

CAPÍTULO 14

Experimentações enteogênicas: devires no Santo Daime¹

Jessica Rocha
Salvador Schavelzon

Entoamos os cânticos, seguimos o rito, concebemos a benção e acolhemos as confusões e confissões. Foram exatos nove anos de imersão em um universo totalmente distante e novo, ao mesmo tempo que próximo e atemporal. Nestes escritos aqui lançados, constam as experimentações enteogênicas que atravessaram o corpo na pesquisa e o corpo da pesquisa. Sendo que o primeiro foi sendo disponibilizado às afetações e percepções que eram agenciadas dentro de um território demarcado como sendo um neoxamanismo-cristão, o que para muitos poderia ser uma distopia, demonstra que o corpo da pesquisa é mais complexo do que a decolonialidade presuppõe ser possível desatar. E, assim, será como que preparando um *ebó ético-político-epistemológico* que a narrativa desta cartografia procurou tratar dos processos de devir planta, devir xamã e devir exu no Santo Daime/Iceflu.

Com o intuito de produzir um reencantamento do olhar sobre os processos encontrados nas encruzilhadas dessa cartografia, convidamos para que estejamos atentos aos pesos da *culpa* que vem com o *carrego colonial* (Rufino, 2019, p. 12-13). Propomos o conceito de devir para tratar desses processos de vir a ser algo, valendo-se,

1 Este texto é oriundo da pesquisa de mestrado intitulada “Experimentações enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime”, produzida no Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo. O professor Salvador Andreas Schavelzon participou dela na condição de orientador.

principalmente, do candeeiro aceso por Deleuze (2016) e Deleuze e Guattari (2010, 2012), bem como de outros/as autores/as que compuseram nessa troca cruzada; este trabalho visa acompanhar os processos que produziram e continuam a produzir dentro da doutrina do Santo Daime. Apontando devires que possam agir por contágio, entendendo que “devir e [...] multiplicidade são uma só e mesma coisa” (Deleuze; Guattari, 2012), é que, atenta à diferença, à dessemelhança, esta cartografia foi produzida acompanhando os processos de devir planta, devir xamã, devir exu e devir negro, a partir das comunidades daimistas.

Nesse sentido, desconfiando do esquecimento e dos apagamentos, procuramos cartografar por meio das afetações no e com o campo, nas quais fora possível descobrir que os conhecimentos ancestrais atravessam as tentativas de uma história que sufoca e silencia os *devires minoritários*. E, assim como os orixás, “forças cósmicas montando nos suportes corporais como cavalos de santos”, também vislumbramos o que Rufino (2019, p. 9) chamou de “os saberes incorporados [que] narram o mundo através da poesia a reinventar a vida com a possibilidade de saber imanente”, no intuito de expor que, mesmo onde há traição da tradição, também há resistência. Bem como onde há resistência há acordos, conciliações, alianças, contágios e assim por diante.

Nessa perspectiva, assumimos o compromisso de não trazer o repertório colonial, meramente para que possamos ser aceites de forma subordinada na tecedura das malhas da história. E, sim, nos disponibilizamos ao desafio de cruzar e “imacumar”, ou seja, avivar o mundo com a força vital de nossas presenças (Rufino, 2019, p. 10), pois perscrutamos, também aqui, estar a contar a nossa própria história. Quando, ao “sair do mato, do cativeiro”, como num ato de *potência para agir*, sentimos na pele como a violência “é para os seres aprisionados pela raça uma *marafunda* – mentira e sopro de má sorte – que cristaliza o ser na condição vacilante de racializado” (Idem). Por isso, convidamos para perspectivar desde a encruzilhada, para explorar as contradições das binariedades, da escassez e do desencantamento, na confiança de que, no encontro das singularidades e subjetividades, possamos avistar a diversidade e as contradições que transbordam no plano de consistência habitado durante essa pesquisa, e que, por sua vez, resultam das forças que por vezes são contrárias à reprodução colonial e civilizatória, e em outras tantas reforça em nós os microfascismos do ser humano.

Assim, agenciando e mobilizando a palavra, cartografamos alguns dos processos acompanhados na doutrina do Santo Daime/Iceflu e em algumas de suas dissidências, de modo que essas contradições se evidenciam na liturgia dos cânticos, mas também por meio da prática de um suposto silêncio introspectivo, como quando, em rituais de “concentração”, no “estudo de si” induzido e guiado antes pela palavra, somos levadas ao plano de consistência daimista por intermédio do conceito de “Eu

Sou”, que é o movimento de encontrar deus em si mesmo. Com isso, ampliando a percepção do mundo a própria volta, conforme consta na estrutura da pesquisa da qual este texto deriva, experimentamos: i) devir planta para se transformar na “doutrina da Floresta” a partir da habitação de um plano de imanência com as singularidades dessa; ii) devir xamã ao coletivizar o agenciamento dos processos de individuação de nossas próprias subjetividades, ou seja, criando e reforçando concepções sociais sobre si mesmo; iii) devir exu para nos disponibilizarmos às trocas, mas também para avistar e cobrar os furtos e apropriações que ainda ocorrem em decorrência do *carrego colonial*; e iv) devir negro ao cortar a carne e já não ver mais sangrar.

Gostaríamos de ressaltar que uma das principais forças da Doutrina ensinada por mestre Irineu era a de que ela ajudava seus seguidores a impor uma certa ordem no caos de suas experiências naquele ambiente tão inóspito, tanto em termos físicos quanto sociais. A uma população sofrida, recém-saída do isolamento da floresta, desenraizada e desorganizada, o Daime oferecia um sentimento de pertença comunitária, uma crença comum e a disciplina necessária para viver em sociedade (MacRae; Moreira, 2011, p. 161). O que, se entendida como ordem social ou controle comunitário, ainda segundo MacRae e Moreira, se tratava de uma demanda do grupo que se formara em torno de mestre Irineu, pois necessitaria, supostamente, de ser conduzida por “um lado disciplinador e que ajudasse a tornar mais compreensível a dor à qual todos estavam sujeitos”, considerando a difícil experiência na floresta, as condições de vida e de trabalho precários, e os problemas ocasionados pelo alcoolismo.

Para tanto, as sessões de daime “proporcionavam grandes lições de autodisciplina aos seus participantes, que tinham de aprender a enfrentar e dominar os aspectos mais difíceis da experiência ayahuasqueira”, em seu movimento de devir xamã. Dito isso, a “peia”, essa que pode ser caracterizada pelos momentos de tormenta e sofrimento, comuns para quem ingere o daime/*ayahuasca*, pode ser também conduzida pelos cânticos da ritualística dos trabalhos, que tem por função elaborar e enunciar as subjetividades a serem agenciadas na experiência dela. Daí o devir xamã de si mesmo ser constantemente atravessado por narrativas doutrinárias, messiânicas e, conseqüentemente, colonizadoras. Algo não muito diferente ocorre décadas depois, ao ser ritualizada a Santa Maria na Iceflu, de modo que suas subjetividades foram condicionadas à pureza inerente à ideia do conceito cristão de Virgem-Mãe. Fazendo uma dobra nos discursos acerca dos usos da maconha que foram perseguidos e proibidos junto dos cultos a Exu, entre o final do século XIX e começo do XX, e que retomam, de certa forma, para sacralizar e afirmar a “verdade da Santa Maria”, pois sua semelhança com a Virgem “pura e imaculada” é, portanto, “livre de pecados”, e merece ser reconhecida em um “uso mediúnico”. Assim, a erva trazida ao conhecimento do “caboclo-Sebastião” pelos jovens da classe média sudestina, afeitos ao

movimento de contracultura estadunidense, é subjetivada à imagem e semelhança da Virgem-Mãe no intuito de abandonar o “nome feio”, reconhecido por esses/as como sendo “de origem africana como macumba, mocambo, etc.” (Mortimer, 2000, p. 137), bem como o que é entendido como sendo um “uso tóxico”, ou seja, não sacralizado (Alverga, 1998).

Em contrapartida, Exu se instala no panteão daimista a contragosto de muitas dessas pessoas, que a antropóloga Sandra Goulart (1996) cunhou de “daimistas do sul”, e então é por meio do caos, característica inerente à sua subjetividade iorubá, que essa nova figura no panteão daimista surge como uma possibilidade de troca, que poderia favorecer a comunidade. Contudo que, para tal, passasse a ser considerado como sendo da função de Exu: “iluminar os espíritos sofredores”, “doutrinar as legiões de Exu na linha do Santo Daime” etc. Essas concepções encontram âncora nas concepções de uma Umbanda Branca, que tem esse nome por sua característica de sincretismo com o kardecismo, e que, quando no encontro de Sebastião com a mãe-de-santo Baixinha, acaba por abolir elementos, práticas e concepções que são comuns nas religiosidades mais comprometidas com a ancestralidade africana, tais como o uso do marafo (cachaça), do fumo, das ervas, o preparo de oferendas aos orixás e, principalmente, dar de comer a Exu etc.

DEVIR EXU: ENCRUZILHADAS E ALIANÇAS NO SANTO DAIME

Partindo da experiência de Exu no Santo Daime é possível compreendermos como, mesmo na atualidade, encontramos produções de subjetividades acerca da apropriação de conceitos, ritos, práticas e crenças de genealogia afroameríndia de maneira controversa, porém, tão múltipla quanto a sua própria experiência, que sequer permite ser essencializada, capturada ou comedida. Entre repressões, incompreensões, mas também muitas reverências por parte de alguns grupos daimistas, Exu é entendido ora como entidade, ora como orixá, sem que haja um consenso de que este seja cultuado em ambas as formas ou em apenas uma. Ainda assim, prevalece, majoritariamente, a compreensão deste enquanto entidade, a quem se acende uma vela na entrada de cada igreja vinculada à linha da Iceflu, e de algumas de suas dissidências.

Exu que, mesmo quando é cultuado como entidade, “serpenteia na espiral do tempo praticando suas estripulias, transformando a escassez em fartura, a certeza em dúvida e o ponto primeiro em tom do acabamento” (Rufino, 2019, p. 33). Por isso, na luta contra a essencialização de Exu, o colonialismo não tem vigorado, e Exu, em sua multiplicidade, devém “antidisciplinas e táticas para nossa encruzilhada-mundo, praticando a cisma com o caminho único”, de modo que o movimento de Umbandaime ou de umbandização do Santo Daime devém exu “ao nos deixarmos agir por potências que baixam e nos arrebatam de um modo tão forte que não apenas

inventamos outras possibilidades, mas também transmutamos o que nos foi lançado” (Rufino, 2019, p. 34); isso, onde quer que acompanhamos, se apresentou como uma fissura no endurecimento da institucionalização desses ritos.

Fazendo coro quando se reivindica “a multiplicidade no uno”, encontramos muitas pessoas que sentem a necessidade de manifestar seres, entidades e guias espirituais durante os trabalhos com daime, e isso, às vezes, ainda é encarado com maus olhos pelos comandos de muitas casas daimistas. Ou seja, nem toda igreja do Santo Daime, mesmo quando vinculada à Iceflu, tem abertura e interesse que essas manifestações ocorram, enquanto outras, em contrapartida, estimulam e desenvolvem trabalhos próprios para isso. Alega-se muito que é necessário que esse tipo de trabalho ocorra tendo pessoas que tenham a instrução necessária para lidar com a situação, mas o que acompanhamos é que poucas são as pessoas interessadas em buscar essa formação fora da comunidade daimista, o que dificulta que haja um acolhimento e compreensão sobre o tema. Exu segue sendo “como meninx nas asas do vento” que brinca “com a frágil obsessão colonial pelos esclarecimentos e verdades, operando no vazio desses regimes de discurso”, e engana-se quem acredita que exu é “palavra que salva”, pois “Exu é a palavra que encanta” (Rufino, 2019, p. 35) enquanto confunde.

Exu, liberto do aprisionamento colonial ocidental de sua multiplicidade, também liberta as “possibilidades de vida engarrafadas, cativas, servis, aprisionadas de maneira absoluta” (Rufino, 2019, p. 36), e assim aponta para o diabo cristão para que haja cisma, ruptura, deslocamento, para que se evidenciem as contradições. Pois toda e quaisquer invenção colonial é suspensa, e, mesmo quando a reivindicam do lado de Exu, paira o vento produzido pelo drible, pelo rodopio, pela volatilidade do marafo soprado ao vento, quando Exu, em seu “devir arteiro”, forja entre as possibilidades de existência. É assim também que surgem as comunidades daimistas que recriaram o modo de acolhimento das pessoas tidas por “rodadas” dentro do daime, aquelas que não se adequam, ou tensionam e confrontam a hegemonia do poder que estrutura a institucionalização do daime e a normatização dos corpos pela disciplina discursiva.

Para exemplificarmos isso, é importante constatar que as fardas utilizadas nos trabalhos de daime, as indumentárias que as pessoas iniciadas necessitam usar, são abolidas nos trabalhos de gira, tanto de Umbandaime, voltado para todas as linhas, quanto nos trabalhos em que se privilegia a chamada das falanges exurianas, dando por si só mais liberdade ao corpo disposto no rito, ainda que se mantenha a definição de saias às mulheres e calças aos homens. O tom de informalidade que essas giras pintam é dessemelhante, dada a seriedade investida na uniformização do salão, e é válido lembrar que é nessas casas que praticam os rituais de Umbandaime, que se canta para pomba-giras concebendo-as como mulheres que levaram uma vida repleta de recriminações por sua liberdade com o corpo, seja ela sexual ou não; canta-se

para Exu solicitando a sua proteção, reverenciando a sua força, e se honra o que recebe oferecendo o que tem para trocar; também é com alegria que se chamam os Exu-mirins, para extravasar e realinhar, por meio da desordem.

Ainda assim, mesmo ao devir exu e ser contagiado por suas estripulias, na doutrina do Santo Daime Exu também pode ser doutrinado. A energia volátil do tabaco e do marafo (álcool) que ele manipula desde seus mitos mais antigos, nesse contexto, não é permitida, e o daime e a santa maria são justapostos. O colonialismo que furta o acesso ao conhecimento ancestral, aos saberes praticados, impôs “o paradigma hegemônico monocultural, monoracionalista e monocórdico”, produzindo muitas fissuras, de modo que, mesmo que a sabedoria de grupos subalternizados “opere golpes astutos na dimensão do contínuo colonial” (Rufino, 2019), o desencantamento é ainda o nosso déficit. Por isso, tomamos a palavra para dizer que “não apostamos na redenção colonial”, mas acreditamos que a descolonização tem “um deus que sabe dançar”, tal como Exu. E é nessa sabedoria de encruzilhada, de muitos caminhos, de fresta, de festa, que se versa pelas potências de Exu, entendendo que “é na esculhambação das lógicas dicotômicas” que vigorará a transgressão dessa trama que tem regulado não só nossas epistemes, mas também os nossos corpos (Rufino, 2019, p. 37).

Portanto, para devir exu no Santo Daime, esse orixá tão incompreendido pelas lentes colonizadas, ainda se faz necessário que se imploda uma semiótica que “não se manifesta como verdade, mas como possibilidade”. Quando a lógica colonial produz no colonizado a marca do *verdadeiro*, da história única, ocorre que a sua singularidade é subjetivada por uma liturgia que diz: “a verdade não se nega/ a verdade não se esconde/ que a verdade é Deus/ e Deus é o verdadeiro *homem*”² (grifo nosso), e com isso pode ser mais difícil de receber, acolher e manifestar a multiplicidade de Exu.

Por isso, quando exu e pomba-gira se manifestam nos salões das igrejas daimistas menos afeiçoadas com essas entidades, são muitas as caras de espanto, de medo e constrangimento que encontramos, pois a incompreensão é daquelas que perscrutam a experiência com a retina já colonizada. E, para essas, alertamos que, para que a confusão possa fazer sentido, que o caos se reorganize e não seja ordenado, é necessário perspectivar esse “exu transladado, multiplicado e ressignificado nas bandas de cá no Atlântico” como sendo “a esfera de golpes aplicados e da transgressão necessária a colonialidade, como princípio e potência da descolonização, penetrando no complexo cultural enquanto saber diaspórico que esculhamba a maquinaria ocidental” (Rufino, 2019, p. 38). Não há mais tempo para se tentar conter ou sequer doutrinar o rompante de Exu. E, para esse devir, aceitamos o convite para entrever o que diz o educador Luiz Rufino:

2 Hino n. 127, intitulado “Assim eu quero ser”, do hinário “O Justiceiro”, de padrinho Sebastião.

[...] na encruza, permanecemos, sacrificando nossas questões e nos fazendo vadios, carnavalizando o mundo, destronando reis e invocando Exu para andanças nos terrenos do conhecimento, riscando a possibilidade de uma pedagogia das encruzilhadas como potência, entrecruzando conhecimentos coexistentes com o mundo que em seus encontros, geram confrontos, atravessamentos e diálogos que percorrem esquinas (Rufino, 2019, p. 40).

Esse convite é feito com urgência, pois ainda é preciso confrontar a intolerância religiosa, o proibicionismo e o racismo estrutural no Brasil, mecanismos que operam no (e para o) processo histórico do genocídio dos povos pretos e indígenas. O cristianismo, como toda expressão minoritária que ascende política e socialmente, “passou a ocupar a posição de algoz” (Nogueira, 2020, p. 48), mesmo outrora tendo sofrido a perseguição do Império Romano, que entendia essa manifestação religiosa como sendo uma rebeldia contra o Estado, contra o poder soberano. Quando se torna religião de Estado, a cristandade passa a perseguir os grupos contrários ou dissidentes da Igreja católica, e assim, processualmente, o Tribunal da Santa Inquisição ou o Santo Ofício é instaurado para que as práticas e sujeitos/as “que eram repositórios dos saberes tradicionais, herdeiros das práticas do sagrado nativo de diversos povos europeus”, fossem exterminadas/os, queimadas/os em fogueiras e torturadas/os até a morte. Assim, mesmo essas pessoas não sendo racializadas, mas sendo “donas das técnicas e do manejo secular do conhecimento das ervas, de encantamentos e de modos diversos de lidar com o sagrado, passaram a ser demonizadas e forçadas ao epistemicídio de suas heranças cosmológicas ancestrais” (Nogueira, 2020, p. 49); enquanto isso, o monopólio do conhecimento e da cura ia sendo institucionalizado entre a Igreja católica e o advento da medicina branca, na época ainda principiante.

Essa investida da Igreja católica não se limitara ao território europeu, e com essa experiência, unida ao movimento das Cruzadas, não demorou para que também as Américas e o Oriente sofressem com as torturas e crueldades do período inquisitorial. No caso do Brasil, a intolerância religiosa afetou e tem afetado, principalmente, a população racializada, muito embora haja participação de pessoas brancas nas religiosidades de matriz e genealogia afro-indígena. Nesse sentido é que Exu é associado à imagem do diabo cristão, e ocorre a criminalização das práticas religiosas de matriz africana, bem como da capoeira, do samba, e do consumo da maconha, ou do “pito de Angola”, durante as primeiras décadas do século XX. E, com a invenção do mito da democracia racial, o mito das três raças que supostamente estariam em pé de igualdade no Brasil, essas práticas foram descriminalizadas e apropriadas pela capitalização – exceto no caso dos usos da maconha, esses capitalizados pela famigerada

guerra às drogas. Ela teve o seu uso não somente proibido, como também penalizado, e foi assim que o Brasil aderiu às políticas proibicionistas disseminadas pelo imperialismo estadunidense, iniciando o que hoje conhecemos como encarceramento em massa da população negra.

Desde então, a proibição da maconha no Brasil tem servido para uma certa política da morte (Mbembe, 2018b) que, se valendo do estigma criado em torno do uso dessa substância, corroborou com a adjetivação negativa das pessoas negras. O estigma do drogado e, nesse cenário, consequentemente, do criminoso foi empregado e serviu de justificativa à investida da medicina criminológica, que buscava por particularidades que, por sua vez, justificassem o fenótipo e biotipo do criminoso. Havia dados estatísticos sobre a quantidade de pessoas pretas pegadas pela força policial usando, portando ou comercializando maconha e outras drogas, e essas informações foram utilizadas em congressos acadêmicos para exemplificar a tendência das pessoas negras ao crime (Henman; Pessoa Jr., 1986), sendo, posteriormente, base para as narrativas persecutórias criminal e judicialmente das populações racializadas neste país.

No que tange à persistência da medicina em contribuir para que se criminalizasse a maconha e seus/suas usuários/as, o médico Rodrigues Dória (Henman; Pessoa Jr., 1986) teve um papel fundamental na elaboração de um racismo científico pautado na criminalização da existência não branca. Por meio da perseguição às práticas culturais de origem afro-ameríndia no Brasil, foi sendo consolidada a concepção de representação de um suposto “perigo” às classes sociais elitizadas que se pressupunham majoritárias, mesmo que quantitativamente não fossem. Com isso, uma verdadeira guerra foi inventada, para que se pudesse promover a morte daqueles/as que, supostamente, estariam promovendo a produção e o comércio de entorpecentes tornados ilícitos, e que assim demonstravam ter maior propensão ao crime. Nesse contexto é que foram inventados muitos mitos a respeito dos efeitos da maconha em quem a utilizasse, tendo a indústria fílmica um papel importante na reformulação desse imaginário social. O advento da indústria farmacêutica, em conjunto com o estabelecimento da medicina branca e ocidental, protagonizou o lobby do remédio versus veneno. E tendo a população racializada ocupado os morros e iniciado os processos de favelização, a guerra às drogas sempre esteve endereçada, promovendo o genocídio da população negra e pobre e o encarceramento em massa de jovens pretos/as usuários/as.

As leis criadas para regulamentar o porte de drogas no Brasil nunca trataram de classificar quantitativamente o porte para definição de quem usa e de quem vende, e, assim, o Brasil chegou à posição de 3ª maior população carcerária do mundo em 2019, e 65% desta já era composta por pessoas negras em 2016, segundo o último levantamento realizado pelo Departamento Penitenciário Nacional (Depen). O ge-

nocídio contra a população negra no Brasil age por epistemicídio quando cristianiza e desencanta Exu, e, com isso, mina as possibilidades de acessar a sabedoria ancestral dessa população; mas também é por meio do encarceramento em massa e dos “autos de resistência”³ que essa guerra que se diz contra plantas e drogas tem obtido êxito em matar pessoas majoritariamente racializadas.

Os regimes de verdade que alimentam esse genocídio são colocados em xeque quando, por exemplo, temos a legalização da *ayahuasca* no Brasil, sendo considerada pelo seu uso ritualístico garantido pela constitucionalidade de dois direitos fundamentais: a liberdade de consciência e a liberdade religiosa. E nesse contexto, tendo a maconha também sido ritualizada, tanto com esse formato ritualístico como base como com outros, a manutenção de sua proibição incita que cogitemos quais incômodos acabar com uma das principais justificativas para se matar e prender negros/as e pobre nesse país pode vir a causar. Enquanto o seu uso é permitido para que seja feito “escondido”, de modo que comunidades inteiras continuem acessando-a, e se beneficiem de suas propriedades, os caminhos apontam para uma mudança nas estruturas da doutrina daimista, que até então, em sua formação, era composta majoritariamente por pessoas racializadas.

O embranquecimento causado pela expansão para os grandes centros urbanos evidencia que os corpos que empreenderam a subjetivação por meio de um agenciamento coletivo da Santa Maria estão a reforçar as concepções que lhes aprazem, principalmente por entender que é na cristianização dessas relações que a retina colonial se vê assegurada de toda e qualquer contravenção. Contudo, Mbembe alerta que não somente pessoas que se autodeclarem negras podem ser racializadas, ao contrário, a enunciação de si pouco importa quando existe um *devoir negro do mundo*, no qual pessoas são racializadas também por suas características regionais e socioeconômicas, por exemplo. Assim, também no caso de padrinho Sebastião e sua família, descendentes de pessoas de “peles mais claras”, ou mesmo de pessoas brancas, a sua condição regional de pertença (norte) e genealogia (nordeste) depunha em seu desfavor para que fossem entendidos/as como pessoas brancas, ainda que a “pele mais clara” possa figurar graduações menores da violência a ser enfrentada socialmente, e somente com a aliança com o “povo do sul” é que esse embranquecimento se torna algo palpável e visível na doutrina do Santo Daime.

3 Quando pessoas são mortas em “confronto” com a polícia, esses casos são registrados como “autos de resistência”. E, muito embora sejam homicídios, a morte dessas pessoas é classificada pela própria polícia como “exclusão de ilicitude”, por ocorrerem, supostamente, em legítima defesa ou com o objetivo de “vencer a resistência” de quem esteja com a suspeita de cometer um crime.

É sabido que o período conhecido como modernidade foi palco da produção da globalização de alguns conceitos que antes eram restritos aos conflitos entre pequenos grupos. A balcanização do mundo moderno trouxe consigo as questões identitárias que passaram a se forjar, primeiro, nos nacionalismos e culturas nacionais. Mas é também desse delírio homogeneizante das diversidades existentes mundo afora que surgira a marginalização, segregação e opressão de determinados grupos minoritários. E que, durante essa pesquisa que fora desenvolvida por quase uma década, abrindo possibilidades para o pensamento crítico, procuramos fazer um apanhado de acontecimentos históricos que inventaram um *outro* racializado, um *outro* que, segundo Mbembe, “vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (Mbembe, 2018a, p. 13).

Esse *outro* marcado pela raça, já que, onde quer que esteja, “o negro desencadeia dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que invariavelmente abala o próprio sistema racional” (Idem). Esse *outro* que é subjetivado por marcadores racializantes, ou seja, é a própria invenção das raças e suas definições que produzem este corpo, devém território engendrado de tal forma que esteja disposto às invasões, à neocolonização que produz violências cognitivas que afetam as possibilidades de compreensão da existência para além de um padrão de uma suposta hegemonia.

DEVIR NEGRO: UM CORPO NO MUNDO

As políticas de embranquecimento que foram investidas pelo Estado brasileiro são um exemplo importante para refletirmos sobre os modos de operação da maquinaria capitalística. Esta agiu de muitas formas, mas principalmente com ações afirmativas que asseguravam a migração e o acesso às terras por parte de europeus e asiáticos que, se valendo disso, fizeram riquezas por meio da exploração dessas terras. Assim, também ao reduzir as populações autóctones e as sequestradas de África às suas aparências, às suas peles, às suas cores, e, com isso, vincular seus comportamentos sociais ao apelo biológico, trama discursivamente uma pretensa homogeneização inexistente. A colonização foi responsável por transformar “o negro” e “a raça” em uma única figura, o que Mbembe (2018a, p. 13) chama de “loucura codificada” e que pode ser percebida até os dias atuais, quando atentamos às relações de poder que legitimam as instituições.

No curso da história é perceptível que esse condicionamento é responsável pela manutenção das bases do capitalismo e seus meios e modos de exploração, sendo que “a todos os acontecimentos e todas as situações do mundo da vida [pode] ser atribuído um valor no mercado” (Vogl, 2013, p. 152 *apud* Mbembe, 2018a, p. 15), e, pela voz de Elza Soares, não esquecemos que “a carne mais barata do mercado é a carne

negra”⁴ Dito isso, perspectivamos a condição do negro, ou melhor, do *devir negro* no contexto brasileiro, observando quais corpos são produzidos, regulados e interditados pela ordem discursiva do outro que é racializado, e visualizamos em mestre Irineu esse movimento quando os antropólogos Edward MacRae e Paulo Moreira (2011, p. 370, grifos nossos) dizem que

[...] não é de se estranhar que certos participantes do Daime buscassem branquear a imagem de Mestre Irineu, para melhor projetá-la junto à sociedade acreana. Para tanto tentavam projetar uma imagem de seu líder como alguém que, *apesar de ser negro*, seria identificado com os valores então hegemônicos, ou seja, teria uma “*alma branca*”. Essa tentativa de branqueamento transparece explicitamente em certas ilustrações produzidas dentro da comunidade, que retratam Mestre Irineu de maneira a minimizar seus fenótipos negros, como sua cor e cabelo.

Considerando os dados do último censo do IBGE/PNAD (Cor [...], [s.d.]) realizado em 2019, atualmente no Brasil 57,3% da população é não branca (1,1% amarelo ou indígena, 9,4% pretos e 46,8% pardos), conseguimos entender o que Achille Mbembe quer dizer com a produção de uma alteridade marcada pela pele, pela cor, pela raça. Pois, ainda que o colonialismo tenha condicionado de forma mais incisiva e violenta as transformações cosmológicas, epistemológicas e das organizações sociais na vida dos/as ancestrais destes/as autodeclarados/as ao IBGE, e as políticas de embranquecimento populacional promoveram ações afirmativas com concessão de terras para mais pessoas brancas migrarem da Europa ao Brasil, com todo um cenário favorável para o genocídio engendrado desde o início da colonização, os povos não brancos e as suas práticas socioculturais vigoraram, encontrando caminhos outros, como avistamos nessa pesquisa, por meio de alianças e contágios.

Por população parda podemos compreender as pessoas de pele não retinta, porém com marcadores raciais, que podem ser definidos tanto por fenótipos quanto por regionalismos, como é o caso dos estereótipos que são atrelados aos nordestines e nortistas. Ou seja, no Brasil é possível *devir negro* ao ser preto de pele clara ou retinta, ao ser nordestine ou nortista, e também por fatores socioeconômicos, como a condição das pessoas sem moradia, em situação de rua, ou ainda com uso abusivo de substâncias lícitas e ilícitas, por exemplo. Com isso, é válido ressaltar que o termo “negro”, que fora cunhado com fins de racializar e designar o inimigo, assim como

4 Ouça “A carne”, de Elza Soares, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yktrUMoc1Xw>. Acesso em: 3 out. 2024.

o conceito de raça, “nunca foram elementos fixos” (Mbembe, 2018a, p. 20). Se na contemporaneidade fala-se de um “racismo sem raças”, que se forja com o “intuito de praticar com mais desenvoltura a discriminação, ao mesmo tempo em que se faz dela algo conceitualmente impensável”, isso se deve, em partes, também à mobilização das “culturas” e “religiões”, institucionalizadas tal qual a “biologia”, e a invenção de novas categorias racializantes confina as pessoas não brancas à dessemelhança do universal (Mbembe, 2018a, p. 21-22), do homem branco, cisgênero e heterossexual.

Daí a importância de pautarmos a descolonização na produção do conhecimento científico, inclusive dentro dos estudos culturais e das práticas de pesquisa transdisciplinar, para que se questione e tensione o estilhaçar do paradigma das identidades, pois, quando nos damos conta do que se pretende com as categorias eleitas para essa distinção, é possível perceber o quão maniqueísta é a política da morte que está engendrada nas sociedades colonizadas e reverbera nos pequenos grupos, que, mesmo quando racializados, reproduzem o racismo estrutural, supostamente por estarem alheios à globalização desses conceitos. Sob a luz do candeeiro do preto-velho Fanon (2005), avistamos a ignorância branca (Mills, 2018, pp. 58-59) se chocar quando concordamos que “uma Igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, uma Igreja de estranhos”, pois esta não pretende “salvar” e/ou conduzir o outro racializado para “o caminho de Deus”, e sim para “o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor”. Haja vista os contorcionismos esforçados em tornar os saberes da negritude consumíveis pelos brancos, transformando a erva demonizada em sinônimo de feminino passivo, e a presença de Exu sendo reivindicada para salvar-lhes dos apuros que a própria ignorância branca se coloca, ao devir xamã de si mesmo com mecanismos de culpabilização nesse processo.

Por isso, quando Fanon (2005, pp. 57-58) nos diz que não tem como o questionamento desse mundo forjado pelo colonialismo ser “um confronto racional dos dois pontos de vista”, ele se refere não somente às limitações físicas que estão impostas às pessoas colonizadas, mas também remete às subjetividades que fazem do/a colonizado/a “uma espécie de quintessência do mal”, pois, ainda segundo ele,

Os valores, com efeito, são irreversivelmente envenenados e infectados desde que são postos em contato com o povo colonizado. Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, principalmente seus mitos, são a própria marca dessa indigência, dessa depravação constitucional. É por isso que é preciso situar no mesmo plano o DDT que destrói os parasitas, vetores de doença, e a religião cristã, que combate no germe as heresias, os instintos, o mal. O recuo da febre amarela e os progressos da evangelização fazem parte do mesmo balanço. Mas comunicados

triumfantes das missões informam, na realidade, a importância dos fermentos de alienação introduzidos no seio do povo colonizado (Fanon, 2005, p. 58).

No plano de imanência do Santo Daime, por exemplo, em uma gira para Iemanjá realizada na praia do Santinho em fevereiro de 2020, em um dos bairros da classe média florianopolitana, as práticas rituais de incorporação, bem como a ingestão do daime, o consumo de rapé, santa maria e outras medicinas comuns ao campo, ocorriam livremente, mesmo com algumas pessoas alheias à situação transitando pela praia. Essa condição de liberdade ao culto, de liberdade de uso, tratando-se tanto de substâncias com fortes estigmas e estereótipos sociais quanto à prática de cânticos e das incorporações na Umbanda, que há muito sofre com a intolerância religiosa em nosso país, registra um acontecimento importante: o embranquecimento da doutrina daimista. Esse acontecimento, com a expansão, pode ser aferido tanto no fenótipo de suas e seus integrantes quanto no sincretismo que abduz preceitos caros e importantes ao culto da ancestralidade africana.

Por fim, o uso da santa maria e a realização dos trabalhos de incorporação já não precisam mais se esconder, inclusive porque o embranquecimento tem sistematizado os elementos caros a essa composição e retirado de cena o que é considerado tradicionalmente como sabedoria ancestral do povo herdeiro de África. É nesse sentido que os caminhos tomados nessa encruzilhada parecem se repetir constantemente no percurso historicizante, como num eterno retorno ao mesmo, a invenção de um inimigo, de uma força do mal a ser combatida, iluminada, doutrinada, produz feitos violentos como o sincretismo de Exu com São Miguel, o que, longe de pressupor uma associação, funciona como justaposição.

O mensageiro responsável por conectar o Orun (plano astral) e o Ayê (plano terrestre), aquele a quem se dá de comer primeiro, a quem se reverência antes, é substituído por um anjo da corte celestial combativo do mal, correspondente à incompreensão causada pela retina colonial que avista o mundo cindido em dois. Assim, até mesmo a aliança que pressupõe uma troca subalterniza essa divindade africana doutrinando-a, e a faz soar como *potência para padecer*, pulsão de morte, escassez da energia vital, apagamento e esquecimento dos saberes ancestrais de um povo. Pois basta voltarmos um pouco no tempo para rememorarmos o flagelo que é efetivado pela força policial, a mando da colonialidade, para que esses saberes vigorassem e continuassem a encantar a experiência de devir ao se ligar a planta, ao investir técnicas xamânicas em si, ao se permitir ser movimento para fora da ordem e da disciplina.

As políticas proibicionistas, o encarceramento em massa e a intolerância religiosa são o tripé que sustenta o genocídio do povo afro-indígena no Brasil, e que só vigo-

ram porque existe uma estrutura racial que garante que o racismo seja tão sutil e tão violento ao mesmo tempo. Nesse sentido, o embranquecimento fora garantido pela força policial, que perseguia as macumbas e candomblés no início do século XX, mas também pelas alterações e concessões que ocorreram para que pudessem subsistir, não sem haver muitas dificuldades para transmutar o *carrego colonial*. Exemplo disso encontramos no Santo Daime com o racismo linguístico da classe média sudestina justificando a mudança do “nome feio” da maconha, e também na iluminação de Exu como sendo a manifestação do mal. Tal como a continuidade dos tempos em que, com a repressão policial, fechavam-se terreiros, apreendiam-se objetos sagrados, aprisionavam-se lideranças pretas, reprimiam-se as festividades de origem não colonial, como o samba e a capoeira, e a maconha era criminalizada; as negociações das lideranças daimistas e, principalmente, a partir do “povo do sul”, na expansão do Santo Daime, tiveram um caráter de intermediação na perpetuação da dominação subjetiva.

Não obstante a forja subjetiva, os soldados da Rainha da Floresta têm desempenhado um importante papel na contenção das manifestações de descontentamento por parte de algumas minorias que coexistem dentro das comunidades dos grandes centros urbanos vinculadas à instituição daimista de maior alcance no mundo, a Iceflu. O silenciamento da diferença, a produção do esquecimento do Daime/Santo Daime como uma religiosidade de genealogia afro-ameríndia, o enaltecimento da Santíssima Trindade, a doutrinação evolucionista de Exu, o condicionamento de subalternidade numa lógica hierárquica que mensura a legitimidade da existência do outro por meio da individuação e a culpabilização cristã têm delimitado as bordas do plano de consistência dessa expressão religiosa, ao mesmo tempo que rachaduras surgem para lembrar que é possível transbordar o cerco colonial. polari

Seguimos cartografando tais movimentos, no intuito de perspectivar alianças e composições culturais que se questionem sobre seus métodos, que revisitem sua própria história enquanto comunidade, bem como enquanto parte da constituição de uma sociedade tão diversa e plural, existente em um país continental. É urgente que a população não racializada deste país se perceba como tal, compreendendo a necessidade de dar o lugar aos que vieram antes, e aprender que o suposto sincretismo e as relações inter-raciais não podem mais ser apropriações culturais que aniquilam, e estupros que repovoam apagando toda uma existência. Tendo consciência da genealogia que remonta a esses conhecimentos e saberes advindos de uma alteridade por muito violentada, caberá ao neoxamanismo urbano evidenciar a quem devemos pela persistência e permanência desses na história.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, J.; PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da. *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- ALVERGA, Alex Polari de. O Evangelho Segundo Sebastião Mota de Melo. Boca do Acre: Cefluris, 1998.
- COR ou raça. IBGE Educa, [s.d.]. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. Acesso em: 21 jul. 2020.
- DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs 4*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz De Fora: Ed. UFJF, 2005.
- GOULART, S. L. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH-USP, São Paulo, 1996.
- HENMAN, A.; PESSOA JR., O. *Diamba sarabamba: coletânea de textos sobre a Maconha*. São Paulo: Ground, 1986.
- LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.
- MACRAE, E.; MOREIRA, P. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EdUFBA, 2011.
- MAGNANI, J. G. C. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, set./nov. 2005.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018a.
- MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018b.
- MILLS, C. W. Ignorância branca. Trad. Breno Ricardo Guimarães Santos. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa/Bahia, v. 17, n. 1, p. 413-438, 2018.
- MORTIMER, L. *Bença, padrinho!* São Paulo: Céu de Maria, 2000.
- NOGUEIRA, S. *Intolerância religiosa: feminismos plurais*. Coord. Djâmila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro, Polén, 2020.
- ROCHA, J. Experimentações enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – Each/USP, São Paulo, 2021.
- RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- TUPPER, K. W. Enteógenos e inteligência existencial: plantas mestres como instrumentos cognitivos. Trad. Mauro Sá Rego Costa. *Revista Periferia*, v. III, n. 2, 2011.

WUNDER, A. Superfícies de encontro com o povo indígena Kariri-Xocó: imagens e o devir.
Linha Mestra, n. 38, p. 23-34, maio-ago. 2019.