arqueologia**, v. 21, n. 2, 2008.
- BALUŠKA, F.; MANCUSO, S.; VOLKMANN, D. (EDS.). **Communication in Plants: Neuronal Aspects of Plant Life**. 1st ed. 2006. 2nd printing 2007 edition ed. Berlin ; New York: Springer, 2007.
- BECKER, H. S. **Outsiders: Studies In The Sociology Of Deviance**. New edition edition ed. New York: Free Press, 1997.
- BEGOSSI, A. **Ecologia humana um enfoque das relações homem ambiente**. Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/1993-begossi-ecologia-humanaum-enfoque-das-relacoes-homem-ambiente-1.html>>. Acesso em: 3 jun. 2017.
- BERGSON, H. **Materia E Memoria**. Edição: 3ª ed. [s.l.] WMF Martins Fontes, 2006.
- CARVALHO, S. M. S. DE. **Jurupari: estudos de mitologia brasileira**. São Paulo: Editora Atica, 1979.
- CASCUDO, L. DA C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10a. ed ed. São Paulo, SP: Global Editora, 2001.
- CASTANEDA, C.; DOURY, M.; BUIN, Y. **L'herbe du diable et la petite fumée: une voie yaqui de la connaissance**. Paris: UGE, 2004.
- CASTRO, E. V. DE. Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo. **Mana**, v. 4, n. 2, p. 119–126, out. 1998.
- CASTRO, E. V. DE. Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro. **Estudos Avançados**, v. 23, n. 67, p. 193–202, 2009.
- CHAUMEIL, J.-P. Xamanismos de geometria variável na Amazônia. **CAMPOS - Revista de Antropologia Social**, v. 16, n. 1, 12 abr. 2017.
- CHRISTIANSEN, M. H.; KIRBY, S. (EDS.). **Language Evolution**. 1 edition ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.
- COELHO, V. P. **Os Alucinógenos e o mundo simbólico: o uso dos alucinógenos entre os índios da América do Sul**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária : Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- DEAN, W. **A Ferro e Fogo**. Edição: 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. [s.l.] Graal, 2006.
- Demasiadamente pós-humano: entrevista com Laymert Garcia dos Santos. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 72, p. 161–175, jul. 2005.
- DIEGUES, A. **Mito Moderno Da Natureza Intocada**, O. 4 edition ed. São Paulo: ANNABLUME, 2008.
- DUARTE, L. F. D. **A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente**. [s.l.] Red Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2000.
- ESCOHOTADO, A. **Historia general de las drogas. 2: [...]**. 3. ed., y ampliada; 2. reimpr ed. Madrid: Alianza, 1992.
- GOETHE, J. W. V. **Metamorfose Das Plantas, A**. Edição: 4 ed. São Paulo: Antroposofica, 2005.
- GOTTLIEB, O. R. **Micromolecular Evolution, Systematics and Ecology: An Essay into a Novel Botanical Discipline**. [s.l.] Springer Science & Business Media, 2012.
- GOW, P. R. **The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin**. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press, 1982.
- GUMILLA, J. **El Orinoco ilustrado y defendido, historia natural, civil y geographica de este gran rio y de sus caudalosas vertientes.. Edicion Facsimilar**. Valladolid: Editorial Maxtor, 2012.
- HARLAN, J. R.; HARLAN, J. R. The Dynamics of Domestication. In: **ACSESS publications**. [s.l.] American Society of Agronomy, Crop Science Society of America, 1992.
- HAUDRICOURT, A. G.; HEDIN, L. **L'Homme et les plantes cultivées**. Paris: Métailié, 1987.
- HEINRICH, M. **Fundamentals of pharmacognosy and phytotherapy**. Edinburgh: Elsevier, 2012.
- HOFMANN, SCHULTES, S. R. E. Y A. **Plantas de los dioses : orígenes del uso de los alucinógenos**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- HOLBRAAD, M. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana. **Mana**, v. 9, n. 2, p. 39–77, out. 2003.
- HUXLEY, A.; CARTLEDGE, H. A. **Brave new world**. Harlow: Pearson Education, 2008.
- INGOLD, T. A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture. **Anthropological Forum**, v. 26, n. 3, p. 301–320, 2 jul. 2016.
- JIAO, M.; LUNA-CAVAZOS, M.; BYE, R. Allozyme variation in Mexican species and classification of *Datura* (Solanaceae). **Plant Systematics and Evolution**, v. 232, n. 3–4, p. 155–166, 1 jul. 2002.
- JUNG, C. G. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Edição: 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KOHN, E. How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. **American Ethnologist**, v. 34, n. 1, p. 3–24, 1 fev. 2007.
- KOHN, E. **How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human**. 1 edition ed. Berkeley: University of California Press, 2013.

- KOPENAWA, D. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.
- KULL, K. An introduction to phytosemiotics: Semiotic botany and vegetative sign systems. 2000.
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (EDS.). **O uso ritual da ayahuasca**. [São Paulo, Brazil?] : Campinas, SP, Brasil: FAPESP ; Mercado de Letras, 2002a.
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (EDS.). **O uso ritual da ayahuasca**. [São Paulo, Brazil?] : Campinas, SP, Brasil: FAPESP ; Mercado de Letras, 2002b.
- LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. (EDS.). **The internationalization of ayahuasca**. Zürich: Lit, 2011.
- LATHRAP, D. W. **The Upper Amazon**. 1st edition ed. London: Thames & Hudson Ltd, 1970.
- LATOUR, B. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. 1st edition ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro (RJ): Editora 34, 2009.
- LEVI-STRAUSS, C. **Mito e Significado**. [s.l.] Edições 70, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus, 2007.
- LEVI-STRAUSS, C. **A Oleira Ciumenta**. Edição: 1ª ed. Lisboa: Almedina, 2008.
- LEVI-STRAUSS, C. **O Cru e O Cozido - Coleção Mitológicas**. Edição: 2ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.
- LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural - Volume 1**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21–47, out. 1996.
- LINNAEUS, C. **Systema Naturae 1735**. Place of publication not identified: Coronet Books Inc, 1964.
- LOMBELLO, R. A.; FORNI-MARTINS, E. R. Malpighiaceae: correlations between habit, fruit type and basic chromosome number. **Acta Botanica Brasilica**, v. 17, n. 2, p. 171–178, jun. 2003.
- LUNA, L. E. **Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon**. Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell Internat., 1986.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Edição: 2ª ed. [s.l.] Cosac & Naify, 2015.
- MCKENNA, T. **Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution**. Reprint edition ed. New York: Bantam, 1993.
- MCMICHAEL, C. H. et al. Predicting pre-Columbian anthropogenic soils in Amazonia. **Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences**, v. 281, n. 1777, p. 20132475, 22 fev. 2014.

- MEILLASSOUX, Q. **Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence**. Paris: Seuil, 2006.
- MOREIRA, P. A. et al. The Domestication of Annatto (*Bixa orellana*) from *Bixa urucurana* in Amazonia. **Economic Botany**, v. 69, n. 2, p. 127–135, 1 jun. 2015.
- MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros**. [s.l.] EDUFBA, 2011.
- NARBY, J. **The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge**. Reprint edition ed. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1999.
- ODUM, E.; BARRETT, G. W. **Fundamentals of Ecology**. 5 edition ed. Belmont, CA: Cengage Learning, 2004.
- PEIRCE, C. S. **Semiótica**. Edição: 4ª ed. São Paulo (SP): Perspectiva, 2015.
- POLARI DE ALVERGA. **O Livro Das Mirações**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- RAUNKIAER, C. **The life forms of plants and statistical plant geography: Being the collected papers of C. Raunkiaer**. [s.l.] Clarendon Press, 1934.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. **Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians**. Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1978.
- RIBEIRO, B. G. **Suma etnológica brasileira: Arte índia**. [s.l.] Vozes, 1986.
- RIBEIRO, B. G.; RIBEIRO, D. **Suma etnológica brasileira: Etnobiologia**. [s.l.] Vozes, 1986a.
- RIBEIRO, F. **Os Incas: as plantas de poder e um tribunal espanhol**. [s.l.] Mauad Editora Ltda, 2005.
- ROMANDINI, F. L. **A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia**. Tradução Alexandre Nodari; Leonardo D'Ávila. 1 edition ed. [s.l.] Cultura e Barbárie, 2014.
- SACHS, J.; BALFOUR, I. B. **History of Botany**. [s.l.] Nabu Press, 2010.
- SCHULTES, R. E.; VON REIS, S. **Ethnobotany: evolution of a discipline**. Portland, Or.: Timber Press, 2008.
- SHANON, B. **The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience**. 1 edition ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.
- SIQUEIRA, P. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 13, n. 13, p. 155–161, 30 mar. 2005.
- SMAIL, D. L. **On Deep History and the Brain**. Berkeley: University of California Press, 2008.
- STEEGE, H. TER et al. Hyperdominance in the Amazonian Tree Flora. **Science**, v. 342, n. 6156, p. 1243092, 18 out. 2013.
- TART, C. T. (ED.). **Altered states of consciousness: a book of readings**. New York: Wiley, 1969.

USAID. **State of Knowledge Study on Tabernanthe iboga Baillon: A Report for the Central African Regional Program for the Environment.** [s.l.] USAID, 2000.

VERGER, P. **Ewe: O uso das plantas na sociedade ioruba.** São Paulo, Brazil: Companhia das Letras, 1995.

VERMES, G. **The Authentic Gospel of Jesus.** New York: Penguin Books, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.** *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 1 jun. 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. V. DE. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115–144, out. 1996.

WIENER, N. **Cibernética.** Barcelona: Tusquets Editor, 2002.

WISNIK, J. M. **O som e o sentido: uma outra história das músicas.** São Paulo: Círculo do Livro, Companhia das Letras, 1989.