UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

OS TRAJETOS DO ÊXTASE DISSIDENTE NO FLUXO COGNITIVO ENTRE HOMENS, FOLHAS, ENCANTOS E CIPÓS: UMA ETNOGRAFIA AYAHUASQUEIRA NORDESTINA

WAGNER LINS LIRA

RECIFE- PE
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

OS TRAJETOS DO ÊXTASE DISSIDENTE NO FLUXO COGNITIVO ENTRE HOMENS, FOLHAS, ENCANTOS E CIPÓS: UMA ETNOGRAFIA AYAHUASQUEIRA NORDESTINA

WAGNER LINS LIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial na obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Duarte Gomes da Silva

RECIFE- PE
2009

Lira, Wagner Lins.

Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina/ Wagner Lins Lira. – Recife: O Autor, 2009.

245 folhas: il., fig., fotos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2009.

Inclui bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Bebidas – Rituais e costumes. 3. Ayahuasca. 4. Chá. 5. Espiritualidade. 6. Transcendência. I. Título.

39	**CDU (2. ed.)**	**UFPE**
390	**CDD (22. ed.)**	**BCFCH2009/32**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

BANCA EXAMINADORA:

Professor Doutor Eduardo Duarte Gomes da Silva
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Professora Doutora Maria Aparecida Lopes Nogueira
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Professora Doutora Silvia Aguiar Carneiro Martins
Programa Pós-Graduação em Sociologia - UFAL

Data da Defesa: 26/03/2009

RECIFE – 2009

Dedico essa dissertação à minha filha Máyra Luna, a menina dos meus olhos. Seja bem vinda. Papai te espera na luz, na paz e no amor.

“O que há mais difícil neste mundo é o homem conhecer a si mesmo” (Thales de Mileto).

“Os olhos do espírito só começam a ser penetrantes quando os do corpo principiam a enfraquecer” (Platão).

“Há um único recanto do universo que podemos ter certeza de melhorar: o nosso próprio eu” (Aldous Huxley).

AGRADECIMENTOS:

A Deus ou grande força universal, que possibilitou e possibilita a cada dia inspirações a partir de sua sábia criação.

À CAPES, pela bolsa de auxílio e incentivo à pesquisa.

Especialmente aos meus familiares; ao meu pai, "*sargento Gonzaga*" pela atenção, carinho, rigidez e amor desse eterno soldado protetor. Meu exemplo de fortaleza, dedicação e disciplina. À minha mãe, "*professora Carminha*", pela compreensão, amor e carinho, além das aulas de reforço sobre a vida e pelas correções diárias dos meus erros de português. Minha primeira mestra, muito obrigado pela atenção.

Ao meu irmão Júlio César, por nossas brigas e diálogos frutíferos, nos quais pudemos aprender e interagir a partir da análise e correção de nossos erros.

À minha companheira Bruna Luanda, pelo ciclo de amor, carinho, tolerância e respeito construído ao longo de nossa convivência. À nossa filha Máyra Luna, fruto desse amor. Um presente dos deuses, que não tarda em chegar.

Aos meus amigos, irmãos da vida, Felipe Accioly e Ademar Raimundo.

Ao eterno mestre Severino dos Montes Prazeres (*in memorian*), por ter me apresentado ao universo botânico a partir de uma ótica diferenciada, na qual seu aluno teimoso pôde sair do laboratório e conseguiu interpretar, pensar e interagir com certas teorias a partir da observação e da vivência direta com os vegetais. Muito obrigado por me fazer pensar.

À professora Leonor Costa Maia, pelo exemplo de rigidez e pragmatismo epistemológico, mostrando-me desde sempre como funcionam as regras do jogo científico, assim como os padrões, normas, prazos, escrita e fontes de dados.

Aos amigos que conquistei na área das ciências biológicas: Dani, Ísis, Gisa, Gleice, Márcio, Suzy, Pierre, Lobão, Júlia, Zeca, Flávio, Viviane, Aline, Nicácio... Entre tantos outros colegas de classe e de laboratórios, que acompanharam minhas pesquisas desde o começo, mesmo sem entender como eu iria conseguir, mas participando e incentivando essa aventura epistemológica, que poucos biólogos pensam em trilhar. Saudades do tempo em que achávamos que a vida era explicada nos tubos de ensaio.

Ao grande Omar, companheiro psiconauta que aguçou meus interesses e expectativas sobre o universo das plantas de poder e o uso das mesmas entre os seres humanos.

A meu grande compadre José Arturo Costa Escobar, por nossas discussões e pelejas metodológicas relativas ao uso de enteógenos e também, por ter me introduzido ao mundo da ayahuasca, a partir do convite para participar das sessões na igreja do CEFLURIS do Céu de São Lourenço, em Pernambuco, sendo lá, onde tudo começou.

À professora Laíse de Holanda, por ter me apresentado ao universo da etnobotânica que até então parece ser a única disciplina das ciências biológicas, que tenta se aproximar da condição

humana, levando em consideração os saberes tradicionais construídos ao longo das gerações. Meus sinceros agradecimentos pelo incentivo, assim como pelas observações no desenrolar de nossa pesquisa. Suas contribuições foram bastante proveitosas para a continuidade dessa dissertação.

Ao meu orientador professor Eduardo Duarte Gomes da Silva por ter aceitado adentrar comigo no mundo da ayahuasca, me auxiliando metodologicamente e sempre indicando possibilidades valiosas de investigação. Obrigado pela dedicação, confiança, interesse e preocupação com esse trabalho. Além de tudo, você foi excepcional no quesito orientação. Firme e forte junto comigo no caminho de rosas e espinhos chamado conhecimento.

Aos professores Bartolomeu Tito Figueroa e Luiz Felipe Rios, que se dispuseram a ler e corrigir parte de nosso trabalho, acrescentando algumas considerações teóricas possíveis ao mesmo, principalmente, em relação aos diálogos sobre o êxtase e estados além corpo influenciados por eventos ritualísticos.

À professora Maria Aparecida Lopes Nogueira, pelo incentivo e, principalmente, por nos ensinar a pensar complexamente, transmitindo aos seus alunos diversos meios de direcionar o olhar e ampliar, dessa forma, suas percepções em prol dos fenômenos estudados. Obrigado por nos ensinar a entrar e sair da casa das pessoas, respeitando seus saberes e dialogando de igual para igual. Obrigado pelo acompanhamento durante a pesquisa e por ter aceitado participar de nossa banca de defesa.

À professora Silvia Martins, por nosso diálogo sobre o uso da ayahuasca no CHIED alagoano e também por ter aceitado compor nossa banca de defesa, ajudando a enriquecer ainda mais esse estudo, que parece transitar por distintas áreas do conhecimento humano.

Aos amigos que conquistei no Programa de Pós- Graduação em Antropologia: Thiago, Hugo, Carol, Nonato, Marcelão, Drica, Nicole, Jeyza e às minhas amigas, irmãs xangozeiras, Lígia e Luciana Gama... Nossas elucubrações foram por demais produtivas, na medida em que pudemos debater sobre o foco de nossas pesquisas de maneira informal, longe da sala de aula e em lugares neutros, cujas discussões favoreceram a amplitude do conhecimento.

Ao meus amigos irmãos ayahuasqueiros, que desde sempre abriram suas vidas, seus templos e suas casas durante o período dessa pesquisa, muito obrigado é muito pouco devido à importância que vocês tiveram diante das páginas aqui descritas.Um grande abraço aos meus amigos da AEUDV pernambucana: mestre Patrício, Dona Yonny, mestre Jú, Diego, Jair... Meus sinceros agradecimentos pela aceitação, hospitalidade, paciência e boa vontade.

Aos meus amigos do CHIED alagoano; Dácio, Ruy, Rodrigo, mestre André, mestre Glauber, Juliana, Fabiano, Sheila, Tony, Andrey, Taty, Daniel, Charlinhos, Bruno, Luquinha, Serginho, Helder... Não tenho palavras para agradecê-los a gentileza, a felicidade, a harmonia e o amor com o qual fui recebido. Muito obrigado mesmo de coração.

Ao marirí e à chacrona pelo fluxo de idéias e percepções emergentes durante essa pesquisa.
À todas as forças que conspiraram para a realização desse trabalho e também àquelas que quiseram impedi-lo, inviabilizá-lo ou torná-lo impossível. Só assim foi possível um incentivo maior na tentativa de provar o contrário. Os homens passam. Ficam suas idéias.

RESUMO

O fenômeno ritual da bebida xamânica ayahuasca revela inúmeras potencialidades místicas, afetivas e culturais. Nossas urbes contemporâneas elaboram distintas configurações diante do alcance divinal promovido pela ingestão de tal infusão, oriunda dos antigos povos andinos. O uso do chá expandiu-se nos centros urbanos, por intermédio das principais linhas religiosas ayahuasqueiras brasileiras (*daimista e udevista*), responsáveis pela propagação de suas doutrinas pelo país e pelo mundo, construindo e ajudando a ampliar uma rede de relações formada a partir da ritualização deste enteógeno. Atualmente, observa-se o surgimento de novos grupos, que reinterpretam e dão continuidade à tradição, mesmo afastados das instituições ditas "originais". Estes são os dissidentes, pois seguem um caminho próprio na comunhão do chá das florestas, permanecendo com a tradição, apesar da série de conflitos e acordos inerentes à legitimação de suas ações simbólicas e rituais. O direcionamento dos trabalhos espirituais permanece norteado pelos ensinos doutrinários elaborados pelos antigos mestres daimistas e ou udevistas, relembrados, reelaborados e cotidianamente adaptados às realidades dessas irmandades. A sacralidade da infusão continua atuante, de forma que, o alcance divinal promovido pela mesma não foge às atmosferas místicas e ritualísticas, de onde emergem padrões de consumo, que auxiliam os adeptos tanto no lidar com a experiência de adentrar no mundo da ayahuasca, quanto em tirar proveito dessas jornadas astrais, em prol da reformulação contínua de atos e conceitos inerente ao contato com o sagrado. Cabe à antropologia urbano-contemporânea o registro consciente dessas dissipações, no fortuito intuito de desmistificar àquilo que se ignora por não se conhecer. Cabe às ciências sociais como um todo tentar acompanhar e compreender o motivo da busca por tais práticas, aparentemente distantes, assim como o motivo que leva essas pessoas a se mobilizarem diante da construção de um novo grupo ayahuasqueiro, conseguindo produzir o próprio chá e ajudando, dessa forma, a dar continuidade e amplitude à tradição, com responsabilidade, a partir de suas necessidades e realidades materiais e espirituais. Dois núcleos nordestinos foram visitados para tal análise etnográfica: a Associação Espiritualista União do Vegetal, localizada no município de Riacho das Almas (PE) e o Centro de Harmonização Interior Essência Divina, situado em Riacho Doce (AL). Ambos dissidentes, mas derivados das antigas matrizes ayahuasqueiras. Ao longo dessa dissertação, direcionaremos nosso olhar tanto à mobilização desses dois grupos, quanto às suas interpretações simbólicas a respeito dos fenômenos presenciados em cada sessão ou trabalho, nos quais os fiéis se reúnem na comunhão desse chá sagrado que, para esses religiosos, é um ser vivo, divino, com poder, vontade própria, exigência e sabedoria.

Palavras- chave: Antropologia. Bebidas – rituais e costumes. Ayahuasca- chá e espiritualidade. Transcendência.

ABSTRACT

The ritual phenomena of the shamanic beverage ayahuasca reveal some mystical, affective and cultural potentialities. Our contemporanary cities create different configurations through the divine search promoted by ingestion of this infusion, originally used by early andeans. The beverage use was expanded in urban centers by brazilian ayahuasca religious groups (*daimista* and *udevista*). These are responsible for its doctrine propagation through our country and in the rest of the world, constructing and helping to amplify a social "network relation" formed from the ritualization of this entheogen. Actually, new groups are in emergence, reinterpreting and continuing the tradition costumes from the "original" institutions. They are dissidents and do their own way in the communion of the forest's tea, persevering the tradition, despite of the conflicts and inherent pacts of the legitimation of their symbolic and ritual actions. The direction of spiritual works of these groups persevere guided by doctrinaire knowledge elaborated by the early *daimistas* and *udevistas* masters, remembered, reelaborated and daily adapted to their own realities. The sacrality of the infusion continues and the promoted divine experience do not leave behind from the mystical and ritual atmosphere, which is observed consume patterns that help the adepts in ayahuasca experience and acquire knowledge from this astral trips. These last are important to continual reformulation of acts and concepts related with the sacred contact. Is an objective of the urban-contemporanery anthropology the aware register of this dissipations with the purpose to demystify that's is ignored by the knowledge absence. The social sciences as a whole has to accompany and comprehend the people motives for the search of these practices, evidently distinct, as well the motive that leave these people to mobilize and construct a new ayahuasqueiro group, producing their own beverage and doing continuity to the tradition, with responsibility, by their own material and spiritual necessities and realities. Two northeastern nucleus were visited to ethnographic analyze: the Associação Espiritualista União do Vegetal, located on Riacho das Almas city (PE) and the Centro de Harmonização Interior Essência Divina, located on Riacho Doce district (AL). Both are dissidents from the old ayahuasqueiras matrices. In the present work, we directed our look to the mobilization of these groups, to its symbolic interpretations of the experienced phenomena in each beverage session, in which the disciples are reunited to communion of the sacred tea that, to their, is a live being, divine, with power, own will, exigency and wisdom.

Key-words: Anthropology. Brew- rituals and behaviors. Ayahuasca- tea and spirituality. Transcendence.

LISTA DE FOTOS

Foto 1. Entrada do sítio do mestre Patrício 65

Foto 2. Paisagem do sítio do mestre Patrício 65

Foto 3. O templo da AEUDV 67

Foto 4. Refeitório junto ao templo 67

Foto 5. O Salão do Vegetal na AEUDV 68

Foto 6. Estrela de cinco pontas próxima ao templo 69

Foto 7. Chacronal feito com madeiras e telas de nylon 70

Foto 8. O marirí cultivado no cajueiro 71

Foto 9. Fornalha a gás com queimadores industriais 74

Foto 10. Vegetal armazenado em garrafas pet 74

Foto 11. Primeira sede do CHIED alagoano 148

Foto 12. Fornalha na primeira sede do CHIED 149

Foto 13. Paisagem da Mata Atlântica no Alto da Paz 153

Foto 14. Entrada do Alto da Paz 153

Foto 15. Chacrona transplantada na entrada do centro 154

Foto 16. Marirí em desenvolvimento no cajueiro 154

Foto 17. Oca erguida com madeiras e palhas de sapê 155

Foto 18. Cozinha, quarto dos caseiros e banheiros próximos à oca 156

Foto 19. Salão Dourado, mesa central, mandala e cadeiras de plástico 157

Foto 20. Fotos do mestre Gabriel, mestre Irineu, Jesus e mestre Francisco 158

Foto 21. Caixas d'água no Alto da Paz 159

Foto 22. Copos, flores, filtro de vidro com o Vegetal e Cruz de Caravaca 191

Foto 23. Camadas de folhas e cipós macerados em cozimento 207

Foto 24. Tonéis de plástico usados para armazenar o Vegetal 208

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Ilustração dos “nós” pontuados emergentes nas redes sociais 58

Figura 2. Trajetória histórica da EUDV a partir de Turner, Prigogine e Stengers 63

Figura 3. Posicionamento dos participantes dentro do Salão do Vegetal 84

Figura 4.a. “*Vision of the snakes*”, décima sétima pintura de Pablo Amaringo 127

Figura 4.b. “*Types of Sorcery*”, vigésima nona visão de Pablo Amaringo 127

Figura 5. Surgimento do Centro de Cultura Cósmica e demais dissipações 142

Figura 6. Emblema oficial do CHIED bordado nas camisas dos fardados 162

SUMÁRIO

Resumo 09
Abstract 10
Lista de Fotos 11
Lista de Figuras 13

1. Enteogenia e o universo das "plantas professoras: Ayahuasca, uma bebida de poder 15
1.1. Aprendendo com a floresta 15
1.2. O "cristianismo xamânico" e a urbanização da ayahuasca 21
1.2.1. Fragmentação e campo ayahuasqueiro 26
1.2.2. A pesquisa nas "novas unidades" 35

2. Os estados da arte dissidente na continuidade com a tradição hoasqueira 48
2.1. Associação Espiritualista União do Vegetal 48
2.1.1. O começo 49
2.1.2. O velho novo 55
2.1.3. Espaço 64
2.1.4. Tipos de sessões e a irmandade 75
2.1.5. Sessões de escala 80
2.2. A legalidade da dissipação 92

3. Lições do "aluno"hoasqueiro no "sítio dos encantos" 97
3.1. A burracheira 97
3.1.1. Quando desce a pêia 105
3.1.2. As más visões e o medo da morte 109
3.1.3. Pêia coletiva 115
3.1.4. Histórias e chamadas 119
3.2. Simbologia hoasqueira no caminhar cotidiano 125
3.2.1. Visitando a noosfera 133

4. Uma nova união. Reconfigurações da família ayahuasqueira no Alto da Paz 138
4.1. A linha da unificação 138
4.1.1. O Centro de Cultura Cósmica Suprema Luz, Paz e Amor (Gama-DF) 138
4.1.2. Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED) 142
4.1.3. O Alto da Paz 152
4.1.4. A irmandade 159
4.2. Efeitos da pluralidade 164
4.2.1. O nomadismo espiritual 172

5. A peleja da ilusão contra a realidade espiritual nos trabalhos do Chã do Cruzeiro 177
5.1. O trabalho espiritual 177
5.1.1. Sessões, comemorações e ensaios 186
5.1.2. Sessão de escala 190
5.1.3. Feitios 201
5.2. Outras atividades 212

6. Considerações finais 216
7. Referências 220
8. Anexos 234
8. 1. Anexo 1 234
8.1.2. Anexo 2 237

1. Enteogenia e o universo das "plantas professoras". Ayahuasca, uma bebida de poder

1.1. Aprendendo com a floresta

> "*Da natureza as culturas humanas selecionam certos animais e plantas, transformando-os em entidades especiais capazes de lançar os homens ao mundo sobrenatural cujos mistérios, também criados por essas culturas, são desvendados por meio desses mesmos animais e plantas, já agora transfigurados em espíritos e enteógenos*" (RITA RAMOS, 1986, p. 71).

O universo das "*plantas de poder*" apresenta-se, na maioria das vezes, como estranho ou exótico à cultura ocidental. Atingir o êxtase mediante a ingestão de uma substância vegetal, durante uma extensa atividade ritual, parece dividir opiniões ao mesmo tempo em que atrai um número cada vez maior de novos adeptos por todo o mundo, inclusive no Brasil. O atual resgate das "*técnicas arcaicas do êxtase*," como pensadas por Mircea Eliade (1988), surge em nossa contemporaneidade como uma constante pulsante do comportamento humano.

Os antigos xamãs consideravam "*planta professora*" toda àquela que lhes "ensinava" os segredos da natureza, quando os mesmos se encontravam sobre seu efeito visionário. Os "segredos" revelados aos xamãs durante os inúmeros ritos com as "*plantas de poder*" eram direcionados, principalmente, aos conhecimentos sobre a cura corporal e espiritual para si e para os outros. Por meio de suas viagens astrais, os xamãs travaram inúmeras "*batalhas espirituais*" nas quais foram aprendendo a se relacionar com as entidades da natureza que lhes transmitiram, além de tudo, os "segredos" da fauna e da flora (WALSH, 1993; ACHTERBERG, 1996 e ELIADE, 1988).

Esse conhecimento próprio xamânico da ecofisiologia e da farmacologia de alguns vegetais, adquirido com o tempo e transmitido oralmente ao longo das gerações, foi amplamente responsável pelas atuais descobertas psico-farmacológicas e

fitoterápicas desfrutadas pela ciência atual. Segundo Lévi-Strauss (1989), os homens da floresta possuem um conhecimento próprio do ambiente onde vivem, pois são exímios pesquisadores, observadores e construtores de classificações morfológicas e taxonômicas relativas aos outros seres da natureza. "*As espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiramente conhecidas*" (LÉVIS-STRAUSS, 1989, p. 24).

Tudo isso devido às múltiplas **bricolagens** inerentes aos sistemas culturais específicos. A bricolagem, para Lévi-Strauss (1989, p. 29) representa a **ciência primária** muito antes de se tornar primitiva. Aquele que a pratica é visto como **bricoleur**, que pode ser qualquer indivíduo inserido numa determinada cultura. A bricolagem se apresenta como uma característica própria do comportamento humano a partir de suas infinitas possibilidades de criação, inovação e reestruturação. Portanto, o xamã bricoleur também adquiriu experiência e conhecimento a partir da vivência e, já que a floresta era o seu lar, o morador precisava conhecer bem a sua casa.

Alguns pesquisadores, entre eles Robert Gordon-Wasson, Albert Hofmann e Carl Puck, no final dos anos setenta, propuseram a denominação **enteógeno**, ao questionarem a utilização pejorativa do termo **alucinógeno** que, na época, fomentava as discussões sócio-antropológicas direcionadas ao caso específico dos rituais e vôos xamânicos proporcionados mediante a ingestão de determinadas "*plantas de poder*". A etimologia da palavra alucinógeno, segundo estes autores, nos remete a um estado de demência momentânea, catarse, perda dos sentidos, delírio e divagação mental com fins hedonistas.

Estes traços não seriam características típicas da experiência xamânica, na qual o transe extático precisa ser consciente no intuito de se atingir um objetivo maior (GORDON-WASSON; HOFMANN; PUCK, 1980). Mesmo diante dos distintos

estados da percepção, nos quais é lançado, o xamã não abandona suas faculdades mentais, nem se deixa levar pelos diversos efeitos dos enteógenos. Devido às suas bricolagens, experimentos e vivências ele conseguiu domesticar a experiência e transitar nestes planos da existência, incomuns à realidade cotidiana, no fortuito intuito de se relacionar e "aprender" com as forças da natureza (WALSH, 1993; ACHTERBERG, 1996 e ELIADE, 1988).

Na busca pelo equilíbrio físico e espiritual, o vôo xamânico estabelece conexões que fazem interagir distintas realidades, aparentemente opostas, mas que agem mutuamente. O enteógeno ou "*planta de poder*" seria justamente o elo de ligação, enfim a "ponte" que conduz aos múltiplos estados da realidade, visitados durante os rituais xamânicos. A palavra enteógeno é de origem grega e significa; "*Deus dentro de si*", ou seja, o neologismo de tal denominação refere-se a tudo aquilo que desperta ou leva a divindade para dentro do sujeito (LABATE; GOULART; CARNEIRO, 2005).

Enteógenos são quaisquer elementos da natureza que possuam poderes visionários. Quando ministrados, normalmente em ritos específicos, são capazes de promover estados de realidade incomuns, que normalmente são interpretados como manifestações divinas oriundas do contato com o sagrado. Mediante rituais, tais elementos naturais agem como mediadores entre o mundo da experiência imediata e as infinitas dimensões espirituais que permeiam a existência humana.

Os principais "*vegetais de poder*", enteógenos ou até mesmo "*plantas professoras*" catalogados pela literatura científica são: o cacto peyote[1] (*Lophophora williamsii*), utilizado pelas tribos da América do Norte e América Central; a planta trombeta, datura ou erva do diabo[2] (*Datura metel* e *Datura stramonium*), comum aos

[1] Informações sobre o peyote consultar: Perrine (2001); Halpern, Sherwood, Hudson, Yurgelun-Todd & Pope (2005), Castañeda (2006) e Montenegro (2006).
[2] Informações relativas à datura disponíveis em Castañeda (2006).

nativos mexicanos; o cacto San Pedro ou wachuma[3] (*Echinopsis* sp.) dos povos andinos; o rapé de pariká[4] (*Anadenanthera* sp. e *Virola* sp.), também comum às tribos andinas; os cogumelos mágicos[5], que mesmo não sendo plantas são considerados "*vegetais de poder*" (principalmente as espécies de *Psylocibes*) ; o cânhamo[6] (*Cannabis sativa*), usado ritualmente pelos hindus, islâmicos, antigos zoroastros, africanos, janoneses e chineses; a planta jurema[7] (*Mimosa* sp.), dos índios e caboclos do nordeste brasileiro; a iboga ou buite[8] (*Tabernanthe iboga*), típica planta africana e as espécies vegetais que compõem a bebida ayahuasca do xamanismo andino; o cipó marirí (*Banisteriopsis caapi)* e as folhas da chacrona (*Psychotria viridis*).

Ayahuasca é uma palavra de origem quéchua e significa *liana dos espíritos*, *cipó das almas*, *vinho dos mortos* (LUNA, 1986). Refere-se ao chá feito com o cipó da planta marirí (*Banisteriopsis caapi*) junto com as folhas de outro vegetal conhecido por chacrona (*Psychotria viridis*). O cipó possui os derivados beta-carbolínicos da harmina, tetrahidroarmina e harmalina como alcalóides principais. A folha da outra planta que incrementa a mistura, a chacrona, possui a N,N-dimetiltriptamina, conhecida por "*DMT, a molécula espiritual*" (SCHULTES, 1986; OTT, 1994 e STRASSMAN, 2001). Essas substâncias, quando combinadas e ingeridas, produzem efeitos diversos, interpretados como vôos e jornadas xamânicas.

Os efeitos da beberagem só são possíveis mediante a união dessas duas plantas distintas. Folhas e cipós foram macerados, cozidos e fervidos ao longo das gerações a partir da arte do xamã bricoleur conhecedor da natureza. Os xamãs andinos, usuários pioneiros deste enteógeno, acreditam que a bebida os conecta diretamente à mãe

[3] Dados sobre o wachuma podem ser encontrados em: Henmann (2005) e Montenegro (2006).
[4] Dados relativos ao rapé de pariká estão disponíveis em Wright (2005).
[5] Os vários tipos de cogumelos mágicos foram amplamente estudados por Singer & Smith (1958); Gordon-Wason (1968); Heim (1972) e Schultes (1998);
[6] Maiores detalhes sobre o cânhamo consultar Robinson (1999, pp. 48-63).
[7] Estudos relativos à jurema consultar: Grunewald (2005); Motta (2005) e Mota (2007).
[8] Referências ao iboga ou buite disponíveis em Samorini (2005).

natureza, *patcha mama* ou “natureza divina”. Além disso, os efeitos visionários do chá são comparados aos estados de falecimento. A ingestão da beberagem é considerada fundamental na preparação do indivíduo para a morte e está diretamente ligada ao destino pós-morte (KEIFENHEIM, 2002, p. 99; LANGDON, 2002, pp. 69-93 e LUZ, 2002, pp. 37-68).

As duas plantas que compõem a infusão são encontradas em suas formas nativas apenas nos ecossistemas do Piemonte Amazônico, que se estendem desde o norte do Peru até o sul da Colômbia. A presença dos vegetais que compõem o yagé, outro nome dado à bebida, no sul da Amazônia peruana e nas florestas brasileiras se deve ao intercâmbio que há séculos têm realizado os grupos indígenas, que trouxeram consigo sementes dos dois vegetais (ZULUAGA, 2002, p. 134). Portanto, os cipós e as folhas no Brasil encontram-se sob a forma de cultivo.

Observa-se, entre os xamãs ayahuasqueiros, que a bebida aparece associada à criação e transformação do mundo, do homem e dos demais seres, servindo também de elo e comunicação com os mortos e espíritos. A idéia de plantas que ensinam é amplamente difundida entre alguns grupos indígenas do Alto Amazonas. Segundo Chevalier (1982, p. 346), a sabedoria e o conhecimento próprios em relação às propriedades curativas de determinados preparados vegetais transmitem-se de pais para filhos, mas a origem desse ensinamento é proveniente de sonhos e visões propiciados quando o indivíduo ingere porções de plantas específicas.

Os xamãs que usam a ayahuasca em seus rituais também concordam que sob o efeito do yagé, a pessoa pode “trabalhar” nos estados ampliados da consciência. Entre os índios Tukano, por exemplo;

> O ato de se tomar yagé é expresso por um verbo que significa "beber e ver" e é interpretado como um regresso ao ventre cósmico (...) as visões recapitulam a teogonia e a cosmogonia (...) os participantes vêem a maneira como o Sol-Pai criou os Seres divinos, o mundo, o homem, e como a cultura tribal, as instituições sociais e as normas

> éticas foram constituídas. O objetivo da cerimônia yagé é fortalecer o sentimento religioso; com efeito, o participante pode ver que a teogonia e a cosmogonia tribal são verdadeiras. Além disso, as visões permitem um encontro pessoal com os seres sobrenaturais (ELIADE, 1979, pp. 118-119).

Esse "trabalho" é entendido como sendo uma eterna batalha no mundo espiritual contra algumas forças externas que tentam interferir negativamente na vida e na saúde do ser humano. Todo "trabalho" de ensino e aprendizagem durante o êxtase propiciado pela ingestão da beberagem, momento em que se é projetado para o mundo dos espíritos para com eles o sujeito interagir e adquirir informação sobre as coisas da vida, só é possível mediante a **ampliação da consciência**.

As abordagens científicas sobre o tema, em comum acordo, costumam rotular o efeito visionário, provocado pela ingestão de determinados enteógenos, como "estados alterados de consciência". Discordamos dessa denominação, em se tratando das jornadas xamânicas de cunho ritual e terapêutico, pois além de ser uma descrição comum aos efeitos gerais dos entorpecentes, acreditamos que a consciência não é "alterada" durante os rituais xamânicos e sim "ampliada". O "*vôo da alma*" possui uma finalidade. É preciso controlar a experiência para que seja possível receber as informações no plano astral e voltar ao mundo dos vivos para pôr em prática todo "ensinamento" (WALSH, 1993; ACHTERBERG, 1996 e ELIADE, 1988).

Acreditamos que os enteógenos proporcionam, na verdade, "estados ampliados de consciência" que permitem ao xamã estabelecer relações com o mundo espiritual e que auxiliam na continuidade da vida material, em prol da manutenção do equilíbrio entre os diversos planos da existência. Para tal, a consciência é expandida ritualmente, ampliando-se o campo da percepção cotidiana a partir do rompimento momentâneo com os limites de uma realidade comum, dominante e paralela aos eventos espirituais vivenciados em cada ritual.

1.2. O “cristianismo xamânico” e a urbanização da ayahuasca

Além dos índios xamãs, que foram sem dúvida os conhecedores pioneiros do enteógeno ayahuasca, o cipó *Banisteriopsis caapi* associado às folhas da *Psychotria viridis* são conhecidos também entre os vegetalistas e curandeiros peruanos (LUNA, 1986 e MABIT, 2002). Esse sistema de crenças específico incorpora os elementos simbólicos amazônicos, andinos e cristãos ao uso ritual dessa beberagem (MACRAE, 1992, p. 25). Portanto, a idéia de que as plantas têm o poder de “ensinar” também permanece evidente nestas práticas ayahuasqueiras.

> Os vegetalistas consideram-na (a bebida) uma "doutora", um ser inteligente, de espírito forte, com o qual é possível estabelecer relações. Acredita-se que dela pode-se aprender muito, uma vez seguidos seus preceitos. *A ayahuasca* pertence à classe de plantas que tem "mães" ou espíritos protetores, uma idéia comum entre vários grupos indígenas da região (MACRAE, 1992, p. 36).

O grande aumento da demanda internacional da borracha, nas últimas décadas do século XIX, foi responsável pela abertura da maior parte dos seringais no Vale do Juruá, uma ampla área de rios e florestas com grande incidência de *Hevea brasiliensis*, a seringueira. O vale situa-se no extremo oeste do estado do Acre. O maior problema para a extração da borracha, na época, parecia ser a mão-de-obra, visto que a população indígena local resistia e os embates eram violentos (ARAÚJO, 2004, p. 43). A seca que castigava o nordeste do Brasil, fez com que diversos imigrantes nordestinos se oferecessem para trabalhar no chamado “*Exército da Borracha*”, durante esse *boom* da exploração gumífera.

> As expressões *“Exército” e “soldado” da Borracha* se referem aos trabalhadores nordestinos que foram recrutados e levados para trabalhar nos seringais amazônicos do Brasil na época da Segunda Guerra Mundial (GOULART, 2004, p. 11).

A apresentação da ayahuasca aos seringueiros deu-se nesse contexto de proximidade e contato com as populações indígenas (FRANCO; SILVA, 2002, p. 208).

Devido à falta de assistência social que permeava a época em questão, na qual um regime de semi-escravidão era predominante, surgiram alguns líderes espirituais, na maioria das vezes seringueiros curadores, que entraram em contato com o chá e a partir daí, passaram a conduzir sessões de cura e transe com o enteógeno, uma espécie de aliado usado para ampliar as percepções naturais, em prol de uma melhoria de vida e "alívio social" (ARAÚJO, 1998).

> O fato é que, originalmente isolados dentro da mata, residindo em colocações distantes umas das outras, os seringueiros conseguiram estabelecer permanentes e sólidos laços de solidariedade a partir de um conjunto de rituais que se apresentam como condição e possibilidade de acesso ao prazer, do encontro com o outro. Prazer que ultrapassa os limites da esfera profana e constitui-se no prazer do encontro com o próprio Universo Sagrado (DIAS, 2002, p. 464).

Entre as décadas de 1930 e 1940 houve um considerável declínio na exploração gumífera brasileira. Isso favoreceu um drástico quadro de desativação de grande parte dos seringais amazônicos. Os centros urbanos próximos às áreas extrativistas receberam uma demanda populacional acima de suas capacidades materiais. Dentre essas urbes, encontrava-se Rio Branco, capital do estado do Acre[9]. É justamente nesse contexto de caos social acompanhado pela ausência de líderes espirituais, que surge a figura de Raimundo Irineu Serra, o mestre Irineu, fundador da primeira religião brasileira da ayahuasca, intitulada Centro de Iluminação Cristã Luz Universal -Alto Santo.

Irineu era maranhense, nascido na cidade de São Vicente Ferrer por volta do ano de 1880 (OLIVEIRA, 2002), portanto a data exata é imprecisa, assim como a época e os motivos que influenciaram Irineu a deixar sua cidade natal para tentar a vida nos seringais amazônicos (GOULART, 2004, p. 27). O que se sabe é que o fundador da doutrina daimista trabalhou muito tempo como seringueiro na floresta amazônica, onde

[9]Um panorama mais abrangente e descritivo das precárias condições das cidades amazônicas neste período pode ser consultado na obra de Beatriz Petey (1972).

provavelmente entrou em contato com a bebida ayahuasca devido à proximidade com a cultura xamânica local (CEMIN, 2002, p. 348).

As primeiras experiências místicas do mestre Irineu apontam um suposto "encontro" do mesmo com a Virgem da Conceição ou "*Rainha da Floresta*", após a ingestão da beberagem. "*Neste encontro foi-lhe entregue a missão de receber instruções diretas do astral, sob a forma de hinos recebidos ao longo de vários anos*" (FROÉS, 1986, p. 58). Irineu também recebeu o nome da bebida, no astral, que passou a se chamar "Santo Daime".

Segundo Monteiro da Silva (1983), a designação rogativa "dai-me"; "*dai-me força, dai-me luz e dai-me amor*", nos remete a uma expressão idiomática espanhola muito semelhante, "da-me" e bastante comum nas regiões de fronteira do Brasil, Bolívia e Peru. Os elementos do catolicismo rural e espiritismo kardecista, assim como alguns folguedos maranhenses, festejos populares e crenças nos santos cristãos foram incorporados à doutrina do CICLU-Alto Santo, estabelecida por Irineu na cidade de Rio Branco (Acre), por volta de 1930 (LABATE; PACHECO, 2002).

Em meados do ano de 1945, um dos freqüentadores do Alto-Santo, o maranhense, filho de escravos e ex-marinheiro Daniel Pereira de Mattos, optou por se afastar do centro conduzido pelo mestre Irineu, alegando haver recebido uma missão espiritual por intermédio de uma revelação pessoal (SENA ARAÚJO, 1999, pp. 44-47). Ele afirmou ter recebido das mãos de dois seres celestiais, um livro azul contendo todos os salmos ou hinos, que constituem os ensinos e preceitos de uma doutrina que seguiria "*navegando nas ondas do Daime*". Nessa ocasião foi fundada uma igreja que futuramente viria a se chamar *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, uma nova religião ayahuasqueira; "a Barquinha", também em Rio Branco, no Acre.

Nessa esfera ayahuasqueira a designação "Daime" também se refere ao chá enteógeno consumido durante os rituais[10]. De acordo com Wladimir Sena Araújo (1999, p. 77), a denominação Barquinha estaria associada, primeiramente, à antiga profissão de marinheiro exercida pelo mestre Daniel por muitos anos. Esse envolvimento de Daniel com a marinha brasileira influenciou diretamente na construção simbólica dessa religião, que tem como referências primordiais determinadas metáforas relativas ao universo marítimo (GOULART, 2004, p. 132). A "barca" seria a missão de cada adepto da doutrina que "*navega no mar sagrado*" durante cada ritual com ayahuasca. O "*mar sagrado*" seria a bebida propriamente dita e os efeitos que acompanham sua ingestão.

A Barquinha possui uma forte influência da tradição afro-brasileira, além do catolicismo popular e do espiritismo kardecista, sendo comum a crença em seres espirituais que transmitem aos médiuns mensagens, letras e melodias musicais. Os salmos ou hinos do mestre Daniel, cerca de duzentos, são considerados os principais pilares doutrinários dessa esfera ayahuasqueira. O objetivo dos rituais da Barquinha é direcionado ao desenvolvimento das capacidades mediúnicas dos adeptos. Diferentemente da doutrina daimista do mestre Irineu Serra, aqui a incorporação é permitida e estimulada durante os ritos com ayahuasca (SENA ARAÚJO, 1999).

No ano de 1961, surgiu a terceira religião ayahuasqueira brasileira denominada Associação Beneficente União do Vegetal, que posteriormente veio se chamar Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV). Seu fundador, o baiano José Gabriel da Costa, nasceu em fevereiro de 1922 nas proximidades da cidade de Feira de Santana, interior do estado da Bahia. Em 1942, aos vinte e dois anos, decidiu tentar a vida no norte do país alistando-se no "*Exército da Borracha*", onde trabalhou como seringueiro nas florestas próximas à fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Antes de

[10]Segundo Sandra Lúcia Goulart (2004, p. 132) a bebida também é conhecida na Barquinha por "*Santa Luz*", termo que provavelmente teria origem mediante as propriedades visionárias da bebida.

conhecer a bebida, Gabriel participava assiduamente de rituais umbandistas nos quais incorporava a entidade conhecida por "*Sultão das Matas*", chegando a ser ogã de um terreiro nas proximidades de Porto Velho, Rondônia (RICCIARDI, 2008, pp. 25- 27).

No ano de 1959 conheceu o chá nas proximidades da Bolívia, por meio de seringueiros da região amazônica. Num desses seringais, a doutrina foi recriada no ano de 1961, a partir do momento em que José Gabriel preparou a própria bebida e a serviu para sua esposa e filhos (BRISSAC, 1999, pp. 60-63 e RICCIARDI, 2008, p. 30). De acordo com o mito fundante udevista intitulado; "*a História da Hoasca*", a União do Vegetal teria existido nos tempos remotos e conseqüentemente desaparecido por um longo período, até o momento em que José Gabriel da Costa tomou o chá e relembrou de toda essa história udevista e de suas encarnações anteriores, que representam alguns personagens míticos dessa mesma história. A partir daí, para os adeptos, a doutrina foi recriada pelo mestre em 1961, quando é restabelecido o alcance da União do Vegetal entre os seres humanos.

Por volta de 1965 o mestre Gabriel decidiu mudar-se para a cidade de Porto Velho (Rondônia), onde pôde organizar e estruturar um novo culto em torno da bebida enteógena, que nesse caso específico é conhecida por "Vegetal" [11]. A doutrina udevista é considerada cristã e reencarnacionista. Aqui, o chá também é visto, além de tudo, como um "grande professor". Os elementos rituais desse sistema de crenças religiosas são oriundos, principalmente, do espiritismo kardecista e do vegetalismo amazônico andino, evitando-se possessão e incorporação[12] durante as sessões, sendo totalmente independentes das vertentes daimistas (MACRAE, 1992, p. 86; GOULART, 2004, p. 11 e RICCIARDI, 2008, p. 31).

[11]Segundo os estudos de Sandra Lúcia Goulart (2004, p. 198), a designação Vegetal sugere um paralelo com a tradição vegetalista da Amazônia boliviano-peruana.

[12]Mesmo diante da trajetória espiritual do mestre Gabriel nas tradições afro-brasileiras, o "transe de incorporação" foi deixado de lado quando o mesmo recria a doutrina em 1961. Maiores detalhes consultar Ricciardi (2008, p. 31).

Seus discípulos afirmam que a infusão transmite as informações necessárias ao desenvolvimento espiritual dos seres que se encontram em constante fluxo de aprendizado a partir dos erros e acertos de suas vidas presentes, passadas e futuras. Todos os ensinamentos desse sistema de crenças são transmitidos pela narrativa oral. O mestre Gabriel não deixou nada escrito sobre esta religião, portanto, algumas teses, dissertações, artigos e sites na internet[13] estão disponíveis à comunidade científica e ao público em geral.

Uma característica típica da UDV, como a instituição é conhecida nacional e internacionalmente, sempre foi sua preocupação organizacional e jurídica. Após o falecimento do mestre Gabriel, no ano de 1971, a sede geral foi transferida para Brasília (DF) e outros núcleos foram surgindo em todo o Brasil. No ano de 1986 a instituição reuniu alguns de seus adeptos, profissionais da área de saúde, no intuito de pesquisar a respeito das propriedades da ayahuasca e criou o Departamento Médico Científico da União do Vegetal (DEMEC), existente até os dias atuais (RICCIARDI, 2004, p. 71).

1.2.1. Fragmentação e campo ayahuasqueiro

Essas três **linhas**, ou vertentes, da tradição ayahuasqueira brasileira conquistaram seu espaço com o tempo, a partir do momento em que novos adeptos foram chegando e se filiando aos centros em questão. Monteiro da Silva (1983, p. 94) e Sandra Lúcia Goulart (2004, p. 81) afirmam que a noção de linha é amplamente divulgada entre os pesquisadores do tema ayahuasqueiro, no intuito analítico de demarcação e recorte dos seus objetos de estudo. A noção de linha também é adotada epistemologicamente, por ser comumente presente nas narrativas dos fiéis dessas

[13]Como exemplos, podemos citar as dissertações de Sérgio Brissac (1999), Afrânio Patrocínio de Andrade (2005) e Gabriela Ricciardi (2008); a tese de Sandra Lúcia Goulart (2004), além do site oficial da instituição udevista: http://www.udv.org.br/

instituições religiosas, quando se referem ao conjunto de grupos e centros específicos, sejam eles pertencentes à “linha daimista”, “linha da barquinha” ou “linha udevista”.

Portanto, um fenômeno comum às três vertentes ayahuasqueiras brasileiras foi o fato de que, após o falecimento dos líderes fundadores; Irineu, Daniel e Gabriel, os grupos originais sofreram numerosas cisões que ocasionaram múltiplas dissipações possíveis (GOULART, 2004, p. 15). A partir daí, cada linha vai se organizando ao seu modo mediante a fragmentação inerente a tal processo. Foi justamente essa fragmentação das linhas, principalmente a daimista e udevista, que favoreceu a urbanização do chá, ampliando seu alcance para além da floresta amazônica.

O Alto Santo, estabelecido pelo mestre Irineu, inicialmente foi dividido em dois grupos que se organizaram paralelamente e independentes um do outro; o Alto Santo e o CEFLURIS (Centro da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), liderado por um dos antigos discípulos do Alto Santo, Sebastião Mota de Melo (MACRAE, 1992, p. 66 e GOULART, 2004, p. 193). Portanto os dois grupos se dizem representantes da “linha daimista”.

Com o tempo, foram surgindo outros centros e igrejas que se organizaram a partir da junção de novos adeptos que compartilham dos processos rituais comuns à “linha daimista”. “*O CEFLURIS, da linha do Santo Daime, tem grupos afiliados na Argentina, Espanha, Itália, França, Suíça, Alemanha, Holanda, EUA, Japão, entre outros*” (GOULART, 2004, p. 20). Outras dissidências do CICLU-Alto Santo permanecem geograficamente vizinhas e restritas às proximidades da cidade de Rio Branco.

Já a “linha da Barquinha” dividiu-se, inicialmente, em outros pequenos centros independentes, também nos arredores de Rio Branco, que surgiram devido às cisões no grupo original, porém todos eles se autodenominam herdeiros legítimos do mestre

Daniel Pereira de Mattos (GOULART, 2004, p. 143). Recentemente, foi aberto um ponto da Barquinha no Rio de Janeiro, conduzido pelo psicólogo Philipe Bandeira de Melo e sua esposa Marília.

A "linha udevista", apesar de sua rígida organização jurídica e estrutural, também não ficou imune ao processo de fragmentação e após a morte do mestre Gabriel outros grupos se formaram e continuaram seus trabalhos com ayahuasca longe da matriz original (CEBUDV), mas de posse da doutrina do mestre fundador. Tanto a matriz original quanto as suas dissidências, apresentam-se subdivididos em núcleos espalhados por todo o país e também no exterior.

> (...) há um contraste visível ao considerarmos o processo de crescimento e disseminação de alguns grupos, como o CEFLURIS ou a UDV, em comparação com grupos como o Alto Santo e a Barquinha. Enquanto os dois primeiros contam com centros, igrejas e núcleos em grandes metrópoles brasileiras, e até mesmo no exterior, o Alto Santo e a Barquinha caracterizam-se por um relativo isolamento, apresentando uma orientação mais localista e menos proselitista e expansionista (GOULART, 2004, p. 21).

Goulart (2004, p. 13) e Labate (2004, p. 92) compartilham da idéia de que o **campo ayahuasqueiro** se apresenta diante da junção dessas três linhas distintas e das igrejas, centros ou núcleos que surgiram subseqüentes às cisões e dissipações. Lembrando que cada linha religiosa teve sua origem a partir do contato com o universo xamânico andino, o que as faz compartilhar dessa tradição em comum. Labate (2004) ainda amplia a discussão ao também anexar, ao campo ayahuasqueiro, o que ela chama de "*usos não convencionais*" [14] da bebida enteógena.

A tênue e complexa relação existente nesse campo, formado a partir do consumo da infusão, pode ser compreendida ao analisarmos o período e o motivo que levou à suspensão do uso do chá, devido à sua inserção temporária na categoria de substância

[14] Esses novos usos, segundo Labate (2004), são comumente elaborados por grupos e indivíduos que, além de consumirem a ayahuasca, "reinventam" e "recriam" seus rituais e cosmologias influenciadas, principalmente, pelas terapias *New Age*, por orientalismos, pela psicologia, por experimentalismos artísticos, pelo curandeirismo andino e pelas próprias religiões ayahuasqueiras tradicionais.

psicoativa ilícita, perante a lei brasileira. Isso se deu no ano de 1985, devido ao parecer da Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED).

Antes disso, no ano de 1974, logo após a morte do mestre Irineu, um dos discípulos do CICLU-Alto Santo, Sebastião Mota de Melo, decidiu romper relações religiosas com a instituição daimista e seguiu um caminho próprio na comunhão da bebida, porém mantendo-se fiel aos ensinos do mestre Irineu. Padrinho Sebastião, como passou a ser conhecido, era *"feitor de Daime"* [15] e discípulo empenhado nesta doutrina. Reuniu a família e alguns conhecidos, estabelecendo o Centro da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), na Colônia Cinco Mil, situada nos arredores da cidade de Rio Branco (MACRAE, 1992, p. 72 e GOULART, 2004, p. 84).

Outras pessoas tomaram conhecimento dessa nova irmandade ayahuasqueira e aos poucos foram chegando, atraídas pelos "mistérios" da bebida Santo Daime. Em seguida muitos decidiram morar definitivamente na localidade, vivendo na floresta e dela tirando seu sustento. Alguns adeptos chegaram a doar terrenos próximos à Cinco Mil e tudo o que a comunidade produzia em conjunto era repartido por todos àqueles que a constituíam. Além disso, a colônia passou a receber visitas constantes de jovens "mochileiros" de diversas partes do Brasil e do mundo (MACRAE, 1992, p. 77 e GOULART, 2004, p. 86).

Oriundos das classes médias bem desenvolvidas economicamente, muitos desses jovens, impulsionados pelas mobilizações contra-culturais dos anos sessenta e setenta, chegaram à Cinco Mil e se identificaram com a doutrina do padrinho Sebastião. O perfil desses visitantes distinguia-se muito dos padrões locais. Certamente suas presenças causaram estranhamento e desconfiança perante o "povo da floresta". Porém, uma característica própria do padrinho, que o distinguia dos outros dirigentes ayahuasqueiros

[15] Termo referente ao discípulo daimista que conhece os segredos do preparo da infusão, transmitidos oralmente e de acordo com o envolvimento do mesmo nas doutrinas do mestre Irineu.

locais, parecia ser a receptividade. Para ele, o Santo Daime não poderia ser negado a quem quer que o procurasse ou dele precisasse (MACRAE, 1992, p. 73 e GOULART, 2004, p. 90).

Dessa forma, a colônia passou a ser, na década de setenta, uma rota obrigatória dos "hippies" e "mochileiros" de todo o mundo. Essa receptividade para com "*os de fora*", com o tempo, não foi vista com "*bons olhos*" entre os locais, que passaram a distinguir os "hippies" dos "adeptos antigos" (GOULART, 2004, p. 87). Ao que tudo indica, o conflito foi agravado a partir do momento em que a planta *Cannabis sativa* foi incorporada aos rituais com ayahuasca, pelo grupo do padrinho Sebastião. Segundo Lúcio Mortimer (2000, pp. 123-128) e Goulart (2004, p. 87), o cânhamo foi apresentado ao padrinho, no ano de 1976, pelo ex-hippie Lúcio Mortimer e alguns amigos que se filiaram ao centro na Colônia Cinco Mil.

Lúcio, devido a uma crise de consciência, teria revelado ao padrinho que ele e os amigos não só fumavam a erva constantemente, como também cultivavam algumas mudas nas propriedades da irmandade. Todavia, o padrinho não os repreendeu, revelando que antes da chegada dos "mochileiros" ele havia tido um sonho, no qual uma nova planta lhe seria apresentada. Ao ver as mudas de *Cannabis* plantadas pelos "hippies", o padrinho Sebastião relacionou a planta que lhe foi apresentada no sonho ao vegetal em questão, que estava sendo cultivado pelos "cabeludos" na Colônia Cinco Mil (GOULART, 2004, p. 87).

Logo, foi iniciado um ciclo de estudos direcionado aos efeitos dessa "*planta de poder*", incluindo a *Cannabis* na atmosfera mística e ritual desse centro ayahuasqueiro. Conseqüentemente foram estabelecidas sessões específicas, no CEFLURIS, para o uso da planta também associado às questões de cura e concentração (MACRAE, 1992, p. 74). A *Cannabis* passou a ser designada "*Santa Maria*" representando a "*energia*

feminina" e "*mãe protetora*" que faz contraponto ao "Santo Daime"; o representante da "energia masculina" ou "pai celestial".

> A *Cannabis* vai ser identificada à própria Virgem cristã. Uma série de associações e metáforas femininas, ligadas à esta divindade, serão acionadas para explicar a ação, os efeitos, a função da planta. Ela será, deste modo, "mãe", e como tal, "acolhedora", "amorosa", aquela que "consola", que dá "conforto". Do mesmo modo, seu uso será ritualizado, estabelecendo-se formas e momentos específicos de consumo, envoltos de regras e prescrições, as quais objetivavam sobretudo diferenciar a "Santa Maria" da "maconha", ou melhor, o uso religioso do profano (GOULART, 2004, p. 88).

O consumo dessa planta, fora da atmosfera ritual, passou a ser visto como desrespeitoso e desregrado entre os demais, pois era considerado um abuso às suas "*propriedades divinas*". Apesar da precaução do CEFLURIS em manter o uso da *Cannabis* restrito à atmosfera ritual, a Colônia Cinco Mil sofreu uma incursão policial, no mês de outubro de 1981, na qual os "*Jardins de Santa Maria*" [16] foram incinerados e os principais líderes indiciados criminalmente, inclusive o padrinho Sebastião. Esse episódio particular foi suficiente para que se desse início a uma verdadeira perseguição contra todos os centros ayahuasqueiros locais, mesmo aqueles que não aprovavam o uso do cânhamo em seus rituais (MACRAE, 1992, p. 74).

Após este drástico episódio judicial, os representantes do CEFLURIS decidiram interromper os rituais com a Santa Maria. As pessoas continuaram chegando e logo a Colônia Cinco Mil ficou pequena para a quantidade de adeptos que decidiram nela morar, cerca de trezentas a quatrocentas pessoas no final dos anos setenta, a partir das estimativas de MacRae (1992, p. 74). No ano de 1983 a comunidade do CEFLURIS foi transferida para o município de Pauini, Amazonas, onde a sede situa-se até os dias atuais, às margens do igarapé Mapiá. O "Céu do Mapiá", como a localidade é

[16] Segundo Edward MacRae (1992, p. 74), este era o nome dado, pelos adeptos do CEFLURIS ao cultivo da *Cannabis sativa* mantido temporariamente na Colônia Cinco Mil na década de setenta.

conhecida, recebe constantemente visitantes de várias regiões do país e do mundo interessados nas propriedades da ayahuasca.

> Após uma série de problemas causados pelo uso de uma substância classificada como ilegal pela legislação brasileira, o CEFLURIS se comprometerá publicamente, em diversas ocasiões, a abandonar o consumo da *Cannabis sativa*. De qualquer modo, a inclusão da *Cannabis* no seu conjunto ritual, mítico e simbólico, mesmo por um determinado período, o deixará inevitavelmente associado ao uso de substâncias psicoativas ilegais e a uma certa "marginalidade", dificultando as relações entre o CEFLURIS e outras religiões ayahuasqueiras, e intensificando as acusações e oposições entre os vários grupos desta tradição (GOULART, 2004, p. 91) .

Em meados de 1985 o uso da ayahuasca foi temporariamente suspenso pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED). O chá permaneceu por quase um ano na lista das substâncias psicoativas proibidas pela lei brasileira. No início de 1986, o antigo COFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) formou uma comissão interdisciplinar, auxiliada pelo Departamento Médico Científico da União do Vegetal (DEMEC), no intuito de avaliar cientificamente o uso da ayahuasca. Após alguns meses de investigação e visitas aos centros ayahuasqueiros, a comissão excluiu, temporariamente, o chá da lista das substâncias proibidas por lei. O parecer final veio em 1987, no qual o uso do enteógeno foi recomendado apenas para fins ritualísticos e desaconselhado a ser ministrado aos portadores de deficiência mental (MACRAE, 1992, pp. 79-93).

A partir desse episódio, as entidades ayahuasqueiras assumiram publicamente um discurso proibicionista, principalmente o CEFLURIS que também se comprometeu a não mais usar nenhuma substância proibida por lei nos ritos com ayahuasca. Falamos de um documento muito conhecido "*a carta de princípios das entidades religiosas usuárias do chá hoasca*", elaborada no ano de 1992 pelos grupos que representam as principais linhas ayahuasqueiras brasileiras (GOULART, 2004, pp. 269-270; LABATE, 2004, pp. 135-136 e MACRAE, 2005, pp. 480).

A existência desse documento, ao mesmo tempo em que representa as formas e os padrões que devem ser seguidos diante do consumo da ayahuasca, também reflete os efeitos causados pelos eventos de 1985, nos quais os ayahuasqueiros foram rotulados socialmente como “drogados” ou “viciados”. A carta surge diante da necessidade da regulamentação, organização, fortalecimento e legitimidade dos grupos contra a intolerância religiosa que havia se estabelecido desde então.

Este documento, que não possui caráter legal ou jurídico, também evidencia a preocupação das entidades religiosas quanto ao comércio da ayahuasca e práticas como o curandeirismo e o charlatanismo, proibidos pela constituição federal (GOULART, 2004, p. 269). Logicamente, há uma preocupação implícita com o surgimento de novos grupos, visto que, teoricamente, eles não estariam preparados para administrar a bebida e estariam mais predispostos a repetir os acontecimentos de 1985, pondo “tudo a perder”.

A *Cannabis* também pode ser uma “*planta de poder*”. O fato é que a legislação atual brasileira, cuja ação é voltada às políticas proibicionistas, desconsidera as propriedades místicas e curativas possíveis desse enteógeno. O estigma sócio-cultural, que sempre relegou à “marginalidade” o consumo dessa e de outras “*plantas de poder*”, sustenta a intolerância relativa ao tema das drogas e sua inserção nos assuntos de segunda ordem, mesmo quando se tratando de manifestações espirituais. A trajetória histórica da bebida xamânica ayahuasca nos mostra a série de conquistas obtidas pelas entidades ayahuasqueiras diante da manutenção de suas práticas rituais a partir de uma substância psicoativa amazônica.

Tais conquistas são acompanhadas por períodos de densas negociações e acordos para com a sociedade mais ampla no intuito de se obter respeito e visibilidade perante a mesma. Portanto, já que a sociedade assume uma postura proibicionista em

relação a determinados assuntos, entre eles, o uso da *Cannabis*, nada impede que o seu consumo também seja publicamente combatido nos rituais dos grupos em questão, pois se trata de simplesmente "*dançar conforme a música*". As irmandades não podem se isolar do seu sistema social mais amplo, sendo assim elas estão inevitavelmente sob a influência de suas leis. Diante desse "pacto", entre as irmandades ayahuasqueiras e a sociedade mais ampla, não cabe fugir às regras estabelecidas, pois a legalidade da bebida pode novamente ser posta em risco.

Chegamos então numa complexa discussão em relação ao que é ou não um enteógeno. Aparentemente seriam psicoativos naturais, ministrados numa atmosfera ritual, com finalidades espirituais cujos efeitos são capazes de levar a "divindade" para o interior dos sujeitos (LABATE; GOULART; CARNEIRO, 2005). Mas, e no caso da *Cannabis sativa* utilizada ritualmente pelos hindus, islâmicos, antigos zoroastros, africanos, japoneses e chineses (ROBINSON, 1999, pp. 48-63) que nos remete a tempos imemoráveis cuja utilização desse vegetal também conduzia à cura e ao alcance divinal?

No caso brasileiro, o seu consumo é relegado ao crime e à marginalidade. Então poderíamos ampliar o alcance da discussão sobre enteógenos ao defini-los como quaisquer psicoativos naturais, ministrados numa atmosfera ritual, com finalidades espirituais cujos efeitos são capazes de levar a "divindade" para o interior dos sujeitos, desde que suas administrações estejam de acordo com o código de leis vigentes pela sociedade em questão. Já que o contexto atual não é favorável à adesão das propriedades místicas do cânhamo, diante da legislação brasileira, ele não é considerado um enteógeno.

Nos dias atuais verificamos a presença de um número cada vez maior de novos centros, núcleos e igrejas ayahuasqueiras surgindo nas grandes metrópoles brasileiras. Muitos deles são dissidentes das matrizes originais, mas permanecem "*espiritualmente*

ligados" às linhas ou tradições das quais emergiram. Como tais, eles também estão à mercê das mesmas leis e acordos sociais já estabelecidos, fazendo o possível para não fugir à regra diante da responsabilidade na administração ritual da bebida. Dessa forma, os acordos não são esquecidos, visto que, mesmo dissidentes eles agem como os demais, esforçando-se em não agredir as leis e cumprindo com os princípios prescritos na carta das entidades ayahuasqueiras. Mesmo dissidentes, eles mantêm o respeito mútuo para com a bebida e para com a sociedade num âmbito mais amplo.

Compartilhamos aqui da proposta formulada por Goulart (2004, p. 16) que aplica o termo **dissidência** ao tratar dos grupos oriundos da fragmentação nas linhas desse campo ayahuasqueiro. Segundo esta autora o termo é possível diante do recurso analítico referente aos novos grupos surgidos mediante conflitos e dissipações de um grupo anterior, portanto, nestas "novas unidades", a simbologia original permanece quase sempre inalterada. Muitos chegam até mesmo a manter o nome da instituição anterior e matriz original de onde emergiram.

O termo dissidência, entretanto, não é direcionado a nenhum juízo de valor nem tampouco se refere a status de autenticidade ou legalidade. Convêm lembrar que a fragmentação inerente ao campo ayahuasqueiro amplia a gama de possibilidades desse alcance divinal, ao mesmo tempo em que fomenta as relações de um amplo tecido cultural vivo e alternativo que nos revela uma das múltiplas lógicas do comportamento humano, tendo em vista o contato com este "*sagrado da floresta*" cada vez mais atuante em nossas mecânicas urbes contemporâneas.

1.2.2. A pesquisa nas "novas unidades"

As religiões brasileiras da ayahuasca que surgiram no século passado, principalmente, as igrejas do CEFLURIS e os núcleos e pré-núcleos da União do

Vegetal, foram responsáveis pela propagação do uso ritual desta bebida enteógena que, como vimos, superou seus limites geográficos iniciais e atingiu outras disponibilidades místicas, afetivas e culturais. Os "*segredos da floresta*", fornecidos pela junção dos "*vegetais amigos*", adquirem novas configurações quando imersos às realidades urbanas.

No decorrer dessa dissertação, acompanharemos um estudo de dois casos distintos, porém oriundos das matrizes comuns místicas ayahuasqueiras. Investigaremos a problemática dos dissidentes, pois objetivamos acompanhar suas atuais mobilizações e readaptações como grupos em atual constituição e que se mantêm independentes, mesmo longe das instituições "oficiais". Interessa-nos o registro destes sistemas religiosos diante do esforço de se afastar e ao mesmo tempo se aproximar da tradição, tendo em vista suas legitimações sociais.

Também nos interessa a ocorrência dos fenômenos simbólicos compartilhados entre os adeptos e como tal simbologia ritual reflete em seus cotidianos. Tentaremos, portanto, compreender como se dá a ligação entre homem e astral no contexto dos grupos ritualísticos dissidentes escolhidos para a análise. Objetivamos aqui entender o que motiva essas pessoas a participarem assiduamente desses encontros e o que eles têm a nos dizer a partir do seu convívio com a dimensão espiritual, acessada mediante a ingestão ritual dessa bebida.

A partir desse diálogo, nosso objetivo maior é refletir sobre o universo da ayahuasca que parece ultrapassar, como veremos, qualquer barreira ideológica, doutrinária ou paradigmática humana, mantendo-se atuante como "*um ser divino transformado em líquido"*. O uso do "*chá professor*", mesmo nas "novas unidades", permanece consciente, controlado e direcionado à espiritualidade, mediante a análise dos dois grupos estudados.

Para tal, foram realizadas entrevistas abertas e escutas informais, a partir da observação participante dos rituais e do cotidiano de alguns adeptos pertencentes às duas irmandades ayahuasqueiras, escolhidas para a realização dessa pesquisa etnográfica: a Associação Espiritualista União do Vegetal (AEUDV), localizada em Riacho das Almas (PE) e o Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED) situado no distrito de Riacho Doce (AL). Ambos são dissidentes, mas derivados das linhas religiosas ayahuasqueiras, udevistas e daimistas.

Durante o trabalho etnográfico, a observação participante foi fundamental como uma maneira de participar, presenciar e construir redes de significados a partir da relação direta com as experiências vividas durante a investigação. Dessa forma, foi possível refletir a respeito da ótica pessoal do cientista, consciente de que suas lentes, tais quais as de todo etnógrafo, não são imunes às experiências pessoais, limitações e conceitos anteriormente vividos.

Ao considerar a etnografia como essencial diante das experiências pessoais e observações antropológicas, Rupert Sheldrake (1993, p. 211) afirma que "*a experiência direta é a única maneira de obter uma compreensão que não é somente intelectual, mas também intuitiva e prática, envolvendo sentidos e o coração bem como a mente racional*". Nesta mesma perspectiva, James Clifford (1998, pp. 227-251) faz uma reflexão acerca do trabalho de campo etnográfico como "*um método notavelmente sensível*". O método e os dados levantados durante a pesquisa, na verdade, são construídos a partir da vivência.

Marisa Peirano (1992) nos diz que a pesquisa de campo não pode se limitar a uma simples técnica de coleta de dados. Ela deve ser encarada, além de tudo, como um procedimento de implicações teóricas específicas. O texto etnográfico surge a partir do diálogo entre a teoria acumulada da disciplina e o confronto com uma realidade que traz

novos desafios, para ser entendida e interpretada. A antropologia se renova através da pesquisa de campo e a pesquisa de campo implica um confronto entre as diferenças.

Mesmo assim, existe um comum acordo entre os autores, acima citados, que afirmam que é preciso ter consciência de que o registro nada mais é do que um recorte de um determinado período, de uma época e de uma realidade específica presenciada pelo pesquisador, enfim, ele se trata de uma simples "*aproximação da realidade*". Nada representa uma verdade absoluta e incontestável.

Para Wolf (2003, pp. 345-360), até mesmo os relatos dos interlocutores escolhidos também não correspondem à totalidade uniforme, pois essa essência é inatingível. Os interlocutores, assim como os pesquisadores, também são humanos e passíveis a interpretações próprias e pensamentos pré-concebidos. O texto etnográfico é, portanto, construído diariamente a partir do diálogo entre o campo, o pesquisador, a época em questão e o referencial teórico que norteia suas análises.

> Nas ciências humanas e sociais sabe-se que o objeto, as pessoas e as suas relações, têm significados próprios. Os atores dão sentido e significado às suas práticas. O objetivo último do método etnográfico é justamente captar esses significados. Este método, presumivelmente, permite ao investigador fazer perguntas e descobrir respostas que se baseiam nos fatos estudados, e não em preconceitos do investigador. As perguntas são feitas a partir dos interesses e dos contextos dos atores estudados. Essa é para mim uma característica fundamental do método etnográfico- a descrição do outro, na sua própria perspectiva (perspectiva émica). E para isso, é fundamental ao recurso à observação participante e, claro, a inserção no mundo social dos sujeitos estudados para averiguar o que significa ser membro desse mundo (VIEIRA, 1998, pp. 50-51).

A inserção do pesquisador no território da ayahuasca é produtiva desde que, antes de tudo, exista franqueza no seu diálogo com os mestres representantes e demais adeptos dos centros escolhidos como objetos de estudo. O analista também precisa está ciente de suas escolhas e limitações, visto que, a complexa abrangência do tema o expõe a uma gama de possibilidades ao longo das pesquisas teóricas e práticas. O texto

etnográfico surge mediante suas leituras, observações e experiências durante o convívio com os humanos observados.

A ayahuasca costuma atuar fornecendo novas expectativas, novas resolução e explicações, ampliando nossas concepções em prol da harmonia, da luz, da paz e do amor. Esses elementos quando combinados favorecem uma nova interpretação a respeito da vida, do mundo e do cosmo que atrai um número cada vez maior de fiéis por todo o mundo. Cabe à antropologia urbano-contemporânea acompanhar e tentar compreender o que leva a tal procura, investigando os fenômenos de perto, dialogando e tentando desmistificar as práticas consideradas "distantes", mal interpretadas, muitas vezes, pela ausência de informação.

Um caminho possível ao pesquisador da ayahuasca e que não deslegitima o rigor científico de suas análises, é não abrir mão, por exemplo, da **lente fenomenológica**, que o auxilia diante da tentativa de superação do racionalismo e do empirismo plenos. Nas palavras de Maria Lucia de Arruda Aranha (1986, p. 324);

> A Fenomenologia pretende realizar a superação dessa dicotomia (racionalista e empirista), afirmando que toda consciência é intencional. Isso significa que, contrariamente ao que afirmam os racionalistas, não há pura consciência, separada do mundo, mas *toda* consciência tende para o mundo; toda consciência é consciência de alguma coisa. Mas também, contrariamente aos empiristas, os fenomenólogos afirmam que não há objeto em si, já que o objeto é sempre para um sujeito que lhe dá significado. Por meio do conceito de intencionalidade a fenomenologia se contrapõe à filosofia positivista do século XIX, presa demais à visão objetiva do mundo. À crença na possibilidade de um conhecimento científico cada vez mais neutro, mais despojado de subjetividade, mais distante do homem, a fenomenologia contrapõe a retomada da "humanização" da ciência, estabelecendo uma nova relação entre sujeito e objeto, homem e mundo, considerados pólos inseparáveis.

MacRae (1992, p. 24), ao analisar os sistemas guiados pela linha daimista, indica que a ingestão da beberagem pressupõe disposições de conversão àqueles que a comungam, cabendo ao etnógrafo o devido cuidado em evitar que categorias nativas "contaminem" seu trabalho. A continuidade das vivências do pesquisador nos rituais e

no cotidiano dos humanos observados é essencial para o desenvolvimento de suas análises, pois tal inserção apresenta-se como uma fonte inesgotável de dados, obtidos por meio de *insights* pessoais ou conversas informais. "*Ele não pode manter-se demasiadamente afastado das práticas cotidianas dos sujeitos de seu estudo, sob pena de perder importantes informações*" (MACRAE, 1992, p. 24).

Para Manuel Castells (2000) os movimentos sociais precisam ser entendidos em seus próprios termos, pois nada mais são do que o que dizem ser. Todas as práticas, principalmente as discursivas, definem-se por si só. Essa concepção, segundo Castells nos afasta da pretensão de atingir a "verdadeira verdade" diante da observação dos fenômenos culturais, como se os mesmos existissem apenas para revelar-nos contradições estruturais. As lentes das ciências sociais precisam estar atentas à racionalidade própria inerente aos objetos focos de suas análises. Para tal, o distanciamento torna-se prejudicial e até mesmo ilusório. Homens que observam homens! Talvez seja essa a maior contradição e o olhar distanciado uma grande utopia.

No nosso caso específico, a pesquisa de campo foi realizada no período de oito meses, os quais foram dedicados, ao CHIED alagoano, os meses de agosto do ano de 2007 e abril, maio e junho de 2008. À AEUDV, no estado de Pernambuco, foram dedicados os meses de novembro do ano de 2007 e janeiro, fevereiro e março de 2008. Durante as visitas aos grupos, coube ao investigador em questão participar de alguns rituais dessas irmandades, assim como entrevistar ao todo nove interlocutores pré-selecionados mediante o convívio promovido pela observação participante.

Antes das primeiras visitas, foram mantidos contatos via email e telefonemas nos quais ficaram pré-estabelecidos os motivos da ida do pesquisador aos grupos em questão, assim como as intenções que o mobilizavam diante da pesquisa. Em comum acordo, o mestre André, representante do CHIED, e o mestre Patrício, representante da

AEUDV, não só consentiram as visitas como fizeram o possível para que os encontros acontecessem.

Para ambos, a pesquisa era interessante porque antes de tudo os novos ayahuasqueiros precisam se conhecer no intuito de reforçar suas forças, mesmo porque "*nenhuma batalha é vencida sozinho"*. Segundo os mestres, os novos grupos precisam se unir e, para tal, é necessário que tenham visibilidade. É aí que entraria o papel da ciência no auxílio do reconhecimento de suas legitimações a partir do esclarecimento consciente de suas mobilizações. Porém, "*tudo precisava ser feito com cautela, carinho e o cuidado exigidos pelo Vegetal*". Os dois líderes espirituais, e os adeptos de suas respectivas irmandades, mostraram-se sempre dispostos a colaborar, da melhor maneira possível, para o desenvolvimento da presente pesquisa.

A continuidade das visitas permitiu ao pesquisador ser testemunha direta dos acontecimentos e informações que foram apresentados espontaneamente, muitas vezes bem antes das perguntas formais pré-estabelecidas. Aqui o cientista sentiu-se "em casa". Em todos os momentos da pesquisa de campo, nos dois grupos analisados, o pesquisador foi recebido "de braços abertos", como se já fizesse parte dos mesmos. Nesses espaços, ele não se sentiu um estranho ou fator de evidência. Ele era um "irmão" como outro qualquer. Os poucos títulos materiais não interessavam, ele estava ali no intuito comum, de também aprender com o "*professor Vegetal*" [17].

Os critérios definidos para a escolha dos interlocutores foram basicamente a idade, o tempo de experiência com ayahuasca e também o tempo de participação nos grupos em questão. Certamente a convivência permitiu identificar àqueles indivíduos mais articulados e contadores de histórias. Além disso, alguns depoimentos gravados, oriundos de conversas informais entre mestres e adeptos, também foram autorizados e

[17] Nas duas irmandades estudadas, o chá é denominado Vegetal, influência clara da linha udevista perante suas elaborações simbólicas.

utilizados como fontes de informação diante da presente análise. Todas as entrevistas aconteceram fora da atmosfera ritual, muitas delas foram conduzidas nas próprias casas dos adeptos, que em muito contribuíram na condução de nossa pesquisa.

A confiança que se tem ao abrir a casa para outra pessoa precisa ser sempre retribuída com gratidão, respeito e simplicidade pelo acolhido, seja em que âmbito for. Durante a etnografia esse cuidado deve ser ainda mais especial. Além de tudo, o etnógrafo precisa saber entrar e sair da casa das pessoas, procurando ser o menos inconveniente possível. Trata-se, portanto, de um momento único e delicado da pesquisa etnográfica no qual o investigador conquista a confiança de seus interlocutores, com o tempo, e os mesmos revelam seus mundos diante das lentes científicas. Sinônimo de amizade além de tudo, cabendo ao pesquisador o devido cuidado de não pôr tudo a perder diante dessa complexa relação.

As questões que nortearam o rumo das entrevistas giraram em torno das experiências pessoais dos interlocutores com a ayahuasca, suas opiniões a respeito do convívio na irmandade específica e suas interpretações simbólicas em relação aos fenômenos presenciados durante os rituais. Além disso, aos mestres representantes, fundadores das unidades em questão, perguntamos sobre o histórico dos grupos pesquisados, assim como as atuais mobilizações e investimentos na obtenção do material vegetal que compõe o chá sagrado. Verificamos, diante dos dois casos, que os grupos são auto-suficientes na produção da bebida, cultivando as plantas enteógenas e produzindo o próprio chá durante os rituais de preparo ou feitio.

Achamos conveniente, mediante comum acordo entre os interlocutores, manter os seus nomes reais durante nosso texto dissertativo, visto que, os conteúdos dos seus depoimentos não os expõem publicamente a maiores transtornos, por não se tratarem de segredos mais íntimos e nem tampouco revelações comprometedoras ou de nível

acusatório, muito pelo contrário! Trata-se da história dessas pessoas e o que as faz seguir com suas vidas, guiadas pela fé nos encantos do Vegetal. Nesse caso, não convêm aqui denominá-los com incógnitas fictícias dos tipos *X*, *Y* ou *Z* e sim encará-los como atores sociais reais que se dispuseram a dialogar conosco e ajudar na construção do conteúdo elucidativo impresso nas páginas aqui descritas.

#

Interlocutores da Associação Espiritualista União do Vegetal.

1. *Mestre Patrício.*
* 64 anos, sexo masculino, casado, ensino superior completo, administrador de empresas aposentado, reside no município de Riacho das Almas (PE), bebe o Vegetal há 16 anos, fundador e mestre representante da AEUDV.

2. *Dona Yonny.*
* 56 anos, sexo feminino, casada, ensino superior completo, professora aposentada, reside no município de Riacho das Almas (PE), bebe o Vegetal há 16 anos, pertence ao quadro dos conselheiros da AEUDV.

3. *Mestre Jú.*
* 50 anos, sexo masculino, casado, ensino superior completo, representante de vendas e músico profissional, reside na cidade de Jaboatão dos Guararapes (PE), bebe o Vegetal há 28 anos, pertence ao quadro de mestres da AEUDV.

4. *Jair.*
* 33 anos, sexo masculino, casado, ensino médio completo, comerciante, reside na cidade de Caruaru (PE), bebe o Vegetal há sete anos, pertence ao quadro do corpo instrutivo da AEUDV.

5. *Diego.*
* 18 anos, sexo masculino, solteiro, ensino médio em conclusão, estudante, reside na cidade de Caruaru (PE), bebe o Vegetal há quatro anos, pertence ao quadro do corpo instrutivo da AEUDV.

#

Interlocutores do Centro de Harmonização Interior Essência Divina.

1. *Mestre André.*
* 49 anos, sexo masculino, casado, ensino superior completo, jornalista e publicitário, reside na cidade Maceió (AL), bebe o Vegetal há 27 anos, fundador e mestre representante do CHIED alagoano.

2. *Ruy.*
* 40 anos, sexo masculino, casado, ensino superior completo, advogado e músico profissional, reside na cidade de Maceió (AL), bebe o Vegetal há dois anos, fardado no CHIED alagoano.

3. *Taty.*
* 28 anos, sexo feminino, solteira, ensino médio completo, massoterapeuta, reside no município de Marechal Deodoro (AL), bebe o Vegetal há um ano, não é fardada no CHIED alagoano.

4. *Juliana.*
* 26 anos, sexo feminino, solteira, ensino superior completo, estudante de pós-graduação, reside na cidade de Maceió (AL), bebe o Vegetal há cinco anos, fardada no CHIED alagoano.

#

Os meses de julho, agosto e setembro de 2008 foram dedicados à transcrição, seleção e análise das escutas e entrevistas realizadas durante as visitas às duas irmandades. Além dos dados obtidos por intermédio desse material também foram utilizados, como ferramentas de análise, os registros das visitas ao campo, nos quais o pesquisador procurou descrever o que presenciou e sentiu durante sua interação em tais grupos.

Essa estratégia mostrou-se um caminho possível diante da abordagem epistemológica construída para nossa dissertação. Tal método, elaborado a partir da

vivência, permitiu o direcionamento do "olhar" que muitas vezes teve que "*dar ouvidos à voz do coração*", sendo tal atitude compatível à proposta fenomenológica de superar o empirismo e o racionalismo pleno. Entre as várias ferramentas científicas disponíveis, o investigador da cultura não pode abrir mão dos seus sentidos na condução daquilo que analisa. Isso é que o faz ser o humano que é. Senão, as teses, artigos e dissertações seriam construídos, automaticamente, por "*máquinas intelectuais*", "*ciborgs" ou* "*microcomputadores acadêmicos"* isentos de qualquer emoção.

Lidar com as coisas do espírito obriga uma audácia produtiva, que exige certo rompimento com os limites de uma realidade dominante, e permite ao pesquisador falar de dentro desses novos planos da percepção, muitas vezes desmerecidos e relegados ao descrédito. Isso é o que o faz um ser vivo, humano e pensante. Isso é o que o faz respeitar tais realidades incomuns, aprendendo com elas e revelando a importância crucial desses distintos estados da consciência, para a vida dos humanos observados.

Beber o Vegetal, durante a investigação, além de ser um fator primordial de inserção nos grupos em questão, apresenta-se como uma possibilidade pedagógica à parte, pois consideramos de fundamental importância epistemológica, assim como Michel Mabit (2002), as informações fornecidas pela ayahuasca durante as sessões, sendo estas, as manifestações mais evidentes da "*vitalidade própria*" do Vegetal que, para estes religiosos, é visto como um ser vivo que possui vontades, exigências, compreensão e inteligência.

Os meses de outubro, novembro e dezembro de 2008, janeiro e fevereiro do ano de 2009 foram dedicados à escrita de tal dissertação a partir dos dados levantados em campo, obtidos mediante a inserção do pesquisador nas duas irmandades em questão, assim como suas leituras e concepções teóricas que nortearam suas análises. Dessa

forma, apresenta-se o texto aqui descrito como fruto dessa convivência e a partir do diálogo com os atores sociais envolvidos neste fenômeno.

No próximo capítulo abordaremos o histórico da Associação Espiritualista União do Vegetal, assim como suas imediações espaciais nas quais acontecem os trabalhos com ayahuasca. Entraremos em contato com a organização institucional decorrente da linha udevista e que procura ser readaptada às condições atuais desse novo grupo hoasqueiro. Discorreremos a respeito dos processos de legitimação social dessa irmandade, a partir de sua proximidade com a tradição, que procura ser mantida, tendo em vista a fé que essas pessoas têm em suas crenças e contatos com o divino.

No terceiro capítulo, veremos como os "alunos" da AEUDV interpretam a "lógica pedagógica" do Vegetal, que se manifesta de maneira peculiar. Aqui serão apresentadas algumas fases comuns aos iniciados que, aos poucos, vão aprendendo a se relacionar com os efeitos da bebida. Para tal, veremos que é preciso um contato direto e complementar com a realidade espiritual, no qual, o adepto "*domestica o êxtase e se deixa domesticar por ele*". A mística udevista será constantemente revisitada a partir dos relatos e informações, fornecidos em campo, e que se adéquam à literatura científica sobre o tema.

No quarto capítulo, entraremos em contato com a realidade do Centro de Harmonização Interior Essência Divina, no estado de Alagoas. Irmandade ayahuasqueira que segue guiada espiritualmente pela união das linhas daimistas e udevistas, cujos elementos são incorporados à simbologia desse grupo. Acompanharemos o surgimento dessa nova irmandade, assim como suas aquisições espaciais e simbólicas, que também se permitem incorporar outras influências provenientes de distintos sistemas culturais, na medida em que novos adeptos filiam-se ao centro em questão.

Finalmente no quinto capítulo, veremos como se aplica a concepção de trabalho espiritual no Essência Divina alagoano, dando ênfase etnográfica aos ensaios de hinários, sessões de escala, feitios e outras atividades conduzidas por tal irmandade ayahuasqueira, que reinterpreta os modelos tradicionais (daimistas e udevistas) a partir de suas realidades espirituais e materiais. Aqui faremos um resgate de parte da simbologia daimista[18] e mostraremos como determinados elementos são readaptados aos rituais desse grupo.

Com tudo isso, acreditamos ter sido possível mostrar a história dessas pessoas, assim como o que as mobiliza e conduz durante suas vidas de ayahuasqueiros. Os "*ensinos do Vegetal*" conquistam as nossas urbes contemporâneas atuais e, cada vez mais, a "*pedagogia da floresta*" promove um amplo contato com tal realidade espiritual, do qual emerge um constante fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós.

[18] Lembrando que a linha udevista também possui igual importância diante da manifestação simbólica desse centro ayahuasqueiro, portanto ela será explicada detalhadamente no terceiro capítulo.

2. Os estados da arte dissidente na continuidade com a tradição hoasqueira

2.1. Associação Espiritualista União do Vegetal

"*O mundo da dinâmica é o mundo do divino*"
(PRIGOGINE; STENGERS, 1986, p. 204).

Localizada no Município de Riacho das Almas, pertencente ao estado de Pernambuco, essa irmandade vem desenvolvendo seus trabalhos com ayahuasca desde o ano de 1998, quando inicialmente foi um dos núcleos representantes do Centro Espiritualista União do Vegetal (CEUDV), uma dissidência udevista surgida em Manaus por volta do ano de 1995. A AEUDV é representada atualmente pelo mestre Sebastião Patrício de Barros e recebe em média vinte pessoas por sessão. Como em toda esfera udevista, este grupo tem como lema a luz, a paz e o amor. O trabalho espiritual desenvolvido nessa associação é conduzido e norteado a partir dos ensinamentos do mestre José Gabriel da Costa, o fundador da União do Vegetal.

Os rituais com ayahuasca na AEUDV giram em torno da profunda reflexão pessoal dos adeptos que os leva às mudanças de atitudes individuais e coletivas. Seus participantes encaram o Vegetal como um caminho possível no encontro com o divino. Preocupam-se com o entendimento da natureza e do universo, em seus múltiplos sentidos. Como em toda esfera ayahuasqueira, o chá é considerado um "*grande professor*", que com sua "*pedagogia peculiar*", ensina o ser humano a viver na contemporaneidade.

Antes de abordarmos as atuais mobilizações desses hoasqueiros[19], se faz necessário um curto levantamento histórico para que o leitor possa ficar a par das diversas fases percorridas pelos fundadores desse "sistema udevista". Ao longo da

[19]Os hoasqueiros são todos os udevistas guiados pela sabedoria de Hoasca. No Anexo 1 veremos a importância desse personagem mítico diante da "História da Hoasca" o principal mito fundante udevista.

nossa dissertação, iremos considerar como sistema udevista todo grupo derivado da linha doutrinária estabelecida pelo mestre José Gabriel da Costa, o fundador do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Veremos que a AEUDV apresenta-se como um novo sistema, originário da dissipação e que procura não se distanciar de sua matriz fundadora[20]. A dissidência, nesse caso, se dá no âmbito institucional e não no campo espiritual, visto que, toda a irmandade procura seguir à risca as doutrinas e ensinamentos estabelecidos pelo mestre Gabriel.

2.1.1. O começo

Em meados do mês de abril do ano de 1991, o atual representante da AEUDV mestre Patrício e sua esposa, Yonny Barros, tiveram o primeiro contato com o chá ayahuasca por meio da União do Vegetal no núcleo Pau D´arco em Terra Vermelha (PE). Depois desse encontro com a beberagem o casal passou a freqüentar as sessões desse núcleo udevista durante quatro anos seguidos, nos quais, chegaram a se filiar no quadro do Corpo Instrutivo da mesma instituição.

> "*Passei algum tempo me dizendo que iria sair, mas sempre querendo ver mais alguma coisa, nunca me envolvi demais. No começo eu sempre analisava o que se passava por lá e fui gostando daquela sensação, foi quando eu comecei a aprender a raciocinar e a meditar*" *(Mestre Patrício).*

Algumas divergências pessoais e institucionais permitiram o futuro distanciamento do mestre Patrício e de sua esposa Dona Yonny. Os relatos indicam que o suposto "rigor", exercido por alguns membros da instituição, teria sido um dos fatores primordiais para tal afastamento.

> "*Isso, porque tudo era do modo deles, como eles queriam. Só eles tinham a razão e a certeza da verdade. Eram muito radicais nesse*

[20]Estudos relativos à matriz fundadora consultar; Ricciardi (2008); Goulart (2004); Brissac (1999) e Andrade (1995).

> *sentido. Muito autoritários e isso desgostou muita gente. Os primeiros que saíram formos nós, que saímos e ficamos dois anos afastados. Saímos em 1995 e um ano depois que nós saímos (1996), também saíram outros" (Mestre Patrício).*

Goulart (2004, p. 20) afirma que o campo ayahuasqueiro brasileiro manifesta-se de acordo com o conceito de **campo** formulado por Pierre Bourdieu (1990, p. 119), para quem os campos sociais, sejam eles médicos, estéticos, políticos ou religiosos são espaços onde ocorrem inúmeros **jogos** que envolvem disputas de poder, na definição das regras desses mesmos jogos. As entidades ayahuasqueiras, segundo Goulart (2004, p. 20), constituem partes distintas de um mesmo campo religioso, que disputam entre si para definir as práticas ideais referentes à legitimidade social desse campo específico.

Bourdieu (1990), segundo Goulart (2004, p. 20), analisa minuciosamente a relação existente entre sistemas religiosos e estrutura social. Todavia, a análise desse campo torna-se possível mediante a demarcação de fatores externos, que nos remete à estrutura social, e das interações individuais, como relações de poder e força, que podem interferir nos grupos inseridos nesse campo.

As regras do jogo já foram lançadas, então cabe às entidades "*dançar conforme a música*", procurando reforçar suas regras, tornando-se cada vez mais rígidas, institucionalizadas, reservadas e de acesso restrito. As práticas simbólicas deixadas pelos mestres fundadores são tidas como referenciais por serem consideradas verdades únicas e incontestáveis. A legitimidade passa a ser alegada de acordo com essa proximidade tradicional. Logicamente, dentro desse jogo são comuns as acusações entre os grupos e a disputa pelas legitimidades das irmandades que, na maioria das vezes, concorrem entre si jogando esse jogo do campo, pensado por Bourdieu (1990).

Obviamente existem àqueles que discordam dessas regras e interpretam as atitudes dos líderes representantes das irmandades, como autoritárias, surgindo então acusações internas ao grupo como, por exemplo, a de monopólio das verdades, rigor e

intolerância para com os demais adeptos "subordinados". Cria-se então um pequeno foco de tensão, devido à insatisfação de alguns, mediante as relações de força e de poder dos líderes representantes, que nada mais fazem do que cumprir com as regras do jogo. O sistema religioso pode ser bruscamente afetado devido a tais fatores internos, geradores de dissipações.

Em nosso caso particular, no ano de 1997, as pessoas que se afastaram dos quadros que preenchiam no núcleo udevista Pau D´arco, cerca de doze adeptos, decidiram unir forças para adquirir o Vegetal. Alguns destes eram mestres antigos da União que também pediram afastamento devido a determinadas insatisfações pessoais e ideológicas com os líderes da instituição. Entre eles, encontrava-se o mestre Raimundo Neto, um dos que trouxeram o Vegetal para o estado de Pernambuco na década de 1980[21].

Esses hoasqueiros recém desvinculados tentaram conseguir a bebida através de alguns contatos com grupos ayahuasqueiros alternativos na Paraíba, mas não foram bem sucedidos. Ainda em 1997 eles estabeleceram contato, em Recife, com o médico Régis Alain Barbier, o fundador da Sociedade Panteísta Ayahuasca[22]. Barbier é um ex-udevista que também se afastou da UDV para fundar um grupo próprio e auto-suficiente na produção da bebida.

> *"Então surgiu a orientação desse médico, Barbier, para procurarmos Asplinger, o mestre geral do Centro Espiritualista União do Vegetal (CEUDV) localizado em Manaus. Asplinger também tinha tido problemas com a UDV, por sinal foi ele quem criou um dos núcleos da UDV em Manaus do zero até a construção final. Ele nos forneceu o Vegetal, pois já trabalhava por conta própria há uns dois anos com*

[21]Os relatos obtidos durante a pesquisa etnográfica indicam que nessa época, Raimundo Neto e Laércio do Egito conheceram o Vegetal em Porto Velho (Rondônia). Depois de algum tempo conseguiram a permissão dos mestres udevistas para ministrar o chá em Pernambuco em nome da União do Vegetal.

[22] Sociedade civil de direito privado, de duração ilimitada, tendo como finalidade, experimentar, estudar e orientar os estados ampliados de consciência induzidos pela ayahuasca no sentido de promover a evolução geral, cognitiva e espiritual. Sua sede situa-se no município de Camaragibe (PE). Praticam também o panteísmo, nos seus aspectos filosóficos, científicos e místicos. Informações disponíveis no site; http://www.panhuasca.org.br/portugues/missao.htm. Último acesso em fevereiro de 2008.

> *o CEUDV, um grupo dissidente. Foi assim que começamos" (Mestre Patrício).*

Então em 1998 foi inaugurada, em Riacho das Almas (PE) mais uma filial do Centro Espiritualista União do Vegetal que na época tinha representações em Fernando de Noronha, Salvador, São Paulo e Belo Horizonte. A sede, em Manaus, liderada pelo mestre Asplinger, era a grande responsável pela distribuição do Vegetal para os demais núcleos espalhados pelo país.

> *"Chegamos a beber no início reunindo cerca de dezoito pessoas, depois uma grande parte desistiu, ficando apenas quatro pessoas durante um ano" (Dona Yonny).*

Labate (2004) ao analisar as novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos, elabora o conceito de **rede ayahuasqueira** na tentativa de acompanhar os fenômenos emergentes nesse campo religioso. Essa rede, segundo a autora, seria um espaço construído pelas entidades ayahuasqueiras em geral, que regulam o uso e a distribuição do enteógeno, por meio de suas práticas tradicionais elaboradas pelos principais líderes fundadores[23]. É comum à rede ayahuasqueira o transito constante de idéias, músicas, pessoas e substâncias envolvidas nas práticas do campo ayahuasqueiro. A relação entre os componentes desse campo é marcada pela sacralidade da bebida assim como por disputas de poder direcionadas à legitimidade de cada grupo, como vistos em Bourdier (1990) e Goulart (2004).

Podemos observar, no caso dos dissidentes em questão, a construção de algumas ramificações emergentes nessa rede de relações e que permitem a manutenção de um tecido cultural vivo, no qual também notamos um constante fluxo de pessoas, idéias e substâncias. Veremos mais adiante, que os pontos que ampliam essa rede são formados a partir do surgimento de novos grupos, quase sempre oriundos de

[23] Mestre Irineu, para os daimistas; frei Daniel, para os da linha da Barquinha e mestre Gabriel para os udevistas.

dissipações das matrizes comuns ayahuasqueiras, principalmente daimistas e udevistas. No caso específico dos núcleos representantes da dissidência denominada CEUDV, a administração e o consumo desse chá sempre foram mantidos e reservados aos padrões doutrinários estabelecidos pelo mestre José Gabriel da Costa, líder espiritual e fundador da União do Vegetal, mesmo as irmandades estando fora da instituição oficial CEBUDV.

O núcleo pernambucano do CEUDV continuou com os trabalhos, inicialmente, com poucas pessoas, depois outros foram tomando conhecimento até que passaram a receber cerca de trinta pessoas por sessão. As reuniões sempre aconteceram na propriedade do Patrício, em Riacho das Almas (PE). Inclusive o templo, o refeitório, os banheiros, a fornalha onde é cozido o Vegetal, foram por ele construídos com recursos próprios. Patrício não chegou a ser mestre na UDV.

O CEUDV em Riacho das Almas, inicialmente, foi representado pelos mestres Asplinger e Raimundo Neto. Patrício não era mestre, mas um discípulo empenhado e conhecedor de muitos segredos do Vegetal, devido às suas vivências nas doutrinas do mestre Gabriel. Isso fez com que esses mestres mais antigos dessem a permissão para que Patrício orientasse os trabalhos como mestre representante[24] por volta do mês de agosto de 2001. O acordo foi feito até pela necessidade de preencher os quadros e as funções do núcleo em formação, na época uma filial do CEUDV.

A representação do CEUDV, em Riacho das Almas, durou quase nove anos. No mês de novembro de 2007 outras insatisfações e acusações pessoais decorrentes de algumas discordâncias com a sede geral, permitiram o afastamento do mestre Patrício e da irmandade, que decidiram romper as relações estabelecidas com o mestre

[24] O mestre representante é aquele que representa um núcleo hoasqueiro.

Asplinger e seguir um caminho próprio nos trabalhos com ayahuasca, mas sem esquecer os preceitos doutrinários da União do Vegetal.

> *"Quando nos desligamos do CEUDV, nós dissemos para todos que não queríamos apoio. Iríamos continuar com o mestre Gabriel só que com outro nome. Eu pedi, inclusive, para que a irmandade analisasse, falei que estavam livres para procurar a UDV ou formar um novo grupo para dar prosseguimento ao CEUDV. Quem quisesse continuar conosco, na próxima sessão de escala, depois do dia primeiro de dezembro (2007), era só aparecer aqui, mas não estávamos querendo apoio de ninguém. Nessa sessão vieram umas vinte e poucas pessoas e todos eles nos apoiaram, mesmo a gente agindo dessa forma" (Mestre Patrício).*

Então foi fundada em fevereiro de 2008 a Sociedade Espiritualista União do Vegetal (SEUDV)[25] mais um novo grupo firmado nos ensinamentos do mestre Gabriel. Mestre Patrício foi quem recebeu a idéia do nome (SEUDV). Segundo ele, a denominação simplesmente surgiu enquanto meditava sob o efeito do Vegetal.

> "*Então eu pensei em continuar dando o Vegetal a mim, à minha companheira e mais alguém que quisesse continuar conosco. Então a primeira coisa que veio na cabeça foi um nome para o centro. Eu passei uns três dias analisando e de repente eu estava ali numa sessão, de burracheira[26] e esse pensamento veio; Sociedade Espiritualista. Aí logo depois que terminou a sessão, eu falei para alguns daqui e todos gostaram do nome. Alguém até perguntou porque eu não coloquei Sociedade Espírita, mas eu falei que esse nome foi recebido desse jeito, além do que do jeito que está, espiritualista, tem uma maior abrangência e não fica limitado a uma só vertente do espiritismo e sim tudo àquilo que abranja o espírito*" *(Mestre Patrício).*

O grupo recebeu algumas visitas dos antigos mestres do CEUDV, nas quais o afastamento foi formalizado. Aqui foi interessante notar a dissidência dentro da

[25] Primeiro nome dado à dissidência do mestre Patrício após o desligamento com o CEUDV. Meses após a defesa desta dissertação, fui informado de que a SEUDV pernambucana, descrita na primeira versão do texto dissertativo, havia mudado de nome, passando-se a se chamar Associação Espiritualista União do Vegetal (AEUDV). Portanto o que mudou foi apenas a nomenclatura, pois a instituição não tem fins lucrativos, sendo conveniente aos mestres e adeptos denominá-la por Associação, tanto no âmbito institucional e administrativo, quanto espiritual. Mesmo afastada institucionalmente da religião oficial udevista, a AEUDV procura continuar com a tradição, seguindo os princípios doutrinários do fundador, o mestre José Gabriel da Costa. Convêm também daqui para frente, no presente texto atualizado, lidarmos com tal instituição religiosa a partir de seu nome atual; AEUDV.

[26] O êxtase místico proporcionado pela ingestão do Vegetal é conhecido por burracheira nos sistemas udevistas. Veremos detalhadamente alguns mecanismos de sua ação no próximo capítulo no qual entraremos em contato com as interpretações simbólicas dos adeptos em relação aos efeitos do chá.

dissidência e, logicamente, essa dinâmica mostra-se complexa e conturbada. Diante de tal situação conflituosa, o antropólogo deve registrar e saber que o conflito existiu, levando em consideração, que tais confrontos são inerentes ao comportamento humano e, principalmente ao campo religioso como pensados por Bourdieu (1990) e Goulart (2004). Seja em que âmbito for o conflito existirá, e deve-se estar muito atento não só às causas, como também, às conseqüências desse conflito. Até então, a conseqüência maior, na AEUDV, tem sido a redução nos quadros institucionais dessa associação hoasqueira, pois alguns mestres e adeptos se desligaram da irmandade, após o rompimento com o CEUDV.

> *"Muitos saíram depois disso, mas é natural. Divergências de ponto de vista existem, existiram e sempre vão existir enquanto os humanos viverem em sociedade. Por isso não vai haver nunca um só pensamento. O importante é saber superar as divergências. E isso é o que estamos tentando fazer aqui e estamos buscando. Não vamos parar" (Mestre Patrício).*

Antes, eles recebiam em média trinta pessoas por sessão, agora o sítio é freqüentado por aproximadamente vinte pessoas. O quadro de mestres e conselheiros foi consideravelmente reduzido. Atualmente o grupo conta apenas com quatro mestres e seis conselheiros. A maioria dos adeptos é composta por iniciantes e freqüentadores ocasionais. Dessa forma, os trabalhos rituais com ayahuasca continuam, sendo o conflito nada mais do que uma situação histórica na qual a irmandade esteve inserida, portanto interessa-nos saber, além de tudo, o porquê da continuidade com a tradição udevista, apesar da série de conflitos emergentes no histórico dessa associação hoasqueira.

2.1.2. O velho novo

A trajetória histórica da AEUDV nos dá uma noção de alguns processos emergentes no campo ayahuasqueiro brasileiro. Os acordos, conflitos e fragmentações

detêm uma lógica que não pode ser descartada dessa análise. As disputas de poder são inerentes ao uso religioso e ritual desta bebida enteógena, cuja distribuição e produção encontram-se "controladas" pelos procedimentos rituais oriundos, principalmente, das matrizes ou linhas daimistas e udevistas (LABATE, 2004). Nesse caso, o uso ritual do chá passa a ser legitimado pela antiguidade e proximidade com a tradição.

Mesmo longe dos "grupos tradicionais" (daimistas e udevistas) os novos grupos não deixam de adquirir a bebida nos circuitos rituais que englobam rígidos trabalhos físicos e mentais por parte de toda a irmandade, que unida elabora a infusão a partir dos rituais de preparo da beberagem. Veremos ao longo dessa dissertação que o "controle social" deste enteógeno também está ligado, principalmente, aos meios de sua obtenção. Quando algo foge desses padrões "oficiais" tende a gerar certa desconfiança diante daqueles mais antigos, que não encaram como legítimos os trabalhos dos dissidentes.

A dinâmica desta tensão pode ser entendida ao pensarmos que o campo ayahuasqueiro manifesta-se de acordo com as **redes sociais.** Uma rede social pode ser compreendida como uma das inúmeras formas de representação das relações sociais entre humanos, que compartilham de interesses e objetivos comuns. Dentro dessa lógica existem múltiplas redes sociais que são construídas e se interconectam cotidianamente (BARNERS, 1972; BOTH, 1976 e CAPRA, 2002).

Levando em consideração o conceito de rede como epistemologicamente viável à nossa análise, podemos afirmar que os pontos de uma rede social se formam, principalmente, pela comunicação e organização de processos simbólicos semelhantes. Para Fritjof Capra (2002, p. 91), a existência dessas redes gera as múltiplas identidades sociais observáveis.

> O sistema de valores e crenças comuns cria uma identidade entre os membros da rede social. Identidade essa baseada na sensação de fazer parte de um grupo maior (...) A rede social intercambia suas comunicações dentro de um determinado limite cultural, o qual é continuamente recriado e renegociado por seus membros.

A relação entre os nós destas redes pode ser harmônica ou tensional, pois como vimos, todas as redes parecem ser formadas a partir de interesses comuns aos indivíduos que as constituem. "*Numa rede social, os diferentes nós podem ter tamanhos diversos, de modo que são comuns nessas redes as desigualdades políticas e as relações de poder assimétricas*" (CAPRA, 2002, p. 149). O conflito surge quando divergem os interesses dos nós dessas teias de relações. Considerando o nosso caso específico e pensando no conceito de rede formulado por Labate (2004), podemos afirmar que o campo ayahuasqueiro brasileiro manifesta-se de acordo com a rede ayahuasqueira, que se conecta entre os nós emergentes a partir do surgimento dos grupos. Os primeiros e principais nós inseridos nessa teia específica de relações culturais são constituídos pelas três principais religiões da ayahuasca.

É plausível a afirmação de que outros nós são construídos decorrentes do surgimento de novos grupos ayahuasqueiros. Outros nós tendem a surgir, mas costumam manter proximidade dos nós principais, entendidos como tradicionais. Cada ponto dessa rede, cada nó pontuado dessa extensa malha social está interconectado, de modo que a ação de um único nó pode interferir nos demais[27] (Figura 1). Para conseguir ou garantir um lugar nesse campo, constituído por essa rede que já possui os seus "nós principais" (daimistas, UDV e Barquinha), os novos grupos costumam mudar de posição, até se estabelecerem dentro dessa teia de relações.

[27] Durante o capítulo introdutório dessa dissertação, nos foi apresentado um exemplo da delicada inter-relação entre os grupos inseridos nessa rede de relação, quando analisamos os eventos que desencadearam a suspensão temporária do uso da ayahuasca.

Figura 1. Ilustração dos "nós" pontuados emergentes nas redes sociais. No caso ayahuasqueiro brasileiro, os maiores "nós" representam as religiões da ayahuasca e os menores suas dissipações que mantêm proximidade dos maiores que são tidos como tradicionais.

Mudar de posição, no campo ayahuasqueiro, significa romper relações institucionais com as matizes originais (nós principais) e seguir um caminho próprio na comunhão da bebida, continuando ou não fiel às tradições. Lembrando que tal rompimento é conflituoso, pois esta é a principal característica dos processos de passagem nos quais desvios e turbulências são inerentes. Quando se afastam dos "nós principais", os novos grupos assumem uma delicada posição social, pois teoricamente, seus trabalhos com ayahuasca são tidos como ilegítimos.

Os neo-ayahuasqueiros estudados por Labate (2004) encontram-se numa posição ambígua em relação ao campo ayahuasqueiro brasileiro e à sociedade como um todo, visto que, seus trabalhos com ayahuasca podem ser interpretados como ilegítimos a partir do momento em que tais grupos não se mantêm ligados diretamente às instituições oficiais, possuidoras de um conjunto de saberes adquiridos a partir da tradição simbólica, compartilhada pelas principais religiões ayahuasqueiras.

Todavia os hoasqueiros da AEUDV, mesmo diante dos conflitos e dissipações subseqüentes ao surgimento desse núcleo, mantêm-se fortemente ligados à doutrina udevista, não abrindo mão dos ensinamentos do mestre Gabriel. Isso os faz alegar a

posição de legítimos, por estarem ligados espiritualmente ao líder fundador dessa tradição. Um reforço no processo dessa legitimidade surge com a independência em relação à produção do chá, a partir do momento em que se mostram merecedores de administrá-lo, quando conseguem produzi-lo.

Antes disso, foi necessário um forte convívio, dos mestres fundadores, na instituição oficial udevista, onde muitos passaram décadas nesse sistema de crenças, aprendendo e convivendo com a espiritualidade conectada, por intermédio da comunhão dessa bebida. Motivos diversos fizeram com que alguns conflitos existissem e pontos turbulentos ocasionaram desmembramentos e dissipações ao longo da trajetória histórica dessa irmandade dissidente. A mudança de posições foi amplamente recorrente, pois acordos e desacordos institucionais lançaram esse sistema religioso a alguns estados de turbulência.

Pensando nas noções de **rito de passagem**, a partir dos estudos de Van Gennep, Victor Turner (1974) indicou a existência de três fases percorridas diante da mudança de uma posição para outra. Durante a passagem existe a **separação**, a **liminaridade** e a **reintegração**, quando a pessoa retorna dessa trajetória conflituosa inerente às mudanças de posições. A separação pode surgir a partir de um estímulo capaz de promover a mudança, que lança o indivíduo ao estado de liminaridade. Essa zona de transição:

> (...) freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua. As entidades liminares podem ser representadas como se nada possuíssem (TURNER, 1974, p. 117).

Os ritos de passagem, de acordo com Turner (1974), promovem constantes mudanças de posições individuais em relação à estrutura social. Os conceitos de separação, liminaridade e reintegração, pensados pelo autor, definem os processos de passagem como um renascimento. Ao mudar de status durante tal processo turbulento, o

indivíduo é primeiro, distanciado da estrutura social (separação), como se deixasse de existir na posição anterior que ocupava na sociedade ou simplesmente morresse. Esse é o processo liminar no qual o sujeito encontra-se desprovido de status, fora da sociedade, num espaço anômico e de difícil classificação, onde emergem os sentimentos de medo, preocupação, estranhamento, igualdade e humildade. Em seguida, o indivíduo retorna dessa zona liminar, sendo reintegrado à estrutura social ocupando, dessa forma, um novo status, uma nova posição como se o sujeito renascesse.

Essa breve leitura de Turner (1974), de certa forma, nos permite traçar um paralelo metafórico e comparativo em relação às situações de passagem presentes no histórico da AEUDV. Mesmo em não se tratando da imersão de indivíduos específicos em ritos de passagem pertencentes à cultura Ndembu, podemos considerar a AEUDV como uma entidade social, que constantemente mudou de status e posição numa complexa dança criativa de separação, liminaridade e reintegração, comum aos jogos de poder do campo ayahuasqueiro.

Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1986, p. 214) ao analisarem os sistemas, a partir dos estudos físico-químicos, consideram duas fases primordiais da dinâmica das trajetórias. O sistema, mantido longe do equilíbrio, apresenta fases de **instabilidade** e **estabilidade**. Tal dinâmica, para estes autores, possui caráter irreversível e compartilha do desvio do equilíbrio, auxiliado pelas **estruturas dissipativas**[28]. Longe do equilíbrio o sistema tende a se readaptar e se ajustar tanto às perturbações do ambiente, quanto às do próprio sistema. Caso o sistema não consiga se adaptar, normalmente originam-se novas estruturas com outros níveis de complexidade.

[28]Trata-se de um modelo da Teoria Geral dos Sistemas Vivos, proposto pelo físico-químico Ilya Prigogine, com o objetivo de observar padrões de estabilidade longe do equilíbrio. A teoria das estruturas dissipativas serve para sublinhar a íntima interação que existe entre a estrutura, de um lado, e o fluxo e a mudança ou dissipação, de outro.

As estruturas dissipativas favorecem o desequilíbrio. São perturbadoras, radicais, indesejáveis e são sempre combatidas, pois um sistema em repouso e estabilizado tende a não se mover. A perda do equilíbrio promove o surgimento de pontos de instabilidade. É quando emergem certas **zonas de perturbação** no sistema que para Prigogine & Stengers (1986) são as **flutuações**. Essas flutuações podem ser automaticamente combatidas ou podem ganhar espaço e se transformarem num **ponto crítico** capaz de promover uma **bifurcação**. Justamente a bifurcação é a mudança estrutural formada pela junção das forças flutuantes que permitiram a bifurcação. Essas forças flutuantes podem ser abortadas pelo sistema, ou podem conduzi-lo a uma nova configuração estrutural.

Resumindo, de acordo com a lógica de Prigogine e Stengers (1986), o sistema longe do equilíbrio apresenta a fase de instabilidade, caracterizada pelo agito das partículas diante de um estímulo capaz de confrontá-las, em seguida vemos o surgimento das estruturas dissipativas, que podem lançar o sistema às zonas de perturbação desencadeando toda uma dinâmica que pode ou não interferir em sua estrutura anterior. A fase de estabilidade se caracteriza quando o sistema adquire uma nova configuração estrutural ou permanece com parte de suas características anteriores.

> A ciência social herdada, estabelecida, não foi sequer chamada a considerar os fenômenos que ela trata em estados de longe equilíbrio; sua prática a leva a preferir a estabilidade (o conflito sendo matéria da sociologia crítica, mais periférica), o funcional, o estrutural, o organizado. Nessas condições, o tempo se torna a dimensão esquecida, e o acontecimento o intruso que deve ser expulso (BALANDIER, 1997, p. 169).

Porém, Turner (1974), Prigogine e Stengers (1986) compartilham da idéia de que todos os sistemas, sejam eles sociais ou não, encontram-se numa eterna dança de posições que os mantêm longe do equilíbrio. Os três autores ajudam a reforçar nossas concepções sobre a mobilidade cultural e a fluidez dos sistemas sociais como um todo. A fase de separação, pensada por Turner, pode ser comparada à fase de instabilidade,

defendida por Prigogine e Stengers. Referem-se à mudança do sistema diante da passagem de posições decorrente da fuga do equilíbrio.

Da mesma forma, a fase de liminaridade, para Turner, pode ser encarada como aquela relativa às zonas de perturbação, para Prigogine e Stengers, que desencadeiam flutuações, pontos críticos e bifurcações. Em ambos os casos, o sistema em atual transição, fica a mercê das influências externas. Sem lugar ou posição, ele fica "à deriva" das forças do seu meio. O próprio sistema se encarrega de seguir o seu caminho rumo ao novo equilíbrio. Uns tentam reduzir as bifurcações e voltam-se para suas características originais, enquanto outros deixam-se levar por essas perturbações e acoplam novas características ao sistema em formação.

Reintegração para Turner (1974) e estabilidade para Prigogine e Stengers (1986) também podem ser entendidas de modo similar. É quando o sistema retorna, dessa dinâmica turbulenta, com as mesmas características anteriores ou reformulado pelas mudanças relativas e decorrentes das bifurcações, que foram promovidas pelas zonas de perturbação. É quando o sistema atinge um novo equilíbrio.

Tal dinâmica pode ser visualizada na prática, mediante a análise histórica da AEUDV que passou pelas mesmas fases em questão (Figura 2). Num primeiro momento, observamos os afastamentos em massa do sistema matriz udevista, no qual certas insatisfações pessoais geraram um quadro de conflitos que permitiram o distanciamento de alguns hoasqueiros. Aqui se deu a separação para Turner (1974) e a instabilidade para Prigogine e Stengers (1986). Então os recém-desvinculados foram automaticamente lançados ao estado de liminaridade, após o surgimento de uma zona de perturbação, que promoveu o afastamento da matriz udevista.

	União do Vegetal
	Hoasqueiros desvinculados da UDV.
	CEUDV (Asplinger).
	CEUDV (Riacho das Almas).
	AEUDV (Sebastião Patrício de Barros).

Figura 2. Trajetória histórica da AEUDV a partir das perspectivas de Turner (1974), Prigogine e Stengers (1992).

Num segundo momento, verificamos o sistema caminhando rumo a um novo equilíbrio, quando retornou às matrizes antigas, a partir do contato com o CEUDV, liderado pelo mestre Asplinger. Nesse caso, o sistema atingiu a fase de reintegração, para Turner (1974), e estabilidade, para Prigogine e Stengers (1986), aderindo os pré-supostos da tradição udevista, ou seja, do sistema anterior de onde surgiu. Num terceiro momento, verificamos que outra situação de conflito emerge dentro do sistema, lançando-o novamente à fase de separação e instabilidade, quando surgiram novas zonas de perturbação que promoveram o rompimento com o CEUDV. O sistema foi lançado, mais uma vez, à fase de liminaridade.

Num quarto momento, o sistema passa à fase de reintegração e estabilidade retomando as configurações da matriz original de onde emergiu. Apesar dos conflitos subseqüentes dessa tênue trajetória, a AEUDV não abriu mão dos ensinamentos do mestre Gabriel, mesmo quando o sistema foi por duas vezes lançado à liminaridade e ficou à mercê das zonas de perturbação e flutuações. Esses hoasqueiros não permitiram que o conflito dissolvesse os preceitos do mestre, dando continuidade à tradição hoasqueira, mesmo longe da instituição oficial udevista.

2.1.3. Espaço

No sítio do mestre Patrício, todos estão em casa. Muito arborizado e florido, o terreno abrange cerca de cinco hectares de terra que se perdem entre as cercas do horizonte (Foto 1). A paisagem é típica dos ecossistemas de transição comuns ao agreste pernambucano (Foto 2). O clima predominantemente seco e acompanhado por vários meses de estiagem dificulta o cultivo de algumas plantas, porém o jardim de Dona Yonny é cuidadosamente mantido.

> *"O Vegetal tem que ser rural. Ele tem que ser bebido junto à natureza, com silêncio ou sons assim como estes que a gente está ouvindo: de galinha, de pássaro, de cachorro... Por isso, aqui a gente faz no sítio. O Vegetal é um chá precioso e na cidade fica complicado administrar" (Mestre Jú).*

Os adeptos do Vegetal preferem comungar o chá longe do tumulto das grandes metrópoles. É bastante comum a construção de igrejas ayahuasqueiras nas proximidades de áreas naturais. Seja na mata, num sítio ou numa praia, a tranqüilidade inerente a tais espaços parece colaborar para a construção de uma atmosfera favorável ao uso ritual dessa bebida enteógena. Sendo esta uma das doutrinas da floresta, é compreensível que seus adeptos sintam-se mais a vontade e protegidos próximos da natureza.

Foto 1. Entrada do sítio do mestre Patrício. Direito de imagem cedido pela AEUDV. Foto: Wagner Lira.

Foto 2. Paisagem do sítio do mestre Patrício. Direito de imagem cedido pela AEUDV. Foto: Wagner Lira.

Para o psiquiatra norte-americano Norman Zinberg (1984, p. 237), os psicoativos costumam ser ministrados numa atmosfera ritual de onde emergem padrões de comportamento direcionados ao uso controlado das substâncias. Esses padrões

estilizados e prescritos estão intimamente ligados à obtenção e administração das substâncias, assim como a seleção do **setting físico** e **setting social** para que a experiência aconteça sem maiores danos ou transtornos. Este autor afirma que toda essa precaução tem a ver com as formas de prevenir os efeitos adversos provocados pelo consumo de determinados psicoativos. A seleção das pessoas (setting social) e do lugar (setting físico) onde acontecem os rituais minimiza certas tensões, pois o objetivo dessa dinâmica ritual é o de que todos se sintam familiarizados, relaxados e despreocupados no desenrolar da experiência.

No sítio, além da casa do mestre Patrício, foram construídos o templo, a fornalha e o chacronal. O templo é uma verdadeira casa, bem maior do que aquela onde o casal mora (Foto 3). Grande o suficiente para abrigar em seu interior dois banheiros coletivos (masculinos e femininos), um refeitório (Foto 4) e o salão ritual, o chamado "*Salão do Vegetal"*, com capacidade para aproximadamente quarenta pessoas (Foto 5). Em cada banheiro estão disponíveis dois chuveiros, dois vasos, uma pia e um espelho.

No Salão do Vegetal, uma mesa central e, ao redor, várias cadeiras acolchoadas, inclinadas em estilo semi-leito, ideais para os momentos de concentração durante as sessões. As cadeiras ficam todas voltadas para essa mesa retangular aonde os mestres dirigentes[29] conduzem os trabalhos com o Vegetal. "*A posição da mesa no Salão do Vegetal é colocada de forma que o dirigente dos trabalhos fique em frente à porta principal de entrada*" (RICCIARDI, 2008, p. 55).

[29]Os mestres dirigentes são àqueles que conduzem as sessões e distribuem o Vegetal durante os trabalhos espirituais. Em cada sessão só pode haver um mestre dirigente. É comum o revezamento entre os mestres de forma que o mesmo mestre não possa dirigir duas sessões seguidas.

Foto 3. O templo da AEUDV. Direito de imagem cedido pela AEUDV.
Foto: Wagner Lira.

Foto 4. Refeitório junto ao templo. Direito de imagem cedido pela AEUDV
Foto: Wagner Lira.

Foto 5. O Salão do Vegetal na AEUDV. Direito de imagem cedido pela AEUDV.
Foto: Wagner Lira.

Na parede, por trás da mesa, a foto do fundador da doutrina, o mestre Gabriel[30], algumas lamparinas e duas caixas de som Alguns casacos e colchas repousam pendurados em cabides numa das paredes próxima aos banheiros. Na área externa, ao lado do templo, foi construída uma praça central onde existe uma grande estrela de cinco pontas cimentada ao chão e pintada de branco (Foto 6). As estrelas são símbolos recorrentes na mística udevista. Segundo Andrade (1995, p. 107):

> A invocação de determinadas estrelas (estrela do norte, estrela do oriente, por exemplo) são, mais propriamente falando, figuras lingüísticas empregadas no sentido de orientar os adeptos, como o marinheiro orienta seu barco pelos astros, isto é, guiando-se por alguns pontos de referência, e não necessariamente adorando tais pontos.

[30]Normalmente, nos núcleos udevistas, existe um arco verde acima da cadeira do mestre dirigente, que contém algumas figuras desenhadas em amarelo (estrelas de cinco pontas e dois cometas). Dentro do arco fica escrita a frase: “Estrela Divina Universal UDV”. Na AEUDV, portanto, verificamos a ausência desse arco.

Foto 6. Estrela de cinco pontas próxima ao templo. Direito de imagem cedido pela AEUDV. Foto: Wagner Lira.

Eles também construíram um chacronal, uma grande área cercada com madeiras e telas de nylon, que protegem do sol vários arbustos de chacrona (Foto 7). O cenário lembra uma estufa e até mesmo uma casa de vegetação artesanal. Foi necessário um enorme esforço para erguer essa estrutura, até porque as telas tiveram de ser costuradas à mão, e por fim unidas às madeiras fincadas no chão. Um empreendimento valoroso diante da necessidade de plantar a própria chacrona, pois as folhas necessitam dessa proteção, visto que, não suportam altas temperaturas nem fortes luminosidades.

O plantio exige um cuidado especial. Saber plantar marirí e chacrona e saber produzir o próprio Vegetal vêm sendo apresentados como os primeiros passos para a condução dos trabalhos espirituais dos novos ayahuasqueiros. A ecologia e a fisiologia desses vegetais já impõem limitações naturais ao consumo da infusão. É necessário que o grupo saiba produzir o próprio Vegetal, pois assim ele se mostra merecedor de administrá-lo. Daí surge a independência em relação aos outros grupos, porque o chá e

as plantas são de acesso restrito. Possuir a arte do plantio e manuseio da folha chacrona e do cipó marirí;

> (...) é um pré-requisito fundamental para as aspirações de autonomia de qualquer grupo. O fato da bebida ser de difícil acesso é por si só um dos grandes mecanismos de controle do seu uso (LABATE, 2004, p. 123).

Na AEUDV, os cipós são cultivados em alguns cajueiros (Foto 8). Por ser uma trepadeira, o marirí necessita de outra planta de grande porte para se desenvolver. Este cipó é de difícil adaptação. Normalmente não resiste ao clima e ao solo, quando é transplantado para fora do seu lugar de origem, a floresta Amazônica. Os cajueiros são muito comuns aos ecossistemas nordestinos. O porte lenhoso e a resistência dessas árvores garantem uma sobrevida ao marirí, que muitas vezes chega a crescer sufocando o cajueiro.

Foto 7. Chacronal feito com madeiras e telas de nylon. Direito de imagem cedido pela AEUDV. Foto: Wagner Lira.

Foto 8. O marirí cultivado no cajueiro. Direito de imagem cedido pela AEUDV.
Foto: Wagner Lira.

Um grande problema do sítio, assim como em todo o agreste pernambucano é a falta d'água. Durante os longos períodos de estiagem o solo, os rios, barreiros e açudes evaporam, levando consigo o verde da vegetação. As plantas nativas não sofrem tanto, pois já estão adaptadas às imposições do clima. Já aquelas que não pertencem à região em questão, dificilmente são capazes de sobreviver. Não é difícil calcular o esforço necessário que deve ser empreendido na manutenção do plantio de marirí e chacrona nessas condições. O problema da falta d'água é resolvido em parte, diante da existência de um poço artesiano capaz de abastecer a propriedade do mestre Patrício. Além disso, é necessário um investimento muito grande em adubação e correção do solo para fornecer as mínimas condições exigidas por tais vegetais, mas mesmo assim ainda existe uma enorme dificuldade em manter os seus plantios.

As folhas e os cipós plantados no sítio já são capazes de satisfazer às demandas dos preparos na AEUDV, porém o mestre Patrício até o momento, não se permitiu usar esse material cultivado, preferindo deixá-lo em desenvolvimento e sob seus cuidados, para que se desenvolvam, naturalmente, as propriedades místicas desejadas. O devido cuidado com essas plantas que exigem respeito e carinho de seus fieis, segundo os hoasqueiros, transmite boas vibrações que serão transferidas ao chá, que será feito a partir da união das mesmas.

Quanto maior o tempo de cultivo, maior o cuidado com os vegetais, que faz aumentar o carinho e o afeto que certamente transmitem, ao longo do tempo, vibrações positivas às plantas cultivadas. Maior também a concentração dos princípios ativos, que são produzidos em grandes quantidades quando as plantas adquirem consistência lenhosa e massa vegetal.

Por enquanto, as folhas e os cipós usados na elaboração do chá na AEUDV são adquiridos por intermédio das relações de amizade entre o mestre Patrício e o doutor Régis Alain Barbier, fundador da Sociedade Panteísta Ayahuasca. Barbier possui, em sua propriedade na cidade de Camaragibe (PE), uma vasta plantação de marirí e chacrona, e sempre que é preciso auxilia os amigos em Riacho das Almas nos seus preparos, fornecendo-lhes, momentaneamente, o material necessário que compõe esse chá sagrado, utilizado em suas atividades ritualísticas.

> *"Aqui nós temos o apoio de Barbier! Desde o primeiro dia em que começamos com esse trabalho ele me disse; 'no dia que você precisar de Vegetal e faltar, você pode vir aqui'. Nós podemos contar com o irmão Barbier, porque é uma pessoa que eu tenho uma amizade consolidada de quase dez anos. Desde o primeiro preparo dele lá em Aldeia (bairro de Camaragibe-PE), nós sempre estivemos presentes participando. Sempre ele nos dava o Vegetal (10-12 litros), sempre perguntava se nós estávamos precisando do Vegetal... Então acredito que nós temos esse suporte, até termos auto-suficiência aqui no nosso grupo"* (*Mestre Patrício).*

Inicialmente, quando a irmandade do mestre Patrício ainda representava o CEUDV em Pernambuco, o chá era adquirido diretamente com a sede geral em Manaus, encarregada de produzir e distribuir a bebida entre as filiais. O contato com Barbier facilitou a obtenção do Vegetal que passou a ser produzido no próprio sítio do Patrício, após a construção artesanal de uma fornalha à lenha. Nesse sentido, os custos diante da obtenção do chá reduziram, visto que, os vegetais passaram a ser obtidos *in natura* a partir das afinidades entre o mestre Patrício e o doutor Barbier.

Recentemente o grupo decidiu desmanchar a antiga fornalha à lenha substituindo-a por uma a gás natural que conta com queimadores industriais (Foto 9). Segundo o mestre Patrício essa atitude se dá, primeiramente, em relação à condição ambiental atual do planeta que não permite ao ser humano desmatar as florestas e queimar madeira para produzir um chá, que se apresenta como a manifestação das forças da natureza. Para o mestre Patrício, isso seria um contra-senso que caminha na contramão dos ensinamentos do mestre Gabriel.

> *"Olhe, a gente decidiu fazer assim porque antes nós estávamos na contramão. A desmatação está existindo e você ficar burlando a legislação em benefício próprio, você está indo de encontro aos princípios espirituais do mestre Gabriel! Muitos usam mesmo quase quatro metros de lenha. Tudo bem quando muitos moram em áreas abundantes de lenha, mas aqui não! Fazer isso aqui é entrar na contramão dos ensinamentos" (mestre Patrício).*

Durante os preparos, eles também contam com o auxílio de uma forrageira para macerar o marirí, que aliada ao sistema de gás para o cozimento da infusão diminui consideravelmente a mão de obra necessária à elaboração do Vegetal, assim como o tempo e os gastos financeiros quanto à preparação da infusão. Durante nossa pesquisa, a AEUDV realizou dois pequenos preparos nos meses de fevereiro e novembro do ano de 2008, nos quais participaram cerca de seis pessoas e foram produzidos em média quarenta litros de Vegetal por preparo. Os preparos costumam acontecer nos finais de

semana e de acordo com a disponibilidade dos participantes. No final desses trabalhos, o Vegetal recém produzido costuma ser armazenado em garrafas pet (Foto 10), que são estocadas e congeladas no freezer do refeitório.

Foto 9. Fornalha a gás com queimadores industriais. Direito de imagem cedido pela AEUDV. Foto: Wagner Lira.

Foto 10. Vegetal armazenado em garrafas pet. Direito de imagem cedido pela AEUDV. Foto: Wagner Lira.

2.1.4. Tipos de sessões e a irmandade

Uma sessão de escala é uma sessão que pode ser freqüentada por todos, sejam eles discípulos, visitantes ou mestres. Elas acontecem nos primeiros e nos terceiros sábados de cada mês. Inicia-se às vinte horas e termina meia noite e quinze minutos, no máximo. Existem também as sessões de escala anual ou comemorativas, as sessões extras e as instrutivas, nas quais os adeptos se aprofundam ainda mais nos estudos dos ensinamentos do mestre Gabriel. As sessões comemorativas acontecem durante todo o ano e seguem as datas previstas no calendário doutrinário udevista.

> *"Nós temos no dia 6 de janeiro a sessão anual de reis, depois vem o dia 10 de fevereiro no aniversário do mestre Gabriel. 27 de março, o dia da ressurreição, temos o dia da fogueira de São João em 23 de junho, no dia 22 de julho comemoramos o dia da recriação da UDV pelo mestre Gabriel, dia primeiro de novembro é a confirmação da UDV no Astral Superior e dia 24 de dezembro Natal, além disso, também comemoramos o dia das mães, dia dos pais... Também temos casamentos e batizados" (Dona Yonny).*

O grupo também realiza algumas sessões extras no caso de uma necessidade maior da irmandade ou quando recebem visitas de outros amigos ayahuasqueiros que sempre freqüentam o sítio do mestre Patrício. Elas podem acontecer em qualquer dia da semana. O comparecimento nessas sessões e naquelas de escala anual é opcional. As sessões instrutivas são direcionadas ao aprendizado dos adeptos. Os discípulos mais empenhados são convocados a participar desses encontros, onde podem se aprofundar ainda mais nos estudos da doutrina.

> As sessões instrutivas: são realizadas ao meio dia, normalmente aos domingos, embora o dia da semana e do mês seja predeterminado pelo mestre Representante. A estas sessões só podem freqüentar as pessoas do corpo instrutivo usando o uniforme[31]. O conteúdo dessas sessões não pode ser revelado (RICCIARDI, 2008, p. 60).

[31]Na AEUDV verificamos a ausência do uniforme.

A irmandade da AEUDV, assim como na UDV, apresenta-se subdividida em três principais categorias hierárquicas; discípulos do corpo instrutivo, do corpo do conselho e mestres. Aqueles do corpo instrutivo;

> *"São os que, entre os discípulos se destacam mais, têm um maior interesse e que fazem mais perguntas nas sessões. Depois de certo período ele vai sendo avaliado e convocado para o quadro do corpo instrutivo. Aí ele já participa de outras sessões onde são dados mais conhecimentos" (Dona Yonny).*

Os conselheiros podem ser homens ou mulheres. O grau máximo atingido pelas mulheres é o título de conselheira na doutrina do Vegetal[32]. As conselheiras são as companheiras dos mestres. Um sempre vem acompanhado do outro, pois o casal é o grande exemplo da união, sendo a personificação do milagre da família que precisa ser seguido por todos do grupo. Para Andrade (2005, p. 138) a crença udevista sustenta-se no tripé "trabalho-família-religião". O trabalho é o meio pelo qual o ser humano demonstra seu desejo de mudança. A família é importante, por ser o principal pilar da sociedade renovada. A religião torna-se a razão de ser do homem, pois permite o contato através do qual o hoasqueiro retorna à casa do pai criador.

O corpo do conselho é composto por discípulos que possuem um tempo maior na doutrina do Vegetal. Seus conhecimentos foram adquiridos a partir das vivências com a irmandade. A conduta do discípulo é analisada tanto dentro quanto fora do Salão do Vegetal e cabe ao mestre representante elevar ou rebaixar o respectivo "corpo institucional" no qual o adepto se enquadra. A autoridade delegada aos mestres udevistas condiz com as afirmações de Helman (1994), que chama a atenção para o importante papel social exercido pelos líderes carismáticos.

[32]A conselheira tem permissão para dirigir uma sessão. A única mulher na União do Vegetal a obter o título de "mestre" na doutrina foi a esposa do mestre Gabriel a mestre Pequenina.

Estes indivíduos possuem poder de integração e coesão, mas ao mesmo tempo podem perfeitamente punir os comportamentos que fujam dos padrões estabelecidos pelo grupo. O líder deve ser "o espelho" da irmandade, servindo de exemplo em tudo, de modo que sua conduta possa nortear e orientar as ações do seu grupo específico. Dessa forma, para Helman (1994) os valores podem ser revisitados e reafirmados diante dos demais atores sociais, que compartilham de um mesmo sistema de crenças específico.

> *"Quando nós entendemos que o discípulo realmente está modificado fluindo num grau mais elevado, aí ele é convocado para o corpo do conselho e do corpo do conselho então ele poderá ser mestre" (Mestre Patrício*).

Para a doutrina hoasqueira, o grau de mestre não é só posição. Mestre também é função, é responsabilidade para consigo e para com os outros. Os mestres da AEUDV afirmam que todo mestre é exemplo de referência a ser seguido. Aquele que representa um grupo ou dirige uma sessão representa a presença simbólica do mestre Gabriel entre os demais. Daí vem a responsabilidade e o perigo dessa posição. Ser mestre é ser eternamente testado diante da grande vilã, a vaidade que, aliás, é muito combatida na AEUDV.

> *"Mestre quem chama é os outros, não é a própria pessoa que pode se chamar de mestre não. Porque a verdade no Reino do Vegetal é muito grande na fala e de quem pratica aquela fala, porque a pessoa que está dirigindo uma sessão, ou o representante de um grupo, ele tem que dar exemplo em tudo. Ele é um espelho. Ele tem que falar os ensinamentos do mestre Gabriel e tem que praticar aquilo dali. Ou então, se não está podendo praticar, não fale. Quando um mestre anda errado, a reclamação não vai pra ele não! Eu ouvi*[33] *o mestre Gabriel falar que; 'o coice vem em mim', então qualquer coisa que faça de errado, o coice e a repercussão vêm praquele que começou, vem para o mestre Gabriel. E isso dói, porque a gente sabe que o chá e a tradição não podem ser desmerecidos por causa da ação de terceiros" (Mestre Jú).*

[33]Ouvir o mestre Gabriel falar, quer dizer que o informante teve acesso a algumas gravações em áudio com a voz do mestre e que normalmente circulam entre os udevistas. Durante as sessões na AEUDV é comum ouvir essas gravações que reforçam os princípios doutrinários ditos pelo próprio mestre Gabriel.

O discípulo doutrinado age com simplicidade e não se deixa engrandecer pela vaidade. Essa é uma das grandes lições. O "*bom aluno*" hoasqueiro sabe que com simplicidade ele alcança sua posição no poder do conhecimento, diante da união de luz, paz e amor. Os interlocutores procuram respeitar tais princípios e aprendem respeitando para se engrandecer, sendo a vaidade uma das fases[34] que precisa ser superada para o alcance da iluminação espiritual. Diante da vaidade, eles afirmam que a pessoa esquece certos preceitos básicos das doutrinas do mestre Gabriel e passa a se engrandecer ilusoriamente dando voz às suas criações, que são relegadas às mais puras verdades. Ser mestre, conselheiro e discípulo na AEUDV, na verdade, apresenta-se como um grande teste.

Os novatos são chamados de adventícios e só podem freqüentar as sessões de escala, passando antes por uma pré-seleção e uma breve entrevista, na qual discorrem a respeito das suas intenções diante da busca pelos ensinamentos do Vegetal. Os visitantes também preenchem um formulário, com alguns dados básicos, como por exemplo, nome, telefone, endereço, idade, histórico de doenças, uso de remédios e outras substâncias que possam interferir nos efeitos do chá. Esses dados servem de controle para que o grupo saiba o perfil dos freqüentadores do sítio. Na União do Vegetal normalmente;

> (...) existe uma sessão denominada sessão de adventícios onde os interessados, após a entrevista, bebem o Vegetal. Eles usam roupas comuns e podem, depois de participar de uma sessão, freqüentar as sessões da UDV, a depender do grau da sessão (RICCIARDI, 2008, p. 38).

Na AEUDV, verificamos a ausência das sessões exclusivas para adventícios, porém o critério seletivo continua, sendo necessário o convite de um dos membros da

[34]Veremos no capítulo seguinte a forma peculiar com a qual o Vegetal ensina seus adeptos. Algumas fases precisam ser superadas pelo hoasqueiro iniciante, para que ele atinja o grau maior dos ensinamentos do Vegetal encarado como burracheira. As fases foram demarcadas no intuito analítico de acompanharmos a preparação dos "alunos" para receber e captar mais precisamente as "informações" do Astral Superior.

irmandade para que o neófito possa participar das sessões de escala. Depois da quarta sessão com o Vegetal, o visitante normalmente é convidado a se associar como discípulo e a depender de sua conduta e interesse nos trabalhos, pode ser convocado ao quadro do corpo instrutivo.

Além das contribuições financeiras de trinta reais que são pagos mensalmente pelos mestres, conselheiros e discípulos do corpo instrutivo, o grupo estabeleceu uma taxa simbólica aos novatos no valor de dez reais (taxa de adventício). Obviamente a arrecadação desses fundos é voltada à manutenção e ao fortalecimento das práticas materiais do centro, como por exemplo, gastos com o plantio e preparo do Vegetal. Eles costumam afirmar que a bebida não tem preço, mas tem um custo.

Grande parte dos freqüentadores do sítio reside na cidade de Caruaru (PE), que fica próxima ao município de Riacho das Almas no agreste do estado. Advogados, comerciantes, médicos, donas de casa, músicos, estudantes... A faixa etária e as profissões dos adeptos da AEUDV são variadas. A maioria é composta por homens.

O fardamento adotado pela irmandade é muito simples. Durante as sessões, os homens usam apenas uma bata e uma calça feitas com tecido de estopa e as mulheres usam calças compridas e camisas brancas. Justamente para evitar uma diferenciação entre os adeptos, foi aceito um uniforme único, simples e comum a todos que freqüentam o sítio do mestre Patrício. Mesmo que exista hierarquia, ela não é reforçada com símbolos diferenciados dos demais como, por exemplo, estrelas e brilhos nos uniformes. O mestre Patrício afirma que na AEUDV todos devem ser iguais na vida e no Salão do Vegetal.

2.1.5. Sessões de escala

Como foi dito anteriormente, essas reuniões ocorrem quinzenalmente. É o momento no qual a irmandade se reencontra para reflexão pessoal e renovação de suas energias materiais e espirituais. De volta ao Salão do Vegetal o hoasqueiro renova suas "forças", se purifica e, de quinze em quinze dias, se prepara para continuar vivendo no cotidiano de nossa sociedade. Os entrevistados da AEUDV afirmam que a "*realidade espiritual*" é revelada, principalmente, no primeiro e no terceiro sábado de cada mês, dias em que o grupo se junta na comunhão com as forças da natureza.

> O ritual pode ser definido como a encenação de um mito. Participar de um ritual é, na verdade, ter a experiência de uma vida mitológica. E é a partir dessa experiência que se pode aprender a viver espiritualmente. (CAMPBELL, 1990, p. 198).

Os rituais sociais podem ser entendidos como ações formais guiadas por determinados padrões que exprimem significados através de símbolos compartilhados pública e individualmente. Os símbolos são quaisquer gestos, sinais ou conceitos que substituam, signifiquem, ou exprimam sentimentos, palavras, ações e motivações (SHELDRAKE, 1995, p. 365). Tanto o mecanismo das múltiplas identidades culturais, quanto os meios de sua atuação, podem ser compreendidos diante da observação direta das manifestações simbólicas emergentes nos eventos ritualísticos da vida social. Os rituais, oriundos do comportamento humano, apresentam-se ao investigador da cultura, como formas de tentar compreender a coletividade a partir do simbolismo compartilhado pelos seus membros.

> Como um animal social, o homem é um animal ritual. Se o ritual é suprimido de uma forma, ele aparece inesperadamente em outras, tão mais forte quanto mais intensa for a interação social (...) Os rituais criam uma realidade que não seriam nada sem eles. Não é exagero dizer que os rituais são mais pra sociedade do que as palavras são para o pensamento. Pois é bem possível conhecer alguma coisa e então encontrar palavras para ela. Mas é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos (DOUGLAS, 1976, p. 80).

Rupert Sheldrake (1995, p. 365), compartilha da idéia de que alguns rituais sociais estão intimamente ligados a história das origens, pois reportam ao ato original celebrado pela ação do rito. Segundo este autor, a repetição e a periodicidade da dinâmica ritual ligam o presente ao passado num mesmo espaço ou em novos espaços reformulados. Sendo assim, "*temos uma necessidade ou um apetite com o passado que os rituais nos ajudam a satisfazer"* (SHELDRAKE, 1995, p. 356). Nesse sentido, os ritos permitem-se unir e atualizar as ações de épocas distintas para que seja possível a manutenção dos mitos, revisitados periodicamente, durante a dinâmica ritual. A simbologia de um mito depende da repetição do rito. Essa repetição é o que nos liga aos antepassados.

> Graças ao ritual, o passado "disjunto do mito" é expresso, por um lado, através da periodicidade biológica e sazonal e, por outro lado, através do passado "conjunto", que une, de geração para geração, os vivos e os mortos (LÉVI-STRAUSS apud SHELDRAKE, 1995, p. 356).

No rito está presente a linguagem dos elementos simbólicos sempre inerentes aos mitos e demais eventos que influenciam a vida social humana. Tais eventos diferenciam-se de outros eventos comuns à sociedade, pelo fato de possuírem uma característica única diante da manifestação dos valores coletivos transmitidos entre as gerações. Toda cultura possui uma lógica própria, que sempre é reforçada por suas práticas, tradições, mitos, ritos e símbolos manifestados por intermédio das instituições.

Segundo o historiador das religiões Mircea Eliade (1992), o ritual seria a comemoração do tempo mítico (sagrado) que diverge do tempo cotidiano (profano). Toda vez que o homem religioso comemora o tempo mítico, por meio dos rituais, ele se afasta temporariamente do tempo profano. Nos instantes rituais, há uma desconexão momentânea com o tempo e o espaço cotidiano. Esse esforço de deslocamento e aproximação temporal tem por finalidade manter-se próximo dos deuses. Para Eliade,

seria justamente por intermédio dos símbolos e dos rituais que o homem alcança a divindade.

Nos sistemas udevistas, cada ritual seria uma espécie de "aula" onde os "alunos" podem perguntar qualquer coisa ao Vegetal e ao mestre dirigente na sessão, que conectado à presença simbólica dos antigos mestres hoasqueiros, é capaz de responder a qualquer pergunta no decorrer do trabalho espiritual. O mestre esclarece algumas questões que venham a surgir durante a experiência de cada participante, mas o hoasqueiro sabe que quem realmente ensina é o "*professor Vegetal*", que responde às dúvidas de seus "alunos", por meio de imagens e sentimentos pessoais presenciados durante os instantes da burracheira.

Nesses momentos, o hoasqueiro afirma que a divindade é vista em tudo. O êxtase passa a ser interpretado como um mergulho dentro de si mesmo, pois tal sensação permite ao indivíduo visitar suas concepções, pensamentos, vivências, conceitos, certezas e incertezas. Para tal, eles afirmam a necessidade da calma, da meditação e da reflexão antes, durante e depois da experiência[35]. Nesse caso, o adepto direciona seus pensamentos no intuito de tirar o máximo de proveito dos "*ensinamentos dessa aula astral*".

Um tema bastante recorrente entre os discípulos da AEUDV é o de como se comportar dentro do templo. É preciso que as pessoas tenham muito cuidado ao se locomover no salão, durante a sessão. Preocupações com o barulho, evitar tocar nas pessoas e demais recomendações para que a energia possa fluir naturalmente durante o ritual. O discípulo mais experiente serve de exemplo aos demais, sendo certos posicionamentos intoleráveis e dignos de correção como, por exemplo, os movimentos

[35]Veremos, no próximo capítulo, que esse momento de esclarecimento pessoal, chamado burracheira, é atingido quando o adepto consegue superar alguns "testes" impostos naturalmente pelo Vegetal ao longo da vida hoasqueira.

dentro do salão e os barulhos que alguns fazem durante a sessão, entre os quais choros, tosses e gemidos descompensados.

> As pessoas quando saem do salão do Vegetal devem pedir licença e ao retornar, devem circular a mesa no sentido anti-horário, para "seguir a ordem" de forma que essa circulação possa "aumentar a burracheira" daqueles que estão presentes na sessão (...) O aumento ou diminuição da força da burracheira é considerado como estado também vinculado à circulação correta ou incorreta ao redor da mesa. (RICCIARDI, 2008, p.57).

As sessões de escala na AEUDV começam impreterivelmente às vinte horas e terminam à zero hora e quinze minutos cronometrados. Inclusive existe um relógio de parede dentro do Salão do Vegetal. Essa pontualidade é uma característica primordial dos sistemas udevistas, mesmo porque "*todo aluno responsável deve saber cumprir horários*". Aqui, parece haver uma pequena divergência em relação àquela afirmação de Eliade (1992) de que durante o rito, o homem religioso se desconecta do tempo cotidiano (profano) para entrar no tempo mítico (sagrado). Nos sistemas udevistas, durante a dinâmica ritual, o tempo cotidiano sempre é tido como referencial, pois o mesmo norteia os eventos da sessão, que possui hora prevista do começo ao fim.

Bem antes das oito horas da noite todos já estão no salão. Cada um em seu lugar mantém-se em silêncio tentando se concentrar para receber o que está por vir. Por trás da mesa central ficam duas cadeiras, que devem ser ocupadas por dois mestres assistentes[36]. Um deles sempre é o responsável pelo som. Sentado à cabeceira da mesa central fica apenas o mestre dirigente (Figura 3). As músicas tocadas antes da sessão e nos momentos de concentração, normalmente são instrumentais, típicas do universo *New Age*, compostas basicamente por tambores e instrumentos de sopro presentes na musicalidade andina.

[36]Em cada sessão devem estar presentes dois mestres assistentes para auxiliar o mestre dirigente, caso seja necessário durante os trabalhos. Quando o dirigente precisa ir ao banheiro, por exemplo, seu lugar deve ser ocupado por um dos assistentes até o seu retorno.

	Lugar dos demais discípulos.
	Lugar dos mestres assistentes.
	Lugar do mestre dirigente.
	Mesa central.
	Saída lateral direita. WC ♀
	Saída lateral esquerda WC ♂
	Entrada principal.

Figura 3. Posicionamento dos participantes dentro do Salão do Vegetal durante a dinâmica ritual. A seta vermelha indica o sentido que deve ser respeitado quando o adepto precisa sair do seu lugar. A seta azul representa o trajeto que deve ser percorrido, no sentido inverso, durante o retorno do participante.

Durante a sessão eles ouvem certas músicas que normalmente têm alguma mensagem a ser transmitida. Muitas letras falam sobre o tempo, o amor, a união, a tolerância. Música popular brasileira com mensagens claras e refletidas na burracheira. A união da arte e da fé numa reinterpretação própria para o alcance divinal. A música para sonhar.

> O estilo destas músicas realmente pode variar bastante. Assim, pode-se optar por forró, *new age*, música erudita, embora geralmente se dê preferência para a MPB. As mensagens das músicas selecionadas para uma sessão relacionam-se com as questões colocadas nas explanações e chamadas[37] realizadas, e tem como finalidade orientar a experiência dos participantes durante a sessão, conduzindo e estruturando os efeitos do Vegetal em cada um dos presentes (GOULART, 2004, p. 229).

Aos poucos, uma fila indiana é formada naturalmente e todos vão até a mesa ritual, onde normalmente o Vegetal repousa numa jarra de vidro. Cada um recebe sua

[37]No terceiro capítulo o leitor entrará em contato com o universo das chamadas udevistas, cânticos sagrados entoados durante as sessões que estruturam e norteiam as experiências dos participantes, além de reatualizarem os mitos da UDV.

dose, segura o copo com a mão direita, pega uma fruta ou um doce[38] com a esquerda e volta para seu lugar, sem tomar o chá. Todos esperam até que os demais estejam em seus lugares. Erguem os copos e recitam um verso em uníssono; "*Que Deus nos guie pelo caminho da luz para sempre amém Jesus*". Bebem o Vegetal e devolvem os copos de vidro que são logo recolhidos e lavados.

As pessoas que por acaso sintam a necessidade de repetir o chá depois dessa primeira dose podem repetir, desde que seja antes das vinte e duas horas. Nesse caso, o participante pede licença ao mestre dirigente para beber mais um pouco. Isso pode acontecer, pois têm alguns que nada sentem[39] depois de beber a primeira dose e existem outros que desejam ampliar ainda mais as suas sensações internas. Na AEUDV, o "*bom aluno*" não é tomado pela ansiedade. Ele sabe que os efeitos da bebida vêm com o desenrolar da sessão. É só relaxar e se entregar aos encantos.

Depois que todos bebem a primeira dose, é feita a leitura dos documentos, entre eles, o estatuto do mestre Gabriel deixado de herança aos seus discípulos. Nele pode-se saber a real intenção do uso deste chá e o respeito que se deve ter diante das visões e daquele espaço sagrado. A história de vida do mestre Gabriel é um exemplo aos seus discípulos. O arrependimento das ações mundanas e a reconciliação com o Astral Superior é o tema recorrente nesses textos.

> O estatuto é um documento básico da seita, o único doutrinário escrito. Trata da organização Administrativa, dos princípios doutrinários, da "convicção do mestre" e da "teodicéia" religiosa intitulada "mistérios do Vegetal". É lido em cada sessão de escala, para que os fiéis tenham pleno conhecimento do tipo de religião que têm diante de si (ANDRADE, 1995, p. 162).

[38]As frutas e os doces servem para disfarçar o gosto amargo do Vegetal. Alguns os chamam de "tira-gosto".

[39]Esse fenômeno é conhecido nos sistemas udevistas como "*castigo consciente*". É quando a pessoa bebe o Vegetal e não consegue vislumbrar os seus encantos.

Após a leitura dos documentos, o mestre dirigente faz as chamadas de abertura[40], abrindo o oratório ao Divino Espírito Santo. Para o hoasqueiro, isso é o que traz clareza e orientação durante o trabalho espiritual, para que todos os participantes possam compreender o que for apresentado durante a sessão. O personagem mítico Caiano[41] é evocado na abertura. Ele traz consigo luz e burracheira assim que o oratório é aberto.

> *"Quando o mestre Gabriel fala; 'eu vim abrir meu oratório ao Divino Espírito Santo' ou 'Minguarana-tu'... Minguarana-tu, significa natureza divina. Quando ele fala da natureza divina ele está dizendo que para entrar nessa natureza, só tem um jeito de entrar. Só entra pedindo licença e essa licença, na verdade, é uma conduta, uma postura. Mesmo àqueles que não estão podendo entrar, eles podem ver, mas não entram. Eles podem ver, mas não podem entrar. Pra entrar, aí já é outro departamento. 'Eu vim abrir meu oratório ao Divino Espírito Santo, oh Minguarana-tu abrirei os teus encantos', aí ele pede. É através do pedido que se pode entrar" (Mestre André).*

Logo que a permissão é pedida e concedida, "*os portais mantêm-se abertos para que o aluno entre nos encantos do Vegetal*". Quando a sessão é aberta, ficam também abertos os recipientes sobre a mesa ritual. Os recipientes com água e com o Vegetal são tampados no encerramento da sessão. Um ato que reforça o simbolismo e a energia que circundam o chá. Como se quando as garrafas fossem abertas, elas "*liberassem os encantos*" e quando elas se fechassem, elas "*levassem de volta os encantos consigo*".

Depois que as cinco primeiras chamadas de abertura são feitas, o mestre dirigente sai do seu lugar, à mesa central, para se dirigir a cada participante da sessão e vai perguntando se os mesmos estão sentindo luz e burracheira. É o "*momento da ligação*" que se dá entre o mestre, o Astral Superior e os participantes. Durante o ritual, ninguém pode ficar sem essa "ligação". Normalmente, o mestre dirigente sabe o nome de todas as pessoas presentes no salão, que sempre respondem o mesmo sim. Quando

[40]Para a abertura dos trabalhos são entoadas cinco chamadas; "Sombreia", "Estrondou na Barra", "Minguarana-tu", "Mestre Caiano" e a "Chamada da União do Vegetal".

[41]No mito fundante, denominado a "História da Hoasca", Caiano foi o primeiro hoasqueiro. Ele é identificado como sendo uma das várias encarnações do mestre Gabriel. Veremos no Anexo 1 a trajetória de Caiano assim como a de outros personagens míticos compartilhados pelo sistema de crenças udevista.

todos são interrogados, o mestre volta ao seu lugar à mesa, senta e confirma a abertura da sessão.

Isso significa que a partir deste momento as pessoas podem entoar chamadas ou fazer perguntas ao mestre, durante o trabalho espiritual, desde que peçam licença antecipadamente. É durante essa dinâmica que se avalia o grau do discípulo no tocante à sua participação na doutrina, visto que os adeptos da AEUDV sempre são estimulados a entoar chamadas e elaborar perguntas durante a sessão no intuito de contribuir para a clareza daquilo que está sendo vivenciado por todos no Salão do Vegetal.

> *"Aparecem muitas perguntas na força do Vegetal aí você pergunta ao mestre, fala da dúvida e o porquê de está acontecendo daquela maneira. Agora não pode ser qualquer pergunta não. Ela deve vim no contexto do que está sendo colocado na sessão" (Jair).*

As perguntas são feitas diretamente ao mestre dirigente. Primeiro a pergunta, depois um breve silêncio e em seguida a resposta. Os assuntos são os mais variados possíveis, desde a existência de Deus até o porquê da luz dourada que alguém vislumbrou internamente. A união, o equilíbrio, o amor, a morte e o renascer parecem ser os temas mais recorrentes dessas explanações. O mestre dirigente sempre responde com firmeza todas as questões, ajudando a iluminar os momentos da burracheira.

> *"Aqui a gente tem liberdade, tem tudo, é uma família aqui. Uma casa onde a gente vem e conversa um monte de assuntos, esclarece uns negócios... Não é aquele negócio de que mestre Gabriel disse e tem que ser assim, não! Aqui eu poso me expressar, sem ter medo de que o povo venha falar depois que eu estou errado ou não. Não tem essa de repreender. A gente se expressa mesmo e se sente à vontade" (Diego).*

Principalmente os visitantes, costumam fazer perguntas sobre os elementos e personagens mais comuns das chamadas. Normalmente quem responde são aqueles que as entoaram. Outros perguntam sobre suas vidas e dos caminhos a trilhar ou sobre os assuntos que mais lhes incomodam. Esse momento do ritual que é direcionado aos questionamentos dos participantes, na verdade, pode ser identificado como sendo uma

importante ocasião na qual os preceitos doutrinários udevistas são revisitados e reatualizados perante toda a irmandade.

> As perguntas podem ser feitas por qualquer pessoa, seja ou não um membro de um quadro hierárquico elevado, e até mesmo por alguém que esteja bebendo o Vegetal pela primeira vez, contanto que se peça permissão ao mestre que dirige a sessão. As questões, respostas e falas intercalam-se com outras chamadas que são feitas pelos participantes, bem como com algumas músicas (GOULART, 2004, p. 229).

A importância universal da união sempre é relembrada nos rituais da AEUDV. Em comum acordo, eles afirmam que ninguém vive sozinho. Essa verdade tão óbvia e fundamental muitas vezes é ignorada nos estados da realidade social comum, pois em seu cotidiano, o ser humano parece esquecer a importância do outro em suas vidas. Partindo dessa premissa, segundo os ensinamentos hoasqueiros, todas as pessoas que conhecemos em nossas vidas têm ou tiveram a sua importância. Somos aquilo que vivemos no passado, então cada palavra, conselho, atitude ou gesto conduz os acontecimentos da vida daqueles que nos são próximos. Durante as sessões, esses hoasqueiros têm acesso às verdades e aos segredos para se atingir a união que parecem ser o auto-policiamento, a tolerância, a convivência e a humildade.

> A ação, dessa forma, se orienta para a prática do bem consigo mesmo e com o próximo, no sentido de desenvolver valores como o amor, a paz, a alegria, a solidariedade, simplicidade, união, o autocontrole, o domínio dos instintos negativos como ódio, raiva, rancor, inveja, vaidade, orgulho, ciúme, etc. A doutrina também estimula o despertar do querer, querer sempre coisas positivas para si e para o próximo (RICCIARDI, 2008, p. 130).

O conceito de palavra também é bastante revisitado nos rituais desse sistema udevista. A palavra como ação e repercussão na vida, no mundo e no cosmo. Os discípulos costumam ter uma grande preocupação ao medir as palavras para então saber se os outros podem ouvir suas “verdades”. Sendo assim, eles compartilham da idéia de que o “*bom aluno*” não se deixa levar nem engrandecer pelas palavras, pois sabe dos

vários sentidos que elas carregam. Lâminas de múltiplos gumes as palavras que confortam, podem ser as que apavoram, aterrorizam ou escravizam. Eis o sentido da palavra; guiar a existência dos humanos.

> A recomendação por um uso consciente e positivo da palavra é uma constante nos ensinamentos da UDV. É através do uso da palavra e de atitudes conscientes e positivas que o ser humano pode atingir o objetivo da evolução espiritual. É imprescindível que não se pronunciem palavras negativas na sessão sem que depois se use uma palavra positiva, a fim de trazer força positiva para a sessão (RICCIARDI, 2008, pp. 51-52).

Toda essa preocupação com a repercussão de atos, gestos e palavras compartilhada pelos sistemas udevistas, em muito se aproxima do conceito de **ecologia da ação**, formulado por Edgard Morin (2001), ao pensar sobre o lugar da ética, da cultura e da educação na vida do *Homo sapiens*. Partindo desse princípio, as idéias, palavras e ações possuem um dinamismo que muitas vezes foge à intenção de suas finalidades iniciais. Sendo assim, todas as ações independem das vontades daqueles que as praticam. A ecologia das idéias e ações sempre leva em consideração que os contextos sociais, culturais, políticos e biológicos podem atuar, modificando o sentido das ações e tornando imprevisíveis suas repercussões.

O fim específico de uma idéia ou até mesmo de uma palavra pode perder seu sentido original, a partir de sua eventual propagação. Esse pensamento complexo é amplamente compartilhado entre os adeptos da AEUDV que costumam se preocupar com o sentido mais amplo e imprevisível que suas palavras e atitudes podem assumir. Segundo esses hoasqueiros, o objetivo maior daqueles que freqüentam o Salão do Vegetal é o de ser um humano melhor. Para tal é preciso saber falar, mas também é necessário saber escutar a opinião alheia.

> *"Aqui ninguém é melhor do que ninguém. Aqui não existe classe social, não existe cor, não existe nada disso. Então aqui na verdade é uma irmandade, todos são iguais na vida e no Salão do Vegetal.*

> *Quando você fala eu escuto e respeito, mas você também tem que saber ouvir e saber falar na hora certa" (Jair).*

O hoasqueiro também sabe que o lugar da sessão e da burracheira é dentro do Salão do Vegetal. Eles afirmam que fora da sagrada imediação, as pessoas ficam mais vulneráveis e abertas às influências "desagradáveis", mesmo porque "o *templo constitui, por assim dizer, uma 'abertura' para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses*" (ELIADE, 1992, p. 19). Dessa forma, o controle das situações adversas vem de dentro do salão. Não cabe a ninguém sair, desde que não seja movido por uma extrema urgência. Caso contrário, os "alunos" sempre procuram permanecer em seus lugares, dentro do templo.

Aos poucos a burracheira vai se despedindo. Os sentidos usuais retornam lentamente aos estados da realidade comum. Por volta das onze e meia da noite, o mestre dirigente entoa uma chamada que faz dispersar o efeito do Vegetal. Em seguida ele anuncia um pequeno intervalo de trinta minutos. À meia noite ele e os demais devem retornar para o fechamento da sessão. Antes do encerramento dos trabalhos é aberto um pequeno espaço para o anuncio de alguns avisos importantes. É quando eles discutem a parte administrativa do grupo.

> Após o intervalo, às 23horas e 55 minutos, todos retornam aos seus lugares e dirigem sua atenção para o relógio colocado na parede; o Mestre dirigente faz o "ponto da meia-noite" e, depois, canta a chamada de fechamento da sessão (GOULART, 2004, p. 225).

O mestre fecha o oratório entregando-o ao divino espírito santo. Caiano é novamente evocado. Dessa vez leva consigo a burracheira. Sombreia seus Caianinhos[42] e parte deixando luz, paz e amor. Muitos assuntos e regras podem ser revisitados e reafirmados diante dos mais desavisados ou esquecidos. Muita coisa pode ser pensada e

[42]Os Caianinhos são todos os hoasqueiros. Eles são guarnecidos pelo personagem mítico Caiano o primeiro mestre da doutrina do Vegetal.

trabalhada não só naquele espaço, mas também na vida cotidiana. Ensinamentos para o dia-a-dia. Os conselhos e cuidados com a vaidade, o livre-arbítrio e a união podem ser sempre analisados, repensados e reavaliados. Esse é o principal papel dessas noites de renovação, denominadas sessões de escala.

> Todos esses rituais são ritos mitológicos. Todos têm a ver com o novo papel que você passa a desempenhar, com o processo de atirar fora o que é velho para voltar com o novo, assumindo uma função responsável (CAMPBELL, 1990, p. 25).

Normalmente o mestre dirigente demora a sair do seu lugar à mesa central. Ele sempre se mostra disposto a auxiliar nas dúvidas de quem o procure. No final da sessão, cada um sabe o que fazer. As coisas vão se arrumando aos poucos. "*Ao compartilhar o sistema de crenças e valores comuns, os indivíduos passam a se sentir parte integrante do grupo, o que os faz orientar suas ações no sentido comunitário*" (RICCIARDI, 2008, p. 132).

Os casacos, mantas e lençóis são amontoados nos seus devidos lugares, as cadeiras do salão são realinhadas e reagrupadas noutra posição que não atrapalhem o fluxo constante das pessoas dentro desse espaço em questão, enquanto outros permanecem em seus lugares, seja meditando ou conversando com alguém. A eficácia do mutirão organizador pós- ritual é tão perfeita, que mesmo os dois banheiros do templo encontram-se sempre limpos depois das sessões. O chão é varrido e todo o lixo recolhido.

Certamente a participação em rituais comuns amplia o sentimento de unidade entre os participantes devido, principalmente, às emoções que são intensificadas por meio de vários estímulos, promovidos pelos símbolos emergentes durante o processo da ritualização. Isso permite ao ritual possuir uma "força incomum" diante da manutenção e permanência dos laços de amizade de uma irmandade. Além do que, todos os ritos

religiosos são "*meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente*" (DURKHEIM, 1996, p. 422).

No final de cada encontro os adeptos sempre se reúnem no refeitório do templo, diante do princípio universal da comunhão no qual podem conversar ao mesmo tempo em que revigoram suas energias materiais. As amizades construídas neste espaço aparentam ser para a vida inteira. A irmandade da AEUDV, quinzenalmente, passa por tais momentos de renovação neste recanto do amor de onde a alma volta à vida, mais confortada e renovada em sua força vital.

2.2. A legalidade da dissipação

Durante esse capítulo pudemos ver claramente que na Associação Espiritualista União do Vegetal, em Riacho das Almas (PE), apesar da série de conflitos e acordos inerentes à fragmentação do campo ayahuasqueiro brasileiro, a bebida enteógena permanece sendo administrada segundo os padrões doutrinários estabelecidos pelo mestre José Gabriel da Costa, mesmo quando tal irmandade se mantém afastada da matriz original udevista. Essa retomada dos valores tradicionais, segundo Mary Douglas (1976, pp. 51-52) pode acontecer porque:

> (...) à medida que o tempo passa e as experiências se empilham, fazemos um investimento cada vez maior em nosso sistema de rótulos. Assim uma tendência conservadora é incorporada. Isto nos dá confiança. A qualquer hora, pode ser que tenhamos de modificar nossa estrutura de pressupostos para acomodar uma experiência nova, mas quanto maior for a coerência da experiência com o passado, mais confiança podemos ter em nossos pressupostos. Fatos desconfortáveis, que se recusam a ser ajustados, nós os ignoramos ou os distorcemos a fim de que não perturbem aqueles pressupostos estabelecidos

O Sociólogo das religiões, Max Weber (1994), investigou as relações de poder (dominação) existentes no relacionamento entre a ação individual e ação dos sujeitos ou grupos inseridos no âmbito dessa dominação. A dominação ocorre por motivos e meios

diversos, mas sempre é guiada por um quadro administrativo. Aqui nos interessa especialmente o fenômeno da **legitimação**, ou "crença na legitimidade", que garante as chances de sobrevivência de um grupo específico. Existem, então, para Weber, três tipos de dominação: a **racional** (legal ou burocrática), a **tradicional** e a **carismática**. Cada tipo de dominação sempre alega sua legitimidade. Para compreender como se deu o processo de legitimidade na AEUDV a partir dessa leitura weberiana, se faz necessário destacar, além de tudo, a legitimidade tradicional e a carismática como fundamentais, diante da busca pela legalidade de suas ações rituais. Essa interpretação também nos ajuda a compreender o porquê da continuidade com a tradição udevista

Segundo este autor, os grupos religiosos reivindicam o poder e a legitimidade de suas ações sócio-culturais seguindo, principalmente, dois princípios complexos; a legitimação tradicional e a legitimação carismática. Essas duas formas de legitimação não são excludentes, chegando muitas vezes a interagir em conjunto quando um grupo decide recorrer a tal processo. A legitimidade tradicional de um grupo, em especial religioso, estaria então ligada às formas de fazer como sempre se fez. Para tal, é necessária a manutenção dos símbolos, assim como a continuidade com as bases doutrinárias estabelecidas pelos fundadores. Às vezes pode acontecer a alegação da legitimidade devido ao grau de parentesco (sanguíneo ou por afinidade) com o fundador, sendo tal alegação também pertencente ao processo de legitimação pela tradição.

Weber (1994) detém-se longamente na análise do tipo de legitimidade carismática que está ligada ao contato direto com o sagrado. Segundo este autor, a dominação carismática pode ocorrer:

> Em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (*carisma*) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O sempre novo, o extra-cotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que

> provocam constituem aqui a fonte de devoção pessoal (WEBER, 1994, p. 153).

É quando o mito de origem explica toda a trajetória dos fundadores e o surgimento da instituição, que são tidos como verdadeiros e incontestáveis. Para Weber, é quando ocorre a **rotinização do carisma** e o grupo conquista sua legitimidade social. Dentro de um grupo, podem ainda emergir pequenos ou grandes pontos de conflito que fazem surgir novas possibilidades de uma liderança carismática, é quando vemos a **recarismatização da rotina**.

De acordo com o histórico da AEUDV, podemos ver, no primeiro momento, uma ruptura com a União do Vegetal que acarretou no afastamento de doze adeptos dessa instituição religiosa. Acontece que a UDV já é um grupo institucionalizado, legitimado tanto nos âmbitos "tradicionais" quanto nos âmbitos "carismáticos". A partir da teoria de Weber (1994), o que aconteceu nesse primeiro momento foi uma recarismatização da rotina que permitiu a emergência de certos pontos turbulentos e tornou possível o surgimento de uma nova liderança carismática, dissidente da instituição de origem (UDV).

Num segundo momento, essa nova liderança carismática uniu-se a outra liderança já estabelecida e legitimada, o CEUDV de Manaus, fundado pelo mestre Asplinger, um ex udevista, que permaneceu ligado à tradição[43], ou seja, legitimado a partir da continuidade com os ensinos e práticas rituais estabelecidos pelo mestre Gabriel. Depois de algum tempo, esta filial do CEUDV representada pelo mestre Patrício, em Pernambuco, passou por mais um período de recarismatização da rotina que fez emergir novos pontos turbulentos entre filial e matriz.

[43]De fato não foi possível entrevistar o líder dessa dissidência udevista durante a pesquisa, por isso não podemos afirmar se o CEUDV, liderado pelo mestre Asplinger, recorreu também à legitimidade carismática durante o seu surgimento, porém a proximidade com a tradição é evidente, pois mesmo as insígnias UDV foram reivindicadas e mantidas diante da denominação deste centro hoasqueiro.

O grupo foi deslegitimado pela sede geral do CEUDV, o que fez com que o mestre Patrício recorresse à legitimação tradicional, pois continuou seguindo com os padrões doutrinários da UDV e à legitimação carismática, pelo fato de ter estabelecido uma relação direta com o astral, a ponto de receber o nome do novo grupo num momento de burracheira. Assim, eles deram continuidade aos trabalhos normalmente, fazendo do conflito nada mais do que um fato histórico no qual a irmandade esteve inserida. Dessa forma, é possível compreender porque o repertório mítico udevista foi preservado mesmo diante dos conflitos emergentes. Até mesmo as insígnias "UDV" foram reivindicadas pela irmandade. Ao que parece, segundo a antropóloga Labate (2004, p. 96), no campo ayahuasqueiro, rejeitar a tradição pode gerar grandes problemas legais.

Vimos, em nosso capítulo introdutório, que os grupos já institucionalizados e legitimados (Alto Santo, CEFLURIS, Barquinha e UDV) possuem, por assim dizer, a legalidade do uso da bebida devido à elaboração da "*carta de princípios das entidades religiosas usuárias do chá hoasca*". Existe uma grande preocupação dessas entidades em relação ao surgimento de novos grupos, até porque, teoricamente, eles não estariam preparados para administrar a bebida e isso poderia novamente pôr em dúvida a legalidade da ayahuasca. Então, não é difícil concluir que quanto mais próxima está da tradição, supostamente mais legítima se torna uma irmandade dentro dessa extensa malha social, ao mesmo tempo em que adquire posição e respeito de toda a sociedade em relação à administração deste enteógeno. Por isso, no caso da AEUDV, o novo não abriu mão do velho, de forma que a dissidência existe apenas a nível institucional.

Também é importante afirmar que a legitimidade sempre é relativa. O que é legítimo para um, pode não ser para outros. Sem contar que algumas teorias científicas parecem descartar o princípio universal da fé que as pessoas têm nas suas crenças, assim

como a liberdade de escolher aquilo que as completam. Nesse caso, não importa o fato de ser legítimo por estar mais perto da tradição e sim o fato de estar satisfeito com a mesma, pois caso contrário, ninguém é obrigado a seguir com aquilo que não concorda.

> Toda religião como toda cultura constitui um fenômeno vivo, dinâmico, contraditório, que não pode ser enclausurado numa visão única, cartesiana, intelectualizada, petrificadora e empobrecedora da realidade (FERRETI, 2007, p. 7).

Lembrando que os acordos, desacordos, trajetórias e conflitos entre os ayahuasqueiros dissidentes nos fazem refletir para nunca esquecermos de que nenhum evento cultural, principalmente religioso, encontra-se engessado. Os sistemas simbólicos coexistem e interagem mutuamente numa eterna fluidez complexa de significados, normas, valores e identidades. Isso é o que garante a mobilidade das culturas humanas vivas, sempre em movimento, à mercê das reinterpretações, ressignificações e independentes das lentes redutoras da ciência atual. As coisas do espírito são sagradas, mantidas e devem permanecer ativas para que o hoasqueiro sempre renove ações e pensamentos purificando suas energias para enfrentar a luta pela sobrevivência. Para enfrentar seu dia-a-dia.

3. Lições do "Aluno Hoasqueiro" no "Sítio dos Encantos"

3.1. A burracheira[44]

"*Acho que buscamos uma forma de experimentar o mundo, que nos abra para o transcendente que o enforma, e que ao mesmo tempo nos enforma, dentro dele. Isso é o que as pessoas querem. Isso é o que a alma pede*" (CAMPBELL, 1990, p. 63).

Quando o hoasqueiro comunga o Vegetal ele é tomado por uma "*força estranha*". Força mágica da natureza, inspirada nos efeitos da união do marirí com a chacrona. Força que todo discípulo precisa conhecer para saber agir produtivamente sob seus efeitos. É preciso "trabalhar" dentro dos estados da consciência ampliada, para então, poder tirar proveito desses ensinamentos. Trabalhar nos estados incomuns da consciência significa ter controle durante o êxtase para ser capaz de assimilar algumas informações emergentes nesses momentos singulares. O controle e a profundidade das experiências surgem com o tempo e a partir do uso prolongado da ayahuasca, que passa a ser ministrada num âmbito doutrinário específico. Em nosso caso particular, trata-se da esfera udevista estabelecida pelo mestre José Gabriel da Costa e que norteia os trabalhos espirituais da AEUDV.

O psiquiatra Norman Zinberg (1984, p. 37), ao analisar o uso dos psicoativos, afirma que as sociedades humanas constroem culturalmente alguns meios relativos ao controle, uso e precaução das situações adversas que possam vir a acontecer antes, durante e depois do efeito de determinadas substâncias. Para tal, segundo este autor, são elaborados **sanções** e **rituais sociais** que minimizam as reações danosas provocadas por certos entorpecentes. A pesquisa de Zinberg foi direcionada aos psicoativos ilícitos

[44]Segundo os interlocutores, o mestre Gabriel foi quem trouxe essa palavra no intuito de denominar os efeitos do Vegetal. Acredita-se que seja derivada da palavra espanhola "borrachera", que denomina os estados da embriaguês alcoólica. Provavelmente, nos seringais, as pessoas deviam se referir às propriedades visionárias do chá chamando tudo aquilo de "borrachera". Então o mestre, por ser conhecedor das palavras, teria substituído o "o" pelo "u", criando uma nova denominação para diferenciar o estado místico da bebida, daquele entorpecimento profano remetido pela palavra "borrachera".

usados pelos norte americanos na década de 70. Para o nosso caso específico, sua teoria nos ajuda a compreender como é possível administrar e controlar os diversos efeitos das experiências com ayahuasca e, conseqüentemente, domesticar a "*força estranha*".

Segundo Zinberg (1984), as sanções sociais estariam relacionadas à regularidade com a qual a substância é administrada. Elas são informais e se estabelecem pela lei ou por grupos sociais que ditam os valores e as regras em relação ao consumo. Os rituais sociais servem de reforço às sanções. As regras e interditos comuns às sanções passam a ser revisitados nesses momentos onde acontece o uso controlado da substância. O ritual social está intimamente relacionado à forma de obtenção do psicoativo, à escolha do setting físico e social, às atividades após o consumo e à forma de lidar com as reações adversas durante a experiência.

A partir dos estudos de Norman Zinberg, do sociólogo Howard Becker e do antropólogo Jean-Paul Grund, Edward MacRae (2004, p. 2) afirma que tais autores levam em consideração que os grupos usuários de substâncias psicoativas compartilham de um conjunto de saberes construído e mantido a partir da vivência dos indivíduos nessas redes de relações. Dessa forma, valores, normas, regras de conduta e rituais sociais passam a conduzir as modalidades de uso, que incluem a vida dos sujeitos usuários e a disponibilidade das substâncias.

Ainda de acordo com MacRae (2004), é notável a permanência desses padrões de controle mantidos e construídos pelos diversos grupos que fazem o uso da ayahuasca ou de outros enteógenos ministrados ritualmente. O saber xamânico é mantido e readaptado à realidade de seus usuários. Apesar das distintas esferas que comungam esse chá, seu uso permanece controlado e direcionado às práticas espirituais de cunho divino cujas propriedades vão além da química e da física dos seus compostos.

Esses religiosos acreditam que a bebida é um ser divino e como tal merece respeito ao ser ministrada e produzida, pois possui vida, sacralidade e vontade própria. Esse respeito se faz presente a partir do momento em que seus adeptos elaboram formas rituais padronizadas, nas quais se cria uma atmosfera favorável ao desenvolvimento da experiência. É necessário, portanto, estruturar os eventos da sessão para que o participante sinta-se à vontade durante o ritual. É preciso "*domesticar o êxtase*".

Mircea Eliade (1992, p. 87), acredita que em toda esfera religiosa existem formas de alcance divinal caracterizadas pelo contato direto ou indireto com o sagrado. O êxtase é uma das constantes universais da experiência religiosa. O meio para atingi-lo varia de acordo com o sistema de crenças que os promove. Quando alcançado, o êxtase místico tem o poder de atuar no modo de vida das pessoas, operando uma **mutação ontológica**, "domesticando" os fieis. Para se atingir o êxtase se faz necessária uma preparação que, segundo Eliade (1992), favorece uma série de mudanças ao homem religioso tanto em relação às posições que cada um ocupa num grupo social específico, como em relação à reformulação individual e coletiva de pensamentos, atitudes, conceitos e idéias.

> O rito reconhece as potencialidades da desordem. Na desordem do espírito, em sonhos, desmaios, no delírio, o oficiante busca as forças, ou verdades, que nunca se poderiam obter por meio de um esforço consciente. Aqueles que por momentos renunciam ao controle de si, vêem-se de repente dotados duma energia dominadora e de poderes excepcionais de cura (DOUGLAS, 1976, p. 115).

No caso hoasqueiro o êxtase, ou burracheira, se apresenta a partir do consumo do sacramento Vegetal, uma beberagem psicoativa amazônica, aderido às práticas doutrinárias estabelecidas pelo mestre José Gabriel da Costa. Vimos, no capítulo introdutório dessa dissertação, que as plantas que compõem a bebida xamânica ayahuasca também podem ser enquadradas na categoria intitulada "*plantas professoras*". Como tais, elas "ensinam", agora cabe aos seus discípulos seguir algumas

“regras” impostas pela bebida. Não só a bebida e o êxtase impõem regras aos seus usuários, de acordo com Zinberg (1984) e MacRae (2004), os sistemas sociais que deles compartilham também elaboram formas de uso, que devem ser seguidas para a transmissão desses “aprendizados”.

Os sistemas udevistas também compartilham dessa dinâmica, visto que, por meio de sanções e rituais, eles domesticam a “*força estranha*” mas também se deixam domesticar por ela durante as sessões e, conseqüentemente, no seu dia-a-dia. Podemos verificar que aqueles adeptos mais experientes mantêm-se firmes durante os encantos da burracheira. Com o tempo, o indivíduo passa a exercer um controle maior do seu corpo nesses estados incomuns, que passam a ser cada vez mais comuns de acordo com a continuidade das experiências.

Isso porque sua participação nas sessões lhe permite um contato maior com os símbolos e sensações promovidos pelos rituais, que reforçam as sanções sociais pensadas por Zinberg (1984) e MacRae (2004). Os iniciantes, normalmente, ficam confusos e não sabem administrar bem essa experiência, tendo que superar algumas fases primordiais para saber trabalhar nos estados da consciência ampliada.

Os hoasqueiros afirmam que “*o aluno experiente e disciplinado*” vai aprendendo as “lições”, com o tempo, até que a força deixa de ser estranha e ele passa a vislumbrar uma fluência cognitiva, para além dos seus limites físicos e psíquicos. Assim ele pode alcançar o grau maior do conhecimento favorecido pela ingestão do Vegetal, chamado burracheira.

> A burracheira é uma “força estranha”, mas o que é essa “força estranha” e como ela age em cada um é um mistério. Falar da burracheira é falar de algo subjetivo, impalpável. É falar de algo imaterial e que só pode ser sentido (...), pois o contato com o sagrado é algo que adquire sentido na medida em que se sente e que se experimenta essa sensação (RICCIARDI, 2008, p. 74-81).

A burracheira é interpretada como uma mensagem esclarecedora que surge nos momentos do transe. São as idéias, visões e resoluções de problemas pessoais na vida do hoasqueiro. É o que faz a diferença em relação à experiência mais rudimentar, conhecida por miração[45]. Na AEUDV, a miração é interpretada como uma simples "miragem" que se apresenta, durante a experiência, coberta de ilusão e criações.

Os psicólogos norte americanos Timothy Leary, Ralph Metzner e Richard Alpert, ao analisarem o Livro Tibetano dos Mortos nos anos 60, estabeleceram algumas fases comuns às experiências psicodélicas, comparando-as aos estados além-corpo interpretados pelo sistema de crença lamaísta[46], do qual o livro é derivado. A partir dessa comparação, surgiu em 1964 o livro intitulado; "A Experiência Psicodélica- Um Manual Baseado no Livro Tibetano dos Mortos".

O Bardo Thodol, como o livro original é conhecido na língua tibetana, descreve as experiências esperadas nos momentos do falecimento até a reencarnação do espírito. Os três pesquisadores afirmam que determinadas visões e sensações constadas nestes escritos sagrados são similares ao "transe" promovido pelas principais substâncias psicoativas, entre elas o LSD, a mescalina, a dimetiltriptamina[47] e a psilocibina (LEARY; METZNER; ALPERT, 1964).

As visões e sensações são descritas, nesse guia básico do êxtase psicodélico a partir da comparação com o Bardo Thodol, de acordo com a profundidade da experiência. Os níveis mais elementares e comuns parecem variar desde simples projeções interiores de luzes, mandalas, figuras, raios e brilhos, até reflexões mais profundas de cunho pessoal e relativas aos aspectos emocionais do sujeito. São os chamados **jogos visionários** que ampliam os sentimentos de amor, unidade e afeição.

[45]Para os sistemas daimistas, a miração é o mais perfeito estágio da experiência. É quando se entra em contato com a realidade divina. A miração para os daimistas seria a burracheira para os udevistas. Em ambos os casos objetiva-se a atenção para o aprendizado favorecido pela ayahuasca.
[46]Termo referente ao budismo tibetano.
[47]Princípio ativo encontrado na bebida xamânica ayahuasca.

Os estados mais superficiais da experiência com o Vegetal, nos quais o adepto iniciante é lançado ao comungar a bebida, na AEUDV é encarado como miração. As luzes, mandalas e visões internas que aparecem nesses momentos são interpretadas como simples criações espontâneas do ego. Eles costumam dizer que é quando o hoasqueiro "*começa a criar*". O "*aluno disciplinado*" não dá voz à sua imaginação. Ele sabe canalizar o fluxo dessas informações, durante o ritual, e vai procurando distinguir a burracheira da miração.

> "*A miração seriam esses filmes com luzes coloridas, túneis coloridos que você vê e que a princípio não estão dizendo nada, a não ser para os olhos. A burracheira se apresenta quando tem algo para dizer. É como se fosse o pensamento da gente, que não é o pensamento, mas é como se fosse o nosso eu, no caso o espírito nos falando abertamente e na hora da burracheira vem uma resposta muito inteligente. O que ela apresenta é a pura verdade e quando a gente sente a verdade, a gente sente Deus. Ensinamento é aquilo que você vê, ouve, sente e jamais esquece, mas isso se você for merecedor. A diferença da burracheira para miração é que você vê uma história com começo, meio e fim. Você nota uma inteligência muito grande por trás explicando as coisas e na miração não. Tudo depende do seu merecimento*" *(Mestre Jú).*

O merecimento é um tema bastante recorrente neste sistema de crenças. A doutrina udevista é considerada cristã e reencarnacionista. Acredita que nenhuma ação, gesto ou palavra possam existir sem uma reação. Seja ela positiva ou negativa, segundo os princípios da UDV, os problemas, infortúnios, saúde, doenças, tristezas e alegrias ocorrem pelo merecimento do sujeito. O que vivemos no presente é reflexo daquilo que praticamos no passado. Os interlocutores acreditam que o caminho para a iluminação espiritual do ser passa pela redução dos erros a partir do acúmulo das experiências vividas. O Vegetal atua ampliando as informações necessárias ao espírito num curto espaço de tempo. Seguindo este princípio, o nível de informação obtido numa sessão com o Vegetal, também varia de acordo com o merecimento do adepto.

> Esse é um dos eixos principais da doutrina udevista. Os sócios devem ter atenção nos sentimentos, nas palavras e nas ações, no sentido de

> direcioná-las para o bem a fim de que possam ter um merecimento positivo, ou seja, para que possam merecer coisas boas nessa e em outras vidas (RICCIARDI, 2008, p. 131).

Para ser merecedor dos ensinos do Vegetal, o "aluno" passa por algumas "provas" impostas naturalmente pelo "*chá professor*". Ao longo da pesquisa, os entrevistados da AEUDV evidenciaram alguns "testes" que o hoasqueiro precisa superar para poder entrar nos encantos com mais lucidez. Para tal, antes de tudo, ele deve agir com simplicidade, que está intimamente relacionada ao seu autocontrole sob o efeito da bebida. Eles afirmam que é preciso "*manter o pé no chão e a cabeça nas estrelas*".

Portanto o "aluno" não pode deixar-se engrandecer pelas visões e informações obtidas durante o transe, pois essas "*falsas sensações*" ou mirações interferem na comunicação com o astral. O êxtase maior ou burracheira, nesse caso, surge a partir das mensagens esclarecedoras de cunho pessoal que passam a conduzir a vida do hoasqueiro. Tais mensagens elucidativas são acessadas, a partir de um envolvimento maior do adepto nas sessões e na doutrina.

> *"Para você ter uma idéia o que a gente chama de burracheira é quando você toma o Vegetal e de repente surgem perguntas na sua mente, que não estavam programadas e você nem estava pensando nelas. Você começa a refletir para fazer modificações no seu dia-a-dia, na sua evolução, no trato com as pessoas e aprender a viver bem ajudando quem puder, sendo mais tolerante e tranqüilo. Você passa a ser mais consciente, mais comedido na hora de falar, de tratar com as pessoas, quando recebe uma grosseria e automaticamente você não entra naquela mesma força para revidar, está entendendo? Você fica mais pacífico, entende mais o momento das outras pessoas... O Vegetal nos ajuda a entender mais o semelhante(Mestre Patrício)*".

Em comum acordo, eles afirmam que o discípulo também deve procurar ser solidário e auxiliar os mais próximos a partir das instruções recebidas no astral. Tudo isso parece ser uma espécie de preparação para que o hoasqueiro entre nos encantos do Vegetal mais lúcido e firme. Podemos entender essas provas como uma ação direta do êxtase a partir do seu poder de mutação ontológica, como pensado por Eliade (1992, p.

87) e que permite ao hoasqueiro uma reformulação contínua de suas relações com o corpo, com os outros e com mundo, de forma que a vida passa a adquirir outro sentido.

Os testes da vaidade e do autocontrole apresentam-se, na verdade, como caminhos e fases que devem ser superados e que vão permitir um discernimento maior diante da forma peculiar com a qual o chá se comunica. As provas não seguem uma ordem pré-estabelecida, mas a superação dessas fases permite um maior grau de concentração, que faz aumentar o grau de memória e recordação dos "alunos". O discípulo doutrinado não se deixa levar pelas visões e múltiplas sensações aparentemente provocadas pela ingestão do Vegetal. Ele sabe o que quer e canaliza esse fluxo cognitivo a seu favor, porque com o tempo ele conseguiu domesticar aquela "*força estranha*" fazendo-a sua fiel aliada[48].

> O mestre Gabriel é visto pelos adeptos como um espírito em missão que veio à terra para ensinar os encantos de um reino específico, o Reino da Natureza. Este reino diz respeito não só a um reino do futuro, mas principalmente a um reino do presente e as suas maravilhas são as hierofanias apresentadas na burracheira (ANDRADE, 1995, p. 138).

Eliade (1992, p. 13) explica que o termo **hierofania** pode ser entendido como sendo a manifestação de uma realidade sagrada. Representa a existência de eventos incomuns à realidade profana do homem e se manifesta de maneira variada em todas as religiões. Nesse caso, é correto afirmar que existe uma enorme variedade de hierofanias devido à pluralidade de crenças inerentes ao comportamento humano. No caso hoasqueiro, essa realidade sagrada se apresenta quando o indivíduo bebe o Vegetal e, conseqüentemente, tem acesso ao Astral Superior, considerado como "*a morada espiritual*". Ele passa a freqüentar tal realidade devido ao contato direto com as

[48]Veremos mais adiante que a "força estranha" ou burracheira também domestica os indivíduos através de "*castigos purificantes*" conhecidos como "pêias".

hierofanias fornecidas pela burracheira. Com o tempo, o "aluno" desenvolve um maior nível de concentração e discernimento tanto nas sessões como na sua vida cotidiana.

> *"Na burracheira eu aprendo muita coisa, que eu coloco no meu dia-a-dia. Porque ela me mostra que certas coisas não estão dando certo. Tanto é que eu quebrei muito a cara, perdi muitas coisas, porque ela (burracheira) dizia; 'você não vai conseguir fazer isto daqui, faça desse jeito aqui', e eu teimar, insistir e fazer do jeito que eu estava querendo. Mais na frente eu levava a rasteira. Agora eu ouço o que a burracheira diz, porque as mensagens me acompanham na vida e no Salão do Vegetal" (Jair).*

Lembrando que para os hoasqueiros essa função "oracular" do Vegetal só é atingida a partir do envolvimento maior do adepto com as doutrinas do mestre Gabriel. Nelas estão implícitos os padrões de consumo da substância enteógena e as sanções pensadas por Zinberg (1984) e MacRae (2004). Os ensinamentos foram deixados para que seus discípulos estudem, avaliem e sigam os preceitos do mestre. Antes de tudo, é preciso saber que o contato com o astral está ligado, principalmente, ao interesse e autocontrole do "aluno" durante as experiências. A partir daí é possível, com o tempo, canalizar o fluxo de informações e distinguir a burracheira (mensagem elucidativa) da miração (ilusão espontânea). Dessa forma, o adepto vai adquirindo uma conduta que está ligada ao seu merecimento. Ele passa a entrar nos encantos da burracheira com mais lucidez, meditando e adquirindo soluções para problemas mais diversos.

Todo aprendizado precisa ser posto em prática; sendo assim, o hoasqueiro procura auxiliar outros "irmãos" a partir dessas informações obtidas, para continuar sendo merecedor, senão o "aluno" será "cobrado" diante de suas "omissões" e "escolhas erradas". Eles costumam afirmar que a burracheira é do tanto e do jeito que o mestre Gabriel quer. Assim sendo, a guarnição está garantida, porém é preciso fazer por merecer. Segundo os interlocutores; o Vegetal tenta mostrar suas verdades pelo "amor", mas quando o "aluno" é "rebelde", "discorda" ou "esquece" dos "conselhos" e quer seguir do seu jeito, o "professor" ensina pela "dor".

3.1.1. Quando desce a pêia

Para conseguir domesticar a "*força estranha*" o hoasqueiro deve, primeiramente, ser domesticado por ela. Em outras palavras, os "alunos" costumam ser submetidos a alguns "*castigos purificantes*", decorrentes da "desatenção" em relação aos interditos, ditos no astral, e que envolvem mudanças de hábitos alimentares, abandono de vícios, cuidados com o corpo e com aqueles que lhes são mais próximos. Algumas pessoas atravessam passagens difíceis durante as sessões, sendo acometidas por náuseas, vômitos, diarréias, sentimentos negativos, momentos de depressão ou ansiedade.

Essas passagens são encaradas como "momentos-chave" no processo de aprendizado. Muitas vezes surgem quando o "aluno" se mostra "esquecido", "desrespeitoso" ou "irresponsável" com os ensinos. Então o Vegetal lhe aplica uma lição. A pêia[49] é encarada pelos grupos ayahuasqueiros como um momento no qual o adepto expulsa do corpo todas as "*energias ruins*" seja vomitando, suando e ou chorando. Ela se apresenta como uma "punição" imposta pelo Vegetal aos seus discípulos, que devem seguir alguns preceitos básicos, reforçados nos rituais, na tentativa de evitar tais situações adversas durante a sessão. É quando vemos o êxtase domesticando o homem (ELIADE, 1992) e o homem domesticando o êxtase (ZINBERG, 1984 e MACRAE, 2004).

> *"A pêia do Vegetal é justamente quando as pessoas estão com aquela consciência intranqüila, porque às vezes fazem coisas indevidas que até então eram devidas, mas eles percebem que aquelas devidas, são indevidas. Tudo começa com um drama de consciência, uma reflexão dos seus atos, de suas atitudes... Vem à tona tudo quanto você fez e você tem consciência do porque está passando por tudo aquilo. Vem logo na mente isso: 'foi por tal coisa. Foi tal coisa que eu fiz'. Você começa a sentir e ter consciência de que está pagando por alguma coisa feita indevidamente. É a pêia. Sempre vem muito vômito e mal-estar. Sempre vem pra purificar e ensinar" (Mestre Patrício).*

[49]Maiores detalhes sobre a pêia consultar, Silva (2002), para os sistemas daimistas e Ricciardi (2008), para os sistemas udevistas.

A pêia aparece como um fenômeno universal em todas as esferas ayahuasqueiras. Seja entre as tribos indígenas e vegetalistas andinos onde o Vegetal também é conhecido por "*La purga*" (LUNA, 1986 e MACRAE, 1992), seja entre os ayahuasqueiros brasileiros (Alto Santo, CEFLURIS, Barquinha e UDV). Refere-se às propriedades purgativas do chá que vêm acompanhadas por sensações de enjôo, confusão mental, angústia e ansiedade que podem ser sentidas antes, durante e depois dos trabalhos com ayahuasca.

> *"Eu vejo mais que é uma questão de energia. A gente vem da rua, do mundo da gente, com tudo que é coisa ou come alguma coisa pesada... Então às vezes o Vegetal entra e faz àquela limpeza. Às vezes o sujeito bota tudo pra fora, às vezes não! Pois é, tem gente que nunca botou de jeito nenhum, já outros vivem levando pêia" (Dona Yonny).*

O Vegetal parece exigir de seus discípulos um cuidado especial, um carinho com o mundo e uma espécie de mudança de atitude individual e coletiva. Segundo os interlocutores, isso permite ao adepto atingir a conduta necessária para a entrada nos encantos. Tal conduta surge acompanhada pela capacidade do "aluno" ao absorver e pôr em prática os ensinos favorecidos no astral, pela ingestão da ayahuasca. Aqueles discípulos mais "teimosos" recebem uma "punição", um "*castigo carinhoso*" chamado pêia. Isso porque determinadas atitudes cotidianas não condizem com o uso do Vegetal.

> O medo, a culpa, a desconfiança, a ansiedade, podem ser potencializados durante a sessão, gerando desconforto físico e psicológico. É a chamada "Pêia". "Pêia" é quando a burracheira vêm acompanhada de sentimentos desagradáveis como mal estar físico, náuseas e vômitos, dor e desconforto psicológico. Essas sensações são atribuídas a alguma desarmonia no corpo e na mente. A desarmonia do corpo pode ser devido a alguma doença, alguma coisa na alimentação que não se digeriu, etc. (RICCIARDI, 2008, pp. 77-78).

A pêia passa a ser um bom momento para a purificação e reflexão, no qual o adepto pode pensar sobre a sua condição no mundo a partir dos erros cometidos durante a vida. De acordo com Ricciardi (2008, p. 52), as sensações "ruins" que

acometem o sujeito durante estes momentos de purgação são evidências de alguns elementos rituais, que surgem nos momentos da burracheira e que acompanham o adepto para além das sessões, em seu cotidiano. O gosto amargo do chá, a sensação de pêia e o enjôo que ela produz parecem ser os elementos mais marcantes nesse processo[50].

Pode acontecer também do sujeito tomar o Vegetal e nada sentir. Para os hoasqueiros essa é a pior pêia. Conhecido por "*castigo consciente*", esse fenômeno pode causar constrangimento, pois o adepto que é por ele acometido, muitas vezes sente-se "*não-merecedor*" quando não tem a oportunidade de entrar nos encantos da burracheira.

A "lição" do Vegetal parece ser maior de acordo com o grau de informação do discípulo. "*O castigo é mais forte para àqueles que sabem mais*". O Vegetal parece mostrar um erro na vida da pessoa por várias vezes, a partir de várias pêias distintas, sendo uma mais "forte" do que a outra. Nesse caso, as pêias só acabam quando o indivíduo aprende a "lição" e não volta a persistir no erro.

> Após a pêia, o sujeito vê-se melhor preparado para vivenciar determinada situação, a forma de vencer um vício, uma experiência dentro do ritual, ou o que quer que seja. A recorrência no erro, no entanto, retorna a mesma pêia, ou uma pêia semelhante, de maior intensidade (SILVA, 2002, p. 30).

De acordo com Leandro Okamoto da Silva (2002, p. 94), que investiga a pêia nos sistemas daimistas, o castigo simbólico possui uma multiplicidade de significados. A pêia pode atingir qualquer pessoa numa sessão com ayahuasca. Ela se apresenta em quase todos os rituais e funciona como um tipo de disciplina que costuma ser aplicada aos discípulos pelas "*plantas professoras*". Sua principal causa seria a "desobediência" em relação aos ensinamentos e informações recebidos no astral. Porém a pêia sempre é

[50]De acordo com Gabriela Ricciardi (2008, p. 52), alguns de seus interlocutores afirmaram ter sentido o gosto amargo do Vegetal quando, por exemplo, consumiram bebida alcoólica numa ocasião fora da atmosfera ritual.

vista como benéfica e de ação purificadora. Após esses momentos turbulentos, o indivíduo sente-se renovado e mais aliviado, pois a pêia, aparentemente, esclarece a origem dos infortúnios e demais dificuldades vivenciados pelo sujeito no seu dia-a-dia.

> "*Eu também acredito que o Vegetal e a burracheira se mostra para você lhe mostrando culpado quando você está fazendo uma coisa errada na vida, sabe que aquilo não é certo e ainda continua. Então se prepare porque vem pêia com certeza*" *(Jair).*

O hoasqueiro sabe que a pêia sempre vem para o bem. Ela vem para apurar e purificar. O "castigo" existe reforçando a memória do "aluno" quando o mesmo esquece ou ignora os fundamentos hoasqueiros na condução das suas vidas cotidianas. Então quando chega ao salão e bebe o Vegetal, ele é "cobrado" diante da sua "omissão" e "displicência". A pêia também pode expor publicamente o "castigado" causando-lhe certo constrangimento perante a irmandade durante a dinâmica ritual. Para evitar esses momentos turbulentos, os discípulos costumam modificar sua vida, reformulando hábitos, ações e conceitos no seu dia-a-dia quando domestica o êxtase e se deixa domesticar por ele.

3.1.2. As más visões e o medo da morte

Não só o vômito, o enjôo e a diarréia são características da pêia. Além das confusões fisiológicas e psíquicas, nesse momento de purgação podem aparecer algumas visões ruins acompanhadas pelo medo da morte. Uma lição fundamental conhecida por todo hoasqueiro consiste em perder o medo dessa experiência[51]. Ele confia na guarnição do mestre Gabriel e para tal deve-se manter equilibrado durante a

[51]Quando passa muito mal numa sessão, ou quando o burracheira está muito alta, quase insuportável, o hoasqueiro chama na força por Tiuaco que age no auxílio dos necessitados. Alguns castigos são muito intensos, então os mestres dirigentes costumam fazer a chamada de Tiuaco que é o grande rei no Salão do Vegetal. A história de Tiuaco, assim como a de outros seres míticos poderá ser vista no Anexo 1, no qual o leitor entrará em contato com o principal mito fundante udevista, denominado; "a História da Hoasqua".

sessão para poder afastar os maus pensamentos e más visões, seguindo firme durante a vida material e espiritual.

> *"Eu mesma não tenho problema não porque sei que não vou morrer. Até hoje ninguém morreu no Salão do Vegetal! Quando começa aparecendo alguma coisa assim de ruim eu digo logo; 'mestre (Gabriel), eu não vim aqui pra ver essas coisas não! '. Pronto aí vai embora tudinho e eu não vejo, mas sempre tem gente que embarca na situação. Quando aparece coisa ruim, a gente pede pra não ver isso não, aí vai se tranqüilizando, se liga na música ou pensa noutra coisa, que o que não quer ver vai embora (Dona Yonny)".*

Os efeitos da ayahuasca são comparados ao estado de falecimento, daí o seu nome significar, na língua quéchua, "*liana dos espíritos*" ou "*vinho das almas*" e até mesmo "*cipó dos mortos*" (LUNA, 1986). Tal etimologia nos remete à peculiaridade dessa bebida que induz seus adeptos nos vários planos da consciência não acessíveis à realidade comum. Na verdade, esses múltiplos níveis da consciência ampliada passaram a ser combatidos culturalmente quando o ocidente tentou privilegiar a razão em detrimento à emoção, aos desejos, sonhos e devaneios. O **paradigma** ocidental é guiado pela ação do reducionismo que funciona mantendo o dualismo opositor entre razão e emoção; corpo e espírito; mente e cérebro; ciência e arte; fantasia e realidade; vida e morte (LUTZ; WHITE, 1986; MORIN, 1999; MAFFESOLI, 2001; CARVALHO, 2003 e BACHELARD, 2004).

Um paradigma pode ser compreendido como uma **visão de mundo** compartilhada por uma sociedade específica, numa determinada época e de acordo com determinada condição histórica. Tal constructo social norteador dita comportamentos, tendências, concepções, idéias e sensações compartilhados entre os atores sociais que por ele são guiados. Quando essa visão de mundo é ampliada ou desviada por algum integrante da sociedade em questão, isso causa um profundo impacto individual caracterizado pelos **instantes de vertigem**. A partir daí o mundo já não é visto da mesma forma (SLOTERDIJIK, 1992).

Os fenômenos emergentes nesses momentos de vertigem são interpretados de maneiras distintas, porém compartilham do fato de serem instantes confusos, tortuosos, inseguros e duvidosos. Para Peter Sloterdijk (1992, p. 59), a ruptura com as bases de um paradigma dominante proporciona a abertura de mundos mágicos, invisíveis e inexplicados durante a antiga visão de mundo. Diante do antigo paradigma dominante, esses mundos não seriam possíveis, nem perceptíveis.

Sloterdijk (1992) ainda afirma que é o mundo que nos mostra o mundo. Esse mesmo mundo construído socialmente estabelece e molda os sentimentos, atitudes e percepções dos sujeitos que o ajudam a existir. "*O nosso conhecimento orgânico do mundo é formado pelo gesto soberano de mostrar e encobrir realidades de mundo*" (idem, p. 66). Sendo assim, o que acontece quando certas realidades são descobertas e desvendadas pelas "*plantas professoras*" da ayahuasca?

O homem contemporâneo, guiado pelo paradigma ocidental reducionista tenta excluir sua porção emotiva, passando a viver em função do imediatismo, da matéria e do agora. Naturalmente, as questões relativas ao espírito são relegadas ao descrédito, à segunda ordem das coisas mais importantes a se trabalhar, a se conquistar, a se conhecer. O medo daquilo que não se conhece, principalmente, o medo da morte, em nossas mecânicas urbes contemporâneas, é uma constante pulsante, pois não sabemos lidar com aquilo que aparentemente é o fim de tudo. Não sabemos lidar com as coisas da alma.

> *"Eu não me esqueço da primeira pêia, agora da primeira burracheira eu não me lembro de muita coisa não! Na minha primeira burracheira eu não levei pêia não. Levei uma depois de um bocado. Eu ali no banheiro, eu nunca tinha tido pêia... Aí eu dentro do banheiro morrendo. Pra mim eu ia morrer. Aí o mestre (dirigente) falou; 'isso é assim mesmo', aí eu disse; 'não é assim mesmo não, eu vou morrer viu?'. É assim mesmo o que?O cabra vomitando e vendo que ia morrer. Aí ele (o mestre dirigente)me perguntou; 'você já morreu pra saber como é a sensação da morte?', aí eu disse 'eu mesmo não, mas sei que hoje é o dia. O dia é hoje', foi quando ele*

> *falou; ‘ se acalme que não é morte não, é pêia’. Pense numa agonia” (Diego).*

Existe uma dificuldade muito grande em encarar a morte como um processo natural dos seres. Muitos acham o tema desesperador porque todo falecimento põe um ponto final no apego do ser vivo à matéria. Segundo o historiador francês Philippe Ariès (1989, p. 56), a morte é um forte tabu para os sistemas culturais ocidentais. Não sabemos explicá-la porque dela nos afastamos, mas ela nos incomoda e nos encontra, quando menos esperamos. Ariès afirma que o medo e a repulsa impõem interdições cotidianas ao tema e à experiência da morte. A verdadeira morbidez, para este autor, seria nada falar a seu respeito e fingir que ela não existe.

> O domínio sobre o medo da morte é a recuperação da alegria de viver. Só se chega a experimentar uma afirmação incondicional da vida depois que se aceita a morte, não como algo contrário à vida, mas como um aspecto da vida. A vida, em sua transformação, está sempre destilando a morte, está sempre à beira da morte. O domínio sobre o medo propicia coragem à vida (CAMPBELL, 1990, p. 166).

Portanto, tomando ayahuasca, os seres revisitam o tema da morte e se preparam para esse momento crucial. Sim, porque quando o falecimento lhes chegar, eles não contarão com a ajuda de ninguém. Partirão sozinhos nessa jornada, então eles precisam aprender como não se desesperar diante dos momentos da eventual desencarnação. E já que a morte é o destino certo, então cabe aos humanos viver melhor enquanto vivos.

> A morte é vista de uma forma diferente, é uma passagem: como se o espírito mudasse de roupa, e o corpo fosse a roupa do espírito. Esse sistema de crenças e valores fornece um quadro ideal para minimizar a ansiedade da morte, que é vista, principalmente na sociedade ocidental materialista, como o fim de tudo. Vendo-a como um início de uma nova vida fica mais fácil lidar com o medo e a ansiedade perante o “desconhecido” (RICCIARDI, 2008, p. 105).

Os hoasqueiros sempre afirmam que o Vegetal mostra a “*casa dos espíritos*”, então cada ritual é um retorno ao “*lar espiritual*”. Ele dá uma idéia de como é a

"passagem". Para tal, é preciso transcender o material e esse desprendimento é doloroso para muitos iniciantes. Perder o medo da morte é sem dúvida uma grande prova para o "*aluno hoasqueiro*", até porque, o enfrentamento desse medo pode ser considerado um **rito de passagem** que antecede a entrada nos encantos.

Autores como Arnold Van Gennep (1978) e Victor Turner (1974) consideram como rito de passagem todo evento ritualístico que promova a superação de determinados "limites" temporais e espaciais. Sendo assim, o rito de passagem apresenta três fases primordiais. Para Van Gennep; **separação**, **margem** e **agregação**, enquanto que para Turner; **separação**, **liminaridade** e **reintegração**. Os dois autores afirmam que a fase intermediária do rito, mostra-se turbulenta, pois o indivíduo é separado do estado inicial e deixado em transição. Durante a margem, para Van Gennep (1978), ou liminaridade, para Turner (1974), emerge o medo e o perigo decorrente de tal condição ambígua. Nesses instantes inconstantes é comum o surgimento de um forte sentimento de perda e até mesmo de uma morte momentânea.

> Um tema freqüente em muitos ritos de iniciação é a morte da identidade social ou religiosa anterior de uma pessoa e o nascimento da nova. A pessoa nasce de novo num papel religioso ou social novo (SHELDRAKE, 1995, p. 358).

Podemos notar no caso hoasqueiro, que durante as sessões com ayahuasca esses momentos de passagem são bastante freqüentes. Neles os participantes, após tomar o Vegetal, são lançados aos distintos planos da consciência, incomuns à realidade cotidiana. Aqueles discípulos mais antigos sabem o que os espera durante essa jornada, porém os mais inexperientes podem sentir-se desnorteados ao serem desconectados de suas realidades comuns e lançados ao plano espiritual. A turbulência dessa passagem pode muito bem ser comparada aos estados de falecimento, desprendimento, perda ou vazio. É preciso domesticar a "*força estranha*" para poder

ser domesticado por ela e perder o medo da morte faz parte desse processo de aprendizado.

> Nos contextos iniciáticos, a morte significa a superação da condição profana, não santificada, a condição do "homem natural", ignorante do sagrado, cego para o espírito. O mistério da iniciação revela pouco a pouco ao neófito as verdadeiras dimensões da existência: ao introduzi-lo no sagrado, a iniciação o obriga a assumir a responsabilidade de homem. É importante ter este fato em mente: o acesso à espiritualidade traduz-se, em todas as sociedades arcaicas, por um simbolismo da morte e de um novo nascimento (ELIADE, 1992, p. 92).

Segundo os "alunos" da AEUDV, o conhecimento maior propiciado pelo Vegetal só é possível quando a pessoa realmente entra nos encantos da burracheira. Para entrar é preciso ser humilde e simples, mas ao mesmo tempo o discípulo deve ter firmeza para saber se controlar durante a experiência e perder o medo da morte, decorrente da dificuldade do desapego material. Para entrar, o "aluno" sabe que precisa adquirir uma conduta que não condiz com certos atos e comportamentos que são reformulados em prol do desenvolvimento espiritual do hoasqueiro.

> *"Ontem na sessão eu vi que ia tendo um infarto. Eu estava com tanto medo da morte, que veio na minha mente; 'tu vai ter que morrer para conhecer a morte e perder o medo da morte'. Aí eu pensei que ia morrer mesmo de um infarto. Eu abri o olho e depois entrei em outras mirações, foi uma agonia, mas depois que passa a pessoa acha bom porque aprende com aquilo. O Vegetal mostra como é do outro lado então na hora de morrer mesmo eu não vou ficar com medo. Na hora que sente isso o cabra fica pedindo pra passar logo e quando passa, o cabra fica com saudade, porque depois lembra da situação, aprende e reflete muito sobre a vida (Diego)".*

Dessa forma, o discípulo encontra-se controlado e preparado para receber as mensagens da burracheira, passando a encarar vida e morte em conjunto diante de sua caminhada espiritual, da qual emerge um constante fluxo de aprendizado e de contato entre as duas porções humanas, culturalmente opostas, mas que mantêm uma íntima relação comensal entre si. Quando a matéria conecta-se ao espírito e o espírito conecta-se à matéria, o êxtase promove cenários inesperados. O sujeito sente-se

tomado por uma forte sensação de contato e união com uma "*ampla consciência universal*", que existe por si e para si a partir da junção de todas as coisas numa constante dança cósmica que mobiliza o macrocosmo, o microcosmo, o finito e o infinito sendo a morte apenas uma das fases dessa dança.

3.1.3. Pêia coletiva

O hoasqueiro está ciente da importância do seu papel durante a sessão. Ele sabe que um pequeno desvio em seu comportamento influencia, de maneira "negativa", a corrente de pensamentos que circula entre as pessoas, durante as sessões no Salão do Vegetal. Muitas vezes, devido ao descontrole de alguns mais esquecidos ou desavisados, o distúrbio individual provoca uma repercussão coletiva que interfere no desenvolvimento da ação ritual.

> *"Quando chega dentro do salão, encontra aquelas pessoas mais antigas nos ensinamentos e eles captam as energias dos que chegam. Ao invés daquele que chega passar mal, muitas vezes aquela situação vem para a pessoa mais antiga. Isso são coisas que a burracheira mostra. Às vezes você escuta muitas vozes. Aquela coisa no seu ouvido fica murmurando e não dá para você entender nada não! Sempre surge dessa maneira. Muitas vezes não dá para você entender nada do que chega até você" (Jair).*

Esses fenômenos turbulentos são vistos como interferências na corrente de pensamentos devido ao distúrbio e confusão de determinadas pessoas "despreparadas" dentro do salão. Cabe ao mestre dirigente receber e sentir a situação para poder corrigir essa interferência, por meio das "chaves" contidas nas chamadas[52] da União do Vegetal. "*A desarmonia de poucos influi na harmonia de muitos. Os focos de desarmonia*

[52] Veremos mais adiante que essas "chaves" são capazes de "abrir" ou "fechar" determinadas portas nos distintos estados da percepção. Sempre vêm junto das chamadas que são aprendidas nas sessões instrutivas assim como as histórias da União do Vegetal. Cada chamada contém uma chave e cada chave contém uma história. Lembrando que a doutrina udevista é toda oral e transmitida aos poucos de acordo com o envolvimento do discípulo que condiz com o respectivo grau hierárquico que ocupa na União.

representam centros de atração para sentimentos e/ou pensamentos em igual sintonia, e tendem a se espalhar pela corrente" (SILVA, 2002, p. 31).

Às vezes também acontece de um adepto passar sua angústia individual para outro membro, durante a sessão, através de um simples toque. Os hoasqueiros costumam ter um cuidado muito especial com o contato corporal, pois a situação de uma pessoa pode, perfeitamente, ser direcionada a outra que muitas vezes não está preparada para receber tamanha carga de informação e acaba desviando a atenção devida, exigida pelo ritual. Nesse caso, se já havia um pequeno distúrbio, agora teriam dois ou mais, pois a situação pode chegar a atingir todos que estiverem no salão.

> *"Nesses momentos estamos em máxima sensibilidade, então se o grupo está disperso, a energia do Vegetal não trabalha direito se o círculo não estiver posto. Se o círculo não estiver posto durante uma chamada, a gente percebe que ficam algumas pessoas perdidas, fica gente passando mal, levantando e levando peia que não é merecido pela importância que não é dada dentro de uma sessão. Tudo devido à energia que circula, porque você abre espaço para outras energias, para outras forças. Você é um ser importante no trabalho. O mestre está ali, mas se o mestre não tiver a gente, ele é só o mestre. É o curador, é o zelador daquele trabalho. É uma figura importantíssima naquele trabalho, mas como ele bem fala, ele precisa de cada um de nós presente. Porque quando ele senta na cabeceira da mesa ele se conecta com todos àqueles que ele deu o Vegetal. No trabalho, tudo que chega até o mestre é expandido pra gente. Toda chamada quando é feita, ela vem religando a força para que a gente seja guiado pelo mestre. Ele está ali pronto pra zelar pelo trabalho, então vamos zelar por isso. Vamos ajudar a fortalecer a corrente e não desprender. Não é uma ordem nossa! É um pedido do Vegetal com muita precisão. Pra funcionar temos que ter organização e dedicação de alma e coração" (Taty).*

O biólogo e fenomenólogo inglês Rupert Sheldrake (1995, p. 330) ao analisar a transmissão de tendências, formas e comportamentos na natureza, apresentou a **hipótese da causalidade formativa** na tentativa de compreender melhor alguns fenômenos naturais e culturais. É correto afirmar, a partir dessa hipótese, que tanto a natureza quanto os sistemas sociais humanos dependem daquilo que aconteceu no passado. As tendências, nesse caso, repetem-se, pois seriam transmitidas a partir de **campos**

mórficos organizadores que estabelecem padrões habituais específicos e particulares. Segundo Sheldrake (1995, p. 15), quando um hábito é abandonado seu respectivo campo mórfico não desaparece, permanecendo, dessa forma, em estado latente, até que uma nova tendência possa acioná-lo. Campos mórficos não podem ser considerados objetos materiais e suas transmissões informacionais não são energéticas. Eles devem ser encarados como meras regiões de influência.

> De acordo com a hipótese da causalidade formativa, surgem campos mórficos sociais e culturais novos no decurso da história humana e, depois, através da repetição, tornam-se cada vez mais habituais. Eles organizam os padrões sociais e culturais particulares (SHELDRAKE, 1995, p. 349).

Os campos mórficos são mantidos e estabilizados pela **ressonância mórfica** de sistemas semelhantes e anteriores. A ressonância seria justamente a transmissão das influências causais formativas através do tempo e do espaço. Existe, dentro dos campos mórficos que são estabilizados e mantidos pela ressonância mórfica, uma memória cumulativa que, para Sheldrake (1995, p. 15), explicaria o motivo que induz os fenômenos a se tornarem cada vez mais habituais por repetição. Os campos não são rígidos. Apresentam-se como zonas de probabilidade que possuem uma flexibilidade inerente à sua transmissão. Podem facilmente deslocar as regiões de atuação diante de uma reorganização incomum às estruturas físicas e materiais.

> Uma extensão natural da abordagem do campo mórfico seria considerar os ecossistemas vivos como organismos complexos com campos mórficos que abrangem as comunidades de organismos dentro de si e, na verdade, considerar planetas inteiros como organismos com campos mórficos característicos e, de igual modo, os sistemas planetários, as estrelas, as galáxias e as constelações de galáxias (SHELDRAKE, 1995, p. 411).

Hábitos que se repetem são vistos também nas culturas e tradições que compartilham, segundo Sheldrake, de múltiplos campos mórficos que ditam o jeito de ser dos humanos. A influência da ressonância mórfica entre indivíduos próximos é

tamanha, que os mesmos compartilham imagens, pensamentos, idéias e sentimentos de acordo com o sistema cultural específico que, como em todo o universo, segue regido pela hipótese da causalidade formativa na qual a ressonância mórfica é transmitida a partir da existência desses campos mórficos.

Para o nosso caso específico não seria diferente, visto que a partir da hipótese da casualidade formativa, os sistemas ayahuasqueiros, como um todo, também compartilhariam de campos mórficos que os conectariam ao passado a partir daquilo que pode ser entendido como "tradição ayahuasqueira". Uma das provas concretas da atuação dos campos mórficos nesses sistemas de crenças pode ser observada, por exemplo, ao detectarmos a presença do fenômeno universal da pêia emergente nas sessões com ayahuasca.

Também podemos verificar, na prática, a transferência de certas tendências quando analisamos o modo de ação de uma "*pêia coletiva*". Neste caso a tendência ou situação, é transmitida a todos no Salão do Vegetal, seja pelo simples toque corporal ou por desatenção de alguns discípulos despreparados. Dessa forma, as visões ruins, sensações de enjôo, náuseas e vozes murmurantes passam a circular dentro da corrente de pensamentos no momento ritual. Segundo a hipótese da casualidade formativa, isso acontece devido à atuação de campos mórficos já existentes, mas que durante a dinâmica ritual são ativados pela ressonância mórfica daqueles indivíduos desatentos que permitiram a generalização e a transmissão da situação entre os demais.

O mestre representante e os adeptos revertem essa atuação "danosa" por meio das "chaves" contidas nas chamadas da União do Vegetal. As chamadas também acionam outros campos mórficos que anulam a atuação das situações adversas fazendo com que os hoasqueiros domestiquem a "*força estranha*" ao seu favor. A tensão é equilibrada durante a sessão de modo que a tranqüilidade volte ao salão e o ritual possa

acontecer sem maiores transtornos, transformando a "*pêia coletiva*" numa "*burracheira de luz*".

> O oposto da "pêia" é a "burracheira de luz". Acontece quando o usuário tem visões bonitas e positivas. Quando se sente penetrado pela presença de Deus, quando se sente como fazendo parte do sagrado. A "pêia" pode se transformar em uma burracheira de luz em uma mesma sessão (RICCIARDI, 2008, p. 79).

Isso quando o mestre dirigente equilibra a tensão da corrente e contorna a situação por meio das chamadas que trazem de volta a paz e a tranqüilidade para dentro do Salão do Vegetal. Lembrando que o descontrole serve para a reflexão, purificação e para o bem dos "alunos". São momentos turbulentos nos quais toda a irmandade aprende com seus erros e acertos, trabalhando a cada dia e a cada sessão para se aprimorar domesticando a "*força estranha*" e sendo modificado por ela.

3.1.4. Histórias e chamadas

Como foi dito anteriormente, toda doutrina do mestre Gabriel é sustentada pela narrativa oral. Nenhum texto doutrinário foi escrito ou arquivado que possa ser acessado nos parâmetros materiais, salvo alguns artigos, dissertações e teses científicas. Os ensinamentos são guardados na memória daqueles mais empenhados que por saberem mais, são mais cobrados porque têm mais a doar diante daqueles que desconhecem tal verdade. Os conceitos de "memória" e "recordação" são importantes bases udevistas. São, por assim dizer, os fios condutores dessa religiosidade que se sustenta a partir da ação dos seus mestres e discípulos contadores de histórias.

O grau de memória do adepto está relacionado ao seu grau de informação obtido com a doutrina, que condiz com sua caminhada espiritual. Não está necessariamente relacionado às acuidades intelectuais, porém está ligado à capacidade do discípulo em saber ouvir, analisar, compreender, memorizar e recordar os ensinos do

mestre Gabriel. Como vimos no capítulo anterior, o conhecimento é transmitido aos poucos e de acordo com os graus hierárquicos constituintes dos sistemas guiados pela linha udevista.

O grau de memória e recordação do discípulo é avaliado rotineiramente e está relacionado à sua participação nos estudos da doutrina e ao seu comportamento dentro e fora do Salão do Vegetal. Durante as sessões instrutivas e aquelas direcionadas ao corpo do conselho, o hoasqueiro se aprofunda nos ensinos desse sistema de crenças. É quando ele entra em contato com as histórias e chamadas da União do Vegetal.

As histórias da UDV foram deixadas pelo mestre Gabriel para que seus seguidores possam revisitar, avaliar e compreender as mensagens implícitas nesses importantes mitos udevistas. Nenhuma delas possui registro escrito. Ficam guardadas na memória dos adeptos mais antigos que as transmitem aos demais durante as sessões de instrução.

Eliade (1998) afirma que os mitos compartilhados por toda humanidade representam as histórias das origens. Eles são, ao mesmo tempo, explicações e exemplos, no sentido em que devem ser repetidos porque servem de modelos e justificação para todas as ações e crenças humanas. Segundo este autor, os mitos podem ser identificados como **cosmogônicos** ou **de origem**. A narrativa dos dois tipos de mito nos remete a situações iniciais, porém a explicação dos eventos ocorre em tempos distintos. O surgimento do cosmo e do universo é relatado nos mitos cosmogônicos, enquanto os de origem comumente explicam uma nova condição, quase sempre relacionada à origem da vida.

As duas categorias de mitos, pensadas pelo historiador, não se opõem, sendo suas narrativas complementares e auto-explicativas. Tanto o mito cosmogônico quanto o de passagem precisam ser reatualizados durante os rituais. O momento inicial, o auge

da criação, enfim o gênesis absoluto faz com que o homem religioso identifique no mito cosmogônico um tempo original e sagrado. A cosmogonia favorece o cenário ideal para a explicação do mito de origem, pois a origem da vida dos personagens míticos só é possível depois que formado o mundo e o universo. Durante os ritos as narrações são revisitadas e o que acontece agora repete o que aconteceu antes e a repetição sempre remete à primeira vez que aconteceu, no tempo mítico das origens.

Nos sistemas guiados pela linha udevista, algumas histórias, que representam os mitos cosmogônicos e de origem da doutrina, podem ser narradas pelos mestres dirigentes nas sessões de escala, enquanto outras ficam reservadas às sessões extras e instrutivas.

> "*A história da Hoasca é ouvida por todos. Mas tem a história do carnaval, história de São Cosme & São Damião, tem a história de Santa Clara, tem a história da Samaúma, tem história do doutor Camalango, tem a história da criação... Essa da criação é só para o corpo instrutivo mesmo. Tem a história de Adão e Eva, entendeu? Então têm várias histórias que são contadas. A maioria das chamadas está conectada aos sentidos dessas histórias. Toda chamada tem uma chave. A chave principal é 'Minguarana-tu' trazida pelo mestre Gabriel. Essa é a que abre os portais para entrar nos encantos da natureza divina*" *(Mestre Jú).*

Elementos fornecidos diretamente pelo Astral Superior, as chamadas também narram, repetem e reatualizam os mitos udevistas. Os seres espirituais e míticos são relembrados nesses cânticos que trazem consigo muitas "chaves" que "abrem" e "fecham" as devidas "portas" dos distintos planos da consciência. Muitas delas foram recebidas pelo mestre Gabriel. Seus discípulos, os Caianinhos ouvem, praticam, estudam e entoam as chamadas nos momentos rituais.

> Trata-se de melodias que prescindem de instrumentos musicais, moduladas apenas pela voz humana. Existem cerca de cento e setenta chamadas. A maior parte delas é de autoria do próprio mestre Gabriel. Temos, entretanto, que relativizar aqui a noção de autoria, pois em última instância acredita-se que toda chamada é "trazida" por um ser espiritual (GOULART, 2004, pp. 181-182).

As chamadas são consideradas sagradas e não podem apresentar mensagens vagas ou versos sem sentido como, por exemplo, "*rimar flor com amor e achar que é uma chamada*". Existe todo um critério para aceitação de uma chamada e utilização da mesma entre os demais. Na UDV esse trabalho é realizado pelo Conselho da Recordação. Tal conselho é composto pelos mestres mais antigos na tradição, que se encarregam de selecionar as chamadas, estudar suas mensagens e saber o histórico de quem as recebeu.

A AEUDV ainda não apresenta um quadro definido e direcionado à seleção das novas chamadas que seus adeptos recebem, durante as sessões com o Vegetal. Alguns afirmam tê-las recebido[53], mas as mesmas ainda não são entoadas nos trabalhos. Por enquanto, todas as chamadas feitas nos rituais dessa associação ayahuasqueira são udevistas e aprovadas pelo conselho da recordação. Mensagens recebidas pelos mais antigos mestres hoasqueiros, sendo o mestre Gabriel o principal deles.

> As chamadas realizadas nas sessões da UDV lembram os ícaros, cânticos realizados por xamãs e curandeiros ayahuasqueiros que os utilizam para conduzir as visões aumentando ou diminuindo os efeitos nos seus pacientes (RICCIARDI, 2008, p. 74).

O psicólogo e antropólogo Edward MacRae (1992, p. 42) analisa a importância dos **ícaros** entoados pelos vegetalistas peruanos conhecedores da ayahuasca. Segundo este autor, tais cânticos xamânicos possuem um papel fundamental diante da condução do ritual, pois induzem as experiências místicas dos participantes.

> Os ícaros exercem uma função importante na estruturação das visões. Suas qualidades especiais só podem ser percebidas durante os rituais. As letras são freqüentemente poéticas e evocativas, e as melodias são reproduzidas através de cantos ou assobios, podendo conter esses dois elementos. Através dos ícaros, diz-se que bons vegetalistas são até capazes de criar uma visão coletiva, percebida por todos os

[53]Na AEUDV, dois dos cinco entrevistados disseram que receberam chamadas inéditas durante a burracheira. Um é mestre e o outro faz parte do corpo instrutivo. Ambos fizeram as chamadas fora do contexto ritual na presença do mestre Patrício (mestre representante) que ainda está avaliando a possibilidade de inserir as chamadas desses irmãos nas sessões do sítio.

> participantes da sessão (...) Ícaros são considerados importantes meios de cura e proteção (MACRAE, 1992, p. 42).

Ainda de acordo com MacRae (1992) os hinos entoados nos sistemas daimistas, também possuem uma forte característica de guiar a experiência dos fieis ao mesmo tempo em que são capazes de projetar imagens vivas na mente dos freqüentadores dos rituais. No caso das chamadas udevistas, a capacidade norteadora destes cantos, que são entoados nas sessões com o Vegetal, também é inerente. As palavras são simples, porém invocam e proporcionam uma miscelânea imagética fenomenal. "*Para os ayahuasqueiros, é inconcebível entrar no mundo dos espíritos em silêncio (...) Os cantos (...) provocam uma ampliação do campo visual, bem como visões de figuras geométricas. O som é um catalisador de visões*" (DROUOT, 1999, p. 42).

As chamadas criam imagens nas mentes dos participantes da sessão e a vibração, emitida pelas vozes daqueles que as cantam, funciona como um "*veículo ampliador da consciência*", que conduz a experiência do hoasqueiro. "*Os cantos e os rituais trabalham em harmonia para criar um campo morfogenético que sustenta e amplifica a experiência extática*" (idem). Sem dúvida, como vimos em Zinberg (1984) e MacRae (2004), nas histórias e chamadas da UDV estão implícitas as sanções sociais com as quais o hoasqueiro domestica a experiência. Elas têm uma importância fundamental porque estimulam e desencadeiam os eventos durante as sessões, além de reatualizarem os mitos udevistas[54]. Cantar para o divino também constitui um fenômeno universal dentre aqueles que comungam essa bebida xamânica[55].

[54]Optamos por não divulgar os conteúdos das chamadas, pois além desses cânticos serem considerados sagrados, os seus registros escritos vão de encontro aos princípios dessa doutrina. Nossa análise não é direcionada aos elementos que constituem as chamadas e sim às suas funcionalidades a partir da interpretação dos interlocutores.

[55] A existência dessa tendência também pode ser entendida a partir da hipótese da casualidade formativa elaborada por Sheldrake (1995) na medida em que observamos que os cantos e as músicas são bastante comuns entre àqueles que utilizam ritualmente essa bebida. Talvez os campos mórficos e a ressonância mórfica também influenciem na recorrência do fenômeno de cantar para o divino.

> *"As chamadas são chaves que abrem determinadas portas. Têm algumas chamadas que quando o mestre dirigente faz a burracheira cresce que às vezes eu me seguro na cadeira senão vou-me embora. Realmente porque a chamada traz alguma coisa. Chama as coisas que a gente está precisando receber. É uma coisa do plano espiritual, uma coisa do Astral Superior e o danado é quando você lembra das chamadas depois da sessão.... Elas ficam mesmo na cabeça da gente. Você fica em casa e lembra daqui e logo vem a chamada. Eu fico sempre querendo voltar" (Diego).*

Na AEUDV os adeptos mais novos são sempre encorajados a entoar chamadas e realizar perguntas durante os rituais. Nos sistemas udevistas, essa participação ativa do "aluno" garante o seu grau de instrução, firmeza, memória, recordação e interesse para com as doutrinas do mestre Gabriel. Portanto é necessário que ele saiba o que está fazendo e atenha-se às necessidades do trabalho. Obrigatoriamente em toda sessão de escala de um sistema udevista, devem ser feitas as chamadas de abertura e fechamento da sessão[56]. Durante o ritual, outras chamadas surgem de acordo com a necessidade do trabalho espiritual. De acordo com o que está circulando dentro da corrente de pensamentos no Salão do Vegetal. Cabe ao mestre dirigente, e aos "alunos", saber o que fazer durante as possíveis eventualidades.

As chamadas de força são feitas no salão no intuito de ampliar a força do Vegetal e aumentar a burracheira. Existem chamadas de luz, que trazem clareza e esclarecimento para que todos tenham discernimento e possam se concentrar nos ensinos da sessão. Também têm as chamadas de socorro, caso algum participante precise de auxílio ou esteja passando por maus momentos durante os trabalhos. Além disso, têm as chamadas que trazem a cura, que nesse caso agem no intuito de aliviar ou curar determinados infortúnios, a depender do merecimento do enfermo.

> *"As chamadas sempre estão comigo. No meio da semana, do nada, eu sinto a chamada e em determinados momentos eu sinto a força da burracheira. Quando acaba a sessão, eu vou lá pra fora, respiro um pouquinho, faço uma chamada e a burracheira volta. Na verdade eu*

[56]Alguns temas e personagens da cosmologia udevista são evocados nas chamadas de abertura e fechamento. Maiores detalhes consultar, Goulart (2004, p. 22).

> *posso dizer que o Vegetal está presente vinte e quatro horas junto comigo*" *(Jair).*

Portanto o papel das chamadas parece ir além da funcionalidade ritual. Elas também acompanham o dia-a-dia dos adeptos. As chamadas ficam, por assim dizer, "*na cabeça do aluno*". Vez ou outra podem surgir no meio da semana e isso faz o adepto recordar do seu lugar de poder. Os interlocutores indicam que muitas vezes esse consolo pode aparecer em momentos de crise, quando o hoasqueiro se encontra perdido, no seu cotidiano, em problemas dos mais diversos. Involuntariamente, o subconsciente libera esses símbolos rituais que vêm à tona, de forma que um pouco da paz de espírito inerente às letras e vibrações das chamadas possa auxiliar, reforçar e discernir os caminhos certos a serem trilhados.

3.2. Simbologia hoasqueira no caminhar cotidiano

Da literatura antropológica sobre ayahuasca emerge um padrão surpreendente, que é o da recorrência de certos elementos comuns às visões provocadas pela infusão. Harner (1973, p. 155-175) concluiu que os itens mais comuns nas visões relatadas por indígenas são cobras, jaguares, demônios, deidades, cidades e paisagens naturais. Também se encontram, segundo seu relato, visões relativas à solução de crimes, vôos da alma, experiências de morte e ou clarividência. Observações similares são apresentadas em Der Marderoisan *et al*. (1970, pp. 137-140), Naranjo (1973, pp. 176-190), Furst (1990), Grob (1999, pp. 214-294) , Luna e Amaringo (1993).

> *"(...) Na primeira vez, eu bebi de uma só vez. Fiquei lá na mesa, o mestre sentado numa cadeirinha de balanço e aí começou a vir os efeitos do Vegetal. Eu comecei a ver diabos. Diabinhos por tudo que era canto; pelas mesas, pelas cadeiras, pelo ar... Comecei a entrar numa briga interna muito grande, porque pensei que aquilo era negócio do diabo, porque isso é feito de cipó, o cipó está no chão e o chão é o inferno, então tive essa compreensão; isso é coisa do diabo. Fiquei me perguntando aonde eu estava metido, fiquei questionando todo aquele negócio, mas sem medo. Apenas me precavendo e*

> *querendo saber onde estava (...) Nessa hora, um olho via uma coisa e o outro via outra completamente diferente. Pude ver duas telas na minha frente. Uma delas eram cores, cores e cores. A outra eram imagens tipo fotografias, que apareciam uma depois da outra. Eu fui ficando agoniado com a quantidade de cores. Mandei parar, aquilo parou... Foi aí que eu disse que era coisa do diabo, foi quando me apareceu uma árvore, que eu via a copa da árvore, o tronco, o chão e a raiz. Pude vê-la em cima, vi em baixo e vi o meio. Foi quando a força perguntou assim; 'onde está Deus e o diabo aqui?'. Foi quando eu vi que não tinha nada a ver esse pensamento. Aí depois o mestre toca em mim e pergunta se eu tinha burracheira. Quando eu olhei para ele, era o diabo em pessoa! O diabo mesmo Wagner! Com chifres, a língua grande, as orelhas compridas, os olhos vermelhões... O interessante é que eu não me assustei nem tive medo, apenas falei que veio a burracheira, baixei a cabeça e disse: meu Deus do céu, onde é que eu estou metido?" (Mestre Jú).*

O psicólogo Benny Shanon (2003) direcionou suas pesquisas com o propósito de estabelecer empírica e sistematicamente a recorrência de elementos de conteúdo presentes nas visões de diferentes usuários desse chá. Isso se deu, antes de tudo, mediante análise e comparação de dados fornecidos por 178 interlocutores, com diversas histórias pessoais, ambientes socioculturais variados e distintos níveis de experiência com a infusão.

> Embora a existência de traços comuns às visões tenha sido observada de modo informal por muitos usuários da ayahuasca, até hoje não foi realizada nenhuma investigação sistemática a esse respeito. Especificamente, os relatos encontrados na literatura antropológica estão geralmente baseados em entrevistas (por vezes extensas) realizadas com indivíduos isolados (alguns de longa experiência pessoal com a bebida), mas não na interrogação sistemática de grupos (SHANON, 2003, p. 112).

Além das informações oriundas dos depoimentos dos interlocutores, as análises de Shanon (2003) estão baseadas em vários conjuntos de dados, os quais incluem os registros pessoais do autor; dados extraídos da literatura doutrinária, principalmente, encontrados no Livro das Mirações de Alex Polari (1984); informações contidas nos depoimentos das análises antropológicas de Koch-Grunberg (1921), Rouhier (1924), Taussig (1987), Reichel-Dolmatof (1975), Harner (1980) e nas pinturas artísticas do xamã andino Pablo Amaringo (LUNA; AMARINGO, 1993).

Os conteúdos dos quadros de Amaringo (49 pinturas) são direcionados às visões emergentes nas experiências com o chá (Figura 4.a & Figura 4.b). Para Shanon (2003) tais imagens são comuns entre àqueles que comungam essa mística bebida.

Figura 4.a. "*Vision of the snakes*", décima sétima pintura de Amaringo (LUNA; AMARINGO, 1993, p. 49). Conteúdos que, para Shanon (2003), são compartilhados entre os usuários da ayahuasca.

Figura 4.b. "*Types of Sorcery*", vigésima nona visão de Pablo Amaringo (LUNA; AMARINGO, 1993, p. 179). Notável presença de conteúdos compartilhados entre distintos usuários desse chá, de acordo com a pesquisa de Shanon (2003).

A partir da análise de Shanon (1993), os *corpora*, ou conjunto de dados obtidos mediante o conteúdo das obras de Amaringo, foram bastante semelhantes àqueles levantados pelos relatos dos interlocutores pré-selecionados para sua pesquisa, ou seja, usuários dessa bebida imersos em culturas distintas e que a utilizam nos contextos mais diversos. Foi possível, durante a pesquisa de Shanon (2003), a construção de uma espécie de mapeamento geral e sistematizado de alguns conteúdos visuais comuns à mística experiência.

Os elementos de conteúdo predominantes nos relatos parecem definir um quadro único e coerente, ligado, ao mundo do fantástico, do maravilhoso e do encantado. Assim sendo, o autor separou os elementos visuais em quatro domínios principais: da natureza, da cultura, da fantasia e espiritual/sobrenatural. O que parece ser mais intrigante nessa pesquisa é o fato de que:

> (...) alguns dos elementos mais comuns que aparecem nos dados não pertencem à natureza, mas à cultura: em especial os objetos de arte e magia (geralmente preciosos) e vários complexos arquitetônicos. As principais manifestações do domínio da cultura são cidades majestosas, a magnificência da realeza, os vários produtos da criação artística, religião e magia" (SHANON, 2003, p. 136).

Usualmente, de acordo com Shanon (2003), o que aparece nas visões não são conteúdos relativos ao meio sociocultural do próprio bebedor, mas sim aqueles associados, principalmente às civilizações antigas e demais elaborações culturais distantes, porém freqüentes no inconsciente coletivo daqueles que comungam essa bebida sagrada. Isso não quer dizer que todos vejam e sintam as mesmas coisas, sendo tais percepções bastante variáveis de acordo com a época, o lugar, o estado de espírito do bebedor e demais acontecimentos emergentes numa sessão específica, como músicas, conversas e demais explanações.

> *"(...) a senhora Santana (mãe da ave Maria) veio pra mim e mostrou como seria minha vida e minha missão. Então eu me vi numa montanha, onde da cintura pra baixo era a montanha e da cintura pra*

> *cima era eu. E ao redor disso tinha um bocado de pessoas, que eu não via o rosto. Intuitivamente eu passava a mão na cabeça delas e elas subiam, subiam, subiam... nesse momento, era como se aquilo fosse uma eternidade. Como a gente fica consciente o tempo todo quando bebe o Vegetal, que essa é a diferença de uma droga alucinógena, porque ali você tem consciência do que está falando do que está ouvindo... Eu me senti meio que traído. Então minha vida é essa? Eu vou ficar preso aqui? Os outros vão lá pra cima e eu fico aqui em baixo? Mas depois eu compreendi que essa prisão onde eu tava, que montanha era eu e para cima era o céu, é exatamente a divisão espiritual e material e que eu tinha de ter humildade. Humildade é igualdade. Saber que não tinha nem superior, nem inferior. Todos nós somos iguais. Então a minha missão era essa, a de trazer a luz para essas pessoas através do Vegetal. Fazer com que elas fossem ascendendo e subindo espiritualmente e esse é o processo da burracheira, quando você aprende com suas visões, mas para aprender é preciso está centrado nos ensinos do mestre Gabriel (Mestre Jú).*

Shanon (2003) procurou levantar e explicar as recorrências visuais de maneira global, mesmo considerando-as um mistério. Em nenhuma hipótese procurou oferecer uma explicação definitiva para o fenômeno. Em vez disso, ele considerou esses achados intrigantes e passíveis ao diálogo entre antropologia e psicologia. Ele concluiu que os elementos mais comuns nas visões seriam as serpentes e os jaguares, que habitam os mitos e o imaginário dos povos amazônicos.

> *"(...) numa dessas últimas sessões, houve aqui uma situação onde eu vi uma pessoa e na mesma hora a pessoa era uma cobra. Eu nunca tinha visto uma cobra daquela! Uma cobra verde, brilhosa. Uma coisa bem diferente. Também só vi assim, ela andando bem longe e brilhosa. Uma coisa muito diferente" (Dona Yonny).*

> *"Eu já vi uma cobra também brilhosa, toda bonitinha. Ela entrou no meu corpo, chegou no meu coração e ficou comendo meu coração, aí eu disse; 'pronto! Tou tendo uma peia', eu pensei que ia morrer mesmo. Todo mundo que bebeu o Vegetal já viu cobra! Vê muita coisa. Eu vejo muita formiga e escorpiões, mas tem gente que não ver nada disso. Tem gente que disse ter visto luz, brilho, ouro..." (Diego).*

Além disso, o pesquisador afirma que os elementos visuais emergentes nas sessões com ayahuasca, divergem daqueles comuns aos sonhos. "*Em geral, os sonhos têm a ver com os acontecimentos e interesses da vida corrente do sujeito, enquanto as visões têm a ver com mundos que parecem bastante estranhos às experiências da vida*

ordinária" (SHANON, 2003, p. 135). Aquilo que aparece nas visões, segundo Shanon (2003), reflete tanto as contingências ligadas à pessoa que bebe a infusão, quanto aos padrões cuja universalidade transcende a individuação pessoal.

Entretanto, devemos lembrar que a experiência com ayahuasca não se resume apenas às visões proporcionadas aos sujeitos que ingerem essa infusão. A hipótese da casualidade formativa, pensada por Sheldrake (1995), também nos ajuda a entender, por exemplo, como é possível a existência de um padrão visual comum entre os distintos usuários da ayahuasca. A atuação da ressonância mórfica, devido à manifestação de campos mórficos específicos promove a padronização e a repetição dos fenômenos visuais, entre eles a recorrência de imagens arquetípicas como serpentes, jaguares, palácios, templos, deidades, demônios, árvores, mandalas, flores e borboletas.

Não é de nosso interesse padronizar as visões dos interlocutores, mesmo porque acreditamos que tais conteúdos não teriam sentido isolados de seu contexto ritual que, no caso das sistematizações, desconsideraria outras sensações individuais que também interferem na experiência, como por exemplo, reflexões pessoais, reformulação de conceitos, alegria, tristeza ou agonia emergentes a partir da projeção inconsciente de determinadas imagens.

As visões podem até não estar diretamente relacionadas ao ambiente sócio-cultural dos usuários, como pensado por Shanon (2003), portanto as condições com as quais elas se apresentam, as motivações que influenciam, assim como a música e as explanações subseqüentes às mesmas são fatores primordiais, que permitem ao adepto avaliar sua vida a partir desses ensinamentos, que também incluem essas imagens projetadas inconscientemente. Seria esse o processo da burracheira, unindo tais elementos em prol da reflexão e do aprendizado do hoasqueiro. A doutrina, na qual a beberagem é administrada, influencia diretamente nos eventos da experiência.

É possível afirmar, diante da análise dos princípios cosmológicos udevistas, que a vida espiritual do hoasqueiro não se dissocia da vida material. Entretanto, os interlocutores da AEUDV, em comum acordo, afirmam que as coisas da vida não se resolvem apenas no plano astral. Eles precisam de corpo e espírito para cumprir sua missão maior nesse plano terrestre. Essa missão maior, ao que tudo indica, é a eterna busca do conhecimento para si e para os outros. As aulas astrais se estendem para além dos limites rituais. A conduta do hoasqueiro está ligada às mudanças de atitude rotineiras que muitas vezes são capazes de promover a redução dos danos causados por doenças e vícios, que podem estar interligados no processo da enfermidade, de acordo com a "*lei do merecimento*". Dessa forma, é inegável a informação de que tais rituais ofertam indicadores simbólicos de como reorientar a vida na direção do melhor.

> "*Eu deixei de beber. Eu parei de beber. Não foi o Vegetal que me fez parar de beber, na verdade foram outros determinantes, foram outras forças que me fizeram parar de beber. Eu também fumava muito e o que me fez parar de fumar mesmo foi Deus e o Vegetal. Se você tivesse idéia das coisas que a burracheira me mostrou sobre o cigarro, nem queira saber! Cada coisa feia e as peias que eu levei porque fumava e bebia... Você não tem idéia. O Vegetal me auxiliou muito em relação à ansiedade, em relação à angústia... Eu sinto que é como se eu tivesse retomado um caminho certo pra mim, entendeu? Um caminho difícil porque têm obstáculos, têm muitas coisas que você tem que vencer, merecer, conhecer e firmar, mas é um caminho de luz, um caminho bom*" *(Jair).*

O "aluno" hoasqueiro também sabe que o chá é um simples veículo que amplia os sentidos da doutrina do mestre Gabriel. O Vegetal é apenas a ponte que conduz a ida e a volta do astral. Ele facilita a abertura dos portais, mas para tal tem que existir disciplina, ordem e discernimento daqueles que vão atravessar essa passagem. É quando podemos ver a interação das duas metades do homem que se constroem e se mantêm mutuamente, numa eterna jornada rumo ao aprimoramento.

> *"Desde que eu comecei a beber o Vegetal e que levei a primeira pêia e pensei que ia morrer, eu mudei muito. O Vegetal me salvou, eu acho. Mudei muito, penso muito antes de fazer qualquer coisa agora, antes de dizer qualquer palavra, qualquer ato eu penso bem, sou mais*

> *paciente, mas ainda me acho muito vaidoso e tenho que tirar isso de mim. Ser um cara mais simples e venho procurando isso dentro dessa realidade espiritual. Acho que estou conseguindo" (Diego).*

Matéria e espírito. O dualismo, nesse caso, não é redutor e essa relação passa a ser retroalimentada pela ação de ambas as partes que unidas, dão continuidade ao homem renovado que repensa seus objetivos, atos, palavras, gestos e emoções num eterno ciclo complexo entre o material e o metafísico, sem que ambas as partes se anulem ou disputem entre si, durante a caminhada espiritual. O Vegetal atua acelerando o aprendizado do espírito nessa jornada evolutiva. Porém, essa potencialidade cognitiva tem um preço. Os hoasqueiros afirmam que quanto mais informação se obtém, mais responsabilidade se tem e mais se é cobrado devido ao nível de informação de cada um. Por isso, as pêias são bem mais intensas para aqueles que têm mais conhecimento.

Informação, responsabilidade e cobrança aparecem, nessa dinâmica cognitiva, como três parcelas diretamente proporcionais. Os conceitos de certo e errado, nesse caso, passam pelo nível de conhecimento individual. Essa matemática do aprendizado hoasqueiro repercute na vida social, na medida em que o indivíduo passa por densos períodos de reflexão (durante a burracheira) que o fazem se posicionar no cosmo, no mundo, na vida, no corpo e na sociedade. A experiência do transe extático faz do adepto um ser pensante:

> (...) que não é o reflexo da imagem de Deus algum, mas que permite que todos os deuses o atravessem como uma ampla e inesgotável manifestação da natureza, para que assim possa enxergar que todos os deuses atravessam todos os homens (SILVA, 2002, p. 313).

A reformulação de certos atos e conceitos é inerente a tal processo. A mudança do adepto chama a atenção de alguns da sociedade, principalmente amigos e familiares do hoasqueiro, que muitas vezes passam a procurar o chá, depois de observar como o mesmo conseguiu modificar sua vida, para melhor. O Vegetal parece atrair aqueles

indivíduos mais indisciplinados, arredios e estigmatizados. É justamente o estranhamento provocado pela benéfica mudança de comportamento do hoasqueiro, que faz com que muitas pessoas cheguem aos centros, na busca dos conhecimentos do chá. Os novos grupos ayahuasqueiros fornecem este tipo de auxílio social, ampliando as chances das pessoas se reencontrarem na vida a partir de um posterior reencantamento do mundo.

3.2.1. Visitando a noosfera

O conceito de **noosfera** foi inicialmente proposto no ano de 1885 por Vladimir Ivanovich Vernadsky, um mineralogista e geoquímico russo-ucraniano. Segundo Edgard Morin (1988), a palavra noosfera é de origem grega e representa "círculo psíquico"; do grego *noos = mente (alma, espírito, pensamento, consciência)* e *sphera (corpo limitado por uma superfície redonda).* Ela representa justamente a camada do pensamento, idéias e crenças humanas, construída a partir dos milênios da existência do *Homo sapiens* e que se estabeleceu em conjunto com a geosfera e a biosfera.

Na década de 1920, o filósofo jesuíta e paleontólogo francês Pierre Theilard de Chardin reformulou esse conceito, ampliando alguns detalhes dessa perspectiva. Segundo ele, além da atmosfera, geosfera e biosfera, existe também a noosfera, ou seja, a morada dos deuses, mitos e idéias, formada a partir de produtos culturais, pelo espírito, linguagens, teorias, doutrinas e conhecimentos elaborados pela raça humana (THEILARD DE CHARDIN, 1955).

Diante dessa perspectiva podemos considerar que as culturas estão nos espíritos, assim como os espíritos estão nas culturas. "*As sociedades só existem e as culturas só se formam, conservam, transmitem e desenvolvem através das interações cerebrais-espirituais entre os indivíduos"* (MORIN, 1988, p. 23).

"Alimentamos" a noosfera quando pensamos e nos comunicamos. Mas não podemos esquecer que a noosfera também "nos alimenta", a partir dos mitos, idéias e pensamentos promovidos pelos diversos sistemas simbólicos e culturais. Esses elementos, na verdade, podem ser considerados extensões do *Homo sapiens*, que retroagem conosco, porém muitas vezes não são percebidos como tais, pois o homem atual encontra-se fragmentado e alheio à sua situação no mundo e no cosmo. Apesar da aparente distinção feita entre o material e o espiritual, as duas porções são, ao mesmo tempo, co-produtoras recíprocas uma da outra. Não podem ser reduzidas uma a outra por serem distintas e não podem ser separadas por serem co-produtoras, estabelecendo-se uma relação complexa e criativa (MORIN, 1998, pp. 145-146).

Alguns autores, entre eles, Edgard Morin (1998) e Karl Popper (1977), referem-se à noosfera como o **terceiro mundo.** As coisas (mitos, espíritos e símbolos) que habitam essa esfera do pensamento, têm vida e vontade própria. Elas ajudam a construir os humanos que as constroem, pois são dotadas por um magnífico dinamismo co-produtor.

> É possível aceitar a realidade (caso possa chamá-la assim) a autonomia do terceiro mundo e, ao mesmo tempo, admitir que o terceiro mundo nasce como um produto da atividade humana (POPPER apud MORIN, 1998, p. 159).

O homem completo, consciente do seu devir, age e se deixa interagir por essas estruturas do pensamento que emergem naturalmente ao longo de sua vida. Um dos exemplos desse homem, não fragmentado na contemporaneidade, seria o hoasqueiro, que mesmo vivendo o momento atual das fragmentações, consegue unir as partes dispersas no mundo, a partir do contato direto com essa dinâmica camada do pensamento. Seus mitos e ritos mantêm, ampliam e "alimentam" o astral (noosfera) assim como o astral conduz as suas vidas cotidianas fazendo-os repensar atos, gestos e

antigos conceitos. Os dois níveis da existência encontram-se interligados e reorganizados numa lógica para além das bases reducionistas.

> Essa esfera é como um meio, no sentido mediador do termo, interposto entre nós e o mundo exterior para fazer-nos comunicar com este. É o meio condutor do conhecimento humano (...) As culturas humanas produziram símbolos, idéias, mitos, que se tornaram indispensáveis às nossas vidas sociais. Os símbolos, idéias e mitos, criaram um universo onde os nossos espíritos habitam (MORIN, 1998, p. 146).

Mas como essas extensões humanas, que ficam nos âmbitos restritos da noosfera, podem extrapolar tais domínios astrais e atuar no cotidiano do hoasqueiro, quando o mesmo se encontra longe do Salão do Vegetal? É plausível o argumento de que tal fenômeno pode ser influenciado pela ação direta de alguns símbolos emergentes durante a experiência religiosa. No caso dos sistemas udevistas tais símbolos estão presentes nas chamadas, histórias e situações de pêia, além das mensagens e visões do mundo espiritual, presenciadas durante os rituais.

> A atividade inconsciente do homem moderno não cessa de lhe apresentar inúmeros símbolos, e cada um tem uma certa mensagem a transmitir, uma certa missão a desempenhar, tendo em vista assegurar o equilíbrio da psique ou restabelecê-lo (...) O símbolo não somente torna o Mundo "aberto", mas também ajuda o homem religioso a alcançar o universal. Pois é graças aos símbolos que o homem sai de sua situação particular e se "abre" para o geral e o universal. Os símbolos despertam a experiência individual e transmudam-na em ato espiritual, em compreensão metafísica do Mundo (ELIADE, 1992, pp. 111-112).

O antropólogo lingüista Edward Sapir (1934) analisa os símbolos criados pelos seres humanos, acoplando-os em duas grandes categorias; símbolos **referenciais** e símbolos de **condensação**. A primeira categoria é composta por aqueles símbolos que já possuem um significado comum à sociedade, de forma que sua atuação direciona a funcionalidade da mesma. Os símbolos de condensação estariam ligados à emoção e aos demais aspectos desconhecidos do inconsciente. Assim sendo, esses símbolos manifestam-se sob a forma de metáforas, durante a dinâmica ritual.

Apesar desse dualismo entre as categorias propostas por Sapir, nada impede que um símbolo seja ao mesmo tempo referencial e ou condensado, pois um mesmo símbolo que conduz o funcionamento da sociedade (referencial) pode despertar sentimentos inconscientes nos participantes de um ritual transformando-se, dessa forma, num elemento simbólico de condensação. O oposto também pode acontecer, quando um símbolo condensado torna-se referencial[57]. Para o nosso caso específico, interessa o momento em que Sapir afirma que:

> Enquanto símbolos referenciais crescem com uma elaboração formal consciente, os símbolos condensados alcançam raízes profundas do inconsciente e suas qualidades emocionais se difundem em comportamentos distantes do curso aparente das significações (SAPIR apud TURNER, 1974, p. 87).

É quando o hoasqueiro, por algum motivo, acessa esses conteúdos metafóricos e emocionais que imediatamente os remete ao seu lugar de poder. Mesmo longe do Salão do Vegetal, ele não se esquece da sua caminhada espiritual, pois tais elementos simbólicos afloram em seu inconsciente, a necessidade de mudança para o alcance da conduta exigida. Isso faz com que atos, gestos e palavras sejam repensados e reformulados cotidianamente. É o que os hoasqueiros denominam de "*eterna ligação*" com o trabalho espiritual. Quando, por exemplo, as chamadas vêm "à cabeça" durante a semana num momento de agonia ou quando sente os enjôos e náuseas da pêia ao fazer algo fora dos ensinamentos, no seu dia-a-dia, o "aluno" relembra que tem um caminho de luz a seguir.

O que desencadeia a ação desses símbolos de condensação permanece um mistério. A emergência de tais conteúdos promove uma atmosfera de reflexão

[57]Um exemplo possível dessa dinâmica pode surgir se fizermos uma análise superficial da simbologia de um simples copo. Seguindo essa lógica, um copo seria um símbolo referencial, pois o mesmo nos remete a uma função social universal que é a de beber líquidos. Porém, durante o ritual, esse elemento simbólico mostra-se condensado, pois dentro do copo está um líquido sagrado que está prestes a ser comungado e isso aflora sentimentos inconscientes. Da mesma forma esses sentimentos podem emergir, quando o copo for visto fora da atmosfera ritual. Lembrando que tal comparação serve apenas como exemplo ilustrativo para uma maior compreensão da dinâmica simbólica de Edward Sapir.

estimulada por símbolos que atuam para além do seu lugar de origem, longe do Salão do Vegetal. A vida dos hoasqueiros se renova durante os estados da burracheira que os fazem refletir sobre sua condição de ser humano no mundo. Eles voltam do plano astral trazendo consigo os ensinamentos e a responsabilidade dessas informações obtidas durante os encantos. O “aluno” é tomado por uma forte necessidade de mudança interior porque sabe que para reformular o mundo em que vive, precisa mudar a si mesmo.

4. Uma nova união. Reconfigurações da família ayahuasqueira no Alto da Paz

4.1. A linha da unificação

"Os sonhos de nossa espécie se movem para o plano do atual e concreto, enquanto que realidades tão factíveis se deslocam para o amplo repertório dos virtuais. O que flutua como imaginação pode deslocar forças que recriam novas estruturas, novos cenários emergem inesperados (SILVA, 2004, p. 307).

Durante este capítulo entraremos em contato com uma nova irmandade ayahuasqueira nordestina, o Centro de Harmonização Interior Essência Divina cujo núcleo em questão situa-se, atualmente, no distrito de Riacho Doce, litoral norte do estado de Alagoas. Um curto levantamento histórico será feito para que o leitor compreenda o surgimento e a continuidade desse sistema ayahuasqueiro que segue guiado pela linha da unificação estabelecida, inicialmente, pelo mestre Francisco Souza de Almeida[58].

O CHIED alagoano sempre foi representado pelo mestre André Luiz, portanto acompanharemos parte de sua trajetória espiritual, iniciada na UDV, até o contato que o mesmo manteve com a linha da unificação, a partir do filho do mestre Francisco, o mestre V*e*nícius, dissidente do CCC. Em seguida, o André tomou a iniciativa de abrir um núcleo do CHIED no estado de Alagoas. Veremos como essa filial específica foi se organizando e ganhando seu espaço com responsabilidade e lucidez necessárias à administração do Vegetal.

Após esse percurso histórico, serão apresentadas as imediações espaciais desse núcleo denominado "*Alto da Paz, Chã do Cruzeiro*", assim como a irmandade que constitui esse centro de harmonização ayahuasqueiro. Dessa forma, acreditamos ter sido

[58] Mestre Fundador do Centro de Cultura Cósmica Suprema Luz, Paz e Amor. Veremos um curto resumo da biografia desse líder espiritual durante o percurso histórico que faremos logo em seguida. No mais podemos dizer que o CHIED alagoano é uma filial do CHIED brasiliense que foi fundado pelo filho do mestre Francisco, o mestre V*e*nícius após o falecimento do pai.

possível mostrar suas atuais mobilizações, a partir da análise de certas conquistas e empreendimentos diante de uma nova reinterpretação do uso ritual da bebida xamânica ayahuasca.

4.1.1. O Centro de Cultura Cósmica Suprema Luz, Paz e Amor (Gama-DF)

Conhecedor e eterno buscador dos mistérios dessa beberagem, o mestre Francisco Souza de Almeida fundou no ano de 1990, o Centro de Cultura Cósmica na cidade de Cuiabá (MT). Por volta do ano de 1996, a sede do CCC foi transferida para a cidade de Gama (DF) onde fica localizada até os dias atuais. A biografia desse líder espiritual nos mostra seus laços de amizade e convivência com alguns fundadores das principais religiões ayahuasqueiras brasileiras.

> Além de participar dos trabalhos com Raimundo Irineu (CICLU- Alto Santo), Francisco Souza de Almeida conviveu também com Sebastião Mota (CEFLURIS) e posteriormente foi adepto na União do Vegetal, tendo ainda contato com outras ordens iniciáticas como a Maçonaria e a Rosa Cruz (LIMA, 2004, p. 62).

O mestre Francisco, antes de fundar o CCC, também entrou em contato com o mestre Gabriel (fundador da UDV), mestre Antônio Geraldo (dirigente da Barquinha) e conheceu alguns trabalhos xamânicos durante sua estadia na floresta amazônica[59]. Sem contar que foi por três anos, mestre representante de uma dissidência udevista, liderada pelo mestre Augusto Queixada, em Rio Branco no Acre[60]. A condução dos trabalhos com ayahuasca no CCC engloba, principalmente, os elementos daimistas e udevistas no mesmo processo mítico e ritual. Essa é a chamada *"linha da unificação"* que une Alto

[59]Dados encontrados no artigo "Ayahuasca: A Sacralidade da Floresta e a Consciência Ecológica", escrito por Fabrício C. G. da Vinha e postado na revista eletrônica "Arca da União". Disponível no site; http://arcadauniao.org/artigo.php?idArtigo=55&idEdicao=9. Último acesso em maio de 2008.

[60] Dados levantados por Beatriz Caiuby Labate e disponíveis no site; http://www.bialabate.net/news/o-centro-de-cultura-cosmica. Último acesso em fevereiro de 2009.

Santo, CEFLURIS e UDV num eclético **sincretismo religioso** no qual chamadas, músicas, hinos e bailados são realizados a cada encontro.

A noção de sincretismo religioso parece ser um tema bastante recorrente nas discussões sócio-antropológicas. Principalmente em se tratando dos estudos que envolvem a tradição afro- brasileira cujo histórico nos remete ao colonialismo, de onde emergia um quadro inicial de subjugação das práticas de origem africana, pelo sistema católico dominante (VALENTE, 1976; SILVA, 1994; SOARES, 1996 e FERRETI, 1999). Diante desse contexto social, a sobrevivência do sistema de crenças do dominado dependeu de uma espécie de **sincretismo mimético**, no qual determinadas práticas foram camufladas e readaptadas ao sistema simbólico dos dominadores. A partir daí foram estabelecidas algumas associações entre símbolos católicos e africanos, como por exemplo, santos e orixás.

No caso do CCC, estamos falando de outro tipo de sincretismo religioso muito comum nos dias atuais. O **sincretismo da fusão**, da união entre os diferentes cultos, idéias e doutrinas aparentemente distintas, mas que são repensadas, reelaboradas e reinterpretadas cotidianamente. Podemos notar, no caso ayahuasqueiro, que todas as igrejas incorporam elementos cristãos, xamânicos e espíritas em suas práticas doutrinárias, portanto veremos mais adiante que nada impede que novos grupos, em especial os derivados da linha do mestre Francisco, também compartilhem de outros universos simbólicos como, por exemplo, o hinduísta e o afro-brasileiro.

Nesse sentido, o "s*incretismo é a tendência à unificação de idéias ou de doutrinas diversificadas e, por vezes, até mesmo inconciliáveis*" (BOMFIM, 2006, p. 173). Essa nova configuração do campo ayahuasqueiro, nos mostra a influência das vivências do mestre Francisco nas distintas esferas religiosas, em especial

ayahuasqueiras, onde pôde ampliar seus conhecimentos a respeito dessa bebida enteógena.

A partir da leitura de Max Weber (1991), apresentada no segundo capítulo quando discutimos a trajetória histórica da AEUDV, a legitimação do CCC também se deu tanto nos ditames carismáticos, devido ao contato direto do mestre com alguns fundadores e personagens importantes na tradição ayahuasqueira, quanto nos parâmetros tradicionais, visto que, a irmandade permanece com os símbolos e práticas das duas principais linhas religiosas brasileiras: daimistas e udevistas. Portanto, segundo Weber, se faz necessário aproximar-se da tradição e, no caso do CCC, criou-se um **duplo vínculo** no reforço de sua legitimidade. Veremos que esse duplo vínculo permite a amplitude do repertório mítico compartilhado nos rituais, ao mesmo tempo em que se permite englobar elementos oriundos de outros sistemas simbólicos a partir da inclusão de novos adeptos aos grupos, que são guiados pela linha da unificação.

O mestre Francisco fez "*a passagem*" no dia 21 de dezembro de 1999. Após o seu falecimento o CCC passou por algumas cisões que ocasionaram dissipações dessa matriz original, entre elas a Fraternidade Rosa da Vida- Luz, Paz e Amor e o Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED) liderado pelo mestre V*e*nícius, filho do mestre Francisco (LIMA, 2004, pp. 63-64). As duas dissipações do CCC situam-se em Brasília (DF), tendo o CHIED uma representação no estado de Alagoas, que será abordada logo em seguida (Figura 5).

Além dessas duas dissipações oriundas da matriz original, o CCC até o momento, possui filiais em Campo Grande (MS), Planaltina (DF), Cuiabá (MT) e Capixaba (AC), totalizando uma média de 200 filiados. Exemplo claro de uma irmandade, que elaborou uma configuração própria e inovadora na comunhão da bebida ao mesmo tempo em que se permitiu unir doutrinas em prol do alcance maior do conhecimento ayahuasqueiro.

Figura 5. Surgimento do Centro de Cultura Cósmica e demais dissipações da linha da unificação.

4.1.2. Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED)

Após o falecimento do mestre Francisco, a sede geral do CCC, em Gama (DF), ficou por um tempo sendo representada por seu filho V*e*nícius, que passou a ser o mestre geral dessa irmandade ayahuasqueira. Como vimos no capítulo introdutório dessa dissertação e, de acordo com Goulart (2004, p. 15), um fenômeno comum às principais linhas ayahuasqueiras brasileiras foi justamente o surgimento de cisões e dissipações que surgiram subseqüentes ao falecimento dos fundadores.

Os conflitos e disputas de poder, para esta autora, são inerentes ao surgimento das dissidências e fragmentações no campo ayahuasqueiro, que se manifesta de acordo com o conceito de campo formulado por Bourdieu (1990, p. 119), para quem os campos sociais, principalmente religiosos, são espaços complexos onde ocorrem múltiplos jogos

que envolvem disputas de poder diante do estabelecimento das regras desses mesmos jogos.

Fatores internos aos grupos inseridos nesse campo como, por exemplo, divergências pessoais, trocas de acusações e afastamentos em massa são comuns entre àqueles que discordam das regras desses jogos. Isso gera pequenos ou grandes focos de tensão, devido à insatisfação de alguns adeptos. Esses fatores internos geradores de dissipações podem afetar bruscamente o sistema religioso. Com o CCC não foi diferente, visto que, o mestre V*e*nícius, por motivos e divergências pessoais, decidiu se afastar do quadro que preenchia nesse grupo, fundando uma nova irmandade. O CCC passou então a ser representado por sua irmã, também filha do mestre Francisco, a Keteylen.

> *"Depois o Venícius foi para o Acre, preparou 60 litros de Vegetal por lá, voltou pra Brasília e fundou o Centro de Harmonização Interior Essência Divina. Ele e a esposa dele, a Helen, receberam esse nome; 'Essência Divina' e iniciaram os trabalhos por lá. Isso foi de 2000 pra 2001 mais ou menos" (Mestre André).*

Então o mestre V*e*nícius passou a conduzir uma pequena irmandade em Brasília (DF), guiada pela linha da unificação estabelecida inicialmente por seu pai, o mestre Francisco. Weber (1991) também explica que a legitimidade tradicional pode ser alegada a partir do grau de parentesco com o fundador. Assim aconteceu no CHIED que se legitimou tradicionalmente e carismaticamente, pois além de ser o filho do fundador do CCC, o mestre V*e*nícius também recebeu o nome do novo grupo diretamente do astral, devido à relação direta mantida com o plano divino.

Os elementos rituais que compõem as sessões desse centro ayahuasqueiro são oriundos, principalmente, dos sistemas daimistas e udevistas, existindo espaço para outras doutrinas, pensamentos e filosofias que sempre são bem vindos em prol da harmonização e do conhecimento. O atual representante do núcleo do CHIED alagoano,

mestre André Luiz, antes de conhecer os trabalhos do mestre V*e*nícius, freqüentou por algum tempo a sede geral da UDV em Brasília (DF);

> *"De início eu era um discípulo que ficava com o pé dentro e o outro pé fora, eu ainda não tinha me colocado por inteiro dentro do trabalho, ainda não tinha me decidido. Depois de um determinado período eu consegui me firmar um pouco. Participei de alguns trabalhos importantes na UDV. Viajei para Rondônia com o grande mestre da recordação, o mestre Manoel Nogueira e pude aprender muitas coisas com ele" (Mestre André).*

Durante essa viagem que fez à Rondônia com o mestre Manoel Nogueira, o André pôde realizar alguns preparos na floresta, assim como visitou outras irmandades, inclusive o centro onde o mestre Gabriel viveu antes de fazer "*a passagem*". Essa convivência lhe permitiu um maior aprofundamento na doutrina udevista, mas mesmo assim ele decidiu se afastar da União, pois segundo o seu relato, nessa época, estava ligado a "*outras forças*";

> *"Eu me deslumbrei quando comecei a ganhar dinheiro, algumas portas foram abertas e naquele momento eu não soube administrar isso direito. Também me envolvi com outras energias do ponto de vista comercial, porque Brasília você sabe que tem muita influência política e tudo... Então me desliguei do trabalho espiritual" (Mestre André).*

Mesmo afastado, o André afirma nunca ter esquecido o que aprendeu na UDV. Alguns mestres udevistas lhe apareceram em sonhos relembrando as coisas do espírito e cobrando a sua participação na doutrina. Ele não sabia, mas estava compartilhando do fenômeno da "*eterna ligação*", abordado no capítulo anterior e que parece acompanhar a vida dos hoasqueiros, mesmo fora do Salão do Vegetal. Essa sensação é compreendida como um compromisso, até mesmo uma missão que deve ser cumprida pelo "*aluno hoasqueiro*".

> *"No fundo eu sabia que um dia teria que retornar a fazer essa conexão, não sabia como, mas sentia que havia essa necessidade. Uma fase da minha vida em que ressurgiu a necessidade foi quando eu tive a oportunidade de conhecer o mestre Venícius, que é filho do*

> *mestre Francisco o autor desse trabalho de unificação" (Mestre André).*

Quando o André comungou pela primeira vez o Vegetal no grupo do mestre V*e*nícius, imediatamente recordou dos elementos udevistas que foram aparentemente deixados de lado. As histórias e chamadas emergiram do seu subconsciente durante essa burracheira. Nesse instante, ele sentiu-se religado ao trabalho de modo que foi tomado pela necessidade de continuar revisitando essa realidade espiritual. Ele freqüentou o CHIED por alguns meses, chegando a participar do primeiro feitio realizado no grupo do mestre V*e*nícius em Brasília.

No ano de 2002, o André decidiu mudar-se para Alagoas onde estruturou residência na Praia do Francês, localizada no litoral sul do estado. Antes da sua partida, o mestre V*e*nícius lhe confiou cinco litros de Vegetal para que o André abrisse uma igreja nessa localidade. Inicialmente os encontros aconteceram na sua residência onde se reuniam alguns familiares e poucos amigos. Nessa época, os trabalhos eram conduzidos de acordo com a linha da UDV.

No mês de julho de 2003 o André participou de um feitio no CHIED em Brasília e trouxe consigo mais vinte litros da bebida. Assim os trabalhos realmente começaram. Além do Vegetal, o André também trouxe as letras e as melodias dos cinco primeiros hinos que passaram a ser incorporados nos rituais da irmandade que, até então, seguia apenas com a linha da União do Vegetal. Estes hinos foram recebidos[61] por alguns músicos que na época eram fardados no CHIED brasiliense.

Três hinos: "*Ave Maria*", "*Caminho do Sol*" e "*o Amor*", foram trazidos por Marco Bulamarqui. Os outros dois: "*Clareia*" e "*as Forças*", foram recebidos pelos adeptos Txaí e Paulinho respectivamente. Com o tempo, alguns músicos conheceram o

[61] Os hinos são "trazidos" ou "recebidos" quando o adepto estabelece uma íntima relação com o Astral que o presenteia com tais mensagens divinas.

grupo alagoano, se fardaram e todos passaram a estudar, ensaiar e incorporar outros hinos, principalmente daimistas nas sessões. Os bailados daimistas também foram incorporados à dinâmica ritual.

Vimos, no capítulo anterior, que os sistemas udevistas compartilham de alguns cânticos conhecidos por chamadas, que são encaradas como sagradas. Elas representam, por assim dizer, uns dos principais contatos com a realidade espiritual cujas autorias pertencem aos seres que habitam as distintas esferas astrais (GOULART, 2004, pp. 191-182 e RICCIARDI, 2008, p. 74). Os sistemas daimistas, por sua vez, compartilham de um fenômeno similar, pois os adeptos também cantam para o divino nos seus momentos rituais. Diferente das chamadas, os hinos são musicados e cantados por todos durante os trabalhos com o Santo Daime[62].

Os hinos representam o contato direto do daimista com a realidade sagrada, pois são revelações divinas manifestadas em forma de música, por isso não podem sofrer interferência humana. Nem os conteúdos das letras nem a própria estrutura musical podem ser alterados. Para estes religiosos a música não só transmite mensagens, sendo, ela própria, uma mensagem (POLARI, 1984; MACRAE, 1992; PACHECO, 1999 e BOMFIM, 2006). Nos hinos daimistas também estão implícitas as sanções sociais pensadas por Norman Zinberg (1984) e Edward MacRae (2004) e que asseguram o controle social do uso da ayahuasca, perante a domesticação da experiência mística.

O conteúdo dos hinos estimula e estrutura os efeitos da ayahuasca conduzindo as visões e sensações dos participantes do ritual. Além disso, segundo MacRae (1992, p. 97), a partir dos hinos entoados nos sistemas de Juramidam[63], "*os daimistas têm*

[62] Nome dado à bebida pelo fundador da doutrina daimista Raimundo Irineu Serra.

[63] Monteiro da Silva (2002, p. 426) considera como "sistemas de Juramidam" todos os centros derivados do Alto Santo que foi fundado pelo mestre Raimundo Irineu Serra. Juramidam, segundo MacRae (1992, p. 70), representa a união entre os adeptos (Midam) e Deus (Jura) que unidos constituem o "Império Juramidam". Essa concepção daimista, para MacRae, indica ao mesmo tempo uma noção individualizada e coletiva da divindade.

reforçados e confirmados para si próprios os valores implícitos nas Santas Doutrinas". Diferentemente dos sistemas udevistas, aqui não há nenhuma restrição quanto à escrita destas mensagens, visto que, é comum encontrarmos textos impressos que contêm as letras e as melodias dos hinos.

Quase sempre o daimista traz consigo o maracá e um pequeno caderninho que representa os hinos que serão cantados na sessão. As vozes acompanham os acordes das violas, pandeiros e maracás. Os maracás, na mão de cada um, permitem a marcação dos movimentos do bailado, que são danças circulares nas quais a irmandade dança e canta os hinos na "força" da bebida (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 74; MACRAE, 1992, p. 100; CEMIN, 2002, p. 365; GOULART, 2004, p. 46 e BOMFIM, 2006).

Homens de um lado e mulheres do outro, a dança ou baile é um meio de estabelecer comunicação com os seres espirituais que são homenageados durante os rituais. Os sistemas daimistas acreditam que o bailado realizado é associado à formação de um batalhão de exército. Cada um bailando em seu lugar seriam como soldados que marcham ordenadamente. É o "exército de Juramidam," que se concentra para a batalha astral contra todas as forças contrárias ao trabalho espiritual (COUTO, 2002, p. 395).

Portanto, nas sessões do Centro de Harmonização Interior Essência Divina podemos ver chamadas, hinos e bailados se revezando no decorrer do processo ritual. Certamente esse é o principal diferencial dos sistemas ayahuasqueiros oriundos da linha da unificação, estabelecida pelo mestre Francisco Souza de Almeida e que une os elementos daimistas e udevistas em prol do amplo alcance divinal. Estes sistemas, em atual construção, mostram-se flexíveis, permitindo-se incorporar outras influências místicas e ideológicas na medida em que novos adeptos vão chegando e se filiando aos

centros em questão, nos quais a pluralidade das crenças é uma característica preponderante[64].

Em meados de abril do ano de 2005, um dos adeptos fardados do CHIED alagoano, o Serginho, cedeu às imediações de sua casa, na praia do Francês para que a irmandade pudesse se reunir num espaço mais amplo, até porque outras pessoas foram chegando a partir do momento em que a igreja foi tomando uma maior visibilidade (Foto 11). Eles construíram, nessa propriedade, uma fornalha artesanal com capacidade para duas panelas de cem litros, usadas durante os rituais de feitio [65] do Vegetal (Foto 12).

Foto 11. Primeira sede do CHIED alagoano localizada na propriedade do Serginho, Praia do Francês. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=51

[64] No Anexo 2 estão presentes alguns dos novos hinos recebidos por uma das adeptas fardadas no CHIED alagoano, a Clarissa Rodriguez. Os elementos simbólicos desses cânticos específicos são oriundos, principalmente, do universo cristão, xamânico, afro-brasileiro e hinduísta (linha do oriente).

[65] Os sistemas daimistas denominam "feitios" os rituais direcionados à produção do chá. O feito para os daimistas seria o preparo para os udevistas. As esferas são distintas, mas o processo é quase o mesmo, sendo o feitio ou preparo um momento importante no qual toda a irmandade se une para a confecção do Vegetal. Conseguindo a própria bebida, os grupos se tornam independentes em suas ações rituais. Os feitios são considerados marcos importantes no histórico dos grupos.

Foto 12. Fornalha construída na propriedade do Serginho. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=277

O primeiro feitio, em Alagoas, foi realizado em janeiro de 2006 quando a irmandade passou a produzir o próprio Vegetal na propriedade do Serginho. Eles também iniciaram, nessa sede provisória, um pequeno plantio de marirí e chacrona, porém os cipós necessários à elaboração do chá ainda são adquiridos noutras localidades. Os cipós utilizados nos três últimos feitios do CHIED alagoano vieram de Belém do Pará a partir do contato estabelecido com uma comunidade de quilombolas que plantam o marirí, mas usam apenas as folhas deste cipó em seus trabalhos rituais. Atualmente a irmandade é auto-suficiente apenas em relação às folhas de chacrona, cujas podas das mudas já são capazes de suprir às necessidades dos feitios.

> *"Em Belém aconteceu um fato interessante. Têm algumas comunidades lá de quilombolas que conhece o cipó marirí, só que com outro nome. Eles não utilizam esse cipó pra fazer o chá. Na linha deles do candomblé, da umbanda, eles utilizam a folha do cipó pra dar banho de descarrego e a gente descobriu isso lá! Em vários lugares, algumas comunidades lá, plantam o cipó, mas não conhecem o uso do chá. Fazem o uso só das folhas. Eles lá consideram que é bom ter um pé de cipó plantado na frente da casa, porque afasta os*

> *maus espíritos, então o cipó à noite assobia e afasta tudo o que for coisa ruim que estiver em volta da casa. Às vezes alguém está com uma doença ou alguma coisa, aí eles pegam as folhas e dão um banho nele pro descarrego. Eles usam apenas as folhas do marirí nesses trabalhos... Então a gente negocia com eles e consegue trazer os cipós pra cá" (Mestre André).*

Antes dos feitios, a irmandade se mobiliza financeiramente para conseguir transportar o marirí até Alagoas. Os cipós costumam vir em carros particulares fretados pelo mestre André ou até mesmo em ônibus de linhas rodoviárias. Quase sempre os cipós demoram um pouco, mas sempre chegam para suprir às necessidades do trabalho. No CHIED alagoano são produzidos em média cento e cinqüenta litros de Vegetal durante os feitios, que costumam acontecer duas vezes ao ano. Cada feitio leva em média dez dias seguidos, nos quais os adeptos se revezam nos trabalhos, em mutirões, de acordo com suas aptidões e disponibilidades.

No início do ano de 2008, a sede do CHIED alagoano foi transferida para uma propriedade no distrito de Riacho Doce, situado no litoral norte do estado. A irmandade uniu forças e adquiriu um amplo terreno com aproximadamente dez hectares de mata atlântica, onde nove famílias pretendem construir suas casas. Um dos objetivos é implantar, nessa área, os princípios da **permacultura** na tentativa de uma mudança de vida mais saudável, sustentável e consciente.

> *"Isso veio acontecendo de acordo com nossa necessidade e a nossa filosofia. A gente que está trabalhando com o chá, que está totalmente vinculado à origem da natureza, sempre buscamos uma condição melhor de se viver, utilizando a energia e os materiais que estão aí dentro da natureza sem agredir a nossa casa" (Mestre André).*

Os princípios da permacultura, ou cultura permanente, são oriundos dos estudos avançados das ciências biológicas e ambientais, flexíveis e atentas à atual situação do Planeta Terra. Os australianos Bill Mollison e David Holmgren elaboraram esta técnica na década de setenta a partir de pesquisas que levaram em consideração alguns

princípios éticos universais pertencentes às comunidades tradicionais, em especial indígenas, e doutrinas espirituais que compartilham da idéia de que o universo gira em torno da comunicação, compreensão, mutualismo e solidariedade entre todas as moléculas da natureza. A partir desses estudos foi possível estruturar uma nova forma de contato com os espaços naturais, menos agressiva e cunhada no planejamento consciente das ocupações humanas·.

O planejamento das áreas passa a ser direcionado à sustentabilidade dos ecossistemas que podem ser mantidos e cultivados harmonicamente, sem deixar de possuir diversidade, estabilidade e resistência que, por sinal, são inerentes aos ecossistemas naturais. Nesses sistemas experimentais, há uma enorme preocupação com os desperdícios de energia, água e alimento, pois objetiva-se uma nova relação com a natureza sem prejuízos para o meio ambiente. Para tal, deve existir harmonia durante a integração entre homem e natureza que possa prover alimento, energia, abrigo e demais necessidades, sejam elas materiais ou não (MOLLISON, 1998; HOLGREN, 2007 e CÉSAR, 2008).

> *"O próprio Vegetal vem orientando a gente a trabalhar nessa sintonia da permacultura, com esse jeito de viver. Isso começa por dentro de cada um... Já têm umas pessoas aqui no centro que já não ingerem determinadas substâncias tipo bebida alcoólica... Já passam a ter uma alimentação bem equilibrada. O morar, o viver, o se alimentar, as coisas que você está assimilando, está botando pra dentro do corpo, as coisas que você está botando pra fora do corpo... Então tudo isso vai despertando essa necessidade aqui pro grupo que a gente vai alcançando divagarinho. Porque é um jeito melhor de se viver. Mais natural. Mais simples! Ás vezes na simplicidade é onde se encontra o segredo das coisas e se queres mudar o mundo, deves começar por ti" (Mestre André).*

No CHIED alagoano, o interesse pelo uso dessa técnica revolucionária veio, segundo o mestre André, inicialmente a partir do contato com alguns amigos de Brasília que desenvolveram a permacultura em suas propriedades e estavam satisfeitos com o empreendimento da cultura permanente. O mestre André já desenvolve este trabalho na

prática junto à Secretaria do Meio Ambiente da cidade de Maceió a partir de uma ONG que desenvolve projetos nas áreas de agro-ecologia e agricultura familiar.

Uma das idéias é fazer do Alto da Paz um centro de referência dessa nova forma de viver. Alguns adeptos desta irmandade estão estudando e se aperfeiçoando através de cursos, palestras e congressos promovidos nessa área das ciências naturais, pois pretendem, no futuro, passar esses conhecimentos adiante a partir de cursos, palestras e atividades práticas organizadas por eles mesmos, na sede deste centro ayahuasqueiro alagoano.

4.1.3. O Alto da Paz

Batizada com o nome de "*Alto da Paz, Chã do Cruzeiro*" essa nova localidade, adquirida com o esforço de toda irmandade, fica localizada no interior de um vale natural. Dez hectares de mata atlântica, praticamente inalterados, perdem-se de vista entre o verde da floresta (Foto 13). Muitas árvores nativas de grande porte repousam seguras nesse cantinho da paz (Foto 14). Várias mudas de chacrona encontram-se transplantadas próximas à entrada do centro (Foto 15), enquanto o marirí é cultivado em alguns cajueiros (Foto 16).

Como vimos no terceiro capítulo, a partir da leitura de Norman Zinberg (1984) e Edward MacRae (2004), a seleção do setting físico, ou seja, a escolha do lugar no qual a experiência com os psicoativos acontecem, influencia diretamente no desenvolvimento da mesma. O objetivo dos rituais com a ayahuasca é favorecer a meditação de seus usuários em prol do bem estar antes, durante e depois da experiência. Para tal, se faz necessário selecionar o lugar (setting físico) e as pessoas (setting social) para garantir a construção de uma atmosfera ideal diante do uso dessa bebida. Talvez por isso, os adeptos do Vegetal prefiram construir seus núcleos nas proximidades de áreas naturais,

relativamente isoladas da cidade, e que permitem, ao participante da sessão, sentir-se mais relaxado, acolhido e seguro durante a experiência.

Foto 13. Paisagem da Mata Atlântica no Alto da Paz. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto: Wagner Lira.

Foto 14. Entrada do Alto da Paz. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto: Wagner Lira.

Foto 15. Chacrona transplantada na entrada do centro. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto: Wagner Lira

Foto 16. Marirí em desenvolvimento no cajueiro. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto: Wagner Lira.

No anexo superior, próximo à entrada do centro, uma oca feita com palhas de sapê e madeira foi construída, sendo este o local no qual as sessões com o Vegetal acontecem (Foto 17). Muito grande e chamativa, a oca foi erguida por alguns índios da tribo alagoana *Wassu-Cocal*. O mestre André teve contato com essa tribo quando

efetuou um trabalho ambiental de reflorestamento numa aldeia localizada no município de Joaquim Gomes (AL). Ele fez amizade com o cacique e chegou a convidar alguns índios para participarem dos trabalhos com o Vegetal. Eles foram, gostaram da experiência e em seguida surgiu a idéia da construção da oca.

> *"Os índios que deram a idéia. No dia em que nós compramos a terra (Alto da Paz), eu e o Rodrigo (adepto fardado) fomos lá na aldeia e falamos com seu Francisco (o cacique). Nós sentamos na beira de um rio lá, pegamos um guardanapo de papel, desenhamos a oca e falamos que era assim que a gente queria. Perguntamos se ele (o cacique) dava conta de fazer, ele disse que sim e fomos embora. Pegamos ele e mais cinco índios, levamos pra lá (pro Alto da Paz) e fizemos a oca. Além disso eles estão ajudando muito a gente. Quem cuida e toma conta do terreno é um casal de índios dessa mesma tribo" (Mestre André).*

Foto 17. Oca erguida com madeiras e palhas de sapê. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto: Wagner Lira.

Além da oca de palha, o grupo construiu uma cozinha, um quarto para os caseiros e dois banheiros, masculino e feminino (Foto 18). Tudo isso com muito esforço e empenho dos mutirões organizados desde que preciso. Nessa nova fase de conquistas da irmandade, qualquer ajuda, qualquer esforço, boa vontade e disponibilidade, sempre

são bem vindos em prol da sustentabilidade do grupo. É quando o empenho demonstra o comprometimento e o merecimento dos adeptos.

Foto 18. Cozinha, quarto dos caseiros e banheiros próximos à oca.
Direito de imagem cedido pelo CHIED.
Foto: Wagner Lira.

Autores como Eduardo Galvão (1955), Antônio Cândido (1964) e Hernani Carvalho (1966) consideram o **mutirão** como sendo uma das formas de manifestação da solidariedade do homem rural brasileiro, que elabora um sistema de trabalho voluntário e beneficente, não assalariado, mas que implica na reciprocidade entre vizinhos, amigos e familiares. Existe uma troca de favores em prol do auxílio àqueles que estão necessitando. O convite para participar de um mutirão é motivo de honra entre os roceiros, pois tais trabalhos reforçam as relações de amizade entre os mesmos, além de ser um momento ideal para troca de favores e idéias.

No CHIED alagoano, a irmandade também se organiza e se mobiliza constantemente, revezando-se nos trabalhos necessários à construção da nova sede. Os mutirões voluntários acontecem a qualquer momento, a depender das necessidades do centro. Dessa forma, criam-se vínculos e laços afetivos a partir do convívio direto dos adeptos com os trabalhos materiais e espirituais, em prol da construção de um bem

comum. A recompensa é vista a partir do esforço na manutenção de toda essa estrutura, que é encarada como fazendo parte da vida de cada um. Por isso, eles afirmam que o Essência Divina é, portanto, construído por toda a irmandade. São as pessoas que fazem esse centro de harmonização ayahuasqueiro.

> *"A minha avó sempre me pergunta o que foi que eu ganhei freqüentando esse tempo todo o Essência Divina. Eu sempre digo que achei o que eu sempre procurava, mas não sabia o quê. Eu era muito agoniada, ansiosa e avoada... Esse lugar me acalmou, me botou pra pensar, conviver e conhecer mais as pessoas! Esse lugar me salvou e por isso todos nós fazemos de tudo pra manter sua essência. Esse lugar é minha casa" (Juliana).*

Dentro da oca, no Salão Dourado[66], as cadeiras de plástico posicionam-se direcionadas à mesa central onde senta o mestre André à cabeceira principal, junto de cinco discípulos auxiliares que são convocados momentos antes da sessão. Por trás da mesa, sempre há uma grande mandala colorida, que foi pintada e doada por um dos artistas fardados no centro, o Rafael (Foto 19).

Foto 19. Salão Dourado, mesa central, mandala e cadeiras de plástico. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=702

[66]No CHIED alagoano esse é o nome dado ao espaço onde as sessões com ayahuasca acontecem.

A oca é sustentada por largas toras de madeira. Pendurados em algumas dessas toras estão os quadros com as fotos do mestre Francisco, mestre Irineu, mestre Gabriel e uma foto do rosto de Jesus Cristo, impresso no Santo Sudário (Foto 20). Exemplo claro da tolerância religiosa existente nesse centro de harmonização ayahuasqueiro, visto que tal tolerância parece ser a principal característica das irmandades guiadas pela linha da unificação.

> "*Todas as religiões são bem vindas aqui. Todas as egrégoras, todas as linhas do pensamento, entendeu? No nosso centro, a gente respeita todo tipo de pensamento. Você pode ser budista, mórmon, católico... A gente vai lá (no Alto da Paz), todo mundo se respeita... Eu respeito o que você acredita, posso até não acreditar, mas respeito e não discuto porque sei que todos estão buscando a mesma coisa, essa religação com Deus. Então a gente está ali (no Alto da Paz) construindo e mantendo esse lugar, mas unindo as forças e com isso superando nossas dificuldades. Unindo e não excluindo! Pode ser que seja esse o nosso segredo. O segredo verdadeiro da harmonização" (Ruy).*

Foto 20. Quadros com as fotos do mestre Gabriel, mestre Irineu, Jesus e mestre Francisco.
Direito de imagem cedido pelo CHIED.
Foto: Wagner Lira.

Por enquanto, nessas imediações, a luz elétrica ainda não chegou. Durante as sessões, a iluminação fica por conta de um candeeiro a gás, além da fogueira que sempre é acesa longe da oca. O mestre André também leva para a sessão algumas lâmpadas carregadas com baterias de curta duração. Ao todo são usadas três lâmpadas que, quando acesas juntas, apresentam o efeito de uma fluorescente. Tudo isso é necessário para facilitar os movimentos do bailado, além de permitir a leitura das partituras e letras dos hinos, por parte dos músicos. As músicas, durante o ritual, ficam por conta do *notebook* do mestre André conectado ao som do seu veículo.

Outro problema na localidade é a falta d água adquirida provisoriamente numa propriedade vizinha. A água é armazenada em três caixas d'água localizadas próximas à oca (Foto 21). Muita coisa ainda precisa ser idealizada e posta em prática, portanto os problemas vão aos poucos sendo superados e a irmandade vai crescendo à custa dos seus próprios esforços. Segundo o mestre André, as coisas estão caminhando rumo à melhoria das estalagens. Logo os problemas serão resolvidos. Para tal, eles precisam da ajuda de todos, sendo a irmandade, a principal responsável pela sustentabilidade de tudo aquilo. O trabalho voluntário é essencial. Nesse momento, "*os irmãos sempre se ajudam*".

Foto 21. Caixas d'água no Alto da Paz. Direito de imagem cedido pelo CHIED.
Foto: Wagner Lira.

4.1.4. A irmandade

No Alto da Paz todos se conhecem. A união está refletida no olhar, nas ações e palavras de cada um. Além dos bens materiais, eles afirmam ter conseguido cultivar a confiança e a união nesse círculo restrito de amor, sensibilidade, solidariedade e reflexão. Para seus adeptos, o CHIED é considerado uma grande "*família de poder*". O

mestre André sempre diz que quem faz o Essência Divina são as pessoas que o freqüentam. O acesso aos trabalhos é restrito e sem publicidade[67]. O chamado vem a partir do momento em que as pessoas "*de fora*" enxergam a mudança daqueles "*de dentro*".

> "*Dentro desse trabalho com o Vegetal não existe propaganda. A publicidade aqui não é uma coisa comum, normal... A verdadeira 'propaganda' parte dos seres que entram em contato com essa bebida, como eles se comportam, se relacionam no trabalho, na família, com os amigos... Esse é o diferencial. A propaganda vem pela transformação verdadeira. Quando os outros observam como os adeptos daqui agem, como eles se comunicam, como eles pensam e vivem para o bem*" *(Mestre André).*

> *"O meu irmão estava vindo para esse centro há mais de um ano e me chamava sempre. Eu nunca quis ir até porque eu sou Mórmon e minha igreja não aceita o uso desse chá. Mas com o tempo eu fui vendo a mudança dele (do irmão). Bem mais centrado entendeu? Estudioso, querendo voltar pra faculdade, trabalhando e estudando... Aí eu quis ir conhecer e me surpreendi. Estou lá até hoje com minha esposa, mãe, filhos, irmãos e sobrinhos. Não deixei de ser Mórmon, porque tenho uma vivência muito forte nessa religião, mas continuo bebendo o Vegetal porque ele me completa e foi o exemplo do meu irmão que me fez procurar esse chá" (Ruy).*

Como vimos no capítulo anterior, o principal papel do hoasqueiro, no mundo material, é servir de exemplo aos demais, mostrando que é possível visitar outras realidades despercebidas pela ótica comum e tirar proveito material e espiritual desses ensinamentos astrais. Essa seria a "*boa propaganda*", reflexo da mutação ontológica favorecida pelo êxtase, como pensada por Eliade (1992, p. 87) e que, nesse caso, passa a ser transmitida pela narrativa oral diante da percepção da mudança de comportamentos do hoasqueiro, que chama atenção dos que lhe são mais próximos. Os ayahuasqueiros

[67] O Centro de Harmonização Interior Essência Divina possui um site na internet para que os adeptos das duas irmandades (Brasília e Riacho Doce) possam, além de tudo, agendar suas atividades como, por exemplo, feitios, mutirões, ensaios de hinos, aniversários e sessões de escala. O conteúdo do site também é direcionado à informação daqueles que pretendem visitar os centros pela primeira vez. Algumas fotos da irmandade e o estatuto dos núcleos também foram postados, estando acessíveis no endereço; http://www.essenciadivina.org. O conteúdo deste site, segundo os adeptos, não é direcionado à propaganda e sim ao esclarecimento e organização interna dos núcleos em questão.

do CHIED também afirmam que é dessa forma que as pessoas devem chegar aos centros. Atraídas pelo bom exemplo daqueles "*de dentro*".

> Há religiões em que os deuses se manifestam: surgem diante dos homens em beleza, esplendor, perfeição e poder e os levam a ver uma outra realidade, escondida sob a realidade cotidiana, na qual o espaço, o tempo, as formas dos seres, os sons e as cores, os elementos encontram-se organizados e dispostos de uma outra maneira, secreta e verdadeira. A divindade, levando um humano ao seu mundo, desvenda-lhe a verdade e o ilumina com sua luz (CHAUÍ, 2000, pp. 383-384).

O CHIED alagoano tem em média vinte fardados e recebe atualmente cerca de quarenta pessoas por sessão de escala. Além disso, a irmandade é freqüentemente visitada por muitos adeptos da matriz brasiliense representada pelo mestre V*e*nícius. Apenas o mestre André é quem dirige os trabalhos e distribui o Vegetal no centro alagoano. Nas raras vezes em que ele se ausenta, os discípulos mais antigos, principalmente o mestre Glauber e o Dácio, têm permissão para distribuir o chá em momentos de concentração ou ensaio de hinos[68].

Os fardados são àqueles discípulos mais antigos e que conseqüentemente são os mais dedicados com as causas da irmandade. No CHIED, o ato de se fardar parte da iniciativa de cada adepto. Diferentemente dos sistemas udevistas, aqui não existe, por assim dizer, uma imposição direta dos mestres ou demais fardados para que o sujeito assuma tal responsabilidade. Essa escolha é individual tendo em vista a necessidade e a disponibilidade de cada um, pois para ser um fardado deve-se estar ciente das responsabilidades e obrigações para com a irmandade. Acima de tudo, o sujeito deve está sempre pronto e disposto a ajudar quando for solicitado.

Lembrando que nos sistemas daimistas, "fardado" é a forma de designar todo àquele adepto que se reconhece "daimista" e aceita as obrigações e prescrições da

[68] Os músicos costumam se reunir nos fins de semana que antecedem as sessões de escala em ensaios nos quais comungam o Vegetal no intuito de estudar os hinos "*na força*". Essa preparação é necessária para que os adeptos adquiram intimidade com os cânticos e aprendam corretamente letra e melodia para não errar durante o ritual. O bailado também é ensaiado nesses encontros.

doutrina (MACRAE, 1992, p. 120; CEMIN, 2002, p. 361; COUTO, 2002, p. 395 e LABATE, 2004, p. 198). Os fardados são figuras importantíssimas para a sustentabilidade dos trabalhos das irmandades ayahuasqueiras. Suas atuações voluntárias, tanto dentro quanto fora da atmosfera ritual, favorecem a continuidade das práticas em questão, pois é preciso que cada um saiba o que fazer na hora certa. No CHIED alagoano não é diferente:

> *"Para o fardamento o mestre André não chama ninguém não. É uma coisa sua. É você que pede a ele pra se fardar. Ele também não diz o que você tem que fazer, entendeu? Por exemplo; 'você quer se fardar? Está bem, então você vai ficar responsável por tal coisa!', não! Isso não existe lá. Acho que poucas vezes ele me pediu alguma coisa. Você é que vê a necessidade e faz as coisas. E faz com amor" (Juliana).*

A farda é muito simples. Os homens usam camisas e calças brancas. As mulheres usam a mesma farda sendo que muitas delas não aderiram às calças brancas e às substituíram por saias longas, quase sempre brancas. As camisas dos fardados são bordadas com o símbolo do grupo, no lado esquerdo do peito, que consiste num triangulo lilás e em seu interior uma estrela verde de seis pontas, ou signo de Salomão. Ao redor do símbolo, os dizeres; "*Centro de Harmonização Interior*" e embaixo do triângulo as palavras; "*Essência Divina*" (Figura 6).

Figura 6. Emblema oficial do CHIED bordado nas camisas dos fardados nos dois núcleos (alagoano e brasiliense). Segundo o dicionário dos símbolos de Herder Lexikon (1998, p. 110) o hexagrama (selo de Salomão ou estrela de Davi) representa, no sentido mais amplo, a interpenetração do mundo invisível (espiritual) ao mundo visível (material). O símbolo, representado por dois triângulos invertidos, é compartilhado pelas tradições cristãs, judaicas, islâmicas e hinduístas.

Os visitantes devem preencher um formulário antes das sessões de escala. Este documento encontra-se postado no site do grupo e precisa ser entregue momentos antes da sessão, até mesmo para resguardar a irmandade de determinadas situações adversas que venham a acontecer durante o ritual. Algumas perguntas desse protocolo giram em torno do histórico do visitante como, por exemplo, nome, endereço, filiação, histórico de doenças, usos controlados de medicamentos e outras drogas alteradoras da consciência. O visitante pode participar de qualquer sessão de escala, desde que cumpra com esses princípios fundamentais.

Também foi estabelecida uma taxa para os visitantes no valor de quinze reais que devem ser pagos momentos antes da sessão, mediante assinatura no livro de freqüência que serve aos assuntos burocráticos e financeiros do grupo. Os fardados contribuem mensalmente com o valor de cinqüenta reais individuais que são direcionados às práticas do núcleo como, por exemplo, a construção de novas edificações na sede, trabalhos de feitio, salário dos caseiros e manutenção do plantio de marirí e chacrona.

> *"O Essência Divina é tudo pra mim. Na verdade ele é minha família. Eles estão muito presentes na minha vida, na minha existência, no meu dia-a-dia... Eu sempre os ligo, quando não os ligo, eles me ligam, quando a gente não se encontra eu sinto falta, então é um laço muito forte, e no cotidiano mesmo no qual a gente vai trabalhando, vai se conhecendo cada vez mais e nos adoramos. Meus filhos vão comigo, minha mãe já foi também... Então é muito bom e eu procuro pôr em prática tudo que eu aprendo nas sessões: tomando decisões, mudando tudo e aprendendo com isso. Eu aprendo muito com a nossa família" (Taty).*

Os adeptos sempre estão acompanhados da família. Filhos, filhas, tios, sobrinhos, netos, mães, irmãos e avós que se encontram quinzenalmente nas sessões de escala do CHIED. Todos na comunhão harmônica das forças do marirí e da chacrona. Arquitetos, médicos, advogados, músicos, artistas, estudantes, psicólogos, publicitários... A faixa etária e as profissões dos adeptos são as mais variadas possíveis.

Pertencentes à classe média, a grande maioria reside na cidade de Maceió e freqüenta assiduamente os rituais no Alto da Paz alagoano.

4.2. Efeitos da pluralidade

O histórico deste centro de harmonização ayahuasqueiro, assim como suas atuais mobilizações e aquisições evidenciam, antes de tudo, uma forte interação entre distintas tradições que, de certa forma, estão relacionadas à obtenção da ayahuasca e ao uso ritual dessa bebida xamânica. Podemos verificar, diante desse exemplo, as múltiplas trocas existentes, assim como algumas "pontes" estabelecidas onde circulam símbolos, músicas, plantas, pessoas e filosofias.

Inclusive, pra a antropóloga Labate (2004), tal circularidade seria inerente à rede de relações que fomenta o campo ayahuasqueiro. Essas "pontes", no CHIED alagoano, foram erguidas, principalmente, entre o Distrito Federal, a floresta Amazônica e o estado de Alagoas. Índios, quilombolas, daimistas, udevistas, jovens e adultos das classes médias compartilham dessa mobilidade cultural e ajudam a ampliar o alcance da rede ayahuasqueira.

Tais acordos, trocas e negociações permitem a construção de um tecido cultural vivo, pulsante e evidente no qual, determinadas redes sociais, apresentam-se em constante fluxo de interação. Tal mobilidade permite o surgimento de novos cenários possíveis em atual construção, que nos remetem ao princípio da **circularidade cultural**. O historiador e antropólogo italiano Carlo Ginzburg (1987), partindo dos estudos de Mikail Bakhtin, formulou o conceito de circularidade cultural na tentativa de acompanhar e compreender melhor as interações e distinções que ocorrem constantemente nas sociedades. Ele ajuda a percebemos o caráter dinâmico de toda cultura, assim como o trânsito constante de objetos, imagens, símbolos e significados,

mas sem esquecer que existe um “conflito de classes” canalizando essa movimentação (GINZBURG, 1987, pp. 16-17).

Devemos encarar esse processo de interação e circularidade entre culturas e tradições como uma via de mão dupla, pois todas as partes que interagem nessas complexas redes de significações culturais, assimilam e também fornecem novos elementos que circulam numa eterna troca de símbolos entre distintos sistemas culturais. Na verdade, a interação entre as tradições humanas é o que faz as culturas vivas.

De acordo com Morin (1993), a sociedade e as culturas só existem devido às relações e trocas incessantes feitas entre os sujeitos que dão vida à sociedade, portanto a sociedade e a cultura também constroem os indivíduos, a partir do momento em que lhes fornecem um sistema de códigos, leis, interditos e rituais que os fazem ser atores sociais constituintes de uma sociedade específica. Esse seria o **princípio hologramático**, formulado por Morin (1993), no qual as partes contêm o todo e o todo também contêm as partes.

Os sistemas ayahuasqueiros oriundos da linha da unificação exemplificam tal mobilidade diante da tolerância religiosa refletida, principalmente, em seus rituais e no surgimento de novos hinos sagrados que, na maioria das vezes, são trazidos por alguns músicos fardados que alegam ter recebido letra e melodias diretamente do Astral Superior. Tais hinos passam a ser estudados e incorporados nas sessões da irmandade, que desfruta de um amplo repertório mítico muito além daqueles fornecidos pelos sistemas ayahuasqueiros tradicionais[69].

Esses e outros elementos simbólicos vêm sendo reconfigurados cotidianamente devido à amplitude tomada pelas principais religiões da ayahuasca. Novos grupos se

[69]Alguns exemplos dessa afirmação podem ser vistos no Anexo 2, no qual o leitor poderá identificar a presença dos elementos dessa pluralidade de crenças diante da leitura de alguns hinos da Clarissa Rodrigues, uma adepta fardada no CHIED alagoano.

formam e outras influências surgem a partir dessa expansão dos conhecimentos da bebida (LABATE, 2004). Por isso, somos capazes de visualizar, por exemplo, outros hinos inéditos sendo recebidos por alguns músicos de grupos ayahuasqueiros alternativos. Os elementos que constituem esses novos hinos parecem mesclar alguns sistemas simbólicos entre eles: a linha do oriente (hinduísmo), as religiões afro brasileiras, o cristianismo espírita kardecista e as esferas ayahuasqueiras como um todo, sendo tal dinamismo influenciado diretamente pelo universo **Nova Era**.

O antropólogo Marcelo Ayres Camurça (1996) identifica o movimento Nova Era como um tipo de religiosidade flexível e que incorpora o holismo e o místico na idéia da junção, da união das doutrinas em prol de um conhecimento amplo e não excludente. "*A realidade é vista como um todo integrado e vivo, o que permite articular num mesmo sentido todos os aspectos da vida humana*" (CAMURÇA, 1996, p. 9). A principal característica desse movimento religioso seria, justamente, a fluidez das práticas e construções simbólicas de caráter sincrético a partir da junção de distintos elementos numa configuração original, que permite inúmeras combinações possíveis.

Para Fernando Brichal (2006) o movimento Nova Era (*New Age*) surge, principalmente, a partir das inúmeras mudanças paradigmáticas impostas aos humanos na contemporaneidade. As construções, percepções e relações sociais, para este autor, estão cada vez mais carregadas de incertezas devido à **volatilidade dos sentidos**, decorrente do caráter mecânico e imediato adquirido pelas épocas atuais. Desta forma, há um forte questionamento em relação às concepções das antigas religiões, que são deixadas de lado ou mescladas a práticas esotéricas, místicas e ocultas oriundas de distintos sistemas simbólicos. Assim é possível a construção de uma nova realidade religiosa que resgata antigas práticas, antes esquecidas, e que representa uma fortuita tentativa para o reencantamento do mundo.

> *"O Essência Divina pra mim veio pra quebrar todos os dogmas da igreja, do evangelho... Tudo fala de um só Deus o nosso Deus, então eu sou dele e sou do Essência Divina que também é dele! Então nós estamos todos trabalhando sem esse potencial de condicionamento que as igrejas impõem e as pessoas se impõem. Lá dentro de cada um é na consciência da lei do sentir e a partir daí, você pode ter uma nova idéia, uma nova concepção da vida e do mundo" (Taty).*

Outra característica do movimento Nova Era é que o mesmo é compartilhado por atores sociais pertencentes às classes médias urbanas. Pessoas letradas, estudiosos de muitas áreas, músicos, místicos, artistas, poetas, enfim indivíduos dotados intelectualmente e que sempre questionam os paradigmas atuais. No caso dos novos ayahuasqueiros, especificamente os derivados da linha da unificação, também podemos detectar a presença de indivíduos com considerável grau de instrução. Estudiosos e interessados na tradição da ayahuasca, pois grande parte dela sustenta-se pela narrativa oral, então cabe a todos estudar. Aliás, o estudo é, sem dúvida, um fenômeno comum entre àqueles que compartilham o uso dessa bebida enteógena. Seus discípulos são verdadeiros "*filósofos da natureza*" que se permitem à descoberta dos mistérios da vida, do mundo e dos espíritos por meio de suas doutrinas que são diariamente interpretadas, reinterpretadas e representadas.

O princípio hologramático formulado por Morin (1993) nos permite afirmar que o contato da classe média amplia o repertório mítico da tradição ayahuasqueira devido à conseqüente inclusão de novas práticas e símbolos relativos ao uso da bebida, que estende seu alcance para além do seu lugar de origem, a floresta Amazônica e os sistemas "oficiais" ayahuasqueiros brasileiros (daimistas, udevistas e também a Barquinha). A classe média influencia na tradição, mas a tradição também influencia na classe média a partir do momento em que alguns de seus membros passam a ser guiados pelos "*ensinamentos do Vegetal*", modificando atos e conceitos, a partir do uso ritual dessa bebida enteógena. Por isso podemos ver, por exemplo, a adoção dos princípios da

permacultura no CHIED como uma forma de mudança paradigmática influenciada pela "*filosofia do Vegetal*".

> *"O Vegetal age te transformando, te modificando, mostrando na burracheira o que é bom e o que é ruim pra você. Ele te dá uma outra perspectiva da vida que passa a ser mais lúcida, mais consciente, menos alvoroçada... Você começa a procurar coisas boas, se aproximar de pessoas que te transmitam paz e tranqüilidade. Você torna-se mais calmo e procura entrar numa outra sintonia. A partir daí você vai vivendo, aprendendo e se aperfeiçoando. O Vegetal faz isso comigo sempre me ajudando a refletir" (Juliana).*

Porém Camurça (1996) e Brishal (2006), em comum acordo, afirmam que o surgimento e a busca por essas novas práticas influenciadas pelo universo da Nova Era representam, além de tudo, uma manifestação intelectual e religiosa decorrente da falibilidade das explicações contemporâneas ultrapassadas, que se mantêm erguidas por frágeis paradigmas ocidentais em colapso. Diante desse cenário de indecisão e incertezas o homem atual vivencia o chamado **desencantamento do mundo** que o faz buscar respostas e revelações que possam preencher o "vazio" imposto por tal condição vertiginosa.

A partir das pesquisas de Antônio Pieruci (2005), que consiste na análise profunda desse conceito formulado originalmente por Max Weber, é possível afirmar que para os seres humanos, inicialmente, o mundo, o cosmo, a natureza e todos os seres que habitam o planeta eram considerados sagrados e encantados, de modo que a história de suas origens era explicada nos primeiros mitos cosmogônicos oriundos das práticas mágico-religiosas. As coisas e a vida dos seres que habitam o mundo, conseqüentemente, adquiriram uma essência divinal. Dessa forma, para Weber, o mundo foi encantado. Os mitos das antigas tradições religiosas sempre procuraram explicar perfeitamente a origem desse mundo que passa a ser guiado pelo encanto, magia, intervenção e boa vontade das divindades e deidades sobre humanas.

> O sagrado opera o encantamento do mundo, habitado por forças maravilhosas e poderes admiráveis que agem magicamente. Criam vínculos de simpatia-atração e de antipatia repulsão entre todos os seres, agem à distância, enlaçam entes diferentes com laços secretos e eficazes (CHAUÍ, 2000, p. 379).

O aperfeiçoamento da técnica aliada à razão desencantou esse mundo religioso no qual a explicação de suas origens foi posta em dúvida. O mundo passou a ser guiado por outras explicações mais conceituais, exatas e científicas. Os antigos mistérios são desvendados pela razão que se contrapõe às explicações emotivas oriundas das "crenças arcaicas". Esse novo mundo passou a ser guiado pela técnica. Novos mitos também foram estabelecidos, pois, diante dessa realidade, os mesmos são capazes de explicar, agora cientificamente, o surgimento, a continuidade e o devir daqueles que habitam esse novo mundo.

Weber ainda afirma que o desencantamento do mundo favorece o surgimento de *"especialistas sem espírito e sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado"* (WEBER, 1996, p. 131). Desencantar o mundo seria justamente abolir a antiga visão "mágico-arcáica" do mundo de forma que para Weber torna-se impossível aos humanos um retorno às explicações retrógadas desse mundo encantado.

Acontece que os mitos vigentes nessa nova realidade mecânica e racional também se mostram falíveis quando o aperfeiçoamento da técnica aliado ao imediatismo demonstra suas imperfeições refletidas, por exemplo, nos índices de poluição planetária, nas grandes guerras, doenças, miséria, fome e demais colapsos sócio-ecológicos favorecidos pelo imediatismo racional. O fato é que também percebemos algumas falhas na explicação desse mundo desencantado pela razão.

Os mitos contemporâneos da técnica mostram-se ineficazes quando confrontados à situação atual do planeta. O mundo soberano da razão plena vê-se incompleto, fragmentado e perdido em suas explicações puramente mecanicistas.

Conseqüentemente surgem novas perguntas e dúvidas que não podem ser solucionadas, pois a mecânica visão de mundo desconsidera a complexidade dos fenômenos, limitando e reduzindo tudo ao calculável, ao matematizável, ao analítico.

> Outras vezes, estamos confiantes e seguros e, de repente, vemos ou ouvimos alguma coisa que nos enche de espanto e de admiração, não sabemos o que pensar ou o que fazer com a novidade do que vimos ou ouvimos porque as crenças, opiniões e idéias que possuímos não dão conta do novo. O espanto e a admiração, assim como antes a dúvida e a perplexidade, nos fazem querer saber o que não sabemos, nos fazem querer sair do estado de insegurança ou de encantamento, nos fazem perceber nossa ignorância e criam o desejo de superar a incerteza (CHAUÍ, 2000, pp. 111-112).

É quando vemos uma procura global por soluções que consigam abarcar novas concepções a respeito da vida, do mundo e dos seres. Isso nos faz pensar numa suposta busca pelo reencantamento do mundo no qual é possível encontrar, na condição sagrada, uma nova explicação, uma nova realidade que seja capaz de dialogar com a razão em prol do alcance de uma verdade mais ampla, que satisfaça e preencha tais aspirações cotidianas.

> *"O ser humano já provou de tudo. Na década de 70 onde houve, apesar da repressão militar, uma liberação na parte moral absurda com o sexo, com as drogas, com o rock, que eu adoro, mas que foi usado como uma música de muita liberação, libertinagem mesmo! Depois disso, o que foi que a gente colheu? Doenças sexualmente transmissíveis, a morte pela AIDS, guerras, poluição e dependência química. Isso gerou pessoas que não conseguem mais se centrar entendeu? Aí o ser humano entra numa nova fase, que é a fase na qual ele já experimentou de tudo e que viu que nada daquilo o completou. Ele continua sentindo o vazio de não ter Deus no coração. Amor, paz... O ser humano continua sem isso. Então essa busca pelo conhecimento do Vegetal, eu acho que é a busca de todo ser humano pra poder preencher o que ele tem de vazio dentro dele. A porção divina que nós temos é enorme, só que a gente não conhece" (Ruy).*

> *"Nesse processo de urbanização, todo mundo já procurou de tudo; já procuraram a cocaína, o ecstase, o ácido e tudo, e nada leva a simplesmente você entrar no meio da floresta, respirar um ar puro, encontrar gente que fala sua língua e tomando um copo de Vegetal... Não precisa de mais nada. É a procura do bem estar mesmo, as pessoas estão começando a entender que nada daquilo que a gente tem procurado até então, foi suficiente para satisfazer o vazio da existência" (Taty).*

De acordo com Eliade (2002, p. 55) a existência dos seres humanos é guiada tanto por sua condição histórica (profana) quanto pela condição religiosa (sagrada). Por condição histórica entende-se àquela condição humana cotidiana, regida por determinados sistemas e padrões de comportamento compartilhados coletivamente. Cabe, portanto, à condição religiosa superar momentaneamente tais limites rotineiros e projetar os indivíduos "*em um outro mundo, em um universo que não é mais seu pequeno e pobre universo cotidiano*" (ELIADE, 2002, p. 55).

Essa ligação se dá por intermédio dos mitos, ritos e êxtases comuns às experiências religiosas. No caso ayahuasqueiro, portanto, percebemos que as duas parcelas da existência humana: material (profana) e espiritual (sagrada) interagem entre si promovendo sucessivas revelações e respostas que parecem preencher o vazio imposto pelo desencantamento do mundo. Novas explicações são dadas a partir do momento em que a antiga visão de mundo não mais explica os eventos presenciados por tais realidades incomuns.

> Este encantamento pelo *oculto*, pelo mundo no qual o irrealizável parece poder ser alcançado, baseia-se em nosso conhecimento de que, mais cedo ou mais tarde, iremos defrontar-nos com o real; noutras palavras, com o impossível de modificar. Nesse instante, nosso universo de sentido desaba e uma das poucas formas de mantê-lo em pé é adentrarmos nessa terra de mistérios (QUINTANA, 1999, p. 14).

Ao analisarmos as teorias de Weber (1996) e Eliade (2002) podemos afirmar que a condição religiosa dos humanos encanta inicialmente o mundo que é conseqüentemente desencantado por sua condição histórica e racional. Atualmente o caso ayahuasqueiro nos permite afirmar que as explicações desse mundo desencantado também são falíveis na medida em que a razão dialoga com a emoção por intermédio do êxtase sagrado. A burracheira opera, a nosso ver, um reencantamento do mundo o que permite aos adeptos unir o que está fragmentado em prol da busca por uma nova condição de ser humano.

Refletindo sobre o fenômeno da ayahuasca, verificamos que nos dias atuais há um amplo resgate global dessas práticas místicas caboclas e xamânicas, que permitem aos seus adeptos conhecer e vivenciar os eventos do mundo sob uma perspectiva diferente. O direcionamento dessas vivências passa a ser conduzido pela realidade espiritual acessada mediante a ingestão dessas "plantas de poder" que são capazes de encantar, desencantar e reencantar mundos e percepções distintas, não acessíveis à realidade comum.

4.2.1. O nomadismo espiritual

Muitas vezes um caminho possível para o reencantamento do mundo é justamente buscar as coisas que estão aparentemente distantes, no intuito de unir o que está disperso em prol de um conhecimento ampliado e esclarecedor. O sociólogo Michel Maffesoli (2001), na tentativa de explicar os fenômenos que envolvem a mobilidade e a circularidade entre tradições e culturas pós-modernas, recorre aos conceitos de **errância** e **sedentarismo** que nos ajudam a entender o atual comportamento humano diante da impermanência das coisas, dos sentimentos e emoções. Para Maffesoli, tanto a porção "errante" como a "sedentária" são inerentes ao *Homo sapiens.* Elas convivem mutuamente, mas não são percebidas como tais, pois o homem atual encontra-se perdido, fragmentado e, conseqüentemente, desencantado com o mundo.

Segundo este autor, a relação entre a pulsão do outro lugar (errância) e o desejo de se fixar (sedentarismo) é conflituosa e atormenta todo o corpo social. Esta seria uma das conseqüências do eventual desencantamento do mundo, constatado na contemporaneidade e que parece contaminar de incertezas os dias atuais. Maffesoli afirma que existe nos humanos, uma forte necessidade de segurança (sedentarismo) adquirida devido ao pertencimento à determinada nação, região, cidade, cultura e

tradição. Portanto também há, em contrapartida, o desejo momentâneo do desprendimento (errância), muitas vezes estampado nas viagens, aventuras, êxtases e demais experiências visionárias desfrutadas na atualidade.

> Ser fora de si é um modo de se abrir ao mundo e aos outros. Nesse sentido, os diversos êxtases contemporâneos, de qualquer ordem que sejam: técnicos, culturais, musicais, afetivos, reafirmam o antigo desejo de circulação. Circulação dos bens, da palavra, do sexo, fundamentando todo conjunto social, e fazendo-o perdurar em seu ser: o devir (MAFFESOLI, 2001, p. 32).

Neste sentido, a errância passa a ser praticada por todos, pois o nomadismo não é exclusividade de alguns. Todo mundo pratica a errância cotidianamente. Maffesoli inclusive vai afirmar que essa porção aventureira e dionisíaca dos humanos é o que injeta uma nova energia nos tecidos sociais saturados, estagnados e desacreditados, que não mais se sustentam sobre as suas "verdades". Para este autor, o nomadismo é o fundador das sociedades. A circularidade entre as culturas teria a sua origem nesse princípio básico da humanidade que pode, até mesmo, ser considerado uma constante antropológica. A pulsão do desejo do "outro lugar", das práticas e concepções do "outro" aparentemente tão distante, mas que nos causa fascínio e repulsa ao mesmo tempo, visto que, a nossa porção sedentária não aceita as "novidades" com facilidade.

> Quebrando o enclausuramento individual, restaurando a mobilidade, a impermanência de todas as coisas, ultrapassando as estabilidades identitárias, sejam profissionais, ideológicas, sexuais, a errância volta a dar vida, reanima, em seu sentido estrito, as vidas pessoal e coletiva, feridas, reprimidas, alienadas em sua concepção racionalista e ou econômica do mundo, do qual a modernidade tinha feito uma especialidade. A errância, em conseqüência, restaura uma visão mais flexível, mais natural, mais ecológica da realidade humana (MAFFESOLI, 2001, p. 162).

Nos âmbitos da fé, a errância passa a ser vista diante da multiplicidade dos deuses e religiões cada vez mais solicitados e reelaborados. O nomadismo espiritual também seria o reflexo de modelos sociais perdidos no tempo atual e que não se

permitem englobar uma visão mais complexa do homem e da sociedade que busca, no holismo das populações tradicionais, a explicação para os seus problemas rotineiros. Para Marilena Chauí (1986, p. 83), tal multiplicidade:

> (...) determina um dos aspectos da religiosidade popular: a aceitação simultânea de uma pluralidade de crenças aparentemente incompatíveis entre si (...) exprime a fragilidade do controle social através de uma das religiões e a resistência implícita dos fieis a esse controle, na medida em que organizam seu próprio sistema de crenças e devoções (...) uma peculiaridade dessa religiosidade é a transgressão.

A pulsão da errância permite a construção de determinadas "pontes" que unem o mundo contemporâneo aos valores tradicionais, temporariamente esquecidos. Tamanha mobilização impressiona outros observadores sociais acostumados com uma existência estável, mecânica e puramente funcional. A pluralidade da pessoa passa a ser evidenciada de acordo com o viés do fantástico, do imaterial e de outros procedimentos imaginários que passam a ser fluentes e comuns entre os atores sociais.

Talvez por isso, somos capazes de notar a amplitude da procura pelos conhecimentos da ayahuasca nos tempos atuais. No caso específico dos sistemas guiados pela linha da unificação, as "pontes culturais" que são construídas, parecem ir além dos centros urbanos brasileiros e da floresta Amazônica. Seu alcance entende-se também ao universo hinduísta, afro-brasileiro, cristão, espírita, xamânico e, logicamente, daimista e udevista. Os grupos derivados da linha do mestre Francisco apresentam-se abertos a outros diálogos e influências filosóficas, a partir, principalmente, do respeito às crenças alheias. É como se a união das crenças promovesse uma maior harmonia.

Nesse caso, parece existir uma tendência em acreditar que quando se segue apenas uma crença, fica-se "bitolado" e até mesmo "limitado" à mesma. Pode ser que essa limitação venha a gerar alguns conflitos, devido principalmente, às disputas de poder e ao monopólio das verdades. Somos acostumados a ver "duelos" entre doutrinas

e nunca a união das mesmas em prol de uma verdade maior. Os adeptos do CHIED alagoano costumam afirmar que o caminho para a iluminação e o esclarecimento do ser torna-se mais rápido quando há a união das informações. Estes ayahuasqueiros nos dão o exemplo de que nunca podemos ser maniqueístas, de forma que tudo se encontra interligado.

> (...) tudo isso, para o bem ou para o mal, permite viver, em tempo real e sobretudo coletivamente, experiências culturais, científicas, sexuais, religiosas que são justamente o próprio da aventura existencial (...) o enriquecimento cultural está sempre ligado à mobilidade, à circulação, quer sejam as do espírito, dos devaneios e das fantasias que tudo não deixa de induzir (MAFFESOLI, 2001, p. 30).

Dessa forma, surgem os novos grupos ayahuasqueiros que ampliam suas redes de significado dando um maior alcance a tais ensinamentos da floresta, que conquistam diariamente as nossas mecânicas urbes contemporâneas. Devemos lembrar que todas as tradições e culturas humanas estão, e sempre estiveram à livre mercê da ressignificação e reconfiguração de seus conteúdos míticos e simbólicos, porque se assim não fossem, os sistemas culturais seriam estacionários, imóveis ou simplesmente engessados num passado distante.

Os ayahuasqueiros do CHIED alagoano nos mostram uma prova concreta desse constante movimento a partir de sua fortuita tentativa de resgate de algumas práticas distantes. Ao juntar outras filosofias, teoricamente não complementares, em prol de um conhecimento global e não excludente, pois se permitem unir as diferenças, tirando proveito das distinções sem deixar de possuir um pertencimento, portanto um pertencimento tolerante, aberto a outros diálogos e novas influências.

Eles não nos fazem esquecer a mobilidade das ações humanas, nem suas combinações possíveis que fogem ao controle de qualquer instituição, intelecto, espírito ou doutrina. Não há como “aprisionar” os devaneios e nem tampouco o desejo de sonhar. Precisamos de nossa porção errante, para assim aprendermos com ela. Esse

caráter fluxional é visto, aliás, em todos os âmbitos da sociedade. Seria até mesmo um fator inerente à raça humana, que sempre construiu o seu complexo repertório simbólico por meio das inúmeras bricolagens entre os erros e acertos de sua flexível existência.

É sempre bom lembrar que esses ayahuasqueiros reconfiguram a tradição, mas seguem todo o padrão exigido pelas leis da sociedade e pelo Vegetal. Existe, neste caso, um respeito mútuo para com a sociedade e para com os poderes visionários da beberagem. Nada é feito fora desses conformes legais. O Vegetal parece pedir apenas uma coisa aos seus adeptos. O respeito! "*Respeito ao produzir, falar, comungar ou pesquisar essa bebida sagrada*". Esses vegetais, quando combinados, têm um forte poder, agora cabe aos indivíduos canalizar e direcionar esse poder em prol da sua vida cotidiana, sempre pondo em prática os ensinamentos transmitidos por estas "*plantas professoras*".

5. A peleja da ilusão contra a realidade espiritual nos trabalhos do Chã do Cruzeiro

5.1. O trabalho espiritual

"Sagrado é o que retorna no tempo, mais durador, mais forte, mais importante do que os próprios fatos recordados. Do sagrado o homem tira o sentido da vida e, com este, força e confiança para enfrentar, vitoriosamente, os inúmeros desafios do cotidiano"
(REHFELD, 1988, p. 55)

A noção de **trabalho espiritual** é bastante comum entre àqueles que comungam ritualmente a ayahuasca. Tanto os xamãs e vegetalistas peruanos quanto os adeptos das religiões ayahuasqueiras brasileiras costumam denominar de "trabalho" as atividades que realizam durante o uso dessa beberagem. De acordo com Goulart (2004, p. 14) a expressão "trabalho" também é bastante comum nas narrativas dos fieis das religiões afro-brasileiras como, por exemplo, a Umbanda. Nesse sentido, os "trabalhos" seriam as oferendas cerimoniais feitas às divindades. Na Umbanda, essa atividade ritualística também é denominada "despacho" [70].

Nos sistemas guiados pela linha daimista, além de corriqueira, a denominação trabalho assume um caráter primordial no desenvolvimento dessa doutrina, cujos adeptos costumam seguir à risca suas prescrições. O "*homem do Daime*" é um homem simples e trabalhador, ciente de seus compromissos e obrigações, pois sua situação de daimista lhe favorece tal reflexão.

Para Edward MacRae (1992, p. 70), o mundo, para o daimista, é influenciado e guiado por espíritos em distintos estágios da evolução espiritual. Os seres humanos possuem um "*Eu Inferior*" e um "*Eu Superior*". O "*Eu Inferior*" seria o corpo físico, material e por isso limitado e passageiro. O corpo também é chamado de "aparelho" que, para o daimista, serve para cumprir a sua missão nesse plano terrestre que seria,

[70] Os daimistas usam a expressão "despacho" quando se referem ao ato de servir o Santo Daime.

justamente, o aperfeiçoamento de sua outra metade. Além do “aparelho”, os humanos compartilham do “*Eu Superior*”, sua porção divina. Adormecida em seu cotidiano, mas desperta durante os efeitos do enteógeno. Um trabalho espiritual com o Daime, seria a oportunidade única na qual esses duplos se comunicam, se aperfeiçoam e se identificam por intermédio das mirações.

> Assim, o duplo passa a ser a fonte de inspiração para a atuação do eu inferior no mundo da matéria (...) Para os daimistas, o mundo dos espíritos é cheio de conflitos que extravasam para o plano físico, onde os espíritos precisam se materializar para estabelecer alianças. Há assim uma constante interação entre o mundo espiritual e o físico. Estes dois mundos, apesar de serem duas "dimensões" diferentes, seriam indivisíveis no cosmos e mutuamente dependentes. Os trabalhos no astral são concebidos como guerras ou batalhas contra a fraqueza, a impureza, a dúvida ou a doença. Os adeptos são os soldados ou os midam que, ao lado de Jura (Deus), formam o Império Juramidam, que dá força aos obedientes, humildes e limpos de coração. Assim, Juramidam significa tanto Deus quanto Deus e seus soldados, indicando uma noção ao mesmo tempo individualizada e coletiva da divindade (MACRAE, 1992, p. 70).

A visita ao Astral Superior, plano espiritual, mundo dos espíritos, das idéias ou até mesmo noosfera como pensada por Theilard de Chardin (1955), Popper (1977) e Morin (1998) também é atuante nos sistemas daimistas. Esse contato permite aos adeptos, por intermédio dos estados ampliados da consciência, uma reformulação diária de suas ações e pensamentos em prol dos ensinamentos obtidos durante sua estadia no plano espiritual. Esses “*soldados do astral*” costumam ser obedientes a partir do momento em que assumem um lugar nesse “*exército de poder*”. Obediência, firmeza e concentração é o que pedem as letras dos seus hinos cantados e bailados, visto que, tais exigências são delegadas à bebida que, para esses religiosos, possui vida e vontade própria.

Couto (2002, pp. 390-391) afirma que o contato com o Santo Daime desencadeia um processo de transformação nos daimistas, conferindo ao chá o status de sagrado. Isso devido às suas potências invisíveis e culturais. Para este autor, a relação com o

sagrado, nesse caso, seria representada por uma relação de poder estabelecida entre o comando e a obediência. Comando das entidades e sensações provocadas pela ingestão da bebida, e obediência daqueles que a comungam, pois os mesmos passam a ser guiados por tais entidades que encontram no Daime uma maneira de se manifestar.

O soldado desse exército não se deixa influenciar pelos "*espíritos inferiores*" que porventura queiram atentar contra sua firmeza. Sua principal fortaleza é o "aparelho" que precisa está protegido e preparado para os trabalhos que, normalmente, costumam ser bastante cansativos, mesmo quando o daimista encontra-se em repouso e relaxado durante as sessões de concentração. Segundo Macrae (1992, pp. 97-98), o trabalho daimista pode ser interpretado como uma atividade psíquica intensa e exaustiva na qual os participantes realizam inúmeras atividades no plano astral.

Portanto, o trabalho daimista aplica-se ao mesmo tempo ao corpo e ao pensamento (CEMIN, 2002, p. 348). O suporte do espírito é o corpo, então para que se realize um trabalho espiritual é necessário, na concepção daimista, que o "aparelho" esteja preparado para realizar as atividades rituais consideradas "leves" e ou "pesadas". É preciso "*exercitar o aparelho*" para que o mesmo possa agüentar com firmeza as batalhas de um trabalho espiritual:

> (...) é preciso "aprender a trabalhar com o Daime". Essa expressão e muitas outras correlatas designam a multiplicidade de técnicas que têm o corpo por suporte: fardamento, concentração, coordenação de movimento entre os passos do bailado, o cântico dos hinos e a cadência do maracá, e ainda, os efeitos físicos da bebida que vão desde a aceitação do seu cheiro e sabor, até as sensações que pode provocar, tais como: dormência, taquicardia ou branquicardia, vômitos, diarréias, "viagens astrais", sensação de morte e renascimento, angústia, prazer, visões belas, elucidativas e ou terroríficas, além da aceitação dos códigos de conduta no interior do sistema com destaque para a "obediência", a "humildade", e o "amor" a todos os irmãos. (CEMIN, 2002, pp. 348-349).

Vimos, no terceiro capítulo dessa dissertação, que a concentração e a firmeza exigidas para a realização dos trabalhos espirituais nos sistemas udevistas parecem vir

de acordo com o tempo, devido à continuidade das experiências do adepto com o Vegetal. Assim também ocorre nos sistemas daimistas, a partir do momento em que o homem domestica o êxtase, por meio dos rituais e sansões sociais, e o êxtase domestica o homem, por intermédio das sensações e reflexões visionárias que o fazem reavaliar o seu jeito de ser no mundo.

Durante esse processo de interação entre o material e o espiritual, os daimistas também passam por uma série de testes impostos pelo "*chá professor*". Testes que reformulam atos e conceitos, pois os mesmos passam a ser reavaliados rotineiramente a partir da freqüência do daimista nos trabalhos com a bebida. Testes que fazem interagir corpo e mente durante o trabalho espiritual.

Em relação aos sistemas guiados pela linha udevista, Ricciardi (2008, p. 47) nos mostra a existência de duas forças poderosas que costumam duelar entre si ao longo da vida dos hoasqueiros. Para esses religiosos, a "*força negativa*" e a "*força positiva*" são interpretadas como dois pólos opostos cujas ações distintas e concorrentes agem no intuito de atrair e sintonizar os espíritos ao seu favor. Cabe ao udevista canalizar e sintonizar suas atitudes e pensamentos na vibração positiva desse duelo, no intuito de ser merecedor e receber coisas positivas ao longo de sua vida.

O trabalho espiritual, nesse sistema de crenças específico, gira em torno dessa sintonia, ou seja, do abandono de certas práticas consideradas inferiores ou não condizentes à "*estação positiva*" desse duelo entre forças opostas. "*Os vícios sejam eles materiais ou de comportamento são considerados atributos da força negativa, daí a necessidade de se limpar das impurezas de qualquer natureza, material ou espiritual*" (RICCIARDI, 2008, p. 47). Para participar do trabalho espiritual, a mente e o corpo precisam estar livres dessas "*más influências*".

Os ayahuasqueiros do CHIED alagoano também acreditam que a união dessas folhas com esses cipós é o que dá a sabedoria e o discernimento necessários para que os mesmos aprendam a viver no mundo cotidiano, interpretado, nesse caso, como "*o mundo da ilusão*". Tomando ayahuasca, eles acreditam que a pessoa abandona momentaneamente a "ilusão" do dia-a-dia, como, por exemplo, falsos amigos, dinheiro fácil, bens supérfluos, veículos, bebidas e demais excessos materiais, passando a refletir sobre a sua situação no mundo.

Nos encantos do chá, é comum aos humanos reconhecerem o princípio de sua falibilidade a partir, por exemplo, da aceitação da morte. Mirações e burracheiras mostram a "*realidade dos espíritos*", fazendo-os recordar de onde vieram, porque existem e para onde vão. Essa verdade teria sido camuflada pela "*ilusão cultural capitalista*", e quando toma ayahuasca, o ser liberta-se desses miméticos grilhões ilusórios, passa a ter contato com a "*realidade espiritual*" e é levado pelos encantos, no intuito de recordar cada vez mais a origem de sua alma, renovando suas forças para nunca esquecer de que tem um espírito, uma pequena parte de Deus dentro de si.

O trabalho espiritual, para os freqüentadores do CHIED alagoano, não se restringe apenas aos momentos rituais. Ele acompanha o cotidiano dos adeptos que assumem uma postura de alerta mediante a eterna batalha entre as "*forças da ilusão"* contra às da "*realidade espiritual*".

> *"A matéria transporta más influências, por isso é importante, a gente que freqüenta o trabalho e tem um certo grau de espiritualidade, tomar cuidado por onde anda, com o que faz e com o que consome, está entendendo? Do ponto de vista espiritual, como têm algumas pessoas que estão ligadas a determinadas forças, que muitas vezes não são construtivas, têm também àqueles ligados às forças do bem. E nessa luta o que ocorre? É um querendo levar o outro para o seu lado. A gente aqui trabalhando para poder buscar e trazer pra cá e a outra força querendo puxar pro lado dela. Pelo que eu já venho notando, a forma de atuação dessa outra força, rapaz é jogo sujo mesmo! É através da ilusão... Dos vícios, da matéria acumulada que gera rancor, coisas ruins, influências negativas... Aqui a gente trabalha na luz, na clareza, na transparência, na realidade e a outra*

> *não. A outra trabalha através da força da ilusão. Da não verdade, daquilo que a gente fala que é mentira. Porque ela está lá, mas quando a verdade chega ela fica agoniada, ela não sabe para onde vai, então ela tem que arrumar um lugar, porque as duas no mesmo canto não cabem! Ela tem que se esconder, tem que sair pra dá lugar à realidade do espírito*" (*Mestre André).*

Algumas substâncias, entre elas o álcool, o tabaco e demais drogas são encaradas como possuidoras de uma carga energética oposta e concorrente à atuação da ayahuasca. Esses ayahuasqueiros afirmam que tais substâncias são "*instrumentos da força do mal*", da "*força da ilusão*" que os remetem à realidade ilusória da sociedade capitalista. Os vícios são encarados como instrumentos dessa ilusão, que trabalha contra o desprendimento material e, conseqüentemente, contra a percepção da "*realidade do espírito*".

Então os vícios atrapalhariam a evolução espiritual do ser. Os interlocutores afirmam que quando a "*força do mal*"; a "*força da ilusão*" percebe que está "perdendo" um dos seus "dominados" para a "*força da realidade espiritual*", ela não se contenta. As oportunidades passam a surgir e o ayahuasqueiro precisa analisar com cautela essas ocasiões, na luta do eterno resistir. Eles acreditam que a força do Vegetal atua por meio da "*verdade espiritual*", da "*realidade da alma*" e da "*sabedoria da natureza divina*" vivenciadas em cada sessão ou trabalhos nos quais os adeptos renovam suas crenças e energias, para poder seguir com suas vidas na "*grande ilusão*", chamada sociedade. Um corpo preparado é um corpo limpo, ou seja, livre das más influências estampadas nos vícios, preconceitos, fraqueza, ódio, rancor e demais atitudes não compatíveis à "*realidade espiritual*".

Mary Douglas (1976, pp. 13-14) acredita que as concepções culturais e religiosas sobre poluição, impureza, limpeza e higiene são condizentes à visão geral da ordem social na qual estão inseridas. Segundo a autora, as leis de pureza e perigo estão presentes nos sistemas de crenças mágico-religiosas no intuito de reforçar o código

moral de uma sociedade específica. Dessa forma, *"o universo todo é arreado aos esforços dos homens, no sentido de forçar o outro a uma boa cidadania. Logo, achamos que certos valores morais são mantidos e certas regras sociais são definidas por crenças"* (idem).

No caso ayahuasqueiro não é diferente. Em relação à atribuição dos vícios como impuros, possuidores de cargas negativas, imorais, danosos ou até mesmo veículos aliados às "*forças da ilusão*" podemos ver claramente o reforço de alguns valores morais atuantes e presentes nas cosmologias desses sistemas de crenças. Observando as distintas interpretações entre àqueles que utilizam ritualmente a ayahuasca, percebemos um comum acordo ao notarmos, por exemplo, que os ayahuasqueiros incorporam, em suas cosmologias, elementos que se adéquam aos padrões e interditos sociais vigentes.

Reichel-Dolmatoff (1981, pp. 88-94), ao estudar o simbolismo ayahuasqueiro entre os índios Tukano na Amazônia, chega à conclusão de que o uso do enteógeno é um forte instrumento de poder na mão do xamã, pois o mesmo assume o papel de "controlar" o grupo, a partir da reprodução dos valores e crenças socialmente sancionados durante os trabalhos com a bebida.

O uso da ayahuasca, segundo esse autor, atenderia a dois propósitos fundamentais: o primeiro estaria relacionado às visões mitológicas e imagens vivenciadas pelos participantes, e que confirmam as crenças vigentes num grupo específico, assim como a origem de suas instituições religiosas e sociais. O segundo propósito estaria diretamente relacionado aos estímulos ambientais, que envolvem o ritual, assim como músicas, incensos, vozes, ruídos, histórias, narrativa dos participantes, entre tantos outros. O objetivo dessa atmosfera ritual é induzir os sujeitos a múltiplos estados de consciência, que automaticamente levam à introjeção das normas de comportamento social e individual.

No caso dos vícios, devemos lembrar que a realidade social brasileira assume uma política proibicionista em relação ao consumo de determinados entorpecentes ilegais, enquanto outros, considerados "legais" (álcool e tabaco) são tratados por meio de propagandas "educativas" como as do tipo: "*fumar causa câncer*" ou "*se for dirigir não beba*". O "perigo" diante do consumo dessas substâncias, também é reforçado nestes sistemas de crenças, que surgem como possibilidades de lidar com o suposto malefício provocado pelas mesmas.

A ayahuasca e as doutrinas que surgiram a partir de seu uso atuam, na verdade, como eficientes mecanismos norteadores diante da redução de danos causados por vícios e demais doenças que tenham neles suas origens. Os fieis encaram cada trabalho com seriedade e sobriedade necessárias para louvar as divindades. Dessa forma, criam-se estratégias no combate aos males da sociedade como o alcoolismo e o tabagismo, por exemplo.

> "*O que eu acho interessante nessa história de parar de beber (álcool) com o Vegetal é que é natural. Você às vezes nem pensa; 'pô bicho. Eu vou parar de beber! ', não! É natural. Você se auto-policia e não se ver mais dentro daquele universo de farra, de bebedeira e de libertinagem. O seu corpo simplesmente não aceita mais essas coisas... O Vegetal te põe em outra sintonia que não é mais àquela que você encontra na mesa de um bar. Você entra na sintonia da meditação, da reflexão mesmo e da análise das coisas que você põe pra dentro e para fora do seu corpo (...) Eu ainda não sou fardada no Essência Divina porque eu fumo. Eu sei que estou errada e é uma coisa que estou tentando tirar de mim. Eu vou conseguir e se Deus quiser o Vegetal vai me ajudar*" *(Taty).*

Os ayahuasqueiros do CHIED costumam manter-se alerta, procurando não deixar-se ludibriar pelas "*armas das forças da ilusão*", pois uma vez esclarecida, eles afirmam que a "*realidade espiritual*" jamais será esquecida. As "*forças da ilusão*" perdem território, cada vez que um ritual acontece. Elas tentam "*puxar o adepto para o seu lado*". Por isso, têm muitos que saem no meio do trabalho para fumar, para

simplesmente sair do espaço ritual ou conversar coisas fora do contexto. Para esses ayahuasqueiros isso enfraquece o trabalho e as "*forças da realidade*" ficam defasadas.

Quando isso acontece, o esforço diante da concentração e da firmeza sob o efeito do Vegetal é redobrado. Vimos, no terceiro capítulo, quando analisamos a "*pêia coletiva*" nos sistemas udevistas, que qualquer interferência durante a sessão permite a generalização de distúrbios que tendem a se espalhar pela corrente. No fim de cada trabalho as "*forças da realidade espiritual*" costumam vencer às da "ilusão", todavia é conveniente salientar que os participantes da sessão influenciam diretamente nessa dinâmica ritual. A experiência exige um preparo individual para o bom andamento do rito, mesmo porque para domesticar o êxtase é preciso ser domesticado por ele.

No CHIED alagoano, os maus pensamentos que surgem durante o trabalho, as más visões, o medo da morte e demais inseguranças passageiras, segundo estes ayahuasqueiros, são projeções de outros seres espirituais inferiores, zombeteiros, aliados da "*força da ilusão*", materializados nos vícios e atitudes dos "*aparelhos despreparados*" e que sempre querem desestabilizar a ordem dos trabalhos. Por isso, durante a sessão, às vezes surgem algumas conversas paralelas, alguns pensamentos ruins ou até mesmo ventos, gemidos e barulhos estranhos. Isso tudo é encarado como manifestações desses "*espíritos inferiores*" impregnados na "*matéria da ilusão*". Essa matéria emana uma forte energia que tenta atuar no espaço de domínio da "*realidade espiritual*". Ilusão e realidade novamente entram em conflito.

O que aparece de "ruim" nas burracheiras, segundo os interlocutores, por exemplo, uma má visão ou mau sentimento, são tidos como reflexos desses espíritos, dessas "*energias inferiores*". Portanto, o mestre André sempre afirma que é preciso que o fiel saiba se controlar nesse sentido, para que quando as coisas más se apresentem, ele possa ter condições de perguntar, na força, o que são àquelas coisas e a que vieram. Só

assim, diante dessa firmeza, adquire-se o poder para "*despachar*" as más aparições nos momentos da burracheira, permitindo-se "*navegar por águas calmas outra vez*".

O segredo para o bom andamento de um trabalho espiritual no CHIED alagoano seria, justamente, o autocontrole do adepto que o permite "*despachar os maus pensamentos*" durante a "*batalha astral*" e não deixar que os mesmos impregnem o ciclo harmônico construído e mantido em cada rito. Durante os trabalhos com ayahuasca, o templo da realidade é revisitado, de forma que a ilusão não pode penetrar nesse santuário, cabendo a cada adepto, aluno, soldado ou guardião manter-se firme e concentrado nos ensinos dessa beberagem enteógena.

Antes dos rituais, eles recomendam um cuidado especial. No Essência Divina os adeptos costumam ingerir comidas leves e evitam o consumo de álcool ou outras drogas, que possam atuar de maneira adversa durante a experiência. Na verdade, essa recomendação tem a ver com a preparação do corpo para receber o sacramento. É preciso entrar na "*sintonia do Vegetal*" e para tal se faz necessária uma reflexão maior, uma meditação profunda no intuito de se preparar para receber o que está por vir.

5.1.1. Sessões, comemorações e ensaios

Os adeptos do Essência Divina reúnem-se quinzenalmente no *Alto da Paz Chã do Cruzeiro* durante as sessões de escala deste centro ayahuasqueiro. Os trabalhos com ayahuasca, nestas reuniões, levam em média sete horas seguidas. O ritual começa às dezesseis horas e se estende até as vinte e três, meia noite ou uma hora da manhã. Isso quando todos chegam no horário marcado, quando não, as sessões fluem pela madrugada adentro terminando, muitas vezes, as duas ou três horas da manhã, a depender do horário em que começou.

Devido à amplitude dos sistemas simbólicos, principalmente daimistas e udevistas, compartilhados pela irmandade, a sessão de escala apresenta-se extensa e dividida por algumas etapas, explicitadas mais adiante. Por hora, nos interessa saber que qualquer pessoa pode freqüentar esses trabalhos quinzenais desde que, como vimos, siga algumas regras principais estabelecidas para o controle e resguardo do grupo.

Existem também as sessões para fardados que são exclusivas àqueles mais envolvidos com as práticas da irmandade. Nestes encontros eles discutem assuntos administrativos, planejam as atividades do centro como, por exemplo, feitios, mutirões, plantio e demais empreendimentos necessários à sustentabilidade do núcleo. Durante essas sessões exclusivas, eles também bebem o Vegetal em momentos de concentração, nos quais podem meditar e dialogar sob o efeito da bebida, no intuito do conhecimento grupal e individual.

Outras sessões são reservadas aos casamentos e batizados que são grandes comemorações entre toda a irmandade. É bastante comum o batizado de crianças, assim como o de alguns adultos fardados que escolhem seus padrinhos de acordo com as afinidades espirituais, adquiridas a partir das vivências no grupo. Os casamentos são momentos de celebração nos quais os adeptos festejam a união dos conjugues que, normalmente, são fardados no CHIED alagoano.

> *"Os casamentos e batizados no Essência Divina são muito lindos cara! Os músicos se juntam, ensaiam os hinos dias antes da cerimônia, se preparam mesmo e é lindo. Uma áurea completamente diferente. O casamento da minha mãe foi lá, você soube? Foi uma festa linda. Por isso que eu digo que todos ali estão em família" (Juliana).*

Os ensaios são momentos nos quais os hinos são estudados tanto pelos músicos, como por alguns fardados que também devem saber cantar e bailar durante os trabalhos espirituais. O Vegetal servido nos ensaios não pode ser muito forte. As pessoas se esforçam durante o estudo da letra e da harmonia dos hinos, portanto a concentração da

bebida precisa ser “branda”. “Brando” é o contrário de “denso”. Denso seria um chá considerado “forte” com força e luz ampliados. Brando seria um chá ameno, com força e luz reduzidos. No CHIED esse é o chamado “*Vegetal para trabalho*” [71] direcionado ao estudo dos cânticos e aprendizado dos passos do bailado ou qualquer outra atividade que exija destreza e concentração.

O ensaio é necessário para que durante a dinâmica ritual as coisas aconteçam em sintonia de modo que os movimentos do bailado e a marcação dos maracás devem estar sincronizados com a melodia e a letra dos hinos para que, durante a sessão, o objetivo norteador destes cânticos sagrados, que conduzem a experiência dos adeptos, seja alcançado. Na verdade, o ensaio se apresenta como uma oportunidade única para que o fiel se familiarize com a experiência, testando assim sua concentração mediante os estados ampliados da consciência.

Quando a irmandade consegue sincronizar esses elementos, no momento ritual, atinge-se o objetivo maior que é o estudo completo de um hinário. Um hinário corresponde ao conjunto de hinos recebidos, na maioria das vezes, por apenas uma pessoa (CEMIN, 2002, p. 359; GOULART, 2004, p. 31 e LIMA 2005, p. 6). Os sistemas guiados pela linha daimista apresentam cerca de oitenta hinários recebidos por alguns adeptos ao longo de suas vidas (PACHECO, 1999). Os principais parecem ser àqueles trazidos pelo mestre fundador Raimundo Irineu Serra: “*o Cruzeiro*”, “*os Quatro Falecidos*” e “*o Hinário de Finados*”. O CHIED compartilha desses e de outros hinários que são trazidos por alguns discípulos. Os novos hinos também passam a ser estudados e ensaiados no intuito de serem incorporados à dinâmica ritual.

Durante nossa pesquisa, o CHIED alagoano estudou e incorporou os seguintes hinários: “*o Cruzeiro*” do mestre Irineu e “*Vós Sois Baliza*” do daimista piauiense

[71]Veremos mais adiante que a concentração do Vegetal varia de acordo com a ordem dos cozimentos realizados durante os rituais de feitio.

Germano Guilherme. Antes destes, eles estudaram quatro hinários de uma adepta do centro, a Clarissa Rodrigues, mais conhecida por "Passarinho": "*Rosa da Caridade*", "*Semente do Divino*", "*Tridente do Sagrado Pai*" e "*Luz Interior"* [72]. A irmandade ainda compartilha de um hinário denominado "*top hits*" que inclui muitos hinos recebidos por outras pessoas, principalmente, adeptos do CHIED brasiliense. Esse hinário, muitas vezes, é cantado, tocado e bailado nas sessões direcionadas aos batizados e casamentos.

> *"Eu recebi dez hinos. Não é um hinário completo ainda, porque o hinário tem que ter no mínimo umas vinte e tantas músicas, mas eu já recebi algumas. Os hinos são lindos demais. Eles são simples do ponto de vista harmônico, mas no ponto de vista melódico eles são riquíssimos. Uma coisa que só sendo de Deus mesmo. E quando eles chegam estão completos. Chegam prontos e outra coisa... Não pode mexer em nada. O primeiro que eu recebi, eu ainda tentei mudar. Quando eu mexi, alguma coisa dentro de mim dizia 'não pode mexer! A palavra é essa e pronto'. E eu não mexi de jeito nenhum" (Ruy).*

Nos sistemas daimistas, segundo Rehen (2007), os hinos são considerados ofertas concedidas diretamente pelo Astral Superior, cujas mensagens estendem-se ao plano dos humanos que atuam disseminando essas informações. A autoria, portanto, é atribuída ao plano divino, por isso não podem sofrer interferência humana. Nem a melodia, nem a letra de um hino recebido podem ser alteradas. A mensagem costuma ser transmitida tal qual foi recebida.

Assim também acontece com os novos hinos trazidos, principalmente, por alguns fiéis do Essência Divina. Mesmo com a adição de outros elementos simbólicos cuja junção nos remete ao universo da Nova Era, as mensagens do astral não são alteradas por àqueles que as recebem. Estes hinos são estudados, ensaiados e entoados com empenho, respeito e dedicação necessários à louvação de sua sacralidade. Afinal são presentes divinos, recebidos por alguns "escolhidos" dessa irmandade, e que são

[72] Veremos no Anexo 2 alguns hinos da Passarinho que mesclam elementos oriundos de distintos sistemas simbólicos entre eles os universos afro-brasileiro, cristão, xamânico, hinduísta e ayahuasqueiro.

compartilhados entre os demais. O ato de cantar para o divino permanece atuante nesse centro de harmonização ayahuasqueiro.

5.1.2. Sessão de escala

As sessões de escala no CHIED, como já foi dito, acontecem nos primeiros e nos terceiros sábados de cada mês. O ritual dificilmente se inicia no horário marcado, às 16 horas. Isso devido à localização do Alto da Paz que fica um tanto quanto distante da cidade de Maceió, cerca de quinze quilômetros entre a capital e o distrito de Riacho Doce. De volta ao Alto da Paz, os irmãos se reencontram, conversam, põem os assuntos em dia, além de renovarem suas forças físicas e espirituais durante a extensa dinâmica ritual conduzida por tal centro ayahuasqueiro.

> "*O que eu percebi quando eu cheguei no Essência Divina pela primeira vez e no momento em que eu bebi o Vegetal foi que as pessoas dali tinham uma conexão muito grande entre elas. Um carinho e um amor muito grande. Essa conexão entre as pessoas foi muito marcante quando eu cheguei lá! Uma coisa linda, maravilhosa e eu me identifiquei de cara, mesmo antes de tomar o Vegetal. As conversas antes e durante a sessão, as músicas, o cuidado do mestre André e o respeito que existe ali dentro. Tudo nos conformes de uma grande família que se reúne nesse lugarzinho de poder para meditar, raciocinar e viver melhor com esses ensinamentos*" *(Ruy).*

Aos poucos, as pessoas vão chegando, reservam seu cantinho dentro da oca, os músicos cantam e tocam violões, tambores e pandeiros, enquanto outros vão se arrumando para o início da sessão. O mestre André sempre traz consigo uma parnafenália de fios e cabos que conectam um *notebook* ao som do seu veículo. O computador fica sob a mesa ritual, assim como algumas garrafas pet com o Vegetal, um filtro transparente onde o chá é servido, algumas velas brancas acesas, copos com água, livrinhos de hinários, muitas flores e uma Cruz de Caravaca (Foto 22). À noite, além das velas, o local fica iluminado por um candeeiro a gás, pendurado numa das madeiras que sustentam a oca.

Foto 22. Copos, flores, filtro de vidro com o Vegetal e Cruz de Caravaca sobre a mesa central. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=617

A Cruz de Caravaca, Cruz de Lorena ou Santo Cruzeiro trata-se de uma cruz com dois braços transversais, o de baixo mais comprido do que o de cima (MACRAE, 1992, p. 40). Esta cruz é bastante comum entre as populações camponesas de partes da América Latina. O livro *La Santa Cruz de Caravaca*, com orações de origem medieval espanhola, é comumente utilizado pela população pobre e mestiça do Peru (LUNA, 1986). Para os daimistas, o segundo braço representa o Mestre Irineu, ou a segunda volta de Cristo à Terra. O Cruzeiro é colocado sobre a mesa central da igreja que geralmente possui a forma de uma estrela de seis pontas. Este é considerado o ponto do qual emana e de onde se capta a energia do Astral para o salão (GROISMAN, 1991, pp.90-103 e MACRAE, 1992, p. 40).

Nos sistemas guiados pela linha daimista, durante as sessões com o Santo Daime, os participantes presentes no salão costumam ser separados espacialmente em relação ao gênero, estado civil, idade e altura corporal. A separação espacial,

principalmente àquela vinculada ao gênero, é interpretada como essencial para a condução do trabalho, pois o daimista acredita que os sexos opostos emanam energias opostas e devem ser mantidos distantes para a perfeita condução da sessão (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 74; MACRAE, 1992, p. 99; COUTO, 2002, p. 396 e LABATE, 2004, p. 128). MacRae (1992, p. 77) vai mais além ao afirmar que no CEFLURIS, a separação dos sexos extrapola os limites rituais, sendo marcante também na vida cotidiana dos adeptos[73].

No CHIED o Salão Dourado é ocupado pelos participantes sem separação ou distinção. Homens e mulheres podem sentar próximos uns dos outros desde que não conversem entre si e nem interfiram nos procedimentos da sessão[74].

> "*O que eu acho bom no Essência Divina é que a gente está em construção. Nada é rígido... Nosso núcleo não é rígido porque estamos caminhando e construindo tudo aos poucos. Quando a gente não sabe de uma coisa, a gente vai lá, estuda, avalia, aperfeiçoa, discute e improvisa nos parâmetros da gente. Se a gente não vê o porquê de separar as mulheres dos homens, por exemplo, então a gente não separa. Cabe a todos achar o que é melhor pro grupo e assim a gente vai fazendo sem restrição*" *(Juliana).*

Quando consegue plugar toda a aparelhagem ao som do veículo, o mestre André coloca algumas músicas que ajudam a relaxar, pois vão preparando os adeptos para que os mesmos entrem na "*sintonia do Vegetal*". O estilo dessas músicas varia bastante, portanto parece existir uma preferência àquelas do movimento Nova Era que mesclam a musicalidade andina com tambores africanos, ícaros xamânicos e mantras hinduístas. A maioria das gravações e mensagens sonoras colocadas em sessão é feita no estúdio do Dácio, que além de ser fardado no Essência Divina, também é produtor musical.

Além desses sons instrumentais, eles costumam ouvir, durante a sessão, algumas outras músicas que possuam mensagens a ser transmitidas. Aqui parece inexistir

[73] MacRae (1992, p. 77) chega a identificar o "Mundo das Mulheres" representado pelas "madrinhas" e o "Mundo dos Homens" representado pelos padrinhos.
[74] Veremos mais adiante que no CHIED a separação entre os sexos permanece nos momentos do bailado, instantes nos quais a irmandade entoa e dança alguns hinos durante o ritual.

qualquer tipo de preconceito musical, visto que, o estilo pode variar desde o reggae, forró e MPB até o *hip hop* e até mesmo o *rock and roll*. É comum também ouvirem alguns ensinamentos e histórias gravadas pela voz imponente do mestre André, mixada com sons orientais, mantras e ícaros xamânicos.

> O ritual permite, assim, concentrar a atenção, na medida em que fornece um quadro, estimula a memória e liga o presente a um passado pertinente. Facilita, deste modo, a percepção. Ou antes, transforma-a porque modifica os princípios de seleção. Não basta, pois, dizer que os ritos nos ajudam a viver com mais intensidade uma experiência que teríamos vivido de qualquer maneira (...) O rito não só exterioriza a experiência, não só a ilumina, como a modifica pela própria maneira como a exprime (...) O rito permite suscitar os sentimentos necessários para que os homens desempenhem os papéis que lhes estão atribuídos (DOUGLAS, 1976, pp. 81-83).

Quando todos estão quietos nos seus lugares e o silêncio se faz presente no Salão Dourado, o mestre André inicia a sessão distribuindo o Vegetal, primeiramente, aos cinco componentes da mesa. Em seguida uma fila indiana é formada lentamente e os adeptos esperam sua vez até chegarem à mesa central onde recebem suas doses[75], servem-se de pedaços de frutas ou doces e voltam ao seus lugares sem beber o chá. Todos seguram seus copos quietos e concentrados até que o último participante recebe sua dose das mãos do mestre. Em seus lugares, repetem o verso udevista em uníssono: "*Que Deus nos guie pelo caminho da luz, para sempre Amém Jesus*" e bebem o Vegetal ao mesmo tempo.

> "*Tomar o Vegetal não é só tomar um copo de chá e não saber o que vai fazer. No momento em que você pega o Vegetal, você tem que ordenar suas idéias e pedir para ele te mostrar na burracheira o que você está procurando. Para isso é preciso se concentrar antes e depois de beber. Ele é um ser divino então é preciso se preparar para receber os seus ensinos*" *(Taty).*

Os copos são logo recolhidos e levados até a cozinha onde são rapidamente lavados. Após beber o Vegetal, os participantes ficam em silêncio, nos seus lugares,

[75]No CHIED alagoano o copo das mulheres é menor do que o copo dos homens.

concentrados de olhos fechados e esperando os efeitos da ayahuasca, que surgem com o desenrolar da sessão. Nesse momento de concentração, as músicas do André são um convite à meditação. Os sons da natureza são fortíssimos. Muitos mantras e ícaros em meio a instrumentos de sopro, percussão e barulhos estranhos, porém agradáveis ao processo visionário.

> Temos então duas vertentes aparentemente opostas – música e ritual- num processo estratégico/ ritualístico, onde a música, como uma figura xamânica, representa o canal entre o humano e os mistérios insondáveis do universo. Ambos com o intuito primordial de desvelamento pela transposição dos sentidos e com o propósito de simbolizar grandes concepções (VICTORIO, 2006, p. 180).

O mestre sabe muito bem quais as músicas ideais para tais momentos de reflexão. Assim é impossível não "*sonhar acordado*". Seria esse um dos portais para a entrada nos encantos? De que forma o som age na experiência mística como mecanismo ampliador da consciência? Certamente são questões intrigantes. De qualquer forma, cabe aqui o registro da importância crucial dos sons para esse processo ritual em particular. Dessa forma, no CHIED alagoano, todos vão entrando tranquilamente nos estados do êxtase místico, também chamado "burracheira".

> Uma das características notáveis dos estados alterados de consciência como àqueles provocados pela ingestão ritualizada da ayahuasca, é o aumento de sugestionabilidade. Assim, as mensagens e os valores veiculados pela música e por todo o contexto ritual influenciam os participantes de forma marcada, atingindo não só seu consciente, mas também o inconsciente. A música aqui serve, portanto, para induzir um estado receptivo inicial, carregado de sentimentos elevados e tranqüilos para ajudar no enfrentamento das várias dificuldades que surgem durante a "batalha espiritual" (MACRAE, 2004, p. 5).

Esse momento de concentração inicial leva aproximadamente uma hora. Em seguida, o mestre André entoa as cinco chamadas de abertura udevistas, que como vimos no segundo capítulo, abrem o oratório durante a sessão e evocam os seres míticos para proteger e guarnecer os momentos da burracheira. É quando os adeptos

entram nos encantos do Vegetal. Enquanto o mestre faz as chamadas, é conveniente que todos os participantes estejam em seus lugares dentro do Salão Dourado, em silêncio e atentos aos efeitos da ayahuasca.

> *"Eu faço as chamadas como eu aprendi na União. O mestre Gabriel foi o autor de muitas chamadas. Eu faço do jeito que eu aprendi com ele. Do jeito que eu aprendi com os mestres da recordação. A diferença do nosso trabalho que eu vejo em relação ao do Venícius em Brasília, mesmo sendo da mesma linha do mestre Francisco, é que eu tenho esse lado da União. Então isso é uma coisa que muda um pouquinho no nosso trabalho" (Mestre André).*

Assim como nos sistemas udevistas, nas sessões de escala do CHIED alagoano também existe "*o momento da ligação*", que para esses religiosos é quando se estabelece a conexão entre os seres humanos e o Astral Superior por intermédio da burracheira. O mestre André pergunta aos participantes se os mesmos estão sentindo luz e burracheira[76] e todos respondem o mesmo "sim". Ninguém pode ficar sem a ligação nem tampouco se ausentar durante esse momento crucial.

Após a ligação, o mestre anuncia a "*repetição do Vegetal*" para àqueles que queiram tomar outra dose do chá. Nesse momento, os participantes chegam até a mesa e bebem mais um pouco. A grande maioria das pessoas que beberam a primeira dose costuma repetir o Vegetal nesse momento. Novamente uma fila indiana é feita. As pessoas vão até a mesa, pegam suas doses e bebem o Vegetal no mesmo instante em que recebem seus copos das mãos do mestre. Em seguida, cada um retorna ao seu lugar de forma que outro momento de concentração é estabelecido depois de servida a segunda dose.

Enquanto os participantes mantêm-se concentrados dentro do Salão Dourado, o André sai do seu lugar à mesa, deixando o mestre Glauber, temporariamente, sob o

[76]Vimos no segundo capítulo que na AEUDV o mestre dirigente sai do seu lugar e se dirige a cada participante, chamando-o pelo nome e perguntando se o mesmo está sentindo luz e burracheira durante a sessão. Essa dinâmica se repete no CHIED, mas o mestre não sai do seu lugar sendo a pergunta feita a todos ao mesmo tempo e a resposta dada coletivamente.

comando da sessão. Isso porque durante o ritual, o mestre André costuma fazer uma espécie de trabalho xamânico. Ele se encaminha até a fogueira que sempre é acesa longe da oca e leva consigo uma bolsa de caçapa contendo dois maracás, um defumador e um poncho de lã branco com listras pretas.

O mestre canta alguns ícaros, abre a bolsa e espalha esses objetos ao redor da fogueira que vão sendo defumados individualmente, tanto pela fumaça da fogueira quanto pela do defumador. Ele veste o poncho e chacoalha os maracás com uma das mãos, enquanto que a outra traz consigo o defumador aceso que é soprado dentro da oca, cuja fumaça alcança todos àqueles presentes no Salão Dourado. Enquanto isso, os participantes ficam em seus lugares, apenas concentrados em seus pensamentos e ouvindo os sons dos ícaros e do chocalho dos maracás do mestre André.

> *"Esse é um trabalho de desobstrução. Porque às vezes a sessão está obstruída aí eu recebo as informações (do astral) e vou subindo, vou limpando, coloco uma música, trago uma chamada ou faço esse trabalho com o fogo e os maracás, mas é para desobstruir. Nessas horas eu sou orientado (pelo astral) a fazer o trabalho com os maracás, porque o maracá serve para limpar, para desobstruir e abrir os caminhos que precisam ser abertos" (Mestre André).*

Logo que percorre todo o espaço ritual, chacoalhando os maracás e borrifando o defumador, o mestre retorna à fogueira, guarda os instrumentos dentro da bolsa de caçapa e volta ao seu lugar à mesa ocupado, temporariamente, pelo mestre Glauber[77]. Nesse instante, o momento de concentração é interrompido quando o mestre André abre um pequeno espaço, durante a sessão, para algumas explanações que, na maioria das vezes, engloba histórias, conselhos, exemplos e cuidados a serem tomados pelos ayahuasqueiros. O conteúdo dessas explanações varia de acordo com o que surge durante o trabalho espiritual.

[77]O mestre Glauber é autorizado a entoar chamadas durante a sessão. Diferentemente dos sistemas udevistas, no CHIED alagoano os demais participantes fardados não costumam entoar chamadas.

Diferentemente dos sistemas udevistas, aqui normalmente não há àquela ocasião rotineira na qual os participantes questionam o mestre dirigente fazendo-o perguntas sobre suas dúvidas pessoais e ou doutrinárias. Os adeptos do CHIED alagoano não costumam se manifestar durante a dinâmica ritual a não ser quando estimulados pelo mestre André.

> *"Isso porque às vezes eu estou transmitindo um ensino, aí a pessoa pede pra falar, aí fala sobre um assunto que é diferente... Já dispersa. A questão das perguntas da UDV não tem aqui não! Assim... Se um irmão tiver uma necessidade de querer saber alguma coisa, a gente fala, mas não é aberto não para justamente não transformar o trabalho numa conversação total, não é? De acordo com a necessidade, têm alguns irmãos que trazem alguns assuntos... Mas coisas que são necessárias ao trabalho, de acordo com o que está circulando no momento" (Mestre André).*

Os temas mais recorrentes destas explanações parecem ser direcionados ao dia-a-dia dos ayahuasqueiros. Os cuidados com o corpo e a saúde; o respeito e a responsabilidade com a realidade espiritual; o viver bem consigo mesmo e com o próximo, enfim; nesses momentos de conversação, os adeptos do CHIED têm reforçados para si os princípios básicos norteadores que conduzem a vida do ayahuasqueiro, consciente de seu lugar no mundo.

Para Edmund Leach (1978, p. 56), os seres humanos elaboram e participam de rituais, pois objetivam a transmissão de mensagens coletivas que norteiam a vida dos mesmos. Essas mensagens coletivas ditam o jeito de ser de uma sociedade que atualiza seus preceitos, interditos, sonhos, símbolos e idéias por intermédio dos inúmeros ritos e mitos elaborados pelos distintos sistemas culturais. Ainda de acordo com Leach (1978) é possível comparar o processo ritual à relação existente entre a apresentação de uma orquestra e a platéia que a acompanha.

Os espectadores, nesse caso, não objetivam identificar os sons particulares de cada instrumento da orquestra e sim o conjunto dessa combinação. A música da

orquestra só tem sentido para o ouvinte a partir da combinação dos elementos harmônicos e sonoros emitidos por cada instrumento. Durante a dinâmica ritual para Leach (1978) existe uma figura central, um intermediário, facilitador, enfim um "maestro" cuja função é a de nortear os eventos do rito para que o mesmo tenha finalidade e sentido perante os participantes.

O papel do "maestro", pensado por Leach (1978), é ocupado no CHIED alagoano pelo mestre André Luiz conhecedor de um conjunto de saberes adquiridos com o tempo e que o permite conduzir as sessões, estruturando os eventos das mesmas, a partir de pré-seleções musicais combinadas ao seu dom de oratória, simpatia, carisma e experiência com a bebida enteógena. Esses elementos quando combinados favorecem a condução da experiência mística dando finalidade e sentido ao processo ritual. Portanto lembremos que no caso ayahuasqueiro, a "platéia" também interage com a "orquestra" e o "maestro" depende dos "ouvintes" para que a "música" tenha um sentido.

Durante a sessão, além das explanações do mestre André ou de algum participante do ritual, é comum também ouvirem músicas, ensinos e mensagens que se intercalam com histórias e chamadas udevistas. Após as explanações, o André pede para acender as luzes fluorescentes, anunciando o momento da terceira dose do Vegetal. Outra fila indiana é formada, portanto, normalmente, poucos adeptos costumam repetir o chá nessa última ocasião. Em seguida, o Salão Dourado adquire uma nova configuração espacial para que seja possível a sincronia dos passos do bailado.

Os músicos trazem suas cadeiras para perto da mesa central e afinam seus instrumentos[78], enquanto os demais participantes recolhem as outras cadeiras do espaço e as reagrupam noutra posição que não atrapalhe o posicionamento dos participantes do

[78] No CHIED alagoano os instrumentos mais comuns são as violas, os pandeiros, tambores e maracás, portanto ocasionalmente outros instrumentos musicais são usados esporadicamente como, por exemplo, flautas, pífanos, berimbaus e harpas.

bailado. Homens de um lado e mulheres do outro, cada um traz consigo o livrinho do hinário correspondente à sessão e um maracá que, no CHIED alagoano, é feito com cabaças e sementes de plantas locais[79]. O maracá, nos sistemas daimistas, além de ser um instrumento musical, é considerado uma "*arma espiritual*", pois o mesmo marca o compasso dos hinos e do bailado, mas também chama "*a força*" para dentro dos trabalhos (CEMIN, 2002, p. 357).

Os ritmos que compõem os hinos daimistas não costumam ir além da valsa, da marcha e da mazurca (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 76; GOULART, 2004, p. 46; BOMFIM, 2006, p. 2 e REHEN, 2007, p. 30). Danças européias incorporadas à doutrina daimista por serem comuns à tradição rural brasileira, cuja influência é marcante na construção simbólica dessa doutrina. Esses ritmos também acompanham os novos hinos que surgem entre os adeptos do CHIED, tanto alagoano quanto brasiliense. Mesmo com a adição de novos elementos e instrumentos musicais, a sonoridade tradicional não é abandonada, pois persistem a valsa, a marcha e a mazurca nos novos hinários dessas irmandades.

O ato humano de dançar para o divino "*provavelmente veio da necessidade de aplacar os deuses ou de exprimir a alegria por algo de bom concedido pelo destino*" (FARO, 1986, p. 13). Estudos arqueológicos e filosóficos apontam as danças como elementos primordiais nas cerimônias religiosas, de tal forma, que é possível afirmar que a dança nasceu das religiões ou até mesmo junto com elas, podendo ser considerada uma atividade **técnico-religiosa**, visto que, aparentemente, surgiu para satisfazer às necessidades dos ritos (FARO, 1986, p. 13 e CHAUÍ, 2000, p. 409). Os movimentos corporais têm por finalidade induzir o dançarino ao êxtase, mediante elevação espiritual,

[79] O maracá nos sistemas daimistas costuma ser feito de lata com pedras em seu interior (GOULART, 2004, p. 46).

ao mesmo tempo em que estabelecem um elo de comunicação não verbal entre os vivos e os mortos (CAMPOS; LEMOS, 2008, p. 2).

Nos sistemas daimistas, todos os participantes são obrigados a bailar em seus lugares durante o ritual. No Essência Divina, portanto, existe uma certa flexibilidade, de forma que só bailam àqueles que estão dispostos a passar por tal "*batalha espiritual*". Normalmente, os fardados são muito empenhados tanto em cantar os hinários quanto em bailá-los. Para esses fiéis a concentração exigida no cantar e no bailar é de importância fundamental. É uma "*batalha astral*" e, como em qualquer outra batalha, objetiva-se superar derrotas e adquirir recompensas.

Cada ritual é uma espécie de preparação, tanto para o neófito visitante, quanto para os mestres. Obviamente os mais experientes estão mais preparados para "m*archar no exército do astral*". Curadores encarnados que trabalham com as forças da natureza. Alunos disciplinados e destinados a louvar e agradecer às dádivas recebidas pelo "*mestre Vegetal*". E assim o bailado se prolonga durante a noite, até o fim do hinário escolhido. Homens de um lado, mulheres do outro, músicos ao redor da mesa ao som das violas, pandeiros, tambores e maracás. O entrosamento costuma ser harmônico e em poucas vezes, a cantoria sai do seu ritmo original. Quando isso acontece, o ritmo é logo corrigido e contornado pelos músicos mais empenhados.

Quando todo o hinário escolhido para a sessão é bailado, o Salão Dourado adquire a configuração espacial anterior. As cadeiras são novamente postas nos seus devidos lugares, os músicos guardam os instrumentos e os demais participantes se acomodam, no intuito de se despedirem da burracheira. O mestre André, normalmente, faz algumas explanações quase sempre direcionadas aos eventos da sessão. A questão administrativa, principalmente relativa às doações financeiras para a continuidade dos trabalhos no centro, sempre é reforçada nesses momentos finais. Em seguida, o mestre

André entoa as chamadas de encerramento da sessão, fechando o oratório com a proteção dos seres míticos udevistas.

Todos aplaudem o sucesso do trabalho, ao mesmo tempo em que se abraçam no final de cada ritual. Cada um costuma trazer consigo pequenas contribuições para o lanche que sempre é servido depois da sessão. Sucos, bolos, frutas, doces e salgados costumam compor a ceia dessa grande família ayahuasqueira. Muitos pernoitam no Alto da Paz, enquanto outros preferem dormir em casa. E assim as sessões de escala acontecem quinzenalmente. Dias em que os adeptos reforçam sua ligação com esse trabalho espiritual ao mesmo tempo em que se reencontram, conversam e renovam suas energias nos ritos do Chã do Cruzeiro.

5.1.3. Feitios

Os feitios são os trabalhos direcionados à produção do Vegetal. É quando a irmandade se reúne, também em mutirões, e efetua densos trabalhos que se estendem, normalmente, por dez dias seguidos. As pessoas bebem o Vegetal e se revezam nas múltiplas atividades exigidas por essa grande festa direcionada à confecção do sacramento. Estes rituais de preparo, acima de tudo, garantem independência e auto-suficiência dos grupos na produção da própria bebida.

Durante nossa pesquisa, o CHIED alagoano realizou três grandes feitios. Dois aconteceram nos meses de agosto e dezembro do ano de 2007 e o último foi realizado no mês de agosto de 2008. Os cipós utilizados nesses trabalhos vieram a partir do contato com algumas comunidades de quilombolas em Belém do Pará, como já foi dito no capítulo anterior.

As folhas vieram das podas das mudas de chacrona cultivadas pelo grupo e que já são capazes de satisfazer às demandas dos feitios. O marirí, no Essência Divina, ainda

encontra-se em desenvolvimento cultivado em alguns cajueiros no Alto da Paz. Todos os feitios aconteceram na propriedade do Serginho na praia do Francês, antiga sede do grupo alagoano. Ao todo compareceram cerca de quarenta pessoas em cada ritual de preparo que produz em média cento e cinqüenta litros da bebida.

Como vimos, no segundo capítulo, tanto as folhas da chacrona, quanto o cipó marirí, são de difícil acesso, manuseio e adaptação. Os climas nordestinos não são favoráveis a tais plantas amazônicas, portanto seus cultivos exigem alguns cuidados especiais. A ecologia e a fisiologia desses dois vegetais já impõem um controle natural em relação ao consumo da ayahuasca. Além disso, a mecânica exaustiva empregada nos rituais de preparo dificulta ainda mais a obtenção deste enteógeno.

No CHIED alagoano, o feitio é encarado como a pós- graduação do trabalho espiritual, pois o adepto "*não deve saber apenas beber, como também deve saber fazer o próprio Vegetal*". Esses ayahuasqueiros consideram o feitio como o momento único de transformação, doação, aprendizado e convivência. A transformação vem pelo trabalho que está sendo realizado nesse momento. Água, fogo e plantas combinados ao esforço e boa vontade dos participantes desse ritual, são os ingredientes principais dessa alquimia xamânica.

> Cipós, folhas, água e fogo são os agentes físicos da fusão molecular que produzirá o veículo sagrado, a *ayahuasca*. Como em toda preparação ritualística, o estado de consciência do grupo é essencial- ele impregna o líquido que já contém as vibrações dos seres espirituais que residem nos cipós e nas folhas da floresta tropical. É a alquimia sagrada realizada durante a braçagem dessa beberagem psicoativa (DROUOT, 1999, p. 44).

O aprendizado surge de acordo com a doação e a convivência das pessoas que participam desse rito, no qual se almeja a confecção de um bem comum. Os feitios são momentos singulares, nos quais todas as energias empregadas nos trabalhos, nos pensamentos, nas palavras e ações dos mutirões, são automaticamente transmitidas ao

sacramento em produção. Tudo feito em sincronia, com muita ordem e sob o estado ampliado de consciência, fornecido pela ingestão do chá que, aliás, é constantemente consumido durante a realização das atividades.

> *"O feitio é uma pós-graduação do trabalho, porque a gente sempre vem se graduando. É quando as pessoas se juntam, se doam, entendeu? É quando as pessoas colocam a energia no chá que a gente vai beber... É muita responsabilidade, muito trabalho, mas prazeroso porque vale à pena. Assim a gente se conhece dentro dessa interação. Trabalhando e pensando junto. Então o feitio só traz coisas boas. Ele vem pra renovar e nos ensinar. Ele vem pra gente aprender" (Mestre André).*

> *"O trabalho de doação no feitio é muito grande. Porque a gente olha o chazinho ali, dentro de uma garrafinha ou dentro do filtro onde o mestre coloca... Mas a gente não imagina o trabalho que dá pra fazer o Vegetal. A gente pensa que é só botar a plantinha lá, depois botar uma aguinha e mexe pra um lado e mexe pro outro e está pronto! Rapaz. É muito difícil cara" (Juliana).*

O grupo se apresenta merecedor do Vegetal, quando consegue produzi-lo e administrá-lo com responsabilidade. Nesses instantes é preciso muita concentração, firmeza e consciência de que tudo o que é feito durante o ritual de preparo, transmite energia para o sacramento. É como se todo sacrifício e esforço empregados tanto coletivamente, quanto individualmente, favorecessem a atuação de um complexo ciclo energético.

Caso os pensamentos e ações realizados durante o processo forem voluntariosos, tranqüilos e felizes o chá, que está sendo preparado, receberá essas boas vibrações e todos bebem de volta essa energia circundante. Caso as ações e pensamentos, durante o ritual, forem preconceituosos, negativos ou intolerantes, o chá terá as mesmas propriedades indesejadas. O objetivo principal da produção do Vegetal é o de fornecer um chá que possua luz e força em equilíbrio.

Outras influências não podem ser transferidas à bebida, portanto o feitio é encarado como um teste de firmeza e constante superação no qual os fieis procuram

executar todas as etapas do trabalho concentrados naquilo que estão fazendo. Tal concentração é adquirida com o tempo e a partir das vivências com ayahuasca. No CHIED alagoano quem comanda todas as etapas do trabalho é o mestre André que conta com a participação dos demais fardados para a manutenção da sincronia exigida pelo feitio.

> Há notadamente nesse ritual mágico um casamento entre duas naturezas. Assim como da união entre um homem e uma mulher resulta um terceiro ser, obtemos o filho Divino da união entre dois seres elementais, chispas divinas potentes dos elementos. Essa alquimia que realizamos no reino vegetal é o que pede a natureza dessas duas espécies botânicas. A natureza de um quer se completar na do Outro e com a do Outro: um rei não pode viver longe de sua rainha. Essa ritualística é portentosa! Ela segue os princípios fundamentais da alquimia e encerra o segredo dos sábios filósofos, aquele segredo que não se pode revelar abertamente sob o risco de sermos considerados loucos. Essas "plantas de poder" que constituem o sumo da ayahuasca, por tudo o que foi dito, devem ser utilizadas em rituais com a finalidade de clarear o nosso universo interior, para que possamos empreender um estudo cada vez mais profundo de nossas partes desconhecidas — estudo de si, observação de si, trabalho sobre si (FROÉS; ROCHA, 1977, p. 5).

Como vimos, na introdução dessa dissertação, o preparo da ayahuasca nos remete às tradições milenares dos antigos povos da floresta conhecedores dos segredos da natureza. Suas bricolagens, construções e experimentos possibilitaram a descoberta das propriedades místicas do marirí e da chacrona que passaram a ser combinados, cozidos e ingeridos ao longo das gerações. A forma do preparo, a quantidade de chá produzido, os modos de obtenção das plantas, assim como a concentração da bebida costuma variar entre àqueles que confeccionam esse enteógeno.

Nos sistemas daimistas, por exemplo, o feitio é uma atividade extremamente sincronizada, organizada e revestida por um forte simbolismo espiritual em relação à produção do Santo Daime (MACRAE, 1992, p. 108; DROUOT, 1999, p. 43; CEMIN, 2002, p. 360; GOULART, 2004, p. 262 e LABATE 2004, p. 297). É bastante comum, entre as igrejas daimistas localizadas na região norte do país, a organização de

verdadeiras expedições mata adentro nas quais os adeptos partem em busca das folhas e dos cipós nativos[80] (MACRAE, 1992, p. 108; DROUOT, 1999, p. 43 e CEMIN, 2002, p. 360). Os participantes costumam abster-se sexualmente antes, durante e depois de um feitio. Não é permitido o consumo de bebidas alcoólicas e devem ser tomados alguns cuidados com a alimentação.

Nos sistemas daimistas, para a realização dos feitios;

> Há épocas do mês consideradas mais adequadas, especialmente a da lua nova, e também horários certos para começar as diversas etapas, geralmente de madrugada. Dependendo de todos esses fatores e da quantidade e qualidade dos ingredientes e do grau de harmonia e perfeição espiritual dos participantes, cada batelada da bebida terá características especificas (MACRAE, 1992, p. 110).

Além disso, também existem restrições fortíssimas como, por exemplo, não permitir que mulheres menstruadas participem do ritual (FROÉS; ROCHA, 1977, p. 5; MACRAE, 1992, p. 76 e GOULART, 2004, p. 262) e nem tampouco é possível comunicação entre os sexos opostos nas etapas comuns ao feitio do Santo Daime.

> Assim, o cipó é masculino e a folha, a chacrona, feminino. A compreensão dos significados espirituais destes princípios se dá nos rituais daimistas, especialmente naqueles realizados para a elaboração da bebida, os *feitios*. Nestes, homens e mulheres têm papéis diferentes e devem obedecer uma separação. Enquanto os homens cuidam do cipó, as mulheres tratam das folhas (...) Ao mesmo tempo, há uma associação, talvez um pouco mais sutil, entre o cipó e o próprio Mestre Irineu e, igualmente, entre o princípio feminino da folha e a Virgem Maria (GOULART, 2004, p. 88).

O ritual se apresenta como um teste de pureza e competência. Cada participante é encarado como fundamental dentro desse trabalho, pois a atuação de cada um reflete nas propriedades do sacramento em produção. Por isso, o feitio deve ser conduzido em

[80] Atualmente essas expedições tornam-se cada vez menos comuns, pois os grupos passam a cultivar os vegetais nos próprios núcleos. Isso se dá devido à preocupação existente entre as entidades ayahuasqueiras em relação ao desmatamento e possível extinção das folhas e dos cipós em sua forma silvestre. Além disso, cultivar as próprias plantas é necessário às irmandades localizadas longe da floresta amazônica.

silêncio, na mais absoluta concentração, evitando-se conversas paralelas e sentimentos considerados inferiores.

> (...) o feitio é acima de tudo um ato de encantamento e consagração, exigindo dos seus participantes um rigoroso preparo anterior físico e espiritual (...) o ritual é considerado um momento privilegiado de purificação e desenvolvimento interior, exigindo silêncio e grande compenetração. Este é também o único ritual em que o suprimento de Daime é livre, estando a bebida disponível para os participantes tomarem quantas vezes quiserem (MACRAE, 1992, p. 108).

No CHIED alagoano, assim como nos sistemas daimistas, os homens preparam os cipós tratando e macerando as fibras do marirí para que seja possível seu cozimento. As mulheres cuidam da chacrona. Elas separam as folhas verdes das secas e as lavam com água corrente. Podemos afirmar que, durante o feitio, alguns preceitos daimistas são mantidos nesse centro de harmonização ayahuasqueiro, portanto não há restrições, por exemplo, quanto à participação das mulheres menstruadas, nem tampouco quanto ao contato entre os sexos opostos. Normalmente não se exige uma dieta alimentar específica, nem abstinência sexual, portanto permanecem os interditos relativos ao uso do álcool ou de outras drogas.

Não existem horários, épocas e nem dias específicos para a realização do feitio, mesmo porque os trabalhos acontecem de acordo com a necessidade do grupo e disponibilidade dos participantes. Hinos e chamadas udevistas são entoados durante todo o trabalho, além de algumas músicas pré-selecionadas pelo mestre André. As conversas devem ser produtivas e direcionadas à atividade em questão. Raramente eles ficam em silêncio.

> *"Participar de um feitio é maravilhoso, mas você tem que saber o que está fazendo. Uma pequena desavença, uma palavra errada ou algo mal compreendido, dentro do feitio, gera um desequilíbrio fortíssimo. Então tudo tem que está realmente equilibrado. Quando você entra no feitio, você deixa tudo em casa porque o chá vai tomar conta de você. As mulheres auxiliam os homens quando eles estão na panela cozinhando a bebida, eles batem o marirí e a gente limpa as folhas. É uma grande família. O feitio é o grande teste. É a grande experiência*

> *pra saber se é àquilo mesmo que você quer. Se realmente é esse o seu caminho" (Taty).*

As camadas de folhas e fibras de cipós maceradas são postas alternadas nas panelas com água dentro da fornalha, onde a infusão é cozida por aproximadamente duas horas e meia (Foto 23). De acordo com a ordem do mestre André, as panelas são retiradas do fogo e o "*primeiro Vegetal*" é colhido. Em seguida mais água é adicionada às panelas e o material é cozido novamente por mais duas horas e meia. As panelas são tiradas do fogo para que o "*segundo Vegetal*" seja colhido e assim sucessivamente, até que o mesmo material seja cozido cinco ou seis vezes.

Foto 23. Camadas de folhas e cipós macerados em cozimento. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=661

> Nas panelas são colocadas camadas alternadas de cipó macerado e folhas, até se alcançar as bordas. Da correta dosagem desses ingredientes depende o equilíbrio das propriedades de "força" e de "luz" da bebida preparada. Em seguida, enche-se a panela com água cristalina, dando-se inicio ao cozimento, que dura várias horas. O liquido das panelas é reduzido a um terço (...) Uma vez atingido o ponto, as panelas são afastadas do fogo, e o líquido, agora chamado de "cozimento", é coado e guardado (MACRAE, 1992, pp. 109- 110).

Depois que sai das panelas, o chá é armazenado temporariamente em tonéis de plástico de acordo com a ordem dos cozimentos (Foto 24). Quando questionado a respeito do porquê dessa separação entre os cozimentos, o mestre André afirma que não é ideal elaborar o Vegetal com uma concentração única, pois assim como faz, o grupo adquire o privilégio de escolher o tipo de bebida que se quer tomar no dia, local, hora e eventos adequados. Para isso servem os apurados de primeira, segunda, terceira, quarta, quinta ou sexta ordens. Teoricamente, o chá oriundo do primeiro cozimento seria mais "denso" do que àquele vindo do terceiro ou quarto cozimentos.

Foto 24. Tonéis de plástico usados para armazenar o Vegetal. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=382

Segundo os interlocutores, nada impede que o sujeito beba um Vegetal oriundo do terceiro cozimento, por exemplo, e tenha uma burracheira tão elucidativa e iluminada quanto àquela que seria supostamente fornecida pelo primeiro ou segundo cozimentos. O oposto também pode acontecer, caso o sujeito beba um Vegetal de primeiro cozimento e venha a ter uma burracheira considerada "branda" ou nada sentir. Para o mestre André, esse seria o grande exemplo do segredo que envolve as propriedades

místicas do chá, que vão além da química de seus compostos. O estado de espírito do bebedor, o local onde a experiência acontece e as pessoas que dela participam, como vimos em Zinberg (1984) e MacRae (2004), influenciam diretamente nos efeitos da beberagem.

Depois que o primeiro material passa pelos cozimentos necessários e todo o Vegetal é armazenado nos tonéis de acordo com a ordem de potência dos cozimentos, um novo material passa a ser elaborado. As panelas são lavadas, novas folhas e cipós são preparados e postos novamente em camadas alternadas nas panelas com água. A dinâmica se repete e o Vegetal é colhido e armazenado nos tonéis de acordo com os cozimentos. Ao todo são cozidos de três a quatro materiais. Cada material passa por cinco ou seis cozimentos. No final das atividades, o chá é armazenado em garrafas pet que ficam sob os cuidados do mestre André.

Entretanto, os trabalhos de feitio não se resumem apenas na preparação e cozimento da infusão. Além destas atividades, os adeptos costumam se revezar nas equipes direcionadas à limpeza, alimentação e demais necessidades que venham a surgir, como por exemplo, lavar banheiros, panelas, pratos, copos, cozinhar alimentos, carregar peso, juntar água, organizar os dormitórios, empilhar lenha, mexer as panelas na fornalha, equilibrar os líquidos em cozimento, cuidar do fogo, mantendo a combustão uniforme da madeira e, no caso dos músicos, cantar e tocar hinários constantemente. Todos na força do Vegetal a depender das aptidões e disponibilidades de cada um.

As atividades são feitas em sincronia, com tranqüilidade, concentração e firmeza necessárias a tal processo. A intenção voluntária é essencial, nada pode ser realizado com má vontade ou sob ordem e obrigação. Os ayahuasqueiros do CHIED afirmam que

tudo deve ser feito com amor. É uma celebração e como tal eles demonstram um forte respeito e gratidão por àquilo que estão fazendo.

Obviamente essa dinâmica gera um custo. Em cada ritual de feitio, os adeptos do Essência Divina gastam, em média, de sete a oito mil reais incluindo; gastos com o transporte do marirí, alimentação dos participantes, lenha para a fornalha entre outras tantas necessidades emergentes.

> Este é um exemplo de como as esferas econômica e simbólica caminham juntas: sem descartar a possibilidade de que uma (econômica) seja determinante em relação à outra (simbólica), não se pode reduzir uma à outra: existe uma coesão cosmológica e lógica que norteia esta partilha (LABATE, 2004, pp. 275-276).

Lembrando que a ritualização na produção da bebida é outro fator que assegura o controle do seu uso. De acordo com MacRae (1992, p. 82) a dificuldade diante da realização dos trabalhos de preparo ou feitio exige que os mesmos aconteçam coletivamente de acordo com uma organizada divisão de trabalhos. É uma cerimônia especial de intenso significado simbólico-religioso. Além disso, as reações comuns inerentes ao chá como: vômitos, diarréias, sentimentos angustiantes de morte e renascimento levam a crer que a bebida não se presta ao uso fácil, indiscriminado e recreativo.

Produzindo o próprio Vegetal, além de garantir auto-suficiência em relação ao consumo da bebida, consegue-se também selecionar a procedência do chá que se vai beber. Esses ayahuasqueiros acreditam que as pessoas e as condições nas quais um feitio ou preparo acontece influenciam diretamente nas qualidades do chá. Teoricamente ao selecionar a irmandade, o lugar, as conversas e vibrações presentes nesses momentos de produção, selecionam-se também as propriedades místicas desejadas, pois o objetivo da irmandade é beber de volta essas vibrações.

Por isso não é conveniente, segundo o mestre André, beber um Vegetal de origem desconhecida cuja procedência pode não ser confiável devido à atuação de terceiros durante sua produção. Não é interessante, nesse caso, absorver uma energia não compatível à realidade dessa irmandade:

> *"Todo o Vegetal que a gente bebe, é feito por nós mesmos. Eu mesmo não bebo de quem não conheço. Desde que iniciou esse trabalho, já tem cinco anos, a gente nunca precisou comungar Vegetal de outro lugar. Sempre é o Vegetal preparado por nós mesmos. Se eu sei fazer então porque vou pegar dos outros? Além do que o feitio é um teste que o Vegetal faz com a gente pra gente se beber. Você se bebe produzindo o Vegetal e renova as forças da irmandade que de seis em seis meses produz de novo pra se beber novamente e assim vai renovando, vai abrindo, vai esclarecendo... Então a gente trabalha nessa sintonia daí... Não vale a pena colocar no trabalho energias que a gente não sabe lidar. Lidamos com nossas próprias energias, então vamos trabalhar para com elas aprender e viver. Renovando, trabalhando, aprendendo e produzindo com essa bebida sagrada que representa a união desses vegetais amigos" (Mestre André).*

Labate (2004, p. 277) ao estudar o uso da ayahuasca entre os novos grupos ayahuasqueiros (neo-ayahuasqueiros) levanta a possibilidade da existência de ramificações na rede ayahuasqueira e que favorecem a distribuição do chá entre novos grupos emergentes. Tais ramificações possuem extensões que alcançam os "grupos oficiais" permitindo, dessa forma, o acesso ao chá por parte dos neo-ayahuasqueiros. Essa nova categoria de usuários urbanos da ayahuasca, segundo Labate (2004), seria representada por indivíduos das classes médias, letrados e influenciados pelo holismo do universo Nova Era.

Os grupos estudados pela antropóloga conseguiam a bebida, já preparada, dentro desse circuito alternativo que depende, exclusivamente, dos processos rituais oriundos das "matrizes originais". A dificuldade de acesso às plantas, a mecânica exaustiva do feitio, o tempo exigido para a realização dos trabalhos, a comum falta de espaço e os custos monetários empregados em tal atividade ritualística configuram limitações visíveis à realização de um feitio dentre os novos grupos em formação. É preciso, antes

de tudo, adquirir o conhecimento necessário à produção dessa bebida. Isso vem com o tempo e a partir das vivências dos sujeitos no universo da ayahuasca.

Tanto o CHIED alagoano, quanto a AEUDV pernambucana possuem esse conhecimento específico devido às vivências dos seus mestres fundadores nas distintas esferas ayahuasqueiras. Os dois grupos apresentados em nossa dissertação reinterpretam os procedimentos rituais comuns aos feitios ou preparos, oriundos das matrizes ayahuasqueiras tradicionais, principalmente, daimistas e udevistas, de acordo com suas realidades. Mesmo longe das "matrizes oficiais" as duas irmandades investigadas cultivam folhas e cipós, preparam o próprio chá com esses materiais e quando não, conseguem os vegetais *in natura* que satisfazem às demandas dos preparos ou feitios.

Podemos detectar uma tendência entre os novos grupos ayahuasqueiros que é justamente a de produzir o próprio chá. Cultivando marirí e chacrona, produzindo o próprio Vegetal, esforçando-se em aprender a manuseá-lo, os adeptos se sentem merecedores e responsáveis por sua distribuição. A obtenção do chá entre os ayahuasqueiros dissidentes, nesse caso, não se limita às ramificações que alcançam os grupos tradicionais. A tendência desses novos núcleos gira em torno do alcance e da manutenção de suas independências e auto-suficiências, continuando com seus trabalhos na produção, administração e distribuição responsável dessa bebida enteógena. Os acordos permanecem no astral, sendo o feitio essencial no reforço de suas legitimidades.

5.2. Outras atividades

O chá também é consumido antes e durante algumas atividades braçais, organizadas em mutirões e direcionadas à manutenção dos trabalhos do centro, como por exemplo, plantios e construções de novas estalagens no Alto da Paz.

> A orientação dada pelo ritual e a construção do espaço sagrado têm um valor cosmogônico; porque o ritual, através do qual o homem

> constrói um espaço sagrado, vale na medida em que reproduz o trabalho dos deuses, ou seja, a cosmogonia (ELIADE, 1979, p. 27).

Marilena Chauí (2000, p. 381) nos mostra que todos os sistemas de crenças religiosas, construídos culturalmente ao longo das gerações humanas, criaram a idéia de **espaço sagrado** devido à sacralização e consagração de suas distintas interpretações a respeito dos homens, dos espíritos e da natureza. Os céus, mares, montanhas, templos e igrejas são os santuários onde habitam as divindades. Os fieis constroem o "lar divino" no qual são feitas cerimônias de culto, assim como preces, oferendas e pedidos aos deuses e deidades.

O espaço sagrado diverge do **espaço profano** que, para Chauí (2000, p. 381), seria o **espaço da vida comum** dos fieis no seu dia-a-dia. A construção de um espaço sagrado é, portanto, uma oportunidade única de preparar e erguer a casa dos deuses para deles se aproximar. Durante essa construção também são erguidos e mantidos fortes laços de solidariedade, colaboração, mutualismo e união entre os membros de uma irmandade. Laços que os conduzem às práticas voluntárias direcionadas à coletividade.

Apesar do uso da ayahuasca no CHIED alagoano acontecer, esporadicamente, fora dos contextos de uma sessão comum, ele não se dá fora do espaço sagrado ou numa atmosfera hedônica. Os entrevistados afirmam que a sacralidade da bebida não é dissolvida em tais contextos nos quais se toma o Vegetal para meditação e aprendizado no intuito de desenvolver aptidões em prol da sustentabilidade das práticas religiosas deste centro de harmonização interior.

> A sacralidade introduz uma ruptura entre natural e sobrenatural, mesmo que os seres sagrados sejam naturais (como a água, o fogo, o vulcão): é sobrenatural a força ou potência para realizar aquilo que os humanos julgam impossível efetuar contando apenas com as forças e capacidades humanas (CHAUÍ, 2000, p. 379).

As propriedades místicas da bebida enteógena ayahuasca são interpretadas como manifestações divinas e, como em todo enteógeno, sua ingestão também permite que essa potência sobrenatural seja transferida e vivenciada pelos sujeitos naturais que, em suas concepções, acreditam que o chá é uma das ferramentas utilizadas para o alcance da iluminação espiritual. A ruptura entre o natural e o sobrenatural parece se estreitar quando a sacralidade é vivenciada ritualmente pelo adepto nos estados do êxtase.

O chá, para essas pessoas, é um mecanismo que faz com que o "*Deus interior*" desperte, prolifere, expanda, amplie e supere as capacidades humanas e materiais. Nos momentos da burracheira, esse Deus desperto transmite aos aparelhos mortais algumas informações por meio de imagens, sons, sentimentos e pensamentos. Depois dos rituais esse Deus interno "*volta a dormir*", mas os ensinamentos apreendidos quando ele estava "acordado" não abandonam o sujeito em seu cotidiano, que pode e deve pôr em prática tudo o que aprendeu com essas realidades.

Tal experiência possui algumas exigências que, como vimos em Zinberg (1984) e MacRae (2004), asseguram o controle social da substância psicoativa conduzindo e norteando os efeitos das mesmas. Isso faz com que a ayahuasca não se transforme numa "droga de curtição", mesmo porque os indesejáveis e desconfortáveis efeitos purgativos promovidos pela bebida, a necessidade do isolamento e da meditação exigidos pela experiência, a dificuldade do plantio dos vegetais e o preparo desse enteógeno são, por si só, preços muito altos a ser pagos por àqueles indivíduos que almejam encontrar nesse chá uma experiência de simples "barato".

> *"Se as pessoas soubessem ou, pelo menos, tivessem uma idéia de como esse trabalho meche e transforma o sujeito... Muita gente já tinha desistido ou nem tomava o primeiro copo! De primeira chega querendo ver 'que parada é essa aí' ou até 'qual o barato que rola aí, vou tomar um chá e ficar doidão', mas não sabe o 'barato' que está lhe esperando, o barato da responsabilidade para com esses ensinamentos. Um barato que se o caboclo for analisar mesmo sai muito caro (...) Às vezes a gente utiliza dentro de alguns contextos, como uma coisa voltada à produção que a gente vá realizar, dentro*

> *da necessidade do trabalho, a gente bebe um pouquinho, entendeu? Mas assim, com muito zelo e dentro das necessidades do nosso centro. Sem esquecer o respeito necessário que deve ser tomado e sempre lembrando o porquê de estar bebendo esse chá" (Mestre André).*

Segundo os ayahuasqueiros do CHIED a verdadeira essência da experiência com o Vegetal só pode ser atingida quando administrada numa atmosfera ritual, na qual os efeitos podem ser "controlados" e direcionados para uma finalidade específica. Seja numa sessão de escala ou nos ensaios de hinários e mutirões voluntários para feitios ou construções na nova sede, o uso da ayahuasca permanece direcionado à reflexão e meditação dos adeptos, que aprimoram suas aptidões em prol da manutenção dos trabalhos espirituais no Alto da Paz alagoano.

6. Considerações Finais

A construção e o desenvolvimento de nossa dissertação, só foram possíveis mediante a investigação direta da realidade das duas irmandades ayahuasqueiras aqui apresentadas. Grupos distintos, dissidentes, mas possuidores das antigas tradições daimistas e ou udevistas, diariamente reinterpretadas e reformuladas quando imersas nas urbes contemporâneas. Temos plena consciência de que nosso registro científico, mesmo sendo pioneiro em determinados pontos, é, por ser fruto de uma ação humana, o simples registro de uma época, de um contexto específico vivenciado tanto pelos atores sociais observados, quanto pelo analista da cultura, que tem ciência de que investiga àquilo que sempre muda, modifica e se transforma ao longo dos tempos.

Certamente as irmandades escolhidas para nossa análise não ficarão estagnadas no tempo pretérito desse nosso olhar, o que nos faz contentar com a certeza futura de suas modificações, negociações, acordos, desacordos e aquisições inerentes à fluidez e mutação dos sistemas culturais. Pudemos constatar na prática tal mobilidade ao observarmos de perto os respectivos históricos da AEUDV pernambucana e do CHIED alagoano. Irmandades ayahuasqueiras dissidentes, que mesmo fora das instituições oficiais vigentes no campo ayahuasqueiro, permanecem fiéis à origem sacra dessa bebida xamânica e aos ensinamentos dos antigos mestres fundadores daimistas e ou udevistas.

O chá e as doutrinas da floresta permitem aos adeptos das cidades domesticarem o êxtase, miração, burracheira, ou "*força estranha*", por meio das sanções e rituais sociais inerentes ao uso da ayahuasca, porém o fieis também se deixam domesticar por tal força, quando modificam atos, pensamentos e antigos conceitos. O aprendizado deixa de ser uma obrigação, e passa a se tornar prazeroso "*aprender consigo mesmo*". A

informação é considerada uma necessidade vital aos espíritos, que transitam por suas vidas infinitas na busca do aperfeiçoamento rumo à iluminação.

A filosofia dessas pessoas os permite ser receptivos, visto que suas crenças vão de encontro à obstrução dos conhecimentos, que levam à iluminação espiritual do ser, estando suas verdades abertas àqueles que as procuram. Talvez por isso tenha sido possível a condução de nosso trabalho, que se permitiu adentrar no mundo da ayahuasca e sentir de perto sua essência, mesmo porque suas doutrinas se intitulam: "*religiões do sentir*" e, para que o registro do investigador aproxime-se dessa realidade, nada mais justo do que sentir, para então poder falar a respeito dos fenômenos.

Possuidores de uma alquimia xamânica de origem imprecisa e reformulada ao longo das gerações, os dissidentes ayahuasqueiros em questão também reatualizam cotidianamente os mitos da floresta, mesclados à religiosidade cabocla, andina, hinduísta, afro-brasileira, católica, espírita, xamânica... Todos os credos, crenças e filosofias parecem se encaixar perfeitamente ao uso desse chá, cuja experiência transcultural atrai os olhares do mundo inteiro, que passam a ser direcionados à América Latina, em especial aos grupos, tradicionais ou não, que fazem uso dessa beberagem.

Ciência do povo, que procura conhecer o povo, saber dos seus problemas, perdas, dores e fraquezas, ajudando-o no fortalecimento, na garantia, na proteção, tendo em vista a nobre sabedoria de auxiliar e amparar àqueles que a procuram. Ciência da terra, que permite aos humanos adentrar nos encantos de sua fenomenal sapiência, por meio dos mágicos alcalóides inerentes a tal bebida de poder. Ciência "humilde", isenta de modelos teóricos, burocracias epistemológicas, prazos e obrigatoriedade na entrega de trabalhos ou relatórios. Ciência pioneira, que nem por isso pode ser desmerecida, dando-nos um exemplo claro de receptividade e acolhimento, quando se dispuseram a dialogar conosco.

Biologia dos astros e estrelas... Filosofia do espírito aberta às novas descobertas rumo ao aprendizado, na tentativa de uma convivência harmônica entre os que habitam nossa esfera planetária. Doutrinas do conhecer, que ensinam seus adeptos a pensar complexamente, expandindo ritualmente suas percepções para-além dos limites de uma realidade comum, no qual é possível presenciar a ocorrência de determinados fenômenos, cujas conseqüências permanecem atuantes na vida cotidiana, enfim, na realidade comum daqueles que ingerem tal bebida.

Pedagogia da floresta, que por intermédio das burracheiras e mirações testam seus alunos ao mesmo tempo em que os ensinam a seguir um caminho de luz, cheio de obstáculos e tentações, onde os mesmos enfrentam seus medos, aprendem com os erros e acertos, conhecem a si mesmos, para então poder entender e compreender os outros. Geometria dos deuses manifesta nas imagens de mandalas, quadros, triângulos, hélices e circunferências multicores vislumbradas durante o êxtase xamânico.

Lingüística cósmica de uma *Natureza Divina* imanente, que parece discursar em prol da simplicidade na busca pela união. Geografia do sagrado, sem limites de atuação ou fronteiras de alcance exclusivo. Matemática do aprendizado, diretamente proporcional à responsabilidade desses ensinamentos, expressa nos depoimentos e nas histórias de vida dos ayahuasqueiros. Medicina da floresta, cuja ação preventiva vai além do diagnóstico terminal, trabalhando com a saúde e não com as doenças do espírito e da matéria. Física singular, cujas fórmulas extrapolam os cálculos mecânicos da razão, amplificando ótica, dinâmica e acústica numa sonoridade metafísica, imagética, dialógica e construtiva, nunca antes observada pelos meios cognitivos ocidentais.

Gramática cabocla expressa na sonoridade dos hinos, chamadas ou histórias sagradas, perpetuadas entre os humanos e que norteiam as experiências dos fieis, ao

mesmo tempo em que reatualizam seus mitos durante os encontros, sessões, “aulas” ou “batalhas” no plano astral. Psicologia do existir na construção do saber, do vivenciar, do interagir com as forças do mundo, descobrindo-se a cada dia para que também seja possível compreender, descobrir e entender os outros.

Sociologia da fé, que mobiliza inúmeras ações e reações humanas em prol da sustentabilidade e continuidade daquilo em que se crê. Antropologia das sensações, que permite aos indivíduos um mergulho dentro de si, na investigação concreta de seus comportamentos, auxiliando-os a repensar, principalmente, a finalidade e a repercussão dos mesmos. Enfim, uma ciência natural, cunhada numa racionalidade própria adquirida mediante a mística química de alguns compostos, que quando combinados favorecem a jornada das almas sedentas de conhecimento num trabalho singular, que mobiliza matéria e espírito, fazendo-os se conectar rotineiramente.

Talvez por tudo isso, o uso ritual da ayahuasca tenha se tornado um dos maiores atrativos contemporâneos, que superam as barreiras ilusoriamente erguidas pela raça humana, pois nada é capaz de aprisionar e engessar idéias, sentimentos, sonhos, desejos ou devaneios. Quando coibidas, desmerecidas e subjugadas, tais práticas costumam ressurgir fortalecidas, organizadas, reestruturadas e readaptadas às realidades daqueles que as constituem. Ciência xamânica, disposta a dialogar com nossa pretensão científica de tudo querer controlar, prever, criticar e descobrir o porquê de uma experiência que por si só é subjetiva e auto-explicativa, sendo a ayahuasca puramente uma “*bebida do sentir*”.

7. Referências

ACHTERBERG, J. **A imaginação na cura**. São Paulo: Summus, 1996.

ANDRADE, A. P. **O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, São Bernado do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

ARANHA, M. **Filosofando. Introdução à Filosofia**. São Paulo, Moderna, 1986.

ARAÚJO, M. **Cipó e Imaginário entre Seringueiros do Alto do Juruá.** In: Revista de Estudos da Religião, número 1, PUC: São Paulo, 2004. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2004/p_araujo.pdf. Acesso em 22 abr. 2008.

ARAÚJO, M. G. **Entre almas, encantes e cipó**. Dissertação de mestrado em antropologia social, São Paulo: UNICAMP, 1998.

ARIÈS, P. **Sobre a História da morte no Ocidente: desde a idade média.** Lisboa: Editorial Teorema, 1989.

BACHELARD, G. **Ensaios sobre o Conhecimento Aproximado.** Rio de Janeiro, Contraponto, 2004.

BALANDIER, G. **A desordem - Elogio do movimento.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARNES, J. *"Social networks. An Addison-Wesley Module in Anthropology"*. In: **Module 26,** 1972.

BOMFIM, J. **O Jardim de Belas Flores. O Hinário O Cruzeiro Universal do Mestre Raimundo Irineu Serra comentado por Juarez Duarte Bomfim**. Livro virtual. Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Minas Gerais (CICLUMIG), 2006. Disponível em http//www.mestreirineu.org/liberdade. Acesso em 18 jun. 2008.

BOTH, E**. Família e rede social.** Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

BOURDIEU, P**. Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BRICHAL, F. *"Nova era: uma manifestação de fé da contemporaneidade"***.** In: **Horizonte; revista de estudos de teologia e ciências da religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, v. 5, n.9: Editora PUC Minas, 2006.

BRISSAC, S. **A Estrela do Norte Iluminando Até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

CAMPBELL, J. **O poder do mito / Joseph Campbell, com Bill Moyers.** Betty Sue Flowers (org.), tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPOS, E; LEMOS, N. *"A Dança Circular Sagrada como Elemento de Ligação com o Divino"*. In: **UFPB: CCHLA VIII Conhecimento em Debate**. João Pessoa: UFPB, 2008. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/conhecimentoemdebate/arquivos/314-18092008140932-ARTIGO-Dancas_Circulares_Sagrada.pdf. Acesso em 03 dez. 2008.

CAMURÇA, M. *"O espírito da Nova Era: interpelação ao cristianismo histórico"***.** In: **Atualidade em Debate, caderno 43**. Rio de Janeiro: Centro João XXIII-IBRADES, 1996.

CÂNDIDO, A. **Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Ed., 1964

CAPRA, F. **As conexões ocultas. Ciência para uma vida sustentável**. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.

CARVALHO, E. **Enigmas da Cultura.** São Paulo: Cortez, 2003.

CARVALHO, H. **No mundo maravilhoso do folclore.** Rio de Janeiro: Tipografia Batista de Souza, 1966.

CASTAÑEDA, C. **A erva do diabo**. Rio de Janeiro: Editora Nova Era, 2006.

CASTELLS, M. **O poder da identidade.** Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CEMIN, A. *"Os Rituais do Santo Daime: Sistemas de Montagens Simbólicas"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate & Sena Araújo (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2002.

CÉSAR, J. **A convivência harmoniosa com o ambiente através da agricultura alternativa do sítio Nova Canaã- Pernambuco.** Monografia de conclusão do curso de graduação em Ciências Ambientais. Recife: UFPE, 2008.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia.** São Paulo: Editora Ática, 2000.

CHEVALIER, J. **Civilization and the stolen gift: capital, kin and cult in Eastern Peru**. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

CLIFFORD, J. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

COUTO. F. L. *"Santo Daime: rito da ordem"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate & Sena Araújo (orgs.). Campinas: Mercado das Letras Editora Ltda, 2002.

DER MARDEROSIAN, A.; KENSINGER, K.; CHAO, J.; GOLDSTEIN, F**.** *"The use and hallucinatory principles of a psychoactive beverage of the Cashinahua tribe"*. In: **Drug Dependence**; v:5, 1970.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. Coleção Debates. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DROUOT, P. **O físico, o xamã e o místico.** Rio de Janeiro: Record- Nova Era, 1999.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais; ensaios em religiões comparadas.** Belo Horizonte: Editora Interlivros, 1979.

ELIADE, M. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase.** São Paulo: Martins Fortes, 1988.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano** (tradução Rogério Fernandes). São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, M. **Mito e realidade.** São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1998.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos; ensaio sobe o simbolismo mágico-religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FARO, A. **Pequena História da Dança.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

FERRETTI, S. *"Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural"*. In: **Faces da tradição afro-brasileira, São Paulo/Salvador**, Caroso & Bacelar (orgs.), São Paulo: Pallas/Ceao, 1999.

FERRETI, S. **Religião e Cultura Popular - Estudo de festas populares e do sincretismo religioso**. Disponível em: http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/Ferretti.htlm. Acesso em 11 de mai. 2007.

FRANCO, M.; SILVA, O. *"Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto do Juruá"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate & Sena Araújo (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2002.

FROÉS, V.; ROCHA, A. **Plantas mágicas: visão espiritual**. In: Alquimia Vegetal, Vera Froés e Antônio Rocha (orgs.). Nova Era: Rio de Janeiro, 1977. Disponível em: http://www.aguiadourada.com/pdf/plantas.pdf. Acesso em 14 de out. 2008.

FROÉS, V. **Santo Daime, cultura amazônica. História do povo de Juramidam**. Manaus: Suframa, 1986.

FURST, P. **Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens**. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1990.

GALVÃO, E. **Santos e xamãs**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GORDON-WASSON, R. **Soma: divine mushroom of immortality**. New York: Harcourt, Brace & World, Inc, 1968.

GORDON_WASSON, R.; HOFFMANN, A.; PUCK, A. **El camino a Eleusis: uma solución al enigma de los misterios.** Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

GOULART, S. L. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica.** Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004.

GROB, C. *"The psychology of Ayahuasca"*. In: **Ayahuasca: hallucinogens, consciousness**, R. Metzner (ed.). New York: Thunder's Mouth Press, 1999.

GROISMAN, A. **Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Santa Catarina: UFSC, 1991.

GRUNEWALD, R. *"Sujeitos da Jurema e o Resgate da Ciência do Índio"*. In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Labate & Goulart (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2005.

HALPERN, J.; SCHERWOOD, A.; HUDSON, J.; YURGELUN-TODD, D.; POPE, H. "*Psychological and cognitive effects of long-term peyote use among native Americans"*. In: **Biol Psychiatry**, n. 58, 2005.

HARNER, J. "*Common themes in South American indian yagé experiences"*. In: **Hallucinogens and shamanism**, M. J. Harner (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1973

HEIM, R. "*História da descoberta dos cogumelos alucinógenos do México"*. In **Mandala: a experiência alucinógena**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

HELMAN, C. **Cultura, Saúde e Doença.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

HENMANN, A. "*O que nos ensinam nossas plantas de poder"*. **Palestra promovida pelo Alto das Estrelas.** São Paulo, 20 de maio de 2005. Disponível em: http://arcadauniao.org/artigo.php?idEdicao=9&idArtigo=54. Acesso em 05 de out. 2008.

HOLMGREN, D. **Os fundamentos da permacultura; um resumo dos conceitos e princípios.** Versão brasileira. Alexander Van Parys Piergili e Amantino Ramos de Freitas (trad.). São Paulo: Ecossistemas design ecológico, 2007.

KEIFENHEIM, B. "*Nixi-pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate e Sena Araújo (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2002.

KOCH-GRUNBERG, T. **Zwei Jahre Bei den Indianern Nordwest-Brasiliens.** Stuttgart: Strecker und Schoder, 1921.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, B. C.; PACHECO**,** G. "*Matrizes Maranhenses do Santo Daime"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate & Sena Araújo (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; CARNEIRO, H. "Introdução". In: O **Uso Ritual das Plantas de Poder**, Labate & Goulart (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2005.

LANGDON, J. *"A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os indios Siona da Colômbia"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate & Sena Araújo (orgs.). Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002.

LEACH, E. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LEARY, T.; METZNER, R.; ALPERT, R. **The Psychedelic Experience: a manual based on the Tibetan Book of the Dead.** New York: Citadel Press, 1964.

LEXIKON, H. **Dicionário de Símbolos.** São Paulo: Cultrix**,** 1998.

LIMA, E. **O uso ritual da Ayahuasca, da Floresta Amazônica aos centros urbanos.** Monografia de conclusão do curso de Geografia. Brasília: UNB, 2004.

LIMA, S. **Experiências e Símbolos de Transformação na Doutrina da Floresta.** Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Minas Gerais: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

LUNA, L. E. **Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon.** Estocolmo: Almquist and Wiksell Internacional, 1986.

LUNA, L. E.; AMARINGO, P. **Ayahuasca visions**. Berkeley: North Atlantic Books, 1993.

LUTZ, C.; WHITE, G. **The Anthropology of Emotions.** North Caroline: Annual Review of Anthropology, 1986.

LUZ, P. *"O uso ameríndio do caapi"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate & Sena Araújo (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2002.

MABIT, J. *"Produção Visionária da Ayahuasca no Contexto dos Curandeiros da Alta Amazônia Peruana"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate & Sena Araújo (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2002.

MACRAE, E. **Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime.** São Paulo: Brasiliense, 1992.

MACRAE, E. **O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como exemplo de redução de danos.** Brasília: Texto apresentado para a Câmara de Assessoramento Técnico-Científico do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), 2004. Disponível em: http://www.santodaime.it/Library/ANTROPOLOGY&SOCIOLOGY/macrae04a_portuguese.pdf. Acesso em 17 de jan. 2009.

MACRAE, E. *"Santo Daime e Santa Maria: Usos Religiosos de Substâncias Psicoativas Lícitas e Ilícitas"*. In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Labate & Goulart (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2005.

MAFFESOLI, M. **Sobre o Nomadismo**; **Vagabundagens Pós-Modernas.** Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

MOLLISON, B. **Introdução à permacultura**. Brasília: Fundação Daniel Efraim Dazcal, 1998.

MONTEIRO DA SILVA, C. **O palácio de Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE, 1983

MONTENEGRO, G. *O Uso de Psicoativos na América Pré-Colombiana a Partir de uma Perspectiva Religiosa*. In: **Ameríndia.** Volume 2-Número 2, 2006. Disponível em; http://www.amerindia.ufc.br/pdf2/guilherme.pdf. Acesso em 04 de nov. de 2008.

MORIN, E. **O Método 4. As idéias. Habitat, vida, costumes, organização.** Porto Alegre: Sulina, 1998.

MORIN, E. **Ciência com Consciência.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

MORIN, E. **Ética**, **Cultura e Educação**. São Paulo: Cortez, 2001.

MORTIMER, L. **Bença Padrinho!** São Paulo: Céu de Maria, 2000.

MOTA, C. N. **Os filhos de jurema na floresta dos espíritos**. Maceió: Edufal, 2007.

MOTTA, R. *"A Jurema do Recife: Religião Indo-Afro-Brasileira em Contexto Urbano"***.** In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Labate & Goulart (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2005.

NARANJO, C. *"Psychological aspects of the yaje experience in an experimental setting"***.** In: **Hallucinogens and shamanism**, M. J. Harner (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1973.

OLIVEIRA, R. **De folha e cipó à capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco: Acre (1945-1958).** Dissertação de Mestrado em História. Recife: UFPE, 2002.

OTT, J. **Ayahuasca analogues: pangaean entheogens**. Kennewick, WA: Natural Products, 1994.

PACHECO, G. *"Os hinos são as correntes: notas para um estudo antropológico da música do Santo Daime"***.** Texto apresentado para disciplina **Antropologia da Religião**, PPGAS, UFRJ: Museu Nacional, 1999.

PEIRANO, M. **A Favor da Etnografia**. Brasília: Série antropológica n. 130, 2002. Disponível em: http://www.unb.br/ics/dam/serie130empdf.pdf. Acesso em 13 de jun. 2008.

PERRINE, D. "*Visions of the night: western medicine meets peyote*". In: **The Heffter Review of Psychedelic Research**. N. 2, pp. 6-52, 2001.

PETEY, B. "*Aspectos da economia amazônica à época da depressão (1920-1940)*". In: **Boletím Geográfico**, ano 31, n 229, 1972.

PIERUCCI, A. **O desencantamento do mundo; todos os passos do conceito em Max Weber.** São Paulo: Editora 34, 2005.

POLARI, A. **O Livro das Mirações: viagem ao Santo Daime**. Rio de Janeiro: Nova Era Record, 1984.

POPPER, K.; ECCLES, J. **The Self and its Brain.** New York: Springer-Verlag Editor, 1977.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A nova aliança. Metamorfose da ciência.** Brasília-UNB: Trad. Miguel Faria et alli, 1997.

QUINTANA, A. **A Ciência da Benzedura; mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru- SP: editora EDUSP, 1999.

REHEN, L. "*Os hinos são presentes: algumas considerações sobre a oferta de cânticos no Santo Daime*"**.** In: **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos.** São Paulo: Neip, 2007. Disponível em: http://www.neip.info/dowloads/lucas/texto%20NEIP.pdf. Acesso em 07 de ago. 2008.

REHFELD, W. **Tempo e Religião: a experiência do homem bíblico.** São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians**. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the Indians in Colombia**. Philadelphia: Temple University Press, 1975.

RICCIARDI, G. S. **O Uso da Ayahuasca e a Experiência de Transformação, Alívio e Cura, na União do Vegetal (UDV).** Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Salvador: UFBA, 2008.

RITA RAMOS, A. *"Transcultura/drogas: a viagem dos índios-maldição ou benção?"* In: **Rev. Humanidades**, número 10, ano III, ago./out. Brasília: UNB, 1986.

ROBINSON, R. **O Grande Livro da Cannabis.** Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

ROUHIER, A. **Le yagé: plante télépathique.** Paris: Paris Médical (n.52), 1924.

SAMORINI, G. *"Buiti: Religião Enteogênica Africana"*. In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Labate & Goulart (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2005.

SAPIR, E. *"Symbols"*. In: **Seligman**, **Edwin R. A. Encyclopedia of the Social Science.** New York: Macmillan, 1934.

SENA ARAÚJO, W. **Navegando nas Ondas do Daime**. **História e cosmologia no ritual da Barquinha**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

SCHULTES, R. *"El desarrollo historico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos"*. In: **América Indígena** (número 46, vol. 1), 1986.

SCHULTES, R. **Antiquity of the use of new world hallucinogens.** The Heffter Review of Psychedelic Research, 1998. Disponível em: http://www.heffter.org/review/chapter1.pdf. Acesso em 18 de jan. 2009.

SHANON, B. *"Os conteúdos das visões da ayahuasca"*. **Mana [online]**: v. 9, n. 2, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132003000200004&script=sci_arttext. Acesso em 20 de mai. 2008.

SHELDRAKE, R. **O Renascimento da Natureza – O Reflorescimento da Ciência e de Deus**. São Paulo: Cultrix, 1993.

SHELDRAKE, R. **A ressonância mórfica & a presença do passado. Os hábitos da natureza**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

SILVA, E. D. **A Fábula Restante dos Últimos Homens**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC, 2002.

SILVA, L. O. **Marachimbé veio foi para apurar. Estudo sobre o castigo, ou peia, no ritual do Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2002.

SILVA, V. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

SINGER, R.; SMITH, A. *"Mycological investigations on Teonanácatl, the Mexican hallucinogenic Mushroom. Part II. A taxonomic monograph of Psilocybe, section caerulescentes"*. Mycologia, 1958.

SLOTERDIJK, P. **Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico: Ensaio Estético.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

SOARES, A. *"Os deuses também migram: a presença africana na cultura brasileira"*. In: **Diálogo**. São Paulo: Paulinas, 1996.

STRASSMAN, R. **Dmt; the spirit molecule.** Rochester: Park Street Press, 2001.

STRAUSS, L. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

TAUSSIG, M. **Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

THEILARD DE CHARDIN, P. **Le Phénomène Humain**. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

TURNER, V. **O processo ritual**. Petrópolis, Vozes, 1974.

VALENTE, V. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem** (Apresentação de Roberto da Matta). Petrópolis: Vozes, 1978.

VICTORIO, R. *"Tríade conceptiva e imaterialidade"*. In: **Arte e Cultura IV estudos interdisciplinares**, SEKEFF, Maria de I.; ZAMPRONHA, Edson. (org.). São Paulo: Annablume, 2006.

VIEIRA, R. *"Etnografia e histórias de vida na compreensão do pensamento dos professores"*. In: **Metodologias Qualitativas para as Ciências Sociais**, Esteves & Azevedo (orgs.). Porto: Instituto de Sociologia, 1998.

WALSH, R. **O Espírito do Xamanismo**. São Paulo: Saraiva, 1993.

WEBER, M. **Economia e Sociedade.** Tradução Régis Barbosa e Karen Barbosa. Brasília: UNB, 1994.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1996.

WOLF, E. *"Trabalho de Campo e Teoria"*. In: **Antropologia e Poder**, Feldman-Biaco, Ribeiro & Soares (orgs.). Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Impressa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

WRIGHT, R. *"Profetas do Pariká e Caapi"*. In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Labate & Goulart (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2005.

ZINBERG, N. **Drug, set and setting**. New Haven: Yale University Press, 1984.

ZULUAGA, G. *"A cultura do yagé, um caminho de índios"*. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**, Labate & Sena Araújo (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2002.

8. Anexos

8.1. Anexo 1

Mito fundante udevista intitulado: "*História da Hoasca*". Explica o surgimento da tradição hoasqueira tendo em vista a revelação feita ao mestre Gabriel num momento de burracheira. Esse mito de origem faz parte de uma gama de histórias deixadas oralmente pelo mestre fundador e que reforçam tanto a cosmogonia quanto a origem dos personagens míticos da simbologia udevista. A História da Hoasca pode ser narrada pelos mestres representantes nas sessões de escala. Muitos costumam ouvir essa e outras histórias na voz do próprio mestre Gabriel, gravada em áudio e compartilhada entre os seus fiéis. Na União do Vegetal o teste para que o discípulo atinja o grau de mestre, além de sua conduta e comprometimento com a doutrina, avalia-se sua precisão e concentração ao narrar toda a história, sob o efeito do Vegetal e na presença dos mestres representantes do núcleo específico. O texto a seguir, original da recordação do mestre Gabriel, foi retirado do site de uma dissidência udevista, estando disponível ao público em geral no endereço: http://www.uniaodovegetal.org.br/imprensa/imprensa.html.

#

A História da Hoasca

"*Em época antediluviana existiu um rei denominado Inca. Este rei tinha uma conselheira, uma mulher misteriosa que se chamava Hoasca. Esta mulher, que conseguia prever acontecimentos e que sabia o que as outras pessoas não sabiam, orientava o rei em tudo o que ele fazia. Um dia Hoasca desencarnou e foi então sepultada. Passados alguns dias o rei, sentindo-se desorientado sem a sua conselheira, foi até a sua sepultura e encontrou, nascida naquele lugar, uma árvore desconhecida, diferente de todas as outras árvores*".

(...)

"*Depois de muitos e muitos anos, nasceu no reinado do rei Inca um menino que recebeu o nome de Tiuaco. Ele chegou ao ponto de ser marechal de confiança do rei. Um dia o rei convidou Tiuaco para vir visitar a sepultura de Hoasca. O marechal, sabendo do ocorrido com a mulher misteriosa, o acompanhou. Chegando à sepultura de Hoasca, o rei disse: 'E se nós fizéssemos um chá das folhas de Hoasca? Quem sabe conseguiríamos falar com o seu espírito e saber dos*

seus segredos e mistérios! Vamos experimentar!'. Tirou umas folhas, preparou o chá e disse a Tiuaco: 'Tiuaco, bebe o chá e vê se tu consegues falar com o espírito de Hoasca para saber dos seus segredos e mistérios'. Tiuaco bebeu o chá. A força de Hoasca então se apresentou e cresceu tanto que Tiuaco não resistiu e fez a passagem dentro da força e da luz. E o rei então não pôde fazer outra coisa senão sepultar o seu marechal".

(...)

"*Depois, com o tempo, o rei também desencarnou e o reinado ficou transformado em tapera. Muitos e muitos anos depois nasceu um menino que recebeu o nome de Salomão. Este menino era tão dotado de Ciência e de sabedoria que chegou a ser chamado de "curioso", quando, na verdade, era inteligente, sendo que até hoje combate a curiosidade. Salomão estudou de si e tornou-se o rei da Ciência".*

(...)

"Um dia, chegou aos ouvidos de Salomão a história da mulher misteriosa. E só ele mesmo, como rei da Ciência, poderia descobrir os mistérios e segredos de Hoasca. Vem então Salomão acompanhado de seu vassalo Caiano para a descoberta dos mistérios. Chegando à sepultura de Hoasca, pegou uma folha da árvore e disse: "Essa que nasceu na sepultura de Hoasca, da qual fizeram um chá que deram a Tiuaco, o qual bebeu e morreu, vem denominar-se Chacrona, que quer dizer chá temeroso, temeroso para quem não o respeita".

(...)

"Em seguida dirigiu-se à sepultura de Tiuaco e, encontrando ali um cipó, confiou que nele existia o marechal, e disse: 'Tiuaco é Mariri. A palavra indígena Mariri quer dizer marechal. Tiuaco é marechal'. Salomão tirou então uns pedaços do cipó Mariri e umas folhas da Chacrona e com eles preparou um chá. Realizava, nesse momento histórico para a humanidade, a União do Vegetal, a união do Mariri com a Chacrona".

(...)

"Em seguida, disse a seu vassalo Caiano: 'Caiano, receba a comunhão do Vegetal e siga firme para receber os segredos da Hoasca e todos os mistérios do Vegetal. Quando sentir que a força do chá, que é a burracheira, seja demasiada a ponto de não poder suportá-la, lembre-se de

Tiuaco, que é Mariri, é o rei da força'. Caiano bebeu e sentiu a Hoasca se manifestando, e a força cresceu tanto que ele, sufocando num tempo de burracheira, lembrou-se da palavra do Mestre e chamou Tiuaco".

(...)

"*Depois Caiano diz a Salomão: 'Mestre, eu entrei nos encantos e vi tudo'. Salomão repreende Caiano, esclarecendo que os encantos são da Natureza Divina e vivem fechados, e que só é possível neles entrar com a autorização da Natureza Divina. E ensina-o a trazer a chamada de abertura Minguarana, permitindo a Caiano entrar nos encantos da Natureza Divina e receber todos os segredos e mistérios do Vegetal. Assim, Caiano se recordou e se tornou consciente, sendo, a partir de então, o primeiro hoasqueiro*".

(...)

"*Nesta ocasião, Caiano recebeu de Salomão o sétimo segredo da natureza, a União do Vegetal e, com ela, a chave da palavra perdida, que permite entrar em contato com a Força Superior e penetrar nos encantos da Natureza Divina. Desde então, Caiano, sempre demonstrando grande abnegação, humildade e amor pela humanidade, vem se reencarnando sucessivamente na Terra e cumprindo sua missão de restaurar a União do Vegetal e de trazer aos homens a luz do verdadeiro conhecimento espiritual*".

(...)

"*Neste século, ele (Caiano) reencarna em Coração de Maria, Estado da Bahia, com o nome de José Gabriel da Costa, tendo se tornado conhecido na UDV como MESTRE Gabriel. De origem humilde, MESTRE Gabriel se desloca, quando adulto, para a cidade de Porto Velho, em Rondônia, a fim de trabalhar como seringueiro na Floresta Amazônica. No seringal boliviano chamado Guarapari, bebe o chá sagrado, o qual lhe permite recordar-se de sua missão e de suas encarnações passadas*".

(...)

"*Em 1961, após passar três anos examinando as revelações recebidas, MESTRE Gabriel recria a UDV, dando início ao seu trabalho de doutrinação e de distribuição do misterioso líqüido. Em 1971 ele desencarna deixando um precioso legado espiritual, em virtude do qual as gerações futuras hão de lembrar o seu nome com gratidão e reverência*".

8.1.1. Anexo 2

Hinos da Clarissa Rodrigues, que exemplificam a pluralidade simbólica compartilhada entre os adeptos do CHIED alagoano. Os hinos escolhidos estão contidos nos hinários da Passarinho denominados: *Semente do Divino, Tridente do Sagrado Pai e Luz Interior* respectivamente.

1- Hinário: Semente do Divino

-7-
SAUDANDO XANGÔ
(Marcha)

Eu chamei os Orixás para virem nessa festa

Vêm saudando esta grande festa

Aqui chegou Aqui chegou
Ê meu Pai, meu Pai Xangô

Essa grande festa é festa da Floresta

Ê Xangô curando em Sol, Lua e Pedra

Aqui chegou Aqui chegou
Ê meu Pai, meu Pai Xangô

Xangô que vive na cidade de Luz

É o guerreiro guardião da Santa Cruz

Aqui chegou Aqui chegou
Ê meu Pai, meu Pai Xangô

Xangô é amor vem trazendo ensinamentos

Cipó na floresta vem correspondendo

Aqui chegou Aqui chegou
Ê meu Pai, meu Pai Xangô

-8-
A LUZ DE XANGÔ
(Marcha)

Kandeia hey, Iê ô
Kandeia Rá, Iê a
Iluminando, iê ô
O caminho, iê ô
Que vem chegando, Iê ô
É pai menino, iê ô
Pai Pai mandou, iê ô

Eu apresentar, iê a
Meu Rei Xangô, iê ô
Xangô do Mar, iê a

Xangô oiá, iê ô
Xangô oiá, iê ô

Kanké, iê ô
Kanké, iê á
Raiou, iê ô
Raiou, iê á
Neste terreiro, iê ô
Xangô vai Reinar, iê á
Com seus guerreiros, iê ô
Na Casa Divina, iê á
Abre os caminhos, iê ô
Ele vem curar, iê á
Se liga no balanço, iê ô
No balanço que está, iê á
A Luz que vai voando, iê ô
A Luz vem acalmar, iê á
Acalmar o balanço, iê ô
Em Luz irradiar, iê á

Xangô oiá, iê ô

Xangô oiá, iê ô

Kandeia hey, iê ô
Kandeia Rá, iê á

Kandeia hey, iê ô
Kandeia Rá, iê á

Xangô oiá, iê ô
Xangô oiá, iê ô

2- Hinário: Tridente do Sagrado Pai

-12-

CANGIRA GIRA

(Marcha)

Fazendo eu vou mostrando
Jurema o seu amor

Tá Girando sem parar
Gira Gira aqui vai encontrar

Está girando no salão
Gira Gira com os irmãos

Está girando sem parar
Gira Gira para aqui estar

Está girando no salão
Cangira Roda em toda sessão

Rodopia no salão
Rodopiando não sai do chão

Cangira gira sem parar
Cangira aqui agora está

-16-

ÁGUA BENZEDEIRA

(Marcha)

Água benzedeira
Lava minha alma
Lavando meus irmãos
Lavando traz a calma

Aqui eu me apresento
Limpando com minhas ervas
Com Arruda eu descarrego
O que de mal por aqui andou

Eu estou aqui
Fazendo a limpeza
Com a Água Benzedeira
A água e o amor

A água do amor
É a força do pai
Benzo os irmãos
Para sempre Amém guiai

-23-

OXOSSI E OGUM BEIRA MAR

(Ponto)

O Grande Grito Ecoou
Chamando a força para cá
É Rei Oxossi lá nas Matas
E Ogum da Beira mar

Olha a força, eu chamo a força
Rei Oxossi é caçador
Rei Oxossi é vegetal
Traz força, fé e amor

É caçador de uma flecha
Oxossi que corre nas Matas
É mirando e acertando
Aqui dele não escapa

É na Lei de Seu Ogum
Que se encontra a formeza

Mas no balanço do Mar
Traz harmonia e pureza

E foi lá no Alto Mar
Que Iemanjá lhe corrou
Seu Beira Mar é o guerreiro
Pelos fracos tem Amor

Rei Cipó trouxe a força
De Oxossi e Beira Mar
Mas vai logo bem avisando
Quem comanda é Iemanjá

-24-

PRESENÇA DE IEMANJÁ

(Marcha)

Vi saindo de lá das Águas
As sereias do império de Iemanjá
Vi na Beira do Mar
Estrelas que me encantavam
Iemanjá veio me dar

Vou é no Balanço das águas
Preparo o meu barco para navegar
Vejo no mastro que se alinha
Iemanjá com as Sereias
E a princesa Janaína

Vai abrindo as passagens
Saravá! Que é para eu não duvidar
Nos encantos de minha Mãe
Confiança no coração
É quem te guia neste Mar

No palácio de Odoyá
Sereia Sarah recebe quem precisar
Vem no Balanço das ondas
O encanto que te rondas
É a força quem vem do Mar

Pra chegar até aqui
Precisa de amor e de bem se conduzir
Iemanjá o Mar guarnece
Se você não reconhece
Ela te deixa cair

-25-

CONVOCAÇÃO

(Marcha)

No céu brilhou, a clara estrela do amor
No coração, foi tão forte que clareou
Iluminou os pontinhos de energia
Já religou, ativando minha vida

Clara Estrela Matutina
Forte Luz Portal da Guia
Peço à força do Arcanjo Rafael
Com meus guardiões Elemiah e São Miguel
Anjos que aparecem para toda humanidade
Contribuindo com consciência e verdade

Guardiões sóis Santas Guias
A linguagem da harmonia

Os Reis da Terra chamam os Príncipes Curadores
O vento espalha a energia atrás dos Montes
Está chegando o sacode sobre a Terra
É com amor que combatemos esta guerra

Convocando os irmãos
Curadores em matéria

Tu viverás com amor e paciência
Com sentimentos de crescimento e Inocência
Não tem mais fim, estando forte para um dia
Seguir a viagem a outro canto que precisa

Caminhos da Nova Era
São dimensões dessa Esfera

3- Hinário: Rosa da Caridade

-5-

SANTO ANTÔNIO

(Marcha)

Se milagres tu procuras
Pede-os logo a Santo Antônio
Foge dele as desventuras
Erros, Males e o Demônio

Torna Manso Iroso Mar
Da prisão Quebra correntes
Bens Perdidos faz achar
E dá saúde aos doentes

Aflições, perigos cedem
Pela sua intercessão
Dons recebem se lhos pedem
O mancebo e o ancião

Em qualquer necessidade
Presta auxílios soberanos
De sua alta caridade
Fala a voz dos paduanos

Glória seja dada ao Pai

Glória ao filho nosso bem
E glória ao Espírito Santo
Nos séculos sem fim
Amém

Ê Santo Antônio iluminai o meu caminho
Tens a chave dos ensinos, da pureza e do amor
Com a força soberana
Do meu Pai Criador

Ê Santo Antônio É quem me entrega esta força
Sois soberano Pai e Sois Soberano filho
Na presença do Senhor
Do meu Pai Criador

Ê Santo Antônio Lírio da castidade
Homem da santa oração, Rosa da caridade
Não há mágoa só amor
Do meu Pai criador

Ê Santo Antônio florescendo e triunfando
Santo do Mundo Inteiro, é o Doutor da verdade
Pois tu és batalhador
Do meu Pai criador

Ê Santo Antônio és Alegria e coragem
Tirai os meus pecados, escutai as nossas preces
Com o Santo fervor
Ao meu Pai criador

Ê Santo Antônio me instrua no destino
Caminhando ao meu lado, o seu ombro lisonjeiro
É o fortalecedor
Do meu Pai Criador

Ê Santo Antônio venho agradecer
A sua viva presença, sou fonte de energia
E também merecedor
Do meu Pai Criador

-20-

MAGO DA VERDADE

(Marcha)

Guarnecei os vossos filhos
Guarnecei as nossas mentes
O Divino poder vem
Para fortalecer o Bem

Não é hoje e nem amanhã
Que o mundo vai balançar
É agora o tempo Ruge
Para um novo despertar
A Firmeza e a Graça
Do Divino Pai Eterno

A Firmeza é a Clareza
Do Divino Espírito Santo

Eu falei e aqui recebo
Toda orientação
Dos Reis Magos do Oriente
Da Estrela de Salomão

Aqui estou, Aqui eu vou
Para trilhar no caminho do Bem
O fortalecido Bem
Com a Corrente da União

A União está presente
Em nossos corações
Faremos a verdade
Estamos nesta missão

Eu recebi a Cura
Do meu Mago Imperador
É o Mago da Verdade
Jesus Cristo Redentor

A postura da Verdade
É a postura do meu ser
É se manter, é reto
No caminho do saber

-19-

ETERNA MENTE, EU SOU

(Marcha)

Lá está o Sol para guiar as mentes
Lá está o Sol vem pra clarear
O Sol da Terra, doces terras quentes
Estamos sempre a caminhar

Lá está a Lua brilhando no céu
Brilho do Sol está a emanar
Luz da verdade, Estrela cintilante
Reflete a luz deste lugar

Não é distante este lugar é perto
Do coração para já ficar
Compreendendo a encarnação
Do novo ciclo a renovar

Lá está o Mar selando a corrente
É união nesta beira mar
O Mar da vida é de Lua e Sol
Equilibrando vamos melhorar
Aqui está a Terra, Mãe de formosura
Zelando estou em preces a cantar
Terra, Céu, Mar e Natureza
Lindos golfinhos e botos do Mar

Lá vem os Mestres pra nos ensinar
Vem de mãos dadas para trabalhar
Em um só corpo está a comunhão
Dos universos criamos um lar

Lá vem os índios para nos pintar
Vem convidar para reunião
Se aprochegue sente no seu lugar
Recebe a cura com o coração

Lá vem o fogo, vem iluminar
Abre os caminhos para eu passar
Me tira logo da escuridão
Vou ascendendo para iluminar

Lá vem a água, fonte de toda a vida
Transborda amor em toda a pureza
Nos alimentamos desta força viva
O encontrar está na Natureza

Lá vem o Vento em cores a soprar
É com o vento que eu vou flutuar
Flutua aqui, flutua açula
Um Passarinho aprendendo a voar

Lá vem a chuva, ela vem limpar
Receba as graças deste grande Amor
Deixe esta força em ti circular
Limpar as mentes e não sentir dor

Compreendendo esta mensagem
É das Estrelas, do alto do Céu do Mar
Somos todos uma só energia
Iluminando nesta Mãe Terra

Segue o caminho para receber
O esclarecer para perceber
Que neste mundo somos a Verdade
Verdadeiro Deus em claridade

Não é distante este lugar é perto
Do coração para já ficar
Compreendendo a encarnação
Do novo ciclo a renovar

Lá vem as Senhoras com suas saias brancas
Em roda, gira, sempre a circular
Espalha amor, paz e alegria
Orientando no clarão está
Lá vêm os Seres da corte divinal
É tanta luz que achamos o lugar
Receba a chave para aqui entrar
Se compreender e examinar

Não é distante este lugar é perto
Do coração para já ficar
Compreendendo a encarnação
Do novo ciclo a renovar

Lá vem, flutua a confirmação
Não é surpresa pois já dentro está
Esta verdade é a convicção
O ser humano na Casa reinar

Lá vem a Força do meu grande Rei
Rei Salomão vem pra imperar
O seu Império lindas pedras finas
É a riqueza espiritual

Lá vem a Luz de Iemanjá
É Mãe Rainha, Mãe de todo Mar
Traz claridade para esta sessão
Nas suas águas quero me banhar

Lá vem a linha de todo o Oriente
Orienta o barco a navegar
Embarcando nesta grande missão
Deus, beleza, Om Namah Shiva Ya