

## Paródia Sacra

Carlos Alberto Afonso

A questão que eu quero abordar é a relação entre a disseminação de novas culturas religiosas e a expansão das culturas de consumo no Brasil. O material etnográfico deriva do trabalho de campo com Santo Daime, no Rio de Janeiro e na Europa.

Santo Daime é a religião fundada, na região de Rio Branco, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra (1892-1971), designado com o epíteto místico de *Mestre Irineu*, que emigrou para os seringais do Acre em 1912. A diáspora nordestina, em diferentes áreas da Amazônia, iniciou-se no final do século XIX e conheceu muitas vagas, nomeadamente os ‘soldados da borracha’ nos anos 40, na sequência do acordo do governo de Getúlio Vargas para o fornecimento de látex aos Estados Unidos durante a guerra. A cultura e a estética da devoção popular cabocla são características cruciais do Santo Daime. Mas o seu elemento proverbial é o consumo de uma bebida halucinógena, conhecida na tradição amazônica com diferentes designações. Na região da Amazônia Ocidental, peruana e boliviana, na fronteira com o Acre, tem o nome mais comum de *ayahuasca*. E dá forma a uma tradição xamanista particular entre xamãs mestiços (*ayahuasqueros*) que sobretudo aplicam este conhecimento em práticas de cura.

O mito fundador diz que Irineu Serra tomou contacto com esta tradição em seringais do Perú ou da Bolívia, conforme as versões, por volta de 1918. Mas o processo de formação doutrinária e ritual é longo e apenas nos anos 40 a religião amadureceu a forma que hoje se conhece. Mais recentemente, na década de 80, este culto teve uma significativa expansão nas grandes cidades do Sul do Brasil. E, nos anos 90, algum incremento transnacional em pequenos grupos nos Estados Unidos e sobretudo na Europa. Estas disseminações nacionais e transnacionais estão associadas à dissidência formada por Sebastião Mota de Melo (1920-1990), após a morte de Irineu Serra, referido como *Padrinho Sebastião*, considerado o perpetuador da pureza original da doutrina do fundador e também, segundo alguns, a re-encarnação de São João Baptista.

Na interpretação que vou desenvolver, o Santo Daime não é representado como um dos ‘novos contextos do xamanismo ayahuasca’ (Peter Gow), mas como uma nova invenção. Na verdade, o problema seminal é por que essa invenção não aconteceu antes. Como referi, muitos aspectos emblemáticos do Daime derivam do catolicismo rústico caboclo. Todavia, a interactividade entre catolicismo rústico e xamanismo, incluindo o consumo de halucinógenos, não era uma realidade nova na Amazónia brasileira (Galvão, 1954). O Santo Daime representa uma formulação mística que não existia no lado brasileiro da fronteira e não existia também no xamanismo ayahuasca. Caso contrário, podia ter-se tratado apenas da importação do serviço de ayahuasqueros ou da reprodução da cultura ayahuasquera no Brasil, semelhante ao que acontece hoje com a umbanda e o candomblé brasileiros na Argentina.

Na verdade, o Daime não surge numa periferia remota de índios e caboclos, mas numa sociedade de fronteira internacionalizada pela economia da borracha e urbanizada pela cultura comercial e várias hierarquias de deslocamentos internos (seringueiros, militares, comerciantes, burocratas, políticos), o que inspirou a disseminação, em Rio Branco e noutras localidades, de casas modestas de candomblé, umbanda e espiritismo kardecista, segundo o modelo do comércio religioso das cidades do litoral. E, de facto, todas estas religiões apresentam influências importantes no Daime. O Acre era, em particular, o espaço de tráfegos inter-culturais entre a sociedade diaspórica que se formava, no lado brasileiro, e o multiculturalismo tradicional da Baixa Amazónia, nomeadamente o xamanismo dos ayahuasqueros.

O artigo de Peter Gow (1996) ‘River People: Shamanism and History in Western Amazonia’, é uma poderosa re-apresentação etnográfica do xamanismo ayahuasca fundamentada numa visão histórica. O autor refere que a persuasão de muitos antropólogos, segundo a qual esta prática xamânica teve origem na cultura indígena da floresta e depois foi importada por populações das pequenas cidades na orla da selva, constitui uma transposição literal de uma narrativa cultural para uma explicação antropológica. Na verdade, aquela pretensão de origem é, normalmente, uma auto-afirmação de autenticidade característica de xamans mestiços que reclamam ter aprendido este

conhecimento directamente da cultura indígena. A ironia etnograficamente interessante, porém, é que, segundo evidências da literatura antropológica, povos indígenas que não sofreram processos profundos de aculturação confiam mais nestes mestiços das cidades do que na sua própria tradição indígena ou nos xamans de outras populações ainda mais no interior da floresta. O xamanismo ayahuasca é, na verdade, frequentemente uma importação da cidade para a floresta. No final do século XIX, tem lugar a integração da floresta no espaço do capitalismo internacional da borracha. O autor avança a ideia de que, nestas novas condições, o xamanismo ayahuasca apenas se tornou importante nas zonas de exploração de borracha, é menos significativo entre as populações que foram mais marginais ao processo e virtualmente inexistente nas populações que se mantiveram fora da economia dos seringais.

No caso do Santo Daime brasileiro, a co-implicação entre borracha e as religiões do ayahuasca parece-me uma explicação muito fértil. Mas em relação com o envelhecimento do espaço emblemático da borracha. O geógrafo Pierre George (1983) cunhou o conceito de envelhecimento do espaço para caracterizar a des-industrialização ou a obsolescência de espaços que foram importantes noutros momentos da economia industrial, especificamente, mas que se tornaram destituídos e sem utilidade diante de novos processos tecnológicos e financeiros. O destino das indústrias do carvão na economia electrónica é um caso emblemático. Kathleen Stewart (1996) desenvolve uma poderosa análise sobre uma situação contemporânea deste tipo nas comunidades mineiras dos Apalaches na Virgínia Ocidental. Na minha leitura, a sobreposição identificada por Peter Gow entre xamanismo ayahuasca e borracha ganha forma sobretudo conforme o espaço envelhece, na medida em que a história da economia da borracha caracteriza-se, precisamente - antecipando a situação característica da des-industrialização no final do século XX - pela oscilação entre rápidas febres de euforia e largos períodos de falta de procura no mercado externo, uma letargia manifestada pelo próprio Gow: “hoje a floresta está cheia de borracha e as pessoas dizem: ‘Isto valia dinheiro, mas agora ninguém quer mais’” (pag. 102). A questão importante é que o Santo

Daime não surge numa época de triunfo, mas na era de declínio económico e desintegração social, a partir de 1910, quando a borracha amazónica perde a hegemonia no mercado internacional.

Assim, a emergência do Santo Daime está ligada, em particular, ao destino daqueles que deixaram os seringais. Muitos tornaram-se ‘colonos’, quer dizer, integraram os programas oficiais de povoamento agrícola e assentamento de populações. Estas colónias eram formadas, sobretudo, pelo desmatamento dos seringais ‘envelhecidos’ próximos das povoações, em particular Rio Branco. A instalação de comunidades agrícolas era, assim, uma terapia para o envelhecimento do espaço. É o mesmo esforço hoje de tentar injectar vitalidade em regiões des-industrializadas e em des-população. O Daime é a doutrina para uma re-colonização sagrada, uma terapia sagrada para a cura da doença da terra que envelheceu e a promoção dos destinos dos seus personagens.

Um daqueles assentamentos era a Colónia Custódio Freire, na periferia de Rio Branco, designação que indica a atmosfera patrimonialista do Acre. Irineu Serra mudou-se para esta localidade em 1945, quando a religião do Daime tomou uma estrutura mais formalizada com um grupo de conversos, uma metafísica e uma organização ritual. Todavia, os rituais nunca foram reduzidos ao grupo local, atraindo assistentes de Rio Branco em particular. O lugar passou a ser conhecido com o nome místico de Alto Santo. É interessante a fabricação deste simulacro abraâmico. Um assentamento agrícola toma a conotação de uma ‘comunidade agrária’, liderada por um patriarca que inaugura uma nova religião auto-reificada como cristã, mas, ao mesmo tempo, transgressiva e psicodélica. No Alto Santo, a floresta não estava, porém, presente *in corpore*. A floresta é sobretudo o espaço místico que não envelhece, a fonte da cura e da expansão. O mar e o céu, outras invocações prediletas do idioma do Daime, são representações desta mesma transcendência do espaço natural. A dissidência de Sebastião Mota, por sua vez, formou-se, precisamente, com a deslocação dos seus seguidores de uma outra colónia na periferia de Rio Branco para o interior da floresta, nos anos 80, em resultado da concessão de terras em novos programas de povoamento, no Sul do estado do Amazonas. Este grupo fundou o povoado do Mapiá,

mais tarde mitificado como a Nova Jerusalém. O sentido desta transposição é a mudança para o coração da cura, uma nova fronteira que prepara a renovação do mundo que envelhece.

O contacto de Irineu Serra com o ayahuasca não foi, porém, um acontecimento singular. De resto, as outras religiões brasileiras também baseadas no consumo do ayahuasca - a União do Vegetal e a Barquinha - são derivações independentes e que produziram a sua própria invenção estética e ritual. O Daime surge no quadro de um multiculturalismo religioso subalterno, com inspirações vagas de espiritismo, umbanda, candomblé e do discurso esotérico e teosófico, influência do consumo religioso nas culturas urbanas do Sul do país, a partir do final do século XIX. Estas religiosidades híbridas invertem o catolicismo tradicional, mas não constituem tanto uma recusa anti-católica como uma expansão de relações multiculturais do catolicismo. O Santo Daime não é, assim, uma re-figuração do xamanismo ayahuasca, mas parte de um sistema de lógicas inventivas característico da imaginação religiosa no Brasil, entre a cultura de urbanização e a tradição popular, sertaneja, cabocla ou rústica, em permanente re-significação.

Um destes elementos é a sincretização do halucinógeno com referências cristológicas. Peter Gow enfatiza que a matriz do xamanismo ayahuasca é a escatologia cristã do céu e do inferno, domesticando os espíritos da floresta para favorecerem a cura. Mas, ao mesmo tempo, os espíritos da floresta não são simplesmente absorvidos. A figura do espírito-mãe da floresta (*ayahuascamama*), nomeadamente, é mantida no seu sentido silvano. O importante no Santo Daime é a hibridação incorporativa. As duas invocações fundamentais - a Rainha da Floresta e Juramidã - são referidas, respectivamente, a Nossa Senhora da Conceição e a Jesus Cristo. O mesmo fenómeno haveria de ser operativo, mais tarde, num aspecto que a dissidência de Sebastião Mota iria assumir, quando o ayahuasca foi combinado com o consumo de maconha, outra 'planta sagrada', re-nomeada de *Santa Maria*. Jesus Cristo é o *Daime* (ayahuasca) e Nossa Senhora é *Santa Maria* (a maconha).

Uma dimensão importante destas naturalizações é a produção de um simulacro indígena. Na verdade, o Santo Daime dissolve a realidade material do índio. Ao contrário, o índio constitui um dos elementos formativos do xamanismo ayahuasca. As comunidades indígenas, apesar de subalternizadas, são elementos estruturais do quadro multicultural do Perú, Bolívia e Colômbia, o que Peter Gow designa como a ‘hierarquia tripartida’. Ou dito por outras palavras, um sistema nacional estruturalmente marcado por mediações ambíguas entre supremacia branca e alteridade indígena representadas pelo ‘meio termo’ ocupado pelo mestiço. O xamanismo dos ayahuasqueros é, precisamente, uma destas intermediações. A questão é que, no Brasil, aquela tríade não tem a forma quase-oficial característica dos países hispânicos da bacia amazónica. O caboclo, no Acre, não é, tecnicamente, ‘mestiço’, porque o índio não foi reconhecido como uma população estrutural na sociedade nacional brasileira. O Santo Daime explora, retoricamente, a autentificação na origem indígena da bebida e nos seus mistérios quintessenciais. Mas, ao mesmo tempo, o índio está removido, no sentido em que esta religião pratica a mesma negação da coevidade característica do colonialismo. A essencialização da natureza pristina do índio origina que o nativo indígena deixa de ser real e um personagem activo na prática contemporânea. Esta coevidade negada é semelhante, por exemplo, à imaginação que produziu ‘o índio’ e as simulações da floresta na umbanda.

Mas o aspecto crucial da inscrição da cultura nacional brasileira no Santo Daime é a incorporação dos símbolos e das narrativas do estado nacional. A presença do estado no Acre tinha expressão através do exército, da burocracia e da escola primária. O incremento desta presença, nas regiões remotas do interior do Brasil, foi uma preocupação particularmente enfatizada no período entre guerras e o clima ideológico na época da instauração do Estado Novo. Precisamente, os anos formativos do Santo Daime. Na minha opinião, a linguagem e a estética do Daime têm, em parte, origem na mimese das práticas ideológicas da escola e do exército, numa época em que se enfatizava a vocação comum do exército e da escola para doutrinar a ordem, a disciplina e a obediência à lei. Por outro lado, a retórica do culto da pátria, característica das versões autoritárias do estado secular, divulgava a veneração religiosa dos seus símbolos estéticos - a bandeira e o hino

- a celebração do espírito de heroísmo, sacrifício e renúncia patriótica (Horta, 1994). A mentalidade marcial e a disciplina escolar do Daime expressam os temas da virtude do soldado e do aluno, medida pela subordinação moral e a exaltação do Brasil.

Precisamente, Irineu Serra foi seringueiro menos de dez anos, porque em 1920, ainda antes dos trinta anos de idade, mudou-se dos seringais para Rio Branco e pouco depois ingressou na guarda militar, chegando a cabo. Parece um caso emblemático da identificação do indivíduo de pequena patente com a ‘grande tradição’ marcial, reflectido na visão que Irineu Serra autorou de uma comunidade ritual que instancia a nação armada e celebra o temor heróico, a disciplina e o cumprimento do dever. A *farda* - o uniforme compulsório dos conversos (*os fardados*), *farda azul*, para as cerimónias ordinárias, e *farda branca*, nas cerimónias festivas - é uma intersecção ideológica entre um uniforme militar (‘honrar a farda que se veste’) e um uniforme escolar. Na verdade, a alternância entre o uniforme azul quotidiano e o uniforme branco de gala é uma conhecida militarização da escola pública brasileira de outros tempos. A farda azul, no Daime, lembra os uniformes sóbrios e austeros das escolas de há cinquenta anos atrás. Mangas cumpridas e, no caso das mulheres, saias de maior comprimento do que o habitual hoje em dia. Incluindo também o interdito de cortar o cabelo, um ícone de feminização na cultura popular patriarcal. A farda branca é particularmente exotizante no caso das mulheres, coroadas de Nossa Senhora, como nas procissões católicas. Ao contrário, a farda branca masculina lembra os factos brancos da burguesia dos países de clima tropical, agora fora de moda, uma expressão de como a estetização no Daime eleva o caboclo marginalizado até aos símbolos e práticas de consumo da cultura dominante.

Por outro lado, no jargão do Daime, o *professor* é uma evocação do poder pedagógico da bebida para o alargamento da compreensão da vida e da consciência. Algumas das expressões características, por exemplo, são que ‘o Daime é o professor’ e é necessário compreender e seguir ‘os ensinamentos do professor’. A *estrela* - a medalha que os conversos recebem no dia do seu *fardamento* - lembra as *medalhas de honra* que se usavam nas escolas, outra inequívoca intersecção entre estética militar e símbolos escolares. Por sua vez, os *hinos*, os cânticos rituais, não são

continuações dos *ícaros*, os cânticos das sessões de cura dos ayahuasqueros. É, de resto, neste campo, da música e do ritmo, que reside uma das expressões mais conspícuas da cultura popular cabocla no ritual e algumas influências mais directamente nordestinas. Por outro lado, a palavra *hino* não é apenas um típico vocábulo religioso, mas encontrava-se muito em voga, no vocabulário chauvinista brasileiro dos anos 20 a 40, onde ressoam sobreposições de cântico sagrado, cântico patriótico e hino nacional. A dissidência de Sebastião Mota, em relação ao Alto Santo, iniciou-se, em 1974, com a acção simbólica de levantar a bandeira do Brasil. A bandeira brasileira aparece nas *igrejas* desta derivação com o mesmo carácter religioso da bandeira do Santo Daime (sol, lua e estrela sobre verde e azul). E alguns hinos são directas declarações do destino messiânico da bandeira nacional.

A expressão *igreja* é a designação vernacular dos templos deste culto. Todavia, na incorporação de discursos autoritários referida acima, a igreja católica constitui, precisamente, a ausência estratégica importante. Isto porque a igreja era, na época formativa do Daime, um dos três campos da tradição autoritária brasileira, junto com o exército e a escola, a pulsação que José Silvério Baía Horta (1994) designou como ‘o hino, o sermão e a ordem do dia’. À primeira vista, o Santo Daime constitui um mimetismo da narrativa escolar e marcial, mas, ao mesmo tempo, uma recusa das tecnologias do poder da igreja romana, do aparelho eclesiástico e até do monoteísmo cristão. O que sobretudo parece existir, na verdade, é uma parodização do messianismo católico.

O catolicismo espera o regresso de Cristo através do seu corpo representante, a igreja. No vocabulário do Daime, porém, esta comunhão da espera é o próprio corpo de *irmãos fardados no trabalho* (o jargão daimista para o ritual). Peter Gow (1996) sugere que a sessão de cura no xamanismo ayahuasca, entre o cliente e o curandeiro, ‘implicitamente parodiza a missa católica’ (pag. 107). Esta intenção paródica faz ainda mais sentido no exemplo do Daime, articulada com outra ideia, também referida por Gow, que o ayahuasca não é considerado um meio consagrado de acesso aos espíritos, mas considerado um espírito em si próprio. Esta é, na minha opinião, o aspecto crucial do Santo Daime. A bebida não constitui um sacramento (ao contrário de MacRae, 1992),



mas é uma epifania associada com as plantas sagradas da floresta, de cuja fusão se confecciona a bebida. A refutação da eclesiologia católica é, assim, conseguida por uma anulação do poder da representação que vem do monopólio do sacramento.

Desta forma, o Daime não possui, em rigor, qualquer legado xamânico, seja dos índios ou dos curandeiros do ayahuasca. A mudança estratégica de paradigma em relação ao catolicismo hegemónico reside na anulação da liturgia sacramental. Em lugar do sacramento, o Santo Daime propõe uma religião reflexivista e psicodélica. O halucinógeno é considerado um catalista que permite ao indivíduo descobrir a presença do sagrado no interior de si próprio. E, através do estado alterado de consciência, experimentar *passagens* ou confrontos com a identidade, a suposta expansão da consciência e o auto-conhecimento. A questão, porém, é que o reflexivismo não aparece aqui como uma prática emancipatória. Ao contrário, a meditação no Daime toma mais a forma de um exame de consciência e uma confissão católica por outros meios. A vigilância fundamental aqui é a exortação da austeridade, o espírito de penitência e a sobriedade do comportamento no ritual, aspectos onde a rigidez militar desta religião e a antipatia contra a individualidade excessiva tomam particularmente forma. O processo é regulado por *fiscais* que, também sob o efeito do Daime, garantem a ordem na cartografia do ritual. O espírito da performance articula disciplina com obediência e o reconhecimento íntimo da culpa e do dever em relação ao *poder* (o mundo divino, que é o próprio Daime), à *doutrina* (a expressão designativa para esta religião) e ao *padrinho*. O reflexivismo aparece, portanto, como no catolicismo, ao serviço de uma cultura da autoridade patriarcal.

Repare-se nesta ambiguidade complexa. O Daime é uma sensibilidade que confronta um contexto histórico de injustiça e despossessão. Nesta mitologia re-inventada, pessoas subalternas são elevadas como participantes de uma reconstrução sagrada do mundo e da aventura da transformação de si próprias. Mas é também um exemplo interessante de que a rejeição da despossessão e da objectificação subalterna não é necessariamente a mesma coisa que uma consciência contra-hegemónica. É evidente aqui a natureza metaficcional. A ficção sagrada (no

sentido de uma criação) é feita por uma incorporação da ficção do poder e não como um modo de reflectir acerca da opressão e uma crítica emancipatória do poder. A transgressão de tomar drogas é re-disciplinada pela obediência. E o imperativo da transformação da consciência inscreve o sentimento de absoluta dependência em relação à autoridade patriarcal e suas vigilâncias ideológicas, estéticas e políticas.

Na minha leitura, a metafísica do Daime não é, na origem, uma resposta religiosa à deslocação opressiva, social, geográfica e ecológica do nordestino e do caboclo acreano em geral, mas sobretudo uma comunicação não-linear entre subalternidade e hegemonia. Neste sentido, a incorporação estratégica do idioma autoritário do estado nacional parece constituir, simultaneamente, uma recusa e uma re-apropriação do discurso da autoridade supremacista. Uma comparação com a religião Rastafari é iluminante (Lipsitz, 1997: 100-105). Há muitos pontos em comum entre as duas persuasões. Em particular, o Rastafarismo também produz uma combinação eclética entre tradição e transgressão (incluindo o consumo espiritual de marijuana) e é estetizado com uma formulação musical própria, de que o reggae jamaicano é a mais popular. Por outro lado, da mesma forma que o Daime transpõe a mitopoese cristã para um ambiente silvano amazónico, o Rastafarismo transpõe a mitologia judaico-cristã para o contexto africano etíope. Todavia, a prática ideológica Rastafari é essencialmente contra-hegemónica, anti-opressiva e anti-racista, na geografia multicultural e diaspórica do Atlântico Negro (Gilroy, 1993).

Uma explicação formulaica que poderia ser dada para o quietismo no Santo Daime é a concentração de falsas consciências características de situações em que o subalterno adere a discursos opressivos e, participando da sua própria opressão, recebe, compensatoriamente, o poder sobre a subordinação de outros. O Daime seria, assim, a conjunção de diferentes níveis ou camadas de relações patriarcais do poder. Eu prefiro ver o problema do ponto de vista, segundo o qual o Daime inscreve uma articulação paródica entre cidadania, cultura de mercadorias e envelhecimento do espaço.

Mas o que é a paródia? Não é muito claro o que Peter Gow quer dizer com a afirmação referida acima de que a prática do xamanismo ayahuasca é uma paródia implícita da missa católica. O autor parece sugerir que a ingestão do ayahuasca é semelhante à ingestão da hóstia ou do vinho eucarístico. O catolicismo e o xamanismo ayahuasca são ambas religiões consumistas de produtos (con)sagrados. E o consumo numa parodiza o consumo na outra. Mas este é um uso desprofissionalizado da noção de paródia. O Santo Daime não constitui apenas uma paródia psicodélica da missa católica, mas uma paródia sacra mais geral de diferentes formas de autoridade carismática secular e religiosa. Michael Bakhtin (1994) refere a expressão latina *parodia sacra* como a designação de textos e dramaturgias medievais que constituíam a ‘paródia de textos e rituais sagrados’ (pag. 71). Por exemplo, paródias da missa (como as missas de bêbados) e paródias do Pai Nosso, da Ave Maria e do Credo. O importante é que não se trata de blasfêmia, nem do uso da narrativa e do ritual religioso como eficácia persuasiva para falar de outras coisas. A paródia era exercida sobre o próprio tema sagrado, sem, ao mesmo tempo, constituir a sua ridicularização. Esta complexidade quer dizer que se inverte, mas não se subverte o objecto. O Daime relaciona-se com as forças hegemónicas do estado, a cultura comercial e o sagrado de uma forma que inverte a todas, mas não subverte a nenhuma, no sentido de produzir a sua recolocação ao serviço de uma crítica da opressão. Neste sentido, precisamente, o Rastafarismo não é uma paródia sacra, porque não preserva o princípio de que os símbolos que critica são sagrados. O sagrado Rasta surge, precisamente, da implosão da crença nas qualidades sagradas da supremacia branca e colonial.

A expressão fundamental da paródia e do sagrado no Santo Daime é a própria re-conversão do látex no Daime. Esta transposição entre diferentes formas de liquidez da floresta parodiza a decadência da borracha amazónica, a destituição da cidadania e o poder hegemónico da cultura de mercadorias num espaço que envelhece. O que eu quero enfatizar é que o envelhecimento do espaço é, inerentemente, uma crise na lógica de mercadorização e da cidadania e o desejo do marginalizado de participação na sociedade nacional. Precisamente, é o que ocorre hoje na associação entre des-industrialização, capital transnacional, diáspora, racismo, desigualdade e

cultura comercial. No cenário contemporâneo do final do século xx, todavia, este desejo de uma cidadania participatória está articulado com uma crise do mito nacionalista.

No caso do Santo Daime, o desejo de participação na cidadania nacional tomou, há cerca de cinquenta anos atrás, a forma de uma reinvenção da mitologia nacionalista, onde o subalterno vive a transsubstanciação de colonizado, numa diáspora capitalista, em colonizador, numa missão sagrada de re-novação (e todo o colonialismo fetichiza o carácter sagrado da sua missão civilizatória). O ‘essencialismo estratégico’ (Spivak, 1993) do discurso nacionalista, produzindo unificações da diversidade ao serviço de formações hegemónicas que falam pelo subalterno (Spivak, 1988), é aqui refigurado como captura de identidade nacional, numa época de fraca visibilidade nacional. A visibilidade nacional deste projecto surgiu mais tarde e éproliferação da cultura de mercadorias, mas que representava uma economia da escassez e fraca visibilidade nacional para o subalterno. A visibilidade nacional deste projecto surgiu mais tarde e é o acontecimento emblemático dos dias de hoje.

Desde há cerca de vinte anos, o Santo Daime tornou-se um dos cultos da proliferação de novas religiões no cenário urbano do Sul do Brasil. Os aderentes são sobretudo pessoas das classes médias escolarizadas e jovens em particular. E há várias re-leituras pessoais com inspirações da espiritualidade New Age, misticismo oriental e ecológico, em particular por parte de um público flower-power. A transnacionalização é outro desenvolvimento, sobretudo importante na Holanda e na Espanha, também maioritariamente um público constituído por classes médias com níveis de escolarização. A mitologia do envelhecimento do espaço continua a constituir uma questão fundadora deste imaginário. O problema não é mais, porém, como a mitificação da floresta permite tratar a autoridade e a identidade em populações afectadas por diversos modos de exploração e objectificação. O uso mitológico do espaço é agora referido à litania da decadência da sociedade pós-industrial, as culturas de consumo e a depleção da natureza. Na minha visão, todavia, não foi o tema do espaço envelhecido de há cinquenta anos atrás que foi re-significado para uma linguagem acerca da decadência contemporânea, mas o contrário. Os temas contemporâneos é que foram re-

situados na história sagrada da *doutrina*, constituindo, simultaneamente, a sacralização de um momento da história do Brasil no século xx e a elevação mitológica das vidas de pessoas com destinos modestos - os caboclos e os emigrantes nordestinos diaspóricos que são os heróis do Daime - produzindo uma inversão na figura do herói brasileiro, branco e católico, mas sem subverter a lógica supremacista.

A adesão ao Santo Daime implica o aprendizado de uma cultura folk, provinciana e, à primeira vista, primitiva, nomeadamente, o vernacular caboclo, o jargão, a dança, as colecções de hinos, a re-traditionalização da mulher, o beija-mão ao padrinho. O que leva pessoas do Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Belo Horizonte e Brasília a se identificarem com o clima rústico, a austeridade e a ética de submissão do Daime, elementos, de resto, particularmente exorcizados na cultura liberal das classes médias urbanas no Brasil? A resposta a esta questão é complexa demais para o espaço deste artigo. De qualquer forma, o problema aparece hoje noutros casos de novas consciências religiosas. O exemplo do Budismo Tibetano é emblemático. A disseminação desta persuasão entre audiências ocidentais conduz a um investimento nos símbolos, estéticas e conhecimento do Tibet tradicional (anterior à invasão chinesa em 1959), prostrações rituais, a relação de súbdito com os lamas e uma mentalidade de frugalidade, puritanismo anti-erótico e maceração, ainda que, como no Daime, esta austeridade seja contraditória com frequente hedonismo, arrogância e materialismo espiritual.

A minha atenção é sobretudo dirigida para a forma particularmente fascinante que assume a relação do Santo Daime com as culturas de consumo contemporâneas. A situação parece, à partida, derivar simplesmente de uma circunstância prática. Esta experiência mística depende, incondicionalmente, do consumo da bebida. O que aconteceu com a disseminação de *igrejas* fora da Amazónia, nas cidades brasileiras e no exterior, é que a bebida tem de ser exportada. Antes de integrar um ritual, o indivíduo recebe uma senha comprovando que pagou o direito ao consumo da bebida, consumida duas ou mais vezes, ao longo do ritual, de acordo com o tipo de cerimónia. A questão crucial que eu quero enfatizar, todavia, é que o Santo Daime é uma religião consumista (a

ingestão da bebida) e a ‘forma da mercadoria’ constitui a estratégia natural da sua disseminação. Esta relação entre religião consumista e cultura de consumo é instanciada no facto de que a bebida não é como a hóstia e o vinho eucarísticos (a oferta eucarística do corpo e do sangue *consagrados*), mas uma epifania sagrada em si própria (*o Daime é o poder*). Assim, o que se paga e mercadoriza no ritual do Daime é o próprio divino não-mediado, uma soberba expressão de que o significado profundo da mercadorização do sagrado, no cenário contemporâneo, não reside numa intensificação do comércio de serviços e bens religiosos, mas na extinção de campos da subjectividade e auras humanistas colocadas fora do comércio.

Mais do que isso, a minha ênfase é dirigida para a circunstância de que o Santo Daime foi, de início, sedimentado numa cultura de mercadorias. O que eu quero dizer é que, a partir dos anos 20, o conceito de Brasil é crescentemente um conceito mercadorizado (Lorenzo e Costa, 1997). Uma lógica de expansão da sociedade nacional através da mercadorização que dissemina a diversidade na cultura pública e que se pode chamar *a disseminação do Brasil no Brasil*. O Estado Novo é já largamente produzido neste contexto. O cenário onde o Daime se desenvolveu é o nomadismo da economia da borracha, diásporas nordestinas, incremento das vigilâncias do estado central, disseminação de mercados culturais, em particular a invenção de novas identidades do sagrado. Outras regiões brasileiras, como certas áreas do Nordeste de onde vieram os seringueiros como Irineu Serra, mantinham-se, na mesma altura, no cenário estratégico de feudalismo e capitalismo, ou melhor, de relações feudais do capitalismo, onde o subalterno é mercadorizado, mas ele próprio colocado fora da mercadorização da identidade. O Acre, ao contrário, é parte do contexto onde o Brasil é .disseminado através do tráfego de mercadorias comerciais que incentivam a mercadorização cultural (como a religião). Desta forma, o Santo Daime constitui, na origem, um modo de lidar com a mercadorização do Brasil e tomar parte nela

A questão teoricamente importante, assim, é que o Daime não constitui a história de um movimento do remoto e do pristino subalternos para a cultura de consumo, transnacional e tecnológica do final do século xx. Precisamente, a ideia que eu antecipei no início deste artigo é que

o pós-moderno não constitui uma transição para uma condição contemporânea, mas uma circulação nômade historicamente constituída. No tempo de Irineu Serra, o consumo do halucinógeno era a demarcação diacrítica em relação a outras derivações do catolicismo. Hoje, a bebida é um sinal diacrítico negativo que, em vez de demarcar *des-marca* a diferença, enquanto passagens ao longo da mesma circulação. Não um círculo fechado, mas um tipo de movimento que Gayatri Chakravorti Spivak (1999) designa ‘o circuito do mesmo’ (pag.79), referindo que o movimento ilimitado do capital não conduz a um processo infinito de possibilidades, mas sobretudo à permanência do próprio capital num regime de dispersão da diferença. A mutação do látex (uma mercadoria do capitalismo internacional, no início do século) no Daime (a epifania como mercadoria transnacional, no final do século) constitui o ícone desta diacrítica negativa. O Santo Daime é uma cultura nômade - na população e na transmutação cultural - situada no nomadismo das mercadorias e na fragmentação mercadorizada da sociedade nacional brasileira.

## Referências

Bakhtin, Michael.

1994 ‘From the Prehistory of Novelistic Discourse’. *The Dialogical Imagination: Four Essays by MM Bakhtin*. Michael Holquist (ed.) Austin: University of Texas Press: 41-83.

Galvão, Eduardo

1954 *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

George, Pierre

1983 ‘Réflexions d’un Géographe sur le Vieillessement de l’Espace’. *Communications*, 37: 203-211.

Gilroy, Paul

1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres e Nova Iorque: Verso.

Gow, Peter

1996 ‘River People: Shamanism and History in Western Amazonia’. *Shamanism, History, and the State*. Nicholas Thomas e Caroline Humphrey (eds.). Ann Arbor: The University of Michigan Press: 90-113.

Holquist, Michael (ed.)

1994 *The Dialogical Imagination: Four Essays by MM Bakhtin*. Austin: University of Texas Press.

Horta, José Silvério Baía

1994 *O Hino, o Sermão e a Ordem do Dia: A Educação no Brasil (1930-1945)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Lipsitz, George

1997 *Dangerous Crossroads: Popular Music, Postmodernism and the Poetics of Place*. Londres e Nova Iorque: Verso.

MacRae, Edward

1992 *Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1988 'Can the Subaltern Speak?'. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson e Lawrence Grossberg (eds.). Urbana e Chicago: University of Illinois Press: 271-313.

1993 *Outside in the Teaching Machine*. Nova York e Londres: Routledge.

1993 *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA, e Londres: Harvard University Press.

Stewart, Kathleen

1996 *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an 'Other' America*. Princeton, NJ, e Chichester, West Sussex: Princeton University Press.