UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

"BEBER NA FONTE"
adesão e transformação na União do Vegetal

Rosa Virgínia A. de A. Melo

Brasília
2010

"BEBER NA FONTE"
adesão e transformação na União do Vegetal

Rosa Virgínia A. de A. Melo

Orientadora: Profa. Lia Zanotta Machado

Banca examinadora:

Profa. Lia Zanotta Machado (DAN/UnB) (Presidente)
Prof. Lísias Nogueira Negrão (USP)
Prof. Emerson Alessandro Giumbelli (UFRGS)
Prof. Eurico A. G. Cursino dos Santos (SOL/UnB)
Prof. Stephen Grant Baines (DAN/UnB)

Suplente

Prof. Wilson Trajano (DAN/UnB)

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, no dia 30 de agosto de 2010, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor.

Agradecimentos

Agradeço ao sistema público de ensino brasileiro que me possibilitou uma imersão no universo da pesquisa antropológica, subsidiada pelo suporte financeiro da bolsa de doutorado do CNPq, disponibilizada através do Departamento de Antropologia da UnB.

Aos interlocutores da União do Vegetal pelo apoio. São muitos aqueles que tornaram menos árdua a tarefa de adentrar um universo tão próximo e tão distante. Considero a confiança em mim depositada como um reflexo daquela que nutrem pela própria religião. À Luis Angra e Elaine Sardinha por me abrirem as portas. Ao núcleo Canário Verde como um todo, pela convivência em sessão e duranta as "escalas" de trabalho; a Marilda e Márcio Gonçalves, Paulo Rosa, Luis Cláudio Pinho e Maurício Maia pelo diálogo. À Comissão Científica institucional pela aprovação da pesquisa.

Sou grata à Silvia Freire e José A. E. de B. Lima, o "Guga", por terem me recebido generosamente em Porto Velho, quando por meio da atenção recebida, pude conhecer um pouco da UDV em Rondônia, colocar os pés na floresta e vislumbrar um pedacinho do universo "caboclo".

À Salomé Chasnoff e Jesse Wheeler pela acolhida em Evanston no segundo semestre de 2007, período inestimável para os desdobramentos da tese.

À René Dubois, Jaqueline Fontenelli, Maria Chefe e a todos aqueles que ao longo dos anos venho compartilhando sonhos *cerratenses* na Vila São Jorge.

Nos últimos anos tornei-me admiradora das terapias corporais, lenitivo para as dores da alma. Agradeço aos ensinamentos e parcerias nessas técnicas: ao amigo Terry Agerkop; aos companheiros do Corpo Vivo em nossas revigorantes viagens bioenergéticas, quando recalibrei o corpo fatigado das demandas do intelecto; à duas *maestras* da *ayurveda*: Satyam Marga e Aline Vieira.

Num caminho pleno de surpresas encontrei-me com Beatriz Labate, a quem sou grata pela sinceridade impactante, amplo conhecimento no campo ayahuasqueiro, leitura atenta e amizade. Ao NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos) sou grata pela oportunidade de participar de sua lista de discussões, onde venho aprendendo sobre o alcance da questão das drogas na cena urbana contemporânea.

Por compartilhar angústias de pesquisa, à Léa Tomass; aos amigos Luiz Cayon e Emerson Dionísio pelo apoio e disposição em discutirem comigo partes da tese.

Agradeço ao Departamento de Antropologia da UnB pela presença institucional. Aos professores da UnB pela atenção que me prestaram nas diversas fases da elaboração da tese: José Pimenta, Roque Laraia, Stephen Baines e Cristina Patriota; à Carlos Sautchuk pela presença amiga e indicações bibliográficas.

Sou grata à Eurico A. G. Cursino dos Santos, cujo apoio generoso e instigante esteve presente em momentos importantes. À Lia Zanotta Machado, minha orientadora.

Aos meus pais Mariza e Paulo Melo meus agradecimentos eternos pela constância e firmeza na vida e por confiarem em minhas aventuras antropológicas. À Júlia Melo, minha sobrinha amada quem desde o primeiro dia de vida vem me ofertando alegrias.

Resumo

A proposta de analisar o culto ayahuasqueiro na União do Vegetal aciona jogos metonímicos entre êxtase e disciplina operados pelo discurso de legitimação do sacramento: a burracheira. A adesão ao grupo é analisada na circulação de bens contidos no dom do êxtase e no contradom do associativismo transformado em disciplina do comportamento. Ajustes dos diferentes níveis de adesão são efetuados na categoria do "grau", mediador da eficácia simbólica da hierarquia recobre a experiência extática.

Abstract

The analysis of the cult of Ayahuasca of the União do Vegetal incorporates metonymic games between ecstasy and discipline, put into play by the discourse of legitimization of the sacrament of the *burracheira*. Adherence to the group is analyzed through the circulation of goods contained within the reciprocal transaction of ecstasy and associationism, transformed into behavioral discipline. (Re)adjustments within the different levels of membership are effected through the category of "degree", a mediator of symbolic efficacy of the hierarchy that covers the ecstatic experience.

Sumário

Introdução – 01
Uma mirada no universo ayahuasqueiro – 6
Questões epistemológicas. Preâmbulo – 12
Metodologia de pesquisa – 14
Do "sentir" ao distanciamento – 15
Um campo de fronteiras - tensões da etnografia "em casa" – 24
Dados etnográficos – 27
A legalidade da ayahuasca – 28

Capítulo 1. A União do Vegetal e as religiões brasileiras
As matrizes religiosas – 30
A ayahuasca. Do seringal à cidade – 35
Os caboclos da floresta – uma tradição inferior à partir da releitura religiosa – 40
A ayahuasca e as "macumbas" – o jogo acusatório – 55
"Oficina de reparos", o núcleo da UDV – 67
Alguns aspectos da Unidade Administrativa – 71

Capítulo 2. O mito e o rito
Preâmbulo – 77
A História da Hoasca. A narrativa – 80
A interpretação – 82
O poder do xamã e o poder do Mestre – 93
Uso do psicoativo – a orientação ritual – 96
O recorte etnográfico no rito udevista – 99
A sessão – 100

Capítulo 3 – A construção simbólica da burracheira
O uso estruturado do psicoativo – 128
Construindo burracheira – 131
A comunhão do vegetal – 143
A "força estranha" e o jogo de pergunta e resposta – 154

"Tempo de burracheira" e organização social: a realidade divina – 164
O sotaque "caboclo" da UDV – 172
"O Mestre me disse": afeto e "alto espiritismo" – 180

Capítulo 4 – A hierarquia e a transformação no vegetal – 194
Êxtase, pertença e disciplina – 201
Natureza e cultura. Aprendendo do "caboclo" – 216
Burracheira e adesão. A cura moral – 238

Conclusão – 250

Bibliografia – 254

Introdução

A presente discussão propõe uma análise antropológica do discurso nativo a respeito da comunhão mística realizada por um sacramento religioso nomeado vegetal. Formado pela combinação de duas plantas psicoativas de origem amazônica, o vegetal é uma beberagem depurada do cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha do arbusto *Psychotria viridis*[1]. No noroeste amazônico a cocção pode incluir outros vegetais[2] que contém os mesmos alcalóides presentes nas mencionadas espécies: beta carbolina, tetrahidroarmina e harmalina do cipó, e da folha o alcalóide N, N dimetiltriptamina (DMT). A beberagem atende sob denominação variada: *caapi, gahpí, kahpí* (entre os Tucano orientais do Uapés), *mihí* (entre os Cubeo), *Kápi* (entre os Gahibo das planícies orientais), *Shuar* do Equador, e ainda *yagé*, *nixi pae*, *kamarampi*, cipó, daime, vegetal, hoasca, etc, mas tornou-se mais conhecida sob termo quéchua usado nas montanhas peruanas e equatorianas, *ayahuasca*[3].

Na União do Vegetal a hoasca, ou vegetal, propicia o contato com a dimensão do Mestre Gabriel, é um veículo da doutrina do fundador e líder religioso carismático. O poder do guia é consubstancializado na bebida sagrada ingerida a cada ritual, o que configura uma percepção fundamental à esfera mágica do pensamento da União do Vegetal, grupo religioso em movimento constante de organização e institucionalização.

É antigo na história da humanidade o uso ritualizado de psicoativos vegetais (Furst, 1976[4]; Estrada, 1984; Lévi-Strauss, 1989; Eliade, 2002) que põe os sujeitos em contato com forças invisíveis, fontes emanadoras de conhecimento e autoridade. Contudo, a urbanização do uso da ayahuasca trouxe para os grandes centros urbanos tal prática ressignificada sob valores modernos. Nesse cenário, a proposta analítica sobre o vegetal, percebido em seu poder de orientação espiritual, tece um diálogo com questões candentes da modernidade, como as liberdades individuais, ascenção social,

---

[1] Espécies particulares das *malpigiácea* e *rubiacea,* respectivamente.

[2] A questão da veriedade dos compostos não devidamente examinados em laboratório foi mencionada como um problema para identificação correta da determinação botânica, em Reichel-Dolmatoff, 1976:61-62, e permanece atual, o que levou o governo brasileiro a restringir ao uso ritual religioso o tipo de cipó e de folha permitido na cocção.

[3] *Aya*, morto e *huasca*, cipó ou liana.

[4] O autor discute diversas tradições de uso para corroborar a tese do uso ritual de vegetais sagrados.

estados alterados de consciência, e outras que estão no "coração do impensado" da cultura moderna como a hierarquia (Dumont, 1997:16).

De um ponto de vista antropológico, a característica distintiva da religião como um conceito genérico não está na crença da ordem cósmica, mas em uma atenção especial ao que é alocado no plano mundano sob inspiração transcendental. Constituo minha investigação a partir de temas suscitados pelo uso sacramentado de um psicoativo de origem rural amazônica[5] que, transposto para a periferia de Porto Velho, segue sua expansão nos anos 70 para capitais do "Centro-Sul" entre o meio urbano de classe média. Interessa-me refletir, sobretudo, acerca das subsequentes construções de ordem coletiva e individual que nele são significadas.

Em um contexto moderno, a apropriação de uma tradição amazônica em diálogo com religiões, estilos de vida e valores urbanos, provocam perguntas que apontam para projetos de vida associados à escolha pela adesão. À esse corpo religioso formado por classes sociais diversas, unidas na leitura simbólica do sacramento vegetal elaboro uma discussão interessada na relação indivíduo e sociedade.

Na União do Vegetal o efeito da hoasca chama-se burracheira, uma "força" que carrega o espírito do líder carismático. No discurso nativo o estado identificado pela ingestão do chá é um contato interno que propicia a condução do sujeito à "evolução espiritual" ou à "retidão", ou seja, à disciplina do comportamento. Para um entendimento antropológico desse suposto do uso religioso da ayahuasca, discuto a semântica que permite compreender a ação simbólica do fármaco[6] enquanto êxtase[7] e a passagem desse estado para uma disciplinarização da conduta individual, a "evolução espiritual" udevista. Faz-se importante notar que a qualidade da ayahuasca de conduzir ao transe é uma potência que pode ou não se efetivar.

Nesse primeiro plano de discussão, o êxtase sacramentado é metonimicamente significado como um contato com o guia espiritual, por meio do qual torna-se instituinte de padrões culturais fixados à experiência religiosa (Bastide, 1975). Esse

[5] Dada a amplidão do campo de uso da substância, discussões acerca do uso ameríndio não foram abordadas.

[6] A terminologia da substância é polêmica entre estudiosos. O termo "droga" carrega um estigma que dificulta o debate, enquanto "fármaco", por conter etimologicamente ambos os significados de remédio e veneno, parece-me interessante, mas adoto a seguir a identificação como "psicoativo".

[7] O êxtase é uma potência da bebida que pode ou não se efetivar.

plano, vinculado à organização holista, impõe padrões coletivos de moralidade e poder político internos à instituição.

Num segundo plano, associado ao primeiro, a burracheira aciona o discurso interno do "eu" como entidade a ser aperfeiçoada e completada pelo contato com a "iluminação divina" imantada em valores e práticas disciplinados e disciplinadores. Se no primeiro plano a identificação é holista, no segundo desponta a força da idéia de sujeito imbuído de uma noção de si mediada pela introjeção dos valores da individualidade preceituados pelo grupo. Esses dois planos de configuração da burracheira movimentam-se, em tensão, articulando valores depurados daquilo que Dumont chama de holismo e individualismo (Dumont,1997 e 2000).

A interpretação que faço da noção de burracheira é a pedra angular da tese. A descrição e análise do mito e do rito, assim como dados depurados nas entrevistas, fornecem subsídios da leitura do significado atribuído ao efeito do chá em seus vários eixos de sustentação, desde sua dimensão extasiante aos sentidos morais instituídos por valores individualistas e holistas que caracterizam a adesão. Por um lado a burracheira propicia movimento de auto empoderamento de um sujeito eficiente e auto centrado. Por outro é fonte da natureza divina, vivificadora da "essência" humana contrária à desagregação do predomínio de um modelo tradicional de gestão da vida privada. Na burracheira encontramos articulados a realização de aspectos do moderno e do pré moderno, ambos sagrados.

O modo de articular o sagrado na UDV estrutura trajetórias individuais conducentes às posições de honra, esfera do social atraente ao universo pesquisado, composto sobretudo pela classe média do Distrito Federal[8]. Sensível ao encantamento de um imaginário da natureza potencializado nas emanações do composto psicoativo, como também atraídas pela estrutura hierárquica que define as redes de associação, a instituição religiosa põe em ação uma composição tributária da mística, da busca por prestígio, da aliança na demanda por regra e pela valorização da "família como espelho"[9].

[8] Na região norte a UDV tem um perfil sócio econômico diverso do recorte da pesquisa, pois é mais significativa a adesão da classe proletarizada. Entendo que a possibilidade de ascensão, dada pela hierarquia interna, exerce atração sobre ambos os recortes sociais.

[9] Ver *A família como espelho – um estudo sobre a moral dos pobres*, onde Cynthia Sarti discute a família como parâmetro simbólico que define a atuação dos indivíduos inclusive no plano político.

Não posso deixar de fora do eixo analítico o elemento material que constitui o sacramento e sua ação no campo dos humores. Longe de fazer a opção pelo determinismo biológico como solução terapêutica (Roudinesco, 2000), ou de negar o suposto de Durkheim (1996) para quem não é o objeto em si que o leva a ser cultuado - como será discutido - acredito ser necessário contemplar o efeito químico da ayahuasca que, como outros psicoativos, demonstra uma acentuada produção de dopamina e serotonina (Kjellgren, 2009) o que indica uma ação no sistema nervoso central. A relevância desse composto químico deve ser introduzida nas interpretações simbólicas de seu uso, pois é um bem ao qual são atribuídas possibilidades de tratamento de dependências químicas e transtornos depressivos, mesmo sob uso não religioso (Winkelman e Roberts, 2007).

As condições sócio econômicas e históricas do lugar de constituição da religião são aqui vistas como fonte de articulação dos valores pré-modernos e modernos. A formação da União do Vegetal deita raízes em uma localidade sócio econômica e política de fronteira, inicialmente em 1961 no seringal Sunta, na fronteira Brasil-Bolívia e posteriormente transferida para a periferia de Porto Velho, onde inaugurou sua sede histórica na residência do Mestre Gabriel. Com a morte do líder fundador em 1971, o grupo expandiu-se pela classe média do "Centro-Sul", sobretudo durante os anos 80 quando ocorre o fortalecimento institucional representado pela transferência da Sede Geral de Porto Velho para Brasília, levado a frente pela formação de lideranças de São Paulo e Brasília.

A ênfase coletiva na comunicação de uma correção moral organiza o sentido da comunhão sacramental de modo a expressá-la na linguagem universalizante da família. Ao estado de êxtase está associada a mística do "conhece-te a ti mesmo" por meio da conquista de uma "consciência" que tem uma acessibilidade alargada pela ideia do "saber de si" desejável ao "auto conhecimento".

A escolha individual, base da noção de projeto (Velho, 1999:24) é acentuada no discurso hegemônico para ser fixada enquanto um "despertar" que prevê um objetivo predeterminado (ibid.). O pensamento místico entra na corrida pelo "auto conhecimento" ressignificando conceitos do pensamento científico lógico racional como "ego", "consciência", "padrão de comportamento", dentro de uma lógica que privilegia a "espiritualidade".

O valor posto no "auto conhecimento" e na volição individual na direção da transformação de condutas consideradas indesejáveis, aponta para uma orientação

social contemporânea, mas que é tocada por princípios hierárquicos do que seja o sujeito que sabe de si. A validação do "eu" está embebida numa ordenação múltipla da realidade (Schultz apud Tambiah, 1990:92/3) assentada em certo contexto de trânsito por valores contemporâneos e pré modernos.

A dimensão extática e disciplinadora que permeia o significado da burracheira, constantemente ordenado e fixado no rito, será analisada, portanto, com vistas a deslindar os mecanismos pelos quais propicia a construção da poção em algo que toma forma social (Strathern, 1988), organizando relações entre aqueles que aderem ao seu sentido. O adepto, dotado de valores aprendidos, adquire honra e ascende posições de administração e mando num sistema burocratizado de responsabilidades.

Níveis de adesão aos critérios consensuados da "evolução espiritual" auferem ao sujeito instituído atributos semelhantes à honra estamental weberiana, expressa pela expectativa de valorização em torno de um estilo de vida específico (Weber, 1974:219). Dessa forma, o consumo do psicoativo tornado comunhão mística institui um processo social que constrói pessoas e seus respectivos lugares sociais.

O mito e o rito hoasqueiro[10] udevista pode ser anunciado como um mecanismo que lida com duas forças em permanente tensão: a fragmentação individual e a totalização social. Essa prática religiosa cujo sentido é internamente conhecido sob fonte certa (Mauss, 1999:231), a do Mestre, é acionada no rito por meio de técnicas heteróclitas que se autoproclamam tradicionais (Carneiro da Cunha, 1998:8), tornando-a um "dispositivo de mixagem, de fusão" (Soares, 1994:219). A semântica ritualizada do vegetal é aqui discutida de modo a dar pistas do papel social construído através de analogias naturalizantes que aderem ao artefato cultural, a ayahuasca, em seu poder de fazer ver um outro mundo, este mesmo substrato de analogias sociais. Dessa forma, pretendo mostrar como a leitura naturalizante do social operada no rito ratifica convenções legitimizadora de instituições sociais (Douglas, 1998). O universo visionário da cosmologia religiosa vale na medida que serve de veículo para atualização de valores centrais ao mundo social.

[10] Termo de auto identificação da UDV pesquisada e dissidências. Assim como o termo "burracheira", "Hoasca" tem sido apropriada por grupos diversos, mas que por vezes não comunga da simbologia do mito de origem do chá – A História da Hoasca.

Uma mirada no universo ayahuasqueiro

O Homem, ao longo de toda sua história, tem, incessantemente e de todas as maneiras, criado coisas sagradas (Durkheim, 1996:218). Sob essa afirmação, não há nada de realmente novo na sacralização de vegetais psicoativos compostos por alcalóides como psilocibina, mescalina e o combinado de tetrahidroharmina[11] e dimetiltriptamina. Ritos centrados no poder fantástico desses vegetais são encontrados, respectivamente, nas tradições dos cogumelos em Oaxaca, México, do cacto Peyote[12] dos huicholes em Jalisco, México, e da ayahuasca no noroeste amazônico[13]. Além do antigo *soma* dos vedas mencionado no Rig Veda, chamado *haoma* entre os zoroastrianos (Levi-Strauss, 1989).

As Igrejas do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal[14], surgidas no século XX, trouxeram a ayahuasca como objeto sacramental psicoativo para uma posição regulada e bem situada, não obstante a classificação da dimetiltriptamina ou DMT, no nível máximo de periculosidade segundo as Nações Unidas. A observação do contexto de existência do sacramento questiona o suposto ocidental de "guerra às drogas" como via de combate aos males do uso de substâncias que alteram a consciência.

Ao analisar o estigma da droga nos termos antropológicos há que se perguntar quem define que uma substância é perigosa para o indivíduo e para a sociedade e, assim sendo, o faz assentado em que tipo de conhecimentos e princípios (Becker, 2008). Minha abordagem contempla uma substância caracterizada como droga e que, simbolicamente constituída, opera como um bem religioso, dessa maneira corroborando para análises que atribuem à cultura importante papel na modelagem do efeito de substâncias psicoativas.

O senso comum por vezes faz a leitura das religiões "do chá" através do atributo do uso de uma droga alucinógena por indivíduos que, reunidos em seitas, aproveitam-se da religião para o uso de entorpecentes. O presente estudo permite

[11] Dos 3 alcalóides do cipó, este é o que é considerado encontrar-se em níveis intoxicantes.
[12] Nos EUA índios em contexto urbano são autorizados a usar o cacto na Native American Church.
[13] Entre os Ingano de Mocoa, Caquetá, Sibundoy e Kofá do Putumayo, Siona, Tukano (do baixo Uaupés), Schuar, Ashaninka, Kaxinawá, etc. De acordo com Luna (1986:57), 72 grupos culturais amazônicos usam a mistura vegetal.
[14] A União do Vegetal não se denomina Igreja, a atribuição é conceitual, portanto externa ao grupo.

considerar valores que vão além de uma viagem hedonista[15], uma vez que a construção simbólica do vegetal permite instituir o êxtase de função instituinte (Bastide op.cit.) através do qual recebe legitimidade interna e externa às fronteiras nativas.

A racionalidade devida ao trato com o tema deve colocar o risco da droga em seu devido lugar. Cada substância considerada quimicamente como droga tem potencial de risco diferente da outra, ao que vem somar quantidades e condições de uso. Não estamos falando em um chá completamente isento de riscos, mas de um chá psicoativo ou psicotrópico que é usado por indivíduos durante toda a vida; e mais, por crianças ocasionalmente, por mulheres grávidas e quando em trabalho de parto. Importante atentar para as especificidades desse fármaco.

Para o autor de *As Formas elementares da vida religiosa* a efervescência coletiva institui a moralidade, que no caso da União do Vegetal, fundada nos anos 60, é hipostasiada no grupo religioso, de onde emanam princípios identitários que se querem unificadores.

_*_

No bojo das discussões acerca de plantas psicoativas ritualmente consumidas surgiu o neologismo enteógeno[16] (*entheo*= deus; *geno* = de dentro). Entendido como uma substância capaz de despertar o que há internamente em todo ser humano, o divino (Fericgla,1997; Langdon, 2005). O "enteógeno" tem sido usado como categoria antropológica para definir o uso ancestral de "plantas de poder", consideradas mestres em forma vegetal, distanciando-se do "alucinógeno" tomado em sentido pejorativo.

Sob meu ponto de vista o termo recusa a construção social do objeto divinizado, atribuindo ao objeto, por si só, uma ação capaz de ativar o suposto da propensão humana de contato com a divindade. O poder de "revelação" contido no "enteógeno" recorre à história dos vegetais sagrados para sustentar a ação da bebida, apropriando-se da história para asseverar a propriedade enteogênica. Sob tal

[15] Do grego *hedonê* como prazer e vontade, sentimentos presentes na tensão constitutiva do sentido da bebida. Interessante notar como a determinação iluminista tornou a palavra pejorativa na cultura ocidental contemporânea.

[16] Proposto por Gordon Wasson em 1969, ver Wasson, R. Gordon, Stella Kramrisch, Jonathan Ott, and Carl A. P. Ruck. *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1986.

denominação valorativa subentende-se a intenção sobretudo política em opor ao valor negativo, suposto no termo alucinação, o valor positivo de um encontro com deus.

O sentido da palavra, mesmo quando indicação de seu caráter teológico e portanto problemático como classificação científica, é adotado no discurso público de defesa do uso religioso da ayahuasca. Esse é um estilo de observação que se mistura à sociabilidade dos grupos de uso dos vegetais sacramentados, os quais identificam e distinguem aqueles capazes de serem mais ou menos tocados pela "experiência", sendo portanto um instrumento de clivagens sociais que atuam no interior dos grupos institucionalizados que aliás, ciosos do valor de suas doutrinas, não adotam o termo.

A análise dessa categoria de classificação ambígua no mundo acadêmico remonta à defesa dos psicoativos como comunhão divina iniciada por Timothy Leary, que não utilizava o termo. A comunhão divina através dos psicoativos parece estar sendo retomada no interior das ciências biológicas. As propriedades químicas da DMT receberam estudos na área de psicofarmacologia onde foi nomeada "*a spiritual molecule"* por Strassman (2009), quem defende a capacidade da substância em criar estados espirituais[17]. Atual, o argumento repõe aquilo que foi defendido no cenário acadêmico da América do Norte por pesquisadores que nos anos 60 e 70, em Harvard e Saskatchewan, apontavam as qualidades místicas do LSD e da psilocibina.

A experiência enteogênica e registros de uma dimensão desconhecida do humano é uma retomada do fascínio místico recorrente na humanidade e que hoje toma novo ímpeto com experimentos e sugestões de cientistas dispostos a teorizarem, nos termos científicos, vivências psicodélicas suas e de voluntários. Parece haver uma procura em eleger a glândula pineal como sede da espiritualidade humana, inspirada por estudos de Alan Kardec e inferências hindus, ainda não demonstrada nos moldes acadêmicos contemporâneos.

O que quer que advenha desse campo multidisciplinar de pesquisa, no campo de produção de conhecimento da antropologia cultural aqui desenvolvido não é a natureza intrínseca da coisa que a designa a ser objeto de culto (Durkheim,1996: 210). Não procuro pensar o êxtase em si mesmo, pois tal distanciaria em demasia a análise de sua constituição cultural, uma vez que na União do Vegetal não é exatamente seu "efeito" o objeto de culto[18] e sim o que é ensinado no estado modificado de consciência, a doutrina. Entendo que a materialidade do fármaco impacta

[17] Ver Strassman, *DMT – The Spirit Molecule*
[18] Há tensões valiosas entre efeito e significado, como veremos.

positivamente a experiência extática e as possibilidades aí abertas para a apreensão da cultura, porém o cuidado que cerca a fronteira religiosa do uso, e a fundamenta, sugere a atribuição de um poder que recobre e define o sacramento, como será estudado na técnica de aprendizado na burracheira.

Como exemplo de articulação do psicoativo enquanto instituinte de visões de mundo, Ferigcla (1997) estuda entre o Shuar o uso humano de "enteógenos" enquanto um recurso destinado a ativar os processos cognitivos necessários a uma melhor adaptação ao meio cambiante, o que ele chama de função adaptógena dos "enteógenos". De acordo com o antropólogo espanhol, entre os Shuar a bebida é usada como mecanismo de desafogue social para buscar soluções mediadas. O contato com a mitologia coletiva através da experiência subjetiva "da seguridad en los mecanismos que regulan el comportamiento individual" (ibid.:31) reorganizando "los patrones culturales asumidos como pautas individuales de conducta (ibid.:104). Sendo assim, a aplicação terminológica do "enteógeno" nos estudos de Ferigcla, orientado por uma antropologia cognitiva, carrega uma confusão conceitual pois sustenta-se em supostos sociais. A importância política do "enteógeno" para os estudiosos engajados é uma classificação que reifica o caráter intrínseco do divino alocado no termo, mas que, ao discutir o social, não ultrapassa aquilo que, sob as lentes da antropologia cultural, trata-se de uma prática de socialização religiosa onde o conhecimento divino está no campo de transmissão de saberes que tende a tornar-se o padrão desejável (Becker, 1977).

O Brasil é o único país da América do Sul de onde surgem igrejas ayahuasqueiras, com seus padrinhos e mestres, enquanto Peru, Colômbia, Bolívia, Venezuela e Equador vivem a urbanização da ayahuasca pela movimentação de xamãs indígenas, caboclos e os "neo xamãs"[19]. Na América do Sul vemos o misticismo ayahuasqueiro multiplicar-se sob formas tradicionais ressignificadas, tornando esse continente sede privilegiada de estudo na área das ciências sociais. Por outro lado, na América do Norte e Europa, onde o movimento ayahuasqueiro vem lentamente tomando corpo, liderado por sul americanos, pesquisas acadêmicas privilegiam o enfoque biomédico e psicofarmacológico da bebida, e é também no hemisfério norte onde a modalidade de uso psiconauta é mais difundido. Psiconautas são profissionais e leigos em estudos sobre drogas que acreditam na liberdade

[19] Tal modalidade de xamanismo existe no Brasil, mas desconheço estudos acadêmicos nessa direção.

individual de programar e investigar a própria mente sob a ação de psicoativos, o que estaria, dentre os usos da ayahuasca, no extremo oposto das crenças religiosas.

A variedade do uso da ayahuasca está implicada na elaboração central da tese a respeito da burracheira como construção cultural, uma vez que a plasticidade do fármaco interroga as mediações construídas na passagem da qualidade extática do efeito da bebida para a organização de seu uso sob as ordens de pensamento que se apropriam desse bem.

O uso ritual urbano da ayahuasca tem uma filosofia do homem de base mística e otimista, onde o "encantamento" proporcionado pela bebida é uma língua franca. A possibilidade de acessar níveis profundos da "essência" é parte das religiões ayahuasqueiras como também do uso neo ayahuasqueiro. O termo neo ayahuasqueiro refere-se a grupos que despontam no cenário nos anos 90 e que, de acordo com Labate, formam uma interseção entre as redes que compõe o universo Nova Era e as igrejas ayahuasqueiras tradicionais (Labate, 2004:88), ponto de semelhança de uma gama de grupos de "busca espiritual" onde o chá é utilizado. A diferença mais pronunciada desse universo considero estar em dois pontos: a institucionalização que separa as "religiões" dos grupos "neo" e o espaço atribuído a novos padrões de comportamento social característicos da modernidade (Giddens, 1993).

O que se espera de uma religião pode atualmente variar e a ayahuasca participa, dando mostras de sua plasticidade, de tendências mais ou menos tradicionais, organizando ao seu redor indivíduos com demandas diferenciadas de estabilidade. A presente análise trabalha com um grupo onde a "dúvida", a "questão", o "problema" são encarados como algo a ser superado, ou melhor, esclarecido pela religiosidade, sendo ela capaz de trazer em sua orientação as garantias de amparo e certeza.

Sob a plasticidade do êxtase, e da ayahuasca, parece-me fundamental atentar para os ensinamentos de Durkheim (1996) e Bastide (1975), para quem a efervescência é uma força que brota da experiência do êxtase, com ou sem drogas, adensa-se no todo, o faz mover-se. Mas em qual direção? Sob quais comandos? A efervescência, tal qual esses autores a entendem, é uma força motriz de projetos políticos, religiosos ou não.

O trabalho aqui desenvolvido não foge à procura de relativização do estigma provocado pela alteração das funções mentais ordinárias, mas tem como objetivo geral fazer pensar o uso ritualizado da ayahuasca em relação ao que Bastide chamou

de “sagrado domesticado” como instrumento de análise dos ritos nesse novo campo da religiosidade brasileira. Não há uma intenção valorativa em opor o “sagrado domesticado” e o “sagrado selvagem” como pode ser entendido acerca da análise de Roger Bastide, pois a relevância da discussão é fazer pensar o que nessa noção de sagrado está sendo comunicado nos termos de uma constituição da noção de indivíduo. Não procuro lidar profundamente com o tema dos estados alterados de consciência, mas com dinâmicas sociais e construtos daí decorrentes, ou seja, com o que é instituído a partir de tais estados extraordinários.

Sobre a afirmação de Durkheim, para quem a religião teria surgido de estados de efervescência social (para alguns aí já se encontraria o uso de drogas vegetais), aceitar ou não esse ponto de vista não importa tanto, mas o certo, nos diz Bastide, é que esses estados não são duráveis. O fervor, (transe ou êxtase) por si só não se desenvolve em religião, pois essa requer uma “instituição de gestão da experiência do sagrado” (Bastide op.cit.:225). Estudos teóricos demonstram como objetos pensados como conceitos e extensões do divino têm papel crucial na organização social e na interação dos agentes (Strathern, 1988).

Esse é um modo de pensar a questão da ayahuasca fecundo ao avanço da discussão do bem religioso. Interessa-me o sentido e o alcance da construção de valores específicos entre membros de uma sociedade urbana contemporânea de classe média que têm na comunhão do chá sagrado o principal veículo simbólico da representação do social. O vegetal, enquanto categoria coletiva que indica uma ideia de totalidade social, pode ser elaborado como uma ideia signo através da qual os homens comungam e se comunicam (Mauss, 2003:338) e que tem como operador sociológico o vir a ser orientado por regras simbólicas e pragmáticas, absorvidas e interiorizadas pelo discípulo.

A necessária reflexão acerca dos usos da ayahuasca com intenções terapêuticas, lúdicas ou recreativas não serão aqui exploradas, uma vez que me dedico a enfatizar o conteúdo comunicacional do mito e do rito udevista na semântica sacramental. A análise antropológica a respeito do uso ritual da ayahuasca deve pensar no conhecimento que está sendo difundido, caso contrário não há ensinamento e a planta não é “professora”, ou “de poder”. A capacidade de ensinar e mover forças são expressões comuns ao campo xamânico de uso da bebida, o que alude à dimensão do poder enquanto prática social historicamente constituída e que pode ser narrada em uma certa abordagem extática onde plantas mestras orientam seus mestres que

aprendem com elas e ensinam os demais homens. O aprendizado do conhecimento, no que diz respeito à União do Vegetal, assim como no universo do candomblé e de grupos esotéricos, situa o segredo como fundamental à economia simbólica do grupo. Também na UDV "saber é poder".

Em uma perspectiva mais ampla, a tese indica a necessidade do estudo da bebida nos contextos em que ela é apropriada, pois acredito que a loquacidade dessa substância para os estudos em ciências sociais está em observar como, a partir de seus usos, há uma miríade de formas de conceber a construção de relações entre coisas (Durkheim e Mauss, 1999).

Questões epistemológicas

Preâmbulo

Uma leitura simbólica do comportamento pertence a um modo particular de conhecimento e explicação. Conforme Duarte (1986[a], 2004), Strathern (1988), Tambiah (1984) e Weber (2006), a aproximação da qualidade simbólica da ação social é realizada nos termos de apreciação da ciência social ocidental e, sendo assim, tem como fulcro certos interesses na descrição da vida social. A narrativa apresentada intenciona dar visibilidade a um cruzamento de construções analíticas com um "outro", o dos sujeitos de pesquisa.

A antropologia fornece uma certa conexão com a cultura estudada. Não é tarefa primordial da antropologia sustentar "as conexões 'objetivas' entre as 'coisas', mas as conexões conceituais entre os problemas" (Weber, 2006:83) o que implica que o saber acadêmico possui relativa autonomia frente aos contextos imediatos de produção dos dados que fornecem subsídios para sua elaboração. Dessa maneira, os conceitos que pavimentam a etnografia são outros, e não aqueles utilizados pelos agentes cujo comportamento está sendo descrito. A compreensão antropológica participa de um sentido próprio que a diferencia do campo pesquisado. Ambos os contextos tomam o espaço da narrativa para serem contrastados e não combinados em um mesmo.

O uso ritual da ayahuasca[20] em seus diversos matizes torna-se um campo rico em investigações das ciências sociais que até o momento recebeu atenção de poucos pesquisadores não engajados nos campos das drogas ou da religião pesquisada. A relação dos pesquisadores com os grupos estudados carrega, em geral, uma ligação valorativa, evidenciados se não no próprio texto, nos agradecimentos, comumente dirigidos aos líderes espirituais das Igrejas[21]. Se, como entende Beatriz Labate, "é produtivo participar do ritual e ser de dentro" (Labate, 2004:39) uma tese antropológica sob orientação radicalmente distanciada permanece inédita no campo antropológico das religiosidades ayahuasqueiras. Ingerir a bebida é obrigatório à observação nos rituais, dificultando a presença de quem não aceite tal condição. Um outro embaraço atual à ampliação da investigação deve-se, acredito, ao estigma que envolve o psicoativo, o que inevitavelmente absorve esforços críticos e teóricos, limitanto o plano da análise.

Para o não iniciado, e principalmente para o visitante descompromissado com a doutrina, a experiência parece resistir à moldura social. Em reflexão de cunho pessoal em ensaio acerca do Santo Daime, Luiz Eduardo Soares declara que: "falar sobre essa experiência é torná-la objeto, o que significa dotá-la de unidade e de sentido aos quais ela resiste, a ponto de fazer dessa resistência sua substância" (Soares, 1994:227). Tal depoimento é claramente de alguém "de fora" não identificado com o sentido religioso que recobre e domestica a vivência da intensidade da bebida.

Quando o observador que participa da experiência com o chá propõe-se a analisá-la, o que ele pode compartilhar com o observado não é a significação das categorias nativas do entendimento que ordenam a experiência, mas ela mesma em seus aspectos nada objetivos de explendor e horror. A ayahuasca torna-se objeto sacramental apenas quando revestida de sentido simbólico que cria seus instituídos, e o nível de introjeção desse revestimento é variável.

Na UDV a apreensão simbólica ocorre de modo complexo, intenso e gradual, onde o membro adere a um treinamento de escuta, oratória e adesão aos valores, tomados como essenciais à participação destacada no rito e na instituição. Entrar

[20] Título de publicação multidisciplinar organizada por Labate e Araújo cuja 1ª. edição em 2002 deu maior visibilidade ao tema no Brasil

[21] Ver Labate (2004ª:45) para detalhamento de exemplos.

nessa seara é resistir à tomada de um êxtase unicamente introspectivo e pessoal, tornando-o impregnado de valores coletivos e prescrições sociais.

O desenvolvimento da relação do discípulo com o sacramento religioso é parte elementar da construção da ordem estamental, pois trata-se de uma relação constituída a partir da metonímia vegetal-Mestre, fundadora do "grau", ou seja, do lugar hierárquico do adepto, em acordo com seu estilo de vida. Nesse sentido a construção simbólica do vegetal objetiva relações determinadas no seio de um pensamento instituído. O estudo das "plantas de poder" possibilita construir o caminho para o entendimento de operações interdependentes de estímulos neurológicos, descargas emotivas, afetividade, valores e vínculos institucionais.

Metodologia de pesquisa

A UDV aqui analisada expressa em seu discurso hegemônico um ideal de vontade que não se apresenta como individualizada no sentido moderno, pois corresponde às emanações superiores. A "consciência", como veremos a partir do mito de origem, é um saber que expressa uma relação com a dimensão divina onde encontra-se o guia espiritual, o Mestre Gabriel.

A antropologia como pensamento situado na modernidade atribui a si a capacidade de exercer um olhar de estranhamento, problematizando combinações ontológicas a partir de um lugar próprio de fala, que é acadêmico e sob uma tradição do pensamento disposta a lidar com o pressuposto da diferença moderna, a do "eu" que pensa e fala. De acordo com Bourdieu (1977) o antropólogo deve questionar os pressupostos inerentes da condição de um observador estrangeiro que, na sua preocupação em interpretar práticas, está inclinado a introduzir no objeto os princípios de sua relação com o mesmo.

Difícil analisar o que amamos, como poderia definir meu sentimento pelo chá durante os dois primeiros anos da pesquisa. O léxico do encantamento foi uma novidade arrebatadora, daí o sentimento pulsante de empatia nos primeiros meses da pesquisa, nesse ponto unindo-me à observação dos nativos que apreciavam meus primeiros passos "no vegetal".

Sem dúvida, ter sido ayahuasqueira[22] e pesquisadora de um grupo específico, ao qual fui vinculada durante o fazer etnográfico, traz questões à análise, influenciando seus contornos. Como observa Labate (op.cit.:50), usar um psicoativo vegetal, uma "planta de poder", afeta intensamente a sensibilidade e a razão daquele que está ali para observar. A "viagem" significa uma perda de controle onde o ordinário da mente altera-se, havendo uma dissociação dos contornos definidores do espaço-tempo que regem a consciência cotidiana.

Dessa maneira, o breve relato auto biográfico abaixo tem a intenção de esclarecer as condições de realização da pesquisa constituída a partir de um conhecimento da antropologia em diálogo com o itinerário pessoal do contato com duas instâncias que se unem e separam: o chá e a União do Vegetal.

Do "sentir" ao distanciamento

Meu interesse pela ayahuasca foi provocado em grande medida pela relativa proximidade de espaços sociais do "alternativo" (Maluf, 2005). Frequentadora de restaurantes vegetarianos, adepta da massagem ayurvédica há dois anos, tornei-me uma entusiasta dos efeitos físicos dessas terapias e encontrei nesse lugar próximo do meu trânsito cotidiano o cenário de busca do objeto que me levaria a completar a formação em antropologia.

No período de 2005 a 2006 vivi a descoberta da alteração da consciência via exercícios respiratórios durante a massagem e técnicas de meditação. O discurso espiritualizado das terapias alternativas em relação aos estados alterados de consciência era uma visão que eu mantinha em suspenso, sob interrogação, uma vez que contrastava com minha ênfase na percepção física e psíquica do processo.

Foi nas mesas coletivas de um restaurante vegetariano de Brasília onde comecei a ouvir, quase que insistentemente, comentários a respeito da percepção do mundo trazida pelo chá ayahuasca, vegetal, hoasca ou daime. A gravidade dessas falas provocou minha curiosidade e, por que não, atiçou minha busca pelo exótico. Resolvi pesquisar a ayahuasca. O problema inicial era onde, em qual grupo. Tinha

[22] Identificação atualmente em suspenso, pois não participo de um grupo nem bebo o chá. Contudo, devo reconhecer que, em períodos de dificuldades emocionais, cogito a possibilidade de ir a algum centro de ayahuasca. Se não tenho realizado o desejo, deve-se em grande parte ao treinamento que me levou à aproximação e hoje me leva ao distanciamento da substância.

participado de um "bailado" no Santo Daime - Cefluris[23] em 25 dezembro de 2004. A experiência tinha sido visionária, experimentei uma sensação de morte, um encontro espiritual e uma pergunta sem tamanho. Fiquei muito impressionada e talvez por isso sentia-me pouco inclinada a pesquisar ali. De qualquer modo, numa conversa com o professor Stephen Baines decidi buscar a União do Vegetal.

A curiosidade antropológica propulsora do início da pesquisa foi atiçada por uma coincidência. Dois anos após ter iniciado sessões semanais de massagem ayurvédica, fui agraciada com uma sessão acompanhada do chá. Eu já tinha escolhido a União do Vegetal como campo e buscava um modo de chegar lá. A terapêuta cujo toque e técnica havia, anteriormente, me levado por três vezes ao transe, bebeu o chá durante anos com sua família e desejava "abrir meus caminhos", isto é, contribuir para minha chegada na União do Vegetal.

Terminada a sessão de massagem seguida da ingestão do chá[24], quando revivi as experiências anteriores de transe de modo intensificado e mais duradouro, fui almoçar no tal restaurante vegetariano. Lá encontrei um conhecido, sujeito calado mas que eu supunha fazer parte do universo ayahuasqueiro. Conversando, mas sem revelar que havia bebido o chá horas antes, falei de minhas intenções de pesquisa e prontamente fui convidada a ir com ele numa sessão de adventício, ritual de acolhida dos novatos na União do Vegetal. Teria apenas que esperar a ocasião. Quatro meses depois ele me telefonou perguntando se eu ainda estava interessada, pois havia chegado o dia.

Dois dias antes da sessão estive em casa de uma conselheira, uma espécie de sacerdotisa, escolhida dentre todas pela simpatia que o sócio nutria por ela e também pela proximidade de nossos endereços. A visita a um membro do Corpo do Conselho (CDC) ou do Quadro de Mestres (QM) deve anteceder a sessão de adventício, e tivemos uma conversa informal no intervalo entre suas consultas. Professora do ensino médio, aposentada por motivos de saúde, ofertava gratuitamente tratamento de

[23] Linha fundada nos anos 70, uma dissidência do Santo Daime – Alto Santo. O Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra é o Daime que se expandiu entre a classe média urbana e que tem maior visibilidade hoje. Recentemente passou a chamar-se ICEFLU - Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo.

[24] Bebemos a ayahuasca e após uma hora de exercícios respiratórios leves, teve início a massagem.

ventosas para dores musculares. Tem seis filhos, sendo "*cinco de barriga*". Nessa apresentação fico sabendo que "*todos bebem o vegetal desde o ventre*".

O tema das dissidências da UDV veio à tona pois eu deveria ficar atenta aos que se dizem da UDV sem o serem. A conselheira me dava um sinal de que eu estava na verdadeira União do Vegetal, a que se mantinha fiel aos ensinamentos do Mestre. Para ela, as dissidências existem para que as pessoas que não querem seguir as regras possam fazer o que bem entendem. Mas na União, "*beber o vegetal e segurar a peteca é prova de maturidade e aprendizado no chá, o discípulo segue os ensinos para subir*", mas para isso tem que seguir uma hierarquia, completou.

O conhecido que me facilitara a participação na sessão acompanhou-me no núcleo que oferecia o adventício, o Estrela Matutina, mas ele, assim como os demais, eram sócios "no" Canário Verde. Fomos juntamente com a conselheira, dois filhos e a namorada de um deles, ainda não sócia. Nessa oportunidade fiz-me conhecer um pouco, através de um relato breve sobre meus interesses pessoais e de pesquisa.

Na primeira sessão no "salão do vegetal", como é chamado o templo, concentrei-me para entender o que estavam todos eles fazendo ali. No começo da burracheira, com o ambiente bruxuleando com raios dourados, intensas mensagens auditivas, um balouçar no assento, eu via os sócios discursando, o mestre digente corajoso e bem humorado respondendo, colocando músicas, ouvindo. Na audiência alguns pareciam dormir, os de olhos abertos mantinham-nos fixos ou distantes da mesa que ocupa lugar central no rito.

A curiosidade que sentia face ao rito, tão diferente daquilo que experimentara anteriormente no bailado de dez horas do Santo Daime, superou a inclinação de "ausentar-me", permitindo o vôo da mente. Segui ouvindo toda a doutrinação apropriada a uma sessão de novatos, discreta em atribuir qualidades ao líquido consagrado, com menor conteúdo discursivo e maior investimento musical, uma vez que toda sessão da UDV possui um aparelho de reprodução sonora, em geral de boa qualidade técnica.

No desejo pela intensidade repeti a dose no momento permitido, senti o deslocamento da consciência e logo saí para vomitar. Retornei e em pleno êxtase perguntei-me como, em meio ao solavanco interno que me tomava, seria possível participar de uma estrutura ritual semelhante a uma aula? Meu primeiro dia na UDV, não tanto pelo êxtase mas pela maneira de ordená-lo, trouxe-me espanto e interesse em entender a passagem pretendida pela organização ritual. Como faziam os adeptos

para, de uma disposição emotiva que eu sentia sob efeito do chá, passar para uma outra de aprendizado, eminentemente coletiva?

Acolhida com simpatia e curiosidade, conversei com diversas pessoas naquele primeiro lanche pós sessão. A posição de visitante é explicitada na ausência de uniforme, fase da participação que se destacou pela leveza no relacionamento com o grupo, o que percebi um tempo depois, já como sócia, quando responsabilidades devem ser contratadas sem demora, segundo a expectativa do grupo.

A interação do chá com o organismo possui gradações. Muitas vezes a ingestão do vegetal propiciou-me um relaxamento onde a mente torna-se especialmente atenta, ligeira. O estado aí experimentado é criativo, lúcido. O "alto tempo de burracheira" vivi em ocasiões pontuais e por um período menor que as quatro horas de duração do rito. Entendi do que se trata o "encantamento" vivido pelo neófito e profundamente gravado na mente do "graduado"[25] que o revive em ocasiões especiais.

Nos primeiros meses de visitação assídua ao núcleo Canário Verde ofereci-me a fazer parte dos trabalhos da irmandade, sobretudo na cozinha. Ao novato é dada atenção especial e ao final de cada sessão, sócios do Quadro de Sócios (base da hierarquia) e do Corpo Instrutivo (primeiro nível de ascensão na hierarquia interna), conhecedores ou não de meu lugar de pesquisadora, vinham saber de mim, de como havia sido a sessão. Essa situação vi repetir-se, posteriormente, com outros visitantes.

O caminho até o núcleo onde realizei a maior parte do trabalho de campo dista cerca de 25 km de onde moro. Por dezenas de vezes realizei o trajeto entre a Asa Sul e o Canário Verde, num estado de ânimo que oscilava entre a determinação da etnógrafa em campo e a vulnerabilidade provocada pela realização de percepções inopinadas, frequentemente carregadas de emocionalidade.

Refazer a sessão durante a madrugada de pouco sono foi sendo um exercício crucial à constituição do objeto, sem privar-me, como é da natureza do diário, de registrar sensações de júbilo, simpatia e repulsa.

Disseram-me, repetidas vezes, que não tivesse pressa, pois para conhecer a União do Vegetal eu deveria prestar atenção aos meus sentimentos. Da interrogação inicial ao conforto com o efeito do chá, fui experimentando a sugestão recorrente da interlocução com o campo, de que eu me desse um tempo para "sentir" antes de fazer

[25] Quem ascende na hierarquia interna.

interpretações antropológicas. Aceitei o convite de viver, de "dar um tempo para mim mesma", de não reagir e suspender, por um tempo, minhas "teorizações". Não opor resistência à ação da bebida é uma orientação que perpassa as comunidades de uso da ayahuasca e útil àquele que desconhece a ação dos estados alterados ou modificados de consciência (EAC ou EMC) induzido por psicoativos.

Em certas ocasiões, abandonar-me à experiência mística provocou-me, entre outras coisas, a sensação de um estado que "comme toutes les tortures mystique , est à la fois extrêmement douloureuse pourtant agréable" (Bastide, 1975:18). A força daquilo que se mostrava como involuntário apresentava-me um desconhecido com poderes de atravessar-me. Eram momentos intensos de identificação entre mim e o universo. Nessa espantosa união, senti-me, longe do que entende Bastide sobre o abandono de Amiel ao êxtase, quem procurava apenas perder-se num sentimento evanescente de morte. Para o autor francês, esse deixar-se levar pelo inefável significa um medo da vida e uma rejeição à ação (ibid.:20), o que em nada assemelha-se ao que experimentei, pois ao contrário, desse contato derivava uma tonificação do corpo e da alma. Nesse sentido a percepção de Bastide acerca do abandono ao êxtase parece-me duplamente redutora: por observar apenas a possibilidade da morte como experiência extática, dentre outras possíveis; e por não enxergar a potência da vivência da morte, ou seja, a carga emotiva contida nessa experiência evanescente e seus possíveis desdobramentos existenciais.

O encontro com o campo de estudo produziu efeitos em mim que resistiam a toda fixação simbólica, pois minha percepção do sagrado apresentava-se sob a preeminência da mística como um feminino arcaico preservado de toda ordem instituída, de semântica até. Vivia a burracheira como uma sensação de rompimento com o plano ordinário e que resistia a ser penetrada de sentido, pois pura pulsação, sentidos exacerbados. Nessa fase de "encantamento" seletivo encontrava-me impactada pela mística do sagrado e distanciava-me dos preceitos analíticos da antropologia. Por outro lado, resistente à doutrina nativa, mantive-me crítica de seus supostos.

Talvez para sublinhar minha presença, por vezes me foram feitas menções depreciadoras da atuação de pesquisadores que com uma ou duas sessões acreditam conhecer a União do Vegetal, atitude menosprezada como "arrogância acadêmica". O momento, me diziam, não é de intelecção, mas de experiência e intuição, única via de conhecimento dos ensinos da União do Vegetal. A travessia nos ensinamentos da

irmandade é longa, demanda anos de entrega e dedicação, não sendo alcançável nos espaços exteriores à experiência.

Nesse contexto de sedução resolvi ceder ao convite nativo e à licença do método que autoriza o antropólogo a buscar transformar-se naquilo que estuda, a fim de deixar-me penetrar por um cultura diversa da minha. O processo de associação ao grupo, seis meses depois do primeiro contato, foi uma maneira de ver "de dentro" a adesão, de atuar como observadora participante ou como se diz hoje, talvez de modo mais apropriado, de participação observante, e constituiu uma escolha complexa, pois desde o primeiro momento identifiquei-me como pesquisadora, mas aproximei-me daqueles que me tratavam constantemente como uma possível "sócia"[26], revelando a crença nativa nos poderes de conversão do vegetal.

Apenas ao vestir o uniforme passei a viver, ainda que de modo tênue e graças a meu lugar na base da hierarquia, o outro lado da participação, para além do encantamento, ou seja, as subsequentes pressões e responsabilidades no cumprimento do lugar de sócia da União do Vegetal, assim como a necessidade de alcançar um "equilíbrio no vegetal", como será discutido.

A fase de elaboração do projeto de doutorado e minha aceitação em apresentá-lo ao crivo institucional da UDV, organizado numa "Comissão Científica", foi um momento de fissura nessa relação arriscada. Encontrava-me imbuída da característica do fazer antropológico, aquele constituído de idas e vindas, onde a proximidade e o distanciamento não são paradoxais. Tinha consciência de estar pisando num terreno delicado, que trazia tensão à afirmação de meu lugar de fala. Entretanto, o bom relacionamento com o núcleo nutria meu entusiasmo, superior às dúvidas e receios em relação à aprovação pela cúpula institucional. A administração da UDV condiciona a aprovação de pesquisas ao julgamento de uma Comissão denominada Científica, a quem eu deveria apresentar um projeto de pesquisa.

Até o momento sem maiores incidentes, vivia confortavelmente a ambiguidade de beber o chá, ser sócia e pesquisadora. Esse conforto rompeu-se na rejeição oficial de um projeto onde expunha meus primeiros esforços de sistematização da pesquisa. Inicialmente havia planejado passar 8 meses em Porto Velho, onde faria a pesquisa de campo em contato próximo com lideranças locais. Havia feito uma visita de 10 dias em fevereiro de 2007, tendo sido bem recebida pela

[26] Termo geral que designa o adepto na UDV.

irmandade do núcleo Iagora, cujo quadro de mestres, em conformidade com as leis do Centro, solicitou-me a anuência oficial da Sede Geral para acolher-me como pesquisadora.

No meu caso, a não familiaridade do pesquisador com seu objeto de pesquisa e um interesse evidente pela via acadêmica foram agravados pela ausência de referências pessoais necessárias para criar um clima inicial de confiança. "Minhas credenciais" eram pouco animadoras, da maneira mais chã aproximei-me do campo, cheguei sem nada que me recomendasse, exceto a boa vontade da conselheira e daquele que me convidou.

Minha primeira solicitação foi negada no dia 21 de novembro de 2007 por dois pareceristas da Comissão Científica. Pelo limite dos prazos do doutorado, essa negativa determinou a realização da pesquisa de campo no Distrito Federal. Ainda interessada na aceitação oficial da pesquisa encaminhei em outubro de 2008 um segundo projeto, dessa vez mais esquemático e "objetivo", atendendo a algumas orientações. Em maio de 2009 recebi a segunda resposta institucional, composta também de dois pareceres que reconheciam algum sentido na minha proposta, mas traziam condicionantes tais como: "Recomendo que a pesquisa seja autorizada desde que a pesquisadora se centre no estudo das transformações e condutas das pessoas entrevistadas". Em 30 de julho, orientada por membros "graduados" do DF, solicitei uma resposta clara e em 31 de julho em mensagem de correio eletrônico o coordenador da Comissão comunicou que minha proposta havia sido aprovada, ainda com ressalvas uma vez que "…ambos os pareceristas manifestaram preocupação quanto à definição dos objetivos do trabalho e fizeram algumas recomendações que devem necessariamente ser atendidas"[27].

O propósito de orientar aquilo que eu podia ou não utilizar como dado e interpretar estava claro nos "pareceres" redigidos em linguagem diversa daquela que eu imaginava. Cega frente ao paradoxo de discípulos que se propõem uma análise do mérito científico de uma investigação antropológica, esperava entabular uma discussão de base acadêmica com uma instituição auto proclamada organizada e

[27] Labate e Pacheco no livreto *Música brasileira de ayahuasca,* 2009 redigiram uma nota sobre metodologia e ética a respeito da negociação da pesquisa com a Comissão Científica da UDV, onde foram "necessárias sucessivas etapas" seguidas de modificações que procuravam atender ao que a instituição considera adequado, sem contudo deixar de exercer o "distanciamento e direito de autonomia" do pensamento. Comentei a nota dos autores em resenha. Ver Melo, 2009.

eficiente, dividida em Departamentos e possuidora de advogados, promotores, jornalistas, médicos, sociólogos, antropólogos, entre outras classes profissionais. Dentre o corpo de discípulos da UDV, com a exceção de uma conselheira, desconheço antropólogos atuantes na antropologia acadêmica. Ademais, as pessoas academicamente capacitadas ao diálogo com o projeto, não sendo do Quadro de Mestres[28], o topo da hieraquia, não tinham a competência institucional de presidir ou compor a Comissão e emitir os pareceres. Esses tornaram-se, além de fonte de frustração e aprendizado emocional, dados de como se põe o problema concernente à interpretação do ponto de vista do grupo, das posições dominantes.

Situada na escrita antropológica, a relação vivida ganhou uma dimensão despersonalizada, como um outro exemplo comum ao grupo, de problemas individuais com a autoridade instituída, ou questões desta com a abrangência do desejo alheio. O conflito de interesses representado pela distância entre os lugares de fala institucional e o da antropóloga não me impediu de criar e manter relações amistosas com membros da UDV e que se mostravam dispostos a uma participação mais direta da pesquisa, fornecendo-me entrevistas. Esse estado ambíguo dificultou meu amplo acesso ao topo da hierarquia, no que diz respeito à entrevistas gravadas, que realizei com um mestre que gentilmente me concedeu esse gesto de confiança, tendo tido com vários outros oportunidades de convivência no núcleo e outras ocasiões sociais, sobretudo nos aniversários dos membros, data importante na sociabilidade udevista.

Se por um lado o lugar hierárquico de sócia não iniciada põe obstáculos ao conhecimento da doutrina, por outro a dimensão estrangeira de meu lugar não escapou à observação nativa, quando pude gozar de surpreendente franqueza por parte dos meus interlocutores. Confidências não reveladas no texto subjazem a sua construção, sobretudo no que toca à negociação do adepto com preceitos hegemônicos.

É na ambiguidade do lugar de observadora participante que me foi possível observar, analisar e escrever a respeito de uma experiência de campo onde são pensadas as injunções da disciplina e da hierarquia religiosa. A leitura do diário remeteu minha memória à fase inicial do campo, quando a obediência às atividades

[28] A "convocação" de um sociólogo, professor universitário para o QM pode representar uma articulação mais regulada com a comunidade acadêmica, mas não exclui a ambiguidade de uma comissão científica formada por discípulos.

voltadas ao núcleo eram exercidas de bom grado, inserindo-me num corpo de discípulos empenhados nas realizações de funções determinadas pela "escala" de trabalho. Pude perceber nesse lugar de observação, como tal dedicação não implica em ausência de conflitos com a normatização hierarquizada.

Pouco tempo depois de tomar consciência dos desdobramentos pessoais e políticos da entrada no campo, dei partida na sistematização e interpretação dos dados, exercendo minha disposição analítica na composição do projeto de qualificação. Centenas de páginas do diário de campo providenciaram um aporte ao olhar que tinha que se aguçar, disposição essa que me levou a não sustentar, pessoalmente, certas posições morais da instituição, demasiado familiares, como também as ressalvas à pesquisa.

Ausentei-me do Brasil por dois meses e segui pesquisando, quando me dei conta que rompia com uma autoridade externa à antropologia que se esgueirava escrita adentro. A construção do objeto moveu minha inteligência para algo além do sentimento e "pedi afastamento" da UDV. Fiquei seis meses sem beber o chá, o que considero fundamental à objetivação do campo. Mas o conhecimento do efeito da bebida, que segui bebendo ocasionalmente noutro lugar, propiciou-me uma certa condição de observação das relações que eles estavam fazendo.

Através do estranhamento de minhas sensações anteriores comecei a ajustar as lentes do meu olhar para as emoções que tinham começado a organizar-se sob preceitos simbólicos nativos, inclusive relacionadas à presença espiritual do guia. Essa foi uma percepção desconcertante mas que, uma vez integradas como parte do trabalho de campo, do aprendizado da atuação antropológica "entre lugares", renovado a cada contexto de pesquisa, contribuiu de modo fundamental à algumas perspectivas de investigação.

Adentrar esse universo de pensamento muito me surpreendeu, acostumada a uma auto representação na qual as realidades místicas eram tão somente material de interpretação, sem significação íntima. Fui buscar na literatura "de dentro" da experiência mística induzida por drogas uma interlocução com autores místicos de base não religiosa, contudo interessados em legitimar os efeitos da experiência. Viver o efeito da bebida é, não só nos diversos grupos ayahuasqueiros como também na literatura psicodélica (Huxley, 1986; Leary, 1999), algo instransferível. Participar dessa realidade é perceber o mundo através de enunciados de uma ordem invisível, desconhecida e fascinante que parece tomar o sujeito da experiência.

O imprevisto havia sucedido e passei a acessar uma "força" não só humana, mas de tudo o que é "vivo". A apreciação contemplativa da natureza há anos participava de minha realidade, mas após conhecer a ayahuasca passei a maravilhar-me com a paisagem existencial, aberta e misteriosa. Definitivamente encantada, minha percepção "selvagem" dos efeitos do chá resistiam à força propriamente religiosa, mais preocupada com questões mundanas e que me parecia quebrar a magia do vegetal.

Portanto, o encanto desse novo olhar sobre a vida não se desdobrou em adoção de correntes filosóficas ou religiosas nem aniquilou o ceticismo face teias estritas de significados culturais. Mantive-me antropóloga, pois atenta a como o social nos dá as classificações e as metáforas que nos guiam. Mas sem dúvida, sentir o encantamento foi algo que me permitiu intuir seus desdobramentos, inclusive a possibilidade de aí cristalizarem-se produtos dessa paixão.

Para finalizar esse prólogo prenhe de hesitação pelo conteúdo pessoal que revela, devo ainda reiterar a qualidade da intensidade da experiência psicoativa com a ayahuasca enquanto sensação de prazer. Em interação com determinados organismos e em certas ocasiões, a ayahuasca é capaz de propiciar um intenso rompimento com a percepção ordinária da vida, o que por si só já é uma emoção com alta carga de gozo, doloroso ou não. Além disso, pequenas quantidades do chá, que não levam necessariamente ao transe, proporcionam alteração do humor, alívio e bem estar físicos perceptíveis até mesmo dias após o contato com a bebida. Essas características do fármaco fazem dele um bem simbólico cuja materialidade é de extrema importância para qualquer consideração antropológica, provavelmente inibida em função da desconfiança provocada pelo efeito psicoativo na mente humana.

Um campo de fronteiras - tensões da etnografia "em casa"

O arcabouço mítico da UDV contém em larga medida ressignificação ou apropriação de produções narrativas do imaginário popular brasileiro, de passagens bíblicas, de "pontos" da umbanda e do vocabulário ritual dos *vegetalistas* (xamãs mestiços do noroeste amazônico), de onde vem o nome do próprio sacramento. A reorganização desse material é na UDV gerido numa economia do segredo, cujo desvendamento atenderia às lógicas transcendentais e por isso proibidas de menção ou divulgação externa ao momento ritual. Algumas palavras desse material, assim como o título "união do vegetal" foram autenticados como propriedade intelectual da

empresa religiosa, tornando-se patrimônio juridicamente regulamentado no Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI).

Segundo o grupo, a medida deve-se à preservação do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal frente às apropriações indevidas realizadas pelas dissidências. A gestão do patrimônio religioso nesses termos é de interesse das ciência sociais por razões intrínsecas ao nosso fazer e porque impacta a produção de textos acadêmicos dedicados à análise da produção do conhecimento aí gestado, uma vez que o grupo postula como "usurpação" toda e qualquer referência ao material de suas narrativas, até mesmo as chamadas e histórias apresentadas em sessões "de escala", realizadas no primeiro e terceiro sábado de cada mês, abertas aos visitantes[29].

A lógica do sagrado transposta para uma racionalidade mundana burocrática produz uma lógica entre mercados cruzados (Pierucci,1999:252), uma vez que o conflito pela posse é atuado num campo dessacralizado. A economia do segredo gerida pela instituição udevista representa um interessante material de pesquisa comparativa com a realidade de grupos afro-brasileiros que há décadas vêm sendo observados por antropólogos, cena discutida por Vagner Gonçalves Silva, que problematiza como o fazer antropológico pode colocar dificuldades frente aos modelos tradicionais de transmissão do saber religioso, articulados em função da relação saber – poder (Silva, 2006:136).

A lógica do "grau" é marcante no rito, corriqueira nas conversações entre sócios e repõe constantemente o lugar onde se situa o indivíduo no todo, o que representou um impacto às condições de pesquisa. Fui impelida a refletir sobre a fronteira da instituição religiosa que, além de organizar sua crença, exerce poder sobre a organização do pensamento de pesquisas sobre si. Esse é um feito notável da UDV que, sendo a maior religião ayahuasqueira, não tinha, até o momento, uma tese de doutorado em ciências sociais dedicada exclusivamente a ela[30]. Nesse caso, tive que ponderar que quando a etnografia é importante demais para o grupo pesquisado causa estranhamento ser realizada por um "outro" não instituído. Deparei-me com a

[29] Ensinos "reservados" da UDV foram publicados por um ex-mestre, o que impõe novos elementos na negociação de pesquisadores com a instituição, ver Alves 2007 e 2009.

[30] Em antropologia há um capítulo de uma tese de doutorado, dedicado à UDV – "A linha da União do Vegetal", Goulart, 2004 e uma dissertação de mestrado, ver Brissac, 1999. Enquanto o Daime – CEFLURIS, hoje ICEFLU, possui alguns trabalhos nessa área, de mestrado e doutorado.

suscetibilidade nativa de ser objeto de pesquisa, de ter alguém não "graduado" no sistema religioso, empenhada em analisá-lo numa perspectiva não determinada pela fala dos dirigentes.

Acredito que o contexto em que realizei a pesquisa é um exemplo de quando em antropologia "não pode haver uma transição suave de uma classificação socialmente inspirada para uma classificação científica" (Douglas, 1998:67). Uma ética antropológica regida pela busca de consenso entre antropólogo e grupo estudado não me parece razoável, pois desconsidera a aporia entre ambas as formas de construção do pensamento. A cúpula institucional, cônscia dessa aporia, como também da fragilidade de suas pretensões de posse auto evidenciadas, demonstra pouca disponibilidade, mas não uma recusa explícita à pesquisa antropológica de profissionais não previamente envolvidos com o grupo. Por outro lado, busca reconhecimento e legitimidade focados nos resultados de pesquisas biomédicas organizadas em conjunto com pesquisadores internos e externos[31]. Não se trata de paradoxo senão da própria expressão do poder institucional.

A realização da pesquisa num contexto próximo exige, para sua consecução, uma atenção especial à hierarquia na formulação de questões (Peirano, 2006), a fim de que o antropólogo não se esconda atrás de um lugar social que não é o seu. A autoridade nativa que assevera que não se deve falar senão nos termos instituídos pela religiosidade, impacta a pesquisa pelo respeito devido ao diálogo, mas não deve congelar o pensamento do analista que não experimenta o mesmo tipo de respeito nativo face o sagrado.

O temor da "banalização" e acusação de "usurpação" aos atores sociais situados fora das fronteiras do grupo foram constantes no campo, como também a curiosidade de alguns adeptos em saber se eu contaria a História da Hoasca, seguida do esclarecimento de que se eu o fizesse não teria possibilidade de publicar a tese. A advertência de "usurpação" dizia-me ser uma atitude não ética de minha parte contar, comentar, questionar ou refletir sobre certos pontos, os que eu considerava centrais, e surgiu nos meandros da negociação empenhada ao final de duas das três tentativas de aprovação de meu projeto pela "Comissão Científica" que concordou com a realização de meu trabalho após apresentação do projeto aprovado pela banca de qualificação da Universidade de Brasília.

[31] Ver "Farmacologia humana da hoasca", resultados parciais da pesquisa realizada em 1993, em Labate e Araújo, 2004.

O olhar interpretativo que orienta a análise obviamente relativiza os supostos religiosos instituídos através do chá, contudo, o que faço não apresenta riscos jurídicos ao grupo, uma vez que a legitimidade da liberação do uso da ayahuasca na legislação atual[32] não está assentada na veracidade da transcendência, nem na originalidade de suas narrativas, mas na liberdade de credo. Acredito que a tese vem colaborar com a identificação e reflexão de questões importantes ao estudo das ciências sociais no campo da religiosidade brasileira, de acordo com o compromisso ético da pesquisa e do alcance do esforço analítico empreendido.

É inevitável que o grupo torne-se cada vez mais alvo de interesse dos pesquisadores. É provável que com o passar dos anos e o estabelecimento da UDV no rol das religiões brasileiras, seus líderes possam atenuar o enquistamento nas relações com pesquisadores não comprometidos com a religião. Essa é uma perspectiva otimista.

Dados etnográficos

Na organização da cena etnográfica lanço mão de temas recorrentes em minha observação participante em aproximadamente 48 sessões, distribuídas em treze meses consecutivos, de agosto de 2006 a setembro de 2007; e de novembro de 2007 a maio de 2009, excetuando nesse período quarenta dias na passagem de 2008 a 2009. A etnografia não se restringe ao ritual, pois convivi intensamente com o grupo em ocasiões sociais diversas ao longo da pesquisa, tendo realizado 13 entrevistas gravadas com ex membros do CDC e do QM e adeptos de todos os níveis hierárquicos.

Acrescento como dado etnográfico o seguinte material: o livreto institucional *Hoasca Fundamentos e Objetivos* (CEBUDV, 1989) e *A expansão da UDV no Estado do Acre*; 2 livros de autoria de um mestre, sendo um auto biográfico e outro acerca da biografia de um mestre da origem (*contemporâneo do fundador, quem dele recebeu a "estrela", o distintivo de mestre): *Estrela da minha vida* e *Relicário*, 6 Cds entitulados *A palavra do Mestre*, contendo discursos do Mestre Gabriel e contemporâneos, gravados em sessão; 1 CD de entrevista com a mestre Pequenina, viúva do fundador; 7 CD's contendo partes de sessões e depoimentos de um mestre na Sede Geral e de 4 mestres da origem. 1 DVD – Mesa Redonda, com pesquisadores da ayahuasca e o

[32] Hoje o que há é uma Resolução do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas – CONAD, em Resolução publicada no D.O.U em janeiro de 2010.

Presidente da Comissão Científica da UDV, 2008. Completam o material consultado 3 DVD's compilados de Congressos da Hoasca, organizados pela UDV. Aparte os 3 últimos DVD's adquiridos no 4ª. Congresso da Hoasca, realizado em maio de 2008, os demais foram dádivas do campo recebidas ao longo do percurso.

A legalidade da ayahuasca

O ano de 1985 foi marcante na existência dos gupos ayahuasqueiros. A Divisão Nacional de Vigilância Sanitária (DIMED), órgão do Ministério da Saúde, através da Portaria 02/85, inclui a *Banisteriopsis caapi* na lista de entorpecentes proscritos no Brasil, fechando o cerco contra os componentes do chá. Logo depois a UDV dirigiu petição ao Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), órgão responsável por inclusões e exclusões da lista de entorpecentes e não consultado pela resolução do Ministério da Saúde[33], solicitando anulação da medida. Sob resolução 04/85 o CONFEN (hoje CONAD – Conselho Nacional de Drogas), determina formação de um grupo multidisciplinar para examinar a questão (MacRae, 1992; Labate 2005). A suspensão do uso da ayahuasca manteve-se até o início de 1986 quando o GT sugeriu a suspensão temporária da inclusão da *Banisteriopsis* na lista. Nesse período foram suspensos os adventícios na UDV e as sessões, oficialmente canceladas. Em 27 de agosto de 1987 o GT presidido por Domingos Bernardes Sá apresenta parecer favorável à exclusão definitiva do chá da lista.

Na ótica da UDV, após a suspensão do uso do chá, fazia-se urgente um diálogo com a sociedade nacional, representado na pequena publicação de circulação interna ao grupo: União do Vegetal Hoasca - Fundamentos e Objetivos (CEBUDV, 1989). O documento é elaborado com o propósito de prestar esclarecimentos às autoridades e à sociedade, pois a instituição cultiva um perfil de zelar pelo "fiel cumprimento da lei" (CEBUDV, 1989:16). A UDV, desde a prisão do M Gabriel em 1967, aciona meios de ordem legal como forma de lidar com os entraves policiais e jurídicos à ayahuasca.

Um outro episódio do processo de legitimação da ayahuasca envolvendo a iniciativa da UDV foi a elaboração, em 1991, da Carta de Princípios da Entidades Usuárias da Ayahuasca, consagrada na Primeira Conferência Internacional da Ayahuasca, AC, no ano seguinte.

[33] Ver Labate, 2005 "Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca".

Em maio de 2010, após o assassinato do cartunista Glauco e seu filho Raoni, padrinho e membro da Igreja Céu de Maria, Igreja daimista filiada ao antigo CEFLURIS, revistas semanais de grande circulação nacional abordaram o caso em manchetes alarmantes. Em seguida o deputado Paes de Lira, suplente do falecido deputado Clodovil, membro do PTC (Partido Trabalhista Cristão) e membro da Polícia Militar, resolveu questionar a Resolução do CONAD sobre o uso religioso da ayahuasca. A UDV mobilizou cientistas e autoridades, alguns dos quais participantes do GMT instituído pelo conselho para discussão do assunto em 1991. Juntamente com o Alto Santo, Igreja do Santo Daime fundada por Irineu Serra, restrita ao Acre, fizeram a defesa do assunto em duas audiências públicas na Câmara dos Deputados, em conformidade com o que havia sido já debatido nos meandros do GMT e sobre o qual o deputado deu mostras de não estar familiarizado. Até a presente data o relatório da comissão não foi publicado.

Capítulo 1
A União do Vegetal e as religiões brasileiras

As matrizes religiosas

A discussão desse capítulo é motivada pela continuidade do debate em torno da formação de dois dos grupos pioneiros, o Santo Daime[34] e a União do Vegetal. A intenção é apresentar a constituição de ambos os grupos, ressaltando semelhanças e contrastes, sobretudo naquilo que proporciona aproximação e distanciamento das influências xamânica e afro brasileira, já discutidas em outros trabalhos (Brissac, 1998; Goulart, 2004 e 2006; Labate, 2004a., 2004b.) dedicados ao culto urbano da ayahuasca.

Como suporte dos argumentos desenvolvidos lanço mão de teorias e conceitualizações realizadas por pesquisadores das religiões ayahuasqueiras e por aqueles que desenvolveram análises noutros contextos de pesquisa, cujos conteúdos possibilitam uma correlação com o tratamento que desejo dar à temática do uso urbano da ayahuasca.

Ao situar o daime/vegetal face às influências religiosas que compõem a teologia da bebida, procuro depurar elementos da "ganga histórica" da ayahuasca na invenção de seu uso na União do Vegetal, fruto de circunstâncias específicas da trajetória do líder José Gabriel da Costa e seus contemporâneos por meio de conexões múltiplas na história e na geografia (Mauss, 2003). O estudo do processo de constituição da semântica do chá na UDV suscita o tema da ressignificação (Carneiro da Cunha, 1998) de uma bebida originalmente indígena e que vem, desde as primeiras décadas do século XX, recebendo cargas simbólicas provenientes de movimentos religiosos diversificados como a pajelança, o kardecismo, a umbanda, o cristianismo e a Nova Era.

A definição das três matrizes religiosas da ayahuasca no Brasil, Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, compõem grupos religiosos que elaboram sínteses da cultura religiosa brasileira e é na multiplicidade de suas origens que os sentidos de cada um desses grupos podem ser melhor compreendidos, uma vez que se constituem através de ressonâncias entre sistemas e códigos diversos (ibid.).

[34] Santo Daime é o nome dado ao chá que designa as duas linhas que reconhecem Irineu Serra como Mestre: Alto Santo e CEFLURIS, que em 2010 passou a chamar-se ICEFLU, mas que aqui será referido pelo nome nacionalmente conhecido.

As instituições religiosas ayahuasqueiras[35] pioneiras no uso urbano do chá foram fundadas na Amazônia entre os anos 30 e 70, são elas: Alto Santo, fundada no Acre em 1930 pelo maranhense Raimundo Irineu Serra; em 1945, também no Acre, o maranhense Daniel Pereira de Mattos funda a Barquinha; em 1961, em Porto Velho, é fundada a União do Vegetal, pelo baiano José Gabriel da Costa. Em 1974 o Padrinho Sebastião Mota de Melo, nascido e criado na região da floresta, funda nos arredores de Rio Branco o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS, uma cisão do Alto Santo. Enquanto as duas primeiras encontram-se restritas[36] à região norte, as duas últimas foram as responsáveis maiores pela expansão do uso da bebida no contexto urbano do Brasil, da Europa e dos EUA. São grupos que guardam entre si diferenças consideráveis no tocante à forma ritual, preceitos morais e hierárquicos. No tocante ao Santo Daime e UDV, não obstante diferenças, partilham do princípio da consubstancialização do líder espiritual no objeto sacramental.

Se hoje a história do consumo da ayahuasca não impressiona pela representação numérica, possui elementos ricos no que toca a construções de valores e práticas sociais em torno de um líquido capaz de alterar substancialmente o mecanismo ordinário da mente. As religiões da ayahuasca trazem para dentro de suas formulações teológicas próprias uma característica indígena acerca da bebida, ou seja, de que através dela o homem pode comunicar-se com forças superiores. Esse é um princípio básico do xamanismo e que no uso religioso torna-se parte de um todo sincretizado pelas prévias experiências religiosas dos fundadores, como o cristianismo popular e eclesiástico, o kardecismo, os cultos afro-brasileiros, a pajelança e religiões esotéricas como a Ordem Rosa Cruz, Maçonaria e o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. A Nova Era e a chamada Nova Consciência Religiosa[37] também influenciam a composição religiosa dos grupos mencionados, que de modo não uniforme dialogam com as referidas tendências espiritualistas.

O Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal têm a marca xamânica da passagem entre mundos diversos como centro de suas cosmologias, mas são grupos de extensão e grau de institucionalização diversificados. Nessas denominações

[35] Termo geral para identificar as religiões denominadas tradicionais (ver Labate, 2004). No entanto, foram registrados no Brasil mais de 100 grupos religiosos que utilizam o chá como sacramento, segundo Relatório de estudos multidisciplinares de trabalho para estudos da ayahuasca divulgado em novembro de 2006.

[36] Em períodos entrecortados a Barquinha abre locais de funcionamento fora do Acre.

[37] Termo cunhado por Robert Bellah, Soares, 1994:206.

religiosas os significados atribuídos à ação do chá nos seres humanos remetem-no à consubstancialização de uma força superior (Durkheim, 1996), sendo a ingestão da bebida o locus privilegiado de comunicação do sujeito com esse poder, fonte de aprendizado (Luna, 1986).

O uso do psicoativo simbolicamente organizado nas religiões da ayahuasca situa a bebida num campo que se distingue internamente pela estética das formas rituais, organização hierárquica, ênfase moral e arcabouço mitológico. A bebida no contexto religioso ressignifica de modo expressivo o conhecimento xamânico das plantas sagradas, as plantas de poder.

O elemento xamânico nas religiões ayahuasqueiras deve-se, em larga medida, ao contato com forças invisíveis decorrente da ingestão da bebida. Sob efeito extático o iniciado aprende a mover tais forças, fazendo-as trabalharem sob sua orientação. No xamanismo indígena, que independe do uso de psicoativos, e no *vegetalismo* (Luna op.cit.; Taussig, 1993) forças benéficas ou maléficas podem ser acionadas e comandadas pelo xamã ou *curandero*, o que impõe respeito àqueles a quem se atribui tal poder. A ambiguidade do poder do xamã que pode usá-lo para o bem ou para o mal é retirada das análises interpretativas da ressignificação xamânica das matrizes religiosas da ayahuasca, uma vez que essas representam-se como cristãs e portanto identificam-se pela oposição entre o bem e o mal no campo do sagrado.

No que diz respeito ao uso da ayahuasca nos contextos urbanos dos grupos mais antigos, Alto Santo, Barquinha, União do Vegetal e CEFLURIS, não há auto-representação xamânica, mas tal influência consta de algumas abordagens antropológicas que indicam o termo como definidor do complexo cultural onde o chá tornou-se sacramento. Em síntese da literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras Labate faz um apanhado da discussão sobre a influência xamânica, o qual resumo[38] privilegiando as leituras antropológicas do tema. O Santo Daime para Clodomir Monteiro (1983) seria uma prática xamânica por sua ligação com a cura; para La Roque Couto (1989) e MacRae (1992) a semelhança seria dada pelo vôo xamânico coletivamente executado, a luta contra o mal e a cura; segundo Cemin (1998) o vôo xamânico do Alto Santo é uma excorporação, onde o contato com entidades espirituais é apenas mental e não físico, enquanto no CEFLURIS seria uma incorporação, o que não poderia ser entendido como xamânico; na abordagem de

[38] Ver Labate em "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras" in LABATE e ARAÚJO orgs (2004).

Groisman (1991) trata-se de uma *praxis* xamânica onde no Daime, como no xamanismo, encontra-se presente na utilização de substâncias sagradas duas dimensões do mundo, uma visível e outra invisível onde ocorre a mediação do xamã, a possibilidade de morte simbólica e uma revelação que culminaria com a transformação da identidade do sujeito. Nessa perspectiva o ritual é um campo de batalha, onde se travam alianças entre seres espirituais e humanos. A dissertação de Sena Araújo (1997) sobre a Barquinha filia-se a Groisman na identificação de uma práxis xamânica.

Como vemos não são citadas afirmações dessa natureza quanto à UDV. Nesse grupo, o único surgido em Rondônia, o termo "cura" não se apresenta facilmente, mas não por isso é ausente do discurso, como será discutido ao longo do trabalho. Nas demais linhas urbanas da ayahuasca, o poder de cura é central à conversão mas, uma vez adepto, o indivíduo assimila as racionalizações enfatizadas pela instituição e relega o conteúdo terapêutico a segundo plano, como aponta Ortiz no caso do surgimento da Federação Espírita Brasileira (Ortiz, 1978:37).

A cura é central ao *vegetalismo* de populações rurais do Peru e da Colômbia (Luna, 1986), que dispõe de plantas psicoativas, cantos e dietas. Além do conhecimento indígena, os *vegetalistas* são influenciados pelo catolicismo popular e por saberes esotéricos do meio urbano. Em etnografia sobre seringueiros e agricultores da Reserva Extrativista do Alto do Juruá (Acre) foi identificado o uso regional do "cipó" (Araújo,1998 apud. Labate, 2004b:235). É razoável supor que foi com os *vegetalistas* que os seringueiros da floresta amazônica brasileira, que futuramente fariam a releitura religiosa, conheceram o chá, dada a proximidade desses dois universos, tanto geográfico quanto culturalmente. A cosmologia dos seringueiros que usam o chá é pouco conhecida, mas consta que contaria com concepções de origem indígena, do catolicismo popular e de um andarilho messiânico local (Franco e Conceição, 2004). Concordo com Labate, para quem "a utilização da bebida nesses contextos compõe uma espécie de elo perdido na genealogia desses cultos" (Labate, op.cit.).

A constituição da União do Vegetal segue em busca de identificações convenientes ao ethos racional e legalista, ao menos se comparada às demais linhas ayahuasqueiras (Goulart, 2004; Labate 2004a), aproximando-se da sociedade urbana moderna, onde vem experimentando sua expansão mais significativa. Sob esse aspecto, o êxtase udevista não se identifica com o xamanismo nem com o transe

mediúnico, mas recolhe características desses na elaboração da burracheira, percebida como um encontro espiritual com o Mestre.

José Gabriel da Costa, fundador da UDV, recebia entidades curadoras no seringal, praticando ritos de incorporação que o aproximam do universo da macumba e era ogã em terreiro de umbanda em Porto Velho. Ao iniciar a União do Vegetal no início dos anos 60, Mestre Gabriel opera um ruptura simbólica com seu passado, instaurando uma religiosidade centrada em sua figura messiânica consubstancializada no chá psicoativo, o objeto sacramental. Nesse cenário organiza-se o ritual extático que enfatiza a "evolução espiritual" através da "consciência de si" e o auto controle.

Como no kardecismo brasileiro a empresa religiosa está identificada com os conceitos de evolução e progresso, sob os quais se legitima. A UDV traz em suas veias a marca do desejo por acensão e reconhecimento dos primeiros discípulos, muitos egressos da umbanda, operários da capital do Estado de Rondônia que nos anos 60 incorporam elementos da organização militar e estatal em seu ritual e hierarquia interna. Esse modelo simbólico do uso do chá será reforçado durante o processo de aceleração institucional a partir de meados dos anos 80, alavancado pela entrada no topo da hierarquia dos integrantes provenientes da classe média afluente dos grandes centros urbanos.

Na cosmologia nativa a purificação gradual do sujeito religioso ganha correspondência na ascensão social do percurso institucional do sócio, simbolizados na categoria do "grau". Através do "grau" são traçadas continuidades entre lugar espiritual e lugar social do sócio, de modo semelhante à estratificação realizada pela umbanda entre os espíritos que participam das graças celestes e aqueles que tentam ascender (Ortiz, 1978:110).

Assim como a umbanda, a UDV se quer brasileira, atende em sua maioria a classe média e intenta uma "síntese coerente das diversas religiões que se afrontam no Brasil" (Ortiz,1978:15). O termo "espírita", que no passado era associado pelo discurso médico à anomalias mentais e criminalidade (Giumbelli, 1997), transita entre kardecistas e umbandistas e é utilizado como identificação do adepto da UDV. A presença afro brasileira pode ser aí identificada em correlação estreita com o kardecismo, de onde provêm algumas categorias nativas, tais como "ciência" e "evolução espiritual". A União separa-se de ambas as tradições espíritas por não conceber a incorporação no seu quadro doutrinário, onde o encontro com a "dimensão do Mestre" é uma ascenção do espírito definida pela categoria de "concentração

mental". Essa é uma categoria nativa cuja regulação institui valores e práticas caras à ideia de indivíduo atuante na esfera pública, enquanto que na esfera privada os valores identificam-se com o holismo e as injunções tradicionais ao campo da intimidade.

A ayahuasca. Do seringal à cidade

No início dos anos 70, jovens identificados com a cultura psiquedélica[39] (Langdon, 2005) ou em busca de experiências incomuns, partiram de São Paulo e Brasília em viagem descrita sob tons de aventura aos Estados do Acre e Rondônia para conhecer o chá ancestral depurado do cozimento de duas espécies nativas da Amazônia e hoje cultivadas em todas as regiões do Brasil: o cipó *Banisteriopsis Caapi* e a folha *Psychotria Viridis*[40]. Na bagagem trouxeram de volta relatos de experiências transformadoras, fruto da espiritualidade nascida do chamado silencioso de uma bebida misteriosa (Lodi, 2004). Esses jovens, hoje na faixa dos 50-60 anos de idade, compõem, juntamente com indivíduos "das origens", os cargos hierárquicos superiores das duas linhas expansionistas, a UDV e o CEFLURIS.

Em termos gerais, há uma proximidade no perfil sócio cultural dos indivíduos da classe média urbana que "trouxeram" o chá para as capitais brasileiras nos anos 70, os futuros líderes da UDV e do CEFLURIS no centro-sul. Tratava-se, em geral, de uma leva de jovens de classe média brasileira durante a ditadura militar, provenientes de famílias católicas, não raro identificados com a contra cultura, o teatro, movimentos políticos de esquerda, mochileiros, estudantes, etc. Inseridos no contexto da geração "paz e amor", esses jovens conheceram o chá no norte do Brasil ou para lá se encaminharam logo depois de terem travado os primeiros contatos em suas cidades de origem. A ida ao norte por parte dos futuros líderes no centro sul é ilustrada em depoimentos como um movimento em busca da "luz" que faltava ao "paz e amor" dos

[39] Psiquedélico e não psicodélico tem sido usado por antropólogos e investigadores da ayahuasca do campo da biomedicina para evitar associações com o estado psicótico e afirmar o potencial de enriquecer as manifestações da mente.

[40] O *Banisteriopsis Caapi* contém os alcalóides de beta-carbolina: harmina, harmalina e tetrahidroharminna. A *Psychotria viridis* contém o alcalóide N-dimetril-triptamina (DMT). Essa substância ingerida via oral é inativa devido a atuação da monoamina oxidase (MAO) produzida pelo organismo para evitar possíveis estados de intoxicação. As beta carbolinas no preparo da bebida estão em doses baixas para se manifestarem como psicoativo, mas desempenham função de inibidor da MAO, permitindo a atuação da DMT. A compreensão nativa do processo entende que o cipó dá a força e a folha traz a luz.

anos 70. A floresta amazônica, como as cidades próximas, tornam-se, desde então, centros irradiadores do misticismo ayahausqueiro.

Os fundadores dos núcleos da UDV e das igrejas do Daime nas grandes capitais brasileiras participam de um extrato sócio-econômico diverso daquele que se reunia no Acre e em Rondônia no período em pauta, formado predominantemente por indivíduos semi alfabetizados, ex-seringueiros, que experimentavam, nas capitais do Acre e de Rondônia[41], uma acelerada transformação da cultura rústica (Cândido, 1964) onde viviam.

A vivência nos seringais é representada como marcante na trajetória de José Gabriel da Costa. O espaço social de fronteira, desprovido de estruturas de Estado, com exceção da relevante presença do exército, é ordenado por relações de aliança e antagonismo. O seringal é lugar de mando e submissão, mas também de reinvenções simbólicas das relações sociais que nele se constituem, inclusive como ponto de encontro entre o uso ameríndio e o que se tornaria o uso religioso do "cipó".

No contexto do presente estudo, a simbologia da bebida psicoativa tem importante papel nas relações de classe instituídas no grupo, uma vez que jovens da classe média urbana buscam no norte do Brasil não apenas a bebida, mas o aprendizado alcançado sob doutrinação dos mestres de Porto Velho, integrantes da classe proletária e valorizados como portadores de um saber específico, o da "natureza".

Na UDV a adesão e o concomitante aprendizado do uso do vegetal conduz o adepto, em sua jornada espiritual, aos encantos da "natureza divina" e também a um lugar social marcado pela estrutura hierárquica, passagem essa fundamental à minha análise da bebida sacramentada.

O encontro entre os fundadores no Norte e os futuros fundadores nos grandes centros urbanos é um tema de relevante interesse para se pensar o trânsito da ayahuasca no Brasil em termos simbólicos. Brissac (1999) em sua pesquisa de mestrado na UDV nos dá breve e saboroso relato da "distribuição"[42] que ensejou a abertura do núcleo Samaúma em São Paulo em 1972[43]. O grupo formou-se na época principalmente por artistas de teatro, simpatizantes e discípulos do Osho, líder

[41] Antigos territórios de Rio Branco e Guaporé, elevados à condição de Estado em 1962 e 1956, respectivamente.
[42] Status anterior ao "pré-núcleo, que, uma vez consolidado, torna-se uma unidade administrativa, ou "núcleo".
[43] No ano anterior a UDV havia iniciado sua expansão para Manaus e Acre.

religioso indiano radicado no EUA que fundou o movimento neo sannyas, considerado o maior da Nova Era. Para esses jovens a motivação em beber o chá devia-se a um interesse por uma "viagem para dentro de nós mesmos" (Brissac, 1999:81), uma experiência de "auto conhecimento". Esses termos indicam o perfil dos primeiros sócios em São Paulo e o contraste entre esses e os "mestres da origem", contemporâneos de José Gabriel, que naquele contexto eram os únicos líderes de uma sociedade religiosa nascida entre os seringais da Bolívia e Rondônia, centrada nos valores da hierarquia e da obediência.

Em 1976, por decisão de Porto Velho, houve uma suspensão da distribuição do chá no núcleo de São Paulo, por motivos de ordem disciplinar, e dois anos antes começava a formação da UDV em Brasília. Também na capital federal os primeiros passos da UDV contaram com o recrutamento de jovens que buscavam a "expansão da consciência" através de práticas diversas, como estudos esotéricos, o yoga e também o uso de substâncias ilícitas como maconha e LSD.

Tanto a etnografia de Brissac (op.cit.), como a que realizei, apontam a chegada dos primeiros membros do Centro Sul com um perfil típico da juventude dos anos 70, até então afinados com os acordes que autorizavam a busca do prazer, mas cujo processo de adesão destitui de positividade o valor sob o qual cantava Janis Joplin: *you know you got it, if it makes you feel good*, em *Piece of my heart*. Nos anos 70, como nas demais décadas, os jovens que "chegaram" na UDV logo abandonaram seus líderes precedentes, como Bob Marley e Janis Joplin, e junto com eles a permissão da flexibilidade sexual, como sugerido na canção. Chama a atenção a transformação desses indivíduos, uma vez convertidos, em empedernidos opositores do uso de qualquer droga, lícita ou ilícita, com excessão da bebida sacralizada.

A adoção de alguns aspectos de uma moral conservadora, internamente identificada como uma moral "cabocla" por parte da classe média que compõe a União do Vegetal, traz como um dos pilares do pensamento a noção do "caminho reto". Essa noção institui-se pelo valor da abstinência e da constância (Leites, 1986), expresso sobretudo pela injunção da heterossexualidade, da abstinência e da constituição e manutenção da família nuclear. Esses são atos através dos quais homens e mulheres "evoluem espiritualmente", sendo essa noção de evolução a máxima do objetivo religioso da instituição.

Também no Santo Daime a moral familiar é acentuada na valorização da conjugalidade monogâmica, da abstinência e constância aí envolvidos, mas esses

padrões morais de conduta são mais frouxos, podendo ser rompidos, sobretudo no Daime-CEFLURIS, sem que isso altere o status do adepto. O comportamento do sócio da UDV, seja ele na irmandade ou fora dela, é submetido aos critérios de avaliação institucional, parte da atribuição do "grau", categoria hierárquica da UDV que corresponde ao nível de adesão ao estilo de vida que cabe ao "grau" ou ao "lugar" do sócio na hierarquia religiosa.

Se no Santo Daime a evolução espiritual faz sentido em conformidade com a "retidão" avessa aos excessos, não há um sistema hierárquico balizado pela ação mundana do adepto. Também inexiste a punição enquanto instrumento para lidar com possíveis fracassos na meta da virtude, e talvez aproxime-se, nesse sentido, da moral católica e do ciclo de pecado-absolvição. Na UDV a busca por evolução prevê um rígido auto-governo semelhante ao puritanismo protestante e para tanto estão previstas punições quanto ao rompimento de relações conjugais, uso de alcool ou cigarro e frequência em ambientes considerados inadequados à conduta moral, sendo a rejeição do carnaval o melhor exemplo de evitação radical do adepto. Na União do Vegetal, a construção simbólica do êxtase em associação com a disciplina do comportamento delineia uma interessante relação de oposição engendrada a partir do efeito provocado pela bebida e a reelaboração de normas de constituição da moralidade nos centros urbanos brasileiros a partir dos anos 70.

O cenário das influências cosmológicas das religiões brasileiras assimilado pelas matrizes religiosas da ayahuasca foi discutido e analisado em Labate, (2004a) e Goulart (1996 e 2004), e tem gerado desdobramentos a partir dos anos 90 com a constituição de uma corrente diversa: os neo ayahuasqueiros (Labate, op.cit.). Os grupos neo ayahuasqueiros surgiram da iniciativa de indivíduos que participaram das matrizes, sobretudo as duas maiores, CEFLURIS e União do Vegetal. Diferenciam-se pela negação da institucionalização e questionamento da moralidade conservadora dos grupos religiosos, mas recorrem à fundamentação espiritual dos líderes das duas principais vertentes religiosas na contituição de espaços de legitimidade social. Alguns desses grupos do movimento neo ayahuasqueiro identificam-se intensamente com o movimento internacional Nova Era que em geral atrai frequentadores de maior poder econômico do que se observa nas matrizes religiosas, sobretudo se pesar o perfil sócio econômico dos grupos no norte do Brasil.

Não obstante a repetição de jargões e dogmatismos como parte dos grupos religiosos, Luiz Eduardo Soares enfatizou a necessidade de considerá-los como sinal

de vitalidade do movimento cultural de experimentação, de criação intensa e tensa com as tradições (Soares,1994:243). O uso urbano da ayahuasca, seja nas matrizes, seja nos grupos neo, interroga o pensamento antropológico ao repor uma religiosidade que, em movimentos vertiginosos de significação, entra e sai das referências de base amazônica. Superposições simbólicas de tradições várias nos transporta a uma selva de significados em torno da bebida.

A recente idéia de "reencantamento" do mundo faz sentido não porque algum dia o encantamento religioso deixou a cena social, mas porque a profusão de seitas e movimentos denominados "nova consciência religiosa" (Soares, 1994; Siqueira, 2003; Maluf, 2005) faz-se notar desde o final do século XX, trazendo em seu bojo o relacionamento íntimo com o sobrenatural. Apesar de partilhar com a "nova consciência religiosa" o misticismo ecológico, não considero a UDV, como afirma Langdon (1996:10), uma representante desse movimento, em razão da diferença posta na medida conferida ao "eu". Se a nova consciência religiosa questiona a centralidade da tradição de regras morais hierarquizantes baseadas no suposto familiar e conduta sexual, esse é, como veremos, o pilar da construção moral do "eu" udevista e serve de base à estrutura hierárquica, suposto diluído dos estatutos do grupo, mas prevalente nas deliberações internas, como veremos nos capítulos seguintes.

Na União do Vegetal os aspectos místicos transcendentais, de acordo com o latim *religare,* é um "relacionamento íntimo e duradouro com o sobrenatural", ou seja, com a mística, mas não se encontra destituída do "cumprimento consciencioso do dever, respeito a poderes superiores, profunda reflexão", conforme o termo latim *religere* (do latim *religio*) e ainda uma reverência à hierarquia. O chá como um bem sacramentado é valorizado enquanto uma ferramenta, um "caminho" para revelação da continuidade entre o sobrenatural e o mundo da vida, que nos remete ao que, no mundo dos valores, está sendo costurado à noção do sobrenatural. Se a hierarquia como valor goza de aversão nas sociedades modernas (Dumont, 2000:19), a reinvenção urbana da ayahuasca no grupo estudado interroga o lugar do indivíduo e do todo na configuração do grupo por meio do sentido teológico da bebida que se movimenta entre a mística e o padrão de comportamento.

A materialidade do chá, ou seja, o efeito químico no cérebro propicia uma entrada noutro universo, onde os sentidos pulsam de modo extraordinário. A introspecção sublinhada na técnica de utilização desse instrumento de alteração da consciência tem recebido, no uso urbano, o atributo do "auto-conhecimento"

depurado pela entrada do sujeito no campo do desconhecido. Esse paradoxo aparente é manipulado de modo fecundo pela estrutura[44] simbólica do grupo religioso estudado que elabora sua doutrina de modo a valorizar a apreensão individual e auto regulada de saberes tradicionais que reverenciam o sagrado.

Os caboclos da floresta – uma tradição inferior a partir da releitura religiosa

Para a elaboração da formação do Santo Daime e da União do Vegetal lanço mão, em conjunto com meu dados, de reconstruções das trajetórias de Irineu Serra e José Gabriel elaboradas em teses, dissertações e artigos. Remeto-me sobretudo à tese de doutorado de Sandra Goulart (2004) que me proporcionou um acesso mais detalhado ao movimento religioso do Santo Daime que a autora identifica como de caráter messiânico, e do contexto udevista em Porto Velho, também através de algumas dissidências.

A antropóloga recolheu amplo material em pesquisa efetuada na Barquinha, Alto Santo, CEFLURIS e na UDV, onde distingue o CEBUDV - Centro Espírita[45] Beneficente União do Vegetal, sigla que diferencia o grupo auto intitulado "legítimo" face as dissidências. De posse de amplo material, Goulart embasa o argumento de que, em meio a contradições e conflitos, as religiões da ayahuasca performam uma mesma tradição. Nessa perspectiva as influências xamânica, afro brasileira, espírita kardecista, esotérica e cristã distribuem-se desigualmente na órbita da percepção teológica do chá de cada uma das "três linhas" (Monteiro, 1983; La Roque Couto, 1989; Goulart, 2004). Goulart sustenta que as três linhas são diferentes reelaborações de um mesmo complexo de crenças, o do *vegetalismo* amazônico peruano (Luna, 1986) e da pajelança cabocla (Galvão, 1985 e Maués, 1995).

Não pretendo retomar a discussão da antropóloga que analisa, de modo convincente, o trânsito da influência vegetalista e da pajelança cabocla entre as religiões da ayahuasca, mas realizar um passeio pelo panorama da formação do Alto Santo e da UDV, a fim de alimentar e ampliar o escopo da análise a respeito da habilidade udevista de transitar por influências variadas na formação de um ethos

[44] A noção de estrutura que utilizo refere-se a um conjunto ou sistema de relações estabelecidas.

[45] Denominação generalizada dentre espiritismos diversos que em geral partilham a noção de possessão, mas que na UDV é negada, como veremos. Interessante notar que entre 1930 e 1949 os terreiros de macumba costumavam registrar-se sob tal denominação (ver Negrão, 1996 e Giumbelli, 2003).

onde o misticismo ecológico não prescinde da tônica cristã na irradiação de um discurso centrado na hierarquia.

Faz-se notar uma sensibilidade protestante (Luna, 1995) no esquema de valores morais da UDV, onde o êxtase articula-se com a sobriedade, a retidão e a constância, princípios fundamentais à "evolução espiritual". Como anteriormente dito, a máxima da "evolução espiritual" representa a necessária continuidade construída na passagem do êxtase ao "caminho da retidão", requerido à ascenção nos degraus hierárquicos da instituição. O sentido do vegetal está no centro de uma socialidade que é mágica mas também cria e mantém relações (Strathern, 1988:13) centradas na atribuição de honras associada a um determinado estilo de vida, conforme definição weberiana do estamento (Weber, 1974).

Uma das característica do efeito propiciador do chá, a "miração", ou seja, o poder visionário da bebida, é um exemplo fecundo para a observação da ressignificação de alguns elementos da tradição amazônica do uso da ayahuasca que viajam de maneira diversa no pensamento dos grupos e ao longo das cinco décadas de existência da União do Vegetal. Categorias como a de "obediência" aportam ao meio urbano da capital e são absorvidas na tensão, sempre ambígua, entre uma tomada de decisão subjetiva e a conformidade aos preceitos coletivos e a ingerência do todo na vida de cada um.

_*_

Irineu e Gabriel morreram no ano de 1971 deixando o Alto Santo e a União do Vegetal, respectivamente, sem líderes. O processo de constituição das lideranças político religiosas de ambos os movimentos, após a morte de seus fundadores, é um tema ainda não estudado com profundidade e no caso da UDV, pelo que pude observar, de difícil alcance. Conta-se que antes de morrer Mestre Gabriel havia "retirado a Estrela" que simboliza o grau de mestre na hierarquia do grupo de vários membros que lhe vinham acompanhando, inclusive sua esposa, Pequenina, única mestre do sexo feminino na UDV. Esse é um tópico particularmente tenso no processo de institucionalização da irmandade, como também a transferência da Sede para o Distrito Federal.

Em 1974 o Padrinho Sebastião funda o CEFLURIS – Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, uma cisão do Alto Santo que nos anos 80 saiu da Amazônia para capitais do Centro Sul e posteriormente para o exterior. No caso da UDV, quando da morte do Mestre Gabriel, já havia o núcleo Caupuri em

Manaus, e em 1972 a irmandade chegou a São Paulo onde logo fundaria o núcleo Samaúma. Em 1974 iniciaram-se as distribuições no Plano Piloto de Brasília e em 1976 foi autorizado a criação do núcleo Estrela do Norte nas imediações da cidade, onde a partir de 1982 funcionaria a Sede Geral[46].

Raimundo Irineu e José Gabriel foram nordestinos em movimento de errância na Amazônia que se estabeleceram em Rio Branco e Porto Velho, respectivamente. Chegaram ao norte em períodos diferentes, fundaram religiões e morreram no mesmo ano, sem terem jamais se encontrado.

Raimundo Irineu Serra nasceu em São Vicente Férrer, MA em 1890. Sua chegada ao Acre é apontada como no ano de 1912. Os motivos que o levaram a sair de sua terra natal variam de um conselho do tio que o criou, uma desavença com o mesmo ou por causa de uma briga. Segundo Goulart (2004) os daimistas mais antigos atestam que o destino do Mestre já estava traçado, pois ele deslocou-se para encontrar o "tesouro" na Amazônia.

José Gabriel da Costa nasceu em 1922 em Coração de Maria, próximo a Feira de Santana, BA. De lá partiu em 1942 e viveu alguns meses em Salvador, onde relatos de familiares apontam para um envolvimento numa briga com policiais para defender um amigo[47]. José Gabriel e esse amigo partiram em 1943, alistados no Exército da Borracha. Gabriel viveu entre a capital do antigo território de Guaporé e os seringais da fronteira com a Bolívia, entre 1943 e 1950. Ele dizia, segundo sua companheira Pequenina (CD Pequenina), que ali na floresta encontraria um "tesouro".

Irineu e Gabriel, de acordo com seus seguidores, tiveram sua "missão" guiada pelo encontro com o "tesouro", menção aos motivos edênicos típicos de um imaginário messiânico reconfigurado na "descoberta" da valiosa bebida capaz de conferir poderes àquele especialmente dotado da devida sabedoria e com ela ser capaz de trabalhar como guias espirituais. O valor desse "tesouro" está, entre outras coisas, em revelar o espírito de ambas as figuras carismáticas, assim como o de seus seguidores, tudo de acordo com o "merecimento" de cada um, categoria comum aos dois grupos, decorrente da mediação entre a espiritualidade e o comportamento desejado.

[46] Ver Lodi 2009, nota 26 pág. 94 para atas de publicação da criação do núcleo e transferência da Sede Geral no "Diário Oficial da União".
[47] Para maiores detalhes biográficos ver Andrade, 1995 e Brissac, 1999.

São escassos os relatos da vida de ambos os líderes no período anterior à Amazônia, sobretudo no caso de Irineu. De uma família pobre com muitos filhos, foi praticamente criado por um tio. A religiosidade da mãe, católica devota, o teria marcado muito. Contatos de Irineu com espíritos doutrinadores são apresentados num depoimento publicado na Revista do Centenário, em homenagem à data de nascimento do Mestre (Goulart, 2004: 27).

O passado mais recente de José Gabriel e o envolvimento no grupo de familiares e contemporâneos talvez proporcione maiores facilidades de acesso a depoimentos de quem o conheceu ainda na Bahia e, sendo assim, constituídos como legítimos narradores do passado do Mestre. É o caso de seus irmãos Antônio Gabriel e Alfredo Gabriel[48], fonte de relatos da infância do Mestre da UDV. Conta-se que ainda menino José Gabriel auxiliou uma mulher com dificuldades de parto. Manda todos se retirarem do recinto, inclusive a parteira, tranca a porta por dentro e ao destrancá-la nasce a criança (Brissac, 1999:51).

Irineu foi um integrante da massa de trabalhadores nordestinos alistados e levados de navio para os seringais da Amazônia. Chega ao Acre no final do auge do primeiro período da exploração gomífera, levada à decadência pela competição das plantações na Ásia. Entre 1918 e 1919 Irineu Serra "teria ingressado na Guarda Territorial", orgão federal responsável pela delimitação das fronteiras entre Brasil, Bolívia e Peru, onde permaneceu até 1932 saindo com a graduação de cabo[49] (Goulart, 2004: 38).

Gabriel chega ao norte em 1943, parte do "exército" recrutado para a extração de borracha fornecida às frentes de combate dos Aliados na Segunda Guerra Mundial, quando a exploração da borracha foi temporariamente intensificada. Por volta de 1946 também trabalhou no km 101 da Estrada de Ferro Madeira Mamoré fazendo frete de

[48] O pai chamava-se Manuel Gabriel e os filhos de José Gabriel, recentemente, passaram a receber, no contexto religioso, o nome de anjo como sobrenome.

[49] Nas religiões ayahuasqueiras mencionadas os adeptos vestem-se com uniformes. Na UDV, e sobretudo na Barquinha, os trajes assemelham-se àqueles utilizados pelas forças armadas. Em Araújo (1999) vemos fotos de fiéis de quepe, gravata e distintivos, "girando" sob incorporação de entidades (ibid.:223-224), sem que a cena receba maiores comentários do autor. A apropriação simbólica da presença militar na linguagem e na vestimenta dessas religiosidades foi ainda muito pouco explorada. Seria interessante mais pesquisas no assunto, uma vez que é conhecida a prática efetuada por Rondon em dar farda aos índios, chamando-os de capitão, e demais práticas assimilacionistas que ofertam a civis títulos de patentes militares.

lenha (Brissac, 1999:65). Em Porto Velho foi funcionário público, ocupando a função de enfermeiro do Hospital São José até início dos anos 50. Conta-se que nesse período teve um bar e exercia esporadicamente a atividade de oleiro (Goulart, 2004:185).

Irineu e Gabriel conheceram o chá através de "caboclos", curandeiros da floresta, cujo modo de "trabalhar" foi logo rejeitado sob acusações de magia negra, "conhecimento incompleto". A relação com o chá surge nesse contato com a tradição "vegetalista" designada "impura", a ser superada no desenvolvimento da missão de cada um dos líderes carismáticos.

Irineu e Gabriel beberam o chá pela primeira vez, de acordo com relatos de membros mais antigos dos respectivos grupos religiosos, em sessões de ayahuasca na floresta. O uso da bebida é então percebido como devido a "interesses pessoais", "magia negra", "coisa do demônio" ou "curiosidade". Classificado de incompleto, pois sem orientação, o uso dos "caboclos", "curiosos" ou "curandeiros" (Taussig, 1993) é contrastado com um uso concebido dentro de uma doutrina iluminada por um conhecimento superior.

Conforme a constituição do uso emergente do chá na Amazônia de Irineu e Gabriel, a categoria "doutrina" torna-se fundamental na legitimação do conjunto de crenças do Santo Daime e da União do Vegetal para uma construção da maneira adequada de "trabalhar" com a bebida. "Trabalhar" é aqui uma referência às potencialidades inerentes à substância que, não sendo unívoca, requer orientação devida para atingir seus propósitos "superiores". O que é sublinhado na valorização da "doutrina" aponta para as diferentes formas, hierarquicamente dispostas segundo critérios específicos, de se "trabalhar" com a bebida.

A reinvenção do uso da ayahuasca pelos líderes carismáticos Irineu e Gabriel classificam suas respectivas doutrinas como um conhecimento superior em relação ao uso da floresta, entre índios e "mestiços". O termo "curioso", adotado pela UDV para referir-se àqueles externos à fronteira do grupo, é citado por Eduardo Galvão em seus estudos numa pequena comunidade do Baixo Amazonas em 1948 como um termo utilizado por "caboclos" da amazônia em referência ao trabalho de "parteiras" semi profissionais e que afirmavam possuir "um 'conhecimento' que os doutores não possuem" (Galvão, 1955:121). Na periferia de Iquitos, Peru, Dobkin de Rios (1972) durante etnografia torna-se uma "curiosa", ou seja, uma cartomante. A "curiosidade" é uma categoria que indica poderes de manipulação de forças invisíveis não

articulados numa ordenação devidamente sistematizada, sendo antes um poder gerido de modo anárquico.

Aspectos da elaboração do conhecimento espiritual de ambos os líderes são determinados na relação que estabelecem com as práticas que os iniciaram na experiência com a bebida. Desse contato provêm rompimentos e continuidades, sendo portanto fonte de ambivalências na formação religiosa do Daime e da UDV.

Destaco duas narrativas oferecidas pela pesquisa de Goulart (2004) sobre as primeiras experiências de Irineu com a ayahuasca. São diferentes versões que se referem a mensagens opostas, o que será comentado a seguir. A não homogeneidade de versões no caso de Irineu aponta para uma discursividade que se permite imprecisa acerca das fontes irradiadoras do poder do Mestre. No caso da UDV tem-se conhecimento de uma única versão de como José Gabriel conheceu o chá. Nessa, há pouco espaço para deslizamentos de sentido, onde é possível entrever a constituição de uma franca intensão de diferença face o uso dos "curiosos" da floresta.

Irineu foi convidado por Antônio Costa, quem conhecia um grupo no Peru que bebia um chá de nome ayahuasca. O relato continua dizendo que esses eram indivíduos que faziam, através da bebida, um pacto com o demônio. Mesmo tendo sempre procurado Deus, Irineu concordou em ir conhecer o chá no Peru porque sua situação de luta pela sobrevivência levou-o ao experimento. Seguem os relatos de membros antigos.

"*... tomou a bebida e quando os outros começaram a trabalhar, botaram a boca no mundo chamando o demônio. Ele também começou a chamar. Só que na proporção que ele chamava o demônio, eram cruzes que iam aparecendo. Ele se sentiu sufocado de tanta cruz que apareceu. O Mestre começou a analisar. 'O diabo tem medo de cruz e na medida que eu chamo por ele, aparecem as cruzes. Tem coisa aí ...*"[50] (Goulart, 2004: 30).

A narrativa segue contando uma outra vez que Irineu bebeu o chá e dá continuidade ao mito, sugerindo elementos formadores da doutrina.

"*... ele armou a rede de modo que a vista dava acesso para a lua. Parece que estava cheia ou quase cheia. Era uma noite clara (...) E quando ele começou a mirar deu muita vontade de olhar para a lua. Quando olhou ela veio se aproximando, até*

[50] Chamar o diabo e ver um símbolo cristão parece operar na lógica paralela ao ditado que diz "quanto mais rezo, mais assombração me aparece".

ficar bem perto dele, na altura do teto da casa. E ficou parada. Dentro da lua uma Senhora sentada numa poltrona, muito formosa e bela (...) Ela falou para ele:

-'Tu tem coragem de me chamar de Satanás?'

- 'Ave Maria, minha Senhora, de jeito nenhum!'

- 'Você acha que alguém já viu o que você tá vendo agora? (...) Você tá enganado. O que você está vendo ninguém nunca viu. Só tu. Agora me diz: quem você acha que eu sou?

Diante daquela luz ele disse:

-'Vós sois a Deusa Universal'"[51].

A Senhora de nome Clara aparecerá outras vezes, reconhecendo Irineu como alguém dotado de sensibilidade extraordinária e orientando-o em sua "missão", como expresso abaixo:

"*O que você está vendo agora ninguém jamais viu, só tu. E eu vou te entregar esse mundo prá tu governar. Agora tu vai se preparar porque eu não vou te entregar agora. Vai ter uma preparação para ver se você tem merecer verdadeiramente*".

Segundo um antigo daimista, Mestre Irineu encontrou o "verdadeiro nome da bebida", pois "ayahuasca" era o nome primitivo, ainda sem a "doutrina" e portanto ainda não era o "daime", uma vez que sob o nome indígena a bebida encontrava-se em nível inferior de desenvolvimento.

Interessante notar como a transformação do nome da bebida, seja no Santo Daime ou na União do Vegetal, comunica que sob o nome indígena a bebida encontrava-se em seu estágio inferior, seguindo a hierarquia racializada da sociedade brasileira.

Noutros relatos a figura de um mestre curandeiro, às vezes chamado de Don Pizzon ou Pizango, aparece como um ser espiritual ligado à bebida.

"... numa das vezes que repetiu a dose, Mestre Irineu viu um ser banhando-se dentro da lata ... o próprio ser tratou de se apresentar falando em espanhol.

-'Eu sou o D. Pizzon, o guia dessa bebida. Somente você aprenderá tanto quanto eu. Ou mais'. E sumiu". (Jaccoud, 1992:39 apud Goulart, 2004:34)

No relato a seguir Pizango é um caboclo peruano descendente dos Incas:

---

[51] O encontro de Irineu com uma fulgurante Lua Branca lembra a canção de mesmo nome composta em 1914 por Chiquinha Gonzaga e remete a bebida à antropomorfização da força que a habita, como veremos a seguir, no mito de origem udevista, também inspirada no feminino. No hinário de Mestre Irineu, *O Cruzeiro*, composto de 132 hinos, um deles chama-se Lua Branca.

"Eles tomaram o Daime – eram aproximadamente doze pessoas ... o caboclo aproximou-se. Só quem viu foi Raimundo Irineu Serra ... na altura do trabalho Pizango veio e entrou dentro da cuia que estava servindo Daime ... o caboclo Pizango vira-se para Irineu e diz para ele convidar os companheiros a olhar dentro da cuia e perguntar se estavam vendo alguma coisa ... Eles olhavam e diziam que só viam o Daime. Aí Pizango falou:

- 'Só usted tem condições de trabalhar com o Daime. Ninguém mais está vendo o que tu tá vendo'". (Revista do Centenário, 1992:21, apud Goulart op.cit.).

Essas são narrações que localizam a miração no centro dos poderes de Irineu. A primeira narrativa diz respeito à inferioridade do uso dos caboclos da floresta ligado a cultos demoníacos a serem superados pela missão divina do Mestre, anunciada por uma bela figura feminina surgida da lua. A segunda é a co-existência de uma versão onde o caboclo Pizango surge como guia da bebida, reconhecendo e legitimando o poder superior de Irineu face os demais participantes da sessão.

Na União do Vegetal a lógica de atribuição de superioridade é radicalizada na relação que se estabelece entre José Gabriel e o "tesouro", desde o início alinhada com a ênfase no distanciamento dos "mestres de curiosidade", segundo classificação udevista em referência ao uso vegetalista.

Em colóquios entre adeptos, conta-se como aqueles que bebiam o vegetal na floresta, os "curiosos", perceberam uma alteração no efeito do chá durante os primeiros contatos de José Gabriel com a bebida. A narrativa, gravada na voz da viúva, mestre Pequenina, conta a aclamação de Gabriel como mestre superior por 12 "mestres de curiosidade". O poder de mudar a frequência da burracheira sugere o poder do Mestre que, como será visto adiante, insere-se metonimicamente na própria bebida, com ela misturando-se.

Antes de beber o vegetal pela primeira vez, José Gabriel, levado pelo amigo Luis, foi até um mestre chamado Baía, a fim de beberem o chá. O mestre Baía contudo não quis dar a bebida ao homem que "sabia onde dormem as andorinhas", e explicou posteriormente a Luis seu motivo. "*Ah meu filho, porque se eu der o chá pra esse baiano, esse baiano passa em minha frente. Então por isso eu não dou.*" (CD Pequenina).

Gabriel e a família passaram alguns anos entre Porto Velho e a floresta brasileira e boliviana. O retorno à selva, apesar de contrariar a esposa, era justificado por Gabriel em razão da busca do "tesouro", o qual Pequenina contava ser dinheiro,

riquezas materiais, conformando-se. Anos depois, em 1º. de abril de 1959, no seringal Guarapari, fronteira com a Bolívia, José Gabriel recebe o chá das mãos de Chico Lourenço em sua própria casa[52].

É a própria Pequenina em entrevista gravada com seu filho Jair, no CD mencionado, quem relata as primeiras experiências de Gabriel e sua família com o chá:

"*Nós bebemos o chá: Gabriel, eu, Jair e um cumpadre nosso, o Chico Paulínea... ele entrou num sofrimento muito grande. Eu não, o menino também não ... e o Mestre Gabriel também não.*" (Pequenina)

"(Chico Lourenço) *Falou uma porção de coisas: 'ah Gabriel, eu levo a pessoa nos encantos, faço a pessoa ver aquilo que a pessoa quer'. Quando foi no tempo de burracheira o papai falou pro Chico Lourenço: 'Olha Chico Lourenço, a pessoa não deve falar aquilo que não pode fazer'. Foi quando o Chico Lourenço disse: 'É isso mesmo Gabriel, é isso mesmo' ... daí o Mestre Gabriel já começou a repreender ele.*" (Jair)

Nessa mesma ocasião foi marcada a próxima sessão para o dia 24 de junho. Neste dia, conta Pequenina:

"*Bebemos o vegetal à noite, numa sessão muito forte ... fiquei muito nervosa, fiquei 24 horas com burracheira*". E Pequenina diz ao marido que dali para frente não queria mais beber o chá nem ter a presença de Chico Lourenço em sua casa. Contudo, uma terceira sessão foi marcada e Chico Lourenço trouxe o cipó e a folha. Fizeram o chá com muitas outras folhas e "casquinha de pau", o que provocou o questionamento de Gabriel, sendo ele respondido pelo mestre Chico Lourenço que aquilo tudo era para eles terem muitas visões. Segue a narração de Pequenina:

"*... o tempo desbaratinou no meio de todo mundo, tinha diversas pessoas, e o povo já assombrado com tanta coisa que aparecia ... foi quando meu filho Jair, gritando muito, socorrendo do pai, uma moça também que nós criava também socorrendo, foi que o Mestre que é o Mestre Gabriel hoje, pegou no braço dele e disse: 'meu filho', quando ele disse 'meu filho' ele foi virou-se para o pai dele e disse: 'o sr é mestre'. Ele disse: 'sou'. E disse: 'o sr., um mestre feito por Deus'. Aí o menino naquele momento disse: 'A estrela do oriente quando apareceu', aí no mesmo momento ele disse: 'a estrela do norte clareando'...*

[52] Beber o chá em casa com a família e vizinhos é um costume da tradição "mestiça" ou cabocla da ayahuasca.

Aí o Mestre Gabriel disse: 'olhe Chico, você não sabe, isso aqui é uma coisa de Deus e você não sabe trabalhar ... você tá misturando muita coisa'. E nesse momento o Mestre Gabriel começou a dizer umas palavras, como se estivesse doutrinando."

Jair segue contando da viagem de Gabriel para o Acre em razão de um tratamento de saúde do filho mais velho, Getúlio. Na ida, algumas pessoas disseram a Gabriel que o queriam dirigindo uma sessão pois tinham-no "visto nos encantos", mas Gabriel não conhecia ninguém. Na volta passaram pela Vila Plácido de Castro onde esperaram dois dias por uma embarcação e Gabriel distribuiu o chá entre mestres de "curiosidade", sentou-se na cabeceria da mesa sem nunca ter dirigido sessão e esperou a "força chegar". Quando a "força chegou" ele abriu a sessão como se faz hoje, fez o "Sombreia", "Estrondou na barra", "Minguarana"[53]. No dia seguinte já estavam chamando ele de mestre. Depois disso colheu mariri e chacrona, chegou em casa e preparou o chá dizendo-se mestre. Beberam numa sessão muito boa, conta Pequenina, onde ele proporcionou "segurança".

O controle da burracheira será depois exercido pelo Mestre[54] Gabriel e aprendido por sua esposa, mestre Pequenina, quem conta como um dia um rapaz fora procurá-lo com uma burracheira que não passava e o Mestre "colheu" a burracheira num "desatamento de sapato" (3º. Congresso UDV - DVD, 1995). Diz-se na União que a "burracheira é guiada pela palavra", como veremos adiante, contudo esse exemplo do desatamento de sapato, assim com o da porta que trancada e destrancada durante um trabalho de parto (Brissac op.cit:51), insere o poder do Mestre em manipular objetos, desempenhado antes do contato com a bebida e que adentra seu poder na "força estranha", a burracheira.

No episódio com o mestre Baía, seringueiro de uma colocação próxima quem pressentia os poderes de Gabriel e sua recusa em dar o chá ao "baiano" explicita a disputa por poder através do uso da bebida que "faz ver". Com Chico Lourenço outros três aspectos são ressaltados: primeiramente a assertiva de fazer a pessoa entrar nos "encantos" e ver o que quer, adivinhando o futuro ou conhecendo o passado, é censurada por Gabriel, uma vez que, como veremos no mito de origem, essa é uma prerrogativa do mestre "verdadeiro", aquele iluminado por um conhecimento

[53] Chamadas de abertura da sessão.
[54] O uso de maiúscula da palavra "mestre" diferencia as categorias de Mestre fundador e os demais.

específico e que ainda não estava manifestado na Terra, pois Gabriel ainda não tinha se "recordado" de sua "missão". Ele identifica a impropriedade das afirmações de Chico Lourenço e, numa prévia de sua atuação como Mestre da União do Vegetal, repreende aquele que se põe num lugar indevido. "Corrigir", ao invés de "repreender", é o termo adotado para essa inclinação doutrinária do Mestre José Gabriel, prenunciada no episódio com Chico Lourenço, quem, como um discípulo, reconhece e acata a autoridade do Mestre.

A multiplicidade de folhas e casquinhas de pau no depoimento de Pequenina refere-se à tradição dos curandeiros da florestas, onde outros vegetais são acrescidos ao cozimento da beberagem. A União do Vegetal, em seus primeiros anos, manteve o costume de adicionar outros vegetais, tradição chamada de "nove vegetal" que podiam ser, a critério do mestre do "preparo" do chá, a ele acrescentadas para fins de cura, realizados em sessão específica. Os vegetais não possuem efeitos psicoativos, segundo depoimentos informalmente colhidos, são eles: breuzinho, apuí, samaúma, castanheira, pau d'arco, mulateiro, imburana de cheiro (também conhecido como cumarú de cheiro ou cerejeira), maçaranduba e carapanaúba. Nos anos 2000 esse costume foi abandonado no CEBUDV, sob alegação de a prática de "curandeirismo" ser prevista no código penal. O banimento da prática corrobora a afirmação de que o centro espírita trabalha com a "cura do espírito". A crescente busca por legitimidade da instituição alimenta críticas às "misturas" que passaram a ser percebidas como impróprias.

É nesse sentido que a ortodoxia crescente na institucionalização da União do Vegetal tende a considerar costumes vernaculares como desvios ao mesmo tempo que seleciona nesse mesmo campo formas e práticas religiosas ou de direito sem reconhecê-las, ou reconhecendo-as em discursos públicos como estratégia de legitimação.

Nos relatos acima transcritos de adeptos do Santo Daime, o poder e a orientação recebidos pelo Mestre Irineu provém da miração, categoria presente tanto na UDV quanto no Daime, mas que neste tem um papel fundamental na doutrina e na forma ritual. Na UDV, como veremos adiante, o jogo de pergunta e resposta que toma a maior parte da cena ritual conforma uma dinâmica que parece não conceder espaço privilegiado à experiência visionária. Há uma certa tensão face à legitimidade da miração, expressão imprevisível do efeito da bebida, sobre o qual elabora-se uma suspeita de uma ação realizada para atingir exclusivamente um estado de êxtase. Um

dado desse desconforto com a miração talvez seja a redução do tempo destinado ao silêncio nas sessões de escala, como atestado por diversos sócios, desequilibrando os espaços entre o desejo da mística e os requisitos da racionalidade moral.

O Mestre Irineu tomava o Daime para "mirar" e ver os caminhos de cura daqueles que o procuravam. Os discípulos do Daime remetem-se constantemente às suas mirações como portadoras dos ensinos do Mestre. De acordo com Soares, referindo-se ao CEFLURIS, a miração no Daime constitui "o instrumento de trabalho espiritual mais nobre nesse grupo, dotado de superiores efeitos didáticos" uma vez que o efeito visionário é culturalmente articulado numa doutrina flexível e aberta (Soares,1994:218), o que aliás está previsto no nome de centro, que se anuncia "eclético de fluente luz universal". O termo eclético como parte da doutrina não a descaracteriza e sim propõe uma dinâmica *sui generis*, conforme discutido por Groisman (1991: 233-234).

No discurso udevista proferido em sessões de escala e nas conversas e entrevistas, ao efeito visionário dificilmente é concedida tal preeminência. O encontro etnográfico, com poucas exceções, revelou uma não discursividade da mística. Em contraponto ao caráter íntimo das visões, a fala nativa é loquaz quanto ao projeto de vida em acordo com a "evolução", o que parece ser a língua franca da cosmovisão udevista do uso do chá. A miração entra e sai da organização ritual, onde está previsto o exercício de seletividade do indivíduo que "recebe os pensamentos", dualmente representados como estações de rádio que emitem ondas positivas ou negativas.

O critério de seletividade na burracheira é um aprendizado importante à trajetória institucional do discípulo. Como veremos na História da Hoasca, "entrar nos encantos" é um encontro espiritual, mas a presença nesta dimensão é seletiva. O dirigente da sessão faz "o pedido" para que os outros que não podem "entrar" nos encantos possam "ver".

Assim a miração entra na lógica hierárquica engendrando uma diferenciação em seu sentido, representada entre aqueles merecedores de entrar nos encantos e os que ainda não podem fazê-lo, mas são capazes da visão dos encantos ofertados pela natureza divina ou Minguarana. O ensinamento previsto na Chamada da Minguarana não define a ocorrência da miração, mas gera efeitos simbólicos sobre ela, concedendo-lhe um lugar social específico.

Delineiam-se aqui diferentes modulações do efeito visionário nas duas vertentes da ayahuasca. No Daime todo "fardado", como é chamado o membro do

grupo, a princípio, "sobe ao astral", dimensão cosmológica onde se realiza a luta do xamã contra o mal, o que torna cada fardado um xamã em potencial (La Roque Couto, 1989; MacRae, 1992). O discurso hegemônico da UDV, cônscio do valor da estratificação hierárquica, confere em seu discurso uma distinção aos que estão no "lugar" de realizar esse contato específico com a "força". Dessa forma a "entrada nos encantos" é mediada pelo "grau" hierárquico. Durante a etnografia não pude identificar especificações de qual "graduação" é requerida ao sócio para que seja capaz de realizar o deslocamento verticalizado do plano cosmológico, mas sim um tom discreto nos depoimentos de sócios de graus inferiores quando no trato de suas mirações.

"Entrar nos encantos", "subir ao astral" são categorias nativas dos dois grupos e na literatura antropológica da ayahuasca contribuem para a discussão do transe dessas religiões como importante elemento na aproximação entre o Daime e o xamanismo[55]. No caso da UDV a relação com o xamanismo não me parece fecunda devido ao modo discreto, quase invisível de tratar a temática das curas físicas em prol da ênfase na evolução do espírito.

Em capítulos subsequentes veremos como a especificação que dá sentido à simbólica da "burracheira" na União do Vegetal é uma categoria que assevera a dimensão estritamente mental do transe e impõe distanciamentos da prática daimista, onde, desde o padrinho Sebastião, algumas igrejas passam a permitir práticas de incorporação. Não pretendo aqui aprofundar-me na discussão das práticas ayahuasqueiras como uma perspectiva contemporânea do xamanismo (Langdon, 1996), e sim indicar, na comparação, como o efeito visionário é introduzido na lógica hierárquica da UDV e quais tradições estão sendo valorizadas na constituição de um transe que se quer específico: a burracheira.

No Daime o "trabalho" é estruturado pelo canto coletivo dos hinários e não pela oratória, como na UDV. Nesse cenário os passos simples do "bailado" ou a posição sentada do "trabalho de concentração", acompanhados de cantos coletivos, da batida do maracá e outros instrumentos musicais como flauta e violão, estruturam um ambiente de receptividade ao efeito visionário percebido como uma ocorrência altamente desejável, propiciada de acordo com uma postura "firme" do discípulo que

[55] Ver discussão em Labate 2004b: 240-251 para indicações da problematização entre transe e cura.

deve manter-se na "corrente" bailando e cantando. Essa "firmeza" é pensada em associação com práticas cotidianas.

Na UDV a lógica do merecimento é razoável, a diferença está, por um lado, na hieraquização frente ao trato da miração e por outro, no tempo destinado à instrospecção no modelo ideal de performance ritual, pois, como veremos na etnografia da sessão, perguntas e respostas têm valor central na estrutura do rito. Retenho o desdobramento dessa observação para um momento posterior, quando analisarei o mito de origem e a sessão. Contudo, como já afirmado, a lógica udevista desde o início estabelece critérios a respeito do poder propiciado pela bebida, o poder de ver e de fazer ver, relacionados aos "graus" hierárquicos da sociedade religiosa.

O Mestre Irineu antes de morrer extinguiu as patentes que diferenciavam os membros do grupo por considerá-las motivo de desentendimentos e disputas internas (Goulart, 2004). Na UDV os discípulos são classificados em: Quadro de Sócio, Corpo Instrutivo, Corpo do Conselho e Quadro de Mestres. Este subdivide-se em: Mestres, Mestre Assistente, Mestre Representante, Mestre Central da Região e Mestre Geral Representante.

Diretamente ligado às tradições indígenas, sejam ou não usuárias da ayahuasca, a unidade do espírito toma lugar numa diversidade de corpos humanos e não humanos, (Viveiros de Castro, 1996) aí incluídos vegetais e animais. Na cosmologia udevista o movimento da entidade exclui a forma animal e privilegia a vegetal e humana. Uma narrativa dessa transformação, além da História da Hoasca, é a História do Doutor Camalango, um médico que ao "desencarnar" transforma-se numa planta chamada "joão brandinho"[56] (Goulart, 2004:206). Nesse contexto relacional, expresso em algumas "Histórias", o espírito migra da forma vegetal para a humana, e vice versa, trânsito esse percebido como "mistério" na UDV. No CEFLURIS diz-se que o cipó sagrado é um espírito "encantado".

Consta da tradição vegetalista a comunicação intensa entre seres humanos e plantas que ensinam ao homem suas características e, quanto mais ele souber, mais poder adquire. O xamanismo como conceito antropológico (Viveiros de Castro, op.cit.; Melatti, 1972) prevê uma relação de parceria entre o xamã e as esferas invisíveis do cosmo, suas forças, onde é possível realizar uma passagem carregada de poder entre os dois mundos. Como anteriormente mencionado, na estrutura do rito

[56] Parte da farmacopéia nativa, vendida sob extrato, eficaz no trato de diversos males como encefaléia, cólicas menstruais e insônia, segundo minha experiência e de conhecidos.

daimista o "fardado" realiza essa passagem (La Roque Couto,1989), enquanto na UDV tal é operada primeiramente pelo mestre dirigente da sessão e num segundo momento pelos demais, de acordo com o "grau". Como veremos no desenrolar da discussão, esse não é um ponto pacífico entre sócios da União do Vegetal, pois muitos entendem sua relação com o Mestre Gabriel como exclusiva, independente do reconhecimento instituído pelo "grau" hierárquico.

A transformação pessoal do curador (Munn, 1976; Taussig, 1993) é o primeiro passo no alcance do poder de transitar entre os mundos, o visível e o invisível, intimamente relacionado ao poder de cura do futuro xamã. O rito de passagem (Van Gennep, 1978) dos xamãs indígenas e dos curadores caboclos orienta a reclusão na floresta, dieta e provações, prescrições vivenciadas por Irineu, mas não por Gabriel. Irineu submeteu-se à dieta da macaxeira na floresta, local de aprendizado e demonstração de sua capacidade em cumprir a missão conferida pela Senhora majestosa de sua visão. O rigor da dieta da macaxeira não foi transferido à dieta alimentar daimista nos três dias anteriores e posteriores ao contato com o chá, mas sim a evitação de carne vermelha, álcool e sexo. Seguindo tais preceitos de purificação o daimista entende preparar-se para o contato com instâncias desconhecidas e superiores.

Com José Gabriel a transformação que o faz Mestre tomou lugar nos primeiros anos de contato como o chá, entre 1959 e 1961, período em que se "recordou", ou seja, alcançou a "cientificação", movimento maior de ascenção espiritual. José Gabriel quando entra em contato com o chá recorda-se de suas encarnações anteriores, todas vinculadas a uma relação com a bebida, como veremos na História da Hoasca. "Cientificação" refere-se à visão de vidas passadas, à compreensão da missão do espírito na Terra, a um estado de iluminação, até o presente tido como exclusivo do Mestre fundador, mas ao alcance daqueles de "merecimento". O poder de mover forças invisíveis, que pré existia ao vegetal mas potencializa-se após a "religação" do Mestre, dá-se no processo de deslocamento que é um processo de recordação, identificado por outros mestres que o reconhecem como tal.

José Gabriel completou seu percurso mnemônico nos "mistérios do vegetal" no dia 22 de julho de 1961 data de criação da União do Vegetal. Ou, como dizem os discípulos, "recriação". Logo depois Gabriel rompe com sua filiação religiosa anterior, a umbanda, revelando aos que lhe acompanhavam ser ele mesmo as

"entidades" que recebia no tratamento de doentes. Teve seu saber confirmado no "astral superior" no dia 1 de novembro de 1964.

Na UDV o fiel entra em contato com a "dimensão do Mestre", através da qual ele tem "mirações", o que pode ser entendido como "ver" ou "entrar" "nos encantos", termos auferidos como estágios diferenciados de relacionamento com a força invisível do Mestre, requisito do "grau", categoria nativa propiciadora de patamares mais elevados na hierarquia. Não há na UDV uma dieta purificadora nos dias ou horas precedentes à "comunhão do vegetal". Em alguns núcleos o jantar servido antes da sessão não dispensa uma substanciosa refeição bem brasileira. A evitação de certas práticas não se restringe a períodos determinados, mas deve ser incorporada definitivamento no novo modo de vida do praticante, evidenciando, na conversão, a "evolução espiritual".

A ayahuascas e as "macumbas" – o jogo acusatório

A interpretação dos vínculos das duas matrizes religiosas da ayahuasca aqui abordadas com as tradições múltiplas que as compõem tem, na relação com os cultos afro brasileiros e com a pajelança cabocla, um espaço para a reflexão das identificações invisibilizadas no discurso udevista e por isso prenhes de significados ao olhar antropológico. A presença explícita ou implícita de elementos de cultos diversos importa como fios articulados no processo de ressignificação. O paradigma nativo não presta contas aos planos recolhidos (Mauss, 2003), mas faz ressoar suas intenções, de acordo como modos de disposição dos elementos articulados no todo (Benjamin, 1968).

Mais uma vez o recurso comparativo é solicitado para depurar características provenientes de contrastes e semelhanças entre o Santo Daime e a União do Vegetal, cultos que se irmanam na auto identificação com o cristianismo, onde seus líderes carismáticos são internamente percebidos como avatares de Jesus Cristo, e têm na constituição de sentido do chá comungado uma relação de forças com o universo sobrenatural.

No Santo Daime

"*Tinha muita perseguição! Nós éramos incompreendidos ... A gente tinha medo porque falavam que deixava a gente doido, enfeitiçado ... Diziam que era só tomar o Daime para a gente ficar que nem doido, que a gente perdia o controle ... e que ficava nas mãos dele, do Mestre ...*" (Goulart, 2004:42).

Esse depoimento de uma frequentadora do Santo Daime entre os anos 30 e 40 aponta a incompreensão sentida pelos adeptos do culto de Irineu, formalmente iniciado em 1930 na Vila Ivonete, em Rio Branco. Posteriormente Irineu e seu grupo de seguidores mudaram-se para a Colônia Custódio Freire, na zona rural de Rio Branco, em terreno doado pelo Governador do Acre, Guimard Santos (Goulart, 2004:47) onde ergueria a Igreja do Alto Santo. Ainda na Vila Ivonete os ritos incluiam um tom festivo, havendo inclusive uma modalidade de culto chamada "forró com daime" em que o alcool não entrava, mas a dança "agarrada" era permitida, indicando que no início do culto não se separava a festa e o sagrado. Depois dos anos 30 os cultos vão perdendo a espontaneidade da circulação dos corpos no espaço ritual, que vai formatando-se no modelo atual de homens e mulheres separados e movimentos curtos de passos metricamente regulados no compasso do maracá. Outra prática que vem sendo abandonada no Daime são as "diversões", um conjunto de seis cantos deixados pelo Mestre Irineu, cantados sentado ou de pé, sob o toque de palmas, nos intervalos do trabalho de "hinário" ou de "farda branca" (Labate e Pacheco, 2009:51; Melo, 2009).

Considero relevante como influência na transformação desse cenário lúdico religioso a penetração da moral católica nos cultos do daime. Um maior sentido religioso do catolicismo formal foi estudado na reestruturação do catolicismo popular que nos anos 30 sofreu o acirramento da imposição de uma moral eclesiática sobre suas manifestações (Queiroz, 1965; Maués, 1995). Uma maior vigilância eclesiástica sobre cultos de pretensões católicas provavelmente incidiu sobre o Daime que, no período de maior organização, adota um alinhamento moral e bane manifestações expressivas de seu início festivo, onde o compromisso e a finalidade não eram tão marcados. O estigma da bebida e o processo de enrijecimento participam da formação do culto do daime frente ao status do chá, o que não significa a retirada da experiência lúdica da cena ritual.

Reconhecido como alguém capaz de dirigir seus seguidores no plano espiritual e moral, o Mestre Irineu orientava em questões práticas da vida, ele era pai, protetor, advogado e juiz. Simultaneamente era visto com desconfiança, como alguém perigoso, um "preto macumbeiro" (Goulart, 2004:45).

Em foto com seus primeiros seguidores vê-se Irineu rodeado por pessoas negras, o que pode ter alimentado o estigma da macumba e o subsequente temor que permeia o imaginário de recém ingressados no culto, como relembra um antigo

membro que durante uma miração intensa pensou: "*me meti na maior macumba do mundo e o chefe é aquele preto*" (ibid.).

A tese de Goulart não identifica relações diretas de Irineu com cultos afro brasileiros. Há, segundo a autora, relatos de daimistas antigos que viviam o imaginário da macumba, sobretudo através do estigma associado ao culto do chá e sobretudo ao seu líder, um negro "bem preto" de altura descomunal.

Pelo que pude apurar nas pesquisas sobre o Santo Daime não há evidências da vivência religiosa de Irineu Serra nos cultos afro-brasileiros. A escassez de dados nesse sentido são apontados em Labate e Pacheco (2004). Os autores de estudos sobre o Daime, La Roque Couto (1989), Groisman (1991), MacRae (1992) e Cemin (1998) citam a relação de Irineu com o tambor de mina do Maranhão de forma vaga, onde o que surgem são aproximações baseadas nas supostas influências do meio onde nasceu o fundador do Alto Santo.

As referências mais antigas de existência de casas de tambor de mina na região onde nasceu Irineu, a Baixada Maranhense, remontam a 1930, mais especificamente 1935, na cidade de Cururupu e em São Vicente Férrer (Labate e Pacheco, 2004: 314). Há relatos que indicam a estadia de Irineu em São Luís antes de partir para a Amazônia, onde ele poderia ter travado contato com o tambor de mina, mas não há dados dessa experiência nem tampouco de parentes seus envolvidos com a referida tradição afro brasileira.

Ao contrário do tambor de mina, as referências à pajelança cabocla no interior do Maranhão remontam a meados do século XIX. Também conhecida como "cura" ou "linha de pena e maracá", a pajelança é formada a partir das culturas indígenas e elementos do catolicismo popular. Segundo Galvão são práticas mágicas que lidam com o sobrenatural em benefício do homem. O uso de chás, banhos, tabaco e outras ervas para defumação são utilizados na cura. O efeito purgativo é apreciado como modo de relaxar o corpo (Galvão,1955:119). A pajelança enfatiza a capacidade atribuída ao pajé de adivinhar as coisas, por meio da qual é especialmente dotado no tratamento de doenças e aflições. Próximo ao xamanismo indígena, a pajelança insere novidades como o uso de uma mesa, vela, de álcool, maracás e preces cristãs que funcionam como fórmulas mágicas (ibid.: 135). O rito de cura caracteriza-se por um transe denominado "passagem" de diversas entidades espirituais numa sessão e pela presença dos "encantados" que preparam o pajé para efetuar a cura.

Os relatos de cura de doenças físicas abundam nos depoimentos dos daimistas, como demonstra Goulart (1996; 2004). A autora analisa a demanda dos membros do culto liderado pelo Mestre Irineu orientada pela busca de uma medicina capaz de subtrair as dores não assistidas pelo sistema de saúde do governo. A partir disso surgiria o paralelo com a clientela da umbanda. O processo de conversão de ambos, umbanda e daime, aparecem ligados à procura por tratamento de dores do corpo e da alma. A diferença está, e concordo com Goulart, em que, no caso do Daime, a cura não é mágica no mesmo sentido da umbanda porque o contato com as forças curadoras têm no chá um aporte material inexistente no culto afro brasileiro, o que é passível surgir como acréscimo de temor e desconfiança à percepção da "cura" aí envolvida.

Os centros do Alto Santo possuem visão negativa das crenças próprias do universo afro brasileiro, o que representa um importante ponto de cisão entre os cultos do Alto Santo e do CEFLURIS, onde a abertura dos fiéis à "passagem de entidades" terá expressão em alguns centros desse segmento do Daime. No Alto Santo há trabalhos de "mesa branca" que vêm sendo substituídos por outros tipos de trabalho e destinam-se a solucionar casos de "encosto"e "obsessão" por um espírito. A possessão é vista como um infortúnio a ser eliminado e não como uma experiência mística típica do desenvolvimento espiritual. O trabalho de mesa branca tem um caráter de exorcismo e nem todos bebem o chá, quando o fazem é em pequenas doses.

O símbolo do Santo Daime, formado por uma cruz de duas linhas horizontais, é título de publicação no século XIX, a Cruz de Caravaca. Fonte irradiadora do pensamento mágico, a obra escrita contém inúmeras lendas e sortilégios relacionados às Cruzadas. A Cruz de Caravaca é uma peça importante da mística européia trazida pela colonização dos espanhóis (Taussig, 1993). O misticismo europeu, repleto de magia negra era encoberto pela Igreja Cristã, que no seu exercício de evangelização dos ameríndios ocupava-se sobejamente da presença do demônio entre os autóctones, sendo que o demônio havia sido trazido por eles mesmos e projetados no olhar sobre o "outro" (Bartra, 1994; Melo, 2008). Segundo Taussig os ameríndios evangelizados absorvem do europeu a lógica acusatória da magia, ou seja, a acusação de malefícios, sempre imputada como ação praticada pelo "outro".

A relação de acusação é característica da origem do Santo Daime e da UDV, que aponta o uso do chá por parte dos curandeiros da floresta como motivada por um

uso “inferior”, “não desenvolvido” no caso do Daime e “curioso” na linguagem udevista.

Na União do Vegetal

A temática do poder superior do Mestre Gabriel na sua relação com Chico Lourenço, anteriormente relatada, possui ainda um episódio ausente na narrativa dos três encontros do mestre de curiosidade com Gabriel e família. Em duas sessões de escala em que estive presente, foi narrada uma ocasião em que José Gabriel e sua família beberam o chá com o mestre de “curiosidade”. Nesse dia Gabriel disse à Pequenina que ficasse tranquila porque eles iriam beber o chá com Chico Lourenço, porém ele faria um “ponto” numa árvore para que ninguém tivesse burracheira. Beberam e ninguém teve burracheira. Além da manipulação mágica de nomenclatura umbandista, Gabriel demonstra a prática, corrente entre seringueiros, da disputa por poder no vegetal através do controle de forças invisíveis.

Essa passagem do início da criação da UDV recebeu uma leitura, certa vez, também em sessão, onde o Mestre não precisava riscar “ponto nenhum” no pé da árvore, que aquilo foi uma maneira dele “atender à compreensão baixa”. Assim, de acordo com a percepção de um mestre pioneiro na UDV do DF, o poder do Mestre sobre a burracheira não solicita instâncias outras que o pensamento e a palavra, esses sim legitimados na agência do líder sobre a substância. Não obstante o pronunciamento do referido mestre, conta-se na UDV como o recurso do “ponto riscado” é acionado pelo Mestre para empreender diálogo com perspectivas cosmológicas consideradas inferiores, mas que não por isso são destituídas de interesse.

As separações entre práticas mágicas e a identificação de suas origens são sem dúvida relevantes, mas não é por meio de cada uma delas separadamente que entendo o culto estudado. O processo de reinvenção e rearticulação de tradições religiosas muitas vezes apagam a nitidez das fronteiras (Montero, 1994) quando o intuito é compor um todo legitimado. A articulação do todo opera combinações dos saberes não percebidos como provenientes de concepções anteriores. É na tensão suscitada por heranças múltiplas onde localizo a construção do sentido instituído pela simbologia atrelada ao uso do chá na UDV.

Segundo Antônio Gabriel, irmão de José Gabriel, este “conheceu todas as religiões, conheceu terreiros de Salvador, andou por todas as religiões procurando a

'realidade'" (Brissac, 1999:52). A relação entre José Gabriel e o mais conhecido dentre os "guias" que recebia, o Sultão das Matas[57] é hoje elaborada e difundida em palestras institucionais, assim como em sessões, como um "recurso" do Mestre para "atender às outras compreensões". Não havia incorporação, Gabriel estava, na verdade, se comunicando com aqueles que só nessa linguagem entenderiam seu poder espiritual. Essa lógica ambivalente aparece numa explicação do filho Jair a respeito de outro assunto, no qual o Mestre, em sua sabedoria "atendia as pessoas conforme era o jeito de cada pessoa" (Jair, 3º. Congresso UDV, 1995).

É difundida entre adeptos da UDV a interpretação de que os macumbeiros tinham sido da UDV em outras encarnações, tendo trazido para o presente fragmentos de chamadas e histórias anteriores e pertencentes à União do Vegetal. Assim explica-se, no ponto de vista local, a semelhança entre "chamadas" da UDV e "pontos" da umbanda.

Mestre Gabriel reconheceu os antigos discípulos que foram por um "outro caminho", chamou-os para "tirá-los do engano em que estavam" e reuni-los na União do Vegetal. Essa padrão de auto identificação com uma origem primordial que foi desvirtuada explica a procedência de diversos membros que participaram dos primeiros anos de formação da UDV. A lógica "da origem" repete-se para explicar as semelhanças não só do arcabouço estético da doutrina com outras religiões, como entre antigas tradições de uso da ayahuasca e a UDV.

Ao contrário das parcas evidências da participação de Irineu Serra em cultos afro brasileiros, vários depoimentos atestam a intensidade da proximidade que José Gabriel manteve com os "terreiros", onde, mesmo sem ocupar uma posição interna, ele seguiu frequentando após a organização da União do Vegetal (Brissac, 1999; Goulart, 2004). É devido a essa proximidade, inexistente no caso de Irineu, que ao criar a União do Vegetal Gabriel enfatiza o rompimento com a religiosidade precedente, opondo-se aos seus poderes. É nessa lógica que se constitui a narrativa que expressa a cisão da UDV com os cultos afro-brasileiros, a História da Macumba, onde uma entidade estrangeira, bondosa e dotada de poderes é capturada pelo rei da

[57] Fui informada da existência do Centro de Caboclos Sultão das Matas no bairro de São Gonçalo do Cabula, Salvador – BA, antigo quilombo Cabula. Interessante notar que Cabula é o nome conhecido de uma religião sincrética e caráter secreto, de influência malê e banto com o espiritismo do final do século XIX, o kardecismo. A religião cabula é considerada uma precursora da umbanda.

ilha de Cumba e, por não aceitar servi-lo, é queimada. Do outro lado da ilha, aqueles com quem a princesa havia aceitado ficar, ouvem os tambores da má-cumba.

De acordo com entrevistas realizadas pelos dois antropólogos que pesquisaram na UDV, Gabriel atendia pessoas em sua própria casa, onde jogava búzios. Em Porto Velho torna-se Ogã e Pai do Terreiro de São Benedito, de Mãe Chica Macaxeira. Brissac encontra esse terreiro citado por Nunes Pereira em meados dos anos 60 ou início dos 70 e foi reconhecido pelo pesquisador com sendo de tradição mina-jeje, oriundo da Casa das Minas (Pereira, 1979 apud Brissac,1999:58).

É de fato surpreendente ter sido aí encontrado uma inovação no ritual mina jeje com o uso da ayahuasca, que o pesquisador entende funcionar como um acréscimo de estímulo à cena ritual de possessão. Lá ele encontrou um conjunto de Cânticos denominado "Doutrina da Ayahuasca", onde nomes de santos católicos misturavam-se com os dos voduns Xangô, Badê, Avêrequête, Sultão das Matas, Marangalá, etc (Brissac, Pereira, 1979 apud Brissac,1999:59). Brissac supõe que a inovação implementada no terreiro de Chica Macaxeira tenha sido a ela apresentada por seu antigo "Ogã e Pai de Terreiro José Gabriel" (ibid.).

A utilização da bebida psicoativa em centros, terreiros ou casas com tonalidades umbandistas é hoje parte da cena neo ayahuasqueira, como pode ser observado no amplo contexto de uso, mas ainda desprovido de estudos acadêmicos. O terreiro de Chica Macaxeira parece ser precursor nessa prática, de iniciativa de José Gabriel. De todo modo, pesquisas a respeito da União do Vegetal como a de Patrocínio Andrade (1995), Brissac (1999) e Goulart (2004) coincidem na indicação da participação do líder carismático em ritos afro brasileiros, atuação que gozava de prestígio entre aqueles que o conheciam nesse período, alguns dos quais tornaram-se os primeiros adeptos da UDV.

Depois de trabalhar por três anos no seringal, Gabriel muda-se para Porto Velho e em 1946 conhece Raimunda Ferreira, conhecida como Pequenina, e com ela casa-se no ano seguinte. Pequenina em Congresso Institucional gravado em DVD pela instituição no ano de 1995, confirma a participação de seu marido nas tradições afro-brasileiras. O longo trecho abaixo problematiza o rompimento de José Gabriel e sua atuação em práticas de possessão ao fundar o novo culto:

"*Eu pedi a Deus um homem que não bebesse e Deus me deu um homem que não tinha vício de bebida. Agora ele tinha entidade. Criou uma entidade dentro dele chamado*

Sultão das Matas. Então esse Sultão das Matas se fosse possível ele bebia uma caixa de cachaça e ele não ficava bêbado. Quando ele saía aquela força afastava dele, tava perfeito como um de nós. Coisas que o médico não curou ele curou. E tinha outro também que se chamava Truveseiro, curava com água e vela ... uma força criada, ele criava. Chegava uma pessoa doente, se ele virasse as costas aquela pessoa morria e se ele desse aquela água, ainda dizendo assim: 'mas vocês prestem atenção para quando eu falar uma coisa ... Ele dizia 'ai ai meu Deus, essa força dessa entidade não tem quem possa mais de que meu Deus e é só meu Deus'. Pingava 9 gotas daqueles pingos de vela e dava pra aquela pessoa, aqueles 9 pingos dentro d'agua, colhia ela e dava pra pessoa beber, e ficava bom.
Sultão das Matas, ele tratava com banho com chá, ensinava a pessoa a fazer chá e dava pro doente. Tô contando do Mestre Gabriel que no fim ele diz: 'não era Sultão das Matas, não era Flor de Aurora, não era Truveseiro, 'sou eu mesmo Gabriel'. Então eu quase caio nesse dia porque se não era tudo isso como é que tava fazendo tudo aquilo?"

Antes de seguir com a discussão da proximidade e rompimento de José Gabriel com a atividade de curandeiro inspirado nas diversas tradições populares de cura, vemos na fala de Pequenina o temor do vício alcoólico masculino, fato marcante no contexto social onde surgiu a UDV, mas neutralizado pelo fato de quem bebia era a "força criada", e o consumo de alcool mediante essa presença não era problemático.

Desde essa época vislumbramos a importância da cura na atividade exercida por José Gabriel. Vivendo entre a floresta e Porto Velho, perambulando entre um espaço social isolado e outro com sérias dificuldades econômicas e de saúde pública, Gabriel tinha seguidores mesmo antes de beber o chá. Segundo a primeira discípula da UDV, o Mestre fundador "criava" entidades dentro dele, sendo a mais famosa o Sultão das Matas, que receitavas poções curativas.

No ano de fundação da UDV, 1961, José Gabriel declara aos seus seguidores "*Eu quero falar para vocês que tudo o que o Sultão das Matas fez eu sei, Sultão das Matas sou eu*" (Brissac, 1999:62). Para Brissac a declaração de José Gabriel ao afirmar a identidade do Sultão das Matas expressa um rompimento com a incorporação dos "cultos de caboclo" e constituição do transe típico da UDV: a burracheira. A burracheira é anunciada pelo autor como um "transe diverso, no qual

não há perda da consciência, mas sim iluminação e percepção de uma força desconhecida" (ibid.).

Goulart colhe depoimentos que afirmam ser a burracheira[58] um termo usado no início da formação do culto do Mestre Irineu, mas posteriormente abandonado. Burracheira é um termo udevista ausente nas demais matrizes religiosas do chá e delineia um modo de viver a experiência com o vegetal. As elaborações em torno da burracheira são parte indissociável da construção legitimada do êxtase na UDV.

As análises de Andrade e Brissac citadas interpretam a declaração de José Gabriel e sua identidade com o Sultão das Matas como rompimento com os cultos de possessão. Essa visão ampara-se na oposição entre possessão como perda de consciência e burracheira como "iluminação" da consciência, eliminando da perspectiva analítica os níveis intermediários entre transe consciente e inconsciente, como apontado por Goulart (op.cit:189). A constituição do discurso nativo a respeito do transe baseia-se numa noção de "concentração mental" e movimenta-se num fluxo entre a experiência e a doutrina, como veremos em detalhes nos capítulos seguintes.

No lugar de observadora participante foi-me raro obter depoimentos que trouxessem a experiência não apoiada nos princípios doutrinais. A abertura exuberante, intensamente afetiva, imprevisível e por vezes violenta, é recoberta pelos valores anunciados na idéia de "evolução do espírito". Definida como "força estranha", a burracheira "clareia a consciência" e auxilia a pessoa a seguir o "propósito" de evoluir espiritualmente.

"O Sultão das Matas sou eu", aparece nas interpretações dos dois autores citados como uma afirmação que nega a incorporação de entidades, importante na constituição do carisma do líder hoasqueiro que funda sua nova identidade na negação daquela que anteriormente definia-o como guia espiritual. No meu entender a instituição empreende um esforço no sentido da negação de uma relação de José Gabriel com a umbanda, pois como já dito, ele teria se aproximado dos cultos umbandistas no intuito de "atender outras compreensões".

Um exemplo recente desse esforço de negação ocorreu durante a etnografia no ano de 2008 em Brasília, quando houve um empenho no discurso interno manifesto

[58] *Borrachera* é a palavra de origem espanhola para designar um estado de embriaguês e no Sibundoy é o arbusto do estramônio *Datura stramonium*, alucinógeno usado por xamãs desse vale na Colômbia, ver Taussig, 1993:425.

em sessão, reuniões de diretoria e comunicados via correio eletrônico[59] em alterar o termo ogã para orgã, sob justificativa de remediar um engano levado adiante quando na verdade o termo correto é de "orgã", de organizadora.

Ogã é uma função ritual importante de quem bate tambor em terreiros de umbanda, exclusiva aos membros do sexo masculino, como também daquele encarregado da limpeza e organização das instalações do terreiro (Maggie, 1977). A função de Ogã na UDV é exercida por uma mulher, encarregada de coordenar os sócios "escalados", responsáveis pela limpeza e alimentação no núcleo. A posição é normalmente ocupada por uma conselheira munida de sua "regente", sócia do corpo instrutivo e "equipe" composta por sócios, geralmente do quadro de sócios e do corpo instrutivo.

O argumento de Brissac dá ênfase à idéia de "rompimento" entre a possessão ritual e o transe vivido na UDV, através do qual o autor ressalta um princípio legitimador cuja intenção é dotar de sentido específico o transe ayahuasqueiro dessa linha de uso, a "burracheira". Essa construção de sentido do efeito psicoativo, já analisado por Goulart (2004), tem na possessão seu oposto radical, erguendo-se contra a posse do "eu" por um "outro". A "burracheira" assim constituída nega a tomada de um espírito por outro, mas significa um encontro do sujeito com o Mestre, advindo da "concentração mental".

Importa perscrutar o que está sendo dito através do discurso institucional em dar sentido à afirmação de José Gabriel, quando diz "*o Sultão das Matas sou eu*". A interpretação local é de que José Gabriel utilizava um "recurso" de comunicação para atrair seguidores da umbanda que ele sabia terem pertencido à União do Vegetal noutras encarnações, dentre os quais alguns teriam desempenhado importantes funções em recriações da UDV ocorridas em períodos anteriores. A explicação aciona um modo de pensar a crença do outro que, embora negada, é reconhecida e incorporada para servir de contraste (Montero, 1994 e Reinhardt, 2006) a uma identidade religiosa que, como o kardecismo, é auto identificada com um cristianismo evoluído (Brandão, 1988:41). Esse recurso de incorporação pela negação é comum ao universo pentecostal, constituído por fiéis, muitas vezes, oriundos de cultos de possessão.

[59] Meio de comunicação frequente, organizado em redes na sociedade religiosa estudada.

A relação metonímica idealmente estabelecida entre discípulo e Mestre perpassa a comunhão do vegetal, onde é possível deslindar as formas de organização social, particularmente a organização moral do comportamento a partir da "burracheira", vivida enquanto "concentração mental", central à construção de sentido da bebida e o suposto da "iluminação da consciência".

A UDV constituiu-se, ainda sob administração de seu líder fundador, sob princípios que sublinham o "caminho reto" e a "correção" como pilares da "evolução espiritual". A organização de uma religiosidade de moral ascética vem sendo cristalizada nos últimos anos sob a regência dos mestres da capital, e um ofuscamento do lugar da mística faz-se notar, gerando questionamentos de alguns membros antigos, para quem a sessão tem vivido uma redução do espaço de partilha dos princípios místicos contidos na acepção do vegetal e nas "chamadas".

Desse modo, o caráter da atuação do mestre em sessão é investido daquilo que Becker (1977) nomeia de cruzador reformador, típico do movimento messiânico (Pereira de Queiroz, 1965). Esse tom foi especialmente desenvolvido no cristianismo de origem protestante dos evangélicos e um paralelo entre esse ethos religioso e a UDV é valioso no estudo dessa crescente vertente ayahuasqueira, conforme discutirei no cap. 4. No meu ponto de vista a cristianização de um líder carismático é uma relação fundamental à construção de sentido efetuado na passagem do êxtase à correção moral via disciplinarização do comportamento.

A ênfase nativa no rigor e na correção confere lugar privilegiado às punições formais como "advertências", afastamentos, seja do "grau" ou da "comunhão do vegetal". A "punição" do sócio faltoso é uma ação institucionalizada e legitimada. Nesse sentido é problemática a afirmação em Brissac para quem José Gabriel, "nascido nessa sociedade propensa a hibridismos, plena de plasticidade e inclusividade, elabora uma nova religião que também é 'doce', na medida em que privilegia o sentir e propicia ao indivíduo espaço para que ele próprio construa suas reinvenções criativas" (Brissac, 1999:63). Essa, no meu entender, é uma citação por demais parcial da religião que se nomeia "do sentir" e não agrega uma face reconhecida no ditado interno: "aqui a peneira é fina e a lixa é grossa", ditado que alude às injunções da disciplina interna aos que desejem ascender hierarquicamente.

A racionalidade mágica que impregna o sentido das "chamadas" e "histórias" aparece englobada na estrutura ritual de modo a complementar e suavizar o acento da racionalidade moral performada nas falas acerca da centralidade do casamento e

evitação total do uso de drogas ilegais, do tabaco e do alcool, inclusive de ambientes sociais que os utilizam, questões privilegiadas na idéia de "correção moral" que justifica a "punição". O desprestígio absoluto da conduta que não segue a prescrição do comportamento ressalta a oposição puro e impuro (Douglas, 1991) alocados no corpo. Esse, à exceção dos cuidados com a saúde, é visto como "matéria", inferior ao "espírito".

Consta de alguns depoimentos de sócios e ex-sócios que a relação entre "os mistérios" e a "linha dura" ou seja, entre a mística e a ascese tem sofrido transformações desde o fim dos anos 80, pois se antes a moral era presente, hoje ela é exercida de modo quase exclusivista. Para um mestre da capital paulista, psiquiatra, a capacidade de expansão mental e afetiva do vegetal leva a uma necessidade de direcionamento da experiência e isso às vezes traz um enrijecimento de posturas.

Um certo ocultamento do pensamento mágico operado na expansão da UDV para o "Sul" pode ser interpretado a partir de um conjunto de fatores. Em 1985 a proibição da substância gerou estigma e acusações de uso de droga, feitiçaria e lavagem cerebral, cujo impacto entre dirigentes do centro sul pode ter levado a uma moralidade acentuada no campo da intimidade, assim como à evitação de sessões de cura realizadas nos primeiros tempos da União do Vegetal (depoimento do mestre Monteiro DVD - 1º. Congresso UDV,1991, São Paulo).

Por outro lado, a crescente participação de indivíduos provenientes de camadas intelectualizadas da sociedade impõe modos de pensar diversos da origem sócio econômica da UDV, onde um imaginário afro brasileiro e amazônico congrega representações de tempo e espaço. O processo de institucionalização, o qual não me foi possível aprofundar, reflete o complexo movimento de uma expressão religiosa que opera magia e racionalidade pragmática.

Essa é uma tensão interna que, longe de ser improdutiva, impacta o espaço conferido à cosmologia sugerida em chamadas e histórias, o que me leva a considerar a constituição do arcabouço simbólico udevista performado na capital federal amparando-me no conceito dumontiano de englobamento de contrários (Dumont, 1997), em razão de ser o ascetismo moral no suposto do controle de si uma característica central do discurso acerca do uso da bebida extasiante.

O uso do chá é recoberto por uma ética da responsabilidade e do controle social que se evidencia na constante desaprovação do uso externo[60], onde recai a suspeita de uma ação, lida nos termos simbólicos, como "temerosa" ou "inferior" pois desprovida de "doutrina". A ação do chá nesses casos seria como o desfrute do êxtase por si mesmo, mas que não é condenado quando subproduto de ações consideradas adequadas, como o trabalho intenso ou o fervor religioso condutores da retidão.

O eixo magia e razão administrativa encontram-se articulados na institucionalização desse grupo religioso, circunscrito por uma situação política tensa como é a do uso ritual de um psicoativo. Nesse cenário ergue-se uma estrutura de base hierarquizante, fundamentada na metafísica e na moralidade que organiza relações sociais, as quais gozam de credibilidade, tornando-se um pilar institucional que abre espaço para metas pessoais de ascensão, ao mesmo tempo que expressa o princípio legitimador do uso da bebida, a "evolução espiritual".

"Oficina de reparos"[61], o núcleo da UDV

Na União do Vegetal há um dito no qual "quanto maior o pecado melhor o testemunho", expressão da representação nativa do passado dos fundadores, frequentemente descritos como conhecedores do "caminho de colher espinhos", indivíduos de "casca grossa". Essa é uma linguagem indicativa da falta que fundamenta o sofrimento, através dela um desejo de outrora é tornado erro a ser sanado pela transformação operada gradualmente na assimilação do "conhecimento". Através da conversão, o passado carrega uma falta de deus que conduz o sofredor à busca da religião, fonte de orientação e sentido realizados na cura do espírito.

O passado enquanto engano legitima o presente. Assim, no início dos anos 70 os jovens fundadores em Brasília também são retratados hoje pelo parâmetro de uma identificação negativa, transformada pela adesão à doutrina udevista, ou partes dela. Para uma conselheira, esse perfil está mudando uma vez que o grupo hoje conta com uma geração de filhos de famílias constituídas no seio da irmandade. Essa afirmação

[60] Recentemente passou a haver em sessão e fora dela pronunciamentos de reconhecimento da doutrina do Alto Santo e da Barquinha, restritos ao Acre e Rondônia, com quem a UDV travou aliança política para o pedido de patrimonialização da ayahuasca.

[61] Expressão usada entre jovens fundadores no DF para identificar o espaço improvisado nos primeiros tempos da comunhão do vegetal, antes da aquisição do terreno em Planaltina, segundo entrevista com uma ex conselheira.

supõe a adesão dos filhos de adeptos, o que, pelo que pude observar, é relativa, assim como nas demais religiosidades.

Em Brasília, os jovens adeptos na década de 70 gozavam de relações de parentesco e afinidades com autoridades do Estado, vínculos esses aos quais se reputa importante papel na postura governamental para com a bebida. Em vídeo institucional realizado em 1991, mestre Edson Saraiva conta como o mestre Zé Mauro em sua "transformação" foi uma "chave de segurança" para a União do Vegetal porque o pai dele era do Conselho de Segurança Nacional. Em 1974 a mudança do jovem recém chegado à União foi tão grande que impressionou o general.

O que pude apurar do grupo onde realizei maior parte da etnografia, o núcleo Canário Verde, foi que uma parcela significativa daqueles com quem fiz entrevista, conversei ou travei relações mais próximas, relatam um período anterior à adesão caracterizado por níveis de sofrimento. De modo diferenciado, os ex-sócios entrevistados, ao falarem da adesão não enfatizam a dor da alma e sim reportam-se ao tempo de adesão devido às relações de amizade ou pela busca de vivências espirituais, ou ainda pelo prazer de beber o chá, sensação que, para esses, surge numa exuberância de intensidade e extra cotidianidade, como também portadora de uma misteriosa capacidade de orientar os caminhos a que se propõe o adepto. Os membros nascidos de pais sócios identificam a adesão nos termos de um trabalho de busca por "um rumo", um "caminho sagrado" e sobretudo por "evolução espiritual", assim como todos os demais.

A União do Vegetal é tida hoje como a religião ayahuasqueira com o maior número de associados, em torno de 15 mil, espalhados em todos os Estados brasileiros em mais de cem cidades, em cinco núcleos nos Estados Unidos da América, um núcleo na Espanha (nos arredores de Madri) e uma "distribuição" na Inglaterra. As estruturas mítica, doutrinária e administrativa da instituição operam juntas no sentido de organizar um sistema de pensamento que se crê capaz de libertar o homem dos disfarces artificiais e enfraquecedores disponíveis no mundo e revelar realidades cuja travessia oferece uma integração com o universo.

O perfil sócio econômico e educacional de núcleos da UDV no estado de São Paulo foram abordados em duas dissertações de mestrado, sendo uma na área de ciências da religião, Andrade (1995) e a outra em antropologia, Brissac (1999) onde os núcleos escolhidos pelos pesquisadores apresentaram uma preponderância da classe média. No DF, o núcleo Canário Verde, o mais próximo ao Plano Piloto de

Brasília, recebe sócios e visitantes de baixo nível de escolaridade, mas a maioria é classe média não raro da parcela afluente, como médicos, jornalistas, advogados, procuradores, professores universitários. Nos centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e mesmo em cidades menores como João Pessoa, os núcleos estão localizados fora do perímetro urbano, ao contrário do que acontece em Porto Velho. As localizações, são, em geral, mal atendidas por transporte público, o que impõe certas dificuldades de acesso aos mais pobres.

A UDV possui "Departamentos" compostos em regime de trabalho voluntário de sócios que se ocupam de tarefas institucionais específicas. *Departamento da Memória e Documentação*, *Departamento do Plantio*, *Departamento Jurídico*, *Departamento da Beneficiência* e *Departamento Médico-Científico* (DEMEC). Essa divisão monitora assuntos relacionados ao consumo do chá, subdivide-se em três grupos: Comissão Científica, Comissão Clínica e Comissão de Saúde Mental.

As funções administrativas da unidade ficam a cargo da Diretoria, escolhida a cada triênio por voto em reunião e composta por Presidente, Vice-presidente, primeiro e segundo Secretário, primeiro e segundo Tesoureiro, Orador Oficial e Presidente do Conselho Fiscal. O Presidente da Diretoria tem "grau" de mestre, e os demais cargos não são exercidos por membros do quadro de sócios.

O trabalho de "escala" no núcleo pesquisado adotou modelo de rotatividade bimestral para as equipes responsáveis das atividades que mantêm o funcionamento do núcleo. O mestre Assistente coordena uma equipe da auxiliares do sexo masculino e a Ogã, necessariamente uma conselheira[62], é auxiliada por regente (CDC, CI ou QS), e equipe (CI e QS), onde cabem membros do sexo masculino. Faz parte da "escala" funções relacionadas ao "plantio" dos vegetais que compõem o chá, seu preparo (a participação no preparo é masculina) atenção ao berçario, à limpeza e à alimentação, antes e depois do rito. Dos serviços geridos pela ogã, o "oganato", estão isentos QM, diretoria e maiores de 60 anos.

O desempenho da atividade de zeladoria é reconhecido como parte do empenho do discípulo que busca evoluir no "grau". A proximidade com a excrescências não polui, ao contrário, os recém chegados costumam ouvir dos mais experientes o valor da atividade de zeladoria junto ao "trabalho do Mestre". Essa,

[62] Em reunião de diretoria uma sócia contou que tal determinação de apenas a conselheira ser ogã foi executada por um mestre da origem, para quem a ordem de uma "irmã" não seria acatada pelas demais. "Irmã", nesse caso, refere-se ao QS e CI.

como outras funções da "escala", são indicadas, mas não têm caráter obrigatório, ficando a cargo do discípulo a decisão de desempenhá-la ou não. Caso aceite, deve responsabilizar-se pela atividade ou fazer um "ajuste", através de substituição, caso não possa comparecer.

No Canário Verde e demais núcleos que pude visitar, a etiqueta exige tratamento atencioso conferido ao visitante, principalmente se novato. Uma maior proximidade parece ocorrer entre sócios de longa data, principalmente entre membros de famílias ligadas ao grupo. As relações intersubjetivas, muitas vezes repõem o aprendizado doutrinário, e o membro do quadro de sócios, por não participar da sessão instrutiva, tem trânsito limitado no meio social do núcleo.

O processo de adesão implica também em atividades outras que as do sábado de sessão, como mutirões de trabalho e "promoções", atividades diversas para angariar fundos para o núcleo. Ao sócio engajado são poucos os finais de semana onde sua atividade não seja requerida.

O vínculo social é apresentado como elemento de "conforto" trazido pela adesão. A ideia de uma irmandade é elogiada pelo apoio pois uma vez sócio o indivíduo tem a possibilidade de, em cidades outras, ligar para um sócio e ter a segurança da atenção devida. Ser acolhido pela rede de sócios ou "irmãos" é valorizado na associação. Para uma sócia do CI que costuma viajar a trabalho *"quando eu viajo, em qualquer lugar do Brasil eu já entro num grupo, tenho até lugar para ficar",* recurso que pode ser acionado dependendo do temperamento do indivíduo. Antes de associar-me, no sétimo mês de convívio com a irmandade do núcleo Canário Verde, fiz minha visita a Porto Velho indicada por uma conselheira para ficar em casa de parentes seus. A receptividade e imediata aceitação como uma "mana" deram-me a sensação de fazer parte de uma comunidade, ao mesmo tempo que tomava notas em meu caderninho e estranhava as afirmações que orientam o uso da bebida.

Visitantes de outros Estados comentam, em sessão, as semelhança entre os núcleos, o que para eles "faz da União uma verdadeira irmandade". Expressão do cultivo desse ethos é atribuída à magia do vegetal, conforme prefácio ao livro do jornalista Edson Lodi, escrito por outro jornalista também mestre na UDV, Rui Fabiano, onde "uma comunidade singular, que encontra no estudo da espiritualidade um elo que transcende barreiras culturais, socioeconômicas, étnicas e idiomáticas ... fala-se a mesma linguagem, cultivam-se os mesmos hábitos ..." (Lodi, 2004:7).

A realização da pesquisa no DF entre um público predominantemente de classe média localiza-se num contexto urbano fragmentado porém auto identificado com uma valorização da natureza e do mundo rural (Dias Duarte, 2004), expressa na "cultura cabocla" dos mestres da origem, os contemporâneos do fundador. O misticismo ecológico udevista tem no "caboclo" um recorte específico de ancoragem da legitimidade social através da leitura de agentes vivos performaticamente imersos na "simplicidade cabocla" (Videos 1º., 2º. e 3º. Congresso UDV).

Alguns aspectos da Unidade Administrativa

Em princípio, o indivíduo interessado em conhecer uma sessão em qualquer das unidades administrativas (UA's) da UDV ou núcleo, como também no pré núcleo ou na distribuição autorizada, precisa ser convidado para o "adventício" por um "sócio quite", ou seja, frequentador e em dia com a mensalidade. Adventício é a sessão formalmente designada a atender quem nunca bebeu o chá na União do Vegetal. É antecedido por uma "entrevista" com um membro do CDC ou do QM, onde são averiguadas a existência de quadros clínicos e a motivação da pessoa. Uma vez tendo participado de uma sessão de adventício não há impedimento de retorno ao núcleo correspondente ou outro, contanto que esteja aberto a novos frequentadores. Contudo, o visitante esporádico deve ligar para um mestre do núcleo a ser visitado e solicitar sua anuência. O pedido de associação depende da determinação de cada núcleo em receber novos adeptos.

Os dias considerados de festa no calendário religioso, as sessões de "escala anual" são: dia 06 de janeiro, dia de Reis; 10 de fevereiro, nascimento do Mestre; 27 de março, ressureição do Mestre; 22 de julho, recriação da União do Vegetal; 1 de novembro, confirmação da União do Vegetal no Astral Superior, 24/5 de dezembro, Natal. Há dias de escala anual facultativa, a critério do Representante: 2º. domingo de maio, dia das mães; 23 de junho, São João Batista; 2º. domingo de agosto, dia dos pais; 24 de setembro, desencarnamento do Mestre; 27 de setembro São Cosme e Damião[63] e último dia do ano, Ano Novo (Guia de orientação espiritual, CEBUDV, 1997).

[63] A data de São João e Cosme e Damião é facultativa mas muito valorizada no seio da irmandade, pois está associada à cura.

Nessas datas a quantidade de participantes em sessão pode alterar-se devido ao trânsito de sócios entre os cinco núcleos do Distrito Federal[64] e outros Estados, ou de freqüentadores ocasionais. Quando o condutor da sessão vem de Rondônia ou é um dos "mestres da origem", costuma atrair diversos sócios de outros núcleos devidamente autorizados por seu mestre Representante a participarem de sessão. O modo protocolar determina que a autorização deve ser escrita e assinada pelo Representante, mas é possível que a comunicação oral seja suficiente, tendo em vista relações pessoais que flexibilizam o modelo burocrático dessa modalidade de "licença". Assim como a licença para ausentar-se do salão do vegetal durante sessão, como veremos, o sócio deve pedir licença para ausentar-se da cidade, e portanto da congregação. Ambas foram-me apresentadas como situações que proporcionam um sentimento de segurança, o que faz pensar na demanda por autoridade que o sentimento sugere, temática que será apreciada no capítulo 4.

Além das sessões comemorativas e de escala há também sessões extras, marcadas "à critério do mestre em Representação", comumente ensejadas pela visita de membros ilustres que podem estar de passagem pela cidade ou vir de outro Estado à convite do núcleo. A sessão instrutiva geralmente ocorre a cada três meses, em dias de domingo ao meio dia, quando o "sol está à pino", em datas marcadas pelo mestre. A importância da posição do sol refere-se a que nessa hora a pessoa "pisa na própria sombra"[65], e tem o astro rei iluminando a consciência.

O discípulo da instrutiva deve justificar ausência na "sessão do grau" e em mais de duas escalas consecutivas. Há ainda sessões desprovidas de periodicidade, as "sessões de casal", exclusivas aos pares conjugais; as "sessões de jovens" são abertas, mas deve-se dar preferência aos adolescentes e responsáveis no momento das perguntas; de "caráter instrutivo", quando os discípulos da instrutiva são convocados a participarem de uma sessão para discussão de problemas internos e que não devem ser comentados fora da sessão; as sessões de "acerto" quando protagonistas e envolvidos num conflito são convocados para debaterem o ocorrido, cujo conteúdo não deve ser abordado noutros contextos; sessões da diretoria, exclusivas ao CDC e QM e sessões de mestres.

---

[64] São ao todo: Sede Geral, Gaspar, Estrela Matutina, Canário Verde e o pré núcleo Luz do Oriente, em ordem cronológica de fundação.

[65] Categoria nativa para o lado obscuro do eu, que será problematizada no cap. 3.

O mestre Representante é eleito pelos mestres do núcleo para um mandato de três anos, tempo de mandato de todas as funções específicas do QM, com exceção da de mestre Assistente, de rotatividade bimestral. A escolha de líderes na UDV ocorre diferentemente dos padrinhos do Santo Daime (Alto Santo e CEFLURIS), escolhidos por fatores carismáticos e empossados em regime vitalício. Esse é um exemplo da maior proximidade da racionalidade burocrática na UDV no campo das religiões da ayahuasca.

A totalidade institucional compõe-se na co-presença dos elementos organizados pela burocracia interna que tem Sede Administrativa na Diretoria Geral em Brasília e divide-se em Departamentos, Conselhos e Unidades Administrativas (UA's) que dispõem de diretorias administrativas e departamentos locais. A escala pequena das UA's delimita o tamanho do núcleo e promove a confiança mútua, base da comunidade (Douglas, 1998:36).

Está posta na estrutura de sentido do vegetal, como será discutido ao longo do trabalho e principalmente na discussão dedicada à hierarquia, através da qual é acionada uma associação entre uma pré-modernidade tradicional e uma modernidade. A intenção de modernidade é reforçada no caráter democrático das eleições para cargos de mestre, quando o modelo de democracia é restritiva, uma vez que apenas mestres votam para os cargos de mestre. As posições institucionais eleitas pelo todo da coletividade são as de membros da diretoria das UA's que cumprem funções doutrinárias e administrativas, formada por: Presidente, Vice Presidente, primeiro Secretário, segundo Secretário, primeiro Tesoureiro, segundo Tesoureiro, Orador Oficial e Conselho Fiscal. De qualquer modo, por vezes as candidaturas apresentam-se sob chapa única e nesse caso não há conflitos, e a eleição formal aproxima-se mais de uma nomeação (Weber, 1974:234).

Exigências de decoro e comprometimento recaem sobejamente sobre aquele que tem "a estrela no peito". Entre sócios há o entendimento de que para o mestre é maior o risco de punição caso ele não corresponda a sua posição exemplar. Por outro lado a possibilidade de ascenção é percebida como um direito de todos e funciona como estímulo ao compromisso, conducente às posições de poder, ou de "orientação", como preferem os sócios, uma vez que "poder" é exclusivo da dimensão superior do conhecimento, onde está localizado o Mestre.

O crescimento da União do Vegetal é uma meta institucional e goza de um valor interno expressivo. Mas se a expansão da UDV é internamente desejada, a ela é

devido um "cuidado", como a contenção do crescimento do número de "adventícios" justificado pelo limite espacial do templo e pela atenção devida à manutenção de um número proporcional de membros em relação ao número de mestres, garantia de atendimento adequado ao sócio. Além disso ouvi de alguns membros comentários jocosos de que a espera serve para "testar o grau" do interessado, apontando para uma valorização do capital simbólico que impõe um tempo de espera a quem queira conhecer o grupo. Há queixas por parte dos sócios frente a dificuldade em levar um amigo ou parente ao seu núcleo quando este alcança o número limite de sócios. Ao mesmo tempo, essa característica reservada da UDV é motivo de orgulho devido ao critério de seletividade imposta pelo tempo de espera, anunciada também como cuidado com a "banalização" dos ensinos da irmandade.

Quando o número de discípulos estipulado para um núcleo é ultrapassado, membros "graduados" fundam um pré núcleo, tarefa que depende não só de meios financeiros, mas esforço e dedicação por parte dos responsáveis. O núcleo Canário Verde foi criado a partir do Gaspar no ano de 1999.

A demanda de visitantes ao Canário Verde tem sido contida uma vez que o núcleo encontra-se no limite do número de sócios estipulado e o interessado precisa aguardar "o adventício" por tempo indeterminado, sendo por vezes orientado a busca-lo nos demais núcleos do DF: Gaspar, Estrela Matutina; no pré núcleo Luz do Oriente ou na Sede Geral. Os ayahuasqueiros que costumam visitar diversos locais de uso do chá frequentemente reclamam do obstáculo pouco comum alhures. A lei impessoal da espera pelo adventício pode ser englobada por uma relação de parentesco ou posição política relevante, incluídos no "critério do mestre".

Desde o início da estruturação da UDV no Distrito Federal, no terreno que viria a ser a Sede Geral em Planaltina, há sessões de novatos organizando a "chegada dos adventícios" e desde essa época o QM e o CDC têm o poder de franquear a entrada de um visitante em sessão de escala ou mesmo realizar uma sessão especificamente para "atender" alguém. Essa flexibilização da regra é dita "vir da necessidade" aprovada segundo "o critério do mestre". Comentários a respeito apontaram ser essa maleabilidade mais comum nas cidades pequenas, sobretudo no Acre e em Rondônia. Fora das grandes cidades a realização de sessões na floresta ou na casa de mestres é justificado pela proximidade com a "origem", categoria legitimadora de uma maior liberdade na administração do chá. A fartura de matéria

prima e possibilidade de acessá-la, se comparadas aos centros urbanos, são contabilizadas nessa lógica interna.

A proximidade irradiada da "fonte", local de "recriação da União do Vegetal", granjea status proporcional aos mestres do norte, situados no contexto simbólico da "simplicidade cabocla" com a qual o Mestre transmitiu seus ensinamentos. Sócios são estimulados a visitar os núcleos do norte, e os mais bem dispostos inscrevem-se em viagens para conhecerem a floresta dos seringais com acampamentos estrategicamente organizados. O projeto de desenvolvimento sustentável da Associação Novo Encanto, braço ambiental do CEBUDV, já organizou 2 expedições onde o "irmão" da UDV ou associado da Novo Encanto são convidados a "vivenciar a origem", "sentir a força da natureza", "beber água de vegetal"[66] e dormir em redes armadas sob teto de palha. Conhecer e preservar o meio ambiente é também beneficiar-se do "tesouro" profetizado por José Gabriel e que vem atendendo a cada um e a humanidade.

Conhecer os núcleos em outros Estados recebe estímulo diametralmente oposto a beber o chá fora da fronteira do grupo. Como disse acima, o sócio que deseje beber em outro lugar só deve fazê-lo sob permissão do mestre Representante de seu núcleo. Registrei poucos exemplos de sócios confirmando tal desejo, porém essa é uma questão delicada na UDV. Beber noutro centro, a não ser por motivação política numa espécie de política de boa vizinhança ayahuasqueira, é uma ação reservada aos tarimbados membros da Diretoria ou quando o sócio possui filhos ou genitores que frequentem outra linha. Fora disso não faz sentido e suscita desconfianças daqueles imbuídos da autoridade de proibir ou aprovar essa intenção.

Nas múltiplas tendências que caracterizam a UDV vale notar como influências kardecistas na adaptação do espiritismo udevista tais como "ciência", "consciência", "cientificação", imprimem uma certa racionalidade a um saber que recusa a "crença", pois a "transformação" é um fato perceptível na vida do convertido. O significado nativo desses termos remete à tendência contemporânea de valorização daquilo que é demonstrável nos termos da lógica ocidental. O esforço nesse sentido leva à suspensão circunstancial da mística em prol da esfera do comportamento, distanciando-se da crença, termo relativamente rejeitado na UDV. As falas dos líderes das grandes cidades recusam a supremacia química, mas tecem um interessante

[66] Entre outras espécies, o cipó mariri pinga água quando cortado.

diálogo com a noção de biopoder[67], ora investindo o discurso de noções e pesquisas biomédicas para atestar os benefícios da substância sacramentada, ora reivindicando o valor religioso que a recobre.

Uma doutrina surgida no intercurso dos universos culturais de seringueiros proletarizados da Rondônia dos anos 60 e institucionalizada nas grandes capitais brasileiras com a participação da classe média dos centros urbanos, não poderia deixar de ser impactada pelo plano contemporâneo das terapias do comportamento ao mesmo tempo que intenta um "resgate" da "sabedoria popular" na gestão da intimidade. É portanto nessa ambiguidade tradição/modernidade que são trançados os fios da organização da UDV.

[67] Essa é uma temática não aprofundada, mas valiosa no debate antropológico com a biologia, sobretudo com a psicofarmacologia.

Capítulo 2
O mito e o rito

Preâmbulo

"*... le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des 'commencements'.... Le mythe cosmogonique est 'vrai' parce qu'il se réfère toujours à des réalités*."

(Eliade, 1963:17)

A UDV dentre as três matrizes religiosas da ayahuasca é a única que possui uma narrativa elaborada do surgimento do chá. A História da Hoasca é um mito que acumula origens, pois é também a história do caminho espiritual do mestre fundador da União do Vegetal. Segundo um mestre em Brasília *"a gente trabalha com a origem, é o ponto, qual foi o primeiro que, de onde surgiu, como foi isso? Esse é o nosso foco"*.

A História da Hoasca é tida como a história que conta o que há de mais importante no conhecimento da doutrina, conhecer essa e outras narrativas da UDV mobiliza o sócio auto-identificado como alguém que "quer saber a origem das coisas". O conselheiro em "concurso" para mestre conta, em sessão, a História da Hoasca. Quando sua conduta pessoal e institucional são aprovadas, resta a performance ritual e, se bem sucedido nela, ele "recebe" a camisa com a Estrela bordada no peito em sessão subsequente. Sabe-se que, além do mito de origem, um mestre deve dominar certos procedimentos litúrgicos como "abrir" e "fechar" uma sessão, mas é na *performance* da narrativa que afirma a origem do vegetal que será definida a ascenção do conselheiro ao grau de mestre.

A narrativa de origem do chá é contada apenas em sessão, onde assevera-se-lhe um caráter histórico. Nas entrevistas e conversas informais não pude resistir à curiosidade de, suspendendo a ênfase no valor antropológico do mito, perscrutar a recepção da assertiva da historicidade do mito desprovido de verificação observável que a ciência moderna define como verdade objetiva (Tambiah, 1990:10) e obtive percepções variadas. Pareceu-me interessante observar como afirmações de verdades místicas eram percebidas num grupo de burocratas, jornalistas, terapeutas, acadêmicos, médicos, ou seja, entre membros da "classe média afluente" do Distrito

Federal. Além de criar situações desagradáveis para ambos os lados, pude encaminhar meu olhar para a negociação do sócio com a doutrina nesse e noutros aspectos.

As posições encontradas podem ser sintetizadas como segue: há aqueles empenhados em confirmar a historicidade do relato, propondo outros registros temporais que não os oficiais; mais comumente afirmaram estarem "examinando" a questão. Para outros, se ela é importante porque ensina valores, o fato de ser verificável ou não, é irrelevante. Para uma parcela menor a História da Hoasca é um mito e o Mestre Gabriel um "grande xamã capaz de sintetizar a religiosidade brasileira".

Em antropologia aprendemos a observar as circunstâncias nas quais o dogma é afirmado e estudamos o contexto dessa afirmação em outros caminhos que não sejam alheios ao contexto nativo (Leach, 2000). Apesar de ser essa a postura da análise aqui oferecida, considero relevante que a ênfase institucional na historicidade do mito provoca rejeições por parte de alguns sócios e ex sócios. Além disso, no meu ponto de vista, a insistência no valor da narrativa não só constrói significados como busca repor dúvidas e questionamentos silenciados na esfera pública. Caso exemplar é de um informante, ex sócio, para quem o argumento da historicidade ou irrefutabilidade da História da Hoasca é de difícil aceitação. Para ele, percebê-la como mito seria mais interessante e não deixaria de funcionar "pedagogicamente" (ex-sócio do CI, professor universitário aposentado).

Um mestre da UDV em Campinas, pesquisador conceituado na área de engenharia e responsável pela "Comissão Científica da UDV", dirigindo-se a uma platéia de estudantes em seminário organizado, fez um alerta..... "*O objeto de estudo de vocês é o nosso sagrado*" (DVD: Mesa Redonda, 2008). Num mundo fragmentado, onde visões díspares coexistem num mesmo espaço social, a afirmação do mestre engenheiro retrata bem um modo de dispor a situação.

Qualquer referência fora das sessões da UDV à narrativa da origem do chá é inaceitável para a instituição, pois toda referência a mitos e chamadas fora da sessão é "usurpação". A *História da Hoasca* já foi contada e/ou comentada em outros estudos, (Fernandes 1986, Andrade 1995, Luna 1995, Goulart, 2004) e em publicação não acadêmica (Alves, 2009). As restrições são justificadas como devidas à lógica iniciática que objetiva, entre outras coisas, a decifração de códigos secretos do grupo. Por outro lado o suposto da exclusividade mescla-se à lógica patrimonialista, pois a instituição afirma que "detém direitos exclusivos de uso do título "União do Vegetal",

bem como da sigla UDV e distintivos (CEBUDV, 1989) que possuem registro no Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI)[68]. A temática da forma do valor atribuído ao bem sob o critério de propriedade privada transborda os limites da análise do mito que aqui proponho. Contudo, vale interrogar a lógica da ação patrimonialista face a lógica do sagrado que envolve o segredo iniciático, pois acredito tratar-se de um evento instigante para refletir como o sagrado e a racionalidade patrimonial são acionados pela medida institucional onde a referência cultural de um arcabouço mítico é autenticado pelo critério da posse restritiva.

A sensibilidade devida às angústias nativas faz-me questionar se de fato uma análise acadêmica do mito tem o alcance do temor sugerido na imputação de "usurpação". Guardada as devidas proporções, estudos dirigidos ao catolicismo, ao espiritismo e aos cultos afro brasileiros não parecem distanciar o fiel de sua crença. O pano de fundo desse debate é a relação entre ciência e religião[69], sobre a qual não me deterei, mas desde que a História da Hoasca é contada em sessões de escala (aberta a visitantes), consta de trabalhos acadêmicos, sua gravação é vendida em feiras em Porto Velho, circula entre dissidências, está na Internet, foi publicada por um antigo mestre da UDV (Alves, 2009) e é essencial à interpretação a qual me ocupo, decidi expô-la à análise que, acima de tudo, visa incluir esse mito entre tantos outros que fazem da criatividade religiosa uma ação humana resistente ao tempo. Deixo de fora, contudo, a transcrição das chamadas do Caiano e da Minguarana feitas dentro da História, uma vez que é bastante ao argumento da tese abordar trechos do conteúdo dos cânticos sagrados.

Validar o status do indivíduo que conta a história, validar um costume social ou justificar uma disputa, (Leach, op.cit.) são ações propositivas da lógica do mito. Quando iniciei a etnografia a narração do mito de origem ocorria em datas comemorativas ou em sessões extras de aniversários de membros "graduados". Ouvi a História da Hoasca pela primeira vez em 2006, na terceira participação em sessão, cerca de dois meses depois de conhecer a UDV, numa sessão comemorativa de Cosme e Damião, dia 27 de setembro.

Em 2008 a Diretoria Geral vetou a realização de sessão extra nos dias de aniversário do Quadro de Mestre e Corpo do Conselho. Esse "comando" que destituiu

[68] Matéria de disputa judicial com um outro grupo em 1997, o Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal – ver blog Alto das Estrelas para detalhes do assunto.
[69] Para uma abordagem etnográfica ver Silva, 2006.

sessões em dias de aniversário foi-me apresentado como devido à necessidade de reduzir o consumo de vegetal por razões ecológicas, uma vez que o Ibama fiscaliza a retirada de mariri da floresta e as plantações dos núcleos ainda não serem suficientes para o abastecimento de um grupo que cresce incessantemente. Porém, era no dia do seu aniversário que as conselheiras, se desejassem, podiam ocupar o lugar de narradoras da História da Hoasca.

HISTÓRIA DA HOASCA

A narrativa

"Existia um rei denominado Inca. Esse rei tinha uma conselheira, uma mulher que se chamava Hoasca". Essa mulher sabia de tudo o que ia acontecer e de posse desse conhecimento orientava as ações do rei, quem governava com sabedoria e era vitorioso. "O rei não podia saber porque o mistério daquela conselheira ... Tudo Hoasca dirigia", até que um dia Hoasca morreu deixando o rei desorientado. O rei sepultou Hoasca e dias depois em visita à sepultura, encontra nela uma árvore desconhecida. O rei examinou bem e afirmou que a árvore ali nascida é Hoasca, " 'porque nasceu na sepultura de Hoasca é Hoasca'. Mas o rei não estava convicto."

Um menino nascido naquele reino veio crescendo e tornou-se marechal de confiança do rei, o marechal Tiuaco. Em visita à sepultura de Hoasca o rei diz a Tiuaco com palavras "vaciladas": "quem sabe se a gente tirasse umas folhas da Hoasca, cozinhasse um chá e bebesse ... quem sabe se a gente poderia falar com Hoasca e saber dos seus segredos e mistérios?".

O rei dá de beber ao seu marechal que não suportou e "morreu dentro da força". O rei sepultou Tiuaco ao lado de Hoasca.

Noutra visita o rei encontrou nascido na sepultura de Tiuaco um cipó diferente, o qual nomeia Tiuaco. Passado um tempo o rei morreu com o "pensamento preso em Hoasca" e o reinado transformou-se em "tapera".

O rei, procurando saber os "segredos e mistérios de Hoasca", reencarna com o nome Caiano, "In-Caiano", vassalo do Rei Salomão. Salomão foi um menino que com 12 anos começou a descobrir ciências, segredos, mistérios, estudou de si, chegou a ser o Rei da Ciência. Salomão não era um menino "curioso", mas "inteligente" e "até hoje vem combatendo a curiosidade". O Rei da Ciência soube da história da "mulher misteriosa" e que "só ele poderia descobrir seus segredos e mistérios".

Acompanhado de Caiano o rei "vem em procura do reinado" transformado em tapera, ao encontro das sepulturas. Chegando ao reinado procurou e encontrou as sepulturas. Lá ele nomeia a folha nascida na sepultura de Hoasca de chacrona, palavra desconhecida, "chá-crona" que "na mudança de língua significa chá temeroso, temeroso para quem não respeita". Conhecedor da Ciência, Salomão pega no cipó e vê: "Tiuaco é mariri ... Tiuaco é marechal". "Na lingua diferente Tiuaco é mariri", Salomão então anuncia a união do vegetal, do mariri com a chacrona. "O mariri nos dará força e a chacrona nos dará a luz ...".

Salomão faz o chá e dá de beber a Caiano, dizendo-lhe, "com palavras firmes": "receba a comunhão do vegetal ... Beba e siga firme para receber todo o poder da Hoasca ... para receber todos os segredos de Hoasca". Quando não puder mais resistir, "chame por Tiuaco, Tiuaco morreu na força, é o rei da força". Caiano bebeu o chá e a força veio cercando e ele chamou "Tiuaco é mariri, Tiuaco é marechal, Tiuaco é o grande rei no salão do vegetal."

Caiano vê os mistérios e pensa ter descoberto os segredos. Diz a Salomão ter entrado nos "encantos" e visto tudo. É repreendido por Salomão, quem pergunta a Caiano como isso é possível "se os encantos são da Natureza Divina e vivem fechados, e só quem pode abrir é a Natureza Divina?". Caiano entende que havia recebido os mistérios e estava recebendo o segredo de Salomão que o ensina como abrir os encantos para deixar ver aqueles "que ainda não podem entrar": pelo pedido. Uma vez abertos os encantos, para entrar também é pelo pedido: "é preciso ordem da Natureza Divina".

Passado um tempo Caiano desencarnou e os caianinhos, seus discípulos, abandonaram o vegetal.

Caiano recebe ordem para voltar e restaurar o vegetal que estava esquecido. Pergunta quando, e a voz superior responde: Iagora! Iagora é o Mestre por quem todos chamam pedindo orientação. O Mestre Iagora existiu depois de Cristo e contribuiu com parte da História introduzindo a figura de Jesus que "quando nasceu era um menino galante". Ele contava para seus súditos a História do rei Inca e por isso ele e seu império eram chamados Inca e assim ficou conhecido, mas a História do rei Inca não está contada em livro nenhum. O Mestre Iagora foi degolado pelos discípulos por querer ensinar a todos, corrigindo-os. Esses discípulos tomaram cada um seu rumo e seguiram sendo os "mestres da curiosidade", "sem conhecimento de nada".

O Mestre precisou voltar à Terra para equilibrar seus discípulos. Encarnou no "destacamento" Gabriel quem incluiu na História a parte que fala "vim abrir meu oratório com o Divino Espírito Santo". Abrir o oratório é orar, explicar o que é preciso.

A chamada do Caiano é para "quando a gente precisa". "Eu mesmo não tô chamando porque Caiano sou eu, a burracheira é eu, é do tamanho que eu quero. Então tô ensinando para àqueles que ainda não podem ter esse direito, como é que vem o direito para todos eles: é conhecendo e pedindo da fonte".

"Burracheira quer dizer força estranha, é por isso que eu não tenho burracheira ... porque eu sou a burracheira e não existe coisa estranha para mim ... A gente quando sente ela é porque vai conhecer coisas estranhas que ainda não conhece".

A interpretação

O material que dispus para a análise da História da Hoasca faz parte de duas gravações na voz do Mestre Gabriel. Não tenho conhecimento de outras versões. Além de pequenas alterações na forma de contar, a versão mais curta não traz alguns momentos importantes à cosmologia da UDV: a sequência detalhada de Salomão ensinando Caiano a importância do pedido feito à Minguarana para entrar nos encantos. É aí quando temos indícios da diferenciação entre os "segredos e mistérios de Hoasca", e ao final, a Explicação da palavra Burracheira, revelação de que a agência do vegetal deve-se à consubstancialização do espírito do Mestre no chá.

A versão mais curta inicia-se com o Mestre dizendo assim: "*Bebemos o chá, e porque bebe e vê tantas coisas maravilhosas, fica meio confuso*". Está na linguagem simbólica do mito o modo pelo qual a possibilidade de confusão pela ingestão do chá psicoativo é afastada. Essa frase anuncia o embasamento nativo que privilegia a "concentração mental" como ação depurada do efeito da bebida, como será discutido nos capítulos subsequentes.

O mito divide-se em quatro períodos da história: a primeira localiza-se num passado distante onde viviam um rei e sua conselheira que tudo sabia, e é encerrada após a morte do Rei Inca, quando o reinado virou tapera. A segunda anuncia o nascimento de Salomão e termina na morte de Caiano, quando os caianinhos esquecem o vegetal. A terceira parte começa com a ordem superior para que Caiano volte e restaure o vegetal e finaliza com a degola de Iagora e o surgimento dos

mestres de curiosidade. A quarta parte é a vinda de Gabriel para equilibrar o vegetal e onde conhecemos que ele é a burracheira, a "força estranha" do vegetal.

No que diz respeito às releituras culturais, a primeira parte da História da Hoasca guarda semelhança com outros relatos míticos indígenas em que pessoas mortas dão vida a plantas (Luna e Amaringo, 1993). A segunda parte tem referência na cultura dos seringais, onde Salomão é uma figura preeminente (Pantoja Franco e Conceição, 2004), como também na maçonaria. Na terceira parte uma leitura mítica do império incaico, que consta do imaginário amazônico, surge na figura de um imperador que fala de Jesus. Na última parte chegamos na quarta encarnação do Rei Inca, prenhe de ressonâncias e que nos revela a origem da fonte da sabedoria do Mestre.

Numa época que os discípulos asseveram anterior ao dilúvio universal, Hoasca sabia de tudo o que havia, dom misterioso com o qual aconselhava. Nesse tempo indefinido, o rei era vitorioso graças aos conselhos de Hoasca em seu dom de adivinhar. Sua morte o deixa desnorteado, buscando um modo de reencontrar-se com o espírito de sua conselheira.

O rei enterra a conselheira e em visita à sepultura encontra lá nascida uma árvore diferente de todas conhecidas, a qual identifica como sendo Hoasca. Um menino nascido e criado em seu reinado, torna-se marechal, patente geralmente atribuída aos militares com relevante atuação em tempos de guerra. O marechal Tiuaco acompanha o rei à sepultura onde este expressa seu desejo de conhecer os segredos e mistérios de Hoasca num convite feito com "palavras vaciladas". O rei que ficara desorientado, sugere a experimentação e por isso diz "quem sabe" se bebendo o chá Tiuaco poderia encontrar-se com os segredos e mistérios de Hoasca? Tiuaco recebeu o chá de um rei titubeante, bebeu e não resistiu, morreu "na força" de Hoasca. Em razão da deficiência expressa em "palavras vaciladas" o rei não pôde consagrar o chá. Tiuaco não bebeu o chá das mãos de um mestre, e por isso não resistiu à força de Hoasca ou da chacrona, força ainda não posta sob orientação devida, portanto, como dirá Salomão mais a frente, força de um chá-temeroso.

O rei sepulta Tiuaco ao lado de Hoasca e da nova sepultura surge um cipó o qual o rei Inca identifica como Tiuaco. O cipó-espírito do marechal nasce na morte provocada por Hoasca em sua força indômita. Tiuaco não resistiu e na morte une-se à Hoasca, nascendo como rei-cipó da força, o mariri. Entre os Tukano, *miríri* é afogar-se e também saturar-se, confundir-se com algo, desdobrar-se (Reichel-Dolmatoff,

1976:70). Assim Tiuaco ao beber o chá da folha afogou-se na força de Hoasca, com ela unindo-se. Essa morte-união foi explicada por um mestre em sessão frente à pergunta de um sócio que queria saber por que Tiuaco morreu quando bebeu o chá da folha de Hoasca. A morte simbólica, como sabemos, indica para o processo de conversão, constante na linguagem religiosa.

Um tempo depois o rei morre com a memória presa nos segredos e mistérios de Hoasca e o reinado onde encontram-se as sepulturas do par folha-cipó, conhecimento e força, jazem num lugar tão empobrecido como uma tapera, sob cuja matéria repousa o invisível de um reinado.

Milhares de anos depois nasce um outro menino inteligente que cresceu e "estudou de si", conheceu segredos e mistérios. Salomão é rei, mas dentre todos é único, pois "autor da ciência". Tiuaco foi um menino que nasceu e chegou a marechal. O nascimento de dois meninos é ressaltado na narrativa udevista porque é um processo de semelhança universal que tem progressão diferenciada pelos caminhos específicos de cada um. O sujeito distingui-se da homogeneidade humana pela ação firme e disciplinada do trabalho sob preceitos da doutrina.

Salomão, o "*Autor da Ciência*", em sua missão de "combater a curiosidade" fica sabendo da história do rei e sua conselheira, cujos segredos e mistérios cabia a ele desvendar. "Vem" então o rei Salomão em procura de um reinado que virou tapera, onde estão as sepulturas famosas. Os termos reinado e tapera são repetidos na segunda parte, caracterizando o lugar que Salomão vem conhecer, mas quando ele alcança o lugar almejado, o termo a designá-lo é "reinado".

O "autor da ciência" sabia que chegara ao "reinado", ao mundo ancestral do rei e da conselheira, apesar do espaço social ter se tornado empobrecido. Salomão em sua sabedoria era capaz de comunicar-se com a natureza, que em seus poderes guarda a memória de um espaço de esplendor e justiça. A pobreza aparente da tapera esconde seu caráter precípuo e "misterioso", pois na terminologia nativa uma quantidade de cipó mariri na mata é chamada "reinado". Ao lado de Caiano, Salomão encontra árvore e cipó e os reconhece, vê neles as entidades espirituais que os compõem, quem eles são de verdade, a verdadeira natureza das plantas.

Caiano aprende de seu rei os nomes e qualidades dos espíritos-vegetais numa outra língua, não o espanhol da fronteira, mas numa língua não identificada pelo

grupo.[70]. Hoasca é chacrona, "chá-crona", ou seja, "chá temeroso" "para quem não respeita", e Tiuaco é mariri, mariri é marechal.

Salomão é o demiurgo, capaz de fazer a união dos vegetais e realizar o desejo do espírito do rei Inca. Com palavras firmes de quem está "convicto" ele oferta o precioso líquido dizendo a seu vassalo que "beba e siga firme para receber todo o poder da Hoasca". Nesse momento Caiano alcança aquilo que, em encarnação anterior, tinha preso ao pensamento no momento de sua morte. As palavras proferidas por Salomão são como um sopro consagrador da bebida, ato extraordinariamente momentoso à lógica mítica em tela. Salomão adverte Caiano que se a força de Hoasca for demasiada, que chame por Tiuaco que morreu na força e é o rei da força. A morte do marechal Tiuaco dentro da força de Hoasca o faz nascer rei e projetar, quando chamado, sua força aos que não estiverem aguentando o contato com Hoasca.

Caiano bebe, sente a força de Hoasca e chama por Tiuaco. Recebe os mistérios e pensa ter também recebido os segredos, mas esses são de Salomão. Nas escrituras bíblicas lemos como Salomão soube fazer a Deus o pedido do que há de mais precioso: a sabedoria.

No mito udevista Salomão ensina Caiano a chamar pela Minguarana, pedir à natureza divina para que ela abra os encantos e esses sejam vistos por seu vassalo. É necessário ainda um outro pedido para a entrada nos encantos. Mistério num plano, recebido na ingestão do chá e segredo noutro, recebido na lição do demiurgo, sugere outra distinção: primeiro o êxtase e no segundo, o "propósito", a ação que deve impregnar o uso do vegetal. O "propósito", ou a intencionalidade, é acionado pelo uso correto da palavra, o pedido de ver e entrar nos encantos, ou seja, saber pedir "ordem da Natureza Divina" é reconhecer a fonte e estar no lugar de adentrar-lhe os mistérios, capacidade não ordinária, destinada a poucos. Assim Caiano[71] torna-se Mestre.

A palavra tem força, pois move a existência. Sob organização musical a palavra torna-se "chamada", e a sequência das chamadas de abertura da sessão tem origem com Salomão ensinando Caiano. A chamada da Minguarana é formada em três momentos, sendo o primeiro na união dos vegetais e consagração do chá. Posteriormente, como veremos, recebe acréscimos de Iagora e de Gabriel.

---

[70] Palavras do vocabulário local, como chacrona e mariri já foram identificadas como termos "vegetalistas".

[71] De acordo com um ex-sócio, sociólogo que vive e trabalha na Europa, Caiano é uma palavra hebraica que significa escada ascendente, revelando ligações esotéricas da UDV com o mundo hebraico antigo.

Com a morte daquele que foi o primeiro hoasqueiro, seus discípulos esquecem o vegetal e o poder superior ordena que Caiano volte para restaurar o chá. O espírito de Caiano prepara-se para voltar, mas quando? É a pergunta que faz ao poder. Ao fazer a pergunta, o poder superior de pronto responde trazendo-o de volta à Terra com um nome que é uma interjeição própria da dificuldade dos momentos de transição e dúvida: Iagora (e agora?).

Esse rei restaurador contava a História do Rei Inca e por isso ele e seu império ficaram conhecidos por esse nome. Aqui tem-se que o nome Inca provém do rei pré diluviano, história ausente dos livros, acessível exclusivamente pela oralidade. Devido ao fato de Iagora contar a História do rei e de sua conselheira, ele e seu império ficaram conhecidos como o Império Inca.

Inka na mitologia Ashaninka é um deus pujante que provoca a desordem do universo ao entregar o conhecimento de posse exclusiva dos Ashaninka ao homem branco. Além da transmissão de um conhecimento de origem indígena para o homem branco, a dimensão messiânica da religião entre os Ashaninka, prevê a volta desse deus para salvar seu povo (Pimenta, 2006:26). Na História o Inca resurge como Caiano e retorna mais uma vez no Peru, no império conhecido como Inca, cujo rei é Iagora, portanto um indígena da América do Sul. Semelhante ao que ocorre em movimentos messiânicos, a narrativa de origem tem caráter cíclico (Pereira de Queiroz, 1965:60) nas sucessivas encarnações do Rei Inca.

O mito cria uma narrativa que revela uma verdade histórica ausente dos livros e afirma a superioridade do conhecimento oral, modelo de transmissão de saber da doutrina udevista, transmitida "de boca a ouvido", sugerindo um tipo específico de proximidade e participação, requisito ausente na aquisição de conhecimento através de material escrito, mas familiar à realidade cultural dos seringueiros e central à economia simbólica da instituição religiosa.

No terceiro "destacamento do Mestre" temos uma expressão do contato entre índios e brancos. Iagora é um ameríndio, todavia parte da conquista cristã, pois é imbuído dessa lógica que ele insere na chamada da Minguarana a referência à Virgem da Conceição e à Jesus, enfatizando a linearidade da construção de um mito cuja composição é formada em diversos registros no tempo, delineando-se como um mito moderno.

A degola do rei Iagora é a ruptura com uma doutrina que se quer homogênea, de um líder que ensinava "corrigindo" seus discípulos. Esse momento narra uma

espécie de parricídio e a subsequente cisão daqueles que negaram a ação corretiva do líder e optaram por seguir, cada um, seu rumo. O assassinato do rei é percebido como movido por ambição e desobediência. Se as estruturas sociais são instáveis (Leach, 2000:18), assim como as relações de poder, essa instabilidade deve também ser representada no mito, e nesse caso, de forma trágica.

Os assassinos do governante Iagora, quando rompem a unidade, dão origem aos "curiosos" categoria referente aos que usam o chá fora das fronteiras do grupo. Discípulos consideram que a curiosidade está em "criar força e não seguir a força criadora". No mito esse conflito é projetado no "outro" dissidente, o curioso.

A relação de oposição entre o "criar" e o "seguir" é uma forma hierarquizada de lidar com o transcendente. Essa é uma característica marcante no ethos do grupo que enfatiza em sua auto identificação um distanciamento da lógica da feitiçaria e a devoção a um líder**.** Como visto no primeiro capítulo, no rompimento de José Gabriel com a umbanda, ele afirma que o Sultão das Matas é ele mesmo e a interpretação institucional reforça o sentido dessa passagem da biografia de Gabriel, quando ele "criava força", como uma maneira de aproximar-se do rebanho desgarrado, por assim dizer.

O conhecimento não profissional das comunidades amazônicas que acionam poderes invisíveis (Galvão, 1955; Dobkin de Rios, 1972) é nomeado "curiosidade" e na UDV recebeu caracterização de uma força inferior que expressa a negatividade da individualidade sugerida no "criar força", indicação de rompimento com a unidade, exclusividade e superioridade da "força criadora" de um saber percebido como legítimo. O desejo por um rumo próprio torna-se motivo da rivalidade que, como vimos no primeiro capítulo, caracteriza o uso "caboclo" da ayahuasca desprovido de líder, os "curiosos". Os "curiosos" bebem e distribuem o chá fora das fronteiras do saber instituído na União do Vegetal.

O conflito entre lideranças ayahuasqueiras é marcante no universo da selva amazônica (Taussig, 1993) onde José Gabriel conheceu Chico Lourenço e a quem derrotou numa sessão conhecida entre discípulos, quando fez um "ponto" para que ninguém tivesse burracheira. A "curiosidade" é talvez o mais claro dos conflitos projetados no mito (Caillois, 1988) e a repetição dessa classificação produz efeito hierárquico. Na UDV, de Caiano a Gabriel, o uso do chá institui o reconhecimento do Rei Salomão como autor dos saberes instituídos. "Ciência" na UDV é um termo empregado para designar um conhecimento divergente dos que regem a ciência

ocidental moderna. Refere-se à esoterismos como o maçon e kardecista e, como entre seringueiros, aos saberes acerca de recursos naturais (Franco e Conceição, 2004).

Segue a História contando o retorno do Mestre para "equilibrar" o vegetal. Segundo os discípulos, o Mestre volta a terra no "destacamento" de Gabriel e recria a União do Vegetal porque havia uma "necessidade". Tal condição está, provavelmente, ligada ao crescimento do uso do chá provocado pela intensificação, no Acre e em Rondônia, do uso urbano já prenunciado na década de 60, quando Gabriel "recorda-se". No quarto "destacamento", Gabriel inclui na narrativa de origem, através da chamada da Minguarana, o Espírito Santo, com quem ele abre o oratório. A menção ao oratório remonta à evocação de um tempo-espaço cristão onde ocorre a "recriação" da UDV em contraste com o período anterior, sob contexto indígena, sob influência cristã, conforme o mito. A bebida carrega, desde Iagora, a presença de Jesus e Maria e no período contemporâneo consolida-se como cristã e passa a ser consumida sob o poder do Espírito Santo.

A transição religiosa de José Gabriel para o cristianismo é narrada nessa etapa do mito quando ele diz que orar é falar, explicar. Essa é uma característica da mensagem evangelizadora do rito udevista, onde a orientação verbal toma lugar preponderante na forma ritual, preenchida por orações (chamadas), mitos (ou histórias), testemunhos e falas doutrinárias.

Na quarta parte do mito tem-se a revelação do significado da palavra burracheira, efeito do chá consagrado da União do Vegetal. O Rei Inca, Caiano, Iagora e Gabriel são destacamentos do mesmo espírito, mas os três últimos são distintos do primeiro destacamento, porque beberam o vegetal e tornaram-se Mestres. Enquanto o Rei Inca dependia dos conselhos de Hoasca e morre pensando nela, os demais "destacamentos" desse espírito passaram, desde Salomão, a ter acesso direto à fonte de conhecimento, recebendo e exercendo sobre ela um poder. O Mestre, em sua "convicção", não tem burracheira – não há coisa estranha para ele. Aí percebemos como ele e a burracheira guardam relações metonímicas que não estavam claras em Caiano e Iagora.

A imputação negativa do "criar força" ao invés de "seguir a força criadora" por parte dos "curiosos" revela uma interpretação nativa das crenças e práticas de universos não cristãos, e também remete à curiosidade intelectual para além do limite estabelecido pela religião. De acordo com mestre Pequenina, José Gabriel criava forças dentro dele, as entidades Sultão das Matas, Truveseiro e Flor de Aurora. Como

vimos anteriormente, a formação da UDV é concluída a partir da negação da exterioridade dessas forças. O que está sendo dito, a partir desse momento, é que o Mestre não é um médium ou um "cavalo", sua relação com as forças é de outra ordem. Não são forças externas que se deslocam e dele se apropriam, como nos cultos afro brasileiros. A relação é de continuidade entre o Mestre e o Sultão, assim como entre o Mestre e a burracheira.

Diz-se que houve uma "alteração no grau da burracheira" entre aqueles que bebiam o vegetal no seringal, logo depois de José Gabriel recordar-se tornando-se Mestre. Sua presença foi vista em mirações de diversos "curiosos", os mesmos que o escolheram mestre dos mestres em sessão na Vila Plácido de Castro no dia 06 de janeiro de 1962[72]. A metonímia Mestre-burracheira indicada na quarta parte da narrativa é fundamental ao entendimento de como o vegetal, usado para "concentração mental", é fonte de uma ação simbólica na consciência humana.

Na cosmovisão do vegetal a "consciência" é uma categoria de destaque. Um dos aspectos da oralidade é o "mistério da palavra" que desafia um modo de desvendar-lhe o sentido último, significado que, desvendado ou não, é também uma ação. Como vimos com o exemplo da (chá)crona, que na mudança de língua, ou seja, para o português, é traduzido por chá temeroso, jogos de invenção, decomposição e recomposição podem ser feitos. Esse é o caso da palavra consciência, cujo sentido seria (com)ciência, ou com conhecimento e remete essa importante categoria da filosofia moderna ao conhecimento de Salomão. O outro aspecto do "mistério" do "conhecimento" para o pensamento instituído do grupo é o poder criativo da palavra, o poder de fazer, falando. Como um poder mágico soprado por imagens sonoras, conhecer os mistérios da palavra é saber agir sobre forças invisíveis. Ciência como categoria nativa é exemplo de articulação de termos que transitam por diferentes referencialidades.

_*_

Para dar continuidade à interpretação da História da Hoasca tomo emprestado da leitura bíblica uma noção essencial à cosmologia udevista: a dimensão espiritual da sabedoria e seu trânsito entre os humanos.

Entre seringueiros ayahuasqueiros Salomão é conhecido como o rei da ciência (Pantoja Franco e Conceição, 2004) e sua sabedoria é reconhecida também no Santo

[72] A data de 06 de janeiro corresponde, no calendário católico, ao dia de Reis.

Daime na forma de estrela. Segundo Don Chu Chu, curandeiro de Puerto Tejada, Colômbia, Salomão era um grande mágico que nasceu antes do começo do mundo (Taussig, 1993:440)[73]. Talvez a penetração do rei bíblico entre grupos sociais não completamente cristianizados nos moldes eclesiásticos possa ser ilustrado pelo que considera Melville, autor de *Moby Dick*, 1851, para quem o *Eclesiastes*, livro de Salomão, apresenta a magia babilônica e caldéia, demonstrando uma "sabedoria não cristã de Salomão" (Sachs, 1988:168), atribuição que Le Goff (1999) encontra em registros acerca do rei dos judeus.

O autor de três textos bíblicos, *Eclesiastes*, *Cântico dos Cânticos* e do livro da *Sabedoria* participa fundamentalmente do vasto conteúdo religioso que José Gabriel elaborou para formar a União do Vegetal. A Bíblia não é mencionada no discurso teológico da UDV, tampouco conhecimentos da cultura seringueira, ou da literatura ocidental, dada a originalidade absoluta de sua auto identidade simbólica . Porém, nas escrituras sagradas da tradição judaico-cristã é possível encontrar passagens caras ao entendimento que proponho do mito udevista. Ao final do *Cântico dos Cânticos* dois versos figuram como apólogo: um homem regozija-se por ter uma videira, sua esposa, que vale mais do que a melhor vinha de Salomão (Cântico dos Cânticos – 8 Diálogo v. 11 e 12).

Essa alegoria moral do homem que compara sua mulher a uma videira, superior às de Salomão, produz a imagem da posse de uma mulher-videira que, como Hoasca produz um líquido embriagante. Como estamos tratando de êxtase e moral, o poema erótico do rei Salomão é seguido do livro da Sabedoria, onde localiza-se sua doutrina sobre um conhecimento antropomorfizado em forma de mulher. Aqui percebo especificidades fecundas à interpretação da segunda parte da História da Hoasca, quando, de posse da Sabedoria, Salomão ensina Caiano, transmitindo-lhe o conhecimento numa passagem especialmente implicada na metonímia operada no significado da burracheira. Nessa passagem o êxtase da embriaguez é recoberto pelo conhecimento daí advindo, englobamento que provê uma face social sóbria e ordeira, princípios centrais ao ethos udevista.

Na bíblia Salomão sucedeu o trono de seu pai Davi. A escolha de Salomão ao trono desconsiderou a primogenitura de Adonias, pois assim era a vontade de Deus, e

[73] Gilberto Gil gravou em seu CD Banda Larga cordeu, música do mesmo nome, onde canta "o Rei Salomão no Alto Solimões". Na UDV o nome do rio Solimões decorre da visita de Salomão.

de Davi. Em sonho, o jovem e entronizado Salomão pede a Deus um "coração sábio, capaz de julgar o vosso povo e discernir entre o bem e o mal (I Reis 2.3 v. 9). Deus agradou-se do pedido contido na prece, cujo objetivo era a prática da justiça e presenteou Salomão com a sabedoria almejada, e ainda mais, riqueza e glória, fazendo-o rei dos reis. Assim Salomão praticava a justiça inspirado pela sabedoria divina.

Podia ter pedido qualquer coisa, mas foi pela sabedoria implorada que Salomão encontrou claridade inextinguível e inúmeras riquezas. Salomão estudou e recebeu "um tesouro inesgotável" (Sabedoria 7 v.14), "a verdadeira ciência de todas as coisas" (ibid. v. 17). Esse saber é esotérico: a constituição do mundo e as virtudes dos elementos, o começo, o fim e o meio dos tempos, a sucessão dos solstícios, a variedade das plantas e os poderes das raízes. Diz Salomão: "tudo o que está escondido, tudo o que está aparente eu conheço" (ibid. v.21).

A Sabedoria que Salomão recebeu de Deus, segundo ele mesmo, é um "espírito inteligente, santo, único e múltiplo, sutil, móvel, penetrante, puro, claro ... que penetra todos os espíritos" (v.23) Ele segue contando sua relação com esse "espírito inteligente" (v. 22): "Eu a amei e procurei desde minha juventude, esforcei-me por tê-la por esposa e me enamorei de seus encantos ... Ela é iniciada na ciência de Deus ... Portanto resolvi tomá-la por companheira de minha vida, cuidando que ela será para mim uma boa conselheira. Graças a ela receberei as honras das multidões... Por meio dela obterei a imortalidade... Governarei povos e as nações ser-me-ão submissas." (8v. 2-14).

Aquilo que Salomão obteve do espírito feminino tornado sua esposa e conselheira, nos leva ao que possuía Hoasca, traçando um paralelo entre ambas entidades femininas. Hoasca é o princípio da sabedoria, sua antropomorfização. Do mesmo modo a esposa de Salomão, a ele ofertada por Deus. O rei Inca não teve o privilégio de possuir sua conselheira, ela era um outro, dele apartada. Com Salomão, rei e sabedoria tornam-se uma coisa só, como diz o Rei da Ciência "... saí a sua procura a fim de possuí-la em mim". (Sabedoria 8 v. 18)

O vegetal, enquanto fonte de conhecimento de segredos e mistérios, configura uma união: o mistério esotérico da sabedoria feminina de Hoasca cujo conhecimento referido no início transforma-se em luz; o marechal Tiuaco-cipó, num misto de conhecimento indígena fundido à assimilação da autoridade militar que grassava na região amazônica, transforma-se em força fecundada por uma morte-união, acionada

por Hoasca. Esse composto de propriedades místicas é ativado pelos ensinamentos de Salomão, quem desperta os espíritos e os torna agentes consubstancializados em forma vegetal.

Caiano "o primeiro hoasqueiro" torna-se Mestre do Vegetal quando passa a ter acesso direto à Hoasca e à Tiuaco, fonte de luz e força, respectivamente, sob ensinamento de Salomão. Na primeira parte da História, Hoasca aconselha e o Rei governa. Da segunda parte em diante, com Caiano, Iagora e Gabriel o vegetal tem composição de três: Hoasca, Tiuaco e Salomão consubstancializados num único: o Mestre.

A gestação como um princípio feminino e a preeminência do masculino na gestão da bebida é indicada em mito Desana, comentado por Reichel-Dolmatoff (op. cit.). Enquanto os homens bebiam chicha em casa, do lado de fora a mulher deu a luz ao cipó de *yagé*[74]. A visão da criança levada ao interior da casa pela mulher fez os homens ficarem intoxicados porque "a mulher os afogou com visões". Ela queria saber quem era o pai da criança. Os homens agarraram cada qual um pedaço da criança, despedaçando-a e assim, conta o mito, "nossos progenitores obtiveram o *yagé"* (Reichel-Dolmatoff, 1976:69).

Nesse mito, como no que conta o aprendizado de Caiano com Salomão através do vegetal, faz pensar a ordem instituída que parece dizer que aos homens cabe completar o conhecimento iniciado pelas mulheres. Assim a passagem dos poderes e mistérios de Hoasca toma lugar entre entes do sexo masculino, únicos a alcançarem o grau de mestre.

Alguns discípulos interpretam o mito e a preeminência da conselheira do rei valorizando o "lugar" dos membros do corpo do conselho, grau anterior ao de mestre e assim: o "conselho vem do alto" e "não é qualquer um que está nesse lugar". Não obstante o reconhecimento do valor do "conselho", o fato de as conselheiras não terem o direito de ingresso no Quadro de Mestres suscita, nos bastidores da ação social, reações de não conformidade com a regra. A exclusão implica entre outras coisas, não votar para os cargos de mestre e, de acordo com medida recente, não ter autorização para contar e ouvir a História do Castelo da Ciência, nem fazer a chamada a ela correspondente.

[74] Denominação do chá comumente utilizada na Colômbia.

Em sessão, o questionamento à exclusividade de membros do sexo masculino no quadro de mestres é pouco frequente e quando surgiu, no período pesquisado, veio da parte de um homem. Nessa oportunidade, o mestre dirigente convidou uma conselheira para enunciar a resposta, cujo discurso foi a classificação feminina em paralelo à mão esquerda, aquela que apóia. Esse tema provoca dificuldades de ajustamento, sendo um exemplo da "negociação" do sócio com uma doutrina de faceta conservadora. A hostilidade ao princípio social por meio de uma analogia física (Hertz, 1980; Douglas, 1998:59) posto "à mão que apóia", mas que não delibera, é expressa, por vezes jocosamente, como nesse comentário de uma conselheira: "*pois é, quando .... entrou no Corpo Instrutivo eu ensinava chamadas para ele, hoje ele é mestre e eu continuo conselheira*".

O lugar hierárquico do sexo feminino na instituição parece corresponder ao que orienta o mito, ou seja, a força primeva da Conselheira é englobada pelo princípio representado por Salomão e seu vassalo Caiano, ficando portanto subsumida a um direcionamento masculino[75]. Assim identidades institucionais de homens e mulheres são tecidas num tipo de laço social sob larga revisão na sociedade envolvente, e que o mito busca repor.

O poder do xamã e o poder do Mestre

Interessante observar que na relação metonímica entre xamã e ayahuasca põe-se a seguinte interrogação: se é o xamã quem tem um poder e de posse desse poder ele age sobre o *yagé* que cura ou se é o *yagé* quem dá o poder ao xamã. Taussig (1993) em suas tentativas de entender se o poder provinha do *yagé* ou do xamã, conclui que a questão da origem do poder não preocupava seus informantes. Tal não ocorre na UDV, pois quando o Mestre Gabriel diz "eu sou a burracheira" ao final da História, ele põe-se no lugar da origem, distanciando-se dos mestres da floresta e sobrepondo-os.

Outras passagens da vida do Mestre colaboram para essa solução encontrada pelo líder carismático face à disputa por poder no vegetal. No dia 06 de janeiro de 1962 na Vila Plácido de Castro o Mestre Gabriel é aclamado por 12 mestres da curiosidade como mestre superior. Essa hierarquização é dada bem no início da União

[75] Desdobramentos dessa discussão remetem nos ao debate da antropologia do gênero em ROSALDO and LAMPHERE (orgs), 1974 e MAcCORMACK and STRATHERN (orgs), 1980.

do Vegetal, numa data que coincide com o calendário cristão, também identificado na UDV como o dia dos Três Reis Magos, tendo um forte poder de reverberação nas considerações do adepto interessado em justificar sua filiação nos termos de uma "verdade" doutrinária. A "missão" do Mestre Gabriel, segundo ele mesmo, é liquidar "*a desunião, a política que existia no vegetal, mostrando que todos têm que seguir é um caminho*" (CD).

Hoasca e Tiuaco pré existem aos componentes do chá. Os princípios químicos, ou seja, a dimensão material da bebida é gerada por seres espirituais, reatualizando o princípio cosmológico da preeminência do espírito sobre a matéria. Porém, esse poder é ativado por um rei bíblico de sabedoria esotérica, autor de poema erótico, fascinado por edificações suntuosas e idealizador do Templo de Jerusalém, um modelo do ideal monárquico (Le Goff, 1999:350). O Templo do conhecimento tem origem divina sob auspícios de um rei taumaturgo. Esse conhecimento que o tem como rei inclui religião e Estado, mas é pela posse do saber a respeito da natureza que Salomão legitima-se como governante. O Templo, local de irradiação de conhecimento é representado por um castelo, onde o elo do saber superior é uma videira, ou um arbusto, expressões da natureza. A Sabedoria ou a Lei Divina é a própria expressão da Natureza, a criadora da ciência de Salomão.

Sob a figura de Salomão paira uma ambiguidade, como mencionado anteriormente, pois apesar do Antigo Testamento ser-lhe altamente favorável, na Idade Média havia uma corrente que o representava como um rei malvado, luxurioso e feiticeiro. Na tradição talmúdica, anterior à era medieval, Salomão oscila entre magia branca e magia negra, e acaba por consagrar-se ao demônio (Le Goff, 1999:346).

A Conselheira e o Marechal simbolizam a química dos componentes da bebida: Hoasca deu vida à folha *psichotria viridis* que contem dimetil-triptamina (DMT), alcalóide[76] responsável pelo efeito visionário, que na doutrina é o princípio feminino, a luz; Tiuaco contém os alcalóides betacarbolínicos do *banisteriopsis caapi,* a harmina, harmalina e tetrahidroharmina, traduzido como princípio masculino, a força. Os alcalóides do cipó inibem a atuação da monoaminaoxidase (MAO) presente

[76] No mundo existem mais de duzentas substâncias vegetais que contém DMT, ver Ott, 1993 e sua ocorrência natural já foi detectada também em mamíferos; foi isolada nos tecidos cerebral e pulmonar humanos.

no organismo humano e que anula certos efeitos tóxicos da DMT quando ingerida oralmente, e assim ambas substâncias operam transformações no corpo humano. Luz (ou conhecimento/sabedoria) e força são associações simbólicas que sugerem semelhança com os efeitos químicos dos referidos alcalóides. Tiuaco é um personagem com função dupla, pois sua presença é condição para atuação do poder de Hoasca, além de contribuir com sua "força", termo metáfora do alcalóide betacarbolínico, responsável, entre outras coisas, pela possibilidade surgida da química em interação com o organismo humano: o efeito de *purga* do chá, simbolizado na categoria da "limpeza".

Na lógica mítica, quando o chá é preparado, seus componentes biológicos recebem significado nos preceitos da normatividade do grupo, representado por Salomão, o demiurgo e catalizador de luz e força. Luz e força são expressões do símbolo mais estreitamente relacionados à química do chá, que em si é bastante variável em interação com o corpo humano. Porém, como dizem os discípulos "Salomão é a chave da União" posto que o vegetal supõe um além da química, é a "sabedoria", o "conhecimento" aí atrelados. Esse é o principal atributo da "dimensão do Mestre", e que diferencia a UDV da "curiosidade", externa à instituição.

Na História da Hoasca Salomão não precisou beber o chá para receber a Sabedoria, ele já a possuía. Na metonímia entre o Rei Salomão e Caiano/Iagora/Gabriel ocorre a consubstancialização do Mestre no chá. Uma outra metonímia é sugerida, aquela entre o Mestre e os mestres, sendo estes os que galgaram os degraus hierárquicos da instituição, e quem, após a convocação, recebem o uniforme com a Estrela bordada no peito sob o pronunciamento do "mestre representante": "Receba a Estrela para um dia estar no lugar de encontrar-se com o Mestre". Os mestres são mestres no vegetal, enquanto o Mestre Gabriel é o Mestre do Vegetal.

Quem tem burracheira também participa nessa relação com a "dimensão do Mestre", mesmo que num "grau" inferior. A doutrina que adentra o sentido da burracheira é por onde o discípulo tem a chance de "subir um pouco e ver o que se passa num plano superior", como exemplificado em depoimentos. Quanto maior seu conhecimento da doutrina mais "alto" é seu movimento na direção do Mestre.

Desde Caiano, beber o chá subentende um desejo de encontro com uma força misteriosa representada pela Conselheira Hoasca. Esse desejo de encontro supõe um poder, um poder de realização inicialmente representado por Hoasca e por Salomão,

pois ambos sabiam de tudo, suas faculdades de ver e saber localizadas num além não ordinário.

A doutrina baseia-se na cosmologia do chá, princípio de sabedoria e na lógica interna que justifica seu uso pela busca de "evolução espiritual". Esse princípio evolutivo é significado numa composição dupla: 1) de "luz" através da qual os discípulos dizem que o Mestre "vem clareando a consciência de cada um"; e 2) de "força" posta em ação enquanto volição do sujeito em "firmar-se" na luz das maravilhas de Hoasca, sem perder-se, nem ficar confuso, mantendo-se "no caminho do Mestre".

A metonímia fundamental que o mito conclama é num primeiro plano, do efeito físico para o preceito social e num segundo plano, ambos, química e sabedoria carregam a figura do Mestre Gabriel. Se Salomão tem paralelo com Hoasca, esse paralelo passa a caracterizar Caiano, Iagora e Gabriel. Ao beber o chá no ambiente ritual o discípulo participa de um universo não só químico ou espiritual, mas social e moral, revivendo o mito.

As operações metonímicas em conjunto sustentam a discussão do argumento central da tese, ou seja, como o chá psicoativo pode ser sacralizado e tornado instrumento da "evolução espiritual", fonte propulsora da entrada do adepto no "caminho reto", a disciplina do comportamento.

Uso do psicoativo – a orientação ritual

A História da Hoasca é uma história da busca de um espírito masculino desejante do reencontro com a personificação da sabedoria numa figura feminina. À mística do reencontro com a origem feminina unem-se princípios simbólicos de autoridade e força de reis e marechal[77].

A União do Vegetal foi criada por um indivíduo vivendo em condição de pobreza econômica, num cenário psíquico de fluidez sinestésica e de fragilidade social. Um jornalista publicou um artigo no Estado de São Paulo em 1968 onde descreve a casa do Mestre Gabriel como uma tapera sem condições de higiene, mas

[77] Marechal Rondon, militar e sertanista, foi um desbravador da Amazônia. Promovido a marechal pelo Congresso Nacional, quando recebeu sua 5ª. estrela. Homenageado na nomeação do território de Rondônia1943, Rondon era um ardoroso defensor da teoria e da prática positivista. Faleceu em 1958, aos 92 anos.

que nas sessões os fiéis conversavam com Reis e Rainhas e tinham visões de pedras preciosas e paredes banhadas em ouro (www.neip.info - O LSD caboclo).

Não é novidade que o campo das religiões opera a dinâmica entre sofrimento e encontro, perdição e revelação, fraqueza e força, pobreza e riqueza, desordem e ordem. O uso de um chá psicoativo nesse cenário de demandas por sentido é significado como atividade capaz de suscitar verdades. Como dizem na UDV "a burracheira é guiada pela palavra", em meio à profusão de sensações e pensamentos provocados pelo efeito da bebida, jaz a centralidade da premissa de "firmar o pensamento" para "equilibrar-se na força estranha da burracheira", como será detalhado mais a frente.

A forma ritual predominante na UDV age como um sentido renovado de presença inserido num ambiente estimulado pela ação do psicoativo. Um dos estímulos característicos do chá é um superdimensionamento da imagem sonora de forma particularmente afetiva. O rito, de modo ideal, é vivido na intenção de redirecionar a atenção do membro centrada "na viagem" comumente representada em imagens de uma percepção de si mesmo face um "todo" que o ultrapassa, como por exemplo uma visão do cosmo ou do "eu" em viagens por lugares distantes, e fazer com que sua mente efervescente seja capaz de acompanhar a sessão, a teleologia do vegetal.

A argumentação religiosa que significa e legitima a experiência psicoativa, parte da construção do modo de viver o êxtase, a "concentração mental" quando ocorre a "iluminação da consciência por uma força estranha", força essa capaz de remeter o indivíduo à sua origem espiritual, quando ele acessa níveis cada vez mais profundos de sua "memória", ou seja, sua essência. O conhecimento na UDV é um processo de rememoração e deve ser gradual, para "não ferir a memória", compreensão interna que explica a periodicidade regulada do uso do chá. A parcimônia quinzenal das sessões é hoje uma "orientação" para que o neófito vá "graduando sua memória aos poucos", pois algumas pessoas não suportam a "luz", o conhecimento, o contato com Hoasca. São aqueles de "memória fraca" (DVD 3º. Congresso UDV, 1995).

Pois bem, a ação do psicoativo pode ser encarada, entre outras coisas, como uma amplificação desmesurada de estímulos, com destaque para os de ordem emocional. A operação semântica do vegetal exerce uma anteposição a esse efeito de

abertura a estímulos e conteúdos emotivos, através de enunciados ancorados na convicção da força evangelizadora presente na performance ritual.

Os movimentos que a mente opera entre um ir para dentro de si da operação extática e a entrada no processo de partilha de conhecimento na sessão são idealmente contínuos, mas sujeitos a desequilíbrios. Tal movimento é desejável, contanto que acompanhar a sessão seja um atividade de certa frequência na participação do sócio. Seguir a doutrina, estar em união com ela conforma critérios de ascenção ao "grau" hierárquico, quando atenção e disponibilidade para atuação ritual são assiduamente requeridos. Trata-se de uma realização, requer empenho e confere prestígio.

A ideologia histórica da UDV reclama sua legitimidade numa história sagrada, a de Salomão, que migra da Bíblia para uma sociedade religosa específica (Brandão, 1988:41). A União do Vegetal possui uma auto identificação cristã, portadora das regras universais e da solidariedade. De acordo com os Fundamentos e Objetivos da União do Vegetal, a origem dessa religião data do século X antes de Cristo, no reinado de Salomão, rei de Israel. Anterior ao Cristianismo, portanto, a UDV professava as raízes judaicas do cristianismo. Como entre os cristãos primitivos pré conciliares e, posteriormente, os incas, diz o texto institucional, a modalidade de transmissão da doutrina é oral, entregue aos homens simples do povo (CEBUDV, 1989:36).

Desde o tempo dos Incas o chá não foi abolido, contudo, "ministrado em rituais que pouca ou nenhuma semelhança guardavam com a origem" (ibid.). Mestre Gabriel retoma contato com o chá e (re) cria a União do Vegetal. Os equívocos em torno do chá acarretaram a prisão do Mestre, mas as desconfianças foram superadas,

"...em virtude do trabalho regenerativo que sua doutrinação produzia em toda a região, transformando positivamente pessoas consideradas 'irrecuperáveis' ou de 'alta periculosidade' pela polícia ... Sob o símbolo da Luz, da Paz e do Amor,(Mestre Gabriel) *deixou uma obra espiritual ainda pouco conhecida, mas certamente destinada a afirmar-se perante a humanidade, pela mensagem evolutiva que traz."* (ibid.: 37).

Na presente argumentação a União do Vegetal delineia-se como um grupo religioso de matriz amazônica engendrado no rompimento de seu fundador com o afro brasileiro. Nessa cisão a UDV reedita características pentecostais onde a "tradição africana" está ligada ao valor inferior da feitiçaria e o infortúnio que se apresenta como causa da incapacidade na observação de regras (Fry, 2000). O processo de

rompimento e criação dessa religiosidade, através do percurso de seu fundador, parece ter sido influenciado pelo discurso evangelizador de missionários protestantes, e um ethos afro brasileiro (Maggie, 1992; Negrão, 1996) e pentecostal caracterizado por oposição e concorrência (Brandão, 1988: 40).

A presença da cristandade no mito de origem do chá na UDV, reivindicada pela própria instituição, contém em sua gênese vegetal um aparente paradoxo, mesmo que parcial, pois duas das três figuras que compõe o chá, posteriormente apropriado pelo Mestre, são de origem vegetal. É um fundamento do cristianismo a separação entre o humano e as demais obras da "criação" (Santos, 2006:262). Portanto, os espíritos humanos metamorfoseados em espíritos vegetais surgem como um "curto circuito" simbólico que pode, talvez, ser analisado através da ênfase nativa na figura de Salomão que, sendo a "chave", engloba a "natureza encantada" do cipó e da folha, apresentando mais uma face do poder transformador e adaptativo do cristianismo. Assim, desde o mito de origem, a tensão entre universos diferentes que se querem unidos caracteriza a União do Vegetal.

Nos dois capítulos que seguem apresento uma análise simbólica onde relaciono conceitualmente os significados de categorias operadoras das duas metonímias anteriores – luz, força e sabedoria unidos no chá e consubstancializados no Mestre.

A estrutura conceitual do rito elabora simbolicamente o sentido do vegetal no intuito de estender esse construto doutrinário à existência cotidiana de seus membros, valorizando sobretudo a sobriedade moral. É nesse campo do comportamento onde entendo o acento da gestão dos princípios doutrinários da religião em tese, legitimadores do sentido atribuído à experiência mística do êxtase. O campo de realização da "sabedoria" inclui uma ênfase na normatização dos humores e dos afetos, e como tal, sujeita a negociações por parte daqueles que com ela relacionam-se.

O recorte etnográfico do rito udevista

A etnografia da sessão de escala da União do Vegetal expõe alguns dos elementos de inferência do recorte da discussão empreendida ao longo do trabalho, ou seja, como o uso de uma substância propiciadora do êxtase conduz a um comportamento social baseado na disciplina. O construto do chá como sacramento

enuncia-se na sessão de escala, base da ancoragem simbólica do grupo, de onde provém dados que fecundaram a elaboração da tese.

Através da etnografia do rito, inicio a abordagem da leitura antropológica do significado da comunhão da bebida na passagem entre o etéreo de uma experiência extática à elaboração e comunicação práticas que orientam o comportamento de indivíduos em uma ordem social que se auto identifica como "caminho da retidão".

As sessões de escala realizam-se nos primeiros e terceiros sábados de cada mês em todos os seus 160 templos espalhados em todos os Estados do Brasil. Tem início pontualmente às 20:00 horas pelo "horário do sol". É recomendado chegar com antecedência, mesmo os sócios não "escalados"[78], ou seja, responsáveis por atividades de trabalho nas dependências do núcleo: cozinha, banheiros, berçário ou no templo ou "salão do vegetal", para que dez minutos antes do início da sessão todos já estejam se aquietando em suas cadeiras, preparando-se para o estado de "concentração". Nas palavras da viúva do Mestre fundador, "*o vegetal é para nós se concentrar... pra poder nós adquirir o que nós podemos receber do próprio poder*" (CD "Pequenina").

A sessão

O salão do vegetal é iluminado por diversas lâmpadas de luz elétrica, e como em geral paredes e piso são claros, a iluminação cria um ambiente semelhante ao de um auditório, onde toma lugar uma cena ritual semelhante a uma assembléia[79]. A sobriedade do espaço físico do templo é acentuado pela postura dos membros que transitam num clima de circunspecção, imbuídos de dever e responsabilidade. A atmosfera que antecede a sessão parecia-me frequentemente revestida num misto de reverência, temor e suave excitação, expressos discretamente, provavelmente pela certeza de que "*uma burracheira nunca é igual a outra*", como também pela injunção social de que "calma" e "harmonia" almejada estão em oposição à "exaltação". O discípulo é instado a evitar o excesso em qualquer circunstância, sendo esse sentimento "corrupto", como também o são a inveja, o orgulho e o ciúme.

Enquanto muitos já ocupam seus lugares nas cadeiras de espaldar alto, a cena geral compõe-se ainda de discípulos vestindo a camisa verde floresta por cima da

[78] A tabela de serviços da "escala" segue funções hierarquizadas.
[79] O Eclesiastes, conforme o Antigo Testamento, tem dentre seus significados aquele que preside uma assembléia. Ver Eclesiastes cap. 1-1.

roupa "paisana"[80], os homens de calça branca e as mulheres de calça ou saia longa cor de laranja, todos com meias e sapatos baixos imaculadamente brancos. A uniformidade da vestimenta auxilia, como me foi explicado, uma atmosfera propícia à "concentração mental". A aparência corrobora tal intenção. É recomendado aos visitantes desprovidos de uniforme o uso de roupas confortáveis, discretas e que não marquem o corpo. A "recomendação" indica a relevância do abrandamento de eventuais destaques às formas físicas, garantido, até certo ponto, pelas medidas e corte do uniforme, cuja distinção recai na simbólica das insígnias do bolso, sinais do "lugar" de cada um na estrutura hierárquica

A sobriedade do traje confirma-se no uso do cabelo bem aparado nos homens que, salvo raras exceções, têm a face limpa de pêlos, conforme "recomendação". O uso de bigode é pouco comum, mas não há interdito ao seu uso, como no caso do cultivo de barba. Também é discreta a aparência dos membros do sexo feminino, em geral com madeixas recatadas, pouca ou nenhuma maquiagem e o corpo despido de adereços que chamem a atenção.

As cores verde, amarelo, azul e branco do uniforme, segundo um mestre fundador no DF, é uma clara referência às cores da bandeira nacional. A União do Vegetal em seu discurso público destaca o patriotismo e o respeito às autoridades e cultiva, em datas comemorativas, o rito do hasteamento da bandeira ao som do canto do hino da União do Vegetal. As cores do uniforme datam da formação do grupo, mas nos primeiros anos da década de 80, no DF usava-se, e tão somente nas datas festivas, uma blusa de cor verde. A obrigatoriedade do uniforme surgiu junto à intensificação do processo de institucionalização do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, iniciado por volta de 1980.

O "salão do vegetal" no Canário Verde é composto por uma mesa retangular cuja cabeceira é ornada por um arco e circundada por cadeiras. Atrás do arco da mesa, encostado à parede, há uma sequência de cadeiras perfiladas lado a lado. A mesa é ainda rodeada, nos três lados, por fileiras bem ordenadas com cadeiras de fios de plástico trançado na estrutura metálica de espaldar alto, as cadeiras de "espaguete". As mais próximas à mesa são, em geral, as mais desejadas, pois próximas ao arco da cabeceira, o que representa "ficar bem perto do Mestre". A adoção de microfone para

[80] "Paisano" por vezes é utilizado em menção ao adepto em contextos não rituais.

o dirigente da sessão ampliou a possibilidade de escuta das cadeiras situadas nos extremos do salão, mas isso não alterou o valor da proximidade da mesa.

Vários assentos fronteiriços são marcados com etiquetas brancas, reservados para os membros da Diretoria, outros com camisas de sócio e/ou cobertores daqueles que chegaram mais cedo. Colchas de cores e texturas variadas são usadas para proteger o corpo da queda noturna de temperatura ou do frio da burracheira, atribuído aos "ventos que descem do Alto das Cordilheiras".

A distribuição e movimentação dos indivíduos no espaço da sessão é organizado em detalhes. O salão possui dois acessos e durante a sessão, caso haja necessidade de ausentar-se, o movimento correto é no sentido anti-horário em relação ao arco, "o sentido da força". A entrada, ou seja, a via de acesso ritualmente correta, tem de um lado o "quarto do vegetal", onde esse é cuidadosamente armazenado e do outro a salinha da tesouraria, cuja parede oposta ao guichê externo é coberta por quadros de fotos dos membros da Diretoria uniformizados, compondo o histórico das sócias que chegaram ao Corpo do Conselho e dos sócios do Quadro de Mestres.

No Centro Espírita Beneficente União do Vegetal o discípulo é "sócio" em uma Unidade Administrativa e de acordo com seu "grau", participa da Diretoria, podendo interferir ou deliberar nas questões de administração institucional. O processo eletivo do QM é restrito ao "grau" superior na hierarquia interna, portanto dá-se apenas entre membros do sexo masculino.

"O quarto do vegetal", como chamado, é todo branco, com um freezer, armários e gavetas que armazenam todos os objetos pertinentes ao recinto, sendo esses basicamente recipientes de vidro bem fechados que acondicionam o chá, bandejas e copos usados na distribuição. O responsável que aí desempenha qualquer atividade usa avental, touca branca e sapatos reservados para essa função. Lufadas do odor inconfundível do chá alcançam o exterior do quartinho enquanto o líquido turvo é depositado no recipiente de vidro que é acoplado ao filtro da mesa.

Próximo à entrada está uma pequena estante com aparelhagem de som. Na parede atrás da mesa, numa moldura, está a foto colorizada do Mestre Gabriel embaixo do arco e à sua frente a mesa com copos, um bolo de aniversário e uma vitrola. Sua face exprime firmeza, confirmada pela postura ereta do corpo que veste uma camisa azul clara acetinada, desde então a cor do Representante. Tem a mão pousada num dos diversos copos "americanos" dispostos a sua frente.

No arco da mesa está escrito ESTRELA DIVINA UDV UNIVERSAL e falar sob ele é posição daquele que conduz a sessão, lugar conferido ao discípulo da "sessão Instrutiva" capaz de ligar-se à força que vem do alto, "o Poder", e transmiti-lo em palavras, configurando um canal da "luz que orienta vem de Deus e é para todos". Seja do sexo masculino ou feminino[81] sob o arco o discípulo é chamado de mestre e, a rigor, sob pronome masculino.

Após "aberta a sessão" o arco é um lugar de onde emana a força sagrada da "dimensão do Mestre". "Dirigir sessão" é, na maioria das vezes, tarefa do representante, mas visitantes de outros Estados e núcleos, assim como membros internos são convidados a executar a função. Ser escolhido para "dirigir" uma sessão é estar no lugar de "receber a influência do Mestre", posição onde o discípulo recebe de modo privilegiado "a luz e a força" do guia espiritual. É esperado uma performance amorosa e firme, habilidade no controle dos pensamentos durante a burracheira, conhecimento da doutrina, escolha das palavras corretas na transmissão dos ensinos, disposição em atender às perguntas do sócio e saber o que pode ou não ser dito.

Atrás do arco da mesa, a linha de cadeiras encostadas na parede é ocupada por sócios de distinta responsabilidade espiritual, destinada quase sempre aos membros "graduados" (CI, CDC e QM) que vão constituir uma espécie de "fio de ligação", corrente invisível em apoio ao "andamento da sessão".

Cadeiras da mesa são preenchidas por sócios não implicados no suporte efetuado pela linha atrás do arco, mas também confere distinção. Espera-se do discípulo que é convidado ou obtém permissão para aí sentar-se, que saiba comportar-se devidamente, respeitando o tempo e a forma do rito. As cadeiras mais numerosas, que circundam as três faces do retângulo, podem ser preenchidas por sócios de qualquer categoria hierárquica. A ocupação do "salão do vegetal" é realizada de modo a tomar laterais e frente da mesa por blocos de cadeiras dispostas em linhas horizontais. O número de sócios do núcleo Canário Verde está em torno de 160. Esse número pouco variou entre 2006 e 2009, uma vez que representa o limite previsto de sócios por núcleo.

Uma sineta tocada pelo mestre com a faixa branca no peito, o Assistente, provoca uma leve aceleração no movimento dos participantes e os assentos vão sendo

[81] Abolida a opção das sessões extras em dias de aniversários da conselheiras, as mulheres ainda podem dirigir sessão "à critério do mestre".

ocupados. As cadeiras vazias devem ser retiradas. Conforme relatos, trata-se de uma precaução para que, durante a sessão, um "visitante indesejado" não venha a ocupar o lugar vago. Infelizmente, segundo uma conselheira, alguns mestres não observam isso.

Antes do início da sessão, algumas providências finais devem ser tomadas e sócios ainda em movimento apressam-se na direção do balcão da cozinha em busca de um "tira gosto", vão atrás de um cobertor, dizem "boa sessão" uns aos outros, terminam de abotoar o uniforme, que não deve ser coberto por nenhuma outra vestimenta, pois "a camisa é soberana".

"Vestir a camisa" significa associar-se à UDV e nesse instante a pessoa recebe um "grau" a mais, evidenciado na mudança da qualidade da burracheira, pois desde então o Mestre apresenta-se de modo mais intenso, orientando o discípulo, "mostrando para a pessoa ver". Por vezes, como resposta às minhas perguntas ouvi: "*O Mestre vai te mostrar, se você estiver pronta você vai saber, é só você ir sentindo*". O mestre Assistente pede presteza para aqueles que ainda transitam no salão pois só faltam cinco minutos. Silêncio total antecede a distribuição do vegetal.

A camisa, ou mais propriamente o bolso, confere sacralidade ao uniforme. O bolso localiza-se no lado esquerdo do peito e nele são bordadas as letras "UDV". O sócio no ato público de associação escuta do mestre representante que "a camisa é sua, mas o bolso é nosso". "Vestir a camisa" é fazer parte do quadro de sócios; ser "convocado" é ser chamado a integrar a "sessão instrutiva" reservada aos níveis mais elevados da hierarquia institucional, é ter o reconhecimento social de sua busca por evolução espiritual e acessar, paulatinamente, todo o panteão de Histórias e chamadas que performam a cosmologia do grupo.

As três letras na cor branca bordadas no bolso identificam o membro do Quadro de Sócio e em amarelo os da Instrutiva; os demais têm o bolso da instrutiva e abaixo, também bordado em amarelo alaranjado o CDC, o Corpo do Conselho; enquanto os mestres têm, além destas, uma outra insígnia no lado direito - a Estrela[82]. O mestre em representação ou representante é a autoridade máxima no núcleo e acumula os signos na camisa azul clara. Sua estrela é branca, e tem ainda uma lingueta abotoada nos ombros, marca do uniforme dos militares. O mestre Assistente

[82] No Santo Daime em dia de bailado a estrela é parte da farda correspondente, bordada no lado direito do peito de todos os "fardados".

acrescenta ao uniforme de mestre uma faixa branca escrita em verde "UDV É OBDC".

É esse mestre quem anuncia com voz firme: "todos de pé para receberem o vegetal", pontualmente às 20:00. A responsabilidade do Assistente é estar atento aos mínimos detalhes da movimentação dos presentes para garantir o devido andamento da sessão, função tida como fundamental para a atuação do Dirigente.

No período de pesquisa dois discípulos da Instrutiva dirigiram sessão e logo depois "receberam um grau a mais", o CDC. Noutro momento, a convocação de duas sócias para o CDC, ambas casadas com mestres, não foi precedida pela condução de sessão, sugerindo não ser essa atividade relevante à convocação da conselheira. Não é comum ver-se uma discípula sob o arco da mesa.

Ao lado direito do mestre dirigente, sobre a mesa, localiza-se um filtro de madeira e vidro cheio do líquido escuro com a tampa coberta por uma renda branca. Bandejas de plástico branco e bordas altas, com os copos virados para baixo cobrem parte do centro da mesa. Bandejas vazias são entregues a certas pessoas da audiência.

O mestre que conduz a sessão inicia a distribuição do chá. Primeiramente serve a si e aos demais mestres presentes, e em seguida diz: "O Corpo do Conselho pode vir receber o vegetal", e os homens e mulheres com o CDC bordado no bolso aproximam-se da mesa, em fila. Quando essa reduz-se ouvimos "Corpo Instrutivo pode se aproximar" e a fila é formada por aqueles com as letras UDV em amarelo.

O serviço de distribuição do chá, por vezes, conta com um dos auxiliares do mestre Assistente, que entrega o copo ao Dirigente e este volta-se para o discípulo, avaliando, num lampejo, a quantidade a ser oferecida. Se o número de pessoas for muito superior ao regular um outro mestre que não o Dirigente efetua uma distribuição paralela. O copo deve ser recebido com a mão direita, meu primeiro aprendizado no salão do vegetal, quando ouvi o condutor da sessão observar minha má atuação ritual ao estender a mão esquerda para receber o copo com a bebida: "com a outra mão" disse-me o mestre.

Durante a distribuição do vegetal, em geral, adeptos e não adeptos assumem uma postura compenetrada, o corpo enuncia uma atitude ao mesmo tempo de humildade e valentia, a vibração entre o temor e a excitação da chegada são agora adensados. A atitude viva e alerta é requerida dos graus mais elevados, e nas mulheres tal disposição parece acrescida de suavidade. Uma onda de temor prenhe de respeito avoluma-se no silêncio do salão, quebrada pelos poucos ruídos provocados pelo

farfalhar da roupa sob passos lentos dos que se movimentam na direção da mesa ou contornando-a para retornar aos seus lugares; pelo som do líquido depositado no copo e pelo tilintar do vidro manipulado pelos sócios dos sexo masculino que assistem o dirigente, retirando os copos das bandejas e entregando-os ao condutor da sessão.

"Quadro de Sócios pode se aproximar" e vão os de bolso bordado em branco formar a fila mais longa. "Os que ainda não receberam podem se aproximar para receber o vegetal" e forma-se a fila dos sem uniforme e sem denominação.

Aqueles que já receberam ficam em pé, segurando o copo. Faces circunspectas olhos fechados, cabeça baixas, cenhos franzidos, ar embevecido, caretas que antecipam o sabor, o silêncio é comum a todos. É o momento dos pedidos, da concentração para receber a comunhão. Há quem reze silenciosamente e, conforme depoimentos colhidos, um pedido recorrente feito ao Mestre é de mais facilidade para sorver o líquido amargo e lidar com sua "força estranha" que com ele apresenta-se.

As quantidades servidas variam de um dedo até o copo cheio, "na cinta", algumas vezes o mestre dirigente pergunta a quantidade a ser ingerida ao próprio discípulo ou a outro mestre. São poucos os que solicitam do mestre serem servidos no copo duplo.

O discípulo é orientado a beber[83] o chá de olhos abertos. Nas sessões de escala a ingestão segue a ordem hierárquica de recebimento, primeiramente aqueles que participam da "Instrutiva", a mão direita que segura o copo na altura do ombro precede a invocação "Que Deus nos guie no caminho da luz, para sempre, sempre amém Jesus". Em seguida bebem "os demais", ou seja, o QS e os não sócios sob a mesma invocação. Sorver o líquido não é fácil, respirar profundamente para beber sem inspirar evita engulhos ocasionados pelo sabor amargo e nauseante. Pedaços de frutas são ingeridos sofregamente, papel de balinhas são abertas com rapidez, alguns ingerem grãos de sal grosso. Agora o tilitar dos vidros aumenta, quem da audiência recebeu a bandeja branca passa empilhando os copos mais próximos, leva-os para as pias encarregando-se de depositá-los em bacias previamente preparada com água e desinfetante, onde ficam de molho até o encerramento da sessão.

O vegetal deve ser bebido de olhos abertos e, enquanto os mestres e CDC bebem o chá sem expressar reação, os menos "graduados" reagem com esgares. Alguns retiram-se para beber água, lavar a boca, escovar os dentes. Os vômitos nessa

[83] Não se "toma" o chá na UDV.

hora são pouco comuns. “Mestre, o senhor dá licença d’eu ir ali?” é a maneira correta de se ausentar do salão, no que são atendidos com um “sim senhor(a)”. Várias pessoas se retiram a passos agora menos lentos. É comum ouvirmos o Dirigente ou o Assistente solicitarem aos “irmãos” que procurem permanecer sentados em seus lugares. Em sessões de festa ou de “preparo” do chá, o mestre Dirigente da sessão pode conceder uma licença coletiva, “todos que desejarem podem ir se atender”. Também nesses dias bebem todos juntos, sem distinção.

Observei frequentemente quando alguém mais experiente recebeu o copo com menos da metade de chá ou quando rapazes do quadro de sócios pediam um “copo cheio” ou até mesmo o “copo duplo”. As quantidades variam, mas o importante é “comungar” o vegetal, aproximar-se do mistério, ter burracheira, situação onde o indivíduo entra em contato com uma dimensão acessível apenas pela experiência, “a dimensão do Mestre”, interpretada internamente como abertura espiritual para um exame da “consciência”.

Ouvi também ex-sócios ou visitantes apontarem o sabor da bebida como um obstáculo ao uso, podendo inclusive inviabilizá-lo. Em conversas informais surgiram comentários que associam a repugnância sentida no sabor da bebida com as “dificuldades vividas na burracheira”, interligando o que se diz serem facilidades na burracheira com facilidades na ingestão do chá.

Logo, os que se ausentaram voltam aos seus lugares e um sócio da Instrutiva sentado à mesa põe-se de pé para anunciar : “*Meus irmãos, peço a atenção dos senhores para um conjunto de documentos que regem a União do Vegetal*”. Uma pasta preta contém os direitos e deveres do sócio, único registro escrito que compõe o corpo doutrinário da UDV. O encarregado volta a sentar-se e inicia a leitura dos “Documentos”, que tem duração média de 20 minutos e onde constam instrumentos de orientação na sessão e, idealmente, fora dela.

Se o vegetal for “ponto grau”[84], metade desse tempo é suficiente para a ação da química agir no organismo, exigindo muito mais do encarregado da leitura e principalmente daquele que o segue, fazendo a “explanação”. O texto constitui-se do Regimento Interno do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, os Boletins da Consciência em Firmeza, Boletim da Consciência Referendando o Fiel Cumprimento

[84] As cocções resultam em líquidos com níveis diferenciados de concentração dos princípios ativos das plantas. Essa variação é devida à fatores que numa visão laica apontam para a qualidade da matéria prima e da técnica de preparo e noutra, para o “mistério do vegetal”.

da Lei, Boletim da Consciência em Reforma, o artigo Convicção do Mestre e os Mistérios do Vegetal.

Pequena parte do Estatuto é lida, referente aos seguintes capítulos: I Da denominação da sociedade, sede, foro e objetivos; II Dos sócios, seus direitos e deveres; VI Das Categorias de Sócios; VIII Da admissão, afastamento, suspensão e licenças. A leitura em sessão sublinha aspectos da relação entre sócios e entre estes e a instituição, excetuando os aspectos mais burocráticos contidos nos demais capítulos, a saber: III da Diretoria e Conselho Fiscal, IV Do patrimônio e finanças e V Do funcionamento interno e atividades, VII Da Administração Geral, IX Dos Núcleos e pré- Núncleos, X Das Assembléias, Reuniões, Votações e Posse e XI Das Disposições Gerais.

Nos Fundamentos e Objetivos (CEBUDV, 1989) o Estatuto consta como *"... a Lei da União do Vegetal e seu cumprimento é observado fielmente. Ele é complementado pelo Regimento Interno – que detalha algumas de suas determinações e particulariza aspectos da convivência entre os sócios – e pelos Boletins da Consciência que estabelecem recomendações em torno de temas de natureza ética e moral."*

No capítulo VI, artigo 34 consta que

"*Os Mestres da União do Vegetal são os responsáveis pelo Equilíbrio da União, pela instrução e doutrinação espirituais e pelo cumprimento de todas as Leis da União do Vegetal*".

O capítulo VII – Da Administração Geral, o artigo 37 estabelece que

"*A Administração Geral* (atualmente Diretoria Geral) *é o Quadro de Mestres do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, e a ela cabe a Direção Espiritual do Centro, tendo também funções de Órgão Legislativo e Câmara de Justiça.*

Parágrafo único: Suas decisões têm força de Lei, devendo ser respeitadas e acatadas por todos os filiados do Centro.

Cito ainda o artigo 43 e parte do artigo 44 do capítulo VIII por sua relevância no tema dos critérios de organização da hierarquia:

Da admissão, afastamento, suspensão e licenças

Art. 43 – O afastamento será imposto ao sócio que:

a) Fizer desacato ao Centro ou prejudicá-lo em seus interesses;

b) Provocar distúrbios;

c) Provocar discórdia ou ferir o decoro do Centro na pessoa de seus dirigentes;

d) Infringir a ordem pública com a prática de roubos, consumo de tóxicos ou transações ilícitas devidamente comprovadas.

Rege o artigo 44 que, entre outras faltas, *"é passivo de suspensão o sócio que:*

c) Após a primeira advertência, for encontrado em visível estado de embriaguês.

Parágrafo único: Os Mestres devem cumprir rigorosamente o que preceitua a alínea "c" deste artigo.

Os Boletins da Consciência em Firmeza e da Consciência Referendando o Fiel Cumprimento da Lei orientam a relação dos sócios entre si e com o Mestre.

"*Boletim da Consciência em firmeza. Todos os filiados da União do Vegetal, principalmente os da sessão Instrutiva, devem ter o máximo de atenção quando falarem no âmbito da União a fim de que suas palavras não venham ferir algum irmão; segunda parte: quando um irmão se sentir ofendido por outro, deve procurar, dentro da firmeza, a melhor maneira possível, para, sem ferir a quem o ofendeu, mostrar o engano em que estava o irmão, terceira parte: quando o irmão se sentir ofendido por palavras criticantes de outrem, deve, se não conseguir encontrar por si, uma maneira de se defender sem ofender, procurar o mestre geral da União, a fim de ser orientado; quarta parte: o irmão dentro da firmeza não pode guardar ódio nem rancor de seu irmão, para que não venha a sofrer nenhum desaire; quinta parte: o símbolo da União é luz, paz e amor. O discípulo deve amar o próximo como a si mesmo; sexta parte:o Corpo do Conselho é responsável pelo equilíbrio da União, sendo suas atitudes o espelho dos demais discípulos; sétima parte: qualquer membro do CDC que se julgar no direito de abusar de seus privilégios será advertido pelos demais e nos caso de reincidência será punido por desobediência a critério da administração geral. Assinado: segundo conselheiro José Luis de Oliveira e José Gabriel da Costa, Mestre Geral"* (Leitura feita ainda quando o M. Gabriel era vivo, gravada em fita)

Conforme depoimento de um mestre, a "firmeza" e o "fiel cumprimento da lei" são atributos de uma consciência superior, ainda não alcançados pela Humanidade: *"sabemos que nós não podemos cumprir fielmente essa lei porque somos seres humanos e sujeitos a nossa visão não chegar à plenitude da consciência para ver o que é justiça. Então ainda somos sujeitos a errar"*. O sócio é instado a ter

eventuais atitudes indesejadas enquadradas diante da lei, maneira de "coibir atitudes não corretas". A distância entre o ideal contido no documento e a condição humana segundo a cosmologia nativa prevê o erro, cuja punição é legitimada pela busca de "firmeza e equilíbrio", preocupações fundamentais ao ethos udevista. O discípulo deve buscar a "evolução espiritual" evitando "atitudes vaciladas" ou a escolha por "veredas".

O artigo Convicção do Mestre narra a prisão do fundador pelo delegado de polícia na região do Jaru, RO quando doutrinava em sessão. Após passar a noite na prisão meditando e pedindo calma aos discípulos, José Gabriel é solto pois o delegado entende não poder liberar ou coibir as reuniões do Centro. Episódio marcante na história da UDV, foi a primeira ameaça legal sofrida pelo grupo, incorporada na memória institucional.

Durante a "leitura dos documentos" ouvê-se também que *"Se o discípulo achar que o Mestre está errado não deve acompanhá-lo"; "O mestre não tem o direito de abusar dos seus privilégios ou será advertido pelos demais, caso haja reincidência será punido por desobediência*". Os membros da União "*reúnem-se de livre e espontânea vontade com o objetivo de concentração mental*"; "*é através da doutrinação reta que recebemos infinitamente na União do Vegetal que um dia chegaremos à cientificação*"; "*não é permitido portar arma de qualquer espécie*" na área do templo; é dever do sócio estar em dia com seu pagamento; após às 22:00 horas é permitido repetição do vegetal apenas para "*tirar o irmão do castigo consciente*"; é recomendado que a procriação ocorra no seio da família; "*aquele que for encontrado em visível estado de embriaguez será advertido e em caso de reincidencia será punido por desobediência, à critério do Mestre*".

A norma escrita não corresponde exatamente ao discurso hegemônico no caso do consumo de álcool. Se no documento a substância é tolerada excetuando o abuso, o uso de alcool é tido como costume incompatível com a postura do discípulo "graduado". De todo modo, transgressão e punição subsequente expressas na "doutrina reta" têm na expressão "à critério do Mestre" um espaço de mobilidade. A expulsão do sócio é "decisão ulterior do vegetal", instância decisória na "convocação", punição e afastamento de membros. A estabilidade matrimonial é talvez o exemplo mais contundente de regras consensuadas não explicitadas nas regras escritas nos documentos, mas rompimentos nesse campo costumam acarretar perdas de todos os "graus" alcançados pelo sócio, de acordo com a situação.

Num futuro próximo o sócio da Instrutiva que bem realizar a leitura será convidado a fazer a "explanação", função que requer mais habilidade e cujo desempenho é capaz de auferir reconhecimento do grupo. A "explanação" é um comentário acerca da relevância na vida do adepto em relação ao que foi lido, podendo ser específico ou geral, em linguagem poética ou simplesmente descritiva. Abaixo transcrevo um trecho da explanação do mestre Bartolomeu, ainda na época em que o Mestre era vivo:

"Temos os Estatutos que escritos tão logo quando fundada a entidade, a data de sua fundação, a administração, como há de funcionar e o objetivo a que se destina... Mestre é todo aquele que é considerado ter galgado um grau mais evoluído e por designação do mestre Geral da União usa uma Estrela; Conselheiro é o discípulo no caminho de mestre, já está em condições de, dentro da entidade, aconselhar os outros discípulos, procurando equilibrar seus irmãos, como diz os documentos. E discípulos somos todos nós..."

"*... símbolos da paz e da fraternidade humana as palavras luz, paz e amor, que para nós significa: luz é conhecimento, é a maneira digna de se conduzir o homem perante a si e perante a Humanidade, e todo aquele que frequenta sob o signo da obediência as escalas, ao ritmo de trabalho, tem o direito a entrar na luz, a arranjar uma nova maneira de se conduzir pela vida que, com mais facilidade acertar as suas decisões. A paz é tudo o que nós consideramos ... perante a si e perante a sociedade ... moral elevada, enfim quando se torna digno da inserção na sociedade. E amor é a maneira como nós nos dedicamos uns aos outros ..."*

"Ouvimos também a leitura de um dos documentos entitulado 'Mistério do Vegetal' ... emaranhado de mistérios que vêm gerar esse precioso líquido. A palavra chacrona que denomina um dos vegetais que vem compor esse chá, em seguida dessa palavra vem todo seu significado, dando os detalhes a respeito da palavra e o mistério que encerra sobre ela. A palavra mariri que denomina o cipó junto à chacrona cozinhando junto, formam esse chá, ... a palavra Hoasca é a origem de tudo..."

Finalizada leitura e explanação dos documentos, parte obrigatória das sessões de escala, mas optativa nas sessões comemorativas e de "preparo", o silêncio absoluto do salão, é tomado pela voz do Dirigente entoando a sequência de chamadas de abertura, realizada num período que dura em média 15 minutos, dependendo da ênfase no silêncio entre uma e outra. A sequência tem início com o "*Sombreia*",

"*Estrondou na Barra*" e "*Minguarana*". A Chamada do Sombreia é feita em sessão de escala e optativa nas "sessões extras", fala da "sombra" que vem com a "luz". "*Estrondou na barra*" reporta-se à força da figura mítica presente na História da Hoasca, Tihuaco, o marechal do Rei Inca, consubstancializado no cipó, mariri. A Minguarana é a natureza divina a quem o dirigente realiza o pedido para aqueles que "não podem entrar, poderem ver" os "encantos". Mestre Gabriel ao narrar a História da Hoasca explica a chamada. Esclarece que, quando ele a realiza não está chamando, mas sim ensinando "*como se chama quando se precisa, ensinando àqueles que ainda não têm esse direito, como vem o direito para todos eles, é conhecendo e pedindo da fonte"*. Ouve-se, em meio a essa invocação uma sequência de versos a respeito de Jesus e a Senhora Mãe Santíssima, cobrindo a todos com seu manto e por fim o oratório é aberto "ao Divino Espírito Santo".

O dirigente da sessão levanta-se, caminha no sentido anti horário, o "sentido da força" e segue perguntando aos presentes mais próximos à mesa, em geral do QM e do CDC: "Como vai o irmão (irmã)? Tem luz? Tem burracheira?". O efeito da seqüência de perguntas, respondidas de modo positivo é a de "ligar a força". "Aos que não perguntei pergunto agora: tem luz, tem burracheira?" O mestre senta-se em sua cadeira de rodinhas e faz a Chamada do Caiano, o primeiro hoasqueiro, invocado para clarear seus "caianinhos" e dar-lhes "grau".

O Mestre Caiano é chamado para orientar os presentes, influenciando de modo não ordinário o mestre que conduz a sessão, quem, pela via do contato extraordinário representada pelo arco da mesa, é capaz de ver o que se apresenta no "plano da espiritualidade".

A chamada subsequente atende a um princípio hierárquico particular face às demais, indicando sua importância. A Chamada da União deve ser feita pelo representante, seja ele dirigente ou não, exceção feita quando a sessão é dirigida por um mestre superior a ele: Mestre Central, Mestre Geral Representante ou Mestre do Conselho da Representação Geral (dos que já ocuparam a Representação Geral) ou do Conselho da Recordação. Essa é a chamada da união do mariri e da chacrona, cipó e folha que compõem o preparo do chá sagrado, onde o mariri é o "rei da força" e a chacrona "rainha da luz".

A abertura da sessão é concluída com a chamada da Guarnição. O primeiro verso emprega a primeira pessoa do singular, indicando ser o Mestre ensinando que

seu primeiro mestre é Deus, o segundo é Salomão. Na chamada da Guarnição o "autor de toda ciência" em sua fortaleza "vem guarnecendo meu batalhão".

Na hora da chamada diz-se que "a burracheira cresce", fica mais intensa, a luz e as imagens se intensificam, o coração vibra. Nesse momento a capacidade sensorial multiplica-se sob melodia simples e agradável, as imagens sonoras de uma natureza infinitamente generosa são doces e protetoras; os personagens que compõe a cosmologia da União são invocados para inspirar e sustentar o indivíduo na burracheira, uma experiência ao mesmo tempo interna e externa, do homem consigo e com o mundo capaz de libertar mágoas, ressentimentos, raiva e medo, principais empecilhos ao acesso à boa vida, aquela que se vive de coração limpo.

As chamadas de abertura são obrigatórias e no desenrolar da sessão outras são "feitas". A seqüência inicial não é aleatória, "vai guiando o discípulo dentro da sessão", ensinando-o a receber a mensagem divina, a experiência espiritual prenhe de informações percebidas como vias de acesso a sua "evolução".

Falar ou movimentar-se durante a chamada é uma incorreção ritual, inclusive se o discípulo estiver fora do salão. No momento de sua invocação, se um adepto estiver do lado de fora, entrando ou saindo do salão, deve ficar parado até ser concluída a canção. Músicas instrumentais e outras chamadas preenchem a seqüência do ritual destinada ao silêncio, quando o fenômeno auditivo é capaz de transformar-se em miríade de imagens e cenários imprevisíveis.

O simbolismo das chamadas contrasta com a fase subsequente expressa em linguagem direta e explícita na abordagem dos ensinamentos morais que permeiam o jogo de pergunta e resposta das sessões.

Por volta das 21:00 o mestre condutor anuncia que a sessão está aberta a quem quiser "chamar, falar, perguntar, é só pedir a licença". Sem demora ouvimos:

"*Mestre?"*

"Pronto."

"O senhor dá licença d'eu fazer uma pergunta?" (levantando a mão)

"*Sim, senhor (a). Pergunte*".

Senhor e senhora é o modo de tratamento adequado ao âmbito e remete à noção de que todos são senhores ou senhoras de si mesmos. A pergunta deve ser efetuada de pé, e ao fim, retorna-se à posição inicial. A temática pode referir-se às chamadas realizadas, e se uma História tiver sido narrada na sessão, ela será o tema prioritário na elaboração das perguntas. Há frequentemente interrogações de questões

da vida, caras aos princípios da doutrina. É esperado uso de objetividade e simplicidade na expressão oral. A escolha das palavras pronunciadas no salão vale muito, demonstra conhecimento do poder que a imagem sonora tem, e por conseqüência, o cuidado que lhe deve ser prestado.

O emprego de formas indesejáveis de pronunciamento oral é corrigido pelo dirigente e a pergunta deve ser refeita, pois a "burracheira é guiada pela palavra". A proteção de si e do próximo é função de todo aquele que se encontra sob "a luz e a força do vegetal", por isso a ênfase no aprendizado verbal do discípulo. O cuidado com as palavras, nas perguntas e respostas, chamadas e músicas, evita o chamamento daquilo que se quer conjurar. Carregada de "mistério", o discípulo deve "examinar" a palavra e compreender seu verdadeiro significado.

"*Mestre, o que é obediência*?", questionamento recorrente no salão a atrair de modo especial meu interesse de pesquisadora, cujas respostas gravitaram em torno da seguinte orientação: na vida a pessoa está sempre obedecendo a algo, importante saber a que, ou a quem se está obedecendo. De um lado a imperfeição que gera dor e sofrimento, do outro a recompensa advinda do "caminho reto". A vulnerabilidade do ser no mundo em sua condição de dualidade fundamenta o cuidado na vida para aquele que comunga o vegetal. A "abertura" proporcionada pelo chá Hoasca abre portas para forças poderosas e, seguindo a lógica xamânica (Taussig, 1987), os que estão em contato com tais forças correm riscos.

Há perguntas a respeito da burracheira que se apresentam de modo diverso de um para outro discípulo, tudo "dentro do mistério", pois o "Mestre dá ao discípulo o que ele tá merecendo". Presenciei o questionamento de um discípulo do QS ao mestre devido à ausência de burracheira, situação indesejada e que costuma ser abordada dentro e fora do espaço ritual.

Explicações dos motivos da ausência de burracheira e dos procedimentos cabíveis ao sócio nessa situação são diversos. Porém, disse o mestre em resposta, é preciso maior concentração na sessão. Aquietar a mente para estar sensível ao vegetal é requerido, assim como mais confiança no Mestre. Há aqueles que ao sentirem a força se aproximando começam a distrair-se, levantam, fazem uma coisa ou outra e perdem a oportunidade de ter burracheira. A ausência de burracheira é também jocosamente atribuída àqueles de "lombo grosso" cujas camadas de mágoas, ressentimentos e demais sentimentos negativos dificultam o trabalho de "exame"

interior propiciado pelo vegetal. Para esses é necessário repetidas sessões para que o trabalho do Mestre na consciência da pessoa vá aos poucos sendo realizado.

O discípulo em busca de solução para seus problemas é orientado a "examinar-se" na burracheira. Quando não se sabe o motivo de uma dor é porque não procurou. É preciso procurar para encontrar, é quando o vegetal mostra algo errado que foi praticado. Enxergando o erro o discípulo sai da cadeia do engano.

Ouvi mestres durante a sessão, imbuídos da simplicidade e clareza herdadas dos mestres "da origem", dizerem que o discípulo de "casca dura" deve beber mais, a quantidade deve ser maior, "não se deve ter medo". Alguns adeptos disseram-me que a ausência de burracheira é falta de "merecimento" e que por isso o mestre não ofertou a "força estranha".

Em sessão, a expressão "a critério do mestre" é por vezes apropriada para dar conta da ausência de burracheira pois, se o "Mestre tem sabedoria", o "Mestre está no chá", se "ele dá o que a pessoa merece e agüenta receber", como circula entre adeptos, isso explicaria o arbítrio do fundador em negar burracheira a quem, por resistência pessoal, não se deixar "examinar". Outras vezes a ausência de burracheira é um engano daquele que, por ansiedade em ver repetida uma burracheira vivida, não tem sensibilidade para perceber o que está naquele momento sendo "alcançado".

A fala que remete a burracheira ao "merecimento" significa que uma conduta adequada está sendo recompensada. Como dito antes, há controvérsia. Não há, porém, desentendimento quanto ao significado do choro, singelamente compreendido como "luz"; a "peia" é o castigo simbólico que envolve o indivíduo em angústia e desespero, acompanhado de vômitos dolorosos. Mesmo a "peia é merecimento", dá chance ao indivíduo experimentar o real de suas ações e "examinar" o caminho que deseja seguir.

Um tema caro e frequente à doutrinação da União do Vegetal que conheci refere-se aos comportamentos inadequados de sócios no espaço do núcleo e fora dele. Críticas públicas são vistas como impróprias, mas é dever do sócio para com o amigo mostrar-lhe o erro no qual se encontra. Entende-se que nem todos são capazes de fazê-lo de modo adequado, devendo portanto, procurar alguém apto a realizar a tarefa, possivelmente um conselheiro ou conselheira. A "correção" é sancionada como parte da função do QM. Esses acompanham os "praticados" do sócio, ouvem membros do CDC para o entendimento do que deve ser feito para punir o fluxo do comportamento indesejável.

Ao longo da sessão, a escolha por uma ou outra chamada revela sensibilidade e intuição em auxílio ao andamento do trabalho espiritual realizado. Geralmente é o membro do CDC e do QM que pede licença ao mestre para "fazer uma chamada", mas não há regulamento a esse respeito. O discípulo "faz" a chamada porque "sente", na "força da burracheira", um apelo especial para realizá-la. Algumas chamadas são "feitas" por um motivo especialmente relevante como A Linha de Tucunacá, que representa um chamado de auxílio para a realização dos trabalhos.

O efeito do chá é considerado imprevisível, a mesma quantidade de líquido numa só sessão pode levar uns a burracheiras fortes e não surtir qualquer efeito aparente noutros. A imprevisibilidade e a intensidade da experiência são comumente indicadas como parte do "mistério" do vegetal, qualidade que impõe temor e seriedade ao momento da comunhão. Quando o vegetal é considerado "ponto grau"[85] a variabilidade do efeito reduz-se e reverência e seriedade são adensados pela antecipação do "temporal de burracheira".

O temor frente ao efeito do chá não surpreende, atributo do espírito encarnado que ainda tem muito para "ver e conhecer". Um "alto tempo de burracheira", se aceito pelo sujeito "de merecimento", permite-lhe a entrada nos "encantos", nas "mirações", termos presentes ou sugeridos em chamadas e citações esparsas, não deslindadas em sessão de escala. A definição do que sejam "encantos" no material colhido é envolto em "mistério" cuja exegese não está ao alcance da pesquisa ou de questionamentos "da razão", sendo um termo que surge em associação a um degrau alto da espiritualidade.

"*Vamos meus irmãos, vamos perguntar ... a sessão quem faz somos nós*", "*o grau da sessão é nossa responsabilidade*", ouvi em ocasiões de "alto tempo de burracheira" no salão, quando o dirigente estimula a audiência a participar. É recomendável que as perguntas realizadas ao longo de uma sessão mantenham vínculo temático entre si, pois com exceção das questões superficiais que ganham respostas rápidas, às vezes com menção de sua impropriedade, o momento é de ensinamento, doutrinação. Chamadas são invocadas para responder, acrescentar, enriquecer uma explicação seja ela do campo mítico ou cotidiano. O mestre entoa ele mesmo as cantigas ou solicita que alguém o faça, e há quem peça licença para "fazer

[85] Após o "preparo" do vegetal costuma ser marcada uma sessão para convidados, quando é testado o "grau" do vegetal.

uma chamada", que quando finalizada deve ser seguida por alguns segundos de silêncio, pois a "força" continua "circulando pelo salão do vegetal".

O dirigente orienta o discípulo a perceber que na União ele pode encontrar os valores que procura para seguir uma vida equilibrada, que as coisas que se busca lá se alcança. Porém, quem está na UDV não está livre do "engano", tem que "pelejar" para alcançar seus intentos. O Mestre às vezes deixa a pessoa "na ilusão" que é para ela ver-se na situação e querer sair, é a vontade e determinação da pessoa que a retira das "veredas". Sair do "vacilo" para chegar ao "equilíbrio" é dever do sócio que busca a "evolução espiritual".

A imperfeição do mundo, a sensação de fragilidade face as infinitas possibilidades a que o indivíduo "está sujeito", são contrabalançadas pela escolha consciente pelo "caminho reto". Depende do indivíduo a escolha pela transformação enfatizada na meta da "evolução espiritual". A necessidade de "correção" vem de dentro. A voz do Mestre é por vezes acionada na doutrinação da sessão. "*Não vamos dizer 'eu não posso ... Tudo o homem pode fazer só depende é de querer... eu tô querendo fazer uma coisa e não posso. Ora, então não tá querendo, tudo depende é do querer do homem... faz é porque quer... então por isso é preciso ter o cuidado"* (A Palavra do Mestre).

Na sessão o discípulo tem contato com a filosofia do "conhecimento pelo sentimento", "*a União é uma escola de gente, onde se aprende a conviver, a organizar e resolver as coisas juntos. Aqui a peneira é fina e a lixa é grossa*." O aprendizado inclui a aplicação da "doutrina reta", geralmente a cargo do representante e consta como um sermão de repreensão de faltas gerais dos discípulos no direcionamento de seus deveres de sócio. Nessas horas o mestre torna-se grave, cenho levemente contraído, sentado na ponta da cadeira, ereto, mãos unidas, olhar fixo, movimento pausado de olhos e fala. Sua postura exala peso, firmeza, autoridade. Em uma ocasião presenciei uma "advertência" ao sócio "faltoso". Trata-se de um pronunciamento realizado em sessão e a declaração do representante não tem que, necessariamente, revelar os motivos dessa repreensão, não classificada na categoria de "punição". Advertências que recaiam sobre mestres de outros núcleos podem ser lidas ao final da sessão, na parte que compõe os "pronunciamentos" do Centro.

Se o assunto tratado for por ora esgotado, faz-se possível uma outra linha de questionamentos e como pausa, ouve-se música, de melodia suave e positiva, sob escolha do "dono da vitrola", o mestre Dirigente. As músicas populares autorizadas

na sessão passam pelo crivo baseado no "mistério da palavra", de preferência cantadas em português e que tragam belas imagens.

Certa vez um discípulo quis saber se o Mestre Gabriel disse que a União era uma seita. A resposta foi que ele havia sim usado essa palavra, dizendo "a seita" porque "aceita" todo mundo do jeito que é e com o tempo a pessoa vai se adequando, compreendendo melhor as coisas e que "*torto não fica na União*". Sobre o tema, uma conselheira em conversa informal disse que no início achava estranho isso de falar que a pessoa é torta, ela não se achava torta, *"mas talvez até fosse e não estivesse querendo ver"*. Segundo um mestre, certos termos podem causar desconforto porque os ensinos do Mestre são simples e objetivos. "*Ele não tinha preconceito, aceitava as pessoas e ia endireitando... Porque a verdadeira compreensão vem aos poucos"*.

Em sessão ou fora dela é incorreto dizer "meu espírito" ou "tenho um espírito". Apontada com uma fala "vacilada" pois "somos" espírito, não "temos" um, entendido como expressão da dissociação da dimensão material e espiritual, assim como também a posse do "espírito" pelo "eu". O modo correto de relacionar ambas as instâncias parece pontuar uma negação da possibilidade de um espírito sem corpo. Porém, a afirmação da inexistência de um espírito sem corpo é contradita por alguns cuidados rituais, como a orientação de que as cadeiras vazias sejam retiradas do salão do vegetal antes de iniciar-se a sessão para evitar a chegada de um "visitante indesejável" . Cumprir ou não esse protocolo está de acordo com níveis maiores ou menores de consideração dos mestres Representante e Assistente ao controle de forças invisíveis.

Frequentemente o mestre recusa resposta a uma pergunta acerca de chamadas ou Histórias trazidas na sessão, justificando que tal assunto só pode ser tratado na Instrutiva, devido ao cuidado necessário com a "memória", termo de acepção iniciática referente à recordação da caminhada do espírito no mundo, cujo percurso o leva a saber quem ele é. O discípulo deve aguardar a "próxima sessão do grau" ou, no caso de ser membro do QS, continuar "examinando" até chegar ao "lugar" de alcançar a resposta.

O CDC e do QM têm responsabilidades devidas ao "lugar" que ocupam na instituição e precisam estar atentos e dispostos a participarem da dinâmica de perguntas e respostas ou de qualquer eventualidade que em sessão, e fora dela, suscite a sua participação.

É o sócio com CDC "no peito" quem mais comumente vai ao lado do arco complementar uma resposta do mestre dirigente. O mestre mesmo pode fazer a solicitação a quem considere apto a bem atender a um questionamento. Quando o assunto toca relacionamentos familiares, filigranas do cotidiano, as conselheiras em geral vêm pronunciar-se. A fala feminina apresenta-se firme e doce, acolhedora.

Certa vez, em sessão, uma conselheira veio falar. É mãe de homens jovens, os três presentes na sessão, um deles recebendo a Estrela de mestre. Ela contou um momento vivido de "encontro com o Mestre": há anos atrás, quando os filhos eram adolescentes, ela dirigia um carro aonde iam os quatro a caminho de uma sessão. Passavam por uma rodovia a caminho do núcleo. Viviam um momento difícil, o marido a tinha deixado e um dos filhos encontrava-se "revoltado", estado que o fazia atacá-la. Ali tiveram uma terrível discussão. De repente um pombo branco aproximou-se de sua janela e por alguns segundos seguiu o carro em movimento. Os corações abrandaram-se, era o Mestre trazendo a harmonia necessária e por vezes tão difícil de ser alcançada. Aquele pombo branco que veio até ela era um sinal do Mestre.

O tema do "lugar" da mulher na União do Vegetal surgiu em duas ocasiões rituais que presenciei, como dito anteriormente, e a resposta foi oferecida por uma conselheira, quem teceu analogia com a mão esquerda, aquela que apóia. O mito relembrado em sessão trouxe a conselheira Hoasca e sua magnânima função junto ao rei, a de aconselhá-lo e por isso a importância do CDC.

Um discípulo do CI veio dar seu depoimento em que discordou dessa percepção classificatória, pois para ele não existia impedimento à ascensão da mulher ao lugar de mestre na União do Vegetal e argumentou a ausência da palavra do Mestre a esse respeito, tendo ele "entregado a Estrela" à mestre Pequenina, sua companheira. Sem maiores consequências rituais naquele momento a atitude do discípulo foi, na hora do lanche, considerada exótica no seio do grupo. Contudo, informalmente, e longe do espaço ritual, ouvi questionamentos vindos de homens e mulheres à exclusividade do "lugar" de mestre ao sexo masculino.

Pequenina é até hoje a única mulher convocada para o Quadro de Mestres do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, configurando a exceção que confirma a regra. A prerrogativa da viúva do Mestre Gabriel é explicada pelo especificidade da origem em Porto Velho, quando o Mestre tinha necessidade de compor um quadro de mestres, ou seja, de pessoas capazes de auxiliá-lo na "missão". Em entrevista um

mestre afirmou que não há determinação revogatória do direito exercido pela mestre Pequenina, então não podemos dizer que mulheres não podem ser convocadas. Mas essa não é uma opinião generalizada.

A temática da adesão é assiduamente abordada em sessão como uma caminhada que se relaciona a um desejo de mudança. Pouco sentido faz beber o chá e continuar no quadro de sócio, vivendo a mesma vida de antes, é preciso querer mudar. O chá é um veículo para a ação rumo ao "conhecimento de si" que se dá pela sensação e reflexão do que foi necessário viver ou ver na burracheira para "melhorar", termo corriqueiro na fala do adepto sobre seu contato com o vegetal.

A ilusão, o vício, o engano e o erro são temas frequentes de perguntas e dos testemunhos voluntários ou solicitados pelo mestre, como também o são a paciência, a confiança, o trabalho e sobretudo a família. "Melhorar" é "evoluir espiritualmente", possível através da busca da "consciência", a "ciência de si".

No "tempo de burracheira" "*a palavra livra*", a mente fala de dentro, do coração, em contraposição ao "ego", termo que designa o comportamento não verdadeiro da essência humana, um sentimento espúrio, provocado pelo engano.

De acordo com os Fundamentos e Objetivos do Centro "O chá facilita a interiorização mental, produzindo clareza de consciência e aguçando a percepção" (CEBUDV, 1989:30). A busca por "clareza" é uma constante e demonstra o querer "evoluir", "melhorar", decisão pessoal altamente valorizada, potencializada e até mesmo despertada pela burracheira. O propósito do discípulo é, idealmente, o de querer saber, querer ver a "realidade", uma constante nos depoimentos de quem mudou para um "caminho melhor" e dos conselhos e orientações nesse sentido.

A burracheira é estado de consciência nomeado de "elevado" ou "enriquecido", considerado profundamente emotivo e apresenta-se ao discípulo como canal privilegiado no processo da "caminhada espiritual" na qual a pessoa tem como obrigação refletir sobre si, "*olhar bem direitinho para ver*". Para ver-se, segundo a doutrina, a pessoa deve começar pelo círculo familiar e pelas relações de amizade. O tripé "trabalho, família e religião" pontua vínculos afetivos sólidos como prioridadade para o desenvolvimento do ser no mundo. "*Tem que ver o que faz, por que faz e saber se tá bom*" orienta o mestre. Aquilo que se vê no "tempo de burracheira" deve ser observado, examinado, é obrigação do sócio fazê-lo, o "saber de si" na burracheira é dever: saber de onde vem, para onde vai, o que quer de verdade, o que está fazendo para conseguir, para merecer. "*Conhecer a sombra para alcançar a luz*", conforme

uma sócia do CI, é um processo constante de evolução do espírito na direção de quem se é verdadeiramente.

O saber de si é um conhecimento espiritual, e como tal, integrado, onde o afetivo é primordial e localiza o ser num mundo em relação com tudo o que há. O peso e a intensidade do contato com os elementos do cosmo fazem imprescindível a firmeza do propósito e da ação. "*Pra União o que é certo é certo e o errado é o errado, o certo não pode ser errado"* (A Palavra do Mestre). A doutrina incita à "firmeza no pensamento" sublinhando a importância da diluição de dúvidas pelo conhecimento do que seja o bem e o mal.

A identificação daquilo que é considerado negativo no "exame de si" importa ao processo de "limpeza" e "conhecimento de si". A negatividade possível surgir em experiências na burracheira, a "peia" é necessária ao processo de auto conhecimento, pois é preciso conhecer a "sombra", ou seja, aquilo que está "sujeito" acometer o espírito encarnado para, com conhecimento, alcançar a libertação. Para tanto a pessoa tem que "querer" e manter-se nesse querer não é fácil, requer "firmeza", "peleja", só assim o "propósito" pode ser alcançado.

A burracheira é o "conhecimento pelo sentimento" momento de "exame", de deixar aflorar a dimensão emotiva da experiência, essencial ao diálogo pretendido por parte do indivíduo com ele mesmo. Mas ao mesmo tempo que categoria instrumental ao conhecimento afetivo, "examinar" é um dever do sócio face a doutrina, anunciado pelo Mestre Gabriel quando diz "*não acreditem em tudo o que eu digo, examinem*", frase que me foi dita repetidas vezes para comprovar a inexistência de dogmas na doutrina do Mestre. Nessas horas via-me retorquindo o adepto, finalizando a sentença que já tinha ouvido na "voz do Mestre" que acrescenta "*para ver que eu estou certo"*. Meu intento era questionar a negação do dogma e provocar a continuidade do tema do "exame", mas em nenhuma ocasião logrei sucesso.

A postura física daquele que dirige a sessão pode ser sentado, mas há momentos em que se põe de pé. Todos os que escutam permanecem sentados, cabeça recostada, dorso ereto, recostado ou inclinado, olhos abertos, fechados ou fixos num ponto. Há, por vezes, o choro em intensidade variada, não raro alguém tem o corpo assolado por tremores, choro ou vômito. Abalos provocados por burracheiras intensas de um ou outro devem ser pacientemente vivenciados pelo grupo.

O movimento gorgolejante que antecede o vômito é audível no salão, é a "limpeza", aspecto da "força" do vegetal, preparando o indivíduo para receber a

"guarnição". Tanto a "limpeza" quanto a "guarnição" são aspectos da filosofia da União presentes em algumas chamadas como a do Dr. Camalango, um ser espiritual, parte do "batalhão" do Mestre, quem é chamado para perscrutar o corpo humano, numa presença que é também purificadora. Nessa chamada é cantado em tom poético e misterioso o tema da relação do corpo passível de cura em contato com a dimensão enriquecida da consciência acionada pelo vegetal, ou seja, do corpo com a espiritualidade. João Brandinho é a planta originada na morte do espírito curador do Dr. Camalango, que além da função ritual, é um vaso dilatador e cicatrizante, de uso comum na sociedade udevista. Outros vegetais são antropomorfizados no panteão udevista, como samaúma e apuí (Goulart, 2004).

Vomitar no salão é às vezes inevitável. Inverte padrões convencionais de relação com as excrescências e configura um gesto até certo ponto normal, mesmo que constrangedor para alguns, pois a "peia" faz parte da "limpeza". Ambiguamente "peia também é merecimento", se a pessoa souber compreender como o vegetal atua na "matéria". Colhi depoimentos do QS e do CI para quem o "vomitar no salão" trata-se de uma limpeza efetuada pelo vegetal nos "que vem chegando", como também para quem "está fazendo o que não deve, precisando ter o Mestre mais perto de si", para conhecer-se e ter uma melhor conduta social. O encarregado da zeladoria sem demora aproxima-se mansamente e retira de um balde a serragem marrom clara que recobre e absorve o que foi expelido, seja dentro do salão ou nas áreas externas pavimentadas, atenuando aspectos desagradáveis de odor e textura.

A ação do vegetal é percebida como integradora mesmo quando apresenta-se de modo desagradável, pois o Mestre dispõe de modos misteriosos em seus ensinamentos, de acordo com o merecimento de cada um. É preciso ter humildade ao sentir a "força" e aceder à compreensão. A "força estranha" é imprevisível, abriga um arco de possibilidades infinito, branda ou estrondosa a burracheira só deve ser temida por quem não a respeita. A resistência é uma disposição negativa, capaz de provocar uma experiência penosa, enquanto a confiança proporciona melhores condições de atuação do vegetal. O efeito do chá é apreciado não sempre por ser agradável, é mais por ser extraordinário que é considerado benéfico e positivo.

Permanecer dentro do salão é reconhecido como fundamental para se obter uma "boa burracheira", ou seja, acompanhar a sessão sem distanciar-se da "guarnição". O discípulo que por ventura deseja sair do salão é ensinado a não dizer "mestre, o senhor dá licença de eu ir lá fora", pois "ir lá fora" representa romper a

margem de proteção efetuada pela corrente espiritual produzida no salão do vegetal nesse momento, quando o cuidado com a palavra deve ser redobrado devido ao ambiente "enriquecido" em que ela está sendo proferida. A permanência no salão é requerida sobretudo aos visitantes e sócios recentes, para quem o tempo de permanência nas áreas abertas e verdes do núcleo é observado por sócios "graduados", que não tardam em solicitar o retorno ao salão, ou, dependendo da situação, oferecer um copo d'água, um lenço de papel, palavras de segurança ou outro tipo de auxílio considerado necessário. Esse é um procedimento aceito entre membros, mas considerado "interferência" por visitantes experientes no uso da bebida.

Nos minutos finais, ausências não justificadas em sessão ou nas "escalas de trabalho" ganham menção de sua impropriedade, por vezes acompanhada de pequenos discursos. O comparecimento do sócio às sessões de escala tem um caráter simbólico de atendimento ao chamado para se "estar ligado na força superior", desse modo ausências constantes expressam que a pessoa não está querendo "ligar-se" ao Mestre, condição indesejável e nesse caso a pessoa pode ser vista negativamente como um "bebedor de chá".

A abordagem de assuntos administrativos inicia o encerramento da sessão. A secretária encarregada posta-se ao lado da mesa e lê um texto escrito em linguagem burocrática a respeito de pronunciamentos do Centro como também as eventuais advertências, rebaixamentos, afastamentos ou recondução de sócios.

Tem continuidade a parte da organização de assuntos práticos e administrativos anunciados pelos responsáveis. Organizadores de atividades anunciam as "promoções" de núcleos do DF: são almoços, chás literários, exposições, oficinas, passeios ecológicos, etc, cujo arrecadamento financeiro auxilia necessidades da Unidade Administrativa. Os trabalhos a serem realizados nas instalações do núcleo ou fora dele são discutidos no sentido de eleição do mais urgente. Uma vez feito isso, mão de obra voluntária é solicitada. Equipes são formadas e membros para compô-las devem manifestar-se.

Presenciei um bom número de ofertas espontâneas, mas uma vez ou outra insuficiente para o tamanho estipulado de cada equipe. Nesses casos o Dirigente ou o Assistente pressionou a audiência dizendo que iria indicar pessoas a participarem, sobretudo as do CI, passíveis de "convocação" para atividades do núcleo, que nos casos de impedimento devem explicar seus motivos. As obrigações foram tratadas

num clima amistoso, cobranças e desculpas negociadas com humor, característica, creio, de um universo onde regras são legitimadas e o valor da adesão, francamente abordado. Uma desistência extemporânea é aceitável mediante indicação de substituto hábil por parte do desistente. O sujeito que firmou sua palavra deve sustentá-la, caso algo de força maior o impeça, que busque remediar a falta para não prejudicar o grupo.

A receptividade aos trabalhos é insistentemente recomendada aos que participam, seja em posições de mando ou de subordinação. É lembrado o dever do sócio com o núcleo, assim como a reciprocidade devida pela obtenção de "luz e força" em contato com o Mestre. A distribuição de tarefas é clara, boas idéias nas atividades do núcleo são bem vindas, mas sempre necessário falar com o responsável, sendo sua a deliberação. A boa vontade do sócio em participar é requerida e retribuída com a entrada do indivíduo num sistema de confiabilidade.

O mestre Assistente ou um membro da tesouraria anuncia o dever do pagamento da mensalidade[86], que pode ser negociada com o mestre Presidente para atender às possibilidades financeiras do sócio. Em meio à lembretes de que são quase doze horas, o mestre Assistente solicita celeridade aos derradeiros comunicados importantes, pois é preciso finalizar a sessão.

Por volta das 23:30 começa o encerramento, com o anúncio de que é chegada a hora de todos sentarem-se eretos, balançarem a cabeça e abrirem os olhos porque é hora de "despedir a força". Em seguida, aquele que conduz a sessão caminha pelo salão no sentido horário, inverso ao da força, e dirigindo-se um por um aos anteriormente perguntados:

"*Como está o irmão? Como foi a burracheira*" – "*Bem, graças a deus*". "*Foi boa*" são as respostas rituais. Em seguida diz: "*a todos que eu não perguntei, pergunto agora: como foi a burracheira?*" e os discípulos respondem "*foi boa*", sequência que "despede a força", e a Minguarana vai levando as mirações e a burracheira.

O discípulo que fez a explanação anuncia a cobrança do "dízimo", valor não estipulado a ser pago por aqueles que vomitaram no salão e destinado a custear a

[86] A mensalidade do sócio deve ser paga na 1ª. escala do mês.Varia conforme o núcleo e inclui taxa de preparo e taxa de participação, esta a ser paga à Sede Geral. No CanárioVerde em 2006 era de R$ 30,00 e dos visitantes que freqüentam o núcleo, R$ 15,00. Em 2009 passou para R$ 50,00 .

compra do material de limpeza, não incluído no valor da mensalidade. Alguns discípulos levantam-se e depositam pequenos valores monetários no recipiente que jaz sobre a mesa.

Seguem alguns minutos de intervalo quando os "escalados" para o lanche começam a trabalhar, pessoas levantam-se, conversam, trocam abraços, sentam-se em outras cadeiras, ficam em pé, riem, choram, vão ao banheiro, ou simplesmente mantêm-se em seus lugares.

Aos cinco minutos antes da meia noite ouve-se a sineta e todos retornam ao salão em postura de respeito e silêncio. É feita a chamada do "Ponto da Meia Noite" que ressalta a passagem do tempo e a chegada de um novo dia. Alguns avisos ainda podem ser dados nesse momento e em seguida o mestre fecha o oratório com o Divino Espírito Santo – Um lento e marcado "*A- Deus*" encerra a sessão. Estão todos dispensados.

A fase posterior à sessão também requer organização, desejável ao momento de sociabilidade. Os cobertores deixados nas cadeiras devem ser dobrados e recolhidos por cada um, deixando livres as cadeiras a serem empilhadas pelos auxiliares do mestre Assistente. O pagamento da mensalidade é feito mediante inscrição de nome em lista logo que a sessão é finalizada e aberta a tesouraria. Um por um é anunciado no microfone o nome do sócio que deve aproximar-se do guichê, assim como pedidos para que seja evitada aglomeração na proximidade da tesouraria em atenção ao andamento dos trabalhos, pois os tesoureiros também querem ir para casa e o limite de horário de suas atividades é estipulado entre 2:00 e 2:30. O pós sessão pode levar até 3 horas entre movimentação social e realização de tarefas para servir e retirar o lanche, deixando todas as dependências limpas e organizadas.

O período posterior à sessão para alguns pode ser "difícil", e em situações dessa natureza um adepto do QM ou do CDC em geral é requisitado a prestar auxílio a quem tenha sentido alguma dificuldade maior na burracheira e não se encontra plenamente recuperado. Presenciei alguns exemplos de sujeitos, sócio ou visitante que, ao final da sessão, encontravam-se em estado emocionalmente abalado, mas em geral o clima é de uma leve e agradável alegria.

A tensão entre o temor e a excitação do início cedem a uma suavidade não ordinária no trato intersubjetivo, momento propício a aproximação. Aos não escalados para os preparativos do lanche esse é um momento de conversas animadas sobre assuntos diversos, entretanto a sessão surgia como tema predileto, como outros

assuntos referentes às atividades da irmandade. O lanche que segue a sessão pode constituir-se em um prazeroso momento de encontros e início de amizades, quando à cumplicidade pela partilha da sessão e da burracheira é acrescido o bem estar advindo da experiência, tenha sido suave ou intensa.

"Como foi a burracheira ?" é um modo corriqueiro de quem quer entabular uma conversa após a sessão. Respondê-la de maneira correta nos termos do aprendizado do neófito faz parte da simples conversação. Não se trata de entrar em sensações íntimas da vida porventura presentificados na burracheira, e quase sempre de discursividade não frequente na UDV. O importante é buscar como a experiência com a "força" indica a proximidade do Mestre, ensinando a pessoa a "melhorar" e por isso, não obstante os apuros experimentados, a burracheira tem um caráter eminentemente positivo, como a ação de um deus que impõe castigos.

O local onde é organizado o lanche varia em função do número de pessoas, condições climáticas e status da sessão. Em dias de comemoração, como por exemplo no dia 15 de novembro, aniversário do núcleo Canário Verde, as mesas podem ficar dentro do salão, ou no jardim, e o ambiente ganha ares de festa; a qualidade, quantidade e variedade de frutas, doces e salgados ultrapassam em muito o frugal dos dias comuns.

O ritual da União do Vegetal não termina após a sessão. No início da etnografia o lanche coletivo que segue a "comunhão do vegetal" foi para mim apenas um momento de confraternização e providência necessária para garantir aos membros um estado apto à condução de um veículo, meio de transporte da maioria dos sócios do Canário Verde e demais núcleos do DF.

Posteriormente como sócia, envolvida nos trabalhos da "escala", vi que o lanche coletivo pós sessão participa do rito na medida em que faz parte do convite, da porta que se abre àquele que chega à União: a da sociabilidade. Passei a prestar atenção aos encontros sociais dos adeptos, percebendo-os enquanto eventos rituais, onde perpetuava-se a marcação de valores relevantes à constituição do grupo enquanto tal. Estava, portanto, perante um ritual no sentido amplo do termo, onde instrumentos e atos são canais de comunicação de conceitos (Barth,1975). A adesão aos trabalhos do núcleo é caro ao sentido de comunalidade, característica do ethos udevista, e é percebido como distanciamento do homem moderno "egocêntrico" e "individualista".

A Unidade Administrativa da Instituição ou núcleo da União do Vegetal é um espaço de conviviabilidade intensa nos "sábados de escala", quando sócios e familiares reúnem-se desde o início da manhã, tomam café, participam de atividades, almoçam, jantam, participam da sessão e do lanche subsequente que adentra a madrugada.

Capítulo 3
A construção simbólica da burracheira

Se na igreja nos dessem bebida
E um fogo trouxesse a alma aquecida,
Cantando e rezando ao dia ficar,
Jamais nossa fé iria faltar (William Blake)

O uso estruturado do psicoativo

Nos anos 60 o estado alterado de consciência (EAC) característico de substâncias psicoativas foi caracterizado como misticismo cósmico (Leary,1999). O termo psicodélico[87] surgiu em designação dos efeitos decorrentes de experimentos com a psilocibina de certos cogumelos e da sintetização do fungo *claviceps purpurea* que se desenvolve a partir do processamento do esporão do centeio, o LSD (dietilamida do ácido lisérgico). Os alcalóides da psilocibina e do ergot, contidos nas respectivas drogas agem, como o alcalóide DMT (dimetil-triptamina) da chacrona (*psichotria viridis)*, nos neurotransmissores serotoninérgicos e dopaminérgicos. Isolados e sintetizados pelos laboratórios Sandoz, essas substâncias psicoativas estavam disponíveis à cientistas qualificados; vetada a compra, o acesso era restrito e permitido apenas para uso experimental. A psilocibina e o LSD foram adotados por alguns pesquisadores de Harvard entre os anos 50 e 60 que se identificavam em oposição aos psiquiatras que utilizavam LSD em experimentos com pacientes em hospitais para doentes mentais[88].

A relação entre ambas as substâncias, aqui tomadas como produtivas à interpretação, não são cientificamente provadas como idênticas, mas parecem suscitar, quando usadas em contextos controlados, efeitos semelhantes. De acordo com o "criador" do LSD, Albert Hofmann: "na inebriação pelo LSD, a visão usual do cotidiano sofre uma transformação profundamente assentada e desintegração. Conectado a isso há uma perda ou mesmo suspensão da barreira Eu-Você ... O

[87] *Psychedelic* foi cunhado por Humphrey Osmond, quem usava LSD em psicoterapia na Universidade de Saskatchewan, no Canadá.
[88] Para detalhes dos experimentos com tais drogas, ver *Flashback – surfando no caos,* de Timothy Leary, 1983 e *In search of the Manchurian candidate* de John Marks, publicado em 1979.

resultado pode ser uma concordância melhorada com o doutor e uma maior suscetibilidade para a influência psicoterápica ... Outra significante e psicoterapeuticamente valiosa característica da inebriação do LSD é a tendência de que conteúdos de experiências anteriores, por muito tempo esquecidas ou suprimidas, apareçam novamente na consciência" (Hofmann, s/d:25).

Vale ponderar duas diferenças fundamentais, sendo a primeira que o LSD nunca foi apropriado por um uso propriamente religioso, talvez místico em alguns contextos. O uso terapêutico e o ritualístico, que nos experimentos de Leary eram por vezes combinados, promove um *setting* apropriado ao tipo desejado de experiência, mas não se constitui sob cosmologia, mitos e padrões normativos que identificam uma religião. O LSD tornou-se conhecido no mundo sob o estigma da droga, o que o distingue da ayahuasca.

Um outro dado importante dessa diferença refere-se à impureza química do composto tal qual é encontrado hoje, uma vez que é manipulado em laboratórios clandestinos, sem qualquer controle. A circulação do LSD 25, molécula sintetizada em conformidade com o experimento de Hofmann, deixou de ser vendido pelo laboratório Sandoz em 1965. As boas condições de armazenamento indicam que até meados da década de 70 ainda era possível acessar a substância em sua forma original, quando a ela foram atribuídas propriedades transcendentais e por isso usada aqui na comparação com a ayahuasca.

A fase de experimentos laboratoriais de psiquiatras e psicólogos interessados em investigar o temperamento humano foi interrompida drasticamente pela popularização dessas químicas durante o movimento psicodélico. Nessa vertente da contra cultura, mística e revolução sexual tecem histórias para além do que pretendo discutir, mas me parece válido lembrar a demanda que recaiu sobre tais bens. A atração que os psicoativos lisérgicos[89] exercem desde então alimenta uma busca pelo exótico, pelas viagens internas e pelas investigações do espírito humano.

Interioridade, misticismo cósmico e psicodelia são termos que sugerem um elemento fundamental à compreensão das possibilidades de apropriação também no que se refere ao uso da bebida vegetal ayahuasca e sua capacidade de tomar formas diversas. Uma mirada antropológica no universo ayahuasqueiro urbano

[89] O termo lisérgico popularizou-se a partir do ácido, e ganhou o sentido de uma sensação de deslocamento, típica da psicodelia. Em Lucy in the Sky with Diamonds (1967) os Beatles cantam "Picture yourself in a boat on a river with tangerine trees and marmalad skies ...".

contemporâneo, conforme mencionado no capítulo 1, dispõe uma variabilidade de princípios de ordenação do êxtase e da ênfase religiosa em construtos rituais específicos que vão, em termos gerais, pela trilha do xamanismo, do cristianismo ou do movimento Nova Era.

A materialidade do sacramento ayahuasqueiro impõe alguma reflexão face ao efeito psíquico que atua na efervescência ritual, sobretudo se pesarmos o fato de boa parte daqueles que "chegam na União", sobretudo os fundadores no grandes centros urbanos na década de 70, e ainda nos dias de hoje, não possuíam uma prática religiosa prévia. Como afirmei na introdução, acredito que a intensidade do possível efeito da bebida na mente humana não deve ser descartada da análise de seu sentido simbólico. São recorrentes os depoimentos de sujeitos que asseveram ao mesmo tempo que o "vegetal facilita" e descrevem o encontro com o Mestre como uma entrada num estado hiper sensível ou num "todo" extraordinário de conexões tão ou mais reais que o estado ordinário. Nesse contexto extraordinário ocorre a percepção de ser atravessado por uma força inteligente, algo que toma conta do corpo e da mente, alterando o que o sujeito conhece de si e do mundo. A partir dessa percepção transformada descortina-se uma via de comunicação desconhecida. As falas sobre a experiência da burracheira, e sua dimensão espiritual assemelham-se ao êxtase no contato com o sagrado reverenciado em diversas culturas (Bastide, 1961; 1975; Lévi-Strauss, 1989; Eliade, 2002) como revelação, uma hierofania portanto. Desse cenário etnográfico apresentaram-se conteúdos afetivos advindos da entrada num universo novo de significados, capazes de transformar o sujeito da experiência.

Chamo atenção à existência de conteúdos emotivos da experiência como possivelmente suscitada pela bebida, cuja ação nos neurotransmissores aponta para sua relação com os humores e afetos e que tem no investimento ritual uma sobredeterminação que impacta a percepção dos saberes aí relacionados. O uso crescente e diversificado da ayahuasca, uma "planta de poder" (Langdon, 2005), interroga o olhar antropológico no que toca a materialidade da beberagem, ou seja, as possibilidades do efeito químico no organismo humano. A relevância da função orgânica, nos termos antropológicos aqui abordados, é em larga medida compreensível via ritual, através do qual o efeito é estruturado e ganha sentido. Através do rito e dos elementos simbólicos voltados à organização moral do comportamento e das relações estruturais que daí se estabelecem (Leach, 2000), é

possível observar "como funciona" e "o que faz" o uso do psicoativo operar de uma certa maneira no que diz respeito aos processos orgânico, emotivo e institucional.

Construindo burracheira

A adesão ao discurso religioso que orienta o sentido do uso de um psicoativo favorece a correspondência entre estruturas sociais e estruturas mentais (Douglas, 1998), ou seja, conduz princípios de percepção. O movimento entre êxtase e disciplina como eixo da elaboração doutrinária é possível através da entrada dos sujeitos em um grupo específico organizado enquanto comunidade moral. Na associação dos sujeitos engajados em projetos de conduta de vida pessoal e de fortalecimento institucional sou inspirada pela proposta de Mary Douglas em *Como as instituições pensam,* onde aspectos emotivos e disciplinares, enquanto condições de adesão, podem ser pensadas em torno do relacionamento entre mentes e instituições (Douglas, 1998:20). O êxtase na UDV é primeiramente uma experiência interna ao sujeito que, ao tornar-se adepto, adere a uma dinâmica social construída em torno do sentido pessoal, moral e social do sacramento através da qual faz sentido pensar a confluência entre o efeito da química e valores sociais. Nesse cruzamento temos um exemplo de como a constituição gradual do percebido forma-se concomitantemente nos sistemas sensorial e de classificação, submetidos aos critérios de relevância do grupo, conforme preconizado por Mauss (2003).

O texto a seguir realça a elaboração de operações metonímicas definidora da burracheira, ou seja, o movimento entre êxtase, adesão e disciplina do comportamento, assim como as possibilidades de negociação de indivíduos com verdades doutrinárias. Os sistemas simbólicos só se tornam concretos através da ação, e na União do Vegetal o ato de expressão verbal é uma força potencializadora das elaborações rituais.

As considerações físico químicas da interação do chá sob o aparato ritual aqui elaboradas são sobretudo ensaísticas, contudo as creio capazes de enriquecer a compreensão do fenômeno da ayahuasca no contexto urbano, tanto em sua diversidade quanto no modo como se organiza num determinado contexto simbólico pois, como procuro apontar, diversidade e busca de estabilidade são as duas faces dessa misteriosa moeda.

O êxtase naquilo que traz em intensos estímulos visuais, auditivos e emotivos, multiplicação de sinapses e profundos *insights*, é campo fecundo à busca individual

por ancoragem simbólica. Propicia também material para estudo do movimento de extensão e objetivação de sentido, onde a meio caminho estão tensões próprias da ambiguidade da cultura. Nomeada "vegetal", a bebida é aqui interpretada como símbolo, espaço privilegiado de expressão e ordenação do contato com algo relativamente desconhecido (Turner, 2005:57).

A química do chá tem a capacidade da alterar a consciência e moldar comportamentos (Carneiro, 2008) e a atuação da ayahuasca, caracterizada pela abertura aos sentidos, sensações e imaginário, opera como uma liga a mais no processo de simbolização religiosa por suas características ainda hoje pouco investigadas de superdimensionar a esfera afetiva. Conjugada em diferentes interpretações sob suas diversas linha de uso, os ritos da ayahuasca têm repetido uma linguagem em termos sobrenaturais, destacando a relação um imaginário do homem com a natureza.

Essa relação com a natureza vem, ao longo do fortalecimento do processo de institucionalização da UDV, sofrendo mudanças expressas na linguagem ritual que, cada vez mais, vivifica tonalidades próprias da cultura urbana nos grandes centros, transformando certas características do misticismo da floresta que, mesmo sob tensão, faziam-se mais presentes nos tempos de formação da União do Vegetal com os contemporâneos do Mestre, os "mestres da origem".

A temática ritual expressa um intenção de ordenação da experiência. Refiro-me à intencionalidade do rito nos termos de Victor Turner (2005) portanto, não enquanto deliberação pessoal dos membros face à ordenação ritual, pois que essa, como ação convencionalizada não é designada para expressar intenções, emoções ou estados dos indivíduos de modo direto, espontâneo e natural. Convencionalizações no sentido ritual codificam simulação de intenções, e é nesse sentido que o termo "intenção" é aqui empregado.

A intenção ritual está fundamentada na construção da "burracheira", significada numa passagem mediada culturalmente entre o etéreo do êxtase e a disciplina do comportamento, nos termos de uma moral preceituada pelo grupo. Os desdobramentos da combinação de ambos os elementos, o regozijo e temáticas graves da existência (Durkheim, 1996:418) que compõem o rito hoasqueiro, são centrais ao processo de adesão idealmente realizada pelo cumprimento dos desígnios da entidade posta no "grau". O sistema que organiza o êxtase através do critério hierárquico do

"grau" prevê formas de estabelecer a preeminência de um estilo de pensamento (Douglas, 1998).

Dessa forma, a discussão que segue pretende demonstrar como o consumo de uma substância toma forma social (Strathern, 1988), organizando relações entre aqueles que aderem ao sentido do êxtase em conformidade com o sistema do "grau", o que torna a simbólica do chá capaz de produzir pessoas hierarquicamente posicionadas conforme participação moralmente ordenada.

_*_

Em seu documento institucional consta que "... a Hoasca obedece ao comando da colocação criteriosa das palavras, para a potencialização ou minimização de seus efeitos" (CEBUDV 1986:57) e no dizer interno "a burracheira é guiada pela palavra". O primeiro discípulo no grau de mestre em Brasília, Nielson Menão, ator teatral e ex-membro da irmandade, expressa a mesma idéia noutras palavras, pois para ele "*a viagem do chá é levada pela palavra*".

Essas são expressões que se coadunam com menções científicas a respeito de uma hiper sugestionabilidade como qualidade do efeito da substância psicoativa (Dobkin de Rios, 1972; Luna, 1995; Ferigcla, 1997; Pelaez, 2004). Para L. E. Luna, "a natureza mesma da experiência enteógena tende a validar de modo vívido os pressupostos ontológicos do contexto cultural dentro do qual é vivenciada" (Luna,1995:10-11). A dirigibilidade da burracheira é ritualmente conduzida pela oralidade que opera numa dimensão privilegiada da natureza performativa do rito, através da qual ocorre uma transferência de efeitos pretendidos através da combinação de palavra e ação (Tambiah, 1985).

A significação do vegetal é tema preponderante nos ritos de adventício e de escala. A linguagem que elabora a definição do efeito do chá tem início na distribuição hierarquizada do sacramento, um dispositivo organizatório acionado em todas as modalidades de sessão e que distingue pessoas em lugares determinados. A expressão contida da disposição física dos membros no espaço ritual antecede a linguagem oral que segue a objetivação da fixação do sentido da hierarquia num contexto particularmente efervescente.

Uma burracheira, como um sonho, jamais se repete integralmente, daí o dito interno que "uma burracheira nunca é igual a outra". O caráter novedoso do desconhecido vivido no estado alterado de consciência propicia um espaço de

receptividade à construção e comunicação de significados, conforme ocorre em experiências estruturadas do êxtase (Bastide, 1975; Augras, 1983; Eliade, 2002).

Na UDV a experiência extática tematiza as novas percepções cosmológicas e construções morais a serem introjetadas pelo membro do grupo, fazendo da burracheira um discurso gerado no movimento entre o efeito psicoativo e um tecido moral e disciplinador. Esse movimento constitui-se sob mediações simbólicas através de passagens metonímicas que transformam a química em sacramento religioso, noção fundamental da cosmologia definidora da relação entre o poder do vegetal no espírito humano. A intensidade da burracheira enquanto sacramento está na fusão da atuação orgânica e do sentido a ela justaposto, sendo este delimitado por uma essência do social como forma de oposição ao profano (Hertz, 1980; Durkheim, 1996). A doutrina age como força contrária ao profano, cuja presença torna-se visibilizada na linguagem nativa que repudia um uso "não doutrinado do vegetal".

No rito, e fora dele o discípulo é exortado a alcançar condições de aprendizado na burracheira através do "equilíbrio". "Equilibrar-se na burracheira" é alcançar meios conducentes à ascenção dos "degraus" da "escada do conhecimento no vegetal". Em meio ao turbilhão de estímulos propiciados pelo chá, aprender a "equilibrar-se" indica o sentido da harmonia como resultado de uma recepção seletiva que implica em uma reinterpretação que pode ser consciente ou inconsciente (Bourdieu, 2007:51).

A cosmologia de onde o vegetal ergue-se como instrumento de ligação do "baixo" como o "alto" define um universo composto de três planos horizontais: Astral (onde está o Sol), Astral Resplandecente (onde está a Lua) e a Terra, o chão. A existência do espírito encarnado na Terra é impregnado da necessidade de purificação, efetivada através da "ligação" com a ordem, ou seja, o poder da natureza entendida como a força superior, proveniente do Astral. É desse lugar de onde aflue a energia formadora na União do Vegetal na Terra. A operacionalidade da relação entre o "alto" e o "baixo" é representada pela própria irmandade, presente no plano terrestre por emanação do "alto" que "recria" o grupo, como vimos no mito de origem.

O caráter soteriológico do pensamento nativo localiza no "tempo de burracheira" a dimensão onde é possível alcançar uma libertação das angústias humanas impostas pelas contingências do mundo. Presente nos terreiros de umbanda, "evolução" é uma noção kardecista relacionada à sucessivas encarnações do espírito na Terra (Ortiz, 1978). Na União do Vegetal a "evolução" é possibilitada no contato

com a "dimensão do Mestre", conforme o "merecimento" de cada um, implicado na aquisição gradativa de um saber amplo, de si e do mundo onde o homem torna-se capaz de superar sua condição, salvando-se.

O "grau" conquistado via aprendizado "no vegetal" é uma instância indicativa da relação, na Terra, com o movimento de ascenção espiritual, atingido por sucessivos acessos a um "portal". Há um canal entre essas 3 dimensões cosmológicas que se abre quando o discípulo tem uma visão guiada pela instância divina, a Minguarana, nesse momento ele "entra nos encantos".

Essa entrada no mundo encantado não é gratuita, requer "merecimento" daquele empenhado em "graduar-se", cuja condição é o "exame" da doutrina. Nessa operação condutora da ascensão individual na hierarquia há regras mais ou menos explícitas constituídas e referendadas na categoria do "grau", onde são classificadas as "compreensões", todas válidas mas não igualmente valoradas. O "exame" é uma categoria doutrinária que faz parte do nível de "compreensão" indicativa do "grau de memória", categoria que remete a uma "caminhada".

Para efeito de análise de como a burracheira é construída no rito udevista, separo aquilo que se encontra unido em sua constituição: o êxtase e a lei. Nos termos nativos, através do primeiro, o discípulo realiza um encontro que se dá no movimento duplo entre coração e mente. Pela vontade pessoal, fortalecida nesse contato, adquire disciplina e obediência através das quais acede ao segundo, as leis da União do Vegetal. No movimento entre êxtase e disciplina o sujeito despe-se de camadas de "extravios" espirituais e acessa níveis crescentes de uma memória que se quer original, essencial. Nessa passagem ele "sobe os degraus hierárquicos" e "recebe" o "grau", distintivo de sua nova compreensão da existência. O "encontro com o Mestre" é o inefável do êxtase acrescido da incorporação de discurso e prática institucionais, ou seja, da disciplina. Na UDV o estado extático disciplinado é signo de poder.

A semântica expressa no rito tem, entre suas qualidades fundamentais, a construção do sentido do efeito do vegetal na mente humana o qual, enquanto sacramento, propicia uma "ligação" com o Mestre e sua doutrina. O efeito da química no cérebro não é subtraído da cena, ele é, enquanto burracheira, revestido de sentido simbólico. A adesão ao sentido religioso da experiência é amplamente difundido, o que confere confiança na vivência do estado modificado de consciência e um lugar social na hierarquia institucional.

Contudo, a relação do adepto com as regras do comportamento moral e representações cosmológicas instituídas como verdades, surgiram na etnografia submetidas a uma "peneira", pois para uma parte significativa dos sujeitos pesquisados é preciso construir uma "ponte" para melhor compreender o que é dito através da doutrina. "Peneira", "ponte" e "filtragem" são expressões que suspendem o sentido literal asseverado das narrativas míticas, exemplo da fixação entre "ordem" cósmica e "regra" social no discurso instituído. Esse movimento que identifico como uma adesão negociada surgiu no aprofundamento da observação dos depoimentos dos sócios quanto à variedade de visões acerca da doutrina, quando suscitaram questionamentos, principalmente a respeito da relação entre "ordem" e "regra". Tomar parte em uma comunidade hierarquicamente estruturada não anula tendências individualizadas na leitura da doutrina e que convivem em tensão com um conhecimento que se quer tradicional, baseado em mitos e no aprendizado de uma moral conservadora hierarquizante.

O termo "compreensão" nesse contexto de negociação indica uma relativização do adepto com o discurso da burracheira. Relativizações, dúvidas e críticas, como também assunções da própria ignorância na doutrina, foram apresentadas por adeptos que afirmam fazer uma seleção do que lhes interessa no grupo, pois em toda "instituição há a mão do homem", uma alusão ao valor do transcendente em contraste com a visão meramente terrena. Segundo a visão interna, a mundaneidade "está sujeita" ao erro, portanto negociar com ela, nessa perspectiva, não é posto como um impecilho à adesão, mas de reconhecimento de níveis diferenciados de ajustamento entre as duas dimensões cosmológicas.

A transformação do etéreo do êxtase em disciplina, através dos mecanismos rituais e institucionais, é operado num campo simbólico estruturado por narrativas míticas, regras consensuadas e honra estamental, mas não suficiente para eliminar a tensão da receptividade individual desse arcabouço que dota de caráter divino um determinado estilo de ação social. Minha opção é por trabalhar na tensão dos efeitos da cultura local, elaborada na performance ritual e interpretada nas falas nativas. Observo a recorrência de modos de lidar com a regra que expressam ao mesmo tempo o aderir como aquilo que traz confiança, mas onde é possível penetrar a negociação individual face as injunções do sistema. É aí quando a "compreensão" é acionada como categoria relativizadora, nesse momento o sócio toma um lugar, englobado pelo todo que o indica como alguém que está no "caminho".

A "caminhada", é um recurso legítimo ativado em prol do adepto que "examina" elementos da doutrina em busca de compreensão. Da maneira como entendo, "exame" é uma categoria doutrinária para se chegar à "compreensão" dos ensinos do Mestre, mas é também utilizada pelo sócio como categoria relativizadora dessas mesmas verdades. Contudo, a possibilidade de relativização nos diferentes "graus" hierárquicos não se apresenta no rito da mesma maneira, sendo, nesse contexto, hierarquizada. A "compreensão" é, portanto, inclusiva ao legitimar os diversos "lugares" de cada um na "caminhada" e exclusiva ao acentuar a condição já alcançada dos mais "graduados".

Sendo assim, a adesão constitui-se duplamente enquanto partilha do valor da doutrina "reta" e espaço de negociação empreendida pelo sócio em sua "caminhada". Em referência à diversidade religiosa sob o prisma da UDV, um documento institucional atesta que, enquanto a "verdade" não for alcançada, *"a pluralidade será a expressão dessa diversidade de compreensões"* (CEBUDV,1989:22). Um adepto fala por muitos ao dizer que "*há diversas compreensões, a pessoa compreende de um jeito porque ela tá naquele grau, depois vai compreendendo de outras maneiras*" (QM).

Nomeada "regra", "orientação", "comando", a normatividade foi tema constante de entrevistas e conversas informais realizadas durante a etnografia. Surgiu de modo ambivalente, ora como requisito a ser "examinado", "negociado", "peneirado", "selecionado", ora como procedimento que propicia maior liberdade, pois impõe limites e respeito, "um caminho a seguir", "que faz a vida correr mais livre e confiante". Dessa maneira o processo de adesão tem relação indispensável com a norma.

O chá comungado, nos termos do grupo, é um "importante fator de identidade, capaz de acentuar e estimular o sentido de pertencimento a um tempo, grupo e lugar" (Facundes, 2007:10). A identidade construída no discurso oficial, representado no termo "União do Vegetal", compõe e sistematiza o grupo numa união hierárquica, sendo a ela associada coesão e diferenciação social entre membros. O adepto ao "entrar no uniforme"[90] e subir os "degraus" hierárquicos tem no uso do chá um instrumento carregado de expectativas morais, substrato de uma carreira institucional subsumida a uma idéia de condição espiritual, ou uma condição espiritual condutora

[90] Expressão que aprendi com Eliezer Mikozs, ex sócio no PR.

de uma posição institucional. Um ato não condizente com o "grau" demonstra desajuste entre a "pessoa" e o "lugar", e está sujeito à punições, reversíveis pelo reingresso do "discípulo faltoso" no sistema de regras.

Acompanhei durante a etnografia exemplos de adesão tensionada pelo desconforto, em geral, atribuído ao excesso de rigidez das normas internas que introjetadas pelo indivíduo, passa a sentir-se "limitado". Em alguns desses casos a relação de direitos e deveres recíprocos entre sócio e núcleo foi francamente positivada, surgindo problemas em pontos específicos da relação devidos à frustrações e inquietações onde "*engolir sapo*" ou pensar em "*pedir afastamento*", expressam dificuldades em permanecer no grupo. Não obstante afastamentos, discordâncias e negociações face à regra, a permanência, pelo que observei, sobrepõem-se à evasão de sócios.

A demanda por regra como parte constitutiva da adesão reforça-a e é acionada como marco da identidade do grupo, sobretudo em contraste com a idéia que fazem dos demais grupos usuários do chá. A existência de tal demanda, porém, não apaga a ambivalência com que é vivida e o campo da intimidade, seja a do corpo ou das idéias, é o lugar privilegiado dessa negociação.

_*_

A organização ritual é atuada de forma a acionar uma instância que por si só é poderosa, mas que requer elaboração para alcançar sua capacidade comunicacional. A condução da experiência extática é ao mesmo tempo acolhedora, afetiva e disciplinadora. Imbuído de agência, simbolizada pela presença do Mestre na burracheira, o vegetal é internamente lido como instrumento de transformações de práticas sociais via noções de espiritualidade, proporcionando a constituição de uma irmandade centrada no afeto, na disciplina e na hierarquia, valores mundanos tomados como princípios divinos (Dumont, 1997; Silveira, 1997).

A intenção de quem bebe e a de quem distribui o chá são elementos fecundos ao desenvolvimento de como o "propósito" torna-se categoria nativa indicativa do "poder do vegetal", uma vez que se trata de uma intenção que penetra o chá, orientando seu uso. Numa natureza encantada sob princípios duais de bem e mal, pensamentos e palavras que seguem necessariamente uma ou outra ordem, penetram a substância, orientando-lhe a "força" que, portanto, não é isenta de perigos. Disso advém a legitimidade da negativa do mestre Representante frente ao pedido de "licença" do sócio de beber noutro centro de distribuição do chá.

Em razão desse "poder", surge no universo ayahuasqueiro um campo de conflito baseado em acusações de propósitos mais ou menos legítimos entre as diversas linhas de uso (Goulart op.cit.), fermento para o contraste enquanto mecanismo de construção identitária. Um dos termos emblemáticos da construção da auto representação recorre à identidade negativa representada no uso do termo "curiosidade", oferecida por um discípulo do CI há 3 anos:

Curiosidade é você se arvorar a fazer uma coisa sem saber o que está fazendo. É essa curiosidade que Salomão vem até hoje combatendo. Tem que saber em profundidade o que tá fazendo, ter consciência do antes durante e depois do que tá fazendo.

O "propósito" é um escudo em defesa da indefinição contida na "curiosidade" e, em consonância com os ensinos do Mestre, "guarnece" o adepto. Retomando o que foi dito no capítulo 1, sob o signo da indefinição ou "ausência de doutrina", a "curiosidade" na UDV faz menção às práticas de feitiçaria de tradições xamânicas e afro brasileiras de modo negativo, retratada como criadora de uma "força" não submetida a um deus uno e portanto perigosa.

Está marcado no mito de origem o lugar estrutural do uso do chá realizado pela UDV em oposição ao uso "curioso", visto como um contexto "incompleto" a ser superado pela doutrina que está enraizada num passado distante e foi reatualizada desde a "recordação" de José Gabriel. O depoimento abaixo, de um adepto proveniente da umbanda, há cinco anos no QS, que oferece seu ponto de vista numa tradução cultural do termo em pauta, o qual reputo indicar a disciplina expressa no desejo por controle da cognição, da emoção e da ação dos participantes, a fim de distanciá-los do "caminho" percebido como negativo.

"O curioso vem espreitando, vem querendo buscar sem saber o que é. A 'pesquisa' você sabe porque tá fazendo aquilo.... 'curiosidade matou o gato'. Por que? O gato fica ali, tem curiosidade ... Ele tá diante de uma situação que ele não conhece e aí ele fica movido. Nisso a cautela desaparece, a cautela vai pro espaço, parâmetro, escrúpulo, raciocínio lógico. A pessoa quer descobrir. É uma força que na maioria das vezes ... Mas pode ser boa, se for curiosidade pro caminho bom. Aí a curiosidade é uma pesquisa ... O 'curioso' tornou-se popular, como uma coisa normal.

"Limpeza no coração e firmeza no pensamento" é um mandamento que garante a "guarnição" e repele a "curiosidade", uma máxima interna valorizada na

condução da vida e com poderes de realização dos intentos do sujeito que nesses termos influenciam o fluxo dos acontecimentos. É também uma orientação para a burracheira de acordo com a prescrição:

"O pensamento são duas estações, é uma onda que a gente capta, como uma antena, você capta o pensamento das estações, da positiva e da negativa, é assim que é o ensino. Agora a gente gera pensamento próprio, ou ressoa ou recebe?... que a gente capta muita coisa, mas não acho impossível gerar pensamento próprio não... (sócio há 24 anos, hoje no QS).

"O pensamento como duas estações de rádio" provém da "linguagem do caboclo" que, enaltecida por sua "simplicidade", assevera a dualidade que requisita a demanda por separação das "duas forças" contidas no universo. Aqui "não é mais uma pessoa que fala, é um grupo encarnado e personificado" (Durkheim, 1996:215). Porém, o sujeito da fala acima, distanciado do pensamento da classe social que fundou a UDV e, situado na base da hierarquia, negocia com a doutrina ao aventar a autonomia do pensamento para além da dualidade.

Sob discurso hegemônico a oposição como recurso narrativo é uma metáfora de intenção classificatória e orientadora do pensamento e da ação. Vencer as dificuldades apresentadas pela "outra força" e estar junto, "em união" com o grupo e seus valores, é central ao aprendizado do ator social em interação num sistema de pensamento que comunica o que deve ser censurado, porque equivocado (Douglas, 1998:98).

A "outra força" é capaz de apresentar-se sob formas diversas, até mesmo a do Mestre, como expresso no depoimento do membro do QS que acima falou sobre "curiosidade" e "pesquisa":

"Tava com uma pessoa, ela falou num momento de crise que Mestre Gabriel apareceu para ela dizendo que o certo era a gente se separar. Mestre Gabriel jamais falaria uma coisa dessas. ... Mandou o secretário? Quando o coisa ruim não vem, vem o secretário."

Enquanto intenção ritual, o tema da retidão é enfatizado por se tratar de algo particularmente difícil de se ter sob controle, é pelo "vacilo" que espreita a caminhada do virtuoso que a "outra força" toma passagem. Nomeada como "outra", a força negativa, ou Satanás, adentra o sujeito em situações em que este deixa-se cair, assolado por sentimentos como a paixão, a raiva, a exaltação, o ciúme e a inveja.

Conforme o Boletim da Consciência Recomendando o Fiel Cumprimento da Lei: "*Só através da ordem e da doutrinação reta que receberemos eternamente dentro da União do Vegetal, é que chegaremos à cientificação"*. Esse é o estágio mais evoluído que, quando alcançado, o espírito transforma-se em luz e não retorna à Terra. Para alcançar esse estado de evolução o espírito encarnado "*...tem que conhecer a retidão e prá nós conhecer a retidão nós tem que ter moral e temos que seguir com ela reta como é, sem desviar coisa nenhuma." (Palavra do Mestre)*.

A enunciação da busca pelo aperfeiçoamento é comum, seja dentro do rito ou fora dele, quando os membros em interação parecem impelidos a repetirem trechos para sustentar "recomendações" ou censuras, afirmando o reconhecimento social da doutrina em termos perfomativos (Peirano, 2006:137). É própria da "retidão" a vigilância constante na garantia da renúncia aos apelos dos instintos que se evidencia no pensamento e no comportamento do virtuoso.

A "retidão" enquanto categoria cultural é uma esquematização positiva que ordena idéias e valores, exercendo autoridade que na UDV se impõe através de disposições em confronto com o ambíguo. A ênfase local na ordenação traz a atitude que se deve tomar distanciando-se da vacuidade e do circunstancial através dos determinantes rituais.

No rito, o ideal de transformação pessoal é pervasivo. O "eu" é resultado de uma construção que se quer consciente e beneficamente movida pela burracheira, quando experimentada nos moldes prescritos de "concentração mental". Recorre-se à "vontade individual" como propulsora de um rompimento necessário com hábitos pregressos, para que o indivíduo seja capaz de chegar mais perto de "si mesmo". Porém, a instância individual "verdadeira" manifesta o que está sendo validado como investimento na produção de si coletivamente orientada.

Internamente, os termos "consciência", como também "padrão de comportamento", funcionam como operadores simbólicos cuja acepção se movimenta entre um contexto terapêutico, pois de transformação de sentimentos e práticas, mas que ganha contornos específicos da esfera religiosa. Se a interioridade é relevante, deve ser "corrigida" nos preceitos da normatividade, o que contrasta com as vertentes neo ayahuasqueiras, onde o uso do chá aproxima-se do ethos da chamada "nova consciência religiosa", propugnadora de uma libertação dos limites impostos pela família e religião (Siqueira, 2003; Maluf, 2005).

A integração mente, corpo e espírito pretendida pelo discurso udevista é a instauração do sujeito numa nova ordem cuja fonte apresenta-se como o Mestre Gabriel. Na União do Vegetal diz-se que o discípulo "chega" de várias maneiras, mas principalmente pela "necessidade" de "equilíbrio", "respeito", "auto conhecimento", "consciência". Na perspectiva de uma jornalista, quando de sua chegada na União, estava "*bem ruinzinha, perdida de mim mesma*" pois "bebia, cheirava, fumava" e possuia pouca disposição para enfrentar as adversidades da vida. Para ela, experimentar "encontrar-se com o vegetal" naquele momento foi o que a tirou do sofrimento, pois o Mestre Gabriel "vem" mostrando-lhe a "luz" e como fazer para segui-la. Nos anos subsequentes ela "mergulhou de cabeça" nos ensinos do Mestre e hoje a doutrina é uma referência para sua vida.

Em exemplos de adesão duradoura, como em outros menos perenes, é frequente o reconhecimento do funcionamento da doutrina em um certo período particularmente difícil da vida, não raro seguida por um afrouxamento de alguns aspectos do discurso hegemônico. A reificação e a tensão são constitutivas do processo aqui estudado de atribuição de sentido da bebida sacramental, o que reputo devido à ambiguidade de uma adesão que se faz na tensão entre valores holistas e individualistas da fixação do sentido na linguagem ritual e na recepção negociada dessa intenção. A mediação exercida pela hierarquia opera nesse espaço de proximidade e distanciamento do modelo pretendido. A concepção estrutural da dinâmica ritual não é só equilíbrio, pois também irregularidades e contradições. Essa abordagem coaduna-se com a idéia, oriunda da observação etnográfica, de um sujeito que ora instituído, ora negociador, manipula normas ou crenças conflitantes.

A burracheira, afinal, parece indicar a ênfase numa visão de mundo guiada por um princípio de totalidade, sendo portanto figura central à unidade de representação que não exclui a contradição e o conflito (Duarte, 1986:49). A intenção desse construto simbólico requer a condução de um rito que objetiva estabilizar o fluxo emotivo propiciado pelo chá, onde o "sentir" é definido como princípio de virtude, pois comedido, paciente, humilde e generoso. Ao "coração" enaltecido é requerido "equilíbrio" capaz de dispor o indivíduo à evolução. Nesse processo sensações e sentimentos vão sendo direcionados aos aspectos morais desejáveis, de onde advém o "conhecimento de si".

A comunhão do vegetal

Um copo de vegetal distribuído em sessão é percebido como uma experiência sagrada, um veículo de transferência de um plano terreno a outro transcendente. O cotidiano ordinário é idealmente enriquecido pela participação no ritual sagrado, onde abrem-se as cortinas para que o sujeito adentre o universo essencial, fundamento da "evolução", retornando mais "integrado" e "consciente" ao plano ordinário da existência. No trânsito necessário entre espaço sagrado e cotidiano são iluminados valores e desejos cultivados através do aprendizado introjetado pelo adepto.

É comum os membros referirem-se uns aos outros, às vezes incluindo os não uniformizados, como "irmão/irmã", ou "mano, mana". A utilização da expressão de parentesco sugere comunhão e obrigações sociais (Evans-Pritchard, 1993:155) que regem as relações dentro do "núcleo", mas extensivas à toda União do Vegetal, uma vez que a estrutura de cada unidade corresponde àquela que as engloba (Carneiro da Cunha, 1998:9), a Sede Geral, transferida de Porto Velho para Brasília em 1982.

A comunhão estabelecida tem periodicidade quinzenal para o QS e caráter compulsório, sobretudo para os membros da instrutiva que devem justificar-se em caso de ausência por mais de duas sessões consecutivas. O sentido da comunhão dá-se na partilha de símbolos comuns através dos quais a ação simbólica do chá torna-se uma ação social compartilhada entre membros instituídos. O vegetal como uma substância relacionada à idéia-signo de totalidade hierarquizada exige o verbo "beber" e não "tomar". É firme a evitação do termo que afirma a posse do indivíduo sobre algo que lhe é superior, o Mestre.

A União do Vegetal apresenta-se não como uma religião secreta, mas discreta (CEBUDV,1989), afirmação que faz referência à centralidade da relação entre "grau" e partilha do "conhecimento". De acordo com um mestre:

Na União do Vegetal não tem dogmas, tudo tem uma explicação, tem que ser no devido lugar, no tempo, mas tudo tem uma explicação. Não tem nada na União do Vegetal que eu queira esconder, não tem nada. Agora tem o ambiente, o lugar, o momento, mas não que não deva ser dito.

A afirmação de que a União do Vegetal não se apresenta de imediato parece ser uma constante na auto identidade do grupo e remete a partilha iniciática ao âmago da economia simbólica. A fala recorrente acerca do tempo requisitado ao conhecimento da organização tipifica como engano as conclusões decorrentes de observações pontuais. Essa foi a resposta que obtive quando, em duas oportunidades

informais, perguntei sobre uma publicação acerca do "autoritarismo da instituição" (Henman, 1986)[91].

Tão importante quanto o "exame de si", dos pensamentos e sentimentos é o acompanhamento de tudo o que é dito em sessão. Dependendo do seu comportamento em sessão o sócio é aconselhado a "firmar-se" mais na burracheira, prestando atenção aos "documentos porque tudo tem um sentindo e uma importância", explicitados nessa peça chave da operação ritualística que funciona como retrato idealizado da vida moral e institucional do sócio.

A ênfase no "exame" aplica-se ao conteúdo da sessão e de si mesmo, através da categoria de "concentração mental". Essa parece deslizar entre um momento de aprendizado doutrinário e uma compreensão radicalmente interiorizada, auto-reflexiva. Os pólos coletivo e individual desse aprendizado são tecidos no movimento presumido entre todo e o "eu" na "caminhada espiritual".

"Tinha um treinamento. Você começava lendo o estatuto, aquela coisa enorme. E a gente bebia muito vegetal, acho que o povo hoje não bebe desse tanto não, bebia ali e lia o estatuto, no meio daquela leitura a burracheira chegava. Aquilo era uma prova lá pra gente". (ex-sócia, ex Conselheira, sócia fundadora no núcleo Estrela do Norte, futura Sede Geral).

Entre os elementos que estão sendo comunicados nessa recordação de quem deixou de beber o chá há 22 anos, nota-se o lugar do "estatuto", parte do "documento" lido em sessão. Adquirir a postura desejada à iniciação requer, como se diz, "concentração mental", ou seja, a atenção no quadro delimitado, cujo significado inclui a seleção dos princípios de percepção num momento em que a mente encontra-se em efervescência.

Fui ensinada a ter mais "equilíbrio" na burracheira pois além de sócia, estava escrevendo sobre o grupo, posição que reforçava a necessidade de meu aprendizado. Numa conversa com uma sócia ex conselheira, o "equilíbrio" depende de se ir caminhando em frente, fortalecido com o que foi mostrado pelo Mestre. Se o Mestre me mostra minha avó é porque ele sabe que isso vai fazer com que eu confie mais nele, ele sabe minhas "chaves". Me mostra para eu saber quem eu sou, e por isso tenho que ir aproveitando esse conhecimento, construindo quem eu quero ser.

[91] Refiro-me ao artigo "Uso del ayahuasca en un contexto autoritário. El caso de la União do Vegetal en Brasil". O texto é fruto de visitas realizadas por Anthony Henman em 1978 a Brasília e durante os anos 80 a outras cidades brasileiras.

Nessa ocasião eu insisti no modo de alcançar mais aprendizado na burracheira. "*Sabe como você faz*?", seguiu ensinando "*Você presta atenção na leitura dos documentos, vai bem atenta seguindo a seqüência, que aquilo tem uma seqüência, depois tem alguém que vai falar sobre os documentos e as chamadas, tudo está encadeado*".

"As leis da União", segundo um mestre da origem, foram feitas pelo Mestre para organizar a distribuição do vegetal, porque bem no início da formação do grupo a pessoa não pagava mensalidade, chegava na casa do Mestre a hora que queria pedindo um copo de vegetal. O Mestre dava porque a pessoa estava pedindo, mas não se tinha "responsabilidade com nada". Por isso, segue ele, surgiu "a necessidade de organizar" (CD caseiro, mestre Monteiro, 5º. discípulo da União do Vegetal).

Em outubro de 1967[92], enquanto doutrinava alguns seguidores em sua casa, José Gabriel foi levado à delegacia para prestar esclarecimentos sobre o "ajuntamento de pessoas" (Brissac, 1999:73-74) e em seguida a irmandade registrou-se sob estatuto como entidade jurídica em todo o território federal de Rondônia (ibid:75). O momento da prisão é rememorado a cada sessão de escala com a leitura do artigo "Convicção do Mestre" que em alguns trechos traz a fala do líder afirmando o caráter pacífico, ordeiro e divino da sociedade, confortando os discípulos frente às suspeitas e atos de intolerância dos orgãos de segurança[93].

É razoável supor que a moral típica da origem rural dos fundadores tenha sido reforçada pela busca por uma atenuação do estigma da bebida a partir de critérios normativos rígidos, previstos e valorizados já no mito de origem. Tais fatores, acrescido às pressões da ditadura militar, provocaram embaraços ao contexto anterior, impondo a "responsabilidade" antes não problematizada, pois a fé e a revelação propiciados pelo par Mestre-Vegetal eram suficientes àqueles que o procuravam.

A "necessidade de organizar" acompanha e desenvolve-se junto ao crescimento da instituição. A transferência da Sede Geral para Brasília, não obstante os conflitos suscitados nessa passagem de poder para a capital federal, é apresentada sob essa lógica. Passados vinte anos da elaboração do estatuto, é publicado o livreto de circulação interna *União do Vegetal – Hoasca fundamentos e objetivos* (CEBUDV, 1989), onde O Estatuto do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal é

[92] Em março de 1967 foi aprovada a Carta Constituinte, quinta da República, que buscou institucionalizar o regime militar.
[93] Para mais detalhes etnográficos ver Goulart, 2005:229-230.

apresentado como "a Lei da União do Vegetal ... que detalha algumas de suas determinações e particulariza aspectos da convivência entre os sócios – e pelos Boletins da Consciência, que estabelecem recomendações em torno de temas de natureza ética e moral" (CEBUDV, 1989: 111). São onze capítulos, constituindo ao todo 66 artigos publicados na data de 02 de abril de 1983, sendo que algumas modificações foram realizadas, de acordo com o Art. 65 onde está prevista a possibilidade de reforma do estatuto pela Administração Geral (hoje Diretoria Geral), se necessário for ao "progresso e engrandecimento do Centro Espírita União do Vegetal" (ibid.:130).

A leitura "dos documentos" em sessão cobre parte dos artigos publicados. Tanto sua execução e principalmente sua "explanação" bem realizada em sessão conferem reconhecimento àqueles que as executam, capazes de "concentração" necessária na expressão oral do pensamento estruturado, técnica a ser aprendida pelo sócio que queira ascender os "degraus" da hierarquia. Uma "leitura" ou "explanação" truncada atrapalha a concentração da audiência, sendo o contrário verdadeiro.

O estatuto da UDV é percebido como organização de uma experiência consagrada. A racionalização burocrática iniciada na elaboração dos documentos que regem o Centro incorporam uma presença institucional apreendida como parte da sessão, a qual o discípulo deve seguir para ter uma burracheira equilibrada.

Se para o adepto a leitura dos documentos propicia condições adequadas à "concentração", a um visitante desavisado, afeito a outras modalidades rituais da ayahuasca, essa parte do rito muitas vezes causa surpresa e desagrado pela interferência nos "poderes da substância". Para esses a leitura "interfere na concentração" porque direciona o efeito do chá para assuntos que não são "espiritualizados". Percepção essa que contrasta com o discurso hegemônico da estrutura ritual para quem a leitura dos direitos e deveres do sócio não cria obstáculo à natureza sagrada da bebida, sendo inclusive fundamental à eficácia pretendida.

Vemos, portanto, como logo após a ingestão do chá toma lugar no "salão do vegetal" uma linguagem própria da racionalidade burocrática mesclada numa ordem religiosa. Em Weber a racionalização burocrática age por meios técnicos e em geral, de fora para dentro para o estabelecimento de fins e meios racionais (Weber, 1999:327). Na sessão da UDV essa técnica de transformação recobre a efervescência específica de uma substância cujo mito de origem traz em si revelações e heróis e age "de dentro para fora" (ibid.), a qual, dessa maneira, pode ser atribuída uma qualidade

carismática. O carisma do par Mestre-Vegetal como uma manifestação de natureza religiosa não quer romper regras sociais tradicionais nem inverter conceitos de santidade, como no carisma weberiano, nem tampouco dispensa a racionalidade burocrática que vem, através do "documentos" lidos em sessão, organizar a experiência e revesti-la de utilidade.

A atenção aos documentos introduz o sócio na técnica interna de orientação da experiência extática com vistas à "graduação", pois estar com a mente ligada no assunto que está sendo tratado em sessão é fundamental à colocação de perguntas apropriadas ao dirigente, um dos meios para alcançar o "grau".

As chamadas de abertura que seguem a leitura dos documentos empreendem uma mudança de tom no ritmo da sessão, que se torna mais efervescente sob os cânticos *à capela,* mas não deixam de ter uma função de orientação, uma vez que a chamada tem como objetivo "auxiliar na concentração dos pensamentos". As chamadas, assim como as músicas projetadas pelo aparelho de reprodução sonora, após a "abertura da sessão", exercem uma sensação de proximidade com o som, como se esse penetrasse o corpo, possibilitando-lhe uma carga de prazer que não consta do discurso doutrinário. Gregory Bateson menciona como sua experiência com LSD fez desaparecer a divisão entre ele e a música que ouvia, ou seja, entre o sujeito da percepção e a coisa percebida, o que segundo ele configura uma estranha união em uma única entidade (Bateson, 1999:469).

A expansão sensorial propiciada pelo efeito do chá tem na organização sonora (Blacking, 1995) um condutor privilegiado, não só no rito udevista, mas nas experiências orientadas do uso de psicoativos (Leary, 1999). A atenção do adepto na cerimônia religiosa implica em foco na imagem sonora emitida, seja ela musical ou não. A presença pervasiva do som nos ritos da ayahuasca pode ser pensada de acordo com seu poder de aliviar ansiedades provocadas pelo acesso à conteúdos desconhecidos experimentados durante o efeito da bebida. Nesses casos, o estado de ansiedade pode dar lugar a um estado de alta sugestionabilidade, de acordo com estudos do uso de música e a capacidade desta em modular as ações do cérebro quando sob os estados modificados de consciência (Katz e Dobkin de Rios, 1971; Dobkin de Rios, 1972), capacidade também investigada no que toca o uso da palavra (Luna, 1995; Pelaez, 2004).

O inarticulado de uma explosão emotiva do possível efeito do psicoativo, sobretudo para o neófito, tem no seguimento da sessão um modo de buscar entendimento da mensagem do Mestre. Assim vemos como a intenção do rito é deixar pouco espaço para a ausência de articulação e por isso as prescrições para que não se deixe o salão e exortações a que se faça perguntas.

Durante uma chamada diz-se que a "burracheira sobe", ou seja, há uma potencialização do êxtase sob estímulo das imagens que portam um conteúdo mágico e misterioso inspirados no imaginário amazônico a partir da categoria de "encantos", como também influências de esoterismos afro brasileiros e europeus. Elementos da natureza, como fontes de água límpida, são antropomorfizados, despejando conforto e sabedoria sobre os presentes.

Quando a sessão é aberta à participação da audiência, a solicitação de um sócio para fazer uma chamada é devida a um sentimento que o impele à presentificar o canto. Se a chamada move forças invisíveis, o sujeito que a profere também é movido por essas mesmas forças, pois é alguém sensível à vibração das coisas não visíveis.

A chamada é "trazida" por quem a "recebeu" de um plano superior, e "feita" por quem a realiza na sessão, também em demonstração de um "grau espiritual". Deve restringir-se à sessão, a não ser em caso de necessidade, quando pode ser "feita" para prestar um "socorro" ao irmão. Seu aprendizado deve ocorrer de memória, não sendo proibido ao sócio mais experiente "inteirar" parte de uma "chave", ou seja, de um grupo de versos para facilitar a memorização do neófito fora da sessão. Algumas chamadas são mais conhecidas do que outras e a exegese de alguns cânticos sagrados pode ser iniciada na sessão de escala, mas é na instrutiva onde será aprofundada, ou mesmo em sessões exclusivas do CDC ou do QM.

Há chamadas que só podem ser "feitas" em sessão instrutiva, outras exclusivamente pelo QM, como a *Estrela do Oriente*. A *Estrela Divina* tradicionalmente só pode ser feita pelo Mestre Geral Representante (Labate e Pacheco, 2009:61).

De acordo com o recente estudo sobre *Música brasileira de ayahuasca*, (ibid.) o Mestre Gabriel "trouxe" setenta e sete chamadas[94]. Mestres da origem também "trouxeram" algumas, o que perfaz um número atual em volta de cento e setenta

[94] Algumas estão registradas na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, onde a viúva cede seus direitos para o CEBUDV, ver Lodi, 2010.

chamadas. Em 1987 a instituição, através do Conselho da Recordação, passa a exercer um controle rigoroso sobre a incorporação de novas chamadas ao repertório do grupo, o que não ocorria quando o Mestre era vivo e a validação de novas chamadas trazidas pelos discípulos era automática. Atualmente o exame de pedidos de novas chamadas é feito pelo Conselho da Administração Geral, formado por: Representação Geral (Mestre Geral Representante e Mestres Assistentes Gerais), Conselho da Recordação dos Ensinos do Mestre Gabriel, Mestres Centrais de Região, Mestres que ocuparam o cargo de Mestre Geral Representante, Mestre Presidente da Diretoria Geral e alguns mestres designados pelo Conselho.

A UDV não permite a divulgação das chamadas, assim como histórias, pois, como parte da iniciação do adepto, estão subsumidas à lógica do segredo. O registro em fita cassete ou cd de chamadas, histórias e mesmo sessões inteiras, incrementa a tradição de "boca a ouvido" propalada pela doutrina. O acesso ao material gravado em sessão é restrito, o que inevitavelmente faz surgir uma intenção de controle da circulação desse material para além das fronteiras do grupo.

A restrição ao material doutrinário é legitimado pelo discurso hegemônico como medida cautelar pois o vegetal "vai graduando a memória de cada um, conforme o merecimento", expressão nativa a qual corresponde o "lugar" de cada membro no sistema dos bolsos, como também do grupo em relação ao universo ayahuasqueiro. Sendo assim, as narrativas exclusivas da sessão instrutiva não devem ser presenciadas por aqueles que não alcançaram o "grau de memória". É considerado perigoso que alguém de "memória fraca" esteja presente nessas ocasiões especiais. A idéia de uma robustez que tem lugar na cabeça, nos remete aos cultos afro-brasileiros, donde faz-se necessário fortalecer a cabeça do candidato à iniciação, ou seja, prepará-lo para o encontro com a divindade, que pode ser muito violento (Bastide, 1975:219).

A semelhança de chamadas com pontos da umbanda e benditos populares é justificada numa lógica espiritualista que remete à ancestralidade da União do Vegetal, como discutido na capítulo 1 e na História da Hoasca. Segundo essa interpretação, discípulos que acompanharam o Mestre em outras encarnações levaram parte do conhecimento gerado no seio da União do Vegetal para outros grupos por onde passaram nessa vida, antes de se reencontrarem com a União. A posse do arcabouço mítico é marcante na economia simbólica da UDV, e é subsumido à lógica patrimonialista baseada no poder da instituição sobre aquilo que o fundador, seus contemporâneos e alguns outros "receberam" do Astral. A exposição do material,

sobretudo sob forma escrita, é considerada "usurpação", pensamento esse que tem sustentação racionalizada sob registro no INPI (Instituto Nacional de Propriedade Industrial) de algumas palavras e do nome da instituição.

A viagem pela estética das chamadas, além da fruição imaginária, é também direcionada nos termos do "exame", através do qual se entende o que a chamada "traz", onde o adepto encontra material para formular suas perguntas em sessão e obter entendimento dos ensinos da União do Vegetal.

O bloco de chamadas denominado "de abertura" inicia-se com "Sombreia" e "Estrondou na Barra" que antecedem a "Minguarana". Esta é seguida pela "ligação da sessão" quando o dirigente pergunta a alguns presentes se têm luz e burracheira, quando então "chama o Caiano". A Chamada "da União" encerra a sequência de abertura e como as demais, participa do conteúdo do mito de origem.

A chamada é um espaço de comunicação onde o ser humano, sob condição especial de humildade de quem faz um pedido, alcança o poder de chamar forças capazes de orientá-lo. Essas forças são representadas por seres espirituais, semelhante aos cultos afro brasileiros e da pajelança cabocla. Na União do Vegetal diz-se que uma chamada é feita para evocar luz e força.

O "Sombreia" evoca a "sombra" que vem com a "luz", sendo esta capaz de a todos "clarear". Enxergar a "sombra" representa uma intenção de liberação do "lado negativo" de cada um. Na UDV a "sombra", como um obscuro recesso do eu, é iluminada pelo chá que revela e indica o caminho para a um pensamento firme e um coração transparente.

A "sombra", categoria emprestada da gnose, parece ter sido difundida através de seu uso pela umbanda, como também pela psicanálise junguiana, como um meio para expressar a existência de conteúdos desconhecidos do ser e que são iluminados pela comunhão do sacramento, capaz de revelar a "verdade do eu". A chamada seguinte, "Estrondou na Barra" canta em versos a importância de receber e estar preparado para seguir a força do marechal Tiuaco consubstancializado no cipó mariri.

A Minguarana é a natureza divina a quem o dirigente realiza o pedido para aqueles que "*não podem entrar, poderem ver*" a dimensão extraordinário dos "encantos". Interessante lembrar a função de José Gabriel na umbanda como ogã, aquele que bate tambor, instrumento cuja sonoridade Bastide destaca em seu estudo sobre o candomblé da Bahia por ser um canal de comunicação utilizado pelos homens para fazer o "chamado dos deuses" (Bastide, 1961:23-24).

Mestre Gabriel afirma não estar chamando, mas sim ensinando "*como se chama quando se precisa, ensinando àqueles que ainda não têm esse direito, como vem o direito para todos eles, é conhecendo e pedindo da fonte"* (A Palavra do Mestre). De acordo com a exegese do Mestre a chamada da Minguarana é composta ao longo das sucessivas recriações da União do Vegetal, seguindo uma ordem cronológica, como vimos na análise do mito de origem. Inicialmente a fonte de poder representada pela Minguarana, tal qual nas ditas "religiões da natureza", é uma força criadora do gênero feminino que se mistura ao panteão cristão na invocação à Jesus e à Senhora Mãe Santíssima, cobrindo a todos com seu manto. O oratório é aberto "ao Divino Espírito Santo", canta a Minguarana na boca do dirigente, quem, nesse momento abre o filtro de vegetal. Aqui gesto e palavra concedem espaço privilegiado à entidade, para que ali ela se manifeste. A presença do Espírito Santo é enfatizada em vertentes protestantes (Fry, 2000:74) e no caso da UDV, abrir o filtro de vegetal é abrir o oratório a tal presença divina[95] que ali se manifesta e orienta sob privilégio da palavra.

O contato com o divino alcança estágios diferenciados, onde ver os "encantos" e adentrá-los representam patamares distintos de contato com o mundo extraordinário das "mirações". O Mestre ensina como, através do pedido, aquele de maior "grau" abre os encantos para quem não pode entrar, poder vislumbrar "as maravilhas" dessa dimensão. Mediante exercício das virtudes que sublinham a adesão, o discípulo supera limitações ordinárias e adquire "licença" de adentrar o plano superior. Num próximo "degrau" atinge a plena capacidade para manipular o universo encantado do mundo invisível e abri-lo à percepção daqueles que não podem, ainda, adentrar o espaço sagrado. Quando o mestre faz o pedido para que a Minguarana abra seus encantos, ele atua no plano superior da natureza divina, efetuando uma ligação entre os dois planos. Temos então como "entrar" e "ver" significam proximidade e distância postas à relação do sujeito com o êxtase, significado ele mesmo na lógica hierárquica pela medida do "grau", que em seu estágio superior permite ao adepto aquisição da capacidade privilegiada de "entrar nos encantos" e "dirigir a força".

Nas chamadas, diversos imaginários são evocados e assimilados. Nesse movimento seletivo de fusão simbólica encontra-se a fonte múltipla à qual realizar a prece e obter dela os poderes de condução da existência. Pelo pedido à Minguarana a

[95] No campo religioso de Moçambique Peter Fry identifica três vertentes protestantes que evocam o Espírito Santo, entre elas a espiritualista, onde a entidade manifesta-se e profetiza.

reciprocidade que une o fiel ao divino pode ser estabelecida, caso o adepto esteja no "lugar" de entrar no encantos, o que traz a marca da hierarquia na dimensão mística do canto sagrado. A manipulação positiva de forças invisíveis aciona o "pedido" como espaço de afirmação individual daquele que "querendo, tudo pode". Entretanto, de acordo com a tensão anteriormente apontada e trabalhada no mito, o conteúdo teológico explicitado no contato com esses seres de uma natureza divinizada enfatiza a estrutura institucional, quem reconhece, pelo distintivo do grau, os lugares mais ou menos próximos das instâncias sagradas.

Na sequência ritual o dirigente contorna a mesa no sentido anti-horário[96], perguntando aos mais próximos como vão e se têm burracheira. O movimento sinistrógiro, da direita para a esquerda corresponde, do ponto de vista psicológico segundo Jung, a uma *circumambulatio* para baixo, cujo significado é posto como um movimento em direção ao inconsciente, enquanto o movimento da esquerda para a direita estaria em direção à consciência (Jung, 1979:10). O rito não discorre acerca da psicologia, apesar da ênfase na "concentração mental", no entanto, é razoável considerar que os gestos que no grupo representam "ligar" e "desligar" a "força" conectam, na percepção de alguns fiéis frequentadores de divãs psicanalíticos, com a psicologia analítica de Jung quem, ao contrário de Freud, é apreciado pela parcela intelectualizada do grupo.

Uma vez "ligada" a sessão, é evocada a participação de Caiano, o primeiro hoasqueiro, vassalo e aprendiz de Salomão para orientar seus "caianinhos". Como nas demais chamadas, é por meio da música que uma entidade divina é chamada e faz com que os fiéis "vejam" o invisível.

Nessa leitura parcial das chamadas de abertura da sessão, que não pretende ser mais que breve pelos motivos já apresentados na introdução, indico como o arcabouço de narrativas sagradas da UDV utiliza-se, para a constituição do êxtase como comunhão, de elementos de ressonâncias entre sistemas diversos na intenção de uma totalização de pontos de vista parciais (Carneiro da Cunha, 1998). A totalização almejada por vezes aciona antagonistas para realçar a ação do protagonista, como expressa no mito de origem a respeito dos "curiosos". A História da Macumba utiliza o mesmo recurso para criar oposição entre uma divindade, Janaína Erunaiá, e o bater de tambores de seus algozes.

[96] Cabe notar que José Gabriel era exímio no jogo da capoeira que, ao encerrar-se, os homens giram em círculo no sentido anti-horário, ver Brissac, 1999:53.

A cosmologia udevista seleciona aspectos de diversas orientações religiosas, operando uma recriação cuja riqueza deve ser buscada naquilo que esta faz ressoar, ressignificando o sentido. O paradigma nativo não presta contas aos planos recolhidos, posto que eles deixam de existir e o todo criado passa a ser uma outra coisa em relação aos elementos que participam da recomposição.

A elaboração ritual tem eficácia na união da mística com a ordem social, ambas em movimento indissociável. A efeverscência mental sob efeito da bebida é orientada por um corpo doutrinário onde convivem uma natureza encantada, a ação mágica de pensamentos, gestos e palavras, entidades judaico-cristãs e a busca por um "eu" auto contido, identificado com a "consciência de si". A relevância dessas dimensões da doutrina recebem, de acordo como o momento, tratamento diferenciado, e apesar de mitos e chamadas dirigirem-se a um universo composto por plantas "animadas", a ênfase da oratória que marca o rito não se encontra no mundo encantado e sim na edificação de um sujeito responsável e obediente, em consonância com o preceito da "consciência", ou "com ciência" que não sublinha o domínio esotérico de Salomão, mas sua representação como rei da justiça, ressaltando a moral e não a magia do rei. A leitura do mito, hoje, não ressoa os poderes místicos de Hoasca e Salomão, mas a representação unificadora dos rei Inca e Iagora.

A entrada da magia na percepção de mundo evocada pelos "encantos" e sua passagem para o plano pragmático apóia-se também na categoria do "mistério da palavra" percebida como o significado verdadeiro da imagem sonora que, no exemplo da "consciência" remete ao conhecimento de si, pois Salomão estudou de si e chegou a ser o rei da ciência. O poder do ato de nomear na homologia realizada entre a palavra usada e aquilo que se quer modificar está formulada na discussão da eficácia simbólica de Lévi-Strauss (1991). Nesse ato está contida a capacidade do contato entre a nomeação e a realidade, o que para Lévi-Strauss é dada por uma condição que reside no inconsciente, uma vez que a palavra não apenas descreve, mas manipula e modifica estados psíquicos.

Parafraseando Ítalo Calvino ao tratar do uso da palavra (1983), a burracheira como engenho de força é capaz de ser movida e produzir tanto um silêncio irrevogável quanto loquacidade, dependendo da intenção ritual e do domínio do sujeito sobre a substância. Por ela abre-se a porta para um universo encantado que se torna loquaz através do rito. Contar, narrar, orientar, são habilidades desenvolvidas pelo adepto. Maria Sabina *maestra* dos cogumelos sagrados, *la carne de los dioses,*

ministrava as *veladas* em Oaxaca no México e finalizava cada frase proferida com "*dice*, *dice*" (Estrada, 1984). O "*dice*" que pontua o final de cada frase da xamã mazateca, dirigente mais conhecida das *veladas,* é o dizer da cultura ou como explica a *maestra*, entre ela e a entidade divina contida nos fungos.

Para o xamã, exímio manipulador da imagem, as palavras são medicina. Enunciar é trazer à cena, é um fazer que dá sentido aos acontecimentos e às situações da existência, é dar vida (Munn, 1976:101). Para os Canaque da Nova Caledônia, a palavra não é apenas uma coisa dita, é um objeto indestrutível, não pode jamais ser vã (Leenhardt, 1979:148).

No caso da UDV o "lugar" social do dirigente da sessão imprime um tom específico à sua fala, de acordo com seu "grau". A ação do dirigente da sessão e os testemunhos realizados ao lado do arco confirmam a cadeia de elaboração do significado da adesão, sendo expressões de um sistema padronizado de atitudes emocionais face ao consumo do chá sacramentado.

A doutrina udevista, fortemente marcada pela oralidade, ressalta dois princípios construtores da ideia de comunhão individual com a "dimensão do Mestre", responsáveis pelo "despertar da consciência": a "concentração mental" e o "caminho da retidão". Na operação entre um e outro, idealmente falando, níveis de significação parecem agregados: a experiência do mito nas chamadas de abertura, a validação do jogo de pergunta e resposta e o suposto da "evolução espiritual" via conduta moralmente prescrita. Essa evolução não enfatiza as passagens entre encarnações do espírito, não identifiquei na UDV um investimento em responsabilizar ações do passado pelos infortúnios do presente. A "lei do merecimento" foca o presente da vida humana.

A "força estranha" e o jogo de perguntas e respostas

"O sentido da sessão é na força", admoestação que recebi diversas vezes no campo e que entendo expressar a visão nativa da imprescindibilidade do efeito do chá para a compreensão da eficácia ritual. É no estado particular de efervescência ayahuasqueira onde ligações metonímicas que sustentam a lógica ritual dão sentido ao vegetal e suas narrativas. A cada encontro da coletividade com o Mestre que habita a burracheira, sob a doutrina orientada pela palavra, o indivíduo vivencia o mito, participando de realidades místicas (Lévi-Bruhl, 1963) e morais.

Sigo a análise do rito reforçando a argumentação de como a profusão oral que o caracteriza orienta a percepção de uma determinada dimensão do real. Aprender o sentido da existência no não ordinário da burracheira é ser guiado pelo princípio do conhecimento organizado na teleologia do rito. Sob o efeito do chá a percepção auditiva, se direcionada, reforça a relação entre palavra e coisa referida, homologia esta que, como sabemos, não depende da substância, mas tem nela uma possibilidade de intensificação da comunicação na qual "el relato actúa a la manera de uma liturgia que actualiza el acontecimento religioso inicial en el alma de los fieles" (Leenhardt,1979:181). A narrativa mítica cria mecanismos regulares da sociedade, conforme imaginada, assegurando repetição de acontecimentos primordiais, cuja renovação é considerada condição de sua existência.

Vimos na História da Hoasca como Caiano recebe ordem do poder superior para voltar e "restaurar" o vegetal que estava esquecido. Ele pergunta "quando?" e a voz superior responde: "Iagora!" Sob essa palavra Caiano encarna no Peru. A ação contida na pergunta ao "poder", instaurada na lógica do mito, repete-se na sessão e nas Histórias quando a ação criadora do "poder" é movida pela palavra e sua força mágica. O poder de fazer falando e seguindo o "caminho reto" é percebido como uma via privilegiada da transformação, por isso é imprescindível ao adepto compreender a continuidade entra palavra e coisa, que fundamenta a doutrina udevista. A lição do neófito inclui organizar primeiramente o pensamento, e unir palavra e ação. A intenção da temática no rito na organização do pensamento é ilustrado no depoimento abaixo, do mesmo sócio que falou do "secretário" do diabo.

A burracheira sem perguntas e respostas? É, pode ir pra qualquer caminho. O que acontece, o que o yoga também fala, porque quando você tira um pensamento ruim, você tem que botar um bom porque senão aquele pensamento ruim, ele volta com mais força, não quer largar aquele espírito, aquele corpo que tá servindo a ele. Mas dentro da burracheira tem muita coisa ruim também, uns pensamentos totalmente tortos e você tem que filtrar também. Não vem só coisa boa na burracheira não. Você tem que perguntar de onde vem esse pensamento, 'vamos tirar ele daqui'".

O pensamento é definido, na filosofia udevista, como duas fontes que vêm à mente como frequências de rádio, é preciso saber sintonizar na frequência positiva, executando uma ação seletiva. Os ensinos do Mestre a respeito do certo e do errado

incitam à necessidade de verificação constante. A possibilidade do engano é humana, legitimando a busca por certezas.

"Porque o errado é errado e o que tá certo é certo. O certo não pode ser errado e nem o errado pode ser certo. Eu tenho que mostrar a coisa direitinho do jeito que a coisa é mesmo e assim é que nós temos que seguir, ou seguimos direito ou seguimos torto e o torto não sabe para onde é que tá indo." (a Palavra do Mestre).

A burracheira parece ser uma inspiração através da qual o sujeito instituído passeia pelas paisagens mentais projetadas de acordo com o aprendizado de anos de experimento e prática ritual. Nesse aprendizado há uma conquista, a do enfrentamento do desconhecido ou indesejável e sua substituição pelos elementos que compõem a "retidão".

Nem toda sessão propicia um "alto tempo de burracheira", quando o deslocamento da consciência ordinário é acentuado e o sujeito é instado a validar o conhecimento "no vegetal". Trata-se de um desafio, quando em meio ao "temporal de burracheira" o adepto que está "dirigindo a palavra" tem sua habilidade "no vegetal" posta à prova, assim como, em menor grau, aquele que acompanha a prédica. Uma atuação primorosa do ponto de vista da *performance* é uma ação que está de acordo com um tipo específico de cenário ou plano (Schechner, 2002). Pude observar, em algumas ocasiões, quando o dirigente visivelmente tomado pela "força", detém o controle dos pensamentos e da expressão oral, navegando numa narrativa poética, convicta e articulada, mesmo que interrompida por um vômito facilitado pelo hábito. Por vezes, sem demonstrar dificuldade, o dirigente solicita que alguém o substitua e por um período curto de tempo, ele ausenta-se do salão para "atender-se", ou seja, dar vazão aos efeitos físicos do chá, chamado "limpeza" e retomar o "equilíbrio".

"A força do vegetal" é um canal amplo, nele cabe muita coisa, "*com a burracheira vem tudo*". Aprender a "equilibrar-se" na burracheira é viver o êxtase e ainda alcançar um estado propício ao "exame". Conduzir-se adequadamente na organização do ritual, é demonstrar desejo por conhecimento e para alguns poucos, ser capaz de transmiti-lo. Diz-se que perguntar é uma das maneiras de revelar o "grau de memória", expressão importante na doutrina, uma vez que internamente "o processo de conhecimento é um processo de recordação" (Brissac, 1999:115).

Rememorar como virtude propicia a reconstrução daqueles que "esqueceram de si mesmos". O importante não é lembrar-se de vidas passadas, mas da ordem essencial que rege o universo, onde encontra-se o espírito. Nessa perspectiva o

passado como fonte apresenta-se não como cadeia temporal, mas original, enquanto realidade primordial que deve ser alcançada. "*o Mestre vai colocando na memória de cada um"* é uma fala recorrente em entrevistas referentes à burracheira que destaca a função mnemônica do rito (Douglas, 1991:81), cuja fonte é o criador da União do Vegetal. O chá, ou mais especificamente o par vegetal/Mestre contido na burracheira, seria uma espécie de canto das Musas filhas de Mnemosine que inspira**,** propicia, preserva dos perigos da infinitude e torna-se revelação e conhecimento do mundo.

"A memória vem graduando conforme nosso grau de evolução" (Pequenina 3º. Congresso DVD)*,* desse modo a recordação remete o espírito à sua "caminhada", legitimando a atribuição do "grau". Consta do Boletim da Consciência em Reforma que "*os discípulos que seguirem a sessão instrutiva só poderão ser escolhidos pelo Mestre Representante, de acordo com os graus de memória*" (Leitura dos "documentos" realizada em sessão – cd caseiro).

No rito udevista não se fala em "conteúdos latentes", "inconscientes" ou "estado alterado de consciência", termos caros à abordagem de orientação psicológica do uso de substâncias psicodélicas (Osmond, 1972; Winkelman, 1986) sintonizada com os aspectos não conscientes na formação da subjetividade, um vez que o termo em inglês *psychedelic* significa uma revelação da mente ou do espírito. Hoasca desperta "*espíritos que antes dormiam*", o que nos remete à "memória original". A ideia de memória é imanente, mas obstaculizada pelas "cascas" das quais se despe a pessoa em contato com o sagrado. Esse apresenta-se no acesso à cosmologia, conhecimento e afetividade, numa associação entre interioridade orientada por regras morais e espaço social hierárquico. O projeto de identidade aqui prevê o desvelamento do "eu" em contato com o divino, capaz de recompô-lo num todo coerente, uno e e não mais fragmentado, em oposição à qualificação atribuída aos "mestres de curiosidade".

A busca por decifração do sentido das chamadas e histórias que mobiliza a atenção dos discípulos para aquilo que está sendo dito é percebida como demonstração do "grau de memória" em ascensão, condição privilegiada à convocação para o corpo instrutivo. A pergunta, mesmo a mais elementar, é uma busca pelo conhecimento, modo de participar da ordem das coisas, demonstração necessária a um estado de "equilíbrio" na sessão.

Não há propriamente exegese de todos os aspectos do conteúdo mitológico das narrativas na sessão de escala, tampouco na instrutiva, como me foi informado. O

discípulo vai recebendo pistas e o desenrolar do novelo é constantemente indicado para o futuro, conforme o "merecimento". O adepto interessado no "conhecimento da União" vai sendo ensinado a procurar saber e parece ser o foro íntimo o local privilegiado de assentamento dos "mistérios".

Contudo, a sessão instrutiva é percebida, também para o membro do QS, como espaço ritual de ascensão a um "conhecimento" um pouco mais aprofundado, onde as coisas fazem mais sentido, o indivíduo sente-se mais "integrado" e a burracheira é mais "alta". Seguindo a fala hegemônica é enquanto membro do CDC e finalmente do QM que o acesso ao "conhecimento" amplia-se, dependendo ainda do "merecimento" de cada um. São feitas gradações de acesso ao "conhecimento" também no topo da hierarquia.

O ato de "fazer pergunta na sessão"[97] não é considerado uma qualidade meramente cognitiva, há na ação um elemento da metafísica evolutiva porque a capacidade de examinar estatuto, chamada, narrativa e oratória é um valor daquele que vem "graduando a memória", conforme a doutrina, o que indica um "merecimento" que tipifica a incorporação dos ensinos.

Em sessão presenciei duas ocasiões onde tomaram lugar perguntas que indicaram para uma visão de mundo diversa da nativa, realizadas por visitantes e que receberam respostas referendando a impropriedade da colocação face os princípios tradicionalmente compartilhados no âmbito da UDV. À princípio, qualquer um pode perguntar, mas o dirigente guarda o direito de negar "a licença", o que vi acontecer raras vezes a sócios punidos ou com "problemas de comportamento na sessão", ou seja, por indisciplina. A "licença" como veremos melhor no capítulo seguinte, corresponde a um código superior de permissões que regulam ações rituais e certos aspectos da vida mundana com vistas a evitar o distanciamento da "guarnição" do Mestre.

Não há qualquer banalidade para um sujeito sob o efeito da bebida impor sua presença num salão com dezenas de participantes sob a batuta de um circunspecto dirigente e articular, de pé, uma pergunta coerente com a temática então desenvolvida e sob escolha apropriada das palavras, critério que, como vimos, é valioso para a potencialização ou minimização dos efeitos da bebida vegetal.

[97] No Livro dos Espíritos de Kardec sua doutrina é transmitida na forma de pergunta e resposta, o que pode ter influenciado a forma do rito udevista.

A ação de "fazer pergunta no salão" direciona-se aos conteúdos que devem ser transmitidos e assimilados, ou seja, é um fazer nos moldes de uma racionalidade que se quer condutora da força da substância sacralizada. Mover forças através da palavra faz desse um estilo de racionalidade impregnado de magia que reveste projetos morais de condução da existência e ascenção hierárquica.

Assim inicia-se o aprendizado da técnica do "jogo da burracheira" (Soares, 1994). O que quero dizer com a apropriação dessa expressão é que o aspecto de objetivação da burracheira acionado pela palavra orienta a própria percepção do significado da experiência, das palavras e das redes de significado aí construídas.

É axioma básico de qualquer perspectiva religiosa que aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar[98] (Geertz, 1989:126). As perguntas próprias ao rito são feitas dentro do sistema de conceitos e categorias da estrutura social e por isso funcionam como uma mensagem do sócio sinalizando sua participação em busca por localização e ascensão. Participar ativamente da sessão é um modo de condução do êxtase, uma técnica para vivenciar a burracheira, importante passo a ser dado na adesão. A vivência correta do êxtase nutre-se de um requisito que exorta o "equilíbrio" implicado numa objetivação dos valores conducentes à retidão, sendo comportamentos contrários desencorajados ou até mesmo "corrigidos", conforme um sócio antigo.

"Uma coisa interessante desse meu mal estar em relação a algumas coisas da União ... uma vez eu tive uma burracheira muito forte num preparo e comecei a desenvolver um trabalho de movimentos assim dentro do 'tempo' e entrei num tempo muito, algo muito bonito, me senti em comunhão com o universo e vi que o universo é movimento eu vi o sol, a lua, a noite, o dia, as águas, vi que tudo é movimento, tudo é uma grande dança. Depois eu fui chamado atenção, toda vez que eu ia falar alguma coisa em sessão as pessoas eram ríspidas, entendeu?"

Luiz Eduardo Soares, em ensaio instigante, interroga se a maneira de jogar o "jogo da burracheira" é o de perguntar, modo de facilitar a socialização religiosa, que gosta de respostas e lições (Soares, 1994:226). Reporto-me ao exemplo mítico utilizado pelo autor para dar seguimento à análise da prática udevista.

[98] Em entrevistas com antropólogos convertidos ao candomblé, Vagner Gonçalves da Silva discute como a fé, sendo subjetiva, é ambígua e confunde-se com o apreço, o gosto por algo, relativizando a fixidez da crença. Contudo a fixidez é cara à construção ritual e é nela onde insiro a afirmação de Geertz.

"Onde está o Graal?" pergunta Parcifal ao rei prostrado pela doença. Ao ouvir essas palavras o rei levanta-se, pois foi operada uma regeneração de toda a Natureza. Na pergunta de Parcifal está o único problema que podia interessar o Cosmos: onde se encontrava o real, o sagrado, o centro da vida e fonte de imortalidade. A pergunta distancia a indiferença e a apatia pois faz parte da busca pela máquina de nexos da regularidade cósmica, enigma inserido no objeto da interrogação do pobre homem, quem se revela sábio ao dirigir-se àquilo que realmente importa: o desejo do real (ibid.: 236).

Parcifal conjura a pretensão desmedida da indiferença ao sagrado e reconhece a condição humana ao perguntar o essencial ao detentor do segredo do Graal, que jazia inerte, juntamente com seu reino em ruínas. É pela pergunta simples e direta que o desconhecido homem estabelece a religação e tudo se transforma, retomando a vitalidade perdida. Perguntar revela uma sede de saber que introduz uma conexão mágica entre interrogação e capacidade de resposta. O enigma da vida é decifrado na produção de sentido que confere lógica ao questionamento de Parcifal.

O valor da pergunta no salão, condição para a "convocação" é portanto a busca do real na sessão do vegetal, onde o mestre postado sob o arco da mesa está "no lugar de receber os eflúvios do Mestre. A semântica do vegetal e o suposto da evolução espiritual instituem valores e regras tomados como realidades. Para o sujeito instituído a intensidade da experiência, introjetada como orientação de valores morais operacionalizados na vida cotidiana, nega o sentido de uma "crença".

Por intensidade refiro-me ao fluxo acelerado e diversificado de imagens mentais e estímulos sensoriais que acedem vividamente à percepção humana. Na União do Vegetal perguntar é mais do que dizer, é fazer (Austin, 1962) e o "bebedor de chá" não faz pergunta no salão, não tem desejo pelo real, segue "vacilado" por "veredas".

A intensidade do efeito psicoativo é organizado com vistas a torná-lo conforme uma idéia, sendo assim um ato positivo que de certa forma procura atribuir unidade à experiência. Segundo Mary Douglas impor uma ideia à realidade exterior é uma operação típica da essência religiosa dos rituais de pureza e impureza, por meio dos quais as estruturas simbólicas são elaboradas e exibidas a luz do dia. (Douglas, 1991:15). Se os símbolos rituais são eficazes enquanto inspiram confiança, essa confiança vem da noção de autoridade capaz de reger a vida social e é justamente nesse sentido que a doutrinação é elaborada e enfatizada. O rito não só conduz e

ilumina a experiência, "ele a modifica pela própria maneira como a exprime" (ibid.: 81).

Como em outros sistemas de pensamento, a construção do sentido da burracheira requer o consenso que não exclui conflitos eventuais, mas necessário para manter um mundo compartilhado e para sintonizar cada sujeito humano com esse mundo, restringindo a faixa de oscilações conceituais e afetivas permitidas (Becker, 1977). Da selva de referências culturais, que operam na passagem do êxtase à disciplina do comportamento, atuam mecanismos de produção cotidiana de consolidação e reforço de uma realidade padrão.

Valor essencial à ascensão hierárquica, a adequação ao princípio ritual no jogo de pergunta e resposta imprime um tom específico ao rito. A doutrina em sua concepção hegemônica indica para uma compreensão de que, com o cultivo do aprendizado moral, o adepto estará mais capacitado a ter acesso ao "conhecimento", algo a ser revelado apenas àqueles de "merecimento", qualidade distribuída de modo não homogêneo e, sendo assim, apenas mestres podem "doutrinar".

O neófito, em muitos casos, mostra-se ávido por respostas e por coerência, elementos que, uma vez alcançados, o levarão a "graduar-se". Apesar da reserva mística devida ao "mistério", categoria pervasiva às tentativas de exegese de chamadas e histórias, a racionalidade da UDV afirma que para tudo há uma explicação, mesmo que restrita ao momento e ao "lugar" que a pessoa ocupa e assim vai sendo consolidada a economia do segredo.

Os sócios admiram-se de ser a UDV, segundo eles, a única religião onde o discípulo faz perguntas ao mestre, exercendo sua busca por conhecimento[99]. Em geral a comparação refere-se à missa católica, onde apenas o padre tem o direito à fala. Essa dinâmica da vivência da burracheira no jogo de perguntas e respostas é então percebida como "democrática" porque acentua o espaço concedido e incentivado ao "exame" da doutrina, uma demonstração da inexistência de dogmas. A negação do dogma está possivelmente ligada ao desejo de imprimir irrefutabilidade às verdades que conduzem à moralidade, percebidas como devidas ao fato naturalizado do espírito em "evolução".

Como venho afirmando, a ênfase na direção da burracheira pode ser entendida como medida de orientação da amplidão extática, onde o discípulo segue uma

[99] É muito pouco conhecido a prática ritual da filosofia indiana onde o discípulo pergunta, o mestre responde – o *satsang*.

orientação e demarca o próprio horizonte da experiência. O que se tem, constantemente, é uma busca por sentido, condição fundamental ao argumento da discussão aqui proposta. Se a ordem surge do caos, a profusão de sensações do êxtase ayahuasqueiro propicia um campo fecundo à construção dos significados pretendidos.

A condução da sessão visa foco, proporcionado pela estrutura do rito. O discípulo tem a possibilidade de reflexão pessoal nos momentos de silêncio, onde pode haver integração do conteúdo performado no ritual ou um alheamento dele. O silêncio possibilita espaços preenchidos por interpretações diversas por parte de quem escuta, "filtros" pessoais podem, nesse momento, serem acionados, tanto quanto o "mergulho" no conteúdo proferido pode ser total.

A atual redução do espaço concedido ao silêncio consta de queixas de adeptos e ex-adeptos, sugerindo uma intensificação dos supostos racionais do rito, um possível reflexo do temor gerado pela expansão do uso da bebida entre indivíduos de proveniência desconhecida, traço diverso do que ocorria nos tempos das "origens", seja em Porto Velho, seja no DF.

_*_

A operação semântica efetuada na idéia da burracheira é um ideal coletivo que tem o "sentir" como categoria conducente da adesão. Imantado pela fixidez, o sentir verdadeiro se quer estável.

O modelo de um conhecimento pelo sentimento vivido na burracheira é na verdade, instável, porque nem sempre a experiência extática ritualmente orientada acessa a significação desejada, ou seja, há situações nas quais o discípulo não alcança a atribuição de significado ao vivido nem tampouco explicação por parte do grupo que lhe soe razoável. Apresento abaixo um exemplo etnográfico de um sócio que suspendeu essa visão majoritária que impregna o êxtase de conteúdos morais e hierárquicos. Contudo, esse mesmo adepto, quando ainda no QS confirmava veementemente a superioridade espiritual da sessão restrita aos iniciados.

"Se a burracheira é o Mestre e ele dá ... pode oferecer burracheira numa gota de vegetal, se a pessoa leva peia para entender que tava precisando ...", numa dada sessão o sócio da instrutiva disse não ter entendido nada porque ouvia as pessoas falando e não fazia nenhum sentido. Já estava com dúvidas, mas essa burracheira fez ele ficar mais confuso. Seguiu afirmando não ter medo do chá, mas não sabia se podia seguir na União por não achar uma *"maneira de acreditar nas coisas"*.

A ressalva do discípulo que questiona sua adesão é uma preocupação decorrente da expectativa que recai sobre o sócio da sessão iniciática, conforme o Boletim da Consciência Conservando a Tranquilidade dos Filiados do Centro, 4ª. parte que afirma "Só poderá seguir na sessão instrutiva aquele que aceitar as doutrinações da mesma" (Brissac, 1999:108). Sob essa assertiva alguns sócios que participam ou não da instrutiva dizem recorrer à "pontes" para a compreensão dos ensinos, afirmação que reforçou minha observação para a frequência com que são acionadas negociações com o discurso hegemônico do sentido doutrinário.

Segundo o sócio que acima não compreendeu uma certa burracheira, um conselheiro disse-lhe que essa burracheira era para ele parar de tentar entender tudo com a cabeça, para examinar com o coração, e não com a racionalidade; para um mestre ele quase "entrou nos encantos". Contudo, essas orientações não soaram de modo convincente ao discípulo: "*eu gosto do saculejo dos estados alterados de consciência, mas vestir a camisa da instrutiva, ficar ouvindo tudo aquilo em sessão e não acreditar... O que eu estou fazendo aqui? Me perguntei várias vezes no meio da sessão".* Não obstante dúvidas, o discípulo parecia empenhado em encontrar um sentido para a experiência, pois para ele a presença do Mestre em sua vida vem trazendo-lhe inúmeros benefícios.

As possibilidades de sucesso do empenho do sócio em equilibrar preceitos da adesão está de acordo com a afirmação de Bourdieu, para quem a harmonia entre práticas e interesses religiosos deve-se a uma recepção seletiva que implica em uma reinterpretação que não é necessariamente consciente (2007:51). É razoável pensar por esse exemplo que o transe hoasqueiro como terreno fecundo para o nascimento da "ordem" é uma possibilidade que oscila entre o sucesso e o fracasso, mas que nem por isso essa oscilação rompe a adesão.

A "força da burracheira" pode fazer o discípulo "tomar uma peia", categoria simbólica pervasiva ao campo das religiões ayahuasqueiras para nomear sensações contundentes de desprazer físico e/ou mental. O efeito físico correspondente à "peia" pode manifestar-se em dificuldades de vomitar, vômitos e/ou diarréias intempestivos, e no plano mental pode acionar forte sensação de angústia ou medo. Como um castigo simbólico, a "peia" é percebida como um recurso pedagógico do Mestre, favorável ao entendimento dos deveres do sócio. Enquanto instrumento de purificação a "peia" é uma etapa do processo de transformação através de uma experiência violenta que não

é ruptura e sim obrigação ritual (Bastide, 1961:248), uma "prestação de contas". Por outro lado há também leituras da "peia" que ressalvam a alimentação prévia de quem bebeu o chá e mesmo o modo de prepará-lo.

Mestre Gabriel sentencia que aquele que leva "peia" e diz que não errou, "*está chamando o vegetal de injusto*" e deve procurar ter contato com o "*alto*" para encontrar-se com seu "*erro*" (A Palavra do Mestre). Segue ensinando como, pela dor do arrependimento a pessoa alcança o perdão. Nessa fala o Mestre nega a esmola e a confissão como possibilidade de expiação da culpa, *"marcas do católico"*. Reconhecer o erro e empenhar-se em não mais errar é um requisito à doutrina da União do Vegetal, próximo à sensibilidade protestante (Luna, 1995) face à culpa. A leitura simbólica efetuada na categoria da "peia", é expressão do poder corretivo da "dimensão do Mestre" e expõe adeptos ao olhar público de sua "caminhada".

A intensidade da "peia" tem muitas vezes um caráter físico, mas a pessoa pode sentir-se internamente corroída pelo remorso, culpa e medo capazes de provocar ou não visões elaboradas por esses conteúdos psíquicos. A pedagogia da "peia" é, na maior parte das vezes, um ricto da mente que convulsiona o estômago, estremece o corpo, derruba resistências.

"Tempo de burracheira" e organização social: a realidade divina

Como aprendemos em antropologia, para viver no mundo é preciso fundá-lo, pois o sentido da realidade é decisivo para o caráter moral das relações sociais. O chá Hoasca tem em sua semântica um caráter de transferência da elaboração do sentido na relação do Homem com a Natureza, conforme teorizações clássicas no campo antropológico (Geertz, 1989; Leach, 2000). Entendo essa possibilidade de relação na União do Vegetal em alguma medida apoiada na potencialidade do sentimento nativo de fusão num todo cósmico, propiciado pelo êxtase, sensação extraordinária de onde surge a noção de "ordem".

Por outro lado, a ordem social naturalizada expressa em regras e impressa nos mitos é aqui entendida como ato político (Leach, 2000:13) de um discurso que opõe constantemente realidade à ilusão. Se a segunda está relacionada à fraqueza, é preciso força e determinação para alcançar a primeira, dimensão sagrada.

A relação com o mal ocorre em meio a uma elaboração de enfrentamento dos "desvios" ou "veredas", por parte dos que têm sede de conhecimento e encontram a retidão da conduta moral. A formulação do que representa a "retidão" e o que a

contraria são fundamentalmente aspectos morais que ameaçam a estabilidade e distanciam o discípulo da família. É a retidão que o conhecimento social almeja, em nome da qual clivagens são legitimadas.

O empenho em dar continuidade ao pensamento do fundador gerou na década de 80 novas narrativas míticas, pois se este usava a palavra em sessão para alertar contra os perigos do alcool e do cigarro, a instituição elaborou em torno do primeiro uma simbólica demoníaca ausente até meados da década de 80, quando teria surgido a História do Alcool e outras que, segundo ex sócios, não eram contadas até então. O diálogo abaixo exemplifica a tensão nessa construção.

Ele - *Tem uns exageros, a própria questão da bebida alcoolica … Esse negócio da comunhão diabólica só por causa de uma gota do alcool fermentado. Eu tô examinando, ainda não consegui concordar.*

Ela - O Mestre Gabriel não disse isso.

Ele – Comunhão diabólica? Sim senhora, disse sim.

Ela – Eu nunca ouvi na voz do Mestre.

Esse é um ponto polêmico na articulação do sentido doutrinário que legitima a evitação do alcool, e sob "exame" de sócios, sobretudo aqueles que não tiveram problemas de abuso da substância.

Para uma sócia do CI (hoje ex-sócia) a quem a UDV surgiu como meio de livrar-se da frequência quase diária em bares da cidade eu, num futuro próximo, haveria de compreender melhor a sutileza desse tipo de força, que "*não é a quantidade apenas, mas a intenção*". "*O alcool faz um tipo de ligação*", segundo ela, cuja intencionalidade remete à "*outra força*", em oposição ao tipo de ação do vegetal.

O modo de interpretar as injunções morais do sistema em outras entrevistas realizadas, e portanto fora do contexto ritual, opera no registro da pragmática e não do misticismo envolvido na História do Alcool, onde é narrada a entrada do demônio na bebida durante o processo de fermentação, e invariavelmente recorre à lógica do abuso, como afirma um mestre do núcleo pesquisado:

"A gente vê como a sociedade está doente por causa dessas drogas lícitas, então nós pregamos para os nossos discípulos que não devemos fazer isso, que se estamos querendo construir um mundo melhor nós precisamos dar o exemplo pros nossos filhos, companheiros, companheiras, familiares. E o que a gente vê é a bebida

alcoolica destruindo isso ... Nós não proibimos, nós orientamos de que não façam isso, essa é a base nossa".

Não obstante variações na explicitação do mal demoníaco da bebida alcoólica, reservado ao ambiente de sessão, há um consenso de que ela ativa excessos, sobretudo no campo sexual, enquanto o chá é seu oposto, reaviva a devoção. Alcool e estímulo sexual são unidos como ações que servem ao "mal senhor". A evitação radical dessa combinação fala de uma suscetibilidade nesse campo marcado pelo controle moral.

Na UDV a depuração do comportamento aproxima-se de uma forte inclinação puritana e chama a atenção pelo número de indivíduos que no passado tiveram experiências com drogas lícitas e ilícitas, frequentemente vividas na ordem do abuso (Mariz, 1996). A imposição de uma regra simbólica, cuja transgressão é punível com "suspensão" ou rebaixamento hierárquico, assemelha-se à expiação da culpa gestada em grupos evangélicos pentecostais e uma vez cumprida garante a possibilidade de um novo movimento de ascensão.

Para o sócio, anteriormente citado, egresso da umbanda, o alcool é:

"*uma força dominante do mal. Não tem família equilibrada se tem alguém bebendo, só quando pára. Por que muitos evangélicos dão certo? Quando a pessoa pára de beber o impacto é tão grande e dão o crédito à Igreja ... A percepção tá totalmente embotada. Você vê a mulher e ... os caras também, as mulheres vêem os caras .... meu irmão!! Aí os dois saem e olham um pra cara do outro 'e agora?' Tem que encarar... será que isso é bom? Outra coisa é sentir tesão, amor por uma pessoa sem nenhuma substância, a vida é assim*".

Como dito anteriormente, a demonização do alcool não é unânime no grupo. Há quem aprecie o recurso pedagógico da instituição no tratamento de uma substância que causa muitos males sociais. Para outro sócio que afirma ter abandonado o consumo diário de alcool antes de conhecer o grupo e desde então tornou-se abstêmio, não bebe porque não tem vontade. Para ele, como para outros, a abstinência deve-se à falta de vontade, o que na linguagem interna associa-se ao "conhecimento" de algo como errado, pois como disse o Mestre, "*sabendo o homem não erra*". Ele avalia da seguinte maneira a demonização do alcool:

"O que acontece é que o Mestre Gabriel tinha um recurso para fazer as pessoas fazerem o que ele achava certo. Ele sabia que o alcool não faz bem e uniu o carnaval e a crucificação de Jesus. A pessoa fica com aquilo na cabeça e não bebe porque a consciência culpada não permite. Ele se utiliza de metáforas, fez um

trabalho bonito, mas dizer que aquilo aconteceu mesmo …" Aqui o discípulo refere-se à História do Carnaval, que segundo pude apurar também não era contada até meados da década de 80.

Mais a frente veremos como esse mesmo discípulo aciona uma lógica diversa ao lembrar de sua primeira burracheira com a camisa. Nessa ocasião o evento é interpretado magicamente e "vestir a camisa" é um ato derivado da entrada do sujeito num caminho de transformação interna, quando a pessoa fica mais próxima da dimensão do Mestre a ponto de desmaterializar-se. A adesão à mística num primeiro momento não o impede de negá-la noutro, onde o sentido não lhe parece razoável, quando aciona um pensamento racionalista e interpreta a ação social contida numa metáfora moralizante. Em seu "exame" da questão do alcool, ele não aceita a literalidade do mito, optando pela interpretação pedagógica que advoga contra a influência do alcool na flexibilização sexual, entendida como extremo de desestabilização do equilíbrio almejado.

Toda metáfora contém verdade e ficção, e nesse sentido a metáfora é um modo de reflexão e habilita o pensamento abstrato. Esse esquema está implicado no rito, o qual tem por objetivo uma transferência efetiva de um atributo a um recipiente. Tensões ao longo do processo de significação são constitutivas da construção cosmológica, iluminando o esforço pela partilha de sentido entre os adeptos.

A adesão à cosmologia é negociada nos vários níveis da hierarquia, acionando um movimento entre estilos de pensamento. A estabilidade da metonímia vegetal-Mestre ressalta dentre os demais construtos simbólicos, enquanto a continuidade que legitima a significação entre êxtase e revelação espiritual via disciplina do comportamento é permeada de tensão. Sendo assim, a dimensão subjetiva e mística do êxtase da metonímia vegetal-mestre-discípulo goza de maior aceitação, sendo a imposição social operada na metonímia "ordem e regra" submetida à negociações. Como já apontado, a regra que define o certo e o errado, onde apóia-se a disciplina, é objeto de ponderação de parte de alguns discípulos em situações que ultrapassam os limites da *performance* ritual.

O rito, ao contrário da tensão identificada nos depoimentos, é efusivo em assertivas de como a "evolução espiritual" é alcançável apenas através da firmeza nos caminhos que se distanciam de vícios e hábitos desregrados, causadores de perturbações emocionais. Disso decorre a constante regulação contrária ao uso de

alcool e drogas, indicação de diversões proscritas e prescrições sexuais legitimadas pela intenção de matrimônio, focos privilegiados da regulação da conduta.

As coibições de produtos e práticas socialmente demandados não estão escritas, porém representam um valor e, nos termos ideais, condicionam a atribuição de um "grau" maior de "firmeza" daquele capaz de superar atos "vacilados". A sabedoria é uma conquista da pessoa, sendo assim o adepto diz que "escolhe" agir de tal maneira, não o faz por sugestão ou imposição, "não é controle social" mas uma "conquista pessoal", um encontro consigo. Tal afirmação do "eu" é corriqueira nos bastidores da cena social e busca uma identificação com um princípio caro ao mundo contemporâneo, no qual a posse de si exigida na determinação da interioridade é considerada como exclusiva do indivíduo. Essa configuração retira do campo de auto percepção identitária adaptações aos condicionantes coletivos que impõe uma forma à transformação individual devida ao processo de adesão.

O "eu" que evolui espiritualmente aproxima-se do íntegro, reto, purificado da divisão. Aloja-se aí uma concepção de verdade como constante e imutável, eterna, alheia às variações do mundo fenomênico. "Evoluir" está ligado à busca de um mundo liberto de certos aspectos da subjetividade, como o desejo e a impermanência, e regido pela lei superior do desejo de deus. O lugar de revelação dessas leis é no "ambiente enriquecido" da sessão, quando o homem se conecta com um instrumento de poder divino.

O etéreo do êxtase embebido naquilo que propicia à evolução do espírito ganha significação social, determinando a moralidade consensuada. A burracheira é percebida como facilitadora na costura firme da relação com pares, familiares e a União do Vegetal, onde o sentido de integração faz-se valioso. No discurso interno a "elevação" ou "iluminação" da consciência é um acréscimo em sua capacidade de integrar a pessoa com ela mesma e assim não há perda de conexão com o mundo circundante.

A "doutrina reta", enquanto ensinamento praticado por aquele que deseja "saber de si" é ancorada na organização do comportamento e como tal intervém na realidade mais concreta do indivíduo, seu corpo, que é instado à obediência e utilidade (Foucault, 1977:127). O alcance da verdade sobre si remete a "evolução espiritual" à discussão de Foucault sobre o primado do indivíduo que deve encontrar-se com uma verdade autenticada em referência à padrões relativos à gestão da intimidade. Essa encontra-se circunscrita a uma sexualidade sob o domínio do

matrimônio estável e heterossexual, seguido da maternidade/paternidade, à evitação de substâncias psicoativas lícitas ou ilícitas, como também o exercício de um labor dentro e fora da instituição. Sob tais condicionantes, os pressupostos de atribuição do "grau" edificam uma identidade enraizada no corpo, complemento indispensável e concreto à alma em relação filial com deus (Duarte e Giumbelli, 1995:89).

Sabemos como o fundamento metafísico para os valores os tornam superiores a uma convenção, fundamentando-se em terreno universal e atemporal. Assim compreendido, o valor tem uma aparência de objetividade, de "realidade". A "escolha" pela organização do comportamento via adesão é como um "despertar do espírito adormecido" que acorda para sua verdadeira essência e que se justifica por ser correta. Assim natureza e razão tornam-se uma só coisa.

Ter "ciência de si", ou "conhecimento" difere, em nível, da "compreensão" e em qualidade, da "crença". Na UDV "crença" é um termo destituído de "firmeza" e a "compreensão" é relativa ao "grau" daquele que busca o "conhecimento", mas ainda não o alcançou. Salomão é o "Rei da Ciência", a "chave da União", elevando o termo "conhecimento" ao estágio avançado do espírito, alcançável através de muitas encarnações dedicadas à evolução.

"Compreensão" é a maneira de entender de cada um em decorrência de seu lugar na cadeia evolutiva da espiritualidade. A "compreensão" do adepto vai com o tempo "graduando", dito interno que localiza o termo como uma categoria hierarquizante e portanto englobadora, uma vez que a "hierarquia consiste num princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação a um conjunto" (Dumont, 1997:118). De acordo com isso está subentendido que a "compreensão" abarca diferentes combinações, ordenadas em diferentes níveis.

A leitura hierarquizante possível de ser feita nessa relação entre ordem imanente e o cumprimento das regras de orientação do comportamento expressa no termo "compreensão", sugere um movimento hierarquizado com a "doutrina reta" e que confere ao adepto seu "lugar na fila" (Foucault, 1976:133) representado no momento de recebimento do chá, ao início da cena ritual.

A relação entre regra intramundana e ordem divina construída na visão de mundo local, é sustentada internamente como quando se diz que o "próprio ritual é expressão dessa ordem" (depoimento de sócio do CI. Brissac, 1999:118).

Na perspectiva que aqui adoto, a "ordem" sublinhada pelo grupo não configura apenas como "um valor extremamente prezado pela UDV" conforme

Brissac, (ibid.:117) e sim um elemento fundamental à construção local da semântica do chá que define a intencionalidade do rito (Turner, 2005). A leitura realizada da sequência ritual, desde o momento da distribuição da bebida sacralizada até o fechamento da sessão, faz pensar como a ordem necessária à elaboração hierárquica não é somente um elemento característico do rito, mas instrumento de significação e legitimação do uso do chá na UDV.

Do ponto de vista nativo o arco da mesa é interpretado como um portal, estar sob ele durante a sessão é lugar privilegiado de contato com o Mestre. Essa lógica depreende-se do relacionamento entre o "alto" e o "baixo", ou seja, do "astral" com o "mundo" e da depuração de sentido que leva à correspondência entre "ordem" e "regra". A pessoa que "está no lugar de receber os ensinos do Mestre" alcança o espaço dessa experiência liminar e doutrinadora representada no arco.

Sob o arco o "mestre dirigente vê o que se apresenta no plano da espiritualidade", o que pode ser pensado como um meio de deslocar o sujeito instituído de um plano mundano para um sobrenatural iluminado pelo guia, cuja onipresença é dada também por esse instrumento de conexão. Sob o arco o dirigente da sessão ativa os poderes do "alto" e entra em contato privilegiado não com seres da natureza, mas com a dimensão do Mestre, ativando seus poderes (Viveiros de Castro, 1996). O mestre na UDV coloca em ação forças invisíveis em razão do contato que é capaz de alcançar com seu guia espiritual, o Mestre Gabriel, a partir do qual ele recebe o poder de dirigir a força, sobrepondo-se a ela. O guia é o Mestre do Vegetal e os demais mestres o são no vegetal.

O poder de outorgar o "grau", exercido pelo "mestre em representação", autoridade máxima no núcleo ou unidade administrativa, dá-se "à critério do vegetal". A "decisão ulterior do vegetal" arbitra também casos de expulsão, conforme lido nos documentos do Centro. Para um adepto do QS:

"Então ele vem de uma certa forma, na consciência das pessoas que tão ali, na direção, nos sócios, na própria pessoa faltosa, ele vem iluminando ... O vegetal mesmo que decide, não é o mestre, o amigo, o tio. Muitas vezes o mestre tá pra falar alguma coisa, tá pra convocar alguém pro CI e o vegetal ... aí ele já não fala, porque não tá na hora".

Sendo assim, a agência de uma natureza divina hipostasiada no clã define o poder de arbitragem do vegetal, entidade que influencia as autoridades situadas no

lugar de receberem os eflúvios da fonte de poder. As regras que especificam poderes de atribuição do "grau" e destituição aparecem, como em outras medidas instituídas, sob o adendo da expressão "à critério do mestre". A agência do vegetal influencia as decisões do mestre Representante e a expressão, presente em vários momentos da doutrina, sugere uma ambiguidade quanto a quem delibera, mas a classificação contida no propósito desse critério deixa claro como o "grau" estabelece relação entre uma hierarquia dos valores e uma hierarquia dos seres.

No arco lê-se "UDV Luz Divina Universal", simbolização da conexão do "Alto" com a Terra, do astral com o mundo, do Mestre com o mestre, da ordem divina com a regra ritual. A reiteração desse suposto foi algumas vezes questionada em depoimentos que, mesmo reificando a continuidade entre ordem e regra, questionam a constituição desta, pois consideram a instituição "sujeita ao erro". A metonímia entre o "alto e o baixo" é feita e desfeita pelos mesmos sujeitos do discurso, sob alegação de que a instituição, sendo formada por pessoas, está "sujeita ao engano".

Um adepto antigo de Rondônia em visita ao DF advertiu-me: "*se você estiver juntando União do Vegetal com a instituição, tá fazendo errado, a instituição tá preocupada com regra, a União do Vegetal não é isso!"* A ênfase oficial na união entre "ordem" e "regra" foi assim destituída de servir como representação do grupo por um membro que, não obstante participar há mais de 28 anos, era fumante e discordava do discurso hegemônico, motivo provável para a sua permanência no QS.

Noutro exemplo de adesão há quase três décadas, uma sócia que durante o campo estava no QS por fumar cigarros, tinha uma ação ritual mais atuante que qualquer conselheira do núcleo, lugar institucional que ocupara em outros períodos. Uma noite ela "fez" a chamada "Linha de Tucunacá", performance que foi no pós sessão muito comentada pelo poder de "chamar a força", ou seja, potencializar o efeito do chá, fazendo "crescer a burracheira". Conversando com um mestre acerca disso ele quis saber se eu tinha percebido como o "lugar na espiritualidade" não estava sempre atrelado ao "grau" instituído no sistema dos bolsos. Aqui o poder individual de "dirigir a força" rompe com o atributo hierárquico do "grau" e o poder do indivíduo "no vegetal" sobrepõe-se à outorga institucional da categoria hierárquica.

Noutro exemplo de quebra de metonímias construídas no discurso hegemônico encontra-se no dito comum onde "todos estamos sujeitos" e que "todo cuidado é pouco", não sendo o lugar do QM isento de correr perigo. O movimento entre o "alto"

e o "baixo" representado na percepção de que "A União do Vegetal está confirmada no Astral"[100] não é desfeito em razão dos "praticados" de seus membros e dirigentes, sendo o erro de responsabilidade do indivíduo que "ocupa um lugar de autoridade sem estar nesse lugar", dizer que preserva o todo sacralizado de ações individuais indesejáveis ao imputar o erro que recai sobre o indivíduo em ações não sancionadas pelo todo.

Os equívocos cometidos pela "instituição", são, noutros depoimentos percebidos como parte da "caminhada" do grupo na consecução da "perfeição". Não obstante a hierarquia sagrada e seu lugar estruturante, fissuras atingem o modelo consagrado, como quando é priorizada a mística e não a prática moral hierarquizante. A adesão aos valores sociais significados na "evolução espiritual" não significa formação de um grupo homogêneo, consistência e integração são problemáticos, razão pela qual o sistema cultural provê instrumentos de ajuste, os "graus hierárquicos", reforçando o princípio normativo entre ordem e regra na atribuição do "grau".

O sotaque caboclo da UDV

"A lógica do mariri com a chacrona é outra lógica, não essa do dia a dia que vemos por aí, mas uma lógica divina" (mestre em sessão de escala).

Diz-se que em vários momentos de crise, seja na vida pessoal quanto nas relações com a UDV, "o vegetal facilita". Essa é uma percepção local dos poderes propiciatórios do vegetal na "caminhada" porque a aproximação da ordem divina é pelo coração. Na UDV "aprende-se a sentir" e o que vem no discurso como imanência na religião que se denomina "do sentir", passa por uma construção onde afetos de ordens diversas fazem-se presentes.

O vegetal, no dito interno, facilita a aproximação da ordem divina pelo coração, operando nele uma renovação. A burracheira propicia a entrada num plano de realidade desconhecido cujo trajeto requer "limpeza", parte da "caminhada para o exame de si". Remorsos, culpas, medos e anseios devem ser experimentados física e emocionalmente e por vezes os são de modo intenso. Uma vez nessa senda, tem início a construção da estrutura do eu, de um eu renovado. Sentindo diferente a pessoa comporta-se de outra maneira. Afirma-se internamente que "a religião do sentir" não

[100] Data comemorada no dia 1º. de novembro.

se dá a conhecer pela via da razão, mas pelo sentimento e aspecto de realidade que contém. No terreno do ambíguo entre o êxtase a a norma recorre-se insistentemente ao privilégio dado ao sentimento, posto que "da essência".

Como dito anteriormente, a alteração da consciência provocada pela bebida, chamada experiência mística, é um tipo de êxtase que gera abertura para diferentes percepções, onde é relevante a sensação de presença de uma força superior. A afirmação da atuação de uma força desconhecida é comum em relatos de neófitos e talvez já esteja inserida na orientação cultural no uso de plantas psicoativas. Mas como será uma experiência desprovida de qualquer referência simbólica com a bebida? Mesmo o mal afamado uso "recreativo" parece carregar algo da aura milenar do "cipó das almas".

A cosmologia e a normatividade até agora estudadas indicam como um uso cultural recobre de sentido um experiência de difícil definição. "*Uma burracheira nunca é igual a outra*" é uma fala nativa que indica a amplidão da intensidade extática propiciada pela ayahuasca, a qualidade subjetiva da experiência. Pode gerar sensação de medo pelo aterrorizante descentramento da subjetividade, potente em quebrar certezas e fazer o sujeito olhar o mundo na pele de um outro que, não obstante seu lugar de alteridade, é também uma voz que fala de dentro. A abertura ao fluxo de idéias e sensações nesse contexto misterioso é eminentemente emotiva e pode ser violenta.

Em um estudo fenomenológico mas também de índole química e botânica, Escohotado apresenta as drogas visionárias como capazes de interromperem a rotina psíquica em graus muito superiores às demais drogas. Uma única experiência é capaz de persistir na mente pela abertura da percepção para dimensões que oscilam entre o beatífico e o pavoroso e com uma tendência peculiar de borrar a importância do "eu" naquilo que propiciam (Escohotado, 1995:160).

Existem diferentes intensidades de burracheira. Em sua infinita variedade, o êxtase encarna cenários de cores e imagens múltiplas e enredos criativos. O arco de possibilidades da burracheira conforme a experimentei abarca desde uma calmaria da mente em contemplação profunda que faz lembrar a idéia de *samadhi* hindu, a explosões de movimentos por lugares e corpos impensáveis, em conformidade com o uso xamânico na Amazônia. É possível voar por lugares, receber a visita de parentes mortos, penetrar mentes e corpos alheios, dialogar com seres não humanos. Tais pontos extremos não raro suscitam a nostalgia do todo e caracterizam-se pela

realização da fusão entre a visão e uma ideia que possa ser daí decorrente. A ideia enquanto visão, o *eidos* da burracheira, é culturalmente orientada operando numa sensação afetiva que é de uma cadeia de continuidades entre tudo o que há, como numa embriaguez de união. Na UDV, por diversas vezes, ouvi a distinção entre possibilidades do efeito da burracheira: como um "sombreado", uma sensibilidade aguçada do olfato e audição, propícios à contemplação; uma mente alerta para acontecimentos recentes passados desapercebidos ou receptiva à eventos passados cuja relevância ainda não tinha sido sentidos. A miração como uma propriedade da burracheira ocorre mais frequentemente de olhos fechados, quando imagens e encontros são formados e vivenciadas intensamente; mas é a miração com olhos abertos que mais impressiona e impacta o êxtase. "Entrar nos encantos" não é uma experiência comumente relatada, quanto a isso paira um mistério, provavelmente devido ao "lugar" reservado à tal entrada, como vimos no mito de origem. Entrar nos encantos trata-se não só de uma visão, mas de uma participação, quando o sujeito desloca-se no tempo e no espaço, adentrando uma realidade extraordinária.

O êxtase místico, geralmente definido como um "sair de si" (Armstrong, 2008:94) é extensivo ao êxtase ayahuasqueiro, onde, em contato com uma agência emissora de pensamentos, sons e imagens a princípio não controláveis pelo sujeito são significados como um reencontro consigo. Assim o transe assegura o deslocamento do "eu" conhecido na objetivação do contato do espírito que adentra o desconhecido, espaço culturalmente codificado como lugar de transformação do sujeito da experiência.

Na União do Vegetal, ao sujeito não instituído não é claro a origem da "força" eloquente. É devido a essa característica inefável do efeito da bebida que o ordenamento ritual na pedagogia do "domínio de si" transposto na organização ritual não encoraja vôos xamânicos e uma ordem mais racionalizada recebe lugar privilegiado na construção do sentido do uso do vegetal, por isso o "jogo da burracheira" ser o de pergunta e resposta.

A estrutura que recobre o êxtase tece fios com a sensação propiciada pelo artefato, ultrapassando-o e restringindo seu campo de ação, pois o esforço da linguagem da burracheira realiza-se na elaboração de uma lógica em movimento entre a sensação autorizada e o sentido do sacramento. A força do chá é exuberantemente plástica, flexível, criadora, misteriosa, como o mito do "feminino arcaico".

"Equilibrar-se no vegetal" requer aprendizado e "concentração", necessários para reverter essa abertura ao impreciso em fixidez e estabilidade.

A construção simbólica do sacramento supõe a salvação decorrente da separação da queda cristã[101], pois o vegetal vem unir o espírito encarnado a sua dimensão sagrada. "Elevar" a mente ao invés de "alterá-la" é uma resposta nativa à nomenclatura científica dos efeitos químicos nos neurotransmissores e significa um elevar-se além do "eu temporal" num encontro com um amor redentor advindo da combinação entre mística e teleologia do chá para a conquista de uma face particular do "eu", a "sombra".

A categoria gnóstica para o negativo da psiquê (Jung, 1979:54) é submetida à ordem simbólica nativa sob cores do sotaque caboclo como um espaço interno que deve não apenas ser conhecido mas assenhoreado, domado. O "caboclo" como categoria nativa marca a linguagem ritualizada da sessão como um modo de ultrapassar descontinuidades sociológicas e identificar a todos sob o signo da totalidade. Contudo, a entrada de lideranças intelectualizadas, assim como de boa parte de seus membros, vem trazendo transformações no alcance do imaginário da floresta na doutrina da União do Vegetal, como será discutido a seguir, acerca do status da miração.

A ênfase na "concentração mental" e na construção da ideia de "consciência" elicia o corpo na contrução de um êxtase que se quer racionalmente objetivado. O êxtase segundo o discurso hegemônico é do espírito que se desloca em movimento vertical e sobrepõe-se à finitude própria da corporeidade (Silveira, 1997:22). A invisibilização de sensações prazerosas no discurso hegemônico é um tema importante ao estudo do êxtase e da disciplina que não pôde ser aprofundado no presente, mas para os fins limitados desse tópico vale dizer que depoimentos de membros a respeito de sensações advindas de experiências na burracheira em sessões regulares e sobretudo naquelas realizadas em ambientes naturais exuberantes, quando ao silêncio é dado maior espaço, são relembradas e revividas como o pulsar na memória de um prazer inextinguível que alimenta o pertencimento ao grupo. A possibilidade de prazer físico é desfeita pelo discurso que localiza a "peia" como comprovação de que não se bebe o vegetal por prazer. Esse ponto da discussão

[101] Narrada na História da Criação.

merece maiores comentários, mas por ora apenas indico a interrogação de qual acepção de prazer é alvo da negação.

O efeito visionário da bebida adentra o tema do prazer, mas terá um tratamento voltado ao lugar do indômito na doutrina "reta". A maneira discreta com que é abordada a miração provavelmente deve-se à ênfase do rito no aspecto da doutrinação levado a cabo pelo discurso articulado de deveres e direitos do sócio. A imprevisibilidade, tanto como sua forte presença, faz do efeito visionário um elemento que ocupa uma posição ambígua na doutrina e por isso merece certo "cuidado" por parte do discípulo.

A "miração", efeito visionário do chá, nomeado "alucinação" por Reichel-Dolmatoff (1976) entre outros, foi estudado em sua importância na elaboração de conceitos mágico-religiosos, manejo de estados de consciência e percepção fundamentais ao entendimento de processos mentais que orientam as sociedades usuárias de plantas psicoativas. A percepção do valor do efeito visionário no grupo pesquisado é ambígua, e apresentou-se mais frequentemente na voz dos mestres da origem. Não identifiquei um discurso coletivo ou individual que exaltasse a miração como capaz de engendrar ou reforçar conceitos doutrinários, o contrário parece-me verdadeiro e as propriedades da miração devem ser "examinadas".

Os ameríndios que bebem o chá psicoativo bebem para ter visões, os xamãs do Putumayo são valorizados por prepararem um chá que "dá pinta" ou seja, visões, sendo o contrário desprezado (Taussig, 1993). Entre os Shuar as visões são decisivas e bebem repetidas vezes até verem aquilo que lhes parece razoável (Fericgla, 1997). A miração nos grupos do CEFLURIS é um instrumento doutrinário extremamente valorizado (Soares, 1997). Também na UDV a miração é valorizada, porém, como uma sociedade que tem a discursividade como tema ritual e se utiliza de uma racionalidade burocrática na edificação institucional, o extraordinário da miração, presente na chamada do Caiano, não é experimentado pelo todo do grupo e quando o é, adentra o discurso de modo discreto. Guardar essa dimensão "misteriosa" da experiência preserva o objetivo religioso em sua intenção de fixar-se numa teleologia que se quer coerente.

A experiência de Taussig entre os xamãs do Putumayo interessa à discussão da elaboração da miração na UDV porque o autor afirma "que o poder mágico de uma imagem ... está no fato de que ela questiona e solapa insistentemente a busca da

ordem." (Taussig, 1993:366). O que está sendo dito por ele é como as imagens criadas na mente pelo efeito psicoativo são refratárias à fixação, se a compararmos com a elaboração dos conceitos submetidos a uma lógica estável. Os conteúdos visionários da bebida são instâncias difíceis de capturar, e por isso não há estímulo à discursividade a esse respeito.

Durante a etnografia surgiu uma suspeita quanto ao "grau espiritual" da miração, levando alguns jovens a repetirem a fala de um mestre em sessão, para quem "miração é vacilação". Um embate tomou a cena ritual quando uma sócia fundadora, a mesma que encontrava-se no QS por fumar tabaco, insatisfeita com os recentes comentários encampados pelo mestre também fundador, perguntou à filha do Mestre Gabriel, Jandira, dirigente da sessão extra, acerca do lugar espiritual da miração. A resposta afirmou o legado do Mestre, recebido diretamente de Salomão, quem ensinou fazer o pedido à natureza divina para que aquele que chama seja capaz de "trazer seus encantos" e na despedida do Caiano o chamado "vai levando a miração, vai levando burracheira". Comentários posteriores à sessão consideraram, jocosamente, que estávamos "liberados para mirar", enquanto outros manifestaram aprovação nessa participação da filha do Mestre pois valorizava o conhecimento caboclo.

A tendência pontual do dado etnográfico explicitada no dizer "miração é vacilação" deve-se, provavelmente, à dificuldade de transitar pelo espaço da ambiguidade entre os efeitos visionários da bebida e a fixação do sentido moralizante da burracheira. Esse conflito pontual imiscui-se na aliança entre êxtase e fixação de sentido que permeia o rito, caracterizando o conhecimento udevista em contraste com as sessões dos curandeiros do Putumayo. As sessões de *yagé* descritas por Taussig estão próximas do universo conhecido por Gabriel da Costa, quem, ao fundar a UDV recorre à negação de certos elementos desse universo. Do material que tive acesso, com gravações na voz do Mestre, a única passagem a respeito de miração corresponde ao já apresentado na História da Hoasca, "*... e porque bebe e vê tantas coisas maravilhosas, fica meio confuso.*"

Essa valiosa observação do Mestre Gabriel, ausente na etnografia do rito, uma vez que não presenciei qualquer referência a tais palavras do Mestre, sugere como a *miração*, entra e sai desse campo ordenado pelo discurso, tornando-se experiência ambígua. Dessa forma, a pragmática da "doutrina reta" em expansão parece criar para si dificuldades em equacionar o movimento interno da mente que opera um vertiginoso deslocamento para fora e sua integração no todo doutrinado.

Tendo em consideração o sentido hegemônico atribuído à comunhão ritual, sua lógica está assentada em pressupostos cosmológicos e regras de interação entre os atores, aqui entendidos como vestimentas para a ação social. Sob as regras de interação está a submissão do conteúdo encantado à economia do segredo. Pessoas aprendem a aprender e assim ordenam o rito de modo a orientar modos de significação e pensamento (Barth, 1975), distanciando-se da "confusão".

Uma burracheira com pouca ênfase na miração foi-me apontada por membros antigos em conversas pessoais como reflexo de uma situação atual da orientação doutrinária da instituição marcada pela rigidez excessiva devido à insegurança dos dirigentes, contrastante com o passado recente do grupo. A redução do tempo de silêncio em sessão, já mencionado é, para alguns sócios descontentes, um exemplo dessa intenção ritual.

Muitos sócios não têm miração, ou se a têm, é apenas de olhos fechados. Outros relembram mirações experimentadas há anos, realçando seu valor. De todo modo, como dito acima, mesmo sem miração, a burracheira abranda, acalma o ânimo e acalenta as emoções, não é pela baixa concentração de alcalóides de dimetiltriptamina na mente do sujeito, ou ainda por ausência de mecanismos rituais que a façam "crescer", que ela perde seus efeitos. A ação do chá no organismo faz-se sentir também de modo "brando", "doce e amoroso". Contudo, enquanto pesquisadora-sócia e classificada como refém de operações lógicas ordinárias, fui aconselhada por uma conselheira de São Paulo a beber "copo cheio" para ultrapassar o estágio da "conversa mental", estado de estimulação frequente nas burracheiras brandas[102].

A escassez de material gravado com a voz do Mestre Gabriel não impossibilita, à guisa de suposição, propor pistas para a investigação do lugar da miração no discurso do líder carismático. Recorro aqui largamente ao vídeo institucional Congresso UDV, 1995, realizado no Hotel Glória, Rio de Janeiro. Nos bastidores da reunião institucional um repórter nativo aborda alguns mestres da origem perguntando-lhes sobre a questão do encontro do "caboclo" com o "doutor", atuado no congresso. Antes de entrar no conteúdo que interessa, a única fala feminina

[102] Permito-me um comentário bem pessoal: nos dois anos de etnografia, quando bebi o chá com frequência, reduzi consideravelmente o consumo de alcool e gorduras e os dias subsequentes à sessão, com ou sem miração, apresentavam me um bem estar mental e físico memoráveis.

nesse bloco, a esposa do mestre Jair (filho do Mestre Gabriel), um mulher de origem italiana, afirma que esse encontro, correlacionado ao seu matrimônio, demanda delicadeza, cuidado para que características importantes de ambos os lados não sejam sufocadas.

Mestre Braga quando perguntado a respeito da parte material e espiritual responde: *"a parte material é essa que estamos fazendo, de estrutura, uma garantia a mais das autoridades que podemos continuar com nosso trabalho. Agora a União do Vegetal nasceu dos seringueiro, do caboclo, nossa origem é essa. Nós fazemos nosso trabalho, apresentamos para as autoridades, mas nós temos que voltar para nossa origem, o seringueiro, o caboclo, aquela linguagem que o nosso Mestre Gabriel nos recomendou."*

Transcrevo o diálogo entre o entrevistador e o mestre Pernambuco:

Pergunta: "*O senhor que começou com o mestre Gabriel nos seringais, como o senhor vê essa questão do futuro de guardar a simplicidade da origem?"*

Mestre Pernambuco: "*Ah, bom. O Mestre Gabriel falou assim, a União do Vegetal eu criei na simplicidade de Deus, porque Deus quer simplicidade. Então eu dirigi a doutrina da União do Vegetal na gíria do caboclo*".

De acordo com a etnografia que realizei o Mestre havia previsto a expansão da União e recomendou que a influência do povo letrado da cidade que vinha chegando não alterasse a "linguagem do caboclo", pois esta todos entendem, enquanto os mais humildes não seriam capazes de compreender a linguagem do "doutor". Permito-me aventar que a defesa da "linguagem do caboclo" asseverada pelos mestres da origem indica para uma resistência a certas restrições advindas da institucionalização do carisma (Shils, 1965) hoasqueiro, levada a frente sobretudo após a transferência da Sede Geral para Brasília e que tem na desconfiança contra a miração um exemplo de como, ao contrário do que temia o mestre Pernambuco, é o "doutor" que parece não entender a gíria do caboclo.

O encontro do "caboclo" com os "jovens" do centro-sul, vários deles hoje "doutores", recai na passagem da "Estrela do norte iluminando até o sul", título da dissertação de mestrado de Sérgio Brissac (1999). O tema a que me refiro não é aprofundado pelo autor, nem tampouco terá aqui a atenção que merece. O texto de Brissac aborda a formação do primeiro núcleo fora da região norte, o Samaúma em São Paulo, sugerindo nuances de transformações simbólicas da viagem da UDV de Rondônia para os grandes centros urbanos. Parece-me que a complexidade da

elaboração cultural necessária à expansão da UDV questiona o equilíbrio entre valores de seringueiros em estreito contato com o imaginário amazônico e as preocupações típicas da classe média com o status legal da bebida, o que inevitavelmente traz consequências à significação cultural do êxtase.

A expansão da União do Vegetal para os centros urbanos injeta boas doses de temor face ao insondável do efeito psicoativo, e leva os dirigentes dessa religiosidade ainda em formação, a restringir espaços de mobilidade cultural proporcionados pelo imaginário encantado. As elaborações culturais de códigos morais que compõem o rito redobram a intenção em distanciá-lo daquilo que é contingente, circunstancial e incoerente, característica das expressões individuais do recôndito e intempestivo da alma humana, o inconsciente (Freud, 1997). Trata-se, ao meu ver, de uma projeção de demandas crescentes por coerência e estabilidade em meio à disseminação da experiência extática do psicoativo vegetal. No caso em tela, o rito utiliza-se do discurso com a intenção de reforçar a organização do múltiplo, através da obtenção de um instrumento para percorrê-lo e dominá-lo, impondo-lhe uma ordem (Foucault, 1977:135).

"O Mestre me disse": afeto e "alto espiritismo"

Beber o vegetal e conectar-se consigo é o primeiro passo do discípulo na direção de uma transformação em seu estado emotivo, mental e espiritual. "A gente vem aqui para saber das nossas coisas" é uma fala ritual, como também sentença proferida em conversas coloquiais, portadora de uma afirmação identitária de um sujeito que "quer saber de si". Para tanto a psicologia nativa ensina a disponibilidade para acolher o Mestre no coração e assim alcançar uma conquista dos "instintos" desruptivos em favor de um encontro estável.

Muitos adeptos reputam à "necessidade" o motivo principal para a adesão. De acordo com um antropólogo, funcionário público, o lado poético da UDV é uma "*síntese da sabedoria do sertão, das coisas que Guimarães Rosa dizia*", mas, quanto a sua associação, o "*motivo principal mesmo foi a necessidade de orientação e equilíbrio, pois naquele momento atravessava o período de crise mais aguda*" que já lhe aconteceu, devido à separação da mãe de seu filho. Acredita que sua crise "*teve a ver com essa ausência de limites"* que estabeleceu para si mesmo *"na contestação de padrões"* e por fim teve a crise. "*Esse é o aspecto objetivo, a necessidade por conta*

de uma crise existencial". A orientação referida ele diz ter encontrado na sessão, na burracheira , na doutrina (CI, sócio desde 1998).

Seu relato segue contando que em plena crise "surgiu um assunto na burracheira". Sobre esse assunto o Mestre Gabriel veio e disse-lhe que se ele conseguisse fazer uma "chamada", estava perdoado. Pensou: "*e se eu não conseguir*?" Mas resolveu que faria e fez uma chamada simples, para quem está começando, "Mariri Florando". Afirmou-me que, naquele momento, estava recebendo uma "graduação na espiritualidade". No dia seguinte, em ambiente de trabalho, uma mulher fez-lhe um assédio como nunca antes ele tinha vivido, "*uma coisa mesmo rasgada, agressiva*". Foi um teste para ver se ele merecia mesmo, valorizava aquilo que tinha "recebido".

Segundo ele, sempre foi uma pessoa racional, gosta das coisas bem explicadas. Era de esquerda, do tipo anarquista. Perguntei como ele vê esse posicionamento político hoje[103]. Ficou em silêncio e disse que não sabia bem, que essa era uma boa pergunta. Prosseguiu reafirmando a vida pregressa à adesão associada à negação de padrões de comportamento e as consequências disso.

Esse é um depoimento que traz a presença do Mestre e a expiação da culpa, como também a nova orientação recebida, onde "*o casamento, a família é a mais alto prática de desenvolvimento humano... para superar limites e dificuldades, isso é desenvolvimento espiritual ... Os principais arroxos na burracheira são a respeito de filho e mulher".*

Vemos aqui como as conexões simbólicas construídas e aprendidas no rito udevista acerca da moral sexual e familiar têm nas chamadas um aporte valioso. O iniciado deve agir no rito, cabe a ele uma determinada ação, modo de vivenciar e demonstrar socialmente sua "ligação" com o Mestre. "Fazer uma chamada" é uma dimensão privilegiada desse contato com o "poder", pois na experiência da burracheira a *performance* bem efetuada da canção é um "discurso aquecido", uma fala imantada pelo divino, um míssil mágico nos termos de Tambiah (1985:141), através da qual o fiel estabelece relações diretas com o plano divino numa espécie de purificação.

[103] No início da UDV no DF havia um casal conhecido sob pseudônimo, refugiados da esquerda armada. No Santo Daime é conhecida a participação de ex ativistas políticos. A passagem de um ativismo político para o religioso é uma temática ainda não analisada nos trabalhos sobre os grupos da ayahuasca.

Afetividade e moral mesclam-se na experiência da burracheira de um sujeito em busca de auto conhecimento e transformação, conforme depoimento de outro sócio:

"*Tem uns que são corajosos, fazem as presepadas, tomam um copo cheio e argh.... e vai de novo e ... de certa forma o choque de uma maneira bruta ou não ele tá querendo se modificar, tá buscando se conscientizar. Tá ali, fez errado, faz errado de novo até chegar um dia que ele diz 'pô chega, isso não tá me levando a nada'. Só de você tá tentando, de coração... Quando você tá fazendo, 30, 40, se você conseguir 51%, aquilo é um infinito de coisas, entendeu? ...na medida que aquele erro ali vai diminuindo até que aquele erro não vai ter mais."* (QS, há 5 anos na UDV).

O processo de investigação pessoal iniciado na burracheira atende valores coletivos. É necessário expor a "sombra" para ordenar e seguir um certo padrão de afetividade e moralidade baseado no "trabalho, família e religião", o "tripé ideológico da UDV", de acordo com depoimentos.

Para um outro sócio do CI há dois anos, na UDV há cinco, quem bebe o vegetal aciona "*compreensões e alcança maneiras de resolver suas questões*" . Surge em diversos depoimentos a percepção de que quem bebe na UDV é potencialmente uma pessoa melhor. Seguir bebendo o vegetal reafirma o reconhecimento da necessidade de "melhorar" e o empenho em alcançar o objetivo, uma vez que fazer e mostrar-se fazendo são ações que agem num *continuum* (Schechner, 2002).

A transformação do comportamento do adepto é reverenciada como consequência do uso prolongado do chá dentro das sessões da União, sob a orientação do Mestre e vinculada à disposição pessoal em sintonizar-se com essa dimensão, capaz de "corrigir os corações". O Mestre ensina como vem o perdão: é pelo aumento da sensibilidade de quem sente a dor para então conhecer o erro e, "conhecendo o homem não erra". Desse conhecimento advém a firmeza no caminho vindouro, daí a alegria de saber do erro cometido.

Concordo com Brissac (1999) quando chama a atenção para o esforço da parte de alguns mestres em distinguir um critério onde a verdade da intencionalidade da "força estranha", ou seja, da comunicação advinda da "dimensão do Mestre", não seja confundida com sensações individuais. O autor apresenta uma pergunta surgida em sessão durante sua pesquisa e que eu mesma presenciei algumas vezes no "salão do vegetal", valiosa para o assunto. A pergunta interroga como o discípulo pode ter a

certeza de que aquilo que vê na burracheira é verdade e não uma ilusão. A resposta citada pelo autor é basicamente a mesma das vezes por mim observada:

"Quando algo que o senhor vê é realmente verdade, o senhor sente, o sentimento mostra pro senhor que é verdade" (ibid.:110).

Temos aqui uma expressão de como é atribuido ao sentimento a capacidade de provar-se como verdadeiro. O valor consensuado norteia o aprendizado da estabilidade dos afetos na transformação do adepto, porém rompimentos são facultados pelo desejo pessoal, como por exemplo o divórcio por "traição", motivo de perdas de "estrela" mais comentado. O "sentir" opera num campo de estabilidade e por isso goza de status legitimador de respaldo à regra, mas não raro surge como capaz de rompê-la. Entretanto, caso queira prosseguir no grupo, o discípulo "faltoso" deve acatar as punições que estão sob o "critério do mestre". O sentimento de "união" tem aí seu grande desafio, uma vez que o discípulo terá que "reconhecer o erro" e a propriedade da punição ao ser realocado na base da pirâmide hierárquica, momento em que deve demonstrar "humildade" e validar o conteúdo do sistema valorativo que ultrapassa seu desejo pessoal.

No reconhecimento da punição, como noutros, vemos como a afinação com o discurso hegemônico parece ser uma empresa que mobiliza os esforços gregários da sociedade religiosa. Foi curto o período em que o Mestre Gabriel esteve à frente da UDV, apenas dez anos, e após sua morte as disputas entre os discípulos intensificaram-se, acarretando a saída de membros, dentre os quais alguns formaram dissidências[104]. Consta de depoimentos de dois ex mestres em Brasília, a ocorrência de expressiva quantidade de sessões restritas aos mestres nos primeiros anos da década de 1970, lembrando-nos que a frequência ritual sugere uma abundância de conflitos. Nessas sessões, conflitos de interesse eram discutidos à exaustão a fim de buscarem uma solução para os atritos entre discípulos em cargos de liderança. A veracidade de visões particulares a respeito do que o Mestre teria dito, e continuava dizendo, por meio de visões experimentadas por seus discípulos, parece ter ocupado muitas dessas sessões.

O dito "eu vi, o Mestre me mostrou" surgiu diversas vezes na etnografia como argumento depurado do efeito visionário da burracheira e capaz de assegurar a legitimidade do ato volitivo individual, assim como também a verdade de um

[104] O movimento de cisão não se restringe a esse período.

"conhecimento" estabelecido. Nos exemplos que realçam a individualidade em contraposição ao coletivo, a experiência direta do discípulo com o Mestre eleva a potência do "eu" em conflito com o todo hegemônico, apaziguando a consciência individual em contradição com a regra consensuada. Discípulos do Mestre Gabriel que dirigem centros não filiados ao CEBUDV acionam a mesma lógica na legitimação da cisão efetuada[105].

Não obstante a ênfase na fixação do sentido, sugiro que a passagem do êxtase para uma assimilação individual da disciplina do comportamento que dá sentido ao uso do chá, não anula a ambiguidade sugerida em depoimento de um mestre:
"existe esse risco de cada um de nós hoje chamar uma série de coisas, de sensações a respeito de si mesmo, de chamar dessa palavra, de 'Mestre' ... As pessoas costumam criar essa figura: 'eu falei com o Mestre', 'o Mestre me disse', né?" (Brissac, 1996:109).

A questão aqui levantada aponta reservas manifestadas no discurso hegemônico face a interpretação pessoal do sujeito em sua comunicação com o vegetal. "*O Mestre me disse*" é expressão de um sentimento comum à experiência da burracheira e que demonstra a relação do adepto com o vegetal como sendo uma relação direta com o Mestre. Essa relação é determinante na adesão e é priorizada em momentos de crise, inclusive nos casos de conflito com a instituição, comumente devidos às expectativas de reciprocidade não correspondidas.

Ao desdobramento do termo "mestre" nesse sentido pessoal e íntimo é dado menos visibilidade ritual, mas surgiu em alguns depoimentos e é um dado valioso da tensão constitutiva da relação de significados na União do Vegetal no que diz respeito ao aspecto privado e coletivo, pessoal e grupal da construção da burracheira no processo de adesão.

A percepção nativa é de que o líquido sacralizado porta uma "força inteligente", nele atua um propósito que se faz perceber no "tempo de burracheira" e estende-se, adentrando a vida de cada um. Essa "força" identificada como sendo o Mestre Gabriel impele o discípulo ao seguimento das orientações do Centro, mas também reserva espaço, transgressor por certo, para o diálogo com as mesmas, por

[105] Esse é o caso dos mestres Augusto J. da Silva (Augusto Queixada, falecido em julho de 2010) e Joaquim Andrade, líderes da UDV Ordem Maçonica Rosaluz em Rio Branco e do Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal em Campinas, respectivamente.

motivo da ênfase no "eu" e na percepção subjetiva não hegemônica do que o "Mestre me disse".

O vegetal é sagrado porque nele está gravada a ordem social que daí emana e que, de forma especialmente afetiva, forma a consciência em adesão. A importância de "sentir" o Mestre na própria vida remete ao sentido da "guarnição", presença que fortalece, corrige. O sujeito instituído declara estar na União para seguir o Mestre Gabriel. Em sua vida o Mestre é iluminação, aprendizado, sabedoria, conhecimento. A percepção, repetidamente afirmada é de que "*a gente vai descobrindo caminhos, passagens, ele vai mostrando*". A relação entre experiência e aprendizado conducente ao "auto conhecimento" é refletida no seguinte depoimento de um sócio da instrutiva há dois anos:

"O chá, você tendo burracheira, uma coisa que você mesmo experimenta, ... é como se diz: 'a religião do ver e do sentir'. É uma coisa tão vívida, real, forte, presente, que você fica quase que obrigado a buscar uma maneira de traduzir isso para sua vida em atos ou parar certos hábitos, tomar atitudes ou deixar de ter atitudes que você vê na burracheira como sendo negativas ou positivas... é como uma terapia, é uma ferramenta boa de auto análise".

O rito udevista, em sua oralidade profusa, proporciona um quadro, uma possibilidade de seleção do vivido, quando experiências indesejáveis são excluídas e desejáveis incluídas. Contudo não é apenas isso o que o rito faz. Ao selecionar e focar determinadas experiências desempenha um "papel criativo ao nível dos atos" (Douglas, 1991:81) por meio de objetos que se tornam veículos do conceitos, comunicam emoções e entendimento (Barth, 1975).

A organização do comportamento passa a ser atributo da relação decidida do adepto com o êxtase. O Mestre Gabriel é a burracheira, portanto é arrebatamento e fervor, como também regra e princípio hierárquico. "Seguir o Mestre" é executar essa união de integração delicada e potente entre mística e regra que sustenta a hierarquia interna.

Entende-se que a primeira burracheira com "a camisa" é diferente porque a pessoa está mais perto do Mestre, e ele, aos poucos "vem mostrando para a pessoa ver". "*O Mestre vai te mostrar, se você estiver pronta você vai saber, é só você ir sentindo*". Tal afirmação misteriosa foi-me feita diversas vezes e paulatinamente esclarecida como aquilo que toca os determinantes da conduta no caminho da evolução espiritual, calcados no afeto.

O mesmo sócio que havia questionado seu lugar na instrutiva por não estar naquele momento encontrando maneiras de crer na doutrina, expôs seu sentimento logo após ter sido convocado para a instrutiva:

"Quando eu vesti a camisa (do CI) eu tive uma burracheira linda, linda, aconteceu uma coisa... embora eu seja muito crédulo eu sou muito desconfiado na minha crendice, aconteceu uma coisa muito legal, a burracheira mais alta, se eu quisesse eu sumia na sessão, eu virava luz ... Então tem uma diferença espiritual, não reputo ao emocional. Eu não tava emocionado porque vesti a camisa, eu não tava desse jeito: 'eita, nossa que barato, minha primeira sessão instrutiva' ... Não tava influenciado... Então tem um lado espiritual, um lado esotérico, misterioso, tem um mistério na burracheira. Porque eu não estando influenciado, por que o ato de botar a camisa faz mudar?"

A ênfase na certeza de não estar "influenciado" repele a força do social na individualidade, uma intenção bastante presente no discurso da "evolução espiritual" como instância pessoal, profunda, da "essência" do sujeito, ou seja, da natureza das coisas. O mesmo discípulo, noutra fala, enxerga sob um prisma laico a demonização do alcool como instrumento psíquico da articulação do social que prega a abstinência. Num momento o social é anulado da experiência, noutro ele determina seu sentido.

A ambiguidade da categoria do "exame" também influencia o movimento aqui discutido. O Mestre ensina a importância do "exame" dizendo "*não acreditem no que eu digo, examinem para ver que eu estou certo*". Como dito anteriormente, essa frase foi-me, por vezes, coloquialmente pronunciada faltando a parte final[106], numa intenção de provar a ausência de dogmas, onde uma instância individualizada realiza o "exame". Nessa, que é uma das falas do líder recorrente na linguagem do adepto, podemos perceber a tensão entre a instância pessoal e uma injunção de verdade externa e superior. O "exame" deve correspondência ao que diz o Mestre e ilustra como uma noção de individualidade constitui-se na relação com a autoridade institucional, revelada como englobadora, pois o "exame" como categoria nativa subverte a lógica individualizada e reafirma a totalidade.

A palavra do Mestre no que diz respeito à "correção" é a rigor construída em consonância com o coletivo, porém, como saber o que disse o Mestre Gabriel? Esse é um importante detalhe que não escapa ao discípulo em situações de antagonismo com

[106] O que também foi observado por Brissac, 1999:108.

a instituição. No espaço de ambiguidade possibilitada por uma cultura oral, essa é uma pergunta interna que alimenta a tensão da percepção do sujeito com o dizer hegemônico. Em casos e momentos específicos, a comunicação com o líder espiritual é passível de ocorrência sem a mediação institucional, percepção expressa em entrevistas, mas não necessariamente compartilhados no grupo. Não obstante o rigor da disciplina e da hierarquia, discípulos manipulam sua ações na consecução de uma noção de "equilíbrio" tentativo que oscila entre supostos particulares e coletivos.

Esse projeto de busca de equilíbrio complementar dos opostos será continuado no próximo capítulo, seguindo uma interpretação teórica de como a burracheira permite discutir a candente questão antropológica da relação do indivíduo com o todo.

–*–

Para finalizar a discussão acerca dos construtos simbólicos da burracheira, cabe investigar as correlações presentes na UDV com as religiosidades afro-brasileiras e kardecistas.

Ouvi diversas vezes em sessão que a União do Vegetal é um "caminho para o alto espiritismo" cujo fundamento é o "domínio de si". Interrogando a respeito do que seria então o "baixo espiritismo" encontrei respostas que, amparadas na tradição oral, teciam vinculação entre alto e auto, efetuando uma passagem que produz certa ressonância (Carneiro da Cunha, 1998:14) entre os dois termos de sonoridade idêntica cuja lógica é uma analogia entre o sagrado e a interioridade humana na noção do "eu" assim constituído. O "alto" nessa lógica não se referiria à distinção de um espiritismo que se opõe aos planos "mais baixos", conforme utilização da expressão "baixo espiritismo" como categoria acusatória, identificada no campo interno às fronteiras religiosas, mas também externos, como os discursos jurídicos, médicos, policiais, jornalísticos da abordagem do que seria um culto mediúnico inferior (Ortiz, 1978; Negrão, 1986 e 1996; Maggie, 1992; Giumbelli, 1997 e 2003).

A intepretação nativa do alto/auto distancia-se do antagonismo alto/baixo cuja tônica era especialmente pronunciada no início da constituição não só da UDV mas das outras linhas matriciais das religiões ayahuasqueiras. O "alto espiritismo" oscila entre a ênfase no distanciamento das "macumbas" ou "baixo espiritismo", ao mesmo tempo que recorre a uma auto identificação de um espiritismo interiorizado, propiciador de um auto conhecimento. Goulart (2004), tendo como pano de fundo a categoria acusatória do "baixo espiritismo" analisa o conflito marcante no campo das

matrizes religiosas da ayahuasca na elaboração e legitimação de suas práticas mediúnicas e mágicas.

O suposto da pureza cultural em contraste com práticas culturais impuras é um discurso caro ao contexto nativo e que teria sido tomado como uma via interpretativa de antropólogos como Roger Bastide na reiteração de oposição entre tradições afro-brasileiras (Fry, 1986:38; Negrão, 1986:55). Giumbelli em sua proposta de genealogia do termo "baixo espiritismo" a partir de formulações de agentes e saberes sociais do pensamento médico e sócio-antropológico produzido nas décadas de 1930 e 1960, discute a tese comum a uma tradição de análise que toma como referência a questão da fidelidade à origem (Giumbelli, 2003).

Tenho observado como a constituição da identidade udevista está pautada nos termos do discurso público legalista, sendo essa uma característica de sua racionalidade religiosa. Nesse sentido relaciono a tradição cabocla valorizada de modo seletivo pela institucionalização da UDV que invisibiliza as tradições de cultos mediúnicos. Essa elaboração institucional reduz o espaço do vôo do espírito, do deslocamento entre planos diversos no intuito de afirmar um espiritismo auto centrado. A mediunidade simbolizada na miração é hoje bastante discreta, não obstante sua presença no mito de origem, mais diretamente no poder da Conselheira Hoasca de adivinhar as coisas.

Patrocínio Andrade, discípulo e autor de estudos a respeito do grupo, afirma haver na doutrina a ação do poder no vegetal de fazer adivinhar o futuro e propiciar deslocamentos no plano espiritual onde as pessoas encontram-se com mortos ou desaparecidos, o que, segundo ele, atraía pessoas em Porto Velho para perto de José Gabriel. Tal poder não tem sido trabalhado nas sessões, em contraposição ao que ocorria no tempo em que o Mestre era vivo (s/d:7).

Interessante observar como o poder do chá em ver o passado, presente e futuro, participa de pronunciamentos de mestres "da origem" que tive acesso pelos veículos midiáticos, e em duas sessões observadas no núcleo pesquisado. Dessa maneira, minhas condições de pesquisa permitem-me concordar com a baixa incidência, no rito e nas entrevistas, de menção aos amplos poderes mágicos da poção consagrada. Foram escassos os relatos dessa natureza, o que indica haver pouco investimento nesse tipo de representação da burracheira no universo da etnografia.

Por outro lado, o discurso hegemônico, mais próximo da racionalidade dos líderes do centro sul, aponta o alto espiritismo como elaboração da analogia entre o

plano divino e o individual, o que provoca o movimento entre a espiritualidade e a individuação segundo uma perspectiva moderna. Isso posto dentro de uma lógica religiosa reforça o plano da modernidade através do valor do "auto conhecimento" termo que emerge nos anos 60, contemporâneo à fundação do culto estudado, e distancia-se dos cultos mediúnicos brasileiros classificados como "baixo espiritismo" em oposição a formas "evoluídas" de contato com a espiritualidade, mais próxima da auto identificação da classe média puritana e seu gosto por decoro. A busca por distanciamento do afro brasileiro efetuado no rompimento de José Gabriel com os cultos de possessão une-se à demanda por um suposto contrário, o "conhecimento de si", que pode ser lido como uma maneira de repelir a possessão e leituras que classificam-na como irracional. Mais uma vez recorro ao documento institucional para seguir a interpretação.

Nos Fundamentos e Objetivos o tópico "Êxtase e Lucidez" traz, em meio à considerações sobre o êxtase como prática sagrada em culturas antigas, a definição de São Gregório Magno (séc. VI), Papa citado por São Tomás de Aquino onde:

"*Os homens contemplativos concentram-se em si mesmos quando prescrutam as coisas espirituais, separando-se totalmente das sombras das coisas corpóreas ou afastando-as com mãos discretas ... repelem todas as suas imagens finitas e, pelo esforço por se elevarem acima de si mesmos, triunfam da própria natureza*" (CEBUDV, 1989:31).

Assim, o homem espiritualizado deve triunfar sobre a natureza corpórea não divinizada, ou seja, a "sombra" e sua finitude, medida necessária à transcendência da "matéria". Disso decorre o surgimento de um ideal de "eu" ritualmente construído na burracheira em correlação com certos sentidos valorados no "auto-conhecimento", distanciando-se do "erro", da "tortura" e da "ilusão".

Uma sócia fundadora no DF, perscrutando meu nível de auto conhecimento perguntou-me, a título de início de conversa:

"Primeira coisa: você sabe o seu tamanho? ... se sabe todas as suas chaves, quem se é de verdade, aí fica tudo mais fácil. Saber o que te faz vaidosa, o que te faz sentir reduzida, alegre, constrangida, tudo isso você precisa saber. Saber de si. Quando se alcança isso, apenas com a presença, sem falar nada, a pessoa já comunica que ela sabe o que é e o que quer".

O recurso à afirmação da individualidade tem lugar privilegiado nessa fala. Sabemos como o conceito varia enormemente, a depender do sujeito do "projeto"

(Velho,1999) onde deve ser observado o espaço concedido à individualidade, pois esse é um termo que se apresenta sob as mais variadas formas (Weber, 2004:206-nota 23). A produção do "eu" na UDV traz a problemática analisada por Dumont (1992) na configuração da individualidade que se move sob espaços de ação mediados pelo todo. O espaço enfatizado por um "saber de si" é englobado por contornos específicos na metonímia envolvida no sujeito-vegetal-Mestre e os determinantes morais desse contato extraordinário.

De acordo com um mestre também fundador no DF: "*Nossa consciência é um dom divino, requer ser alcançada. O ser humano é perfeito, o praticado é que tá sujeito à imperfeição"*. Lapidando as ações lapida-se o espírito. Contudo, da "ilusão" à "consciência" não se trata de uma passagem fácil e sim uma "peleja" de muitas vidas. A idéia de consciência é na UDV uma representação de valores morais reconhecidos e praticados, o que parece nutrir boa parte da conversação entre sócios empenhados em tecer relatos de conversão, o que também foi notado em Brissac (1999:114).

O mais importante, segundo a orientação auto centrada enfatizada na doutrina da União do Vegetal, é com o próprio espírito, com o si, "ter a ciência de si" e não o encontro com o espírito dos outros, encarnado ou desencarnado. Por outro lado, essa recomendação, frequente no rito, não impede a realização de "chamadas" que, como os "chamados" na pajelança cabocla (Galvão, 1955:129) e no candomblé da Bahia (Bastide 1961), acionam a presença de seres espirituais, "o batalhão" do Mestre.

A centralidade do "eu" e sua relação com o Mestre é priorizada, mas espíritos auxiliares vêm acompanhar o indivíduo em sua viagem espiritual, relação que aparece circunscrita a momentos determinados do rito. O misticismo ecológico da UDV passeia pelos "encantos", mas nos termos de sua teologia legitima-se, cada vez mais, na relação englobante da pessoa com o líder carismático, tornando a evocação espiritual do "batalhão" limitada à execução dos cânticos sagrados e minutos subsequentes, quando a "chamada circula pelo salão".

"O que eu sentia na burracheira era o Mestre dentro da cabeça da gente. A gente observava que ele estava dentro da cabeça da gente, vendo tudo o que a gente estava pensando, isso era ponto pacífico, pelo menos própria mim.". (Patrocínio Andrade, 1995: 148). O trecho do depoimento de uma discípula auto identificada como egressa de uma vida de "forró e cachaça", entra no grupo e inicia suas reflexões a respeito da existência e da espiritualidade através da ingestão do vegetal. Os

conteúdos da miração na UDV são quase sempre de caráter privado, porém a presença do Mestre dentro da cabeça de cada um está definida na concepção da burracheira e é comum à percepção de diversos adeptos com quem conversei, imprimindo o tom do tipo de experiência possível ocorrer na relação com o chá, cujo efeito proporciona uma fusão do sujeito com a instância expressiva, o Mestre.

O modelo de virtude decorre do tipo de "ligação" com a instância externa, internalizada na comunhão do sacramento como uma incorporação da autoridade do Mestre. Os ideais morais coletivamente elaborados e reafirmados no rito como provenientes da "força estranha", ou seja, da "dimensão do Mestre", exercem a influência muito especial de uma marca da sociedade como que gravada no indivíduo. Como diz Durkheim, "nessa voz que se faz ouvir ... não podemos reconhecer nossa voz; o próprio tom com que ela nos fala indica que ela exprime em nós algo além de nós" (Durkheim, 1996:276).

A constituição da alma para o autor dá-se numa trama constituída por duas espécies distintas: a do corpo como um mundo externo e material e o ideal moral que deve recobrir o primeiro. Esse é um ponto nodal da constituição do *homo duplex* em Durkheim, onde a "alma individual" esposa uma "alma coletiva", de onde a sacralização do coletivo realizada pelo autor chama a atenção para a eficácia da ação de um objeto sagrado em repelir aquilo que é profano (ibid.:279). Interpretando a teoria nativa a respeito da continuidade entre vegetal-Mestre e "grau" espiritual encontro princípios caros à autoridade do sagrado em Durkheim, onde

" *... a força coletiva não nos é inteiramente exterior, não nos move apenas de fora; como a sociedade não pode existir senão nas consciências individuais e por elas, é preciso que ela penetre e se organize em nós; torna-se assim, parte integrante de nosso ser e, por isso mesmo, eleva-o e o faz crescer*" (ibid.:214).

O "fazer a si" contido na noção de adesão aqui analisada, ou seja, do disciplinamento de atitudes morais que tocam o corpo e a sexualidade interroga o "espírito coletivo" gerador e gerado nos preceitos coletivos que se esforçam na regulação de instâncias íntimas e obscuras do eu.

Portanto, a individualização de formas coletivas na constituição atual da UDV faz efeito na representação do vegetal como força moral sob um processo ritual que ocorre sob o modelo de uma ação levada adiante para "revigorar sentimentos que, entregues a si próprios, se estiolariam" (ibid.:215), tornando-se ela mesma basicamente reconfortante e vivificadora.

Nas ciências sociais aprendemos como Durkheim refere-se à moralidade como em atendimento aos propósitos da sociedade e para que ela alcance seus interesses, deve operar como totalidade. Por outro lado, e distanciando-me do foco da tese, mais identificada com a investigação do sacramento totalizante, Freud em seu "*Mal estar na civilização"* está interessado não só em revelar os mecanismos da operação da autoridade coletiva sobre a individualidade, mas em questionar seu suposto e as consequências de sua "eficácia", sob a qual sedimentam-se custos psíquicos decorrentes do ajuste estreito da força coletiva sobre o desejo individual, ou seja, da força do superego como introjeção individualizada da moral coletiva.

Dessa maneira uma outra associação possível, focada na esfera propriamente individual do efeito da presença do Mestre "dentro da cabeça" acessando pensamentos e ações do sujeito e sob função "espiritual" de orientar e punir, é indicar sua semelhança com o superego freudiano como introjeção individualizada da moral coletiva. O mandamento do superego de reprimir um impulso agressivo (eficácia sobre a qual os dois autores estão de acordo) dá-se pelo medo da agressão da autoridade externa. O que teme o sujeito é sofrer, por consequência de sua relação com o objeto (realizado na figura do Mestre e/ou da UDV), a perda do amor e a punição pelo ato de realização mental ou física do impulso. O medo da punição é preponderante desse modo de organizar a existência da autoridade externa como continuada internamente, na própria mente do sujeito, que gera, para Freud, a consciência tornada, internamente, expressão da exterioridade do social e do sagrado. Esse parece-me o lugar de ação do sujeito instituído em contraste com a ação do sujeito negociador, lugares de fala possíveis num mesmo sujeito, a depender do contexto onde este esteja situado.

Busquei delinear uma análise do rito udevista tendo como foco da discussão o processo de adesão e a linguagem nas quais se estrutura. De dentro do discurso hegemônico que define o "caminho da retidão" como via para se alcançar uma transformação evolutiva do espírito, surgiram tensões as quais reputo inseridas na temática do lugar do indivíduo como valor supremo, conforme discussão de Dumont a respeito da ideologia do individualismo ocidental (Dumont, 2000; Silveira, 1997; Duarte e Giumbelli, 1994). No estudo da UDV o indivíduo como valor entra e sai do discurso hegemônico, numa tentativa de articulá-lo ao sentido da totalidade exercido pelo uso do vegetal como forma de hipostasiar a estrutura social do grupo.

No capítulo a seguir darei continuidade à discussão dos elementos articulados pelo associativismo que sustenta a estrutura social. Para tanto, lanço mão do ponto de vista no qual a burracheira anima a dinâmica da dádiva maussiana responsável pela adesão. Um sistema de relações baseado no paradigma do dom tece a união entre a experiência do êxtase e a disciplina do comportamento aprendida na introjeção dos construtos sociais. Entendo que a organização do comportamento como ponto axial do vínculo social construído na adesão não está meramente no interesse puramente individual (Martins, 2002) de ascensão estimulado pela estrutura burocrática, mesmo que essa seja parte do processo. A interiorização de normas que organizam o comportamento é aqui entendida no dom do êxtase e no contra dom da associação e da pertença que no processo de adesão e ascensão é transformada no contra dom da disciplinarização. A dádiva transforma as coisas em bem e a coisa recebida não é inerte, mas exige retorno (Tarot, 2002). Daí a reciprocidade do êxtase pela disciplina. O paradigma do dom, em última instância, constrói o solo onde ergue-se a ação social cujo sacramento é o psicoativo ayahuasca.

Capítulo 4
A hierarquia e a transformação no vegetal

C'est qu'il n'y a de collectivité possible que par et dans la regulation, ce qui oblige à un saut hors de la selvagerie, afin d'entrer dans le domaine de la loi.

Roger Bastide

Nesse último capítulo da tese irei aprofundar aspectos do jogo metonímico entre o efeito da química e seu sentido simbólico fundado na relação entre o vegetal e o Mestre, entre a bebida e sua doutrina, ou seja, entre êxtase e disciplina na União do Vegetal como realização de uma passagem do fascínio extasiante para o projeto religioso de uma ordem social. Na metonímia vegetal/Mestre o êxtase é designado por um sentido caro à hierarquia: a disciplina. Observo como a síntese desse jogo repousa na burracheira como paradigma da dádiva, engendrada e vivida na transformação da efervescência em coisas instituídas (Bastide, 1975), ou seja, no movimento do que é trocado entre a comunhão do vegetal, a adesão e as injunções sociais do "grau". Nessa perspectiva a análise priorizará o modelo de adesão instituído, sem contudo deixar de lado as negociações que tensionam o modelo, iluminando espaços de aplicação e limites do controle social.

No capítulo precedente vimos como a construção da burracheira baseia-se na dualidade a partir da qual cabe ao sujeito identificar o pólo positivo conducente à "evolução espiritual". A burracheira elabora clivagens que identificam o lado positivo do negativo do transe, sendo esse atribuído, desde o mito, aos mestres de curiosidade, quem no reinado de Iagora teriam usurpado o vegetal de sua verdadeira fonte, difundindo um uso deturpado.

Na discussão do que seria o contexto do sagrado original e um outro desvirtuado, Roger Bastide discute o êxtase no ensaio "*Le sacré sauvage*" (1975), onde analisa uma prática extática cujo transe confronta a rigidez da ordenação social. Tal prática é por ele identificada como uma *dé-domestication de la transe* tal qual ocorre no interior dos cultos afro brasileiros sincretizados[107]. Para o autor o desenvolvimento de uma ruptura com a positividade da domesticidade do êxtase é o

[107] Um outro exemplo é o culto filmado no documentário de Jean Rouch, *Les Maitres fous*, 1955.

que podemos encontrar no sagrado selvagem de nossa sociedade ocidental, onde uma crise de instituições religiosas e uma anomia social dão o tom da fragmentação como crise da ortodoxia no governo do sagrado (Bastide, 1975:224-225).

Bastide ao observar[108] cultos sincréticos de negros e mulatos marginalizados na sociedade brasileira capitalista aponta uma ruptura com a "domesticidade" característica do transe como potência instituinte. O autor francês segue a abordagem de um sagrado selvagem contemporâneo tendo como exemplo a juventude *hippie* em sua "*communauté des drogués"*, mencionando a importância que tem a droga em certas iniciações religiosas (ibid.:230). O transe como instituinte nesse caso não pretende uma ordem instituída, mas ao contrário, romper com ela, reinventando através da imaginação e não da razão, seus novos instituídos. Nessa recusa à transformação do instituinte extasiante em ordem instituída há uma negação em verter o instrumento de efervescência em sistema de regras e leis tradicionais. O caráter impuro imputado à umbanda e à macumba brasileiras face à originalidade nagô do candomblé baiano (Fry, 1986; Negrão 1986; Giumbelli, 2003) parece inspirar no autor a negatividade desse outro sagrado selvagem que rompe com a ancestralidade moral.

Nesse discussão, se bem a entendo, a juventude ocidental identificada com o movimento *hippie* dos anos 70 vivia a fusão no "todo oceânico" freudiano[109], induzido pela droga, orientando-o para tornar-se um símbolo de protesto, resistindo ao ordenamento. Assim é que sua defesa do sagrado como instituinte de projetos diversos ilumina a construção do universo simbólico que venho dedicando-me a refletir.

Como vimos nos capítulos anteriores, o jogo da burracheira como um jogo litúrgico surgido na passagem constante da passividade extática para o controle da sociedade, requer do sócio engajado que deseje ascender, anos de aprendizado ritual a fim de tornar-se apto a uma performance notável. O deixar-se levar, a desapropriação de si do transe místico do vegetal é incorporado como enriquecimento espiritual apenas na medida em que ocorre um abandono do "eu" antigo que é substituído por um "eu" novo (ibid.:20) coletivamente construído, aproximando-se assim, do "*transe domestiqué"* do qual fala Bastide.

---

[108] Nesse texto o leitor não sabe se a observação foi direta ou não.

[109] Ver Freud em *O mal estar na civilização* em referência ao que lhe dissera um amigo, Roman Rolland, acerca do sentimento religioso.

Na União do Vegetal essa é uma transformação que conduz o sujeito a uma forma de relacionamento com um ideal de si. É parte inextrincável desse construto o despontar de uma resistência ao excesso extasiante em orientação para o "caminho da retidão". O equilíbrio e a domesticidade como característica da semântica nativa do êxtase torna-o gesto disciplinado onde "*la necessité de ce contrôle répond à tout un ensemble de raison que son d'ordre social autant que religieux*"[110] (ibid.:218).

Formas de controle social que estruturam o rito e a vida cotidiana são introjetadas pelo sujeito instituído como característica positiva do todo orgânico do qual participa. O acentuado caráter sincrético dessa linha religiosa da ayahuasca, e que se repete nas demais matrizes religiosas, não implica em fissuras no controle do transe, como entende Bastide ao referir-se a cultos sincréticos como a macumba, que afrouxam a rigidez do transe no candomblé (1975:220-221). Não obstante o valor de sua obra, a adesão de Bastide rendeu-lhe algumas críticas, uma vez que teria tomado o candomblé como paradigma da religião afro-brasileira, tornada medida de comparação e aferição dos demais cultos de origem africana (Fry, 1986, Negrão, 1986).

O material de pesquisa aqui realizada permite-me inferir o rito udevista no pólo definido em Bastide como aquele que, através de imposições sociais, transforma o transe em práticas valoradas pela sociedade, os instituídos do êxtase. Contudo, não pretendo fazer do modelo um paradigma legitimador das religiões ayahuasqueiras, mas apontar modos de organização que têm no fármaco um instrumento de ordenação social. O reforço do controle religioso na formação da UDV, se comparado aos ritos afro brasileiros dos quais tomava parte José Gabriel, faz-se presente, por inversão, no mito de origem onde a demanda por correção está destacada nas terceira e quarta encarnações do "herói". Na terceira encarnação Iagora foi assassinado por discípulos que rejeitavam sua atitude corretiva, e na quarta encarnação José Gabriel, consubstancializado na burracheira, exerce sobre ela poder de controle.

O desejo de afirmação de uma pureza original, destacada na narrativa de origem do Mestre e do vegetal enfatiza o rompimento de Gabriel com os cultos pregressos ao fundar uma religiosidade onde o tipo de transe se quer em oposição ao da macumba, pois contido e auto centrado. Nele estão previstos articulação e

[110] "a necessidade desse controle responde a um conjunto de razões que são de ordem social tanto quanto religiosa".

desembaraço na ação disciplinada e disciplinar que marcam a *performance*, qualidades rituais de onde emanam um acentuado tom de sobriedade .

Está claro que numa sessão com dezenas de participantes, onde apenas alguns terão oportunidade de ação explícita, pouco se sabe quanto aos que permanecem quietos, recostados, com os olhos cerrados. Porém, o cenário ritual mantém-se sob as prescrições de controle e a ocorrência de rompantes emotivos ou criativos cabem apenas aos não iniciados e recebem atendimento dos responsáveis, em geral do CDC e do QM.

Seguindo a tônica de ênfase nos critérios de originalidade, a UDV publicou em 1989 seu primeiro documento oficial destinado ao público, que venho citando ao longo do texto. A publicação inicia-se com a advertência de que a posse da sigla UDV e distintivos está assegurada por registro feito junto ao Instituto Nacional de Propriedade Industrial. Em decorrência disso, qualquer um que se aproprie desses símbolos está sujeito "a processo judicial por usurpação" (CEBUDV, 1989:s/p).

O zelo é internamente justificado em razão de ex-membros que abrem dissidências em grupos que se organizam sob o manto espiritual do Mestre, utilizam chamadas, contam a História da Hoasca, mantêm o sistema do "grau" e consideram-se União do Vegetal (Goulart, 2004). Rompimentos dessa qualidade são especialmente graves pois contrariam uma característica importante da missão do criador da União do Vegetal, a de "acabar com "*a desunião, a política que existia no vegetal, mostrando que todos têm que seguir é um caminho*" (CD A Palavra do Mestre). O dissidente suscita comentários depreciativos sobre si, pois além da transgressão da norma consensuada, leva consigo o material gravado com a Palavra do Mestre e difunde as chamadas e histórias, contrariando a noção interna de que "*Só existe uma União do Vegetal – e é a fundada a 22 de julho de 1961, por José Gabriel da Costa*" (CEBUDV, 1989 s/p).

A participação do sujeito no CEBUDV supõe aceitação de limitações quanto ao acesso às narrativas sagradas. Essas restrições são legitimadas pelo "grau de memória", indicador do processo de "conhecimento no vegetal" que ocorre como uma recordação da essência, dos princípios originais do espírito, perdidos na encarnação e retomados, gradativamente, na "evolução espiritual". Obedecer a essa lógica importa, pois o contrário acarreta o risco de "ferir a memória" daquele que ainda não está no "lugar" de ouvir ou narrar o material reservado e preservado sob administração exclusiva dos detentores do verdadeiro conhecimento, e configura o que Bourdieu

nomeia de monopólio do sagrado presente na constituição do religioso enquanto tal (Bourdieu, 2007), atuado no que se refere à associação da bebida psicoativa e do arcabouço mítico organizado em histórias e chamadas.

A leitura antropológica aqui efetuada afirma a edificação da estrutura hierárquica do "grau" em razão da consecução dos sentidos atribuídos ao sacramento. Tal construção simbólica aponta para a tarefa social de prover e atestar evidências a respeito do mundo partilhado sob a absolutização do relativo e do arbitrário (ibid.). Prossigo a análise simbólica do rito, analisando a hierarquia como uma categoria interna à União do Vegetal que estrutura o dom e o contradom da burracheira. Essa é lida como uma entidade intermediária entre o homem e a totalidade social e aciona a cadeia metonímica que sustenta a ligação entre o líquido ingerido e a conversão do sujeito à ordem simbólica, nomeada "transformação" nos diálogos nativos. O aprendizado contido na simbologia da burracheira tem como fundamento uma "técnica de si" (Foucault, 1984 e 1997) onde são fundamentais as noções de obediência e disciplina. Ergue-se, além disso, uma racionalidade que dispõe ordem burocrática e pensamento mágico, uma vez que a estrutura institucional é respaldada num sistema de competências que entende o indivíduo como alguém em relação com poderosas forças externas polarizadas e cuja associação dele com uma ou outra, o define.

A experiência e razão do ser coletivo, do estar em sociedade, do ordenar-se sob as marcas da classificação social determinam a participação do sujeito na hierarquia udevista. O que pertence ao campo da intensidade vivida nos processos psíquicos movidos pela burracheira devem ser apreciados pelo sujeito que será, paulatinamente, instruído na elaboração de uma técnica de "domínio de si" que o permita vivenciar a experiência com "equilíbrio" e ser capaz de atuar ritualmente.

A atuação do sócio, do ponto de vista do coletivo reflete-se no que chamo de sistema do grau que, como a função classificatória conforme os estudos de Durkheim e Mauss, tem três qualidades fundamentais que venho discutindo: é um sistema de distinções ou diferenciações; é um sistema hierarquizado, e é um sistema que pressupõe uma totalidade (Durkheim e Mauss, 1999:73).

Para o sentido antropológico da adesão a um sistema de pensamento, proponho refletir acerca dos critérios de valor individuais e coletivos operadores da "transformação" para o entendimento de um movimento que se faz e refaz na passagem entre êxtase e disciplina. A categoria do "merecimento" regula a do "grau"

e ambas figuram um reconhecimento coletivo do valor individual onde observamos a negação da gratuidade no paradigma do dom como meio de entender o processo de "convocação" do membro a fazer parte dos níveis diferenciados da hierarquia.

O paradigma do dom posto na categoria do "grau" constrói o solo onde ergue-se o valor da hierarquia. Sua instrumentalização no psicoativo oferta o dom do êxtase cujo fruto deve ser o contra dom da adesão e gradual disciplinarização, vistos como atributos da "fonte do Mestre". Assim unidos numa só coisa sentimento, participação e obrigação não são excludentes. O exercício da dádiva que se insere na lógica da burracheira articula o dom e o contradom do associativismo que sustenta a estrutura institucional. Dentro do paradigma da dádiva há gratuidade e obrigação, gratuidade pelo afeto, obrigação pela disciplina.

A relação de adesão ao modelo ideal da rede de significados surge sob gradações, correspondentes ao nível de reciprocidade a qual se dispõe o discípulo, que é também sócio da União do Vegetal. Discípulo e sócio são termos nativos que combinam verdade religiosa e participação em uma empresa empenhada em fazer ressoar valores morais por meio de cargos institucionais. Esse é um campo constitutivo de uma ordem estamental (Weber, 1974) onde estilos de vida evidenciam o dom e o contradom da dádiva maussiana do "receber do Mestre" e "dar de si" que elabora um sistema de obrigações sob o qual erige-se o vínculo social. No seio do sistema de obrigações, estimas positivas ou negativas são condicionadas pelo cumprimento de normas consensuadas de onde derivam as distinções de *status*.

O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal tem em sua doutrina o suposto de que pela sucessão das encarnações o espírito "evolui até atigir o grau máximo de Purificação ou Cura (que equivale à Santidade ou Sanidade" - CEBUDV, 1989:26). A cura dos males do espírito é sinalizada no "grau", cujo conteúdo de honrarias expressa a adoção de restrições práticas e relacionamentos sociais como condicionantes da participação no grupo de *status* (Weber, 1974:219-220). A ordem classificatória posta no sistema do grau ao unir o êxtase e a disciplina problematiza a tensão indivíduo-sociedade na construção de um estilo de vida.

A adesão constitui uma ação individual direcionada à comunhão dos valores coletivos consensuados, condição à atribuição de honra onde é mister o aprendizado do valor da gestão da sexualidade na constituição da família heterossexual e estável. A identidade do discípulo é construída em tensão, recolhendo e conjurando elementos da ênfase na individualidade, num jogo de equilíbrio que atenda ao pensamento

hierarquizante. Na UDV, assim como na pesquisa de Luiz F. D. Duarte (1986[a].) junto às classes operárias e de Piero Leirner (1997; 2001) entre os militares, o valor atribuído ao indivíduo aponta para diferenças de distribuição da ideologia individualista no interior das sociedades modernas (Duarte, op.cit.).

Nos termos de Weber, a honraria socialmente distribuída "pode estar relacionada com qualquer qualidade partilhada por uma pluralidade de indivíduos, e decerto pode estar relacionada com uma situação de classe" (Weber, 1974:218). Fundamentalmente relacionada a um estilo de vida, a honra estamental na UDV está alocada no atributo da "retidão" propiciada pelo uso doutrinado do vegetal que confere, como na dignidade estamental positivamente privilegiada, um sentimento de dignidade devido ao ser próprio (Weber, 1999:182). Na UDV o critério de atribuição da honra estamental está, na categoria do "grau", medida conforme constituição devida do "eu".

Como nos diz Weber (ibid.) esse sentimento de dignidade alimenta-se na crença em uma missão, e a crença que une os sócios da União do Vegetal está no valor moral conforme venho discutindo, típico da classe social dos fundadores da empresa religiosa. A crença na moralidade adotada na conversão, seja dos membros de origem rural quanto da urbana, está em seu poder redentor dos males que acometem o sujeito que habita o mundo moderno.

A honra estamental baseia-se em distância e exclusividade que assegura a posição de quem dirige sessão, das decisões institucionais e do privilégio de uso que toca a diferenciação estamental segundo Weber (ibid.:183) e que na UDV corresponde à maior acessibilidade ao bem religioso permitido ao CDC e sobretudo ao QM.

As afirmações aqui interpretadas a respeito da elaboração identitária do adepto devem ser lidas no bojo da adesão do sujeito ao grupo, uma vez que o contexto de minhas observações refere-se a esse universo interno elaborado pelas configurações sociais em torno do "grau". Essa é uma categoria que segue a teoria dumontiana da hierarquia (Dumont, 1997) na qual predomina um estatuto assimétrico entre o holismo e o individualismo, diferenciados em valor, onde o primeiro termo é o englobante.

A fala nativa de um contato com a realidade alude todo o tempo à verdade. Minha abordagem busca analisar os construtos sociais dessa "realidade" tendo em vista o suposto da ideologia individualista na sociedade moderna, sob o qual constitui-

se o saber antropológico (Duarte, 1986[a]; Dumont, 2000). É na fronteira entre o pré moderno e o moderno onde localiza-se historicamente a fundação da sociedade religiosa estudada e que tem vivido um processo de urbanização crescente levado a cabo por lideranças situadas na classe média afluente das capitais.

"Caboclo" é uma categoria nativa usada para distinguir aqueles que viveram na floresta, o seringueiro, fonte de legitimidade de um saber auto identificado como "simples". O encontro do "caboclo" com a modernidade urbana é um exemplo instigante da articulação de redes de relações tradicionais com formas de individualidade (Montero,1994) que, como citado no capítulo anterior, "abarca os elementos mais heterogêneos que se possam conceber"[111] (Weber, 2004). Na União do Vegetal o recurso ao "eu" que "sabe de si" aciona valores caros à subjetividade contemporânea, mas que devem repor uma ordem moral que tensiona o indivíduo como valor supremo nos termos dumontianos. Os valores articulados na adesão têm como modelo regulador da esfera pessoal a família tradicional e no âmbito institucional o modelo de formação é o poder constituído do Estado e do Exército. É através dessas duas esferas modelares que o grupo autentica o transe, imprimindo nele demandas de controle e moralidade extensivos à esfera do "eu".

Êxtase, pertença e disciplina

A etmologia do termo "êxtase" vem do verbo grego *ex-istano (existáo, existemi)* daí o nome *ek-stasis*, que significa ação de deslocamento, mudança, turbação, delírio, estupor, excitação, e remete à idéia de disjunção, de saída de critérios de normalidade.

Uma qualidade especial do efeito da ayahuasca, conforme notou L. E. Soares (op.cit.) está em que ela opera no registro do sensível superdimensionado, extático. A entrega ao êxtase como um cessar do controle é também uma abertura ao novo, ao desconhecido. Um mestre da Diretoria Geral, por ocasião de uma conversa acerca dos cuidados que envolvem o vegetal na UDV, afirmou: "*o vegetal é chave prá toda porta*". Entendo a metáfora como uma alusão à plasticidade da ação da ayahausca, ou seja, a poção é um bem que propicia uma ampla gama de possibilidades, inclusive a religiosa.

[111] Nota 23 ao capítulo "Os fundamentos religiosos da ascese intramundana". Citações da nota: ver Dumont, 1997:56; Leca 1991:159.

Êxtase como "um sair de si" ou um não contentar-se com quem se é (Leiris, 1980 apud Perlongher, 1991) é definido como um estado de existência *sui generis*, fazendo o ser humano escapar, em certa medida, de sua condição. Conhecido como numinoso, o êxtase para Rudolf Otto (1992) é um sentimento não racional que guarda o aspecto não compreensivo da religião em seu caráter de mistério, de terror, de tremendo.

Em breve escrito entitulado *Droga e Êxtase*, Perlongher (1991) diferencia o uso de vegetais psicoativos em tradições instituídas entre ameríndios e o uso recreativo dos brancos, pois entre os primeiros o modelo da experiência é a reafirmação das regras sociais, enquanto o segundo grupo, em experiências conhecidas nos anos 60-70 apresentaram episódios socialmente problemáticos pela incidência de comportamentos de ruptura com a regra social (ibid.:4). Não há menção à discussão de Bastide acerca do valor nos diferentes encontros com o sagrado, nem da moral que para Otto significa o processo normal do numinoso dentro da religião. O que Perlongher quer dizer é que, se as drogas alteram a consciência, não determinam o caráter nem a qualidade dessa experiência.

Sob o mesmo raciocínio Furst (1976) entende que as ditas "plantas *maestras*" têm ajudado a determinar a história da cultura, pois que durante o êxtase o indivíduo confirma por si mesmo a validade das tradições tribais que escuta desde a infância. As plantas mágicas atuam para validar e ratificar a cultura, não para facilitar meios que permitam escapar dela. "*Uno toma peyote para aprender como uno va siendo huichol. Dificilmente o uso do LSD ou DMT nos EUA serve para aprender como uno va siendo estadunidense.*" (Furst, 1976:42).

A inserção da experiência com psicoativos na cultura religiosa, segundo Perlongher (op.cit.), acontece na medida que o transe ritualmente organizado repõe uma prática tradicional no seio de uma experiência sensorial intensa de dissociação do eu ordinário. Tal experiência teria como consequência solicitar uma forma apolínea (ibid.: 9), ou seja, uma fixação identitária rígida. Nessa perspectiva não há propriamente o desterro do dionisíaco na presença apolínea, mas uma combinação que, para além do paradoxo, indica um movimento interligado entre os sentidos diversos.

Por uma outra via de relacionamento entre as forças dionisíacas e apolíneas, Weber considera como diversos tipos de abstinências despertam, ou pelo menos facilitam, o carisma extático, visionário, histórico, em suma, de todos os estados

extraordinários considerados sagrados. A produção desses estados, segundo o autor, constitui o objeto do ascetismo mágico (Weber, 1974:314). Vemos como a análise desses autores contraria o senso comum que costuma opor êxtase e disciplina, uma vez que o que é contado nas análises do fenômeno extático religioso é que a efervescência tem raiz na emoção e por ser efêmera a ela devem ser incorporados valores de reforço da construção do significado social.

O princípio que relaciona o "alto e o baixo" na União do Vegetal inicia-se com Hoasca, quem aconselhava o rei com sabedoria, figura feminina que se torna uma fonte de poderes extraordinários, uma espécie de "portal" misterioso que é aberto e fechado sob comando de quem chegou nesse "lugar" de fazer o pedido para entrar nos encantos, como ensinou Salomão. Mas a devoção é sobretudo a Deus, por meio de seu avatar privilegiado, o Mestre, e à instituição que o consubstancializa. O sentimento amoroso no discurso nativo é devocional, condição de ascensão aos "degraus do conhecimento", meio privilegiado de união do plano terreno com o plano superior, cujo ápice é a "cientificação".

Na UDV o conceito de "ciência" é uma acepção gerada no interior do conhecimento revelado pela ordem natural, essência cósmica e fonte de revelação do "espírito", geralmente posta como superior ao "intelecto" que surge como atributo do "ego", percebido como o véu da ilusão individualista. O "conhecimento de si" é um pilar dessa noção de ciência, narrado no mito de origem que situa Salomão como "Rei da Ciência" porque "*estudou de si*". O saber a que se refere o "auto conhecimento" adentra o discurso religioso como uma noção religiosa, guiado pela figura de um rei judeu a quem por Deus foi ofertada a dádiva da sabedoria.

Na doutrina o saber de si é um primeiro passo do conhecimento a ser completado na entrada dos mistérios do "alto". É rejeitada a prática científica mundana onde o astral perde o lugar de espaço sagrado, portanto separado, e iguala-se ao universo terreno em termos de acesso e posse humana.

"*Como, se o homem não sabe nem de si e quer saber do que está no alto?Primeiro temos que saber quem somos e isso dá trabalho, saber quem somos de verdade... Os médicos, os psicólogos, eles sabem muitas teorias, você vai perguntar como vai a relação com a mãe, com o pai, é amargura, angústia, mágoa de 30 anos e eles querendo explicar o mundo ...*" (mestre dirigente fazendo sua prédica durante a sessão).

A ida do homem à Lua consta de depoimentos de alguns sujeitos instituídos da doutrina udevista, e também de "buscadores" do mundo esotérico contemporâneo, como uma espécie de mito moderno, que serve para legitimar a "supremacia norte americana". Entre o ceticismo e o descrédito, o evento é considerado um marco da modernidade que serviu de sustentáculo para a suposta farsa norte-americana no clímax das disputas concernentes à Guerra Fria.

Sob tal perspectiva, toda e qualquer matéria que saia da atmosfera terrestre seria destruída. "*O homem nunca foi à Lua nem nunca será*"[112] ilustra, de modo misterioso, a necessária descontinuidade entre o "baixo" e o "alto", cujo percurso "espiritual" é o único capaz de ultrapassar as diferentes "camadas" do universo.

É preciso esclarecer que não há da parte da instituição uma recusa ao progresso técnico, como também não há nele qualquer promessa de felicidade. O homem não ter ido à Lua deve-se a uma injunção cosmológica que atende à noções de poder e perigo (Douglas, 1991) relativas à sacralidade da dimensão astral. O poder do ser humano deve ser exclusivamente direcionado à sua própria natureza, que é "sujeita" à dualidade e requer cuidado e firmeza. Essa ação auto dirigida o redime de sua mácula de origem contada na História da Criação[113] onde os espíritos foram criados a partir da desobediência de uma personagem feminina, Luzbela, posteriormente chamado Lúcifer (Alves, 2007). A existência do ser humano no mundo origina-se na "desobediência" de uma personagem feminina que, do reino da luz passa a reinar sob as trevas, num amálgama de passagens bíblicas, portanto de fonte judaico cristã.

A separação cosmológica entre o "alto" como instância divina e o "baixo" como dimensão humana cria a dualidade entre o Homem e o Divino, superada pela ascensão ao conhecimento propiciado pelo chá consagrado por Salomão. Os degraus hierárquicos estão contidos no movimento entre o "alto" e o "baixo", agindo no sentido da continuidade entre o que é emanado do alto e alcançado na Terra pelo discípulo que aprende a saber de si, quem ele é de verdade, como dito na prédica acima. Sob emanações do "alto" ofertadas pelo Mestre na burracheira o discípulo encontra maneiras de trilhar, na Terra, um caminho que o aproxime de Deus.

---

[112] Conforme Mestre Gabriel teria dito, segundo um sócio do CI.

[113] História da Criação, foi "aprovada" pelo quadro de Mestres Antigos, em 1987, Jarú, Rondônia, segundo gravação em CD.

Na minha leitura do tópico, a efervescência no plano sensível é penetrada pelo plano da expressão do significado que dá sentido e legitima o transe. O plano simbólico estruturado pelos jogos metonímicos apropria-se da "força" particular da ayahuasca direcionando seus efeitos especiais como instrumento de valorização da transmissão de saberes. Êxtase e disciplina são pensados em relação de continuidade sob níveis de ajuste variado no processo de adesão. A experiência extasiante que se quer simbolizada pela disciplina é, como toda emoção, propícia à instabilidades e negociações, as quais a cultura local busca estabilizar asseverando o valor da coerência com o exercício do "lugar" do adepto na sociedade hierárquica.

De acordo com Bastide (1975), aceitemos ou não o ponto de vista de Durkheim sobre os estados de efervescência social de onde sairá a religião, um fato é certo: esses estados de efervescência não são duráveis e não é deles que advém a religião. A UDV é um exemplo de como ocorre, em um universo cultural de uso de um psicoativo, a domesticação do efeito da substância, mediada e transformada em disciplina. A religião, assim como a sociedade, busca modos de travestir o espontâneo em instituições, o que requer rigidez pois, uma vez relaxado o controle o que pode lhe acontecer é que a selvageria latente no transe fará estalar sua vestimenta institucional (ibid:.220).

A imaginação criativa, a busca pelo exótico e pelo auto conhecimento dos jovens urbanos que no início dos anos 70 recorriam aos mestres caboclos portadores de um conhecimento proveniente da floresta não teria, por si só, engendrado uma religião. A constituição de um comunidade moral nos preceitos religiosos torna imprescindível a inserção na ordem instituída, como sugere o depoimento abaixo, da ex-conselheira, anteriormente citada, que por 13 anos esteve na União do Vegetal.

"Mas a gente achava 'não, não é religião, não pode ser', pra mim não podia ser religião, eu não queria religião na época... E eu tinha uma vontade muito grande de buscar o auto conhecimento, a yoga, o Krishnamurti, um pé no esoterismo, buscando sempre um auto conhecimento, uma auto realização. 'Vamos beber um chá? Vamos'. Pegamos uma kombi ... Ali começou uma historia que era assim: 'largar tudo isso e começar uma outra coisa, aqui você realmente consegue ter esse auto conhecimento', ali largamos tudo. ...Aí todo mundo resolveu parar de fumar maconha, beber alcool e começamos a beber hoasca."

A autora da citação conta seu amadurecimento nos treze anos de adesão à doutrina do Mestre, tempo de convivência constante com amigos da União, onde

casou, pariu quatro filhos e saiu logo após a separação, por não se identificar mais com os valores que a faziam uma conselheira.

Junto com a bebida sagrada surgiam os valores do sistema do grau, como comentado por um ex-mestre também proveniente da primeira turma de 14 ou 15 pessoas que começaram a beber o vegetal no DF: "*A gente era muito amigo, todo mundo aqui se conhecia e vem querer mandar em mim*? ... *mas deixamos de ser amigos para sermos membros de uma cadeia hierárquica, não era mais a fraternidade que contava*."

Esse é um depoimento que sugere como o uso do uniforme, as diferenciações de gênero, e as obrigações do "lugar" dentro e fora do ritual exerceram, para os fundadores no DF que saíram da associação, clivagens inaceitáveis dentro de um grupo de amigos que aos 20 e poucos anos haviam se unido na vida para construir um "caminho de auto-conhecimento". De acordo com o ex-mestre acima citado, desde a intensificação do processo de institucionalização e expansão da União e o acirramento da rigidez hierárquica, o "grau" das sessões deixou de ser o de outrora, pois a "luz" não é mais a mesma.

Mudanças no projeto de vida parecem trazer em seu bojo a percepção das injunções religiosas desenvolvidas a partir de retomada de valores sociais que enquanto jovens os fundadores desejavam transformar. Sob esse ponto de vista a "sessão fica amarrada e não sobe", ou seja, a redução do "grau da burracheira" é devido à sobreposição do sagrado fundante pelo institucional afluente. A institucionalização, contudo, é positivada por aqueles que permanecem no grupo, mesmo que por vezes permitam-se ponderações e críticas à disciplina hierarquizante.

A temática da instituição de gestão da experiência do sagrado pela igreja é, para Bastide, um valor positivo certo: ela permite uma continuação sob a forma de uma comemoração, *un souvenir assourdi* (ibid.:225). Mas por outro lado, segue Roger Bastide, a instituição volta-se contra o veículo da efervescência, por aprisioná-lo atrás das barreiras de seus dogmas ou de sua liturgia burocratizada. A religião desconfia da mística, sonha-se menos e a ortodoxia torna-se o discurso aceito. A mística é delegada aos "diretores da consciência", responsáveis por dirigir, canalizar e controlar seus estados extáticos (ibid.). O desdobramento que legitima o êxtase é introjetado na União do Vegetal, mas tem recepção contingente em seu corpo de adeptos.

A adoção do conteúdo doutrinário aqui estudado manifesta-se em indivíduos sob condições de demandas específicas, para além do transe, e que são valorizadas na

oferta religiosa no sistema simbólico do "saber de si". Tais demandas, elas mesmas, não impedem o adepto de negociar com a adesão, conforme seu interesse, e realizar fissuras nas metonímias entre êxtase e doutrina, mas que não gozam da aprovação do discurso hegemônico. No limite, o sócio pode sentir que a domesticação excessiva do êxtase não atende suas demandas de vivenciar o exótico, quando a adesão desconfigura o equilíbrio desejado e o resultado é o afastamento ou saída do indivíduo.

Venho discutindo como a esfera coletiva do êxtase na UDV diz respeito ao encontro com o líder carismático e sua doutrina consubstancializados na burracheira, princípio operador da simbólica do êxtase, ao preceituar uma comunhão do humano com a totalidade religiosa. No uso urbano do vegetal os aspectos da vida nos quais pousam a "orientação" e o "conhecimento" que legitimam o êxtase são aqui pensados como parte do contexto social englobante da sociedade moderna cristã a qual, conceitualmente, opõe resistências à fragmentação do eu no transe xamânico através do contato com seres não humanos (Viveiros de Castro, 1996). A importância do êxtase naquilo que induz a uma diluição das fronteiras do "eu", deve-se à apropriação desse estado como uma experiência do "contato com o Mestre" ritualmente induzido para erigir uma noção essencializada na constituição da ideia de indivíduo.

Dessa forma, minha análise aponta para uma relação de comunhão entre o Mestre e o discípulo e para tanto sublinho o valor do "saber de si" para se chegar à realidade configurada na "retidão", modelo de ação social propalado pelo grupo. Em razão do contexto de pesquisa nos extratos médios da capital federal, dados provenientes de indivíduos envolvidos com práticas mágicas, de possível ocorrência noutras regiões e classes sociais do país, não são aqui realçadas.

O discurso nativo aciona o valor do sacramento por meio da noção de burracheira constituída na lógica do dom do êxtase e do contra dom da disciplinarização, o que indica como o movimento realizado pela cultura dispõe da experiência extática no que tem de intensidade afetiva, convertendo-a em atribuições morais e que colaboram para a hipostasia do clã. Nesse sentido, a carga afetiva provocada pelo chá é movida por um aprendizado entre uma emoção etérea e indômita a ser domesticada, ou rotinizada, pela ação de um "conhecimento" que a transforma em sentimento real e estável, como sugerido na convicção de Salomão ao batizar e ofertar o chá à Caiano. Essa transformação ressurge na ritualização do mito

no rito udevista, trabalhando a distinção entre emoção e sentimento. Esse suposto de uma doutrina auto identificada como acesso à realidade recorre ao seu contrário, a "curiosidade", uma vez que a incompletude desta contrasta com a potência realizada pelo "conhecimento" da União do Vegetal.

A entrega amorosa suposta na relação entre Criador e Criatura no mundo cristão identifica no êxtase um momento extraordinário que tem na iconografia o coração de Santa Teresa transpassado pelo amor divino. O amor é aqui uma experiência intensa e avassaladora para aquele que experimentou a glória infinita da divindade. O dom de Deus no evento extasiante provoca um despertar do misterioso. Aí nasce o encontro com mística do êxtase e que será inserida, sob clivagens, na lógica religiosa, compondo o caminho de recriação pessoal do convertido.

Ao abordar o tema do êxtase na cosmologia nativa sob o marco teórico que orienta a discussão, não pretendo dar conta da experiência do êxtase enquanto efusão afetiva, uma vez que esse "sentimento oceânico" desafia caracterizações fisiológicas e apreensões científicas (Freud, 1997:10). Não obstante a sedução da temática, estou menos dedicada às fontes mais profundas do sentimento religioso e mais ao sentido hegemônico que um grupo atribui a uma experiência extática induzida por um psicoativo.

Conforme o objeto de investigação proposto na tese, a adesão tem sido identificada como um lugar de aprendizado do sentido da burracheira. É por meio do processo de adaptação do sócio em seu caminho de ascensão no sistema do grau que ocorrem as metonímias entre afeto e disciplina. Essa união pretende organizar afetos atuados no corpo, onde são naturalizadas as noções morais que caracterizam a adesão, tornando-as indissociáveis daquele que assim as apreende (Leirner, 1997:39).

Nesse sentido, procuro fornecer dados da importância da construção social do êxtase para o valor da disciplina, que, intermediados pela pertença ao grupo, protagonizam a circulação dos bens que dão o sentido hegemônico da adesão. A totalidade almejada entre "ordem" e "regra" constrói-se, como no amor cristão, por meio da simbologia do coração, através da qual o ser humano desperta para a transformação no encontro com o divino.

A "chave" da União é Salomão e a autoridade proveniente de sua sabedoria, a fonte que o colocou nesse lugar, como aparece no *Cântico dos Cânticos*, é uma figura feminina nomeada Minguarana na UDV, mas que na Bíblia é simbolizada como amante do rei dos judeus. Dessa relação de amor deriva o "conhecimento" do

demiurgo. Não há, entretanto, no mito udevista, e no significado do amor tornado conhecimento, o tom de amor erótico como metáfora do amor entre Deus e o humano que marca o mais belo escrito de Salomão. Contudo, a metáfora do amor erótico bíblico ecoa no mito udevista, pela atribuição de eros como uma força que tende para a unificação.

A condução do êxtase é um instrumento de comunicação entre o "alto e o baixo" que exclui do discurso que o institui, ou do conceito nativo de burracheira, possíveis efeitos dionisíacos que em sua exuberância sejam capazes de perturbar a estabilidade e a constância. Esses devem ser contidos na devida expressão da experiência, mas deixam-se entrever em falas esparsas que aludem a uma intensidade extraordinária, "quase insuportável" seja de prazer ou de dor. Quanto ao indômito do êxtase, são necessárias muitas mediações simbólicas para conter os conflitos postos ao modelo de burracheira e que são impedidos no discurso que a transforma em instrumento de engajamento do sujeito em um processo de cura dos pecados que atormentam o espírito.

A "entrega afetiva" anteriormente mencionada como um "ir sentindo" necessário ao primeiro momento do aprendizado da burracheira, de emoção indômita em sentimento estável, decantada na compreensão nativa, vem acompanhada da adesão e reprodução de um corpo de verdades morais percebidas como "conhecimento". Dessa forma a análise da burracheira aqui defendida entende-a no movimento de conversão de uma descarga emotiva, realizada nos meandros do transe, em aprendizado sentimental, operado por técnicas de constituição do "eu" no sentido da fixação de uma identidade (Foucault,1997:109). Aquilo que cabe ao sujeito nessa operação é encontrar, em si, caminhos para o "governo de si" onde é mister o valor da transformação da "emoção" em "sentimento", do instável e desruptivo em estável e unificador, passagem estratégica na relação entre os indivíduos e o grupo. Iniciado no rito e continuado nas relações entre sócios, o aprendizado do "conhecimento de si" é elaborado na experiência interiorizada da burracheira que segue em articulação com práticas disciplinadas instituídas e que são alocadas no que Mary Douglas (1991) propõe acerca do puro e do impuro, aqui transposto para a experiência da comunhão do vegetal.

O conteúdo religioso presente na continuidade entre "ordem" e "regra" depura o primeiro elemento de um sentimento "oceânico", cuja totalidade caracteriza a efervescência ayahuasqueira, exemplo de "fonte de energia religiosa" apropriada

pelos diversos sistemas religiosos. Se uma busca por ordem pode ser pensada em razão da imensidão oceânica, tal realiza-se na regra que fundamenta e regula os valores enaltecidos pela instituição. A relação assim posta entre o transcendente e o mundano produz, nos termos de Bourdieu, a "alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e portanto justificadas" (Bourdieu, 2007:33).

A mundanização do princípio divino que caracteriza a prática religiosa (Dumont, 2000) eleva um determinado bem moral sobre outro, e o que está sendo reproduzido pela coletividade institucionalizada é um modo de vida operado pela classificação religiosa via o sistema do "grau". Tal classificação contribui para a imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo social. Esse sistema hierárquico impõe um sistema de práticas e de representações baseados na metáfora do "alto" e do "baixo" cuja estrutura está fundada em um princípio de oposição moral do projeto político edificado na estrutura natural-sobrenatural do cosmos (Bourdieu op.cit: 33-34).

Esse estrutura prioriza num primeiro momento a moral do corpo e faz dela um princípio divino inspirado pelo "alto" que funde esfera privada, esfera religiosa e poder temporal. Com essa unificação, uma certa conformação da ideia de indivíduo autoriza a aplicação e reprodução de leis por parte dos "mestres no vegetal", os "especialistas" incumbidos da gestão dos bens de salvação (ibid.:35).

A comunhão do vegetal expressa o valor que o consumo de um bem pode representar na elaboração de um estilo de vida específico (Weber, 1974:226) em detrimento de outros que lhe são contrários. Nessa esfera social constituída a partir do vegetal, o monopólio da gestão do princípio divino associado a um campo de administração do sagrado constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente entre a manipulação legítima e a manipulação profana e profanadora do sagrado (Bourdieu, 2007:43-45). A existência de práticas alheias à doutrina são consideradas profanadoras porque "constitui (em) uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e portanto, da legitimidade dos detentores desse monopólio" (ibid.:45).

As normas explicitadas nos documentos do CEBUDV deixam de fora quesitos importantes das interações normatizadas com o vegetal no que toca à promessa de evolução espiritual. Ausente do registro legal, fica claro na socialização udevista

como a interioridade adequada subentende a restrição do corpo enquanto espaço de manifestação de emoções que porventura extrapolem os preceitos reguladores.

Além dos "documentos", as normas gerais também estão sujeitas à modificações, denominadas "orientações" ou "comandos". Pretendem regular direitos e obrigações institucionais, rituais e também o comportamento do sócio fora da UDV. Quanto a esse último quesito os documentos são discretos e o alcance da pesquisa não me permitiu oferecer uma visão do sócio para além das fronteiras do grupo. Entretanto, internamente, preceitos orientadores de padrões de uso e expressão corporal são implícitos e pervasivos. Dança e estética corporal não recebem normatização escrita e a esse respeito interpretações pessoais abundam, como também recorrências à episódios que teriam tido lugar ainda quando o Mestre era vivo, que servem ao intuito de "orientação". Durante o período de campo havia uma dúvida persistente quanto à propriedade da dança, como do uso de barba e/ou bigode, mas não quanto ao uso de longas madeixas no sexo masculino, que destoa da estética local. Cortar os cabelos é um ato diacrítico daquele que deseja "graduar-se".

Em conversa informal a respeito da "lugar" da dança na doutrina do Mestre, ouvi de um mestre recém convocado, que um discípulo casado queria ir levar a família a um baile, pois gostavam de dançar. O Mestre Gabriel não viu problemas nesse desejo, mas proibiu um outro que queria ir a um festejo para "pegar mulher". Essa relatividade surgida na fala de um jovem mestre posiciona a normatização a cargo de interações, o que parece em tensão com a dinâmica de distribuição de regras. A dança, pelo que pude observar, guarda um caráter ambíguo na irmandade, aspecto relevante para se pensar o contraste entre aspectos culturais do universo "caboclo" e da classe média do DF, pois nesta a dança é algo "natural" e saudável, podendo inclusive, ser divina.

Na linguagem cabocla, a dança é suspeita por seu potencial de "chamar a outra força" contida nos movimentos do corpo, daí a rejeição a elementos da simbologia da "brasilidade" (Melo, 2003) como a soltura do corpo tropical ritualizados em rodas de samba e/ou de chopp e no carnaval, que na UDV, desvendado o "mistério da palavra" revela-se o "aval da carne", período em que a ação da "outra força" é mais presente e a irmandade é instada ao recolhimento.

Diz-se internamente que o adepto participa de uma seita[114] porque "aceita" modificar-se no seio de uma irmandade, ela mesma capaz de orientá-lo na integração de uma nova e equilibrada identidade. Contrariando o discurso hogemônico, nem sempre a necessidade de "correção" é objetivada de modo consensual. Dançar é um ato social recoberto por sentidos divergentes, entre o permitido de um movimento saudável e o proibido de algo capaz de suscitar a "outra força". A intenção de constituir uma irmandade que fale a mesma linguagem esbarra nesse exemplo prosaico e rico à análise de uma intenção de homogeneidade moral entre campos de referências culturais díspares no que toca o corpo. Temática aqui apenas sugerida, mas que desde já importa pelos limites que impõem ao ideal homogeneizador, iluminando tensões na base da estrutura normativa. O cultivo dos mesmos hábitos em decorrência de uma "filiação espiritual" capaz de ultrapassar fronteiras culturais tem nesse exemplo, recorrente nas queixas de informantes, um obstáculo.

A adesão realizada sob negociação foi constante por parte de membros da classe hierárquica intermediária, em formas múltiplas de apropriação da doutrina. Nos bastidores oscilam entre um discurso da participação contido nos termos da simpatia, da comunicação sensorial e afetiva com o grupo, mas ao mesmo tempo afinados com uma crítica contemporânea que tem o tema das liberdades individuais como pano de fundo.

Um grupo de outro Estado encontrava-se em visita a um núcleo do DF e almoçando no restaurante vegetariano citado na introdução, falávamos sobre hierarquia. Uma sócia (CI) conta como levou "*um tempo para se convencer sobre a estrutura dos papéis de gênero na UDV*". Consola-se com o lugar da mulher na instituição por considerar que representa a mentalidade cultural das origens fundadoras e não algo inerente à União. O marido questionou: "*Será*?" Ela retorquiu: "*por favor, eu me consolo nisso!*" Ele também posicionou seu incômodo e disse que quando entrou, falava disso com freqüência até um dia que o mestre disse que esse era um problema das mulheres e que ele não deveria se envolver. Uma sócia antiga (CI) disse que esse ponto de minha pesquisa era muito interessante porque ela se lembrava de várias mulheres questionando isso no momento de entrada na União e que depois deixaram o assunto.

[114] Para Bourdieu "toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja" (2007:60), tal é o caso da sociedade religiosa em expansão e submetida a um aparelho de tipo burocrático em crescimento lento e constante, mas que por vezes usa o termo como auto referência.

Na UDV há uma única mestre, viúva do fundador, sua primeira discípula, exceção que brilha na confirmação da regra, justificado por alguns em razão de que "naquela época" a UDV era pequena e o Mestre precisava de pessoas para auxiliarem na missão; para outros, não há uma lei que impeça a convocação de mulheres para o QM, e esse é um assunto a ser "examinado". Numa das minhas entrevistas, um membro do quadro de sócios defendeu que não ficaria bem se a mulher fosse mestre e o marido do CDC, isso criaria desconforto e poderia tornar o casamento insustentável. Essa é uma leitura pessoal condizente com o contexto moral hegemônico da irmandade, que, como exposto, privilegia uma leitura hierárquica entre os sexos configurada na atribuição de poder político explicitado no sistema do grau. A interpretação familiar hierárquica de gênero está, por outro lado, largamente sustentada na moralidade tradicional das configurações familiares brasileiras, em contínuo contraste, contudo, com o crescimento do individualismo e a igualdade de direitos entre gêneros trazidos pela modernidade (Machado, 2001).

Voltando à fala da primeira sócia, ela contou longamente como foi entrar para a União depois de dois anos e meio frequentando as sessões sem associar-se. O mestre a inquiriu: ou ela se associava ou deixava de frequentar. Ela, assim que vestiu a camisa, sentiu-se diferente. Era com se as separações não mais existissem, entre ela e um todo, um todo maior que apenas um grupo de pessoas. Uma participação, "*união profunda, difícil de falar, muito fina*". E então ela entendeu. Eu quis saber exatamente o que, ela respondeu-me que para entender eu teria que viver o processo.

O contato com a dimensão do Mestre tem lugar privilegiado na sessão, mas desdobra-se no dia a dia do sócio. Como no grupo Alcoólicos Anônimos, trata-se de uma experiência cotidiana incitada no estímulo à vivência com o grupo. Na UDV, como no AA, a "entrega" parece ser ensinada no dizer "*Don't worry, if you hang around long enough, you'll get it*" (Robertson, 1988).

Uma sócia do CI anteriormente citada[115], quem me alertava para a intenção da bebida alcoolica, contou-me que por quase três anos ela resistiu vestir a camisa, não gostava da intromissão das pessoas em sua vida particular. Mas um dia, teve uma burracheira muito forte e viu na pessoa a sua frente, sem uniforme, o sangue que corria pelas veias do corpo e compreendeu que tal exposição devia-se à ausência do

[115] "Pediu afastamento" no fervor da adesão, possivelmente por desentendimentos havidos com a diretoria que teria frustrado sua expectativa de reciprocidade rejeitando um projeto seu de trabalho com as crianças do núcleo.

manto protetor do Mestre. Resolveu vestir a camisa e a partir daí achou que estava mais em contato com ela mesma, que sua recusa devia-se a uma *"fuga da própria essência"* ao negar-se à *"entrega"*.

Relutância quanto à adesão às regras do rito ou fora dele surgem na fala de nativos como "medo de um encontro consigo". Uma professora de línguas, casada, dois filhos, contou-me ter se sentido mais em paz quando "vestiu a camisa", o casamento melhorou pois encontrou seu lugar na relação. Essa fala remete a uma redução de divergências matrimoniais fruto de uma ausência de regras, cuja presença, uma vez assumida como caminho, libera o pensamento e o sentimento de uma busca constante pelo estabelecimento de comportamentos. A "limpeza no pensamento" e a "retidão" são transformações advindas da descoberta de si pela "firmeza no caminho do vegetal", aprendidos no convívio com a comunidade, e principalmente durante a sessão.

Nesse processo, a fé não é um termo recorrente, tampouco "crença". Diz-se que aos poucos, pela observação de si e dos acontecimentos, a pessoa vai percebendo a presença do Mestre em sua vida. A adesão sob o ponto de vista nativo tem aí uma marca inefável, repetida no diálogo abaixo, com o mestre que acima falou dos males das drogas:

Eu - Existe uma relação entre disciplina, obediência e sentimento?

Ele - Existe. Por exemplo: todo dia você vai na escola, no horário ou chega atrasada? É disciplina. Você é obediente?

Eu - Depende de qual regra é prá obedecer.

Ele - Já é conveniência. Existe uma diferença. O sentimento é isso (beliscando meu braço*). O que sentiu?*

Eu - Ardeu.

Ele - Isso é sentimento, é sentimento, interior teu, entendeu? O que falta em nós brasileiros, a maioria, é disciplina, regras. O que a gente vê hoje dentro da nossa sociedade são filhos desobedientes, que questionam pai, que brigam. O pai fala uma coisa ele não tá nem aí. O que a gente mais vê são jovens completamente desorientados que não conseguem perceber, a nível de sentimento, o que tá acontecendo, se anulam para o sentimento, não se permite chorar, sentir. São coisas distintas que ao se juntarem tornam o homem mais completo, mais inteiro.

Eu - Mas no mundo, como saber o que obedecer, existem tantos caminhos diferentes ...

Ele - Quando falo de desobediencia não falo especificamente desse plano não, falo de planos maiores. Quando a pessoa procurar se ouvir, ouvir a voz do coração, como ele concebe, como ele sente, ele sabe o que obedecer, você sabe disso.

No depoimento desse mestre a obediência alia-se ao sentimento como algo profundamente interior e que deve ser aprendido na partilha de regras capazes de articular a revelação da união, pela obediência, entre o "alto" e o "baixo".

Se a obediência provém de um sentimento, não tenho dúvidas, e o tema aqui investigado propõe entender, nos termos das ciências sociais, como num grupo específico o etéreo do transe ayahuasqueiro é semantizado na obediência da disciplina que estrutura a hierarquia. Mais uma vez recorro ao autor de *Uma teoria da ação coletiva,* que observa uma situação social onde o indivíduo, dentro de um grupo o qual oferta-lhe dádivas, descobre que deve adotar para si certas linhas de comportamento porque disso depende suas atividades na comunidade. No sistema do grau o indivíduo não deve ser indulgente em relação aos seus prazeres ilegítimos socialmente porque outras coisas além do prazer imediato estão em jogo, como seu lugar no grupo. A posição firme de evitar a tentação é uma situação que recebe, ou não, investimento do indivíduo (Becker, 1977).

Não obstante a regra social, a ambiguidade dos sujeitos que a manipulam adotam o dizer "*estar ligado ao Mestre*", "*ter o Mestre em meu coração*" em defesa da normatização consensuada, como também do rompimento desta, quando a regra surge como algo derivado da "mão humana". A ideia da "ligação direta com o Mestre" permite ambivalência pois serve a interesses específicos, seja de confirmação ou recusa das distribuições normativas e de honrarias do discurso instituído. No caso de uma recusa, a "ligação direta" é apresentada como soberana em contraposição ao que nesse momento passa a ser visto "apenas" como regra de uma instituição. Aqui o sócio recorre à 3ª. acepção do termo "mestre", decorrente da expressão "o mestre me disse", "o mestre me mostrou, eu vi", analisada na dissertação de Brissac (1999:109-110), como um espaço privilegiado do "sentir" na busca da verdade. Essa compreensão foi definida por um mestre no capítulo anterior como uma apropriação arriscada, pois decorrente do arbítrio pessoal, e portanto utilizada como auto legitimação do contato com o guia não mediado pela racionalidade institucional, pelo mestre com "m" minúsculo.

A dimensão visionária da "ligação direta com o Mestre", ou seja, o elemento transcendente, é internamente trabalhada nos termos de um encantamento, um

sentimento de pertencimento a uma ordem superior a qual unem-se os espíritos "encarnados" que se conectaram à "força". O discípulo não oferece reservas a esse aspecto da doutrina, e frequentemente apresenta a experiência decorrente desse sentimento de integração afetiva numa totalidade que o supera e ao mesmo tempo o apoia, servindo de contraponto às injunções normativas da instituição que por ventura tenham que ser negociadas.

O diálogo com a interioridade desliza entre introjeção e rompimento da regra, o que fica claro na terceira acepção da palavra "mestre". O mestre que há internamente em todos nós alude a uma relação entre a entidade ingerida junto com o chá e o "eu verdadeiro". Essa constituição do "eu" possibilita um movimento duplo entre a subjetividade e um outro divinizado pela norma religiosa, enfatizado na construção da individualidade udevista. Há nessa acepção uma introjeção dos princípios simbólicos coletivos, mas não só, uma vez que o espaço conferido ao "eu" na sociedade envolvente permite fissuras ao princípio de introjeção doutrinária e aponta para um espaço de adesão e de mobilidade passível de punição, mas que é por vezes acionado como espaço de abertura no espaço restrito da norma. É sem dúvida um lugar de tensão, mas também de adaptação das antinomias individuais frente a norma, esse dado pelo 3º. sentido, em razão da circulação entre o Mestre fundador que habita a burracheira, a instituição que o representa e a esfera individual daqueles que participam da comunidade. Esses indivíduos são parte de uma sociedade envolvente que comunica valores díspares quanto à idealização do "eu" comunitário, o que projeta o membro numa dança de significados móvel e contextual.

Natureza e cultura - Aprendendo do caboclo

A elaboração da noção udevista de individualidade tem início no discurso nativo que afirma a natureza encantada na bebida sacramental, cujo poder é o de propiciar a revelação do "eu" verdadeiro por meio do desvelamento gradativo da memória original. No mito, o poder do rei de governar com justiça deve-se ao "conhecimento" de Hoasca, mulher misteriosa que dá nome ao objeto sacramental. Lembrando Weber, para quem o reinado é uma consequência do heroísmo carismático (1974:290), é na Conselheira onde habita o carisma, o extraordinário do conhecimento que faz o rei "vitorioso". Sendo assim, na natureza estão os elementos simbolizados pelo poder de Hoasca e pela videira inspiradora da sabedoria de

Salomão poetizada na Bíblia. Em ambos os mitos a sabedoria é a lei divina, a própria expressão da Natureza, a criadora da ciência de Salomão.

Na UDV, dessa instância da natureza provém a força moral que conduz à "evolução". Esse é um modo de pensar que alimenta o imaginário da floresta como "reinado" ocultado na forma de taperas, referência à habitação dos "caboclos da floresta". Na "simplicidade do caboclo" encontra-se oculto o "tesouro", o conhecimento divinizado. Para encontrar-se com o "tesouro", como que invisível a olho nu, é preciso aprender seu verdadeiro sentido, encontrado para além do transe, na linguagem que constitui e legitima uma moral centrada no corpo.

A representação do grupo apóia-se no imaginário de uma cultura "cabocla", pois a União do Vegetal "preserva e cultua ... a origem cabocla que traduz a pureza de seus ensinos" (CEBUDV, 1989:36). A simbólica da pureza atribuída aos contemporâneos do Mestre configura o valor sobrenatural da "simplicidade" do legado de José Gabriel, depurada ao longo de suas reencarnações. Mestre Gabriel ao "recriar" a União contou com o auxílio valioso de seus primeiros discípulos. O caráter místico da presença dos mestres que se aproximaram de José Gabriel no período de formação da UDV foi discutido em Goulart (2004). Nas palavras do atual Mestre Representante Geral do CEBUDV: *"... nem todas as pessoas que chegaram na época do mestre apareceram por qualquer coisa, entendeu? Não apareceram por qualquer coisa. O Mestre quando vem à Terra numa missão ele tem que ter alguém há já mais de uma vez, ou de outra, pra formar uma coisa é preciso, porque só ele não dá conta*" (mestre Herculano no vídeo Congresso UDV, 1995).

Os mestres da origem participaram da UDV em outras encarnações e por isso estão mais avançados na evolução propiciada pelo vegetal. Essa é a percepção de um discurso que se institui sob emanações do sacramento, acionando sua continuidade com a natureza divina representada no mito de origem e alocada na figura do Mestre, cujas qualidades carismáticas, doadas por Salomão ao batizar o sacramento são extensivas aos "mestres da origem", que expandiram a União para o "Sul". O valor da "simplicidade", conforme minha análise, tem no termo "caboclo" um recurso de legitimidade da ideia de "essência" entendida como preeminência da natureza ancestral.

Sob o imaginário do "caboclo" funcionam seleções e definições do que deve ser observado para formar o que é coletivamente valorizado modelando-se o desejável e tornando-o passível de exploração e desenvolvimento. Ou seja, uma atenção

especial ao transcendente investido na "simplicidade", que se quer origem e essência, está representada na comunicação que incita viver em conformidade com ela (Tambiah, 1990:6).

Assim, a empresa religiosa organizada burocraticamente parte de "uma reação de valorização da natureza e do mundo rural" (Duarte, 2004), largamente apropriados pelo discurso institucional. A ênfase na proximidade dos "caboclos" com um universo cultural mais próximo da natureza ao mesmo tempo que "encanta", representa um desafio específico da expansão entre a classe média afluente dos grandes centros, a de manter, na semântica do vegetal, o diálogo com a mística e a moral "caboclas". O não dito desse imaginário do caboclo é a proximidade dos seringueiros, posteriormente preletarizados em Porto Velho, com a representação estatal do poder instituído através do exército.

Vemos que a prevalência da identificação com o "caboclo" mantém-se enquanto "origem" da UDV não exatamente devido à dimensão histórica que localiza o período de fundação e seus representantes. A "origem" recorrente nos depoimentos deve-se a ser "o mundo natural" substrato dinâmico das condições sociais de produção de discursos. A ênfase na "origem" opera um produtivo deslizamento de sentido entre uma perspectiva que remete o seringueiro habitante das "taperas" como um sujeito em contato próximo com a natureza divinizada, o "tesouro" da linguagem mítica. Ainda noutra perspectiva transcendental, os mestres da origem teriam tido relevante participação na União do Vegetal noutras encarnações.

A importância simbólica da origem contempla o controle do mundano, temporal e aleatório da modernidade, cuja tendência ao impermanente é conjurada no valor udevista. Nas sociedades modernas os diversos grupos não gozam de consenso quanto ao que sejam regras sociais, não precisam compartilhar de mesmas regras e de fato frequentemente não o fazem (Becker, 1977:65). Assentado na "origem", o valor coletivo expressa nesse lugar de autoridade um princípio regulador coletivo em oposição ao ameaçador definido na existência constante das mudanças possibilitada pelo alargamento das construções identitárias da alta modernidade (Giddens, 1993).

Essa hierarquização de valores aponta para uma tradicionalização dos costumes no trato dos dramas pessoais que se desenvolvem e refletem-se no "grau", mas não impede transformações de valores próprios dos "caboclos da floresta" em favor de uma maior racionalidade urbana, como vimos no exemplo da miração.

A classe social fundadora do movimento religioso não traz o indivíduo como valor, como pode ocorrer com outras classes contemporâneas no que tange à organização dos afetos e critérios de poder. Na UDV a marca do "caboclo" impõe uma valorização de modos de ser que têm o tradicionalismo no âmago dos ideais de comportamento do ente social. Porém, esses mesmos "caboclos" uma vez na área urbana, viviam um processo de adaptação na Porto Velho dos anos 60, cujo crescimento aproximava esses indivíduos dos valores daqueles provenientes de toda a parte do território nacional, que sob tônica mais individualista afluiam ao Estado de Rondônia. Além disso, na passagem dos anos 60 para os 70 a capital do atual Estado de Rondônia viu acontecer o encontro de operários ex seringueiros moradores da periferia com jovens da classe média de grandes centros urbanos que chegavam em busca da bebida psicoativa sacramentada. Foi provavelmente desse encontro de onde surgiu a ênfase na categoria "caboclo", que, sob o olhar dos jovens aventureiros, tomava um ar romântico.

A ex-conselheira, já citada, descreve sentimentos gestados em sua ida a Porto Velho, para onde ela e o marido foram "mochilando", desde o Peru:

"*... a gente era muito despojado ... Porto Velho era assim, tinha um, muito cabeludo, povo de São Paulo, Brasília e uns estrangeiros também que chegavam para beber na floresta lá. E lá você tinha uns mestres, gente muito careta, muito da região mesmo, homem é homem, mulher é mulher ... mulher é não sei o que, entendeu?... E a gente ia beber o vegetal, aquela mesa, aquela arco, aquela coisa muito formal, muito... era uma igreja, uma religião ... Eu achava lindo aqueles velhos pobres, ou caboclo, eu aceitava tudo deles. Só não aceitava falar de mulher... Muito endeusamento com certeza ...Mas a gente precisava disso porque senão a gente não tinha também meio que formado um, fundado, construído isso. Precisava da ideia do caboclo, de endeusamento, daquele mestre que veio do interior da Amazônia, só ele que prestava, aquele outro do daime, de jeito nenhum*."

Membros graduados da UDV que fizeram parte da geração "paz e amor" por vezes reportam-se ao passado na juventude dizendo que o que lhes faltava era a "luz" encontrada nos caboclos da amazônia. O encontro entre classes sociais distantes uma da outra, com a classe economicamente proeminente colocando-se sob doutrinação daquela menos favorecida, é uma união que rompe a subdivisão de grupos em interesses conflitantes. Os caboclos doutrinadores da União do Vegetal exercem um

encanto sobre os jovens viajantes dos anos 70 que recebem os primeiros como mestres, num inversão dos lugares sociais da sociedade brasileira.

Atraente porque motivada para a ascensão, o carisma vegetal/mestre tem eficácia duradoura para os jovens que permaneceram na doutrina, unindo-se no intuito de "um dia" chegaram ao "lugar" pretendido, reestabelecendo um princípio hierárquico moralizante inspirado na classe proletarizada que, no seio do grupo religioso operou uma reversão do lugar que ocupavam na sociedade como um todo.

_*_

No início da etnografia presenciei um ex-mestre entrar no fim da fila para receber o vegetal. Ele estava sem uniforme e semanas depois passou a vestir a camisa com o bolso branco, ofertada informalmente minutos antes do início da sessão pelo mestre Representante. Vê-lo assumir publicamente essa nova posição dentro do grupo não se restringiu ao lugar na fila para receber o vegetal, mas também um reordenamento do seu lugar na sociabilidade do núcleo com o qual ele passara a lidar. Enquanto os mestres no pós sessão ocupavam-se com atendimentos individuais, condução de reunião de pequenos grupos de trabalho e animadas conversas em grupos de participação disputada ele, destituído da posição hierárquica, não experimentava a atenção de outrora e poucos eram aqueles que dele se aproximavam.

Foi punido por motivo de "traição conjugal", conforme contou-me. A punição, na sua ótica, deve-se à qualidade intrinsecamente negativa de seu comportamento e portanto, justa. Mas o motivo de seu desgosto era perceber o tratamento diferenciado que sua nova posição lhe conferia.

A concordância face a sua punição atesta o valor da conduta devida e que nesse caso surge como preocupada com a moral familiar. Na UDV o grau em que um ato é tido como desviante depende de quem o pratica, e nessa lógica, quanto mais alto o grau mais o ato é desviante. Tendo cometido uma transgressão grave o membro destituído do "lugar" de mestre corrobora com o valor do sistema, acatando a punição, mas não aceita o julgamento pessoal de outros sócios sobre ele.

Outro exemplo da preeminência do "grau" nas relações sociais refere-se a uma proposta de uma sócia fundadora, ex conselheira, (a mesma que provocou a afirmação do "grau espiritual da miração") acontecida em reunião do núcleo, quando ela sugeriu a possibilidade da ogã ser do quadro de sócio. Sua intervenção não obteve repercussão naquele momento. Apesar de sua intensa participação nas esferas ritual e institucional devido ao seu temperamento, conhecimentos da doutrina e bem sucedido

cultivo de relações sociais no grupo, estava no QS por ter retomado o hábito de fumar tabaco. Uma medida posterior à realização da etnografia foi de "reconduzi-la" ao CI (mas não ao CDC), com a condição que parasse de fumar.

A noção de coerência com o "lugar" merecido apareceu nos depoimentos como uma preocupação a respeito do desempenho das funções atribuídas. O jovem mestre, recém convocado, relatou-me o elemento destacado na cena do seu recebimento da Estrela, quando a voz do mestre Dirigente (que à época era Mestre Geral Representante) repetia a noção de "responsabilidade" do "lugar". Para o jovem mestre, convicto de sua condição de "pecador", estar no lugar de mestre da União do Vegetal é um compromisso com uma postura de vida capaz de distanciá-lo do "erro". Esse "lugar" de onde a pessoa vê a si, seguiu explicando, faz pensar antes de ceder à impulsos, o que lhe traz uma postura mais controlada, fazendo-o seguir os preceitos doutrinários da União do Vegetal. Por esse viés, interdições e punições têm caráter profilático, de defender o indivíduo de seus próprios descuidos morais.

Dessa maneira, entendo a valorização da regra social para o direcionamento individual relacionando-a à ideia de que um dos problemas grandes na UDV, com capacidade de aglutinar demandas pessoais (Leirner, 1997:104), é a noção de erro. O erro tem raízes no pensamento e realiza-se na progressão do pensamento tornado ação indevida. Indesejado, mas inevitável devido à imperfeição humana, o erro legitima a necessidade de "correção", a partir da qual são estabelecidas interdições e punições que sustentam a estrutura hierárquica.

No contexto da UDV, o mal presente no alcool e no carnaval, por exemplo, são externos ao sujeito, mas só o atingem caso esse permita, sendo o "erro" a causa determinante da "entrada" do mal na vida do ser. É forte a noção de escolha com qual das duas forças polarizadas a pessoa deseja associar-se, o que não ocorre na magia como um pensamento onde prevalecem temas persecutórios (Taussig, 1993; Montero, 1994) dada a existência do mal como causa externa.

Na UDV o mal não é acionado como um fazer do outro, o que não é impossível, mas a ênfase é no poder de contrapor-se a qualquer força negativa a partir da adesão à "força superior". O pensamento focado no "eu" ensina que o mal a ser temido é o fazer da pessoa, ela mesma, através de atitudes classificadas como "engano", "extravio", "falta de consciência" ou "grau de memória". O mal é resultado da ação do sujeito que dispõe da escolha e, por não saber de si, trilha caminhos

indevidos, o que insere a atitude individual num contexto moderno, centrado no "eu" e não num contexto de aparências a serem mantidas nas relações sociais.

Conforme mestre Herculano, o mal a ser evitado é de responsabilidade do sujeito:

"*Se eu sei que ali tem uma poça, eu não posso ir lá porque se eu entrar no escuro tá arriscado eu escorregar. Vou pelo claro, pelo caminho, das vereda eu já saí. A União ensina as pessoas a se corrigir, só depende aqui do nosso lado a gente dá uma olhada pra dentro da gente.*" (DVD, Congresso UDV, 1995).

O olhar interiorizado da fala do mestre, assim como o "auto conhecimento" comentado por Soares sobre o Santo Daime que aqui prolongo como também na UDV, é entendido através do englobamento do "eu" pelos preceitos coletivos, uma vez que a "empresa de autoconhecimento corresponde à reafirmação da cosmologia ... à verdade da crença" (Soares, 1994:219). "Autoconhecimento" é uma categoria nativa, uma expressão moderna lida pelas lentes de empresas religiosas da ayahuasca.

De acordo com o autor acima citado, a idéia de "liberdade" aí contida muito se diferencia do movimento psicodélico dos anos 60 e 70 que propugnava a libertação da repressão cultural, das paixões espontâneas reprimidas pela culpa e fantasmas persecutórios (ibid). Essas décadas foram marcadas culturalmente, sobretudo na América do Norte, pelo desejo de mudança que tem como ícone o então ex pesquisador de Harvard, um psicólogo transformado em líder místico, Timothy Leary, quem pregava o "*turn on, tune in and drop out*" seu lema de mergulho na interioridade para liberar-se e escapar da vida burguesa. Se seu projeto de revolução fracassou, o contexto da sexualidade no ocidente teve através do movimento de contracultura um efeito liberalizante das normas sexuais até então predominantes.

Por uma via contrária a essa, no universo religioso da ayahuasca, um desejo pessoal por diferenciação coletivamente ordenada surge na valorização de regras morais conservadoras no que toca à sexualidade. Em ambos os grupos, Daime e UDV, mesmo que sob níveis diferenciados de cobrança pela consecução da verdade instituída, há uma ideia de libertação, ou de evolução que "promete a dissipação dos tormentos sensuais, a exorcização dos impulsos do corpo, a neutralização do desejo que nos escraviza ao século, seus fetiches e suas ilusões" (Soares, 1994: 220).

A busca de um auto conhecimento e a estabilidade contida nas regras que orientam a existência são valores caros à afirmação nativa da "transformação" do sujeito que adere ao grupo social. A ênfase na estabilidade depurada e cristalizada no

encontro entre fundadores e a primeira geração urbana, encontra-se ligada à noção de risco, pervasiva à condição humana e marcante na experiência de vida dos operários da borracha que se deslocaram para Porto Velho, como também entre os jovens de classe média que aportavam na Amazônia em busca do "exótico", por vezes relacionado ao desejo de encontro com o sagrado. Tais sujeitos, não obtante suas diferenças, são vistos, sob o recorte da pesquisa, em trânsito entre lugares e contextos de vida sob intensa transformação.

Se no plano cosmológico construtos míticos de origem amazônica são enunciados, ressignificações de influências culturais performadas, como discutido no primeiro capítulo, a normatização do comportamento age num contexto de preocupações e angústias características do mundo urbano ocidental onde o desmapeamento atinge de modos diversos a percepção da ordem social (Berger, 1983; Giddens, 1993). Em contextos de desestabilização, o futuro, em alguns aspectos básicos, carrega uma sensação difusa de ameaça, reiteradamente suscitada em temas como afeto, segurança, estabilidade, confiança. Consequentemente a adesão ou o associativismo (Douglas, 1998) refere-se a uma valorização dos sujeitos não só pela experiência do transe ayahuasqueiro e da pertença a um grupo qualquer, mas pela orientação através de regras como instrumentos para alcançar a saída de um estado de coisas indesejável. Em função disso o alinhamento do sócio, em conformidade com a conduta socialmente orientada, segue valores do grupo que se apresentam enquanto forma de minorar a ameaça provocada pela alteração dos espaços sociais da existência.

A adesão ao discurso disciplinado da gestão da intimidade, seguida do desempenho de funções administrativas da empresa religiosa, tem uma razão afetiva contrária aos embaraços da autonomização da sexualidade e do relativo afrouxamento das pressões sociais nesse campo. A atitude sentimental do adepto para com o vegetal está contida numa via dupla: deve-se ao êxtase como também à natureza social do vínculo aí constituído enquanto um modo de ordenar as coisas da vida privada, do "coração" como no dizer nativo. O contato do adepto com o objeto sacramental é intensamente afetivo, como é próprio das relações religiosas e a disciplina, instituída por meio do uso do sacramento, põe-se no seio do grupo como uma demanda da alma coletiva e de ordem afetiva individualizada que agrupa seus valores de modo próprio (Durkheim e Mauss, 1999:453 e 454).

Na UDV, como no início do cristianismo, a busca de Deus, sempre coletiva, está indissociavelmente ligada à busca de si, engendrando uma dinâmica centrada nas interrelações e tensões entre termos condenados, desde então, a se definir uns em função dos outros: vontade, verdade e interioridade (Duarte e Giumbelli, 1995:95).

Na etnografia realizada entre sócios, com exceção dos jovens filhos de sócios e que frequentam o Centro, todos os exemplos de adesão que tive acesso foram narrados como decorrência de momentos de crise emocional. Todos os entrevistados consumiam drogas lícitas e/ou ilícitas, hábito retratado como devido à perturbações pessoais e geralmente postos sob a ótica do abuso. Em diversas entrevistas surge o desejo de largar o uso de drogas em prol de uma melhor adaptação à sociedade, ou como é dito: "ajeitar-se na vida". Essa tendência acentuada presente nos dados não representa, obviamente, a totalidade dos membros, mas expressa uma característica do grupo. Os depoimentos referem-se à momentos existencialmente conturbados que precederam a adesão, são falas que contém uma busca derivada de carências ou, de modo mais pronunciado, um modo de retomar o passado como um tempo marcado pela assunção do erro cometido nas escolhas de vida. A adesão na ótica dos que permanecem na UDV supõe um passado de erro, sofrimento e angústia pela ausência de orientação e a crise disso decorrente. O reconhecimento do erro é seguido por um encontro com um caminho para consecução de um novo padrão de comportamento.

Para o mestre a chegada na União é assim descrita:

"Não tinha uma busca consciente do que eu tava buscando. Existia uma busca de estar inserido num grupo por uma carência minha. Então não foi o fruto de um processo de uma busca, dentro lá é que eu pude encontrar isso, né? Então eu não fui movido por buscar uma religião, fui movido por estar em contato com um grupo prá atender minhas carências." (Mestre fundador no DF, sócio desde 1976).

A fala acima ressalta a necessidade de amparo do sujeito e reflete o trato de carências sentidas e processadas dentro de um contexto de grupo, o que ocorre em geral na adesão ao campo religioso. Como para a ex conselheira anteriormente citada e esse mestre, vários outros adeptos não chegaram na UDV em busca de religião, e sim por uma necessidade de entender questões pessoais. Conforme discutido no capítulo onde analiso o rito, a vivência no núcleo surge como lugar de acolhimento do sofrimento humano, tais como o desamparo trazido pela morte de um ente próximo, o desespero do vício, uma paixão mal sucedida, a vergonha e a tristeza do abandono, a incompreensão de si. Dizem que a pessoa chega na União de várias maneiras, mas a

que fica é aquela que chega "pela necessidade" de "saber de si", pois o espírito que está em sofrimento abre-se à transformação que tem lugar pelo "coração".

Ao iniciar sua "caminhada", o "caianinho" está no lugar de "receber", mas algum tempo depois ele é convidado a participar, ocupar um lugar no todo através da "convocação". Esse é um momento delicado da adesão, pois uma vez iniciada a "instrução", o grupo redobra a expectativa de participação ativa do adepto. A busca pela construção de uma *persona* social pautada no valor da organização da intimidade como forma de lidar com a existência, é um primeiro momento, dito da "chegada", quando a "pessoa vai se limpando, se conhecendo" e num segundo momento ela já se encontra em condições de "dar de si", "mostrar quem é e para onde quer ir". Esses dois momentos da "caminhada" indicam uma adequação entre a adesão aos princípios do grupo e os termos para o "auto conhecimento".

Na caminhada do discípulo está previsto, nos termos ideais, um tempo de chegada quando, portador de uma necessidade preemente, ele é considerado como alguém que está mais no "lugar de receber" do que de "dar" ao grupo. Posteriormente, ao vestir a camisa, é considerado apto a contribuir um pouco mais, pois "já tem para dar", gozou de um tempo de dedicação a "si mesmo" no "contato com o Mestre", tempo suficiente para o despontar de um fortalecimento interior. É o momento de começar a "fazer pergunta no salão" e engajar-se ativamente nas "escalas" de trabalho do núcleo. Nessa relação depura-se que afeto e obrigação não são excludentes e a reciprocidade é ambivalente (Martins, 2002:12), existe o pago e o gratuito, a instituição e a irmandade.

Fazer a "ligação com o Mestre" através do sacramento, líquido que contém a sabedoria do líder, é receber a graça. A burracheira como graça ou dom é êxtase e conhecimento. A tal oferta o indivíduo deve retribuir aceitando sua "convocação" a ocupar o "lugar" na hierarquia de direitos e deveres institucionais. Mostrar-se no "caminho da retidão" é dar provas de uma condição espiritual mais robusta, o que legitima o recebimento do "grau" resultante de uma troca especial com o Mestre, a burracheira.

O visitante solicita ao mestre Representante o ingresso na irmandade e recebe dele a camisa no início da sessão, antes da comunhão do vegetal, sob um pequeno discurso a respeito do "cumprimento dos deveres" para "merecimento dos direitos". A camisa, segue o Representante, pertence ao sócio mas o bolso à União do Vegetal.

A noção corrente no seio do grupo é que "a burracheira muda quando a pessoa veste a camisa verde", ato que carrega um "grau" a mais: mais responsabilidade, compromisso consigo e com a União. Uma vez sócio, inicia-se a "graduação" do indivíduo quando ele é "convocado" em sessão para fazer parte da instrutiva, o que segundo fui informada, ocorre sem aviso prévio. Reconhecida a obtenção do "grau", maior responsabilidade é requerida. Uma das idéias fortes na UDV é chegar a ter "bolso amarelo". Estar no Quadro de Sócios há muitos anos e não ser "convocado" é sinal de que a pessoa não está "evoluindo".

Nos termos sociológicos a "convocação" remete-nos à idéia de uma posição social num grupo de status como resultado de negociações e redes delimitadas que a pessoa estabelece (Douglas, 1998:108). A "convocação" é reconhecida como a entrada do sócio num sistema de confiabilidade no qual deve maiores responsabilidades e acessa prerrogativas sobre os demais verticalmente dispostos pelo todo hierarquizado. O "lugar" é outorgado pelo reconhecimento das condições do espaço social a ser realizado pelo sócio.

"Eu queria chegar ao CI prá ter grau prá ouvir as Histórias... Ter grau, poder estar no lugar... é, eu tinha curiosidade, queria saber mais. Curiosidade parece negativo por causa dos mestres da curiosidade, mas o mestre X me disse que curiosidade é bom quando é uma coisa que faz a gente querer saber, ir atrás." (CI).

Ouvir as História, ou antes, alcançar a outorga coletiva de presenciar as narrativas rituais sacralizadas, é um dado valorizado no processo de adesão que enaltece o próprio esforço e "merecimento". Esse é um dado da economia do segredo na UDV que corresponde ao que analisa Bourdieu acerca da teologia esotérica, a qual, mediante refinamentos e complicações, tem por efeito "manter os leigos à distância, e convencê-los de que esta atividade requer uma 'qualificação' especial, 'um dom de graça', inacessível ao comum dos homens ..." (Bourdieu, 2007:69). A distinção é parte dessa vontade de saber enfatizada na "graduação", mais constante nos depoimentos que um desejo de purificação, supostamente contido na ascensão hierárquica religiosa.

Os assuntos relativos ao sentido do vegetal são tratados em conformidade com o "grau" conferido internamente. No centro de um campo múltiplo de significações a partir da ingestão do chá, a disputa pelo campo simbólico do uso ritual da ayahuasca na UDV revela-se pelo entendimento internamente compartilhado de que é apenas na doutrina da União que se ascende aos "degraus" do conhecimento no vegetal. O

crédito negativo atribuído aos demais grupos usuários do chá é um comportamento social performado de modo discreto ou ostensivo, mas que comunica uma desconfiança das forças aí evocadas[116], e que observei, em alguns casos, perdurar após "pedido de afastamento" do sócio.

As restrições de acesso ao chá distribuído alhures é expressa no "comando" que exige do sócio da instrutiva que deseje visitar outra linha de uso do chá, a obtenção de "licença" de seu mestre Representante, o qual tem o direito de conceder ou negar o pedido que, com exceção de visitas a centros espíritas ayahuasqueiros frequentados por parentes próximos, é uma solicitação que goza de baixa estima entre membros. A dependência consensuada de aprovação do Representante face ao desejo de visitar outra linha de uso da bebida é um dado relevante à análise de um conhecimento doutrinário que professa a busca do "conhecimento de si" com a "obediência". O princípio da obediência, apresentado como devida a uma dimensão superior, esconjura o modo de agradecimento na língua portuguesa no termo "obrigado/a". O "conhecimento" recusa tal expressão pois na revelação buscada não há espaço para a obrigatoriedade, já que a ação devida é manifestação de um desejo, de uma escolha. Por outro lado, a negação do termo pode ser associado ao distanciamento das origens afro-brasileiras da UDV, tradição onde o iniciado "faz obrigação", o *obi.*

O monopólio da distribuição do bem tem respaldo e apreço de boa parte dos sócios que justifica o princípio da obediência como um "cuidado" com o "propósito" para ser "merecedor" da "guarnição", o manto protetor do Mestre.

A demanda institucional por exclusividade do uso do vegetal desencoraja fortemente visitações entre linhas outras[117], uma característica do valor atribuído à modulação religiosa em tela que recobre o transe e dessa forma autentica a legitimidade do monopólio do sagrado (Bourdieu, 2007) sob a "guarnição do Mestre".

Associada ao uso da "camisa", qualquer que seja o "bolso" está a noção de "guarnição", categoria nativa onde pensamentos místicos de várias tendências alojam-se em conformidade com experiências e simpatias dos adeptos. O importante é que o termo expressa um sentimento difundido entre sócios de que, estando na União do

[116] Recentemente, devido às alianças políticas do pedido de Patrimonialização do uso do chá, iniciou-se um movimento de aliança do uso "tradicional" com a Barquinha e o Alto Santo, não pude observar o impacto desse acordo político na cena ritual.
[117] Mais comum em certos grupos do universo neo-ayahuasqueiro.

Vegetal, a pessoa goza de uma "proteção". Para a UDV as "coisas da Terra" – expõem todos à força negativa. Quem está dentro da irmandade, distanciado das perturbações da força negativa, tem "guarnição", está menos exposto. Alguns adeptos com quem pude ir além das falas hegemônicas quanto a esse assunto da "proteção", expressas sob o bordão da "evolução espiritual" e o reconhecimento divino desse propósito elevado, me confessaram temerem sair da guarnição. Por isso sentem-se mais seguros ao seguirem os preceitos instituídos, o que inclui avisar o Representante, ou como dito, pedir-lhe a "licença" quando em ocasião de viagens por período superior a duas sessões de escala ou uma sessão instrutiva.

A noção de proteção contida na "guarnição do Mestre" supõe restrições sociais. É indicado que o sócio graduado retire-se de ambientes onde o comportamento seja conflitante com os preceitos morais do grupo. Exceção feita à obrigações de certas atividades profissionais quando, segundo alguns depoimentos, o discípulo deve pedir a "licença" de seu mestre Representante para frequentar "determinados ambientes".

A obediência como categoria nativa é fundamentada em sua relação com a ordem natural das coisas que tem lugar na revelação do "eu". A obediência exigida não se deve apenas ao cumprimento de deveres externamente constituídos, uma vez que obedecer é uma categoria que se relaciona com uma dimensão interior do indivíduo e que deve ser acessada como fonte de orientação para a ação humana. A obrigação está ligada ao mundo interior do sujeito, sua "essência". Tal encontro realiza-se na comunhão do sacramento que carrega em sua simbólica o poder de propiciar essa união do sujeito com ele mesmo, lógica que fundamenta a união de ações espiritualizadas e mundanas do clã .

A construção da interioridade é condição desse processo de adesão à doutrina. O indivíduo quando comete um ato contrário à regra, não demonstra apenas uma transgressão à norma, mas a si mesmo. Tal ato, passível de sanção, o recoloca num "degrau inferior da caminhada" mas não o destitui, necessariamente, da intenção da busca por si. Se ele aceita a "punição", dá provas de que o distanciamento do caminho é um percalço da travessia e não seu abandono. Aceitar o "erro" que faz "cair", ou seja, perder um ou mais graus e reinserir-se na "ordem", comprova a metafísica evolutiva mediada pela moral da "retidão". Aqui o adepto contemporiza o cultivo da interioridade pretendida e assume socialmente suas dificuldades frente ao modelo de conduta que, ao punir a traição masculina, distancia-se da moral cabocla. Agindo

desse modo ele demonstra, apesar do erro, um alinhamento com a moral da pertença ao grupo. O estado psicológico do "equilibrio" almejado deve conjungar-se à estabilidade propiciadora do alcance desse padrão. A "emoção" é uma noção vista com cautela por ser difícil de conter e constrasta com o "sentimento" construído no cuidado com precipitações que possam perturbar o equilíbrio.

A emoção é como uma face bruta do afeto, a ser lapidada no direcionamento devido e positivado da potência emotiva. Espera-se que o sócio no início de sua "caminhada" e portanto desprovido de "equilíbrio", precise de um tempo para "limpar-se" de mágoas e ressentimentos, emoções que impedem a "limpeza no coração". O núcleo nesse momento deve acolher o indivíduo recém chegado e que ainda não sabe a diferença entre uma "emoção" violenta e um sentimento que nasce de uma fonte estável e segura. Se a emoção tem um caráter disruptivo, o sentimento é construtivo, lento, persistente e estável e é pautado nele que o sujeito constrói a base da vida que deve ser vivida.

O projeto de organização da interioridade é valorizado na medida em que sua consecução é tida como situação de bem estar pessoal, indício da ligação do sujeito com o "alto" e correlaciona afeto e segurança para aquele que participa da "egrégora". A busca inicial de superação de dificuldades pessoais agrega, paulatinamente, valor àquele que percorreu o caminho da ascensão social interno às fronteiras do grupo.

Nos termos nativos, ao discípulo considerado "faltoso" é dado, através da punição, espaço para que reflita sobre sua atitude, desde logo questionada e colocada como "erro". A permanência do discípulo "faltoso" sob novo status positiva a estrutura interna, reforçando-a e espera-se que ele recupere seu "lugar". Nesse caso o cumprimento da regra preserva as relações e o próprio grupo. A ressalva aos transgressores recalcitrantes, ou seja, os que não toleram a punição, é expressa na seguinte frase: "*A União é para todos mas nem todos são para a União*."

A punição como medida externa de correção é negada por algumas falas individuais, firmes na assunção de que *"ninguém corrige ninguém, é a própria pessoa que se corrige"*. A ênfase no "eu" como um desejo a-social de identificação com a "essência" é então reafirmada em negação ao poder do coletivo. Isso, ao meu ver, não contraria o princípio corretivo da função disciplinar, uma vez que o indivíduo, caso deseje participar da totalidade hierarquizada, deve introjetar e/ou ceder às injunções coletivas. Através da punição a lei é relembrada, reatualizada e o discípulo "faltoso" que deseja seguir a "caminhada" requerida deve voltar "pela correção", atitude que

configura um exemplo de expiação, de arrependimento, podendo ser gratificado com a "recondução".

O fundamento religioso da introjeção da regra é aprendido conforme a Palavra do Mestre: "*Quem escuta procura ver a realidade em cima de quem prega ... quem sabe explicar tem que saber praticar*". Além de critérios da conduta moral e ritual, conta para a "graduação" do sócio a dedicação institucional segundo possibilidade de cada um, seja braçal, intelectual, e/ou econômico[118] o que faz acumular valores e conferir honras. Tais orientações que preceituam o "exemplo" sublinham o compromisso do discípulo com "a obra do Mestre" que se realiza em atitudes, sendo esse o lugar da "transformação".

Mestre Herculano, atual Mestre Geral Representante, em 1995 destaca a importância da adesão para o futuro da UDV: "*O que precisa é a pessoa que vem chegando botar em si a vontade de ser assim um conselheiro, pra se aconselhar a si próprio, ter palavra pra aconselhar alguém, ter ensinamento pro povo*" (DVD Congresso UDV – 1995).

A entrada no CDC, segundo uma conselheira recém convocada, trata-se de um passo entabulado mas não requer, necessariamente, a anuência do sócio. Para uma ex-sócia fundadora, ex-conselheira há mais de 22 anos atrás, quando perguntei-lhe se ela sabia que seria "convocada", respondeu-me: "*Engraçado, você tá naquele meio você sente que tá chegando, então, assim, você começa, sei lá, eu virei conselheira, senti que eu ja tava conselheira porque já tinha os ensinamentos*". Para ambas, a "convocação" expressa o reconhecimento institucional de que o adepto já tem condições de ocupar essa posição e que dali por diante deve atentar para a construção desse novo "lugar".

Ao receber o "grau" do mestre Representante que, como o nome indica, está no lugar do líder carismático, o adepto é socialmente reconhecido e impelido à ação condizente à nova posição no grupo. Ao atingir o topo da escala, quando "recebe a Estrela", o adepto do sexo masculino está preparando-se para "um dia encontrar-se com o Mestre", conforme as palavras do Representante ao entregar a camisa com uma Estrela bordada no lado direito do peito.

[118] Exceto a mensalidade, a contribuição pecuniária não é compulsória mas existe e é expressiva na economia das unidades administrativas. Doações significativas incluem terrenos que podem ser vendidos ou utilizados para construção do núcleo.

O “lugar de receber” não implica num comportamento já alcançado mas propriamente a condição de caminhar e assumir o que lhe foi entregue, seja pelo Mestre, instância divina, ou pelo mestre, instituição. Esse aspecto da caminhada é valioso na compreensão da dimensão espiritual e a vontade do discípulo em concretizar, pela ação pragmática, os atributos recebidos pelo reconhecimento do “lugar”. O grau como uma “entidade” impõe-se sobre o indivíduo, orientando suas ações.

O mestre quando recebe o distintivo tem que aprender a desempenhar as funções que lhe foram atribuídas. Os sócios são estimulados a fixar para si o objetivo de construção da ascensão interna por meio de ajustes de conduta, fundamental ao processo de adequação, e recompensado com o reconhecimento social. Embora, por um lado, os mestres sejam vistos pelos discípulos do QS e do CI como aqueles que pressionam e punem, e nem sempre estão em condições de ocuparem o “lugar”, por outro lado, ser mestre está na perspectiva de muitos desses mesmos discípulos. Essa é uma percepção comum à hierarquia militar (Leirner, 1997) e nada tem de estranho a todas as outras pautadas no compromisso institucional.

A fabricação da esfera pública depende primeiramente da ordenação do privado (Leca, 1991) e essa percepção mundana sob o ponto de vista da convocação é consequência de uma experiência mística da “luz na consciência”, representada pela estrela bordada no peito do uniforme. Cumpridor dos desígnios da “obediência” o mestre está no “lugar” da autoridade que, segundo o Mestre Gabriel, “é um poder plantado” e, de acordo com depoimentos de mestres e conselheiros, o “lugar da autoridade é um lugar alto” ou seja, mantém relações com o superior, relações essas que, na estrutura institucional, não estão ao alcance do sexo feminino. A ambiguidade intrínseca ao “grau” entre a mística e o cargo parece devida à oscilação entre o religioso e o secular na União do Vegetal, numa posição que a torna capaz de dialogar com ambos os universos de compreensão, negociando com visões diversas da realidade (Sanchis, 1997).

Minha leitura da operacionalidade do “grau” na organização da lógica nativa face à hierarquia insere uma abertura nos pólos cosmológicos onde situam-se o Astral e a Terra. O “grau” pode ser visto como expressão da distância entre o homem e o divino se pensarmos que ao receber a Estrela o conselheiro que alcançou o lugar de mestre está apenas se preparando para “um dia chegar ao lugar de Mestre”, exclusivo do líder carismático fundador da religião. Por outro lado, a estrela “bordada no peito”

ou seja, no uniforme, opera uma metonímia simbólica entre o "alto" e o "baixo" expressando a proximidade que esse "lugar" guarda com níveis superiores em detrimento dos inferiores, pois o mestre está mais perto do Mestre, ou do "alto", do que todos os demais não mestres do grupo.

Os membros do CDC e do QM estão incumbidos do "exemplo", corroborando com a ênfase na dedicação à instituição e correção moral, espaços primordiais na expectativa de conduta dessa classe de membros sobre os quais recai a superação do que é percebido como limitações pessoais mais graves. A adequação a essa moral está impressa nas cores e nas letras do "bolso". O comando interno é de jamais cobrir a camisa do uniforme durante a sessão, *"ela é soberana"*. Importa aos procedimentos rituais que fique visível a marca do grau e com um lance de olhos os participantes da interação "sabem com quem estão falando" (DaMatta, 1997), nos termos classificatórios. Os graus hierárquicos representam em atos simbólicos as relações do adepto com a doutrina ou com a instituição, sendo assim, marcos exteriores de estados interiores do predicado institucional. Não é suficiente apenas o ser moral, há que se alcançar o marco distintivo dessa condição.

A hierarquia é uma forma de articular o todo a partir de recursos diferenciados de afirmação da individualidade por meio dos preceitos disciplinares. Leirner transcreve o depoimento de um oficial superior da ativa onde consta a lógica de que "a hierarquia é um meio e a disciplina é o fim" (Leirner, 1997:102). A lógica do "grau" como método da distribuição dos sujeitos nos lugares institucionais opera como estímulo e reconhecimento do valor da disciplina. A dominação aí presente não é uma subjugação pura e simplesmente porque disciplina não é escravidão, não é vassalagem, uma vez que a identificação aqui é com o aumento da utilidade e da capacidade de auto contenção e produtividade. A disciplina implica em obediência a um outro, mas tem por fim principal um aumento do domínio de cada um sobre seu proprio corpo (Foucault,1977:127) e atribuições sociais.

O tipo de disciplina do "domínio de si" é tonificado pelo "aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo" (Foucault, 1977:127). O poder disciplinar tem uma função de capacitação, opera ligando as forças para multiplicá-las, unindo-as num todo útil. A ação disciplinar é atenta ao detalhe, modesta e desconfiada, porém permanente, de modo a diferenciar as singularidades necessárias. A disciplina udevista congrega aspectos considerados da "retidão" e que age como um alicerce para a transformação dos indivíduos ingressos na cadeia de honra

estamental. A disciplina, segundo Foucault, permite caracterizar o indivíduo como indivíduo e ao mesmo tempo colocá-lo numa posição dentro de uma dada multiplicidade classificada como assimétrica. O sistema de classificação pelo "grau" atua como recompensa e punição.

Conforme depoimentos, a graduação do mestre significa que "*ele está num lugar onde eu ainda não cheguei, então ele sabe coisas que eu não sei, ainda*" (CI, sócio há 5 anos). Esse "não chegar" refere-se ao tempo de "caminhada", que alguns sócios referem-se como "tempo de carreira".

"Entrar no uniforme" é uma expressão metafórica de um ex-sócio e aqui apropriada para significar o ajuste de vida suposto no valor da interioridade ordenada como uma conquista pessoal que provê bem estar. A regra como positividade é desse modo aprendida pelo sócio que, eventualmente, conforme modos de investimento e demandas pessoais em relação ao grupo, pode resvalar numa percepção de congelamento, enrijecimento e então o poder disciplinar passa a ser visto como institucional, ocasionando o rompimento da ligação entre o êxtase, a pertença e a disciplina.

Quem possui o CDC ou a "estrela no peito" tem um "grau alto", goza de "merecimento" num sentido duplo que atribui o valor pré moderno da autoridade instituída por um "poder superior" e da ordem moderna da competência de quem está no "lugar" de receber responsabilidade institucional. O termo remete, ao mesmo tempo, à impessoalidade do cargo institucional de acordo com a regra burocrática (Weber, 1974:232) e à dimensão espiritual e instransferível do "eu" teleologicamente construído que ascende "os degraus na escada do conhecimento". O "grau" permite a mediação entre dois registros, o institucional e o transcendental ou da estrutura estamental ao encantamento, acumulando estima social.

Corroborando com a reflexão de que a constituição do pensamento hierárquico opera-se a partir da individualidade (Weber, 2004; Foucault, 1977), a relação entre obediência e capacidade para o comando é constitutiva do padrão hierárquico institucional. Em certa medida há um interesse em obedecer, positivamente valorizado e consensuado na manutenção do vínculo associativo. Assim, o sócio faz do conteúdo do "comando" a máxima de suas ações.

Entender a distinção entre valor pessoal e "grau" é imprescindível à aceitação do condicionante hierárquico na UDV.

"*Todos têm seu valor, quem fuma, bebe, faz as coisas todas, mas todos têm seu valor. Agora tem o grau, isso já é outra coisa*." (QM)

O grau tem seu sentido dado na estrutura da qual não participam aqueles que, como dito, "fazem as coisas todas", enquanto que os "graduados" configuram relações num sistema político de simbologia religiosa. Esses afirmam a sacralidade "do lugar", explicação reiteradamente utilizada por membros do QM ao QS para fazerem distinção entre o plano sagrado e individual, o que provoca uma tensão produzida pelo deslizamento de sentido entre essas duas esferas no campo da convivência entre adeptos.

Não obstante a ambiguidade, a categoria do "grau" enquanto princípio ordenador é prevalente, ou seja, o "lugar" quando referido à autoridade do mestre é divinizada, expressão de uma evolução superior: *Mestre é todo aquele que é considerado ter galgado um grau mais evoluído e por designação do mestre Geral da União usa uma Estrela*. (Explanação de um mestre em sessão contemporâneo do fundador – CD Palavra do Mestre).

Quanto maior for a proximidade com a "dimensão do Mestre", maior o atributo de virtude que cabe ao indivíduo revelar, demonstrando seu "grau de memória". O "chegar junto", "dar de si" estão subsumidos à lógica do ditado nativo, segundo o qual a pessoa "só dá o que tem, só mostra o que é". A atuação do sócio está inserida no registro da "verdade" onde não há lugar, na ótica do sujeito instituído, para a "máscara ou *performance* social". No dizer nativo as responsabilidades que recaem sobre o sócio graduado não são referidas como "papel social", termo que, como máscara, é entendido no contexto da *performance* teatral e por isso conjurado nessa que é uma situação de demanda por totalidade.

O "grau", sobretudo dos adeptos do sexo masculino, remete a um projeto de vida extenso, onde faz-se imprescindível a dedicação de anos para ascender aos níveis internos ao grau de mestre e de toda uma vida, até o lugar de mestre Representante Geral ou de Presidente da Diretoria Geral. De modo geral, essas posições correspondem ao rei e ao primeiro ministro numa monarquia, sendo a posição do Representante Geral ocupada por um mestre da origem e do Presidente da Diretoria Geral, por um mestre do "centro-sul", numa mostra da equalização dos fundamentos da instituição.

Nos termos preceituados pela "evolução espiritual", a escolha do estilo de vida faz parte do processo de identidade da pessoa, definindo quem ela é. De modo contrastivo, Giddens (1993) em seu estudo sobre a intimidade aponta a escolha por compreensão de quem se é como algo não fixado, mas constitutivo da narrativa reflexiva do "eu". Nos termos do autor, a sexualidade plástica e o relacionamento que conta precipuamente com o desejo e não com preocupações de ordem social ou moral, designado "puro", flexibilizam uma necessária conexão entre o corpo, as normas sociais e a auto identidade, ou seja, com uma estabilidade que pousa na percepção do sexo como verdade a ser assimilada e interiorizada.

De acordo com o autor, a verdade no relacionamento puro pode ser contextual e transitória. Contudo, essa flexibilização trouxe para a vida pessoal a possibilidade de um "projeto aberto, criando novas demandas e novas ansiedades" (ibid.:18). A interrogação contínua do projeto reflexivo da modernidade não goza de valor na representação da identidade udevista, que prioriza modelos tradicionais estáveis mas que são amparados e legitimados no exame e na confrontação pessoal.

Na UDV o valor da heterossexualidade e a indissolubilidade do matrimônio são pilares do padrão moral, sendo portanto um grupo social posicionado à margem das mudanças no padrão de comportamento da modernidade tardia no que toca à intimidade. Sendo por elas afetado, o ethos udevista tenta resistir à extensão dessa transformação, em diálogo de oposição com tal aspecto da modernidade reflexiva (Giddens/Beck/Lash, 1997). O valor local, interessado em asseverar a capacidade humana de mudança, visa um estado tradicional no trato da sexualidade, definitivamente contrário a uma multiplicidade de constituições nesse campo. Nessa visão de mundo religiosamente ordenada, as mudanças que atualmente afetam a sexualidade, transformando a noção de intimidade e dos relacionamentos, constituem conduta indesejada, porém passível de cura, de "transformação". A eficácia da consecução desse desejo atraiu e atrai muitas adeptos da associação religiosa.

A semântica do vegetal, e sua legitimidade ancorada no princípio de "evolução espiritual", relaciona-se ao que nas culturas tradicionais é marcado pelo interesse nos modelos paradigmáticos e não naquele que prioriza o particular e individual. Na UDV o recurso ao individual abre um espaço na camada tradicional pela ênfase no "querer da pessoa". Porém, os quereres emergem num terreno que os hierarquiza, são demonstrações do "grau" evolutivo do espírito encarnado. As punições constituem um dever da intensionalidade virtuosa do grupo, são modos de

corrigir, de dar oportunidade ao espírito em seu caminho evolutivo. O sócio punido quando aceita a punição perde funções de mando e responsabilidade, como também posição de prestígio, contexto que o leva a examinar a si, suas intenções na direção do auto conhecimento propugnado pelo grupo.

O serviço de controle ao qual se dedica a empresa religiosa estudada é aquela pela domesticação dos espaços íntimos da existência num momento em que a sociedade envolvente outorga liberdades inéditas ao exercício da sexualidade e do pensamento. O sistema da cultura local que gera um determinado conhecimento se quer universal e sabemos como não há nisso nehuma novidade. Na UDV ocorre, conforme Bourdieu, uma trasformação do "*ethos* enquanto sistema de esquemas implícitos de ação e de apreciação em *ética* enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas". (Bourdieu, 2007:46). Como no protestantismo, na UDV é necessário "ser" através de um "fazer" para participar da assunção da "evolução espiritual". Essa participação supõe sua eficácia simbólica, a cura pelo "grau".

Na União do Vegetal, o lugar de mestre é alcançado pelos atos constantes de vitória sobre a tentação e o pecado, assim como pelos poderes adquiridos de agir "na força do vegetal", dirigindo-o. Porém, é sobre o rompimento do contrato virtuoso onde recai o julgamento como parte crucial do fenômeno do desvio (Becker, 2008) característico da perda do grau. Sob o discurso hegemônico, a diversidade de modos de gerir a intimidade são vistas como violação da moralidade (Becker, 1977; Velho, 1999).

Como em antropologia aprendemos a considerar e analisar os ditos internos, mesmo os jocosos e os expressos em surdina, nos momentos de conflito, o grau, em sua acepção pragmática, assemelha-se à concepção de carreira que, parafraseando Howard Becker, refere-se à sequência de movimentos de uma posição a outra feitos por um indivíduo inserido em um sistema operacional subsumido à contingência do lugar, que incluem tanto fatos objetivos do sujeito na estrutura social quanto motivações e desejos íntimos (Becker, 1977:72).

O que une as diferentes classes sociais na União é que se trata de um grupo social que se quer específico e reúne, nessa especificidade, paixões e regras sociais cujos sentidos tem íntima relação com contextos problemáticos da vida dos membros. Na etnografia, a comunhão humana no sofrimento apresenta particularidades existenciais recuperadas no registro do excesso característico do "descaminho" e as

dores aí geradas. É nesse sentido que entendo que a regra grupal de caráter moral os põe em união na constituição do estamento religioso.

O processo de institucionalização da União do Vegetal investiu forças em certos aspectos de sua auto-identificação representada pela retidão moral e eficiência organizacional. Fortemente marcado pela necessidade de legitimação e consequentemente pela evitação da rotulação de "desviante" atribuído ao uso de "droga" por segmentos da sociedade envolvente, o *ethos* udevista vem se constituindo com vistas a marcar uma atuação que aciona a dicotomia puritana entre excesso e dignidade moral, assim constituindo sua eficiência bem regulada.

A constituição de um caráter ascético responde tanto aos problemas da clientela que recorre à salvação, quanto ao estigma que recai sobre o sacramento. Os critérios que definem quais regras devem ser seguidas e qual comportamento é encarado como desviante compõem uma política do comportamento avessa às conquista no campo das liberdades individuais, como constante nesse e noutras empresas religiosas de caráter conservador.

A ênfase na regra, entretanto, não impede o rompimento dos preceitos exigidos. Concordância não significa, necessariamente, o cumprimento da regra. A própria insistência na regra subentende a presença do desvio, projetada no conflito com os "curiosos", o "outro" antagônico por excelência, mas possivelmente interno, segundo a História da Hoasca.

Há muito na história do pensamento antropológico foi dito como o valor emocional das noções desempenha um papel preponderante na maneira pela qual as ideias se aproximam ou se separam. Por esse motivo venho ressaltando a materialidade do chá sacramental, por sua capacidade extraordinária de engendrar sensações poderosas e alianças entre os significados que recobrem a experiência, também afetivos, o que intensifica a carga emocional de veiculação do grupamento de ideias aí presentes.

Participa da análise metonímica da construção do significado do chá seu poder de situar pessoas em relação com a ordem socialmente instituída que produz relações inspiradas no paradigma do dom, e nessa perspectiva, tem muito pouco a ver com fé ou crença, pois a adesão se quer pautada no conhecimento de si vivenciada na "caminhada" como um processo de regulação individual e visibilizada no contexto das relações com os outros, sobretudo aqueles pertencentes ao grupo (Strathern, 1988:164).

Burracheira e adesão – a cura moral

Em minha primeira visita à UDV sentou-se a meu lado um casal de visitantes que parecia particularmente inquieto. Quando a sessão foi aberta, o homem logo perguntou ao mestre se o vegetal poderia curar síndrome de pânico. O mestre dirigente disse-lhe, num tom compreensivo, que para esse caso ele deveria consultar um médico capacitado a acompanhar o caso e se, além disso, sentisse o efeito do chá como positivo, ele e a esposa eram bem vindos[119]. Pouco ouvi falar de cura na UDV, apesar de relatos apontarem para a existência de "sessões de cura" no período do Mestre. Uma frase destacou-se na etnografia, quando um homem jovem do CI em vias de ser convocado para o CDC disse numa ocasião informal: "*mariri e chacrona prá mim é remédio*".

A noção da palavra "cura" é relevante ao campo de estudo dos ayahuasqueiros. Define o uso na tradição vegetalista (Luna 1986; Taussig, 1993; Shepard Jr. 2005) e tem forte penetração na Barquinha (Frenopoulo, 2006) e no CEFLURIS (Pelaez, 2004).

A instituição, munida de um discurso científico apoiada em estudos farmacológicos, define fronteiras em congressos onde estabelece sua distinção no campo ayahuasqueiro. A dimensão e o nível organizacional das quatro reuniões até hoje realizadas[120] granjeam-lhe respeitabilidade pública. Internamente, os congressos da UDV são tidos como marcos do desenvolvimento da instituição e remetem à lógica que parece dizer como "a organização material reflete a organização espiritual" (Bastide, 1978:109 apud Fry, 1986:39).

No vídeo do 3º. Congresso da Hoasca, realizado em 1995, há um painel onde o uso do chá é debatido entre "mestres antigos", aqueles que conviveram com o Mestre. Faço um recorte das falas expressivas do mestre Florêncio e da mestre Pequenina, para em seguida tecer comentários.

"Eu sempre achei que o vegetal não é uma coisa prá se medicar prá quem quer que seja ... Quando um filho meu tem uma dor de barriga eu levo ele no médico, peço pro médico passar um medicamento, não vou dar um copo de vegetal, uma dose de vegetal, se for preciso não vou dizer que não faço, mas não gosto de fazer ... O vegetal é uma coisa que a gente bebe e vamos fazer por merecer umas coisas boas ...

[119] Passei a frequentar outro núcleo durante a pesquisa e não apurei se o casal seguiu bebendo nesse local ou noutro, mas a experiência da esposa, sentada ao meu lado, foi difícil.
[120] 1991-São Paulo, 1993-Campinas, 1995-Rio de Janeiro e 2008-Brasília.

Muita gente vem prá União do Vegetal como se a União do Vegetal fosse um pronto-socorro. Sabe que o vegetal cura, 'lá tem um chá que cura, vamo lá'...por isso: todo cuidado é pouco" (mestre Florêncio).

"A União do Vegetal não é pronto socorro e é socorro. Porque o vegetal ele cura, mas dentro do merecimento de cada pessoa. Porque eu já vi pessoas com câncer ficar bom, no tempo do Mestre Gabriel ...

Mas no dia que eu fui beber o chá dentro de uma sessão eu não tava sentindo nada e dentro da sessão eu senti dores prá ganhar a criança e ganhei, graças a Deus bem, não senti dores. Quando eu contei essa história pessoas bebiam para não sentir dores, mas não é isso que nós podemos fazer porque o vegetal é prá nós se concentrar trazer uma concentração dentro de nós prá poder nós adquirir o que nós podemos receber do próprio poder..." *(mestre Pequenina).*

As falas acima sugerem a capacidade de cura e uma orientação que a oblitera, marcando fronteiras do que pode ser dito sobre o corpo na interação com a beberagem sacralizada. Os depoimentos carregam o suposto da cura de perturbações físicas associadas ao chá, mas encaram-no de modo ambíguo: mestre Florêncio diz que se for preciso ele dá o chá para o filho doente, mas não gosta de fazê-lo; mestre Pequenina sentiu-se aliviada das dores do parto mas não recomenda que pessoas bebam o chá na hora de parir[121].

A ambiguidade em relação à cura foi analisada como um dado da importância conferida pela instituição à criminalização da prática de curandeirismo na sociedade nacional (Goulart, 2004), em consonância com o discurso legalista da UDV. Essa postura é crescente ao longo da institucionalização do grupo, reforçando certas colocações do Mestre Gabriel quanto à autoridade do Estado, e do mito de origem, onde a imagem projetada é de uma monarquia exemplar.

O imaginário messiânico expresso no mito alimenta o desejo de "dominar o mundo pela paz" e conjuga-se a um trato cuidadoso e articulado com as autoridades militares e civis que inspiram o modelo de autoridade institucional no Centro Espírita analisado. Com o crescimento do grupo, a postura legalista tem sido reforçada nos

[121] Como é realizado com sucesso segundo algumas mulheres da UDV e de linhas diversas com quem conversei. Algumas tornam-se doulas.

últimos vinte anos, após a retirada do chá da lista do CONFEN em 1986[122]. O zelo atual em não repor o discurso da cura, é um elemento distintivo da UDV no contexto do chá. O livro União do Vegetal Hoasca – Fundamentos e Objetivos traz o seguinte:

"*Há grupos que apregoam as virtudes curativas do chá. A União do Vegetal, nesse particular, tem postura sóbria. Sabe que a Deus nada é impossível, mas não pratica ou difunde ações curandeiristas. Usamos o chá, como já foi dito, como veículo de concentração mental, para buscar o acesso a um estado de consciência em que a compreensão dos fenômenos espirituais e metafísicos é mais nítida. O que se busca, através dos ensinos e da doutrinação reta, é a cura espiritual - isto é, a evolução*" (CEBUDV, 1989:34).

A referência no texto a "grupos que apregoam as virtudes curativas do chá" diz respeito à importância do termo "cura" como referência do que se busca na beberagem, explícito no vegetalismo amazônico, onde o efeito curativo está associado à vínculos entre o "espírito" e a "matéria". A cura dos males físicos é estreitamente associada às concepções metafísicas expressas nos termos da espiritualidade, semelhante às teorias ameríndias e caboclas de explicação de doenças que se referem à intromissão de objeto maligno provocado por uma ação sobrenatural (Galvão, 1955).

Apesar das virtudes curativas do chá surgirem nos dois depoimentos de mestres antigos acima relatados, não aparece com frequência no espaço ritual ou nos depoimentos. A Palavra do Mestre traz que "*A maior parte das doenças que penetra pelo corpo é pela desobediência ... a doença também é um espírito, uma falange de obsessores ... em procura de saúde, saúde é outro espírito*". Para o líder carismático a raiva merece especial atenção, pois é "*uma doença ... só quem tá livre dessa força que anda ambulante é aquele que tá puro.*"

No pronunciamento do Mestre doença e saúde são espíritos com intencionalidade polarizada que se apresentam ao espírito encarnado como uma "falange de obsessores", expressão do kardecismo e ausente durante o trabalho de campo. Nas sessões abertas, a existência da noção de "evolução" ou "transformação" não se encontra facilmente associada à cura de males físicos, mas nas dobras de uma semântica a qual entendo formada na aderência de qualidades partilhadas (Weber, 1974), enfatizada no pressuposto moral do "caminho da retidão" do qual decorre o

[122] Ver "Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca", Labate 2005.

"merecimento", categoria que expressa um campo vasto de possibilidades negativas ou positivas.

Se a cura física surgiu de modo discreto nas entrevistas de adeptos do núcleo pesquisado, ela irrompe frequentemente no discurso dos mestres da origem, combinada à virtude de propiciar uma "concentração mental", onde além do aprendizado dos ensinos, o adepto olha para si e aprende a se conhecer melhor, a saber o que quer, o que o faz feliz. Ocupando-se de si, como ensina a doutrina do auto conhecimento, o sujeito descobre quem ele é de verdade, sua essência e caminha no sentido da sua "evolução". A jornada da interioridade revela-se na busca por "purificação", inferida na "evolução espiritual" pela doutrina do Mestre. A ação doutrinária do chá foi-me explicada por um mestre conforme segue:

Eu - Existem outros grupos que bebem o vegetal, de maneiras variadas. Essas pessoas têm burracheira?

Ele - Tem, tem.

Eu - É o mesmo tipo de burracheira que a gente tem na União?

Ele - Burracheira é uma só. O que diferencia é a maneira com que a gente trabalha com ela, esse é o diferencial. Eu posso dizer o seguinte, é como você pegar um carro da fórmula 1, uma Ferrari, você liga ela, vê que o motor tem potencial, tem volume, tem força, mas se você não passar as marchas ela não sai do lugar, então é isso. O diferencial é a doutrina, é a doutrina que faz esse carro andar, esse diferencial, a doutrina. A consciência do que se pode fazer com esse trabalho.

Como vemos aqui, beber o chá e sentir seus efeitos não é suficiente na iniciação udevista (tampouco no Daime). O trabalho a ser feito, ou a doutrina, são portadores de fundamentos aprendidos por Caiano ao receber o chá das mãos de Salomão. Difundida oralmente nas sessões, a doutrina oral é preservada pelo Conselho da Recordação, cuja função é impedir "distorções" ao legado do fundador. De acordo com os Fundamentos e Objetivos da UDV "*Há rigor na transmissão desses ensinos, cujo acesso é permitido paulatinamente àqueles que demonstrem efetivo grau de evolução espiritual e exibam comportamento equilibrado e em sintonia com o Estatuto e os Boletins da União do Vegetal*" (CEBUDV, 1989:27).

O conhecimento iniciático auto identificado como rigoroso confere garantias à distribuição seletiva dos lugares hierárquicos idealmente exercidos de modo dirigente e efetivo. O rigor na avaliação do percurso iniciático é uma faceta da adesão que difere em tom e conteúdo da temática acima desenvolvida acerca da interioridade,

mas que é essencial tanto à adesão quanto à continuidade do sistema do grau. Olhar para si, buscar o auto conhecimento são instâncias particulares e por si só não são valores que sustentam as cadeias hierárquicas de comando que estruturam a organização política da UDV. A seguir abordo o tema dos ecos do poder do Estado militar na formação e na institucionalização da União do Vegetal.

A instituição, embebida de um "conhecimento" capaz de revelar o "eu" de cada um declara que tem como objetivo "dominar o mundo pela paz", como diz um mestre fundador da UDV no DF (DVD, Congresso UDV, 1991). O líder José Gabriel por vezes falava como um profeta conforme a faixa/trecho *Mensageiro da Paz* (CD): *Desde que criei a União do Vegetal foi com esse pensamento, de a União do Vegetal dominar o mundo, e como é que domina o mundo? É todo mundo na paz"*. Quanto a isso alguns mestres em sessão ressalvam que o termo "dominar" é hoje associado à matança e opressão, mas no sentido do Mestre trata-se de um poder conquistado sob orientação da Ciência de Salomão.

Segue a palavra do Mestre:

"A União do Vegetal vai seguindo a ponto de não existir xadrez, não existir hospício, porque o próprio hospício existe para aqueles que não têm paz, que vivem fora da paz. Não existir mais polícia, não ser preciso existir o exército, porque vive tudo na paz, porque o exército é prá forçar a paz daqueles que não querem".

Nesse trecho, o futuro da União do Vegetal é profetizado num movimento de "expansão", termo oficial para referências ao crescimento da instituição. Essa expansão é universal e evolutiva pois trará à humanidade um estado superior de desenvolvimento. Instituições totais (Goffman, 1987) como o hospício e o exército têm função positiva segundo o Mestre, mas não serão necessários quando a paz reinar na vida de todos. Em outras palavras, quando a lei existir sob interiorização harmoniosa, ela será universal e a humanidade não mais precisará de um Estado regulador.

O "grau" como uma cura moral é um recurso metafórico que me ocorreu na interpretação dos dados etnográficos que eliciam a tradição amazônica da cura física com a ayahuasca e sublinham a operacionalidade da interiorização harmoniosa dos preceitos internos enquanto conquista da paz, profetizada pelo Mestre e a doutrina evolutiva embasada na organização do comportamento moral do indivíduo.

Longe desse tempo utópico, a aprovação das "autoridades" é parte do ethos e da visão de mundo da União do Vegetal que aprendeu com seu Mestre o valor dessa relação:

"... mais difícil que encontramos para dominar o mundo é a falta de apoio das autoridades. Que nós não pode viver sem a falta de apoio das autoridades. Autoridade é um poder plantado ... autoridade é o poder, não é a pessoa".

Esse ensinamento do Mestre carrega a tônica de uma dominação que supõe a harmonia de todos sob um valor supremo, o do poder divino que jaz nos lugares de autoridade. Vemos, contudo, como um poder religioso vê-se em dependência do secular, e a referência principal que gostaria de salientar é o final do trecho, em consonância com um conteúdo abstrato da disciplina, que José Gabriel atribui ao "alto". Noutros termos, tal atributo da autoridade recai numa instância impessoal, pois segundo Weber a obediência é exercida frente à regra e não à pessoa (Weber, 1999:198). "Infalivelmente neutra", a disciplina segundo Weber, "se coloca à disposição de qualquer força que pretenda seus serviços e saiba como promovê-los" (Weber, 1974:293) e no caso aqui estudado a regra está posta em associação com a crença no carisma do vegetal.

Se um líder carismático legitima-se pelo reconhecimento de seus poderes extraordinários e independe de legitimidade oficial (Pereira de Queiroz, 1965), estamos num plano que recusa o econômico e racional (Weber, 1974:286). Coerente com a oposição firme ao instável, o ritual udevista atualiza os poderes metonimicamente criados no vegetal/Mestre orientados tanto pelos dons espirituais e físicos extraordinários quanto para a disciplina organizada nos "documentos" e na sociabilidade que confere o atributo do "grau" ao séquito organizado. Modelo de rotinização do carisma na visão weberiana, a disciplina na UDV, constituída através da moral e da burocracia que organizam vida pessoal e instituição, são recurso de legitimação do poder do grupo religioso que professa tais valores por meio das metonímias que dão sentido à burracheira. Sendo assim, a leitura do conceito de carisma possibilita pensarmos no poder extraordinário do sacramento e sua rotinização numa corporação religiosa dedicada ao valor do êxtase transformado em disciplina, numa combinação que é um modelo de busca por salvação.

Assim, é possível encaminhar o entendimento de como a mística do vegetal/Mestre penetra "nas estruturas permanentes da ação social", recuando em favor da "relação associativa racional" (Weber, 1999:356). Nessa sobreposição de

sentidos, sintetizada no "encontro com o Mestre", é como se a verdade instituída, a "realidade" desvelada pelo "conhecimento" carregasse em si elementos externos ao social, contendo um significado extraordinário, transcendente e inexplicável.

A relação da UDV com as "autoridades", ou com o "alto" atualiza-se em continuidade terrena sob inspiração da burocracia e do militarismo brasileiros que não são sacralizados mas oferecem modelos positivos de um desejo por eficiência rotinizada e racionalizada. Eventos da colonizaçao militar da Amazônia parecem ter sido assimilados pelo seringueiro "caboclo" e objetivados pelo repertório udevista na fixação da autoridade do seu conhecimento. Um imaginário místico da "linguagem cabocla" recobre e fortalece os termos de origem militar e fornece metáforas produtivas da ideia de conquista: "uniforme", "batalhão", "guarnição" e "lugar".

Na UDV atribui-se ao esquema estatal o grande modelo organizador da instituição. Uma idealização do Estado encontra-se na base da organização que tem como uma de suas missões empreender a afirmação do Mestre que retornou desta vez para "*liquidar a desunião, a política que existia no vegetal*". A fundação da União do Vegetal põe em aliança a simbólica da "simplicidade cabocla" dos mestres da origem e a simbólica de formas de poder constitutivas do Estado, ambas representações de legitimação institucional, alocados respectivamente nas figuras do Representante Geral e do Presidente da Diretoria Geral. O fascínio pela bebida e sua cristalização nessa comunidade religiosa aciona poderes espirituais e mundanos para legitimar-se socialmente[123].

Eventos internos observados no capítulo 1 nos dizem como, tanto a classe subalternizada quanto a média afluente da capital acionaram redes políticas de proteção e legitimação na formação da instituição. O "poder" como categoria transcendental na União do Vegetal tem ressonância na busca individual pela interioridade, mas o grupo, enquanto corporação, alimenta-se sob expressão de um modelo administrativo burocrático de tônica militar, sobredeterminante na ditadura militar e também na região de fronteira.

Goulart (2004) identifica as primeiras medidas institucionalizadoras quando relata o episódio da prisão de José Gabriel em 1968 a qual teve como uma das consequências o registro do grupo, conforme orientação de uma autoridade local. Relações políticas em âmbito estadual serão, nas décadas seguintes, continuadas na

[123] Como a Federação Espírita Brasileira a partir dos anos 40, ver Giumbelli, 2003.

esfera federal, como apresenta um mestre em vídeo institucional a respeito da ação protetora de um general da Casa Civil durante a ditadura, admirado com a notável mudança no comportamento do filho após aderir à UDV.

O recurso acionado pelos "caboclos" e pelos jovens do centro sul na obtenção de apoio das autoridades locais na defesa do grupo, não representa uma ligação puramente instrumental uma vez que a simbólica do poder tem na figura do Estado militarizado um emblema de certos valores cultivados no seio da UDV. O valor da autoridade na UDV assemelha-se ao messianismo Craô, movimento cujo alvo era fazer os índios transformarem-se num modelo de civilização branca organizada sobre as mesmas camadas sociais, os mesmos cargos administrativos, os mesmos preconceitos (Melatti, 1972). O contato dos fundadores com militares na Amazônia e na capital faz-se presente na capilaridade do valor da disciplina na organização da União do Vegetal ilustrada na estética dos uniformes, na postura corporal, e na importância da precedência na organização social interna (Tomass, 2001), sublinhada no termo "lugar".

A UDV em documentos e postura ritual referenda a lei e o Estado e constrói-se simbolicamente dentro dessa instância legalista, conforme o valor instituído no mito de origem que sugere o estigma da desobediência na "curiosidade". A UDV, não obstante a desconfiança nacional face ao uso de um psicoativo, e como uma reação particular a isso, não se coloca no lugar de uma religião subalterna contra o erudito, pois auto identificada com um "cristianismo evoluído" que tem legitimidade confessional com base em uma história sagrada.

"O Mestre Gabriel tem uma responsabilidade com o vegetal, é o responsável mundial por quem bebe o vegetal" é uma frase comumente repetida pelo sujeito instituído da cultura local. De acordo com isso um conselheiro explicou que "*a intenção da União é que se as autoridades quiserem saber sobre o vegetal que tenham a nós como referência*". Para uma outra sócia do CI[124] é preciso cautela com certas afirmações dos sócios porque "*a União não é dona do vegetal*". Essas são falas que remontam à diversidade de compreensões nativas na interpretação da narrativa mais importante do arcabouço udevista, a História da Hoasca, que localiza um desejo de posse do bem simbólico.

[124] Hoje ex-sócia que "pediu afastamento", para quem seu projeto de vida não mais identifica-se com restrições instituídas.

Não obstante o recurso aos poderes instituídos serem uma característica da estrutura religiosa em pauta, o "dominar" presente no discurso do Mestre parece-me ser voltado para a natureza íntima do sujeito. O poder de domínio estatal e militar são modelos de autoridade e eficiência que funcionam como armas de combate simbólico acionadas e apontadas contra um "eu" percebido como desprovido de disciplina e doutrina. O modelo disciplinar é percebido como uma via de superação de situações particulares dramáticas, como também um desejo de conferir legitimidade interna e externa ao processo de ascensão institucional movido pela conquista de um conhecimento, simbolizado na comunhão do sacramento.

O "fora" e o "dentro", o "antes" e o "depois" são lidos sob clivagens do "alto" e do "baixo" estabelecidos pela coletividade moral nos "degraus" do conhecimento e representam as fronteiras simbólicas erguidas face ao mundo externo, ritualizada no interdito do "ir lá fora" na regra formal do pedido de "licença" para ausentar-se do salão. O "grau" como símbolo da ascensão moral indica o reconhecimento social na consecução das intenções e distingue o sujeito que passa a ter um juízo de si realçado pelo juízo da sociedade (Durkheim, 1996:216). Estimulado pelo olhar de Deus refletido no social, ele terá mais condições de dar seguimento à empresa moral e institucional.

A auto imagem socialmente respaldada confere virtude e competência na reprodução da assimetria dos valores atribuídos à ação. O sócio que deseje ascender terá também que se envolver nas relações de trabalho em favor do grupo e nesse espaço faz-se presente, por vezes, um descontentamento resignado em respeito às regras de regulação da condição do "lugar" hierárquico. Como não poderia deixar de ser no modelo burocrático militarizado, "cadeias de comando" organizam posições de mando e de obediência no fluxo da comunicação, restringindo a comunicabilidade (Leirner, 2001). Um dos aprendizados de minha participação como sócia foi que, enquanto tal, assim como membros de carreira que privilegiam a precedência, não deveria responder negativamente a um superior imediato, mas caso fosse necessário, reportar-me a quem cabia o comando da ação, o responsável pela arbitragem.

A respeitabilidade da farda e da eficiência burocrática, assim como as sanções internas a que estão sujeitos os sócios, são mecanismos de controle social que recobrem de modo eficaz a gestão coletiva da bebida psicoativa. O associativismo coloca em cena o acolhimento de pertença a um grupo e a retribuição na dedicação ao trabalho coletivamente organizado, o qual, como um contrapeso ao êxtase, é uma

técnica para a conduta da vida que prende o indivíduo numa parte da realidade – a comunidade humana. A disciplina oriunda das obrigações do sócio tem um papel importante na organização da fundamentação do êxtase e seu papel social, assim como Freud acredita ter o trabalho para a economia da libido (Freud, 1997: nota 1 pg 29).

A hierarquia na UDV, semelhante ao estudo de Castro com militares (1990), fraciona um grupo de pares. Um conselheiro, um mestre, já foram do quadro de sócios; todos são sócios e buscam a "evolução espiritual" através do ensinos do Mestre. Empregando a teoria de Simmel, Castro designa a hierarquia do corpo de oficiais de quantitativa, uma vez que pressupõe a possibilidade de ascensão para todos os seus membros, "a partir de uma situação inicial de igualdade formal de condições" (Castro,1990:22/3). Isso não quer dizer que todos ascenderão. Em contraposição, teríamos as hierarquias qualitativas onde as pessoas ocupam sempre as mesmas posições, inexistindo a possibilidade de ascensão e havendo, desde o início, uma situação de desigualdade de condições" (ibid.:23). Esse é o caso do Santo Daime, CEFLURIS e Alto Santo (e de boa parte dos grupos neo ayahuasqueiros) onde o único cargo distintivo é o "Padrinho" ou "Madrinha" de cada templo da Igreja, não havendo um fracionamento instituído no corpo dos discípulos, pois não se identificam com uma hierarquia de competências.

A ascensão enquanto valor individualista não é contraditório ao coletivo sobredeterminante, porque a ascensão é orientada pela adequação aos padrões consensuados. Para dar conta dessa ambiguidade, a noção de variantes em Dumont traz uma combinação de traços de inspiração holista e individualista. O recurso à individualidade como valorização da escolha parece apropriar-se da linguagem moderna do primado do indivíduo como valor, ressignificando-a num elemento fundamental da sociedade como totalidade. O "lugar" é da ordem do todo, respaldado na simbólica do Estado militarizado; ao mesmo tempo o "lugar" deve-se à interioridade, à constituição e fixação de elementos individuais, uma vez que é a "pessoa" que realiza a transformação necessária ao atributo do "grau", positivando a ação contida na força de cada um em operar ajustes devidos a uma ampla participação na coletividade.

A UDV organiza os planos do individual e do coletivo em depoimentos que asseveram um "querer" objetivamente pessoal revelado na comunhão sacramental,

através do qual é revelada a essência de cada um. O "querer" presente nas falas dos adeptos valoriza o auto conhecimento e a disciplina exigida por qualquer empreendimento de envergadura conducente à ascensão em uma pirâmide social de honrarias.

A noção de interioridade não basta para entender o valor da ascensão hierárquica em consonância com uma ação individual. Desse modo a disciplina do "saber de si" estende-se à noção abstrata de que a hierarquia corresponde aos diferentes níveis de organização interior ou espiritual. A cadeia de sentidos elaborada no significado do chá engendra uma relação de reciprocidade imbuída da percepção na qual todos os discípulos, em contato com "a dimensão do Mestre" são devedores e beneficiários da União. "Portanto, se a crença nos atributos pelos quais é avaliada a disciplina, de alguma maneira realiza as relações pessoais, do mesmo modo a disciplina realiza a hierarquia" (Leirner, 1997:108).

É na ambiguidade entre a autonomia e a ordem coletiva englobadora onde move-se a categoria do "exame" na fala do Mestre que orienta "*Não acredite em tudo o que eu digo, examine, para ver que eu estou certo*". O exame aqui não incita à dúvida mas ao alcance da verdade universal ensinada pelo Mestre, que uma vez "vista", deve ser interiorizada. A subversão da lógica individualizada face o todo no exemplo do "exame" também tensiona o 3º. sentido do termo "mestre", aquele que habita em cada discípulo e onde são possíveis leituras disruptivas do coletivo em prol de uma autarquia individual. Esse contraste hierárquico é requerido para dar sentido à ideia de "evolução". Os "graus" aí subentendidos conferem espaço à individualidade, espaço esse manipulado pelo sócio, em tensão com o englobamento coletivo. Nesse caso é necessário a oposição hierarquizada entre estilos de pensamento, sobre os quais atua a ênfase na fixação do sentido da burracheira e a decorrente sistematização da moralidade pelo grau.

A reiteração da frase "o homem, querendo, tudo pode" é orientada pelas determinações do que seja positivo ou negativo ao campo da ação social. No discurso hegemônico o "querer" enquanto "conhecimento" repõe o valor coletivo sob marcação da "vontade" em subir os "degraus do conhecimento (de si)" e alcançar a "verdade". A noção nativa de interioridade que se quer unificada é atuada no aprendizado do sentido coletivo para o estado mental particularmente efervescente e que do "alto" vem ensinar o ser decaído como este deve agir no caminho da salvação, ou da "evolução".

O sistema do “grau” opera sob recalcamento do poder institucional, mundano, uma vez que esse, orientado pela noção de hierarquia guiada por emanações divinas refletidas na moralidade condutora de posições de mando e responsabilidade. O contato com o “poder” restaurador do vegetal é um termo usado enquanto dimensão extramundana não penetrada pela “mão humana”, consolidando uma percepção que elicia a coerção da regra instituída na construção do eu idealizado, da política portanto.

Conclusão

A discussão da tese volta-se para um contexto de uso do psicoativo ayahuasca sob expressão religiosa. Na União do Vegetal a identificação da bebida enquanto sacramento religioso ocorre através dos jogos metonímicos que possibilitam tomar uma coisa por outra, ou seja, um chá por um instrumento de conhecimento redentor. Numa mirada mais ampla, dirigida ao universo contemporâneo de uso da bebida, torna-se claro como a variabilidade dos modos de apropriação da ayahuasca rompem o princípio de identidade da substância com um construto totalizante que a recobre. Em razão disso, o processo simbólico que busca unificar o efeito extático catalizador de ideias domésticas do grupo, constitui um processo tenso de mediações contínuas.

Vimos como o êxtase por si só não institui o simbólico e a análise aqui elaborada busca oferecer uma contribuição para o avanço da discussão acerca desse bem. Procurei discutir no recorte da pesquisa as relações que se estabelecem entre seres sociais a partir do uso socialmente regulado do chá, perscrutando o que leva um grupo a dispor de ideias de uma certa forma e onde estabilizam essa disposição.

Minha leitura da ayahuasca ritualmente manipulada reporta-se ao carisma de um bem que é objetificado e rotinizado numa certa instituição (Tambiah, 1984:330) dedicada a elaborar uma política do comportamento como forma de mapeamento do mundo, classificando-o por meio de códigos heterogêneos. De acordo com Weber, a "penetração do carisma na vida cotidiana significa sua transformação em uma estrutura permanente, a mais profunda transformação de seu caráter e de sua atuação" (Weber, 1999: 344).

O êxtase construído como um elo entre uma verdade universal e uma verdade que se encontra dentro de si recorre a muitas mediações, atravessadas pelas tensões inerentes aos modos constitutivos da relação entre o coletivo e o individual. No meu ponto de vista, pensar o êxtase da ayahuasca no sentido das "plantas de poder", encaminha-se por entendê-lo como algo bom para aprender a aprender.

O conhecimento produzido na UDV a respeito do comportamento individual advoga noutra via que a comumente associada ao uso de uma droga psicoativa como algo capaz de criar estilos inopinados de vida. Em meados nos anos 70, na capital federal, inicia-se um processo de adesão de um grupo de jovens de classe média em estreita proximidade com o mundo das drogas, a uma religiosidade fundada por ex

seringueiros na Amazônia, caboclos semi alfabetizados em sua maioria, com histórias de vida conturbadas e unidos na posse de um conhecimento que se quer redentor. A filosofia nativa de então prevê uma ordem social onde o uso de uma substância psicoativa transformada em sacramento alia-se a um projeto de retradicionalização dos costumes iniciado pelos "caboclos" e assimilado pelos "jovens de classe média".

A reinvenção da moral tradicional que permeia os valores que organizam o cotidiano dos membros supõe o sujeito reflexivo, que é parte de uma sociedade que toma a si própria como uma questão (Beck, 1997:19). Esse sujeito que participa de dinâmicas sociais múltiplas lança-se num campo de verdades partilhadas. Na UDV a adesão é pensada como um processo ativo, auto consciente e dirigente da conduta individual.

Entendo que a burracheira na União do Vegetal permite pensar a elaboração simbólica do êxtase como instituinte de um padrão de comportamento, uma vez que o transe é vivenciado numa comunidade moral e fazer parte dela significa em grande medida aderir aos seus instituídos. O dom do êxtase recebido no processo de entrada do indivíduo no corpo social propicia um campo amplo de reciprocidades estimuladas e avaliadas, no qual é vivida a experiência da associação. A hierarquia reconhece a circularidade da troca que oferta o êxtase e prevê o contradom da disciplina por parte do ajuste do comportamento do sócio em conformidade com os valores sociais.

O êxtase, segundo Bastide (1975), é algo bastante geral. Ao longo da reflexão que tomou lugar nessa tese, a construção do sentido do êxtase está aliado ao saber de si, ao associativismo e à incorporação de uma disciplina que se insere na vida privada do adepto e na estrutura institucional da qual ele faz parte. Vimos, portanto, que o êxtase não institui a moralidade diretamente, mas por meio dos jogos metonímicos compartilhados pelos indivíduos que aprendem, através da participação, o sentido da burracheira.

O contexto coletivo unificador dá-se no seio de um grupo heterogêneo que tem que lidar com rupturas, apropriações e anseios de legitimidade. No plano individual, a domesticação ritualmente empreendida não significa ausência de antinomias internamente negociadas e eventualmente condutoras da quebra associativa.

A entrada no sistema de confiabilidade é tensionada por discordâncias e conflitos ou, no limite, mudanças de projeto de vida que provocam a saída do sujeito desse sistema de partilha de significados, quando opta por mudar de centro espírita

ayahuasqueiro, deixar de beber o chá ou abrir uma dissidência. Do mesmo modo que entra por uma revelação do sentido posta na fala como inefável "difícil de dizer", o indivíduo desfaz o laço com a instituição que por um motivo ou outro, não mais atende aos sentidos que lhe permitem situar-se no grupo. A pertença ao grupo, assim como a semântica da burracheira, lida com a tensão constante de um valor que aponta na direção de um "eu" afirmado como poder de escolha na direção de um "auto conhecimento" vinculado à adesão.

Os conflitos que participam do processo de adesão movimentam encantamento e desencantamento associados à burracheira. A doutrina extática semantizada na burracheira abraça os mistérios da natureza divina, os encantos da Minguara e a sabedoria de Hoasca, provendo uma opção atraente às demandas pelo exótico numa primeira etapa do processo de associação. No plano seguinte, o associativismo vivido como acolhimento, auto conhecimento, revelação e empoderamento, é adensado na entrada do sujeito no modelo de racionalidade moral do comportamento auto contido e na ordem burocrática institucional. Tais modelos de ação social exercem um controle não só do êxtase, como do comportamento do sujeito, regulando-o de modo a priorizar aspectos da vida cotidiana.

Dessa forma opera a circulação daquilo que é trocado na adesão a partir da relação de circulação entre êxtase, participação e adoção gradual da disciplina conducentes à convocação ao "grau". Essa construção sustenta a hipótese da tese, da transformação do êxtase em disciplina do comportamento. Na rede de significados operados nas passagens metonímicas, a fonte de energia da troca é o sentido do êxtase, a "dimensão do Mestre". Parafraseando Bourdieu (2007:33), a alquimia religiosa faz da necessidade virtude ao transformar o etéreo em razão.

A efervescência é uma experiência valorizada pelo sujeito que adentra um coletivo que a dirige de modo a ser considerada positiva à ordem social. O trabalho de modelagem do sentido que aufere legitimidade à saída extraordinária da ordem cotidiana da consciência, organiza-se na simbólica do "auto conhecimento", pilar do modelo nativo da individualidade. A burracheira como uma técnica para o "governo de si", nos termos de Foucault (1997), envolve um movimento de mergulhos contínuos entre o interior da mente e um exterior que lhe atribui sentido, repositório do valor da organização do comportamento individual. Na UDV a escolha pelo modo de vida não é independente de padrões externos e deve ter com eles um compromisso

de valor e de prática. O jogo da burracheira não é livre e condiciona o acesso aos significados compartilhados sendo, portanto, uma medida do grau de adesão na União do Vegetal.

Na adesão, o padrão de comportamento desejável, o substantivamente bom a ser obtido por meio de um investimento afetivo, não é enfrentado pelos que pertencem à comunidade como um "imperativo" divorciado da interioridade do sujeito. As significações e as práticas que incorporam o bem substantivo são aprendidas e naturalizadas no processo de partilha de sentido.

Os condicionantes do auto conhecimento estão postos, sobretudo, na contenção de emoções consideradas disruptivas do equilíbrio moral e da valorização de afetos estáveis, nutrientes da ordem familiar e do trabalho, este referido à construção do lugar social dentro da instituição.

Do ponto de vista do indivíduo, a valorização do "auto conhecimento" coexiste com o valor posto na "obediência", operando deslizamentos de sentido entre um saber de si interiorizado e determinado por regras sociais. Ambos referem-se à instâncias que se querem pessoais e coletivas, permitindo leituras diversas no processo de adesão.

No entanto, a atração pelo exótico, pelo discurso da interioridade, a experiência e cumplicidade de grupo não são suficientes para erguer, manter e expandir uma instituição religiosa nos moldes propostos pela UDV. O recurso simbólico militar e burocrático, organizado no repertório de regras correspondentes aparecem como referências a um modelo de austeridade, autoridade e eficiência, legitimadores das estruturas onde o sujeito encontra-se envolvido.

À guisa de continuar a discussão da transformação do êxtase em disciplina do comportamento através das articulações aqui construídas, seria interessante aprofundar a análise do governo de si nos termos de Foucault (1997). Interioridade e hierarquia no significado da burracheira propõe um saber que se constitui nos movimentos entre o interior do sujeito e a coletividade da qual participa. Nesse sentido, interessa-me pensar a simbólica militar como recurso de fixação do saber de si e do lugar de cada um no todo. Acredito ser essa uma via fecunda à reflexão da tensão entre o "eu" e o "nós", onde o auto conhecimento é mediado por clivagens da moral tradicional, reconhecido institucionalmente.

Bibliografia

ALVES, Luiz. C. P. (2009) *Amazônia misteriosa do Mestre Gabriel.* Goiânia: Kelps.

(2007) *A criação do Universo pela religião da Hoasca.* Goiânia: Kelps.

ANDRADE, Afrânio P. de (1995) *O fenômeno do Chá e a Relgiosidade Cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal.* Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, São Bernado do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior.

ARAÚJO, Wladimir S. (1999) *Navegando sobre as ondas do Daime – História, cosmologia e ritual na Barquinha.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, Centro de Memória.

ARMSTRONG, Karen (2008) *A Grande Transformação*: *o mundo na época de Buda, Sócrates, Confúcio e Jeremias*. São Paulo: Companhia das Letras.

AUGRAS, Monique (1983) *O duplo e a metamorfose – a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes.

AUSTIN, John (1975) *How to do things with words*. Harvard University Press.

BARTH, Fredrik (1975) *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea.* New Haven, Yale University Press.

BARTRA, Roger (1994) *Wild Man in the Looking Glass: the mythic origens of European otherness.*Ann Harbor: The University of Michigan Press.

BASTIDE, Roger (1961) *O candomblé da Bahia*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.

(1975) "Le Sacré Sauvage". In *Le Sacré Sauvage*. Paris: Payot.

BATESON, Gregory (1999) "Form, substance and difference". In *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press.

BECKER, Howard (2008) *Outsiders: estudos de sociologia do desvio.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

(1977) *Uma teoria da ação coletiva.* Rio de Janeiro, Zahar.

BELLAH, Robert (1991) *Beyond Belief – Essays on religion in a post-traditionalist world.* Universitty of California Press, Berkley and Los Angeles, California.

BENJAMIN, Walter (1968) "The task of the translator". In *Illuminations*. New York: Schoken books.

BERGER, Peter (1983) "On the obsolescence of the concept of honor*"*. European Journal of Sociology 11:0202, Cambridg University Press. Pp. 338-347.

BLACKING, John (1995) *How musical is man?* Seattle, University of Washington Press.

BOURDIEU, Pierre (2007) "Gênese e estrutura do campo religioso". In *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

(1977) "The objective limits of objectivism". In *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRANDÃO, Carlos R. (1988) "Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião". In FERNANDES, Rubem, DAMATTA, Roberto (orgs). *Brasil & EUA. Religião e identidade nacional.* Rio de Janeiro: Graal.

BRISSAC, Sérgio (1999) *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS.

BRITO, Glacus de S. (2004) "Farmacologia humana da hoasca". In LABATE, B. e ARAÚJO, W. (orgs) *O uso ritual da ayahuasca.* Mercado de Letras, São Paulo: Fapesp.

CALLOIS, Roger (1988) *O homem e o sagrado*. Lisboa, Edições 70.

CALVINO, I. (1983) The written and the unwritten words. *New York Review of Books*, 12 de maio.

CAMURÇA, Marcelo A. (2001) "Da boa e da má vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileira". *Religião e Sociedade*.v. 21,n.1, p. 67:86. Rio de Janeiro.

CARNEIRO, Henrique (2008) "Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência" in Labate et al. *Drogas e Cultura: novas perspectivas.* Salvador: EDUFBA.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1998) "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução." *Mana* 4 (1): 7-22. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

CASTRO, Celso (1990) *O espírito militar: um estudo de antropologia social na academia militar das Agulhas Negras.* Rio de Janeiro: Joge Zahar.

CEBUDV (1997) *Guia de orientação espiritual (Para crianças e adolescentes)* Departamento de Memória e Documentação, Brasília.

(1989) *União do Vegetal Hoasca Fundamentos e Objetivos*. Centro de Memória e Documentação, Sede Geral-Brasília, DF.

DAMATTA (1997) "Você sabe com quem está falando?". In *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro: Rocco.

DOBKIN DE RIOS, Marlene (1976) "Curas com ayahuasca en un barrio bajo urbano". In Harner, M. *Alucinógenos e Xamanismo*. Madrid, Editorial Labor

(1972) *The visionary vine, psychedelic healing in the peruvian amazon*. Chandler Publishing Company.

DOUGLAS, Mary (1998) *Como as instituições pensam*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998

(1991) *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70.

DUARTE, L. F. D. (2004) "A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, junho, vol. 19, n.055 pp 5-18.

(1986[a]) "A construção social da pessoa moderna". In *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas* Jorge Zahar Editor.

(1986) "Classificação e valor na reflexão sobre identidade social". In CARDOSO, R. (org.) *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

DUARTE, L. F. D. e GIUMBELLI. E. (1994) "As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade". *Anuário Antropológico*/93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro pp. 77-111.

DUMONT, Louis. (2000) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

(1997) *Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

DURKHEIM, Émile (1996) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.

DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel (1999) "Algumas formas primitivas de classificação". In *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: Editora Perspectiva S.A.

ELIADE, Mircea (2002) *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase.* São Paulo: Martins Fontes.

(1963) *Aspects du mythe*. Éditions Gallimard.

ELIAS, Norbert (1994) *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ESCOHOTADO, Antonio (1995) *Aprendiendo de las drogas. Usos e abusos, prejuicios y desafios.* Barcelona. Editorial Anagrama.

ESTRADA, Álvaro (1984) *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*. São Paulo: Martins Fontes.

EVANS-SCHULTES, Richard e HOFFMAN, Albert. (1993). *Plantas de los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Cidade do México: FCE

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1993) *Os nuer*. Editora Perspectiva, São Paulo, SP.

FACUNDES, Jair (2007) "Ayahuasca: do sagrado ao mundano: breve prosa de sua conversão em psicoativo". In CEBUDV *A expansão da UDV no Estado do Acre.*

FERICGLA, Joseph (1997) *Al trasluz de la ayahuasca.* Barcelona: Los libros de la liebre de marzo.

FIORI, Maurício (2004) Tensões entre o biológico e o social nas controvérsias médicas sobre o uso de "drogas". Texto apresentado na XXVIII Reunião da Anpocs. Caxambu.

FOUCAULT, Michel (1997) *Resumo dos Cursos do Collège de France (1979-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

(1984) *História da Sexualidade 2*: *o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

(1977) *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

FRANCO, Mariana e CONCEIÇÃO, Osmildo (2004) "Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá" In LABATE B. e ARAÚJO, W. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp.

FRENOPOULO (2006) "Healing in the Barquinha religion". In LABATE and MACRAE (orgs.) *Fielwork in Religion*. *"The light from the Forest: the ritual use of ayahusca in Brazil"*. Volume 2.3. UK: Equinox Publishing Ltd.

FREUD, Sigmund (1997) *O mal estar na civilização*. Rio de Janeiro. Imago Editora.

FRY, Peter. "*Gallus africanus est*, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil". In VON SIMSON (org) *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide.* São Paulo: FFLCH/CERU, 1986, pág. 31-45

FRY, Peter (2000) "O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique". *Mana*, vol.6 n.2 Rio de Janeiro. Pp 65-95.

FURST, Peter T. (1976) *Alucinógenos e Cultura*. Mexico, DF. Fondo de Cultura Econômica.

GALVÃO, Eduardo (1955) *Santos e Visagens*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

GEERTZ, Clifford (1989) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC.

GIDDENS, Anthony (1993) *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.

GIUMBELLI, Emerson (2003) "O 'baixo espiritismo' e a história dos cultos mediúnicos". *Horizontes Antropológicos*, v. 9 n.19, Porto Alegre jul. Pp. 247-281.

(1997) *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

GOFFMAN, Erving (1987) *Manicômios, prisões e conventos.* São Paulo: Perspectiva.

GOLDMAN, Márcio (2003) "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista Brasileira de Antropologia*. Vol. 46, no. 2, São Paulo.

GOULART, Sandra (2006) "Religious Matrices of the União do Vegetal". In *Fielwork in Religion. "The light from the Forest: the ritual use of ayahusca in Brazil"*. Volume 2.3 UK: Equinox Publishing Ltd.

(2005) "Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV" In LABATE, B. e GOULART, S. (orgs) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado das Letras.

(2004) *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.* Tese de Doutorado em Ciência Sociais, Unicamp.

(1996) *Raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.

GROISMAN, Alberto (2000) *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological Study of a New World Religion in an European Setting.* Department of Anthropology, Goldsmith College. University of London.

(1991) "Eu venho da Floresta': ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá". Tese de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC, 1999.

HENMAN, Anthony (1986) "Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil." *América Indígena*, Vol XLVI, no. 1, pp. 219-234, Cidade do México.

HERTZ, Robert (1980) "A preeminência da mão direita". In *Religião e sociedade*, n.6, pp.99-128.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (1998) *A invenção de tradições*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

KJELLGREN, A.; ERIKSSON A.; NORLANDER, T (2009) "Experiences of encounters with ayahuasca – 'the vine of the soul'". *Journal of Psychoactive Drugs*. Volume 41 (4), December.

KONDO, Dorinne. (1985) "The way of tea: a symbolic analysis". In *Man* vol. 20, pp 287-306.

LABATE, Beatriz (2004a) *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.* Campinas, SP: Mercado das Letras, São Paulo, SP: Fapesp.

(2004b) "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras". In LABATE, Beatriz. e ARAÚJO, Wladimir (orgs) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp.

LABATE, Beatriz. e ARAÚJO, Wladimir (2004) (orgs) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp.

LABATE, Beatriz. (2005) "Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca" in LABATE E GOULART (orgs) *O uso ritual das plantas de poder.* Campinas, SP: Mercado das Letras.

LABATE B. e PACHECO G. (2004) "Matrizes maranhenses do Santo Daime". In LABATE, B e ARAÚJO, W. (orgs) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp.

(2009) *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

LANGDON, Esther, J. (2005) "Prefácio". In LABATE, B. e GOULART, S. (orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado das Letras.

LA ROQUE COUTO, Fernando de. (1989) *Santos e xamãs*. Dissertação de mestrado, Unb, Brasília.

LASH, Scott (1997) "A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In BECK, GIDDENS, LASH *Modernização Reflexiva*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.

LEACH, Edmund (2000) *The Essential Edmund Leach. Vol II Culture and Human Nature*. New Haven and London: Yale University Press.

LEARY, Thimothy (1999) *Flashbacks: "surfando no caos": uma autobiografia.* São Paulo. Beca Produções Culturais.

LECA, Jean (1991) "Individualisme et citoyenneté". In BIRNBAUM, P. et LECA, J. (orgs.) *Sur L' Individualisme.* Presses de la Fondationa Nacionale des Sciences Politiques.

LEENHARDT, Maurice (1979) *Do Kamo: person and myth in the Melanesian world.* University of Chicago Press.

LE GOFF, Jacques (1999) *São Luís.* Rio de Janeiro, Record.

LEIRNER, Piero (2009) A etnografia como extensão da guerra por outros meios: notas sobre pesquisa com militares. *Mana*, vol. 15, n. 1, pp 59-89.

(1997) *Meia volta, volver: um estudo antropológico sobre a hierarquia militar*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.

LEITES, Edmund (1986) *A consciência puritana e a sexualidade moderna*. São Paulo, Editora Brasiliense.

LÉVI-BRUHL, Lucien (1963) *L'âme primitive.* Paris:Galimard.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1991) "A eficácia simbólica". In *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

(1989) "Os cogumelos na cultura". In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LODI, Edson (2010) *Relicário: imagens do sertão.* Pedra Nova.

(2007) "Apresentação" Em ALENCAR, Maria Socorro (org.) *A expansão da UDV no Estado do Acre*. CEBUDV, 7a. Região.

(2004) *Estrela da minha vida – histórias do sertão caboclo.* Brasília: Edições Entre Folhas.

LUNA, Luís E. (1995) *Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros. Estudos contrastivos de alguns aspectos do Centro Espírita e obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV).* Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em Antropologia. Departamento de Ciências Sociais da UFSC.

(1986) *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population fo the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almquist and Wiksell International.

LUNA, Luis E. e AMARINGO (1993) *Ayahuasca visions: the religious iconography of a peruvian shaman.* Berkley, North Atlantic Books.

MacCORMACK, Carol and STRATHERN, Marilyn (1980) *Nature, culture and gender: a critique.* Cambridge: Cambridge University Press.

MacRAE, Edward (2000) *El Santo Daime e lae spiritualidad brasileña*. Quito: Ediciones Abya Yala.

(1992) *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense.

MACHADO, Lia Z. (2001) *Famílias e Individualismo: Tendências contemporâneas no Brasil.* Brasília, Série Antropologia, nº 291, 2001.

MAGGIE, Yvonne (1992) *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

(1977) *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito.* Rio de Janeiro: Zahar.

MALUF, Sônia (2005) "Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da 'Nova Era'". In *Mana 11* (2):499-528. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

MARIZ, Cecília (1994) "Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo" In *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.* Petrópolis: Ed. Vozes.

MARKS, John (1991) *In search for the "manchuria candidate": the CIA mind control*: *the secret history of the behavioral sciences*. New York/London: W W Norton & Company.

MARTINS, Paulo H. (2002) "Prefácio". In MARTINS (org) *A dádiva entre os modernos.* Petrópolis, Rj: Vozes.

MASTERS, R.E.L. e J. HOUSTON (1974). LSD. *Los secretos de la experiência psicodélica*. Barcelona: Bruguera.

MAUÉS, Raymundo H. (1995) *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico - um estudo antropológico numa área no interior da Amazônia.* Belém: CEJUP.

MAUSS, Marcel (2003) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

(1999) "A prece". In *Ensaios de Sociologia*. São Paulo, Editora Perspectiva.

McKENNA D. & McKENNA T. (1975). *The Invisible Landscape*. Seabury Press, New York.

MELATTI, Júlio C. (1972) *O messianismo craô*. São Paulo, Editora Herder.

MELO, Rosa V. (2008) "O índio brasileiro e o homem natural: uma crítica antropológica". *Espaço Ameríndio*, Vol 2, no1.

(2003) *Fazendo a guerra, vendendo bananas: Brasil e EUA na política de boa vizinhança.* Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

MONTERO, Paula (1994) "Magia, racionalidade e sujeitos políticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 26.

MUNN, Henry (1976) "Los hongos del language". In HARNER, Michael *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, Editorial Labor.

NARBY, Jeremy (1997) *La serpiente cósmica. El AND y los orígenes del saber*. Lima, Takiwasi y Racimos de Ungurahui.

NEGRÃO, Lísias (1996) *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo.* São Paulo:EDUSP.

(1986) "Roger Bastide: do Candomblé à Umbanda". In VON SIMSON (org.) *Revisitando a terra de contrastes:a atualidade da obra de Roger Bastide.* São Paulo: FFLCH/CERU, pág. 47-63.

ORTIZ, Renato (1978) *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes.* Petrópolis: Vozes.

OSMOND, Humphrey (1972) "Sobre alguns efeitos clínicos". In *A experiência alucinógena*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

OTT, Jonathan (1993) *Pharmacotheon.* Kennewick: Natural Products Co.

OTTO, Rudolf (1992) *O Sagrado*. Edições 70. Coleção: Perspectivas do Homem.

PEIRANO, Mariza (2006) *A teoria vivia e outros ensaios de antropologia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

PELAEZ, Maria C. (2004) "Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual". In LABATE, B. e ARAÚJO, W. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp.

PEREIRA, Nunes (1979) *A casa das minas*: *Contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil,* Petrópolis: Vozes.

PERLONGHER, Néstor (1991) *Droga e Êxtase*. Primeira Versão – Títulos Publicados no. 34. IFCH – UNICAMP.

PIERUCCI, Antônio F. "Interesse religiosos dos sociólogos da religião" In ORO e STEIL (orgs) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

PIMENTA, José (2006) "De L'Échange Traditionnel à l'economie du 'Developpement Durable' – La notion de 'projet' entre les Ashaninka du Haut-Juruá." Cahiers du Brésil Contemporain no.63/64 pp. 17-50.

(2003) "A história oculta da Floresta. Imaginário, conquista e povos indígenas no Acre." In *Linguagens Amazônicas* n. 2 pp. 27-44.

QUEIROZ, M. I. Pereira de – *O messianismo no Brasil e no mundo.* Dominus Editora. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1965.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1976) "O contexto cultural de um alucinógeno aborígene – *Banisteriopsis Caapi*". In COELHO, Vera (org.) *Alucinógenos e o mundo simbólico: o uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo, Edusp.

ROBERTSON, Nan (1988) *Getting Better, inside alcoholics anonymous*. New York, A Thomas Congdon book.

ROSALDO, Michele and LAMPHERE, Louise (1974) *Woman, culture and society*. Stanford, California: Stanford University Press.

ROUDINESCO, Elisabeth (2000) *Por que a psicanálise*? Rio de Janeiro: Zahar, Ed.

SACHS, Viola (1988) "As Escrituras Sagradas e as Escrituras da Nova Cosmologia". In FERNANDES, Rubem, DAMATTA, Roberto (orgs). *Brasil & EUA. Religião e identidade nacional.* Rio de Janeiro: Graal.

SANCHIS, Pierre (1994) "O repto pentecostal à cultura católica-brasileira" In *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.* Petrópolis: Editora Vozes.

SANTOS, Eurico A. G. C. dos (2006) "Magia, ética e desigualdade no Brasil". In SOUZA, Jessé (org.) *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

SIQUEIRA, Deis (2003) "A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil". In (SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo orgs) *Sociologia das adesões.* Rio de Janeiro: Garamond: Vieira.

SILVA, Raquel (2002) *Natureza, Rainha da Floresta e indianidade: o caso da igreja do Santo Daime entre os índios Apurinã da aldeia de Camicuã.* Monografia de graduação em Ciências Sociais, UFAC.

SCHECHNER, Richard (2002) *Performance Studies, an introduction*, Routledge.

SEGATO, Rita Laura (1995) *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.* Brasília: Editora Universidade de Brasília.

SILVA, Felipe (2005) *A selva das representações. Significado do consumo de drogas entre usuári@s na universidade*. Monografia de graduação do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

SILVEIRA, Paulo (1997) "A gênese extramundana do indivíduo: a ideologia moderna em Dumont" In CARDOSO, Irene (org) *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas.* São Paulo: Hucitec.

SHILS, Edward Shils (1982) *The Constitution of Society*. Chicago: Chicago University Press.

(1965) "Charisma, order and status". *American Sociological Review*, vol. 30, no. 2 (April) pp. 199-213.

SILVA, Vagner G. da. (2006) *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SOARES, Luiz E. (1994) Parte III. In *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

STRASSMAN, Rick (2009) *DMT – The Spirit Molecule*. Park Street Press.

STRATHERN, Marilyn. (1988) *The gender of the gift*. University of California Press.

TAMBIAH, Stanley (1996) "Relations of analogy and identity. Towards multiple orientations to the world." In OOLSON, D and TORRANCE, N. (orgs) *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition.* Cambridge University Press.

(1990) *Magic, Science, religion and the scope of rationality* Cambridge, Cambridge University Press.

(1985) "The magical power of words", pp. 17-59 e "A performative approach to ritual". In S.J. Tambiah, *Culture,Tthought and Social Action.* Harvard University Press, pp. 123-166.

(1984) *The buddhist saints of the forest and the cult of amulets*. Cambridge University Press

TAUSSIG, Michael (1993) *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TOMASS, Lea. (2001). *Diferença e Igualdade entre os Estados. Uma Etnografia da Precedência nas Relações Diplomáticas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia apresentado ao PPGAS/Universidade de Brasília.

TURNER, Victor (2005) *Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

TRAJANO, Wilson (1984) *Músicos e música no meio da travessia.* Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

VELHO, Gilberto (2008) *Nobres & Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia.* Rio de Janeiro: Ed. FGV.

(1999) *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar ed.

(1985) *Desvio e divergência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996) "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". In *Mana*, Estudos de Antropologia Social, Vol. 2, no. 2, Outubro, Rio de Janeiro: Museu Nacional.

WASSON, R. Gordon; KRAMRISCH, S. ; OTT, J. ; Ruck, C. (1986) *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven: Yale University Press.

WEBER, Max (2006) "A 'objetividade' do conhecimento nas ciências sociais" In *Sociologia* org. COHN, G. Ática.

(2004) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

(1999) *Economia e Sociedade,* vol 2. Brasília – DF: Editora da Universidade de Brasília.

(1974) *Ensaios de sociologia*. . (edit. Por Hans Gerth e C Wright Mills). Rio de Janeiro: Zahar Ed.

WINKELMAN, Michael (1986) "Trance states: a theoretical model cross-cultural analysis" in *ETHOS*, 14, no. 2.

WINKELMAN, M. & ROBERTS, T. (2007) *Psychedelic Medicine. New evidence for hallucinogenic substances as treatment.* Westport: Praeger Publishers.

YVONNE Maggie (2001) "Feitiço, magia e religião" In ESTERCI, FRY, GOLDENBERG (orgs) *Fazendo antropologia no Brasil.* Rio de Janeiro DP&A.

ZALUAR, Alba (2004) "Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas" In CARDOSO, R. (org) *A Aventura Antropológica.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Endereços eletrônicos

ANDRADE, Afrânio P. de (s/d) "Curas e milagres: o reconhecimento de José Gabriel da Costa como Mestre Superior". Texto em PDF – www.neip.info

HOFMANN, Albert (s/d) LSD minha-crianca-problema. http://www.scribd.com/doc/6039153/Albert-Hofmann

LABATE, B., ANDERSON, B., MEYER, M. "O LSD caboclo: na selva um místico vende o sonho (publicado pelo Estado de São Paulo em 1968) www.neip.info .
MacRAE, Edward (s/d) *O controle social do uso de substâncias psicoativas*http://www.neip.info/index.php/content/view/90.html#et.

MELO, Rosa V. (2009) "Perspectivas de sons e encantos da ayahuasca". Resenha de livro *Música brasileira de ayahuasca*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares de Psicoativos – Neip. www.neip.info - texto em PDF.

SANTOS, Rafael G. dos (s/d) "Ayahuasca: neuroquímica e farmacologia" In SMAD Revista Eletrônica Saúde Mental Alcool e Drogas. www2.eerp.usp.br/resmad.

Mídia

LABATE, Bia - DVD (2008): Mesa Redonda do lançamento do livro "Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico.