

Alberto Samuel Bys

Tempos e saúde na União do Vegetal (UDV).

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof.. Dr. Alberto Groisman.

Florianópolis  
2014

Bys, Alberto Samuel

Tempos e Saúde na União do Vegetal (UDV) / Alberto Samuel Bys ; orientador, Alberto Groisman - Florianópolis, SC, 2014.

162 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Religiões . 3. Ayahuasca. 4. Ritual. 5. Concepções de tempo. I. Groisman, Alberto. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Tempos e Saúde na União do Vegetal (UDV)”

ALBERTO SAMUEL BYS

Orientador : Prof. Dr. Alberto Groisman

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):



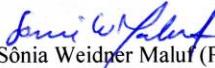
Prof. Dr. Alberto Groisman (Presidente - PPGAS/UFSC)



Prof.ª. Dr.ª. Sandra Lucia Goulart (Cáster Líbero)



Prof. Dr. Santiago Pich (EED/CED/UFSC)



Prof.ª. Dr.ª. Sônia Weidner Maluf (PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 21 de fevereiro de 2014.

## Agradecimentos.

A Laura, Luz Marina e Gianni, que além de compartilhar sempre minha caminhada sublunar, fazem da alegria e do amor nosso melhor tesouro.

A meu pai, mãe e irmãos pelo amoroso apoio em todos os projetos.

A Hugo, companheiro de mil e uma jornadas nas paisagens do Infinito.

A Rita, Gastón, Victoria, Paula, Pablo, Fernanda: meus oásis ancestrais, presentes da vida.

A Alberto, meu amigo orientador, o sincero agradecimento pela dedicação, acompanhamento e pelos comentários às versões preliminares.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, com especial menção para Karla que abriu várias portas para mim no desafio das diligências administrativas.

A todos os filiados da UDV dos *Núcleos* que visitei no marco desta pesquisa, em especial aos mestres que me receberam com *Luz, Paz e Amor*.

Ao Programa de Estudantes Convênio Pós-Graduação (PEC-PG) da CAPES e CNPQ pela bolsa que recebi em anos anteriores.

Ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP) pelos textos disponibilizados no site e a Bia Labate pelo envio pessoal de materiais inéditos.

A Diana, Vanina, Laura, Margarete, Bárbara e Frank, Nadia e Tomás e todos os demais nessa legião estrangeira antropológica da Ilha da Magia, tanto mais interessante quanto divertida e inteligente.

A meu amigo Roberto Abíznano, peça erudita central para meu trajeto antropológico.

Ao Grupo Oriente (PPGAS-UFSC), na pessoa de Rudemar Brizolla, pela ajuda recebida nas diligências da impressão da versão da banca.

## Resumo

Este trabalho é uma apresentação de reflexões e experiências de uma trajetória de pesquisa em ambos os campos (religioso e acadêmico), que possui como núcleo a análise das categorias, marcações e funções do “tempo” nas práticas e rituais da União do Vegetal (UDV), procurando conhecer e compreender as formas particulares que assume a relação ritual-saúde nesse contexto. A UDV é uma das religiões de origem brasileira que utiliza ayahuasca, substância psicoativa que é chamada *hoasca* ou *vegetal*. A descrição dos estados de consciência não-ordinários induzidos pela utilização de psicoativos muitas vezes faz referência a percepções alternativas do espaço, do transcorrer do tempo, de fenômenos inusitados e místicos. Estas percepções podem ser compartilhadas por todo um coletivo. Entre outras conseqüências, a cura ou alívio de doenças físicas ou psíquicas podem também acontecer como resultado das práticas sociais que utilizam estas substâncias. Examinei as questões numa trajetória de pesquisa particular e heterodoxa, na qual fui construindo uma abordagem qualitativa. Principalmente, fiz trabalho de campo no *Núcleo Estrela d’Alva* (Florianópolis) nos anos de 2005-2006, ainda que conheci distintos locais do grupo, antes e depois, em diferentes lugares do país. Realizo uma abordagem metodológica próxima à etnografia estrategicamente situada, produto não totalmente voluntário deste percorrido de campo. Nos conteúdos argumentais, utilizo “tempos” no plural procurando manter a multi-dimensionalidade e certa indeterminação analítica no conceito, diferenciando assim das particulares apropriações disciplinares e significações (filosóficas, físicas, químicas, sociais, culturais) do “tempo”. Também, esboço reflexões que apontam à emergência, na UDV, de uma percepção cosmológica *evolutiva* e *Universal*. A saúde, nesse contexto, parece ser simultaneamente, um resultado do comportamento pessoal seguindo as normas morais do grupo e um bem precioso que precisa ser cuidado.

## Abstract

This work is a presentation of reflections and experiences of a trajectory of research in both fields (religious and academic), which focuses in the analysis of categories, tags and functions of "time" in the practices and rituals of the União do Vegetal (UDV), seeking to know and understand the particular forms that assumes the relation between ritual and health in this context. The UDV is one of the religions originated in Brazil that uses ayahuasca, a psychoactive substance that is called *hoasca* or *vegetal*. The description of the non-ordinary states of consciousness induced by use of psychoactive often makes reference to alternative perceptions of space, time, and unusual mystical phenomena. These insights can be shared by a whole collective. Among other consequences, the cure or alleviation of physical or mental illnesses can also happen as a result of social practices that use these substances. I examined the issues in a particular trajectory and an heterodox research, in which I built a qualitative approach. Mainly, I did fieldwork in *Núcleo Estrela d'Alva* (Florianópolis) in the years 2005-2006, although I met different sites of the group, before and after, in different places of Brazil. I use an approach next to ethnography strategically situated. In this work, I use "times" in plural in an attempt to keep the multi-dimensionality and certain analytical indetermination of the concept, differing from particular disciplinary appropriations and meanings (philosophical, physical, chemical, social, cultural) of "time". I sketch reflections pointing to the emergence, in the UDV, a perception of cosmological and "Universal evolution". Health in this context seems to be both a result of personal behaviour following the moral norms of the group and a precious good that needs to be cared.

## Sumário.

<b>1. Introdução</b> .....	9
1.1. O percurso.....	10
1.2. Marco geral: consciência e enteógenos.....	15
1.3. Psicoativos: tópicos em pauta.....	19
1.4. <i>Hoasca</i> .....	20
1.5. Religiões ayahuasqueiras brasileiras.....	22
1.6. A União do Vegetal.....	23
1.7. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV): valores sustentados e tipos de sessões.....	25
1.8. <i>Preparos</i> e diferentes atividades sociais.....	29
<b>2. Metodologia etnográfica e epistemologia dos tempos.</b>	
2.1. Dimensionamento.....	33
2.2. Campo: acesso, observação participante, afecções, entrevistas.....	35
2.3. O lugar do autor /o lugar do nativo /o lugar do nativo segundo o autor.....	40
2.4. O tempo ou os tempos?.....	42
2.5. A contribuição de William James.....	45
2.6. Temporalidade, agência, <i>self</i> e ação.....	49
2.7. Norbert Elias: Configuração social e “evolução” do tempo.....	52
<b>3. Cosmologia udevista do fluxo da vida</b> .....	61
3.1. Calendário.....	61
3.2. Tempos de uma religião espírita.....	65
3.3. Uma sessão de <i>escala</i> : contexto para uma <i>educação da         atenção</i> .....	66
3.4. Sessões de <i>escala anual</i> .....	81
3.5. Iniciação, projeto e bens religiosos: A configuração dos <i>mistérios</i> .....	82
3.6. “Sócio” de uma religião?.....	87
<b>4. Perspectivas antropológicas dos conceitos de saúde,     doença e cura.</b> .....	91
4.1. Usos terapêuticos da ayahuasca.....	92
4.2. A posição atual da UDV sobre a utilização terapêutica do	

<i>chá</i> .....	94
4.3. <i>Bem precioso</i> .....	99
4.4. Transformação, alívio e cura na UDV.....	101
4.5. Imunidade e <i>merecimento</i> .....	112
4.6. <i>Merecimento</i> e saúde.....	113
4.7. Jornadas de Saúde.....	116
4.8. De <i>limpezas e peias</i> .....	117
<b>5. Modulações entre tempos, transformações e curas.</b> .....	121
5.1. Cura na UDV: Resolvendo o problema?.....	121
5.2. De períodos e trânsitos irreversíveis.....	128
5.3. A forma visível das intenções.....	131
5.4. Ritual e institucionalização.....	133
5.5. A modulação dos tempos.....	134
<b>6. Considerações Finais.</b>	
6.1. De <i>chamadas, histórias</i> e nativos.....	139
6.2. <i>Hoasca</i> , remédios, placebos e cobaias.....	143
6.3. Tempo ao tempo: nativos continuam sendo nativos. ....	146
<b>Referências bibliográficas</b> .....	150

## 1. Introdução

### Los hermanos

Yo tengo tantos hermanos  
Que no los puedo contar  
En el valle, la montaña,  
en la pampa y en el mar  
Cada cual con sus trabajos  
Con sus sueños cada cual  
Con la esperanza delante,  
con los recuerdos detrás  
Yo tengo tantos hermanos  
Que no los puedo contar

Gente de mano caliente  
Por eso de la amistad  
Con un lloro pa' llorarlo  
Con un rezo pa' rezar  
Con un horizonte abierto  
Que siempre esta mas allá  
Y esa fuerza pa' buscarlo  
Con tesón y voluntad.

Cuando parece mas cerca  
Es cuando se aleja mas  
Yo tengo tantos hermanos  
Que no los puedo contar.  
Y así seguimos andando  
Curtidos de soledad  
Nos perdemos por el mundo  
Nos volvemos a encontrar.

Y así nos reconocemos  
Por el lejano mirar  
Por las coplas que mordemos  
Semillas de inmensidad.  
Yo tengo tantos hermanos  
Que no los puedo contar

Y así seguimos andando  
Curtidos de soledad  
Y en nosotros nuestros muertos

Pa' que nadie quede atrás.

Yo tengo tantos hermanos  
 Que no los puedo contar  
 Y una hermana muy hermosa  
 Que se llama libertad.

Atahualpa Yupanqui, poeta argentino.

Em gravação cantada por Mercedes Sosa<sup>1</sup>, ouvi esta música em várias sessões da UDV. Escolhi abrir a dissertação com suas **ressonâncias** (poéticas, melódicas e, também, políticas) como breve, mas profunda amostra de um dos diversos modos de dramatizar significados e também, é claro de experienciar o mundo que existem no âmbito pesquisado. Para quem já ouvi antes a canção, quiçá pode trazer da memória vivências saudosas; semelhantes àquelas que senti fazendo trabalho de campo; e cumprir aqui uma função de enquadre que, acredito eu, vai além do acadêmico. Sinto que músicas como essa podem constituir o real numa forma que alcança à profunda subjetividade dos ouvintes e quero propor um vislumbre dessas vivências para início deste texto<sup>2</sup>.

### 1.1. O percorrido.

As inquietudes que originariam este trabalho surgiram há vários anos, quando conheci alguns locais onde a União do Vegetal (UDV) realizava atividades. Tinha ouvido falar da *ayahuasca*<sup>3</sup> quando estudava antropologia social na Argentina, no ano de 1997. Por meio de leituras, sabia que grupos indígenas da Bacia Amazônica utilizavam esta bebida. Uma série de experiências com outros psicoativos tinha despertado meu interesse por conhecer pessoalmente essa substância, chamada também *chá* pelos participantes da UDV. Meu interesse aumentou quando me

---

<sup>1</sup> Considerada internacionalmente como a mais conhecida voz do folclore argentino.

<sup>2</sup> Na página 70 examino o destacado papel que tem as músicas nas sessões da UDV e volto a considerar esta mesma canção.

<sup>3</sup> O termo, de origem quíchua (Aya: persona, alma, espírito / Wasca: cipó, corda), pode se traduzir para o português como “cipó dos espíritos”, “corda dos mortos”(GOULART, 2004, p. 5). Para iniciar, direi que refere à substância psicoativa produzida pela combinação do cipó Banisteriopsis Caapi com uma pequena árvore, Psychotria Viridis. Em próximas páginas ampliarei este tema.

foram referidos detalhes dos rituais da UDV, através de uma amiga que participou de algumas sessões em Marechal Deodoro, perto de Maceió (AL). Naquela época e para mim, as experiências com psicoativos tinham aberto meu horizonte vital. Uma realidade “incomum” e não suspeitada antes mostrou-se. Senti, e também interpretei, muitas daquelas vivências como autênticos passos de crescimento interno e pessoal, e ainda tenho a convicção de que o são. Soube, assim pesquisando, que existia a possibilidade de utilizar uma potente substância psicoativa para continuar esse “crescimento”<sup>4</sup>, em um contexto aceito pelas leis da sociedade brasileira, e, segundo o que podia perceber nessa distância, com uma importante função estruturante na vida de pessoas e comunidades. Isto, que pode parecer corriqueiro para aqueles que já conheciam essa realidade, foi para mim uma descoberta maravilhosa e queria conhecer tudo pessoalmente o mais breve possível. Preparei-me para uma longa viagem e, junto com meu amigo Hugo (que hoje é sócio da UDV), no início do ano 1998, “coloquei o pé na estrada”. Um pouco de férias, um pouco para trabalhar como artesão, e com o projeto firme de conhecer à ayahuasca e a União do Vegetal. Tinha, naquela época, um endereço de uma sócia da UDV em Marechal Deodoro, cidade perto de Maceió (AL), fornecido por aquela amiga, e também outros endereços de argentinos que moravam lá, e que participavam da UDV, aos quais poderia solicitar ajuda. Em fevereiro, chegamos com Hugo a Maceió e contatamos aos mestres para participar de uma sessão. Fomos entrevistados pelo Mestre Representante do *Núcleo Princesa Mariana*, do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) e conhecendo o local, participamos de várias sessões e de outras atividades sociais do grupo até abril. Sempre acompanhado por meu colega, continuamos viajando até João Pessoa (PB) onde tomamos contato com integrantes de um grupo que também dizia ser parte da UDV num sentido geral, mas não especificamente do CEBUDV, e integrava uma organização chamada *Ordem do Templo Universal do Rei Salomão (OTUS)*<sup>5</sup>. Os rituais e a organização geral eram bem semelhantes aos que conhecíamos antes. Participei de várias sessões nesse lugar antes de iniciar uma etapa mais de viagem até Porto

---

<sup>4</sup> Na verdade, penso que falar somente de “crescimento pessoal” não faz justiça a tudo o que sinto sobre as complexas experiências narradas. Afinal, também este trabalho é uma tentativa de compreender mais sobre esses tópicos.

<sup>5</sup> Na literatura acadêmica revisada, a OTUS é mencionada em Cemin, Madeiro e Araújo (2001) e por Sandra Goulart (2004, p. 316)

Velho, RO, onde ficava a Sede Geral da OTUS, via Belém-Manaus (travessia em barco, pelo rio Amazonas e, depois, pelo rio Madeira). Nesse momento, a viagem era para nós uma espécie de “peregrinação” de “descobrimto espiritual”. É importante destacar a hospitalidade de todos os grupos de pessoas que visitei, muitos faziam questão de disponibilizar um espaço em suas casas para “pendurar a rede”, e brindavam os endereços de seus amigos e familiares nas próximas etapas do caminho. Em Porto Velho, conheci as pessoas que dirigiam a OTUS, participando novamente de várias sessões, e de um *preparo*<sup>6</sup> que se realizava anualmente em ocasião de datas comemoradas na UDV, no mês de julho. Este era um evento no qual participavam pessoas de distintos lugares do Brasil dentro da organização. Nesse *preparo*, entre outras tarefas, ajudei a colher o *marirí*, passando vários dias com um grupo na floresta. Fiquei em Rondônia até começos de agosto, e voltei à Argentina. Meu companheiro de viagem ficou mais um tempo, e depois também voltou. Posteriormente, ele continuou freqüentando o grupo de Porto Velho. Eu voltei lá só uma vez mais, no ano seguinte, para participar do *preparo* anual. Mais tarde, mantive uma relação com os rituais da UDV principalmente através de meu amigo, que seguiu participando periodicamente no Brasil. No ano de 2001 e depois de me graduar como antropólogo social na Argentina, apresentei ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC uma proposta de trabalho centrada numa pesquisa sobre a UDV, como parte dos requisitos para o ingresso nos estudos de mestrado. Junto com minha companheira, me mudei para Florianópolis. Porém, depois da seleção acadêmica, a infeliz ocorrência de acontecimentos políticos, sociais e econômicos da Argentina (o chamado “crack argentino”) me impossibilitou iniciar as aulas do curso de mestrado. Nessa oportunidade não cheguei a ter contato com integrantes da UDV local. Mais tarde, fui informado que a OTUS seria integrada ao CEBUDV, fato acontecido no ano de 2003. Quando surgiu outra possibilidade de voltar ao Brasil, através de concurso no Programa de bolsas para estrangeiros (PEC-PG) da CAPES-CNPQ, apresentei uma proposta de pesquisa semelhante, agora já com diálogo estabelecido com o professor Alberto Groisman, e fui selecionado no fim do ano de 2004. Nos últimos dias de fevereiro de 2005, voltei ao Brasil, comecei os estudos, e, em agosto, fiz os primeiros

---

<sup>6</sup> Nos grupos que visitei, chama-se assim à preparação da ayahuasca, realizada num contexto ritual e que pode envolver vários dias de trabalho.

contatos como a UDV local, onde encontrei um ambiente amigável e uma excelente recepção.

Em dezembro de 2005, apresentei a primeira versão do Projeto de Pesquisa à banca examinadora, composta, além do professor orientador, pelos professores Esther Jean Langdon e Oscar Calavia Sáez, sendo aprovado com sugestões de reformulações em assuntos particulares. Depois, apresentei o Projeto às autoridades da UDV local, iniciando-se um intercâmbio muito enriquecedor.

A construção do projeto de pesquisa foi emergindo, no transcorrer dos trabalhos, como uma fonte interessantíssima de dados. Um processo que parecia ter somente uma finalidade acadêmica e do qual, a princípio, participariam somente orientador, orientando e, depois, a Banca Examinadora; foi transformando-se num momento especial de trocas, conversações e esclarecimentos com o próprio grupo pesquisado, e ganhou o estatuto de ser uma parte importante do trabalho de campo propriamente dito. Quando apresentei às lideranças locais da UDV (Florianópolis) meu interesse de fazer uma pesquisa naquele âmbito, fui orientado a enviar o projeto para uma avaliação no “Departamento Médico-Científico”. Sobre esse Departamento (conhecido também como DEMEC), alega o site da UDV<sup>7</sup>:

O Departamento Médico-científico da UDV é hoje um importante centro de referência no conhecimento científico do chá Hoasca e mantém permanente interlocução com o mundo acadêmico, assessorando a Direção do Centro na sua interlocução com as autoridades públicas da área de Saúde.

Enviei, portanto, cópia do projeto da dissertação à Coordenação da Comissão Científica da UDV. Depois de algum tempo, recebi um Parecer do DEMEC onde é examinado o projeto. Seguindo as orientações fiz correções quanto à forma e conteúdo, conseguindo a aprovação. Um dos meus compromissos foi enviar relatórios semestrais sobre o avanço dos trabalhos, e outro enviar cópia do texto final apresentado. Considero que foi um processo de intercâmbio com certas faces dialógicas, visando a enriquecer o texto inscrito. Como

---

7

<http://www.udv.org.br/Pesquisas+cientificas+confirmambrcha+Hoasca+e+inofe+nsivo+a+saude/Destaque/17/>

Acesso em 01-2014.

pesquisador estes momentos, que podem ser também difíceis quando se pensa que existem chances de denegação de permissões, tem de ser aproveitados como parte do campo. Eu estou “convicto”, como gostam dizer na UDV, que meu trabalho é um aporte importante, interessante e respeitoso para ambos os lados, o grupo pesquisado e a academia. Pessoalmente, acredito que foi, assim, uma oportunidade de perguntar, de observar e participar com a UDV num sentido “institucional”.

Tendo todas as disciplinas cursadas e aprovadas na UFSC, por problemas pessoais voltei com minha família à Argentina no fim de 2006, sem conseguir finalizar o presente trabalho. A partir de 2009 participei de algumas sessões e *preparos* no *Pré-Núcleo* do CEBUDV (posteriormente *Núcleo*) chamado *Cores Divinas*, sediado perto da cidade de Pato Branco (PR). Fui muito bem recebido nesse local. Somente no ano de 2011 consegui retornar ao PPGAS-UFSC, com a decisão de finalizar a pesquisa e a produção do texto final desta dissertação.

Como pode ser inferido a partir desta apresentação, o texto da dissertação é um apanhado de todos estes anos de pesquisa e reflexão sobre o tema do projeto. Nas seguintes páginas, primeiramente vou apresentar temáticas ligadas à discussão sobre consciência, psicoativos e religiões, aproximando o enquadre às chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras. Desenvolverei depois a metodologia etnográfica que utilizei, ligada a uma “epistemologia dos tempos”, onde examinarei minha posição e trajetória de campo assim como contribuições reflexivas de diferentes autores considerados mais “teóricos”. A seguir vou a descrever o que posso denominar como “cosmovisão udevista do fluxo da vida”. Minha escrita vai tratar os temas de uma forma quicá heterodoxa, expondo e depois voltando a tratar temas que pareciam já descritos antes. Ainda, vou propor ao leitor que algumas noções participem de certa indeterminação, não por “desconhecimento”, mas pela própria modalidade de existência que penso que possuem no âmbito da UDV. Quero resgatar assim literariamente uma atitude dinâmica, de movimento reflexivo que pode deixar margens para interpretações alternativas, e que precisa de um *esforço próprio*<sup>8</sup> ao participar na UDV. A justificativa desse estilo que

---

<sup>8</sup> “Porque as coisas não estão assim expostas, abertas para todos, deve se fazer um esforço para conhecer” ouvi dizer ao Mestre Gabriel, considerado o fundador do Centro Espírita Benéfico União do Vegetal, em gravação ouvida em sessão da UDV. (Diário de campo, 01/11/2006).

pode parecer “disperso” é que, para mim, seria uma forma de manter a fidelidade com o modo concreto em que as práticas, eventos e noções foram emergindo no devir do campo. Acredito que, com o transcorrer dos anos, meu trabalho de pesquisa traz hoje certas reflexões que antes estavam ausentes. Na verdade, penso que este texto também parece uma espiral “ascendente” no sentido de aumentar o envolvimento e densidade etnográfica com a passagem das páginas. Abordarei também diferentes tópicos das discussões antropológicas sobre saúde e doença, e farei uma descrição mais apurada das concepções sobre esses temas no grupo e na literatura específica. Examinarei, a seguir, certas modulações entre tempos, transformações e curas, que permitem construir relações entre as concepções temporais e as ligadas às noções de saúde e doença. Finalmente, vou deixar reflexões e novas interrogações que apontam à permanência e pertinência da discussão sobre a cultura e o trabalho etnográfico neste âmbito.

## **1.2. Marco geral: consciência e enteógenos.**

Nas últimas décadas do século XX tem crescido o interesse acadêmico e extra-acadêmico pela exploração de estados de consciência não-ordinários, muitas vezes induzidos pela utilização de certas substâncias psicoativas que já eram conhecidas anteriormente por vários povos. Na atividade científica esses interesses se manifestam principalmente em experiências em laboratórios e pesquisas de campo com grupos específicos que desenvolvem práticas que podem produzir esses estados. É difícil estabelecer uma definição total, geral, e ainda transcultural, dos estados “não ordinários”, ou “alterados”, da consciência; até porque a mesma consciência não possui uma definição igualmente universal e válida. Porém, existem estados da consciência notadamente diferentes da vigília cotidiana e do sono habitual que podem ser ativados ou induzidos, dentre outros métodos, pela utilização de psicoativos.

Um agrupamento que pode percorrer transversalmente os tipos de substâncias psicoativas está constituído por aquelas chamadas *enteógenos*. O termo foi criado por Hoffman, Wasson e Ruck (1993) para se referir àquelas substâncias cuja ingestão pode provocar experiências que as pessoas qualificam como “divinas”. Esses autores procuravam assim relativizar a densidade moralizante, e uma certa qualidade reificadora e mesmo desqualificadora das experiências induzidas por estas substâncias; quando abordadas partindo de conceitos

tais como “alucinógeno” ou “psicodélico”<sup>9</sup>. Os autores examinam as inconveniências de vários vocábulos utilizados nessa época, e ainda hoje<sup>10</sup>:

Comúnmente, por ejemplo, nos referimos a la alteración de las percepciones sensoriales como una "alucinación", y, de ahí que la droga que ocasionaba tal cambio viniese a ser conocida como un "alucinógeno".(1) Sin embargo, el verbo "alucinar" impone de inmediato un juicio de valor sobre la naturaleza de las percepciones alteradas, pues significa "ofuscar, seducir o engañar, haciendo que se tome una cosa por otra". Procede del latín (h)al(l)ucinari, "divagar mentalmente o hablar sin sentido", y en esa lengua es sinónimo de verbos que significan estar loco o delirar. Además, según parece, fue tomado del griego, donde forma parte de una familia de palabras que implican movimiento incesante y agitación perpleja, tal como la causada por el duelo y la desesperación. ¿Como puede un término semejante permitirnos comentar con imparcialidad esos trascendentes y beatíficos estados de comunión con las deidades que, según lo han creído muchos pueblos, la gente o los chamanes pueden alcanzar mediante la ingestión de lo que solemos llamar "alucinógenos"?. (op. cit. p. 231-232).

Além de alucinógeno também criticam o uso de *psicodélico*, *psicomimético* e outros<sup>11</sup>, chegando à proposta do conceito de enteógeno.

---

<sup>9</sup> Alberto Groisman (1999, p. 37) menciona esta mesma discussão, introduzindo o termo enteógeno na literatura em português. Cabe destacar que o texto original foi apresentado como dissertação de mestrado em antropologia social na UFSC em 1991.

<sup>10</sup> Nos casos de citações de edições em espanhol, vou manter o original. Nas citações de textos em língua inglesa, oferecerei também uma tradução própria.

<sup>11</sup> As principais críticas desses termos seriam a inadequação linguística e ressonâncias psiquiátricas, que acreditam pouco úteis para referir às experiências em pauta.

En griego, *entheos* significa literalmente "dios(*theos*) adentro", y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra cuando esta inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados al través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz *gen-*, que denota la acción de "devenir", esta palabra compone el término que estamos proponiendo: enteógeno. Nuestra designación es fácil de pronunciar. Podemos hablar de enteógenos o, como adjetivo, de plantas o de sustancias enteogénicas. En un sentido estricto, sólo aquellas drogas que producen visiones y de las cuales pueda mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos serían llamadas enteógenos; pero en un sentido más amplio, el término podría también ser aplicado a otras drogas, lo mismo naturales que artificiales, que inducen alteraciones de la conciencia similares a las que se han documentado respecto a la ingestión ritual de los enteógenos tradicionales. (op. cit. p. 235).

O neologismo foi bem sucedido dentro e fora da academia, ainda que recebendo certas críticas, que vão ser apresentadas mais à frente. O sucesso terminológico pode se ver atualmente na grande quantidade de estudos e livros eruditos e de difusão que utilizam a categoria <sup>12</sup>. Existem também livrarias, editoriais e sites na internet que se especializam nos enteógenos, alguns deles com relações com a academia. Porém, a conceitualização da sacralidade do vinho no cristianismo foi motivo de diferenças no próprio grupo que empossou a noção. Neste trabalho, é relevante citar algumas críticas à categoria enteógeno.

Enteógeno é claramente um termo que não possui a carga pejorativa associada à "droga", e também não tem nenhuma ressonância

---

<sup>12</sup> Autores como Josep M<sup>a</sup> Fericgla e Johnatan Ott são dois exemplos acadêmicos de utilização do conceito.

terapêutica, como na noção de “fármaco” proposta por Escohotado (1994), sendo sua abrangência muito menor. No início, a categoria enteógeno parece outorgar maior ênfase aos usos ancestrais e culturais; porém, os autores mesmos habilitam uma extensão da aplicação a outras substâncias, naturais e artificiais, que possam produzir estados de consciência semelhantes. De fato, a principal característica comum entre as diversas substâncias do conjunto é a capacidade de produzir estados de consciência alterados<sup>13</sup> onde aparece algum tipo de sentimento descrito como sendo de “divindade”, e que poderia ser experimentado na subjetividade, individual ou coletivamente. Os pesquisadores que enunciaram o conceito também fizeram fortes aportes na criação de uma mais abrangente *teoria enteogênica*, que pretende explicar as origens das religiões pela utilização de substâncias psicoativas no alvorecer da humanidade, nos longínquos milênios do paleolítico (Por exemplo: McKenna, Terence, 1993). Uma característica desta teoria é sua transcendência, ou desrespeito segundo outros (Abad Ortíz, 2003), da dicotomia *emic-etic*, devido a que os sentimentos de divindade associados às substâncias são dificilmente observáveis na segunda perspectiva. A extensão do conceito, pela ênfase nos sentimentos associados às percepções que podem ser chamadas divinas, também pode levar a caracterizar no conjunto enteogênico a exercícios como a ioga, ou práticas de meditação como o za-zen, separando assim a noção de qualquer substância química ingerida. A extensão semântica do termo pode, nesse sentido, atentar contra o rigor que a definição originariamente parecia ter. De fato, esse sucesso é uma das colunas principais da incipiente e heterogênea faixa do mercado New Age associado ao interesse de muitos consumidores pelos “cogumelos mágicos”, as “plantas de poder” e as excursões “psiconáuticas”. O trajeto da noção de enteógeno é um excelente exemplo da enorme influência do mercado na ciência, e de como conceitos inicialmente restritos tornam-se cada vez mais abrangentes, difusos e apropriados por heterogêneos setores nos campos sociais.

---

<sup>13</sup> Acredito que a definição precisa daquilo ao que faz referência com expressões tais como “estados alterados”, ou “incomuns”, “não ordinários” ou “transpessoais” da consciência é tarefa impossível pelas próprias características desses estados. Ainda assim, acho importante destacar a coincidência geral na ênfase em um tipo de consciência que os protagonistas sentem como marcadamente diferente da habitual.

### 1.3. Psicoativos: tópicos em pauta.

Este trabalho participa de uma tendência específica no campo de estudos sobre psicoativos. Nela, se consideram importantes a multidimensionalidade, historicidade e complexidade dos fenômenos sociais e culturais nos quais são utilizadas substâncias com essas características. Tópicos em pauta são: os saberes prévios dos usuários (caracterizados como elementos que dão origem as qualidades das percepções, dinâmicos e integrados em amplas redes de socialidade)<sup>14</sup> e os chamados *set* e *setting*. Segundo Norman Zinberg, que estudou o uso controlado de psicoativos, as propriedades químicas ou farmacológicas das substâncias são só umas partes das causas dos efeitos. Assim, as atitudes e personalidade do usuário (conjunto que chama de *set*) e o meio físico, social e cultural (conjunto que denomina *setting*) onde acontece a utilização de psicoativos são também determinantes da qualidade das experiências. Nesses estudos, hoje continuados e aceitos por grande parte dos pesquisadores, os ambientes sociais e culturais, assim como as peculiaridades da personalidade e história particular das pessoas são considerados.

A descrição dos estados de consciência não-ordinários induzidos pela utilização de certas substâncias com propriedades psicoativas muitas vezes faz referência a percepções alternativas do espaço, do transcender do tempo, de fenômenos inusitados e místicos. Estas percepções podem ser compartilhadas por todo um coletivo. Entre outras consequências, a cura ou alívio de doenças físicas ou psíquicas podem também acontecer como resultado das práticas sociais que utilizam estas substâncias.

---

<sup>14</sup> Segundo Howard Becker, em pesquisa pioneira da metade do século XX e comentada em Mac Rae (2001, p. 15), “a natureza da experiência depende do grau de conhecimento disponível ao usuário. Já que a divulgação desse saber é função da organização social dos grupos onde as drogas são usadas, os efeitos dos uso irão, portanto, se relacionar a mudanças na organização social e cultural.” Em seu estudo mais conhecido, Becker mostrou que, para sentir prazer fumando maconha, os fumadores principiantes apreendem dos fumadores experimentados como fumar, como reconhecer efeitos que podem ser ambíguos e, finalmente, como vivenciar esses efeitos ligados ao prazer. Assim, a interação entre fumadores constitui uma melhor e mais completa explicação dos efeitos sobre os consumidores do que a interação química da substância no organismo humano.

Neste trabalho então concentrarei os esforços em compreender as relações entre tempos e saúde no contexto da União do Vegetal (UDV). Utilizarei “tempos” no plural procurando manter a multidimensionalidade e certa indeterminação analítica no conceito, diferenciando assim das particulares apropriações disciplinares e significações (filosóficas, físicas, químicas, sociais, culturais) do “tempo”. Esta estratégia também permitirá uma abordagem que, penso, é mais interessante desses estados “incomuns” da consciência e da construção da religiosidade no grupo.

A UDV é uma das religiões brasileiras que utiliza *ayahuasca*, que é chamada *hoasca* ou *vegetal*. É uma bebida psicoativa milenar que pode ser caracterizada como “enteógeno”. Nas considerações finais, re-examinarei as possibilidades e limites de incluir essa substância nas categorias consideradas acima.

#### 1.4. *Hoasca*.

Chamado também de *chá* ou *vegetal* pelos adeptos à UDV, a *hoasca* é preparada pela decocção conjunta de duas plantas: o cipó *Banisteriopsis Caapi* e a pequena árvore *Psychotria Viridis*<sup>15</sup>. Conhecido como agente visionário por uma grande parte dos habitantes da Bacia Amazônica, atualmente é também parte de várias religiões que se estenderam pelo Brasil e outros países. O nome “ayahuasca”, de origem quíchua, significa literalmente *cipó dos espíritos, dos mortos* ou *das almas*; no discurso acadêmico é considerado como o vocábulo mais genérico para se referir aos distintos preparados que utilizam o cipó.

A utilização de compostos visionários pelos indígenas sul-americanos foi documentada historicamente na segunda viagem de Colombo para a América (1493-1496) e em vários escritos posteriores até chegar aos relatos de Humboldt em 1801. Na metade do século XIX, o chá ayahuasca é “descoberto” pela ciência ocidental quando o botânico inglês Richard Spruce participou de rituais onde a bebida era ingerida, entre os índios Tucano na Amazônia Brasileira<sup>16</sup>. Os nativos

---

<sup>15</sup> Na UDV essas são as plantas utilizadas. Os adeptos reconhecem duas variedades do cipó, diferenciáveis na morfologia: *Caupuri* e *Tucunacá*. (LUNA, 1995, p. 14). Segundo observei, alguns filiados podem chegar a reconhecer o tipo de cipó empregado no *preparo* pelas características dos efeitos que apresenta.

<sup>16</sup> Nesta dissertação não vou examinar o uso xamânico da ayahuasca.

chamavam o chá de *Caapi*, termo que foi utilizado por Spruce na denominação botânica do cipó.

A ação psicoativa da ayahuasca emerge num complexo fenômeno químico: o alcalóide principal, a N-N-dimetiltriptamina (DMT), presente nas folhas da *Psychotria Viridis* é inativo pela via de ingestão oral. Sua anulação acontece pela ação enzimática no sistema digestivo. Porém, a utilização do cipó *Banisteriopsis Caapi* permite associar à DMT com substâncias IMAO (inibidoras da enzima Monoamino oxidase) e assim podem aparecer seus efeitos na subjetividade. Segundo pesquisas citadas em Labigiani Junior (1998, p. 41), a DMT e seus derivados estão espalhados no reino vegetal em várias espécies e têm sido detectados como metabólitos endógenos em mamíferos, incluindo o homem. É, por tanto, uma substância reconhecida e utilizada pelo corpo. Porém, sua possível ação neuro-regulatória é ainda muito pouco compreendida.

A DMT foi sintetizada pela primeira vez em 1931, pelo químico inglês Richard Manzke. Seus efeitos visionários foram desconhecidos até 1956. Nesse ano, aconteceram uma série de experiências com voluntários das quais participou o químico húngaro Stephen Szára, quem depois continuo desenvolvendo, por décadas, pesquisas específicas sobre a ação do DMT no sistema nervoso. A substância sintetizada pode ser injetada ou fumada e os efeitos surgem segundos após a administração, são muito intensos, duram cerca de dez a quinze minutos e raramente provocam náuseas ou vômitos.

A ação da ayahuasca apresenta diferenças notáveis quando comparada com a ação isolada do seu principal alcalóide, a DMT. Os efeitos surgem cerca de 40 minutos - uma hora após sua ingestão, são menos intensos, duram cerca de quatro horas e algumas vezes são acompanhados de náuseas e vômitos. O chá possui também, em pouca quantidade relativa, outros psicoativos, como à harmina e harmalina, que ficariam inativos pela baixa dose presente.

Segundo Benny Shanon (2003) “Praticamente toda a pesquisa científica sobre a ayahuasca está dividida em duas categorias: a das ciências naturais - botânica e etnobotânica, farmacologia, bioquímica e fisiologia do cérebro - e a das ciências sociais - notadamente a antropologia.” O mesmo autor menciona grande parte da bibliografia mais importante no campo até esse momento. A seguir, examino brevemente algumas obras que podem se considerar as mais representativas do campo referido às chamadas “religiões

ayahuasqueiras brasileiras”, procurando um enquadre geral para meu trabalho.

### 1.5. Religiões ayahuasqueiras brasileiras.

A pesquisa antropológica acompanha os fenômenos emergentes da expansão dos usos rituais da ayahuasca para âmbitos urbanos do Brasil e do mundo, processo que geralmente acontece por vias religiosas e/ou ligadas às atividades de desenvolvimento e cura espiritual. Durante o século XX, os sucessivos ciclos de exploração da borracha e seus interstícios, possibilitaram dinâmicas sociais inéditas na Amazônia e várias pesquisas, entre outras Mac Rae (1994); Groisman (1999); Brissac (2002) e Goulart (2004), coincidem em outorgar a esta dinâmica realidade uma importante função na conformação das religiões ayahuasqueiras não indígenas. Têm se destacado três grupos religiosos que utilizam ayahuasca em contextos rituais não ligados diretamente às populações indígenas. São as **linhas** do Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal.

[O termo] linha pode ser utilizado, igualmente, pelos fiéis da Barquinha, Santo Daime e União do Vegetal, para se referirem, de uma forma genérica, à sua distinção mútua. Nesse sentido, Barquinha, Santo Daime e UDV são vistos, por seus próprios adeptos, como “cultos” ou “religiões” ou “doutrinas” diferentes. Mas, simultaneamente eles admitem que estão todos relacionados pelo uso da ayahuasca, entendendo-se, implicitamente, como “linhas” distintas em torno do consumo da bebida (...) O conceito analítico, privilegiado aqui, destaca a unidade de cada uma destas religiões, enquanto a perspectiva êmica ressalta a fragmentação e as diferenças. (GOULART, 2004, p. 6).

Porém, há uma dinâmica de fissões e, às vezes, de novas fusões dos grupos humanos originários dessas grandes doutrinas e de trânsitos que os aproximam ou distanciam-se entre si e de outras religiões.

Nas literaturas antropológicas recentes têm sido destacada a existência de uma *rede ayahuasqueira*, “onde estão inscritos diversos tipos de discursos que dialogam e se entrecrocam, como é o caso dos daimistas, hoasqueiros, neo-ayahuasqueiros, psiconautas, curandeiros modernos e ortodoxos” e que “constitui um espaço de trânsito e fluxos”,

(LABATE, 2004). Penso que é preciso examinar os trabalhos acadêmicos<sup>17</sup> fazendo parte também dessa rede, dialogando e, às vezes, até entrechocando com os demais discursos inscritos no campo. Particularmente, os trânsitos da ciência, ou bem dos cientistas, no campo ayahuasqueiro têm produzido recentemente várias coletâneas<sup>18</sup>. Nesse âmbito complexo, emergem as inquietações que originam esta dissertação e as quais vou me aproximando. A União do Vegetal: quê características particulares possui como grupo religioso e instituição?

### 1.6. A União do Vegetal.

Denominada pelos adeptos como *a religião do sentir*, a UDV está, segundo eles, *em processo de institucionalização*<sup>19</sup>, contando com mais de 100 *Unidades Administrativas* (UA)<sup>20</sup> espalhadas por praticamente todos os estados do Brasil e alguns pontos no exterior. Segundo Lúcia e Henrique Gentil<sup>21</sup> (2002, p. 521), a UDV é “uma oportunidade de vivenciar, na sociedade contemporânea, um ritual religioso estruturante que enfatiza a ligação espiritual, utilizando um *veículo* que fará a cada discípulo, *sentir* a realidade dessa ligação”. Esse *veículo* é o próprio *vegetal*<sup>22</sup>. Nas narrativas do grupo, tanto orais como

---

<sup>17</sup> Os trabalhos acadêmicos, afinal, são feitos por pesquisadores e pesquisadoras que também podem ter inquietudes vitais e cosmológicas, problemas pessoais, de saúde ou relacionamento e outros diferentes motivos que os façam participar ou não participar dos rituais dos grupos em pauta.

<sup>18</sup> Particularmente, os trabalhos com participação de Beatriz Labate (2002, 2004)

<sup>19</sup> Assim ouvi dizer muitas vezes na UDV.

<sup>20</sup> Uma “UA” é uma sede territorial e podem ser conhecidas como “Núcleos”. A Sede Geral é localizada em Brasília. *Unidade administrativa* como nome dos “templos”? Nas seções analíticas examino a utilização desses termos.

<sup>21</sup> Segundo é informado na coletânea de Labate e Sena (2002), os autores, além de possuir formação universitária em ciências sociais, geografia, história e psicologia, integravam, na época, a direção da UA da UDV “Lupunamanta” de Campinas, SP.

<sup>22</sup> Como foi dito acima, na UDV refere-se à ayahuasca como *Vegetal*, *Hoasca*, *chá misterioso* ou simplesmente *chá*. Neste trabalho adotarei esses nomes indistintamente. Menciono que outros grupos religiosos que utilizam ayahuasca preferem outras denominações, e têm diferentes concepções sobre o estatuto de sua entidade. Por exemplo, no Centro Eclético de Fluente Luz Unversal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) o Daime é um “ser divino da floresta” (GROISMAN, 1999, p. 100).

escritas, a pessoa de José Gabriel da Costa (1922-1971) é muito importante. Ele é conhecido como o Mestre Gabriel<sup>23</sup>. Baiano, nascido em Coração de Maria, perto de Feira de Santana; ele integrou o chamado “exército da borracha”, chegando a Porto Velho (RO) em 1943. Segundo os relatos colhidos no âmbito da UDV, ele morou nos seringais da fronteira com a Bolívia. Nesses locais entrou em contato com a tradição indígena-mestiça de uso da ayahuasca, bebendo o Vegetal pelas primeiras vezes. Num trabalho de vários anos, Mestre Gabriel cria o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, nome atual da instituição.

Foi por reconhecer na Hoasca o benéfico poder de facilitar a transformação da consciência humana, quando orientada por uma doutrina reta, baseada na bondade e na justiça, na paz e no amor, que o Mestre da União, José Gabriel da Costa, iniciou a sua distribuição no âmbito do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. (Site oficial UDV)<sup>24</sup>

Nesse texto, é possível perceber que o Mestre Gabriel é reconhecido pelos filiados como o gerador carismático da organização e dos fundamentos religiosos, ele é aquele que viu o “benéfico poder” da hoasca para a “transformação da consciência humana”, utilizando a “doutrina reta”. Lúcia e Henrique Gentil (op. cit., p. 515), informam também que

Dentro do corpo doutrinário da União do Vegetal (UDV), constituído por Mestre Gabriel, explica-se que esta é uma obra milenar, que tem no rei Salomão o seu criador. Por razões que também são apresentadas no conjunto de ensinamentos da seita, a União do Vegetal não teve uma história de continuidade temporal no planeta, permanecendo desconhecida por muitos séculos.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Sua trajetória foi examinada por Sérgio Brissac (2002) e no site oficial do CEBUDV ([www.udv.org.br](http://www.udv.org.br)) há maiores informações disponibilizadas pelo grupo (acesso dezembro 2013).

<sup>24</sup> [www.udv.org.br](http://www.udv.org.br) Acesso em 11/2013.

<sup>25</sup> É realmente “incomum” que um grupo religioso faça uma auto-nomeação como “seita” num artigo publicado como resenha própria e autorizado. Quais são as causas, conseqüências e decorrências disso? Acho que são perguntas interessantes.

Ainda na década de 1960, a UDV começa sua expansão para fora de Porto Velho estabelecendo-se em Manaus (AM). José Gabriel da Costa falece no ano de 1971.

### **1.7. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV): valores sustentados e tipos de sessões.**

Registrada inicialmente como Associação Beneficente União do Vegetal, a denominação legal do grupo foi mudada, ainda em vida do Mestre Gabriel, para o nome atual. Como religião tem algumas características particulares, segundo nos foi informado pelo Mestre Representante (MR), dirigente da Unidade Administrativa de Florianópolis em 2006. Dentre elas a de que os integrantes são considerados, em primeiro lugar, *sócios* que, além de outros requisitos, pagam uma mensalidade do rateio dos custos de funcionamento e possuem os mesmos direitos e deveres. Também nos informou que os quadros dirigentes não são remunerados e que todo o trabalho é feito na base do voluntariado. No site da UDV é outorgada uma significação particular a cada termo do nome do Centro, citando alguns dos princípios doutrinários do grupo:

**Centro** - é o espaço onde se reúnem os espíritos encarnados para obter a concentração mental, estado propício ao autoconhecimento.

**Espírita** - pela crença nos preceitos milenares da reencarnação.

**Beneficente** - pelos comprovados benefícios prestados aos seus discípulos e à sociedade.

**União do Vegetal** - por utilizar em seus rituais, para efeito de concentração mental, o chá denominado Hoasca, preparado com a união de dois vegetais, Marirí e Chacrona, comprovadamente inofensivos à saúde. (Site oficial UDV).<sup>26</sup>

No âmbito do Centro, os filiados (sócios) integram algum dos graus hierárquicos principais (Quadro de Sócios, Corpo Instrutivo, Corpo do Conselho e Quadro de Mestres).

---

<sup>26</sup> O “Marirí” corresponde ao cipó *Banisteriopsis Caapi*, e a “Chacrona” à *Psychotria Viridis*. [www.udv.org.br](http://www.udv.org.br) Acesso em 11/2013.

[...] há uma série de preceitos e valores a serem observados dentro do grupo, uma vez que a pessoa opte por ser um sócio da UDV. O cumprimento destes preceitos é, inclusive, uma das condições para a própria permanência como associado.

Sua ascensão aos demais graus será feita por convocação pelo Mestre Representante e terá, como critério básico, comportamento condizente com a doutrina, independentemente da condição social e cultural do discípulo.

Para o Corpo Instrutivo, também é levado em conta o “grau de memória”<sup>27</sup>, ou seja, a capacidade do discípulo de ouvir e compreender o que é ensinado durante a sessão. Para o Corpo do Conselho, é preciso saber aconselhar a irmandade; e para o Quadro de Mestres, o discípulo tem que ser casado, não pode ter vícios nem outra religião, ter exemplar conduta moral, profissional e familiar, e deve saber abrir e fechar uma sessão. [...] Apesar de não ter nenhuma lei escrita que restrinja o acesso a estes graus aos discípulos do sexo masculino, apenas uma mulher faz parte do Quadro de Mestres, a companheira do Mestre Gabriel, Mestre Pequenina.

Dentro do Quadro de Mestres são eleitos aqueles que ocupam os cargos de direção: Representação e Presidência de Núcleos, Representação Central e Geral. Esses cargos são eletivos e têm duração de três anos. (GENTIL e GENTIL, 2002, p. 518)

Há vários tipos de *sessões*, como são chamadas as cerimônias, onde é distribuído e bebido o *chá hoasca* na UDV; entre elas as mais freqüentes são as *de escala*. Nelas, os filiados vestem uniformes característicos segundo seu gênero e grau hierárquico, que são os mesmos em todas as UAs: todos usam camisa verde com um bordado

---

<sup>27</sup> Examino várias vezes no texto a noção de “grau de memória”, sendo uma das mais importantes que estrutura a cosmovisão udevista.

que significa o grau, geralmente identificado com letras<sup>28</sup>. As mulheres usam saia ou calça amarela; os homens, calça e sapatos brancos.

As sessões de *escala*, conforme estabelecido no Regimento Interno, são realizadas nos primeiros e terceiros sábados de cada mês, podendo participar todos os sócios. Há um procedimento padrão, incluindo um horário estipulado: o início é precisamente às 20hs. E, o término, às 00:15hs., preceitos que devem ser obedecidos criteriosamente e rigidamente em toda a UDV. As UAs geralmente contam com um salão principal, também denominado templo, onde tem destaque uma mesa na qual são dispostos o *vegetal* e os copos, com um arco na cabeceira. No espaço interno do arco senta-se o dirigente da sessão, e ao redor da mesa outras pessoas em cadeiras. São enfileiradas mais cadeiras mantendo como centro a mesa e o arco, deixando espaços para a circulação de pessoas. No salão, segundo me informou o Mestre Representante (MR), há somente dois detalhes importantes que existem em todas as UAs: uma fotografia oficial do Mestre Gabriel, pendurada na parede por trás do dirigente da sessão, e um relógio grande colocado em um lugar bem visível. A presença do relógio e a medição do tempo têm assim muita importância na sessão.

No horário apontado acima, o dirigente da sessão começa, em forma ordenada e solene, a servir o *chá* para os presentes, que fazem fila para tomar a bebida. A quantidade de *vegetal* que cada um recebe é variável, mas não aleatória. É responsabilidade do mestre dirigente a quantidade que cada um recebe, sendo que se acredita numa “especial sensibilidade” ou “percepção” do mestre em relação às *necessidades do discípulo* nessa sessão<sup>29</sup>. Porém, às vezes alguns podem pedir para retirar um pouco, outros para receber mais. O mestre entrega o copo, que é recebido com mão direita e, em geral, os participantes não agradecem. Depois da ingestão, são recolhidos os copos e todos sentam e acomodam-se para acompanhar a sessão. É considerável a utilização de cobertores e roupas de abrigo, associadas, segundo os adeptos, à sensação de frio que pode produzir o *vegetal*, mesmo em épocas em que

---

<sup>28</sup> Os mestres têm bordado, no peito, uma estrela amarela e alguns, conforme o cargo ocupado na direção, usam camisa azul. Gabriela Ricciardi faz descrição mais detalhada dos uniformes (2008, p. 38-44).

<sup>29</sup> Esta noção pode estar estendida em diferentes âmbitos num sentido geral. Por exemplo, na religião do Santo Daime, se considera que a pessoa que faz o "despacho" de *daime* (ayahuasca) é inspirada por uma entidade para medir a quantidade (Alberto Groisman, com. pessoal).

o clima não é frio. Os efeitos do *vegetal*, em geral, podem começar entre 15 a 40 minutos de ingerido, sendo denominado de *burracheira*<sup>30</sup> o estado que induz. Durante as reuniões de escala é realizada uma série ordenada de *chamadas*: no início dos efeitos, “abertura”, e para encerrar a reunião, “fechamento”, a cargo do mestre da sessão. As *chamadas* são vocalizações feitas por uma pessoa só, semelhantes a mantras. Segundo nos foi dito pelo MR as *chamadas* são “cânticos que conduzem as pessoas a unir o pensamento ao mesmo tempo, *trazendo chaves* que abrem a percepção para determinados temas”. Na sessão, podem acontecer momentos de maior silêncio, perguntas e respostas, geralmente sobre aspectos doutrinários e esclarecimentos espirituais; intervenções de um ou vários mestres alternativamente; realização de mais *chamadas*; escuta de músicas, geralmente de músicas populares no Brasil ou instrumentais, com temas que acreditam ou percebem como ligados à própria doutrina da UDV e programados pelo mestre da sessão; algumas pessoas podem sair para vomitar ou para ir ao banheiro<sup>31</sup>. Até as 22 horas, o dirigente da sessão pode dar *repetição* do *vegetal* às pessoas que o queiram. À meia-noite, o mestre realiza a *chamada do ponto da meia-noite*, no momento em que o relógio do salão marca essa hora exata. À zero hora e quinze minutos como limite máximo estabelecido, o mestre declara fechada à sessão.

Depois, acontece uma confraternização: é habilitada a cozinha e são servidos lanches (bolos de vários tipos, sanduíches, sucos, refrigerantes, café) em mesa comum e as pessoas conversam animadamente, entre outros temas comentam o acontecido na sessão, falam de suas experiências introspectivas e perceptivas da *burracheira*. Também é habilitado o espaço de tesouraria para cobrança de mensalidades e outras tarefas. Finalmente, após algum tempo, os participantes começam a ir embora. São procuradas e oferecidas caronas nos carros, o salão é deixado limpo e ordenado.

---

<sup>30</sup> “A *burracheira*, que segundo Mestre Gabriel significa *força estranha*, é a presença da força e da luz do Vegetal na consciência daquele que bebeu o chá. Assim, trata-se de um transe diverso, no qual não há perda de consciência, mas, sim, de iluminação e percepção de uma força desconhecida. Há uma potencialização dos sentimentos, das percepções e da consciência do indivíduo.” (BRISSAC, 2002, p. 537, *itálico do autor*)

<sup>31</sup> Às vezes, o *vegetal* pode produzir certos efeitos considerados de “limpeza”, basicamente vômitos e/ou diarréias. Na literatura sobre a ayahuasca esse fato é muitas vezes comentado.

Nas sessões **Instrutivas**, a participação é *reservada* aos integrantes do Corpo Instrutivo, Corpo do Conselho e Quadro de Mestres, sua frequência é menor e começam ao meio dia. O conteúdo dessas sessões não pode ser revelado nem compartilhado com as pessoas que não participam dessas sessões. São conteúdos interditos e a sua existência traz várias questões analíticas e metodológicas que examino em vários momentos na dissertação.

As sessões **Extras** são realizadas em ocasião de visitas consideradas importantes, por exemplo, de mestres que conheceram pessoalmente o Mestre Gabriel, ou em datas especiais. Segundo Ricciardi (2008, p. 59), todas as sessões que não são de escala e instrutivas são denominadas “sessão extra”, nelas o uso de uniforme é a critério do Mestre Representante. Estes rituais podem comemorar, por exemplo, o aniversário do *núcleo* ou se focar num grupo de filiados, como por exemplo, a sessão de casais onde devem participar ambos os cônjuges e “às vezes servem para orientar os casais quanto a uma boa convivência conjugal e familiar; às vezes servem para tratar de algum assunto específico que envolva a relação de casais.” (op. cit., p. 60). Realizam-se, também, **sessões de caráter instrutivo**, de número variável no ano, e que geralmente antecedem os *preparos*, que é como na UDV são chamadas sessões de preparação do *vegetal*. Em geral, a dinâmica ritual destas sessões, pelo que sei, é semelhante às sessões de *escala*<sup>32</sup>. Existem também sessões denominadas de “**acerto**”, marcadas pelo Mestre Representante por aquilo que é considerado uma necessidade específica do *Núcleo*, como por exemplo, relacionamentos “complicados” entre sócios, adultério, separação de casais. Nestas últimas sessões somente são convocados os envolvidos, os dirigentes e outras pessoas a critério do MR.

### 1.8. *Preparos e diferentes atividades sociais.*

Além das sessões, o *vegetal* pode ser bebido nos *preparos*, nome que recebe o ritual de cozimento do *chá* na UDV. É uma atividade coletiva que implica várias tarefas: colheita e *bateção*<sup>33</sup> do cipó *Marirí*, colheita, seleção e limpeza de folhas de *Chacrona*, manutenção do fogo aceso, controle do cozimento, preparação de alimentos para os

---

<sup>32</sup> Existem também as sessões de *escala anual*, que serão consideradas na pág. 81.

<sup>33</sup> É uma atividade na qual os pedaços de cipó são, tradicionalmente, triturados manualmente com marretas de madeira.

participantes, sendo que todo o *preparo* pode levar vários dias. Grande parte dos filiados de uma UA participa dos *preparos*, sendo que acontece geralmente vários cada ano em cada *núcleo*. Nos *preparos*, existe uma oportunidade de convivência maior e continuada, onde o *vegetal* pode ser bebido (ou melhor, segundo o termo êmico desses momentos, *distribuído*) várias vezes no mesmo dia. Na UDV, segundo o que ouvi dizer, inexistente uma divisão por gênero deste trabalho, e de outros também, além da que impõem as aptidões pessoais e a força física<sup>34</sup>. Sim é notória a divisão do trabalho entre aqueles responsáveis da coordenação do *preparo* e suas atividades. Há um *mestre do preparo* que, às vezes, pode ser um mestre de um *núcleo* diferente. Os trabalhos de colheita do *Marirí*, ou da própria *bateção*, por exemplo, são bastante exigentes e precisam uma importante força física<sup>35</sup>. Também são realizadas *chamadas*, acreditando-se que as atitudes, disposições psíquicas e morais das pessoas envolvidas no preparo *afetam* a qualidade do *vegetal* produzido, sendo assim recomendada uma atitude geral positiva e ligada à espiritualidade.

O preparo é um momento importante dentro da UDV. No sentido espiritual, está se preparando o chá sagrado que permite o contato direto com o divino, e que será consumido durante um período, nas sessões posteriores. Neste sentido, busca-se ter um pensamento positivo, assim como palavras e atos harmoniosos para que isso se reflita no “grau do Vegetal”. Devem-se evitar discussões e palavras negativas, sob pena do vegetal “captar” tal energia, tendo o risco de não “ficar no grau”. Ficar e não ficar no grau significa respectivamente apresentar e não apresentar burracheira quando ingeridos numa sessão. Daí a recomendação em

---

<sup>34</sup> Não vou abordar maiores questões de gênero, mas é importante notar que isto seria o “discurso nativo” das lideranças. Em minha opinião, formada na experiência de campo, na UDV também há uma dinâmica de reposicionamento de gênero mais acorde as camadas sociais médias que hegemonomizam na prática o grupo. Por exemplo, ainda que quase não existam na UDV mestres mulheres, em Florianópolis participei de sessão de escala dirigida por uma delas, fato que também era considerado extraordinário.

<sup>35</sup> No *Núcleo Cores Divinas*, de Pato Branco (PR) vi que a *bateção* pode ser feita mecanicamente, poupano tempo e muito trabalho.

relação á harmonia dos filiados, a união para a realização dos trabalhos, ao cultivo de bons sentimentos. (RICCIARDI, 2008, p. 61).

Existem outros tipos de atividades sociais onde não necessariamente é bebido o *chá*. Geralmente nos dias das sessões de escala são programados mutirões para tarefas de construção e manutenção do local, de plantio e cuidado de *Marirí* e *Chacrona*, para arrecadação de recursos e atividades beneficentes. Os associados distribuem as tarefas em grupos de dimensões variáveis. Muitas vezes, outras práticas de busca ou manutenção da saúde são realizadas no Centro, como conferências sobre alimentação orgânica, vegetarianismo, exercícios orientais, arte, educação e outros temas semelhantes. Todos esses múltiplos espaços de convivência vão aumentando os contatos e a interação dos filiados conformando o *éthos* característico da UDV.



## 2. Metodologia etnográfica e epistemologia dos tempos.

### 2.1. Dimensionamento.

Num sentido analítico, dentro do CEBUDV a *Unidade Administrativa* (UA), ou *Núcleo, Estrela D'Alva* teria sido, nas palavras de Franz V. Rudio (1985, p.72), o **campo de observação** desta pesquisa, noção complexa integrada por um local, uma população e que incluem minhas relações com esta população, particularmente nos anos de 2005 e 2006. Nesta época, reunia aproximadamente 120 sócios, de Florianópolis (SC), no bairro de Santo Antônio de Lisboa (**o local**). A **população**, que integrou o campo de observação, esteve composta dos sócios e participantes dos rituais da UDV nessa UA, especialmente, ainda que não exclusivamente, os adultos. **Circunstâncias** (em geral, *quando* a população é “observada”, ou melhor, quando participa da pesquisa): momentos de sessão de Vegetal foram examinados e as atividades de campo incluíram, também, outros eventos sociais e visitas domiciliares. Também, na UA *Cores Divinas* de Pato Branco (PR) participei de sessões, *preparos* e atividades sociais no período 2008-2010. Este local tinha menor quantidade de sócios ainda que, por exemplo, era conhecido na UDV por preparar, pela primeira vez, o *vegetal* com um sistema de caldeira. Uma abordagem multi-situada surgiu a partir da “inesperada trajetória” da pesquisa (MARCUS, 2001, p. 1). Seguindo as propostas analíticas sobre as diferentes etnografias do mesmo autor, poderia dizer que apresento aqui uma “etnografia estrategicamente situada” onde o “local” é somente circunstancial porque se procura conhecer “aspectos de um sistema global”.

Independientemente del lugar particular de investigación, el sentido del sistema permanece como algo contingente y no asumido. De hecho, por lo general, lo que sucede en un lugar particular en el que se desarrolla la investigación se calibra o relativiza a partir de las repercusiones de este lugar sobre lo que acontece en otros sitios relacionados, inclusive cuando las otras localidades no se encuentran dentro del marco del diseño de investigación (...). (op. cit., p. 11).

Nesta pesquisa, esse sistema global é a UDV. Não vou descrever nem analisar particularidades regionais das UAs do grupo e penso que os resultados obtidos podem ter validade para uma abordagem geral da UDV como religião contemporânea.

Pesquisas recentes sobre religiosidade aceitam que “rastrear os sujeitos, cartografar os trânsitos, fluxos e redes formadas por seus deslocamentos e circulação, mesmo que isso implique em reunir o que doutrinariamente não se reúne, passa a ser a tarefa central da investigação [na antropologia social]”. (MALUF, 2011, p. 9). Acompanhando essa tarefa, vou construir uma abordagem não essencialista da religião. Vou manter a preocupação, no texto, de tomar distância analítica das posturas entificantes que podem caracterizar algumas posições dentro do próprio grupo pesquisado. Na verdade, de fato, pode se ler este trabalho como uma apresentação de um trânsito e um deslocamento também internacional: o meu. Por isso problematizo em vários momentos minha própria perspectiva, acadêmica e religiosa.

É justamente a reflexão sobre a contemporaneidade da minha abordagem sobre a UDV, a vigência da problemática teórica, a que me continua motivando para finalizar este trabalho. Nesse sentido e metodologicamente falando, é importante problematizar a idéia de atualização dos dados da pesquisa. Como observei acima, os dados de campo foram colhidos vários anos atrás. Mas, o quê é “atualizar” os dados numa pesquisa que procura compreensões além dos “acontecimentos” dos noticiários, das contingências do dia a dia? Será isso necessário ou, no limite, possível? Penso que uma nova imersão em campo produziria mais dados, é claro. Mas, será que esses dados deveriam ser considerados mais “atuais” somente pela sua própria “novidade”, quer dizer: pela sua menor distância temporal com o fato da apresentação da dissertação? Problematizo aqui que essa distância é também relativa, no caso, aos meus objetivos de pesquisa. Este trabalho não trata principalmente sobre como foi historicamente se conformando ou condicionando o grupo, ou suas mudanças, ou sobre as diferenças que poderia apresentar entre regiões espaciais ou entre momentos temporais. Quero considerar como é vivenciada cotidianamente a UDV pelos seus adeptos, como construção simbólica e religiosa coerente, que, para eles, mantém certa continuidade espaço-temporal que se remonta pelo menos à época do Mestre Gabriel.

Em certo sentido profundo, toda etnografia é uma viagem no tempo (e também no espaço). Não é possível atualizar nada, pois o

tempo presente num documento acadêmico sempre torna-se passado. Ler o diário de campo de outro antropólogo, os “nus” dados, é um desafio exegético mais do que importante por isso mesmo. É preciso polemizar, quer dizer tornar polêmicas entre si às idéias de “atualidade” e “contemporaneidade”. Na etnografia, defendo que essa polêmica induz uma tensão inerente em todos os trabalhos, não somente neste. Porém, é nessa tensão não resolvida, e quiçá irresolúvel, na qual radica a riqueza imensa da “outredade” etnográfica: sempre “contemporânea” e também sempre no “passado”.

Comparto que o campo é também uma criação dialógica, uma aceitação mútua de um estatuto particular onde “fazer campo” esta principalmente “na cabeça” do pesquisador. Um dos produtos do campo é um texto acadêmico, que nem este. Narrativa que também vai do presente para o passado, virando passado, onde os dados se transformam em peças de coleção com as quais inscrever o texto. Peças de coleção colhidas, ordenadas e analisadas com um critério ligado aos objetivos desta pesquisa.

## **2.2. Campo: acesso, observação participante, afecções, entrevistas.**

O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal é uma instituição com políticas próprias estabelecidas para o desenvolvimento de pesquisas científicas sobre o Vegetal e seus efeitos; para pesquisas sobre as formas de vida dos sócios e participantes e para o estudo de sua doutrina.

Em 1986 a União do Vegetal criou o Departamento Médico-Científico (DEMEC). O órgão é responsável pela interlocução científica da UDV com autoridades e cientistas. Atua enquanto agente facilitador à realização de pesquisas de iniciativas de instituições científicas e universidades sobre o uso do vegetal, particularmente dentro da UDV. Também organiza congressos, como a Primeira Conferência Internacional dos Estudos da Hoasca, realizada em 1995 no Rio de Janeiro, que reuniu pesquisadores internacionais de diversas áreas e mais de 800 pessoas de público. (LABATE, 2002, p. 260-261)

O DEMEC tem várias comissões atuando mais fortemente nas áreas médica e psiquiátrica. Essa interlocução entre a UDV e pesquisadores pode ser compreendida também como uma negociação. Na época, como mencionei acima, recebi um *Parecer* sobre este projeto. Em 2013, informei a continuidade dos trabalhos recebendo boa recepção e a solicitude de enviar cópia do texto apresentado.

Bronislaw Malinowski, no clássico “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, chamou a atenção dos antropólogos para incentivar a participação do pesquisador nas atividades do dia a dia e para participar das experiências sociais do grupo pesquisado. Ele concebia essa participação como meio de atingir conhecimentos que a simples observação perde como, por exemplo, os tão ponderados “imponderáveis da vida real”. O trabalho de campo faz parte da identidade mais íntima da disciplina, tem múltiplas aplicações sendo também uma contínua fonte de rejuvenescimento teórico da antropologia social. Sob uma ótica mais clássica, teoricamente falando, existe a pretensão de isolar a “observação participante”, por exemplo, como uma técnica de coleta de dados.

Tradicionalmente, el objetivo de la observación participante ha sido detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad. La aplicación de esta técnica, o mejor dicho, conceptualizar actividades tan disímiles como “una técnica” para obtener información supone que la presencia (la percepción y experiencias directas) ante los hechos de la vida cotidiana de la población garantiza la confiabilidad de los datos recogidos y el aprendizaje de los sentidos que subyacen a dichas actividades. La experiencia y la testificación son entonces “la” fuente de conocimiento del etnógrafo: él está allí. (GUBER, 2001, p. 56).

Numa prospecção do sagrado, que nem esta e quiçá em muitas pesquisas antropológicas mais, é pouco produtiva uma abordagem da observação participante somente como técnica de coleta de dados. Quero resgatar a discussão levantada por Rita Laura Segato (1992) sobre o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. Ela examina profunda e historicamente como as mais diversas correntes

antropológicas que abordaram o estudo de fenômenos religiosos se fundamentam, finalmente, num estudo de “significados”, quer dizer; num procedimento interpretativo que procura atingir a compreensão racional pela via analítica. Este procedimento é considerado o único possível e deixa fora do programa científico muito, senão tudo, daquilo que surpreende, assombra e, principalmente, *encanta* a aqueles que consideramos nativos a respeito de suas vivências religiosas. A racionalização interpretativa da linguagem mitológica, dos rituais e das diferentes performances produz, segundo a autora, um modo de conhecimento redutor, desencarnado e desritualizador (que aparece paradoxalmente exibido como “compreensão” na escrita acadêmica). Para superar esse modo reducionista do saber antropológico referido à religião, Segato propõe que

É preciso ir à procura de uma etnografia que, ao apreender a diferença não pretenda resolvê-la, porém exibi-la; uma etnografia que não se apresse em transformar o ato em significado senão que saiba permanecer no não resolvido, no nível literal; uma etnografia que desdobre os aspectos incomensuráveis entre os horizontes nela envolvidos [...] Devemos propiciar uma volta ao assombro, ao estranhamento radical, que só se consegue se nós mesmos permanecemos e nos reconhecemos nativos. Não é a nossa tarefa, como antropólogos, fazer cair mitos por terra senão, justamente, *mitologizar*, dar seu lugar insubstituível ao mito, reencantar o mundo. (op. cit. p. 133).

Numa linha de trabalho assim, considero apropriado revisar aqui as idéias levantadas por Jeanne Favret-Saada (2005). Ela destaca a noção de “afecção”<sup>36</sup> como um dos mais importantes **efeitos de conhecimento** que a etnografia exerce no cientista, e que muitas vezes é depreciado no impulso de valorização do “aprendizado de um sistema de representações nativas”. Trata-se da possibilidade de que, partindo da concessão de um estatuto epistemológico às situações de “comunicação involuntária e não intencional”, apareçam chaves para compreender o

---

<sup>36</sup> A noção foi antes traduzida como “afeto”, palavra que encerra uma relação sentimental, ao passo que “afecção” significa um arrebatamento mais amplo.

que é que está acontecendo “lá”, naquele “mundo nativo”. A autora refere-se à afecção como aquilo que começa quando o projeto de conhecimento deixa de ser onipresente e finaliza quando aquele projeto muda para a aventura. No meio dessas margens, está a “etnografia possível” para cada um como pesquisador; no caso, para mim fazendo esta dissertação sobre um grupo que tem a expectativa que me torne um membro. Este pesquisador, do qual me distancio aqui para fins de análise, é realmente afectado, não só como empatia ou identificação emocional ou até cognitiva, senão como risco pessoal de assumir um lugar no grupo (no caso, pelo menos o lugar de “hoasqueiro”<sup>37</sup>).

Ora, entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo. (op. cit. p. 160)

Vou examinar esta idéia de **risco pessoal**. Será que bebendo o *vegetal* com essas pessoas, não vou mudar tanto como para esquecer até quem sou? Sendo assim, eu não conseguiria *sair de lá*. Não é estranho o caso de antropólogos que decidem formar parte dos grupos pesquisados. No risco também há medo. Medo de virar um **outro**, de ser “consumido” pelo campo. Porém, eu não estive fazendo campo com canibais e esse medo foi para mim mais como uma “alerta”. Por outra parte, será mesmo tão inofensivo à saúde o *vegetal*? Para esses medos, para esses riscos pessoais da pesquisa, não achei solução. Aproximo-me à UDV, e a o *vegetal*, com respeito; vejo que as demais pessoas vão e vêm; sempre acreditei que da próxima sessão eu também “retornaria”...

---

<sup>37</sup> Adiantando aqui uma definição poderia dizer que, no âmbito da UDV, e provavelmente também nas diferentes religiões e grupos que utilizam ayahuasca, um hoasqueiro (ou ayahuasqueiro ou até “daímista” no sentido geral) é alguém que participa nos rituais e é certamente *afectado* nele, ainda que possa não estar “filiado” ou “fardado”.

Num nível acadêmico, menos pessoal e íntimo; o risco se pode traduzir na *ameaça da perda de objetividade*. Não vou visitar aqui a ampla discussão teórica sobre a objetividade no trabalho de campo. Porém, acredito que pesquisadores que, como parte do campo, ingerem psicoativos também *ingressam* numa vivência particular (subjetiva, emocional, cognoscitiva) ainda pouco comunicável nos *papers*. A objetividade acadêmica continua para mim como um horizonte de referência. Para afastar essa ameaça da perda de objetividade penso que a melhor defesa é, justamente, a reflexão teórica continua que impõe a academia. Agora mesmo continuo a pensar: *perda* de objetividade? Como se já tivesse *ganhado* a objetividade e ela poderia *se perder*?

Uma das vias de manter/construir objetividade é utilizar mais ferramentas teóricas e metodológicas. Assim, também fiz algumas entrevistas, do tipo mais aberto, que segundo Mirian Goldenberg (2000, p. 86) tem como características a: “[...] resposta livre, não-limitada por alternativas apresentadas, o pesquisador fala ou escreve livremente sobre o tema que lhe é proposto”. Elaborei um roteiro de questões como guia geral das conversações, consciente de que:

Supuestamente, las preguntas abiertas permiten captar la perspectiva de los actores, con menor interferencia del investigador. Sin embargo, al plantear sus preguntas el investigador establece el marco interpretativo de las respuestas, es decir, el contexto donde lo verbalizado por los informantes tendrá sentido para la investigación y el universo cognitivo del investigador. (GUBER, 2001, p. 79)

A escrita do texto se me apresentou, também, como a oportunidade de distanciamento para “ganhar” objetividade. Atualmente moro na Argentina e falo espanhol como primeira língua, portanto a escrita em português me traz uma série de desafios literários, e de tradução, além dos habituais. O intercâmbio constante de textos com meu orientador, Prof. Alberto Groisman, povoado de sugestões e também de críticas sempre interessantes e pertinentes, me ajudou enormemente para objetivar melhor as diversas vivências. Sua reconhecida experiência com religiões ayahuasqueiras também ajudou a fornecer um marco comparativo, que brindou aportes criativos e particularmente interessantes a muitas das minhas reflexões. Finalmente, a experiência da banca de defesa desta dissertação me permitiu receber

leituras e perspectivas diferentes. Segundo me foi dito, na exposição oral fiz mais referências ao grupo como “a União”, e não como “a UDV”, que usei muito mais na escrita. Houve muitas observações interessantes, mas quero levantar aqui esta pela sua relevância metodológica, como certa amostra da particular afecção que me envolve ao falar da UDV.

A construção de uma dissertação, que nem esta, lembra muito consistentemente os “ritos de passagem”, no sentido clássico de Van Gennep. Possui uma seqüência temporal pautada, ações determinadas e desempenhos esperados. Sua finalidade é, também, *produzir* socialmente uma mudança de status. Agora, partindo da abordagem posterior de Victor Turner, poderia dizer que a pesquisa antropológica é uma espécie de “drama social”, implicando uma “ruptura” com um fluxo de acontecimentos acadêmicos habituais, ligados às aulas, e a chegada a um cenário diferente; uma “crise” se instaura em nossos sistemas habituais de pensamento pelo encontro, muitas vezes difícil e conflitante, entre teorias e conceitos com as narrativas, experiências e vivências do campo. Esta crise deve ser “reparada” através da elaboração de um texto que, quando o texto “funciona”, permita a “re-integração” num novo fluxo de acontecimentos acadêmicos habituais, com a memória e os aprendizados da trajetória realizada. Continuo pensando que assim como o “drama social”, esta pesquisa possui uma *indeterminação*; afinal, toda pesquisa antropológica é uma pergunta aberta. O texto que se propõe aqui como “final” participa também da provisoriade numa forma diferente, como um redemoinho pode desaparecer no fluxo das águas quando o rio subir.

### **2.3. O lugar do autor /o lugar do nativo/ o lugar do nativo segundo o autor...**

Sempre que se faz uma escrita antropológica, ela é feita a partir de uma perspectiva situada. Isso é senso comum na disciplina acadêmica contemporânea. Os pesquisadores procuram alertar sobre sua situação pessoal de engajamento (ou não) com o grupo estudado para que o leitor possa compreender possibilidades e limitações do trabalho. Também, porque se aplica um princípio de “contexto”, que embora sempre seja arbitrário, é relevante para pensar as articulações do argumento. É o pano de fundo que serve para receber adequadamente à ciência como intermediária e, ao mesmo tempo, interlocutória entre os grupos humanos. Trata-se da construção de um espaço certamente liminar.

Muitos trabalhos de pesquisa são, de fato, teses e dissertações necessárias para finalizar o “rito de passagem” acadêmico da formação no correspondente nível de estudos. A antropologia, já no alvorecer do trabalho de campo com Malinowski nas Trobriand, especializou-se em gerar esse espaço liminar de relacionamento entre “os nativos” e “o antropólogo” ou “a academia”.

Até agora não li nenhum trabalho da antropologia social sobre religiões ayahuasqueiras brasileiras que pretenda explicitamente uma emissão de discurso “neutro”. No máximo, alguns pesquisadores problematizam a distância que estabelecem como seu “objeto de estudo”. Objetividade e neutralidade seriam absolutamente prioritárias para os estudos científicos somente numa ótica positivista, que já foi abundantemente criticada na academia. A noção de “nativo” foi e continua sendo um dos feixes principais dessa crítica.

Vários são os exemplos de pesquisadores que trabalharam com a temática ayahuasqueira estando envolvidos diretamente como algum ritual, seja da União do Vegetal, da Barquinha, mas, principalmente com o Santo Daime. São, em sua maioria, dissertações de mestrado e teses de doutorado e representam a possibilidade de se atender à necessidade do fazer científico na qualidade de nativo. (BEZERRA DE OLIVEIRA, 2008, p. 27)

Eu quero examinar em quais dos sentidos penso que sou um “nativo” e em quais penso que não o sou. Minha formação religiosa na infância foi dentro do marco de congregações evangélicas pentecostais. Na adolescência comecei a procurar caminhos diferentes. Conheci os rituais da UDV em 1998 e participei depois com alguma periodicidade de sessões e *preparos*, numa relação que posso dizer que é de muita simpatia. Ainda, quero continuar participando na UDV. Bebi o *vegetal* em sessões da UDV no Nordeste, no Norte e no Sul do Brasil. Tudo isso é como parte de um conjunto de procuras e inquietações (espirituais, acadêmicas, pessoais, religiosas...) mais amplas. Estou convicto que meu engajamento com a antropologia social também foi e continua sendo parte da necessidade de procurar, em todos os campos, pelas respostas, ao que penso, são as mais profundas questões da Vida. É neste sentido, de pessoa que procura seu aprimoramento espiritual no

qual eu sinto internamente que sou, mais fortemente, um “nativo” nesta pesquisa. Sinto-me plenamente identificado com muitas pessoas da UDV, e também de outras religiões, que procuram sinceramente maior Luz, mais Paz e mais Amor em suas vidas, e que procuram trasladar ao cotidiano esses valores.

Não virei um “nativo”, no sentido mais formal que o termo tem no caso em pauta. Não me filiei ao CEBUDV até agora. Não integro formalmente, portanto, o grupo pesquisado. Uma avaliação crítica das minhas reais possibilidades de cumprir com as obrigações do filiado no Centro me fizeram, até agora, adiar uma decisão sobre esse tema, que inclui considerações familiares, econômicas, geográficas, etc. Porém, não descarto de vez essa possibilidade e, de tanto em tanto volto a examinar. O encantamento do antropólogo pelos nativos certamente não é assunto novo na disciplina, mas a forma de manter algumas saídas e aproximações, nesse jogo complexo que recebe o nome de distanciamento certamente é particular ao ofício de cada pesquisador. O principal desdobramento desse meu status com o grupo pesquisado é que não escrevo aqui um texto crítico nem dos costumes nem das regras institucionais da UDV. Outro desdobramento é que não vou dar relevância às diferenças que podem existir entre os distintos locais geográficos onde a UDV desenvolve atividades. Este não é um estudo comparativo dessas diferenças. Acredito que os objetivos de pesquisa que estou trabalhando aqui, relativos à cosmologia, as noções de tempos e de saúde do grupo em geral, podem ser abordados mantendo como pressuposto a idéia nativa de que “A UDV é uma só”.

#### **2.4. O tempo ou os tempos?**

Tempo Rei!  
 Oh Tempo Rei!  
 Oh Tempo Rei!  
 Transformai  
 As velhas formas do viver  
 Ensinai-me  
 Oh Pai!  
 O que eu, ainda não sei  
 Mãe Senhora do Perpétuo  
 Socorrei!...

Fragmento da letra da canção “Tempo Rei”  
 (Gilberto Gil),

Também ouvida em algumas sessões da UDV, utilizo aqui a música anterior para levar poeticamente à atenção do leitor para um dos tópicos principais deste trabalho: a observância do tempo como transformadora da realidade. Nesse esforço, avançarei também para uma consideração plural da questão, examinando *tempos*.

A seguir, reviso teorias sobre o tempo em alguns autores clássicos e contemporâneos. O arcabouço conceitual da dissertação é construído numa seleção destes conceitos. A discussão sobre tópicos temporais é praticamente infinita, porém aqui resenhei algumas das idéias mais fecundas, segundo uma revisão dos heterogêneos materiais que se apresentam ao pesquisador interessado nesta área. No projeto que originou esta dissertação apontei o enorme conjunto dos antecessores e contemporâneos que tratam do tema. É matéria de reflexão em Ocidente a partir de seu remoto alvorecer, e as produções que poderiam ter pertinência partem de muitas disciplinas, ainda que especialmente da física e da filosofia. Neste trabalho, se fará uma apresentação geral dos pilares da discussão, que permitirá perceber a complexidade da questão, e também levantar os avanços obtidos.

Tradicionalmente, ao refletir sobre o tempo são citadas as observações de Agostinho de Hipona, escritas perto do ano 400 d.c.: *O quê é o tempo? Se ninguém me perguntar eu sei, porém, se quiser explicar a quem me perguntar, já não sei*. Segundo este pensador, o presente tem a maior relevância diante do passado (que já foi, *logo* não é), e do futuro (que ainda não aconteceu, *logo também* não é). Na física de Newton, existe um conceito de tempo onde também existe uma ênfase no presente. Excelente exemplo de uma teoria que sintetizou numa única explicação para fenômenos tão diversos quanto a queda das maçãs e a órbita dos planetas, as idéias de Newton revolucionaram a física da época e continuaram tendo o maior poder explicativo durante 200 anos. Para este autor, o tempo só podia ser uma constante física, um único “agora” existente em todos os espaços. Ainda que os corpos possam ficar em repouso, ou ter velocidades mais ou menos importantes, o tempo não seria afetado pelos movimentos dos corpos, sendo sempre simultâneo. Depois, durante o século XIX, emergiu a exitosa teoria do eletro-magnetismo de Maxwell, em aberta contradição com as idéias de Newton. Foi Albert Einstein, em 1905, quem fez o próximo grande avanço na física ao enunciar que a única constante no Universo é a velocidade da luz e devastando a idéia de um tempo

absoluto. No modelo de universo proposto por Einstein, segundo comentam Baldo et al (2006), os conceitos temporais como simultaneidade e duração ou espaciais, como distância e comprimento, tornam-se relativos a um dado referencial inercial. Quer dizer que, inexistindo possibilidades de uma perspectiva de observação no repouso absoluto, todas as observações mantêm alguma inércia e são, portanto, relativas à perspectiva de quem observa. Quando observamos o céu noturno cheio de estrelas vemos, na verdade, um espetáculo único pela perspectiva espaço-temporal. Espacial porque a visão seria diferente mudando o ângulo de observação ao situar, por exemplo, um hipotético observador em outro planeta. Temporal porque a visão em pauta integra numa só percepção luzes de estrelas que recentemente foram emitidas, as que estão perto do observador, e outras que levam milhões de anos viajando pelo espaço. Segundo os astrônomos, muitas das estrelas que vemos hoje no céu já não existem – desapareceram há milhões de anos-. Assim, uma das medidas astronômicas de comprimento é o “ano-luz”, quer dizer, a distância que a luz atravessa no vácuo em um ano Juliano (com valor aproximado de 10 trilhões de quilômetros).

Existem experiências, passadas e contemporâneas, que discurrem sobre a percepção do tempo a partir da perspectiva das neurociências e que abrangem tópicos da física, como a velocidade maior da luz do que qualquer outra força. O cérebro, ou digamos o sistema nervoso, nestas experiências, poderia ser examinado como um observador ao qual chegam diferentes percepções em diferentes momentos, por diferentes canais (os sentidos). Examinando a questão no máximo detalhe, uma imagem de uma situação cotidiana qualquer, como o carro passando na rua ou uma pessoa gritando, tem que chegar antes ao cérebro que o som emitido na mesma situação (pela velocidade maior da luz). Este fato é facilmente perceptível quando existem diferenças temporais entre o raio e o trovão, devidas à distância entre o fenômeno e o observador humano. Sendo assim, o sistema nervoso seria o responsável, na cotidianidade, por articular estímulos assíncronos e fazê-los parecerem simultâneos.

É difícil, e certamente arbitrário, escolher autores que analisam o tempo com alguma justificativa coerente. Como foi dito, existem muitos antecessores e contemporâneos que abordam o tempo, as temporalidades, as narrativas sobre o tempo, etc.. Sem chance nem pretensão de reconhecer todos eles, mas com a intenção de enriquecer o mais possível às perspectivas desta dissertação, escolhi nutrir o marco teórico com um filósofo, William James, pela originalidade de seus

aportes e pela experiência de primeira mão com estados modificados da consciência. Em seguida abordarei a contribuição de Anthony Giddens, mais por uma questão de ligar com as teorias contemporâneas da estruturação social, e pelo cruzamento entre subjetividade, agência e instituições que caracterizam seus estudos e desenvolvimentos, transcendendo as dicotomias clássicas indivíduo/sociedade, estrutura/história. Mais adiante trabalho com as reflexões de Norbert Elias, que foi sempre um grande “interlocutor” pela radical “socialização” e historicidade com que trata os assuntos humanos e pelo seu próprio, enorme e original interesse reflexivo sobre o tempo. O conceito de evolução que ele utiliza também permite uma interessante discussão com a noção de *evolução espiritual* na UDV, que analisarei mais à frente. Ainda, nas últimas páginas aparecem aportes de mais autores.

## **2.5. A contribuição de William James.**

Filósofo estadunidense (1842-1910). Irmão do famoso escritor Henry James, foi professor de psicologia na Universidade de Harvard. É considerado o criador do *pragmatismo*: uma filosofia caracterizada pela descrença no fatalismo e pela certeza de que só a ação humana, movida pela inteligência, pode modificar os limites da situação e condição humana. Possui uma ênfase nas conseqüências da ação-utilidade e sentido prático - como componentes vitais da verdade. Examinou também vários aspectos do sentimento religioso e da percepção do tempo, e por isso mesmo é que tem seu lugar destacado nesta dissertação. Uma característica interessante da vida de William James foi que conheceu pessoalmente o Brasil e a Amazônia aos 23 anos, numa expedição científica chefiada pelo naturalista Louis Agassiz, na época uns dos mais importantes defensores do creacionismo e de outros valores ultra-conservadores ligados ao racismo. Foi em 1865, e durante um ano, que percorreu Belém, Manaus, Santarém e outras partes do Brasil. A chamada “expedição Thayer” tinha como objetivo rebater as teses de Darwin e estava composta também por um geólogo e um ilustrador. Para a autora do recente livro que examina esta viagem, todas as grandes descobertas da vida do autor começaram com aquela viagem pelos rincões do Brasil (MACHADO, 2006.)

O tempo, como sensação subjetiva do indivíduo, foi examinado por William James. Segundo Baldo et al (2006)

A ilusão de uma consciência instantânea e simultânea aos estímulos sensoriais que a evocam

foi denominada "presente especioso" pelo psicólogo e filósofo americano William James (1842-1910). James considerava o presente ilusório não apenas pelo conteúdo temporal da consciência surgir com atraso em relação ao mundo, ou por dar coerência temporal a uma atividade neural inevitavelmente assíncrona. Ele percebia o presente como uma sensação estendida no tempo, possivelmente exigindo, de um lado, a re-evocação de um passado recente guardado na memória de curtíssimo prazo e, de outro, a expectativa de um futuro iminente.

O presente como sensação humana e *individual* é uma das características marcantes do pensamento de William James, que servirá para trazer algumas problemáticas ligadas aos estados de consciência, religião e misticismo.

G. William Barnard, no artigo *Entheogenic Mysticism: a Jamesian Assessment*<sup>38</sup> (2013), comenta que James resumiu que existem duas abordagens principais na compreensão das relações entre cérebro e a consciência. Na primeira, que ele chama “produtiva”, a consciência emerge das complexas interações químicas que acontecem no cérebro. A atividade neuroquímica produz os estados de consciência, assim:

from the perspective of the productive theory of consciousness, *every* mystical or religious experience is hallucinatory, they too are nothing more than mental aberrations caused by the misfirings of neurons in the brain. From the perspective of the productive theory of consciousness, the only real world is the world that is perceived through the senses. By definition, therefore, if you are having extra-sensory perceptions, then there is simply something wrong with your cerebral circuitry. (op. cit, p. 3).<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Disponível em

[http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod\\_blob=755](http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=755) acesso 10/2013.-

<sup>39</sup> “Desde a perspectiva da teoria produtiva de consciência, cada experiência mística ou religiosa é alucinatória, não são nada mais do que aberrações mentais causadas pelas falhas de neurônios no cérebro. Do ponto de vista da teoria

Porém, para James é possível explicar que as alterações na química do cérebro (ou do sistema nervoso em geral) são acompanhadas de alterações nos estados de consciência por uma outra teoria, que ele chama de “transmissiva”. Nela, a consciência pré-existe ao cérebro e o trabalho do órgão é moldar a consciência em várias formas.

Seen from this perspective, the brain's task would be to receive and transmit limited forms of this consciousness in much the same way as, to use an anachronistic example, a radio receives portions of pre-existing radio waves and then transmits them through the air as sound waves. (op. cit., p. 4).<sup>40</sup>

Nesta perspectiva, alterações na química do funcionamento neuro-cerebral poderiam “abrir a porta” de níveis de consciência previamente inacessíveis. Um dos principais argumentos a favor da “teoria transmissiva” seria que a consciência não tem de ser “inventada” de novo cada vez por cada ser humano, em cada lugar. Ela existe com anterioridade, como se fosse detrás da cena. Além disso e mais importante para esta dissertação, a teoria transmissiva possui capacidade de explicar fatos onde a teoria produtiva tem dificuldades, notadamente fenômenos como as conversões religiosas, premonições, visões, curas “instantâneas” e todas as “capacidades mediúnicas” (Op. cit., p. 5) O Mundo, então, teria também uma qualidade “transcendente”, que os que postulam a teoria produtiva, limitada às perspectivas materialista e naturista do funcionamento cerebral, não pode tomar como válida.

Nos estudos sobre a religião, o autor está ocupado em demonstrar a preeminência do sentimento individual e examina os estados místicos, utilizando óxido nitroso para atingi-los pessoalmente. Uma recente dissertação utiliza as idéias de James no estudo da UDV (RICCIARDI,

---

produtiva de consciência, o único mundo real é o mundo que é percebido através dos sentidos. Por definição, portanto, se você está tendo percepções extra-sensoriais, então simplesmente há alguma coisa de errado com o seu circuito cerebral.” (Trad. própria).

<sup>40</sup> “Visto desta perspectiva, a tarefa do cérebro seria receber e transmitir formas limitadas de essa consciência, da mesma forma que, para usar um exemplo anacrônico, o rádio recebe porções de ondas de rádio pré-existentes e os transmite através do ar como ondas sonoras.” (Trad. própria).

2008). Os estados místicos possuem as seguintes características para James:

1 - Inefabilidade - a mais jeitosa das marcas pelas quais classifico de místico um estado de espírito é negativa. Quem a experimenta diz incontesti que ela desafia a expressão, que não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo. Disso se segue que a sua qualidade precisa ser experimentada diretamente; não pode ser comunicada nem transferida a outros. Por essa peculiaridade, os estados místicos assemelham-se muito mais a estados de sentimentos, do que a estados de intelecto. Ninguém consegue explicar para outra pessoa, que nunca conheceu determinado sentimento, em que consistem a qualidade ou o valor dele.

2 - Qualidade noética - conquanto muito semelhantes a estados de sentimento, os estados místicos parecem ser também, para os que os experimentam, estados de conhecimento, estados de visão interior, dirigida a profundezas da verdade, não sondadas pelo intelecto discursivo. São iluminações, revelações, cheias de significado e importância, por mais inarticuladas que continuem sendo; e via de regra, carregam consigo um senso curioso de autoridade pelo tempo sucessivo.

3 - Transitoriedade - os estados místicos não podem ser mantidos por muito tempo. Muitas vezes quando aparecem, a sua qualidade pode ser apenas parcialmente reproduzida na memória; mas quando se repetem são reconhecidos; e de uma ocorrência a outra, são suscetíveis de contínuo enriquecimento, no que se sente como riqueza e importâncias anteriores.

4 - Passividade - se bem a aproximação de estados místicos seja facilitada por operações voluntárias preliminares, como a fixação da atenção, a execução de certos gestos corporais, todavia, depois que a espécie característica de consciência

se impôs, a pessoa tem a impressão de que a sua própria vontade está adormecida e, às vezes, de que ele está sendo agarrado e seguro por uma força superior. (JAMES, 1995, p. 237).

Para o autor, existe uma ampliação do conhecimento nas experiências místicas pela via da expansão da consciência. Os fatos e saberes prévios podem ser re-dimensionados num novo sentido ampliado. Também para Tatiana Carvalho Barbosa (2005, p. 46), na obra de James “é admitida a possibilidade de haver expansão da consciência, desvinculada de fins religiosos. Além do valor religioso, há um valor prático para o julgamento do cotidiano. Os estados místicos não são meras experiências religiosas, são experiências de utilidade prática para a vida, pois ampliam a visão de mundo.”

## **2.6. Temporalidade, agência, *self* e ação.**

Anthony Giddens é um teórico contemporâneo que tem refletido, dentre muitos temas, sobre o tempo. Nasceu em Londres, em 1938, e exerceu como Diretor da *London School of Economics and Political Science* entre 1997 e 2003. Em sua perspectiva de análise do mundo social, chamada de teoria da estruturação, ele outorga muita importância aos conceitos de agente, agência, *self* e ação. Procura superar a dicotomia estrutura social/indivíduo e, para isso, reflete muito originalmente sobre temporalidade e percepção. Para ele, estrutura e ação são somente momentos analiticamente diferentes da realidade dos sistemas de ação social estruturada.

Entendo por “agente” ou “ator” o sujeito humano total, localizado no tempo-espaco corpóreo do organismo vivo. O “eu” não tem imagem, como o *self* tem. O *self*, entretanto, não é uma espécie de mini-agência dentro do agente. É a soma daquelas formas de recordação por meio das quais o agente caracteriza reflexivamente “o que” esta na origem de sua ação. O *Self*, corpo e memória estão, portanto, intimamente relacionados. (GIDDENS, 1989, p. 41).

Segundo ele, uma característica impressionante de grande parte da literatura sobre percepção sensorial é tratar os sentidos como se eles funcionassem separados uns dos outros e, em geral, envolver somente

um deles nos estudos experimentais. Giddens critica a artificialidade disso que é demonstrada pela *continuidade* de atividades na vida cotidiana, que integra persistentemente os vários sentidos. (op. cit., p. 37).

A percepção depende, pois, da continuidade espacial e temporal, ativamente organizada como tal pelo perceptor. O principal ponto de referência não tem de ser o sentido singular nem o perceptor contemplativo, mas o corpo em seus envoltórios ativos com os mundos material e social. Os esquemas perceptivos são formatos neurologicamente baseados mediante os quais a temporalidade da experiência é continuamente processada. Tal processamento pode, por sua vez, ser entendido como inerentemente envolvido na monitoração reflexiva da ação em geral. (Idem)

A percepção, então, é entendida como um conjunto de dispositivos de arranjo espaço-temporal, formado pelos movimentos e orientações do corpo, e formando-os, nos contextos de seu comportamento. Para Giddens isso leva à consideração da enorme importância da atenção seletiva na conduta cotidiana. (op. cit., p. 38).<sup>41</sup>

O autor diferencia três tipos de tempo, iniciando na constatação de diferentes fluxos dos acontecimentos para os atores:

Se o tempo “como tal” (seja isso o que for) é reversível ou não, os eventos e rotinas da vida cotidiana não possuem um fluxo de mão única. (...) A vida cotidiana tem uma duração, um fluxo, mas não leva a parte nenhuma; o próprio adjetivo “cotidiano” e seus sinônimos indicam que o tempo, neste caso, é constituído apenas em repetição. A vida do indivíduo, em contraste, é

---

<sup>41</sup> O autor critica a idéia do “filtro receptor”, onde o receptor somente percebe a informação desejada e deixa de perceber aquilo que não interessa. Sua crítica baseia-se na obra de Neisser (*Cognition and reality*, San Francisco, Freeman, 1976, p. 84) que contém uma teoria da coleta de maçãs na prática, segundo a qual não precisamos especificar nenhuma teoria para manter longe as maçãs que não desejamos pegar, é simplesmente pegar as que sim desejamos. (op. cit., p. 38-39)

não só finita mas irreversível, “ser para a morte”.  
(op. cit., p. 28).

Assim, Giddens constrói três fluxos de duração do tempo:

- a. Cotidiano: onde existe a reversibilidade.
- b. Tempo de vida do indivíduo humano: tempo irreversível<sup>42</sup>.
- c. O tempo de longa duração das instituições: tempo reversível.

Segundo ele, o tempo reversível das instituições é condição e resultado das práticas organizadas na continuidade da vida diária, constituindo a principal forma substantivada da dualidade da estrutura (op. cit., p. 28).

Um conceito interessantíssimo para pensarmos as práticas religiosas na UDV é o de *contextos de co-presença*. São espaços particulares, e também momentos, cenários, onde os agentes e instituições estão agindo no presente em inter-relação. Na UDV, é importante lembrar as relações com aqueles que estão fisicamente ausentes, como por exemplo, o próprio Mestre Gabriel. O autor afirma que esse tipo de relação envolve mecanismos sociais distintos daqueles envolvidos em contextos de co-presença física. Diz Giddens, “(...) a memória é um aspecto do estar presente.” (op. cit. p. 36). A pergunta então é: o que é a memória? Seguindo sua reflexão principal sobre a ação, ele chega a tentar destruir a idéia de passado propondo a continuidade das experiências partindo da perspectiva dos atores, e desdobrando vários conceitos muito importantes para nossa pesquisa:

Se o “presente” não é cortado do fluxo da ação, a “memória” nada mais pode ser senão um modo de descrever a cognoscitividade de agentes humanos. Se a memória não designa a “experiência passada”, tampouco a consciência (...) expressa o “presente”. Aquilo de que uma pessoa esta “côncsia” não pode ser fixado num determinado ponto no tempo. Precisamos distinguir, portanto, entre consciência, como conhecimento sensorial (o primeiro e mais geral sentido do termo acima

---

<sup>42</sup> Eis aqui uma interessante discussão, como aponta meu orientador Alberto Groisman (comunicação pessoal), a respeito das reconstruções do corpo facilitadas pela técnica atual (e provavelmente ainda mais pela técnica futura). O *cyborg*, com reposições do corpo, poderá viver num tempo reversível? Será ele ainda *humano*?

mencionado), memória, como a constituição temporal da consciência, e recordação, como meio de recapitular experiências passadas de modo de focalizá-las na continuidade da ação. Se a memória se refere a esse domínio temporal tão inerente na experiência humana, então a consciência discursiva e a prática referem-se a *mecanismos psicológicos de recordação*, conforme utilizados em contextos de ação. A consciência discursiva implica as formas de recordação que o ator é capaz de expressar verbalmente. A consciência prática envolve a recordação a que o agente tem acesso na *durée* da ação, sem ser capaz de expressar o que assim “sabe”. (op. cit., p. 39).

Recordar não é irrelevante, obviamente, para a memória, mas não designa o que a memória é, diz o autor. Neste sentido, podemos compreender toda a UDV como manifestação de um complexo *mecanismo sociológico de recordação*, cuja principal finalidade é religiosa: aquilo que os adeptos enunciam como *evolução espiritual*.

## **2.7. Norbert Elias: Configuração social e “evolução” do tempo.**

A sociologia do tempo que desenvolve Norbert Elias é uma interessante aplicação de seu esquema teórico, cuja característica mais importante é a proposta, revisada, de um conceito de evolução aplicado ao estudo dos processos humanos. A importância deste conceito no pensamento do autor justifica, no meu entender, que seja ele privilegiado para criar uma perspectiva de estudo do tempo e a saúde na UDV. Na organização religiosa em pauta, a *evolução dos espíritos*, o aprimoramento moral numa sucessão de encarnações do espírito/indivíduo, tem certamente uma central relevância doutrinária. Até a ênfase de Elias no estudo dos comportamentos cotidianos (o comportamento na mesa, as formas da etiqueta e tantas outras condutas habituais) lembra a ênfase, na UDV, do *trabalho e atenção* que o discípulo tem que desenvolver para conseguir que esses comportamentos cotidianos sejam acordes ao esperado no grupo.

Norbert Elias nasceu na Alemanha (1897), e morreu na Holanda (1990). Participou da Escola de Frankfurt e foi perseguido pelos nazistas. Ministrou cursos em diversas universidades do mundo, e entre seus alunos destacados figura o sociólogo inglês Anthony Giddens. Seu

trabalho tem se concentrado na relação entre poder, emoção, comportamento e conhecimento. Suas idéias teóricas conformam as bases da chamada *figurational sociology* (sociologia figuracional). Foi escassamente conhecido na academia até os anos de 1970. Seu trabalho quer explicar estruturas sociais complexas e processos de mudança cultural, mas deixando espaço para as agências individuais. Escreveu “O processo civilizador”, sua obra mais conhecida, “A Sociedade Cortesana”, “A Sociedade dos Individuos” e outras. A mais importante para esta dissertação é, com certeza, “Sobre o tempo”, um ensaio publicado completo pela primeira vez em 1984, na língua alemã. A seguir, apresento os principais conceitos do autor, focalizando no ultimo ensaio mencionado.

Para Norbert Elías os seres humanos existem, sempre, em figurações ou configurações sociais (ele utiliza os dois termos sem maior distinção). A sociedade está organizada sobre a base destas figurações. As identidades, os status, as funções e praticamente todos os conceitos da sociologia são afetados por esta idéia relacional da existência humana.

[Para Elias...] no hay en las sociedades identidades estables ni fijas más que durante periodos de tiempo. Por el contrario, existen agrupamientos más o menos estables definidos en relación (de oposición, de diferenciación, de contraste) en el espacio social. (FASANO, 2006, p. 29).

No caso da sociedade feudal, um dos exemplos mais profundamente examinados por Elías, ele afirma a interdependência entre os termos indivíduo e sociedade utilizando o conceito relacional de configuração, tópico onipresente em sua obra.

[...] la sociedad cortesana no es un fenómeno que exista fuera de los individuos que la forman, los individuos que la constituyen, ya reyes, ya ayudas de cámara, no existen fuera de la sociedad que integran con unos con otros. El concepto de “configuración” sirve para expresar esta situación. (ELIAS, 1996, p. 31)

Para o autor, o tempo aparece como “mistério” para os homens, porém é somente um pseudo-mistério. O assunto fica muito confuso

quando o ponto de partida é somente filosófico ou somente físico, esquecendo que o tempo é social, e tem uma história que é possível recriar e compreender. Segundo o autor, o indivíduo solitário que começa conhecer como se fosse ativado por uma magia repentina é quem, epistemologicamente, subjaz nas concepções filosóficas tradicionais. Elias coloca-se numa posição na qual desaparecem as clássicas dicotomias indivíduo/sociedade, cultura/natureza, sujeito/objeto e tantas outras, deixando espaço à interdependência e mistura entre os termos.

O objetivo do autor quando utiliza a história é bem diferente das abordagens positivistas, historiográficas e unilineares. Na verdade, Elias se interessa mais pelo *passado* que pela *história* como fatos cronologicamente situados. Ele quer estabelecer uma relação explicativa entre um estado de coisas passado, anterior, que contém um desenvolvimento até um estado de coisas posterior, sem que seja inevitável, irreversível, ou melhor, em algum sentido sua *evolução* entre esses dois estados.

Os leitores deste trabalho que já tiveram algum grau de formação em antropologia social fizeram, quase como num ritual de passagem, uma crítica da primeira grande escola teórica da disciplina, o Evolucionismo do século XIX, acusada principalmente de etnocêntrica. Seria o marco teórico de Elias também etnocêntrico?<sup>43</sup>

Elias não valoriza nem desvaloriza as mudanças, mas constata um processo heterogêneo que mantém certa direção ao longo dos séculos, ao qual chama de *civilização*. A confusão entre evolução, unilinearidade e progresso no sentido moral, que caracterizava mais fortemente o evolucionismo antropológico do século XIX, não é compartilhada pelo autor. Não existem situações irreversíveis nem mão única pela qual devam transitar as trajetórias de todos os seres humanos e seus grupos, nações e povos. As situações posteriores não são mais, como na antropologia evolucionista de século XIX, necessariamente as melhores, nem as mais felizes, nem as mais desejáveis com relação às anteriores. No caso do tempo, isto é bem visível: existe uma passagem de um estado anterior de uma determinação do tempo passiva, pontual e pouco localizada até uma posterior determinação rigorosa, coativa, inexorável

---

<sup>43</sup> Alberto Groisman (com. pessoal) comenta que a abordagem de Elias é “implicitamente uma perspectiva interessante que se desdobra do evolucionismo [...] é que não há como negar o processo de acumulação e seleção instrumental das experiências vividas”.

e radicada na subjetividade de todos aqueles “civilizados”. O autor não diz, em momento nenhum, que o estado posterior seja melhor que o anterior. Para Elias, até a possibilidade de comparação moral é negada para a prática científica. O que interessa é essa interdependência que as mudanças na determinação do tempo mantêm com o conjunto da sociedade concreta onde acontece. Evolução é igual à mudança com uma direção compreensível, mas não a progresso.

Em nossa sociedade, onde o liberalismo ainda é hegemônico, as pessoas costumam pensar em si mesmos, e sobre os demais, como átomos independentes e livres, esquecendo as “cadeias invisíveis”: Elias levanta o fato esmagador da interdependência e da inter-relação entre os integrantes das sociedades humanas. A partir do nascimento, e poderia dizer antes mesmo, o ser humano já vive em inter-relação e é mutuamente interdependente em relação aos demais seres humanos. Sem os cuidados dos antecessores, o bebê morre inexoravelmente em pouco tempo, não existe coisa alguma como o indivíduo isolado ou o “indivíduo da/na natureza”. Sendo assim, também a dicotomia natureza/cultura desaparece. Os seres humanos nascem, “por natureza” com a necessidade, a disposição e a imperiosidade da cultura, sem ela não podem viver assim como não podem viver sem corpos.

Todo ser humano nace dentro de un grupo humano que existia antes que él. Más aún: todo ser humano individual posee una naturaleza tal, que para poder crecer necesita de otras personas que existían antes que él. Uno de los elementos fundamentales de la existencia humana es la coexistencia simultánea de varias personas relacionadas unas con otras ... en principio, podríamos decir, no existía ningún ser humano único, sino varios seres humanos que vivían juntos, que se daban unos a otros alegrías y penas, como lo hacemos nosotros, que surgían y desaparecían unos en otros y a través de otros; existía una unidad social, grande o pequeña. Pero no hubo un origen a partir de la nada, y no hace falta ningún mito sobre los orígenes para poder comprender la elemental dependencia social de los seres humanos individuales, su natural predisposición a convivir con otros seres humanos. (ELIAS, 2000, p. 36-37)

Então é impossível construir teorias onde o indivíduo, ou a natureza, sejam anteriores ou posteriores à sociedade, ou à cultura. O indivíduo e a sociedade, muito longe de serem entidades isoladas, discretas, são processos interdependentes. A aprendizagem é a atividade especificamente humana que une, organiza, classifica e separa, tudo ao mesmo tempo, o indivíduo e a sociedade, a natureza e a cultura. Assim, neste trabalho, temos que falar de *aprendizado do tempo*.

Uma criança que cresça numa dessas sociedades nacionais do século XX, industrializadas e submetidas a uma regulação temporal muito intensa, requer sete a nove anos para "aprender a dizer as horas", isto é, para saber ler e interpretar o complexo sistema simbólico dos relógios e do calendário, além de adaptar a ele sua sensibilidade e seu comportamento. Os membros dessas sociedades, depois de passarem por esse processo de aprendizagem, parecem esquecer que precisaram aprender o "tempo". A regulação direta ou indireta dos dias e das noites, por meio de sinais de valor temporal que se lêem neste ou naquele dos dispositivos técnicos destinados a essa função, é para eles uma evidência que está inteiramente fora de dúvida. As instâncias de autocontrole de uma pessoa às quais se dá o nome de "razão" ou "consciência", ou que recebem qualquer outro nome, constituem-se como uma consequência disso. São poderosamente reforçadas por imposições sociais que funcionam no mesmo sentido. Nas sociedades que se encontram nesse estágio, todas as relações humanas ficariam gravemente perturbadas e, em última instância, não poderiam manter-se, se as pessoas parassem de pautar seu comportamento num horário coletivo. (ELIAS, 1998, p. 112)

A evolução em Elias inclui a mudança na estrutura da pessoa. O fundamental, para o autor, é a introjeção de pautas normativas muito elaboradas e sintéticas, distintivas de um certo desenvolvimento e acumulação sociais, transformadas numa pauta interna de autocoação que, depois, é indistinguível da "própria natureza" do indivíduo. No

caso em pauta, as autocoações psíquicas, resultados da introjeção de pautas culturais pelo aprendizado, fazem emergir nos “indivíduos” a inexorabilidade da “passagem do tempo”.

Elias também faz uma crítica desta linguagem que utilizamos para descrever os fenômenos. Dizer, como aqui, que o “tempo não pára” ou o “tempo passa”, ou que o vento “sopra”, já é um resultado dessas coações introjetadas. Existe tempo que não pare, ou que não passe? Ou vento que não sopra? Essa linguagem objetivante reforça a idéia de um tempo separado da subjetividade daquele que o percebe, semelhante ao cachorro que também “passa” ou “pára” na rua. Se dissermos que o tempo não pára, ainda assim estamos caindo na armadilha do senso comum. Tempo não pára porque não é coisa que pare. Segundo Elias, o tempo é um processo, não uma coisa. Ainda mais, é um processo apreendido e muito complexo.

Para o autor, vivemos num universo sócio-simbólico onde os tais símbolos possuem uma síntese tão grande de conhecimentos e saberes acumulados pelas gerações dos antecessores, que chegam a ter um poder de *feitiço* sobre a consciência do indivíduo particular, habituado a sua utilização. Os símbolos de tão alto nível de síntese tendem a objetivarse na linguagem e parece como que têm vida própria, emergindo na reflexão como enigmas sem resolução.

Uma influência freudiana<sup>44</sup> é inegável na obra de Elias. Ele constantemente faz referência às *introjeções na consciência* das pautas sociais, externas e que antecedem ao indivíduo. Porém, é interessante dizer que essas transformações de pautas externas a pautas internas são conflitantes, incompletas e diversas tanto como as situações em que são concretamente apreendidas. Pense-se no caso dos esforços feitos cotidianamente na escola para garantir o aprendizado dos nomes dos dias, meses, estações e anos. Há um grande trabalho educativo que se traduz numa continuada e interrupta aquisição do calendário em uso. Crucial é compreender a enorme quantidade e qualidade do conhecimento acumulado pelas sucessivas *gerações* de seres humanos, que é transmitido pela linguagem que utilizamos. Há que lembrar, além disso, que cada linguagem é cultural, e particular de cada cultura.

Sendo assim, afinal é Elias quem critica aos outros pensadores enunciando um ponto de vista mais relativista. Denuncia o

---

<sup>44</sup> Sigmund Freud (1856-1939) é considerado o criador da Psicanálise, que se baseia em suas teorias sobre o inconsciente, seu funcionamento e os mecanismos de defesa e repressão psicológica.

“egocentrismo” deles, que poderia caracterizar também como uma forma de etnocentrismo.

[...] é dar mostras de um egocentrismo um tanto ingênuo discutir os problemas do "tempo", hoje em dia, presumindo implicitamente que a noção e a experiência do tempo sempre tenham sido idênticas, em todos os homens, ao que são em nossas sociedades mais complexas. É isso que fazem, no entanto, em particular os filósofos, porta-vozes — muito escutados nessa matéria — da coletividade, mas que, nessa ordem de coisas, limitam-se a seguir as normas vigentes das sociedades em que vivem. Eles aceitam como moeda sonante a noção de tempo que lhes foi transmitida pela geração anterior e que é cotidianamente usada, de maneira rotineira, a seu redor. Não se perguntam como e por que a experiência do tempo pôde adquirir tamanho poder sobre os homens. Acolhem a noção e a instituição do tempo como uma coisa dada, como um componente da armadura simbólica comumente usada em sua sociedade, como um meio de orientação e de comunicação, mas não fornecem nenhuma explicação para elas. Não se perguntam qual foi a sucessão de transformações dos estilos de vida e de experiência que contribuiu para sua formação. Na perspectiva filosófica, o conceito de "tempo", ainda que associado ao de espaço, parece ter uma existência independente (...) Partiu-se à caça de algo que não existe, ou seja, do "tempo" entendido como realidade universal, uma realidade dada a todos os homens do mesmo modo e experimentada por todos da mesma maneira. (ELIAS, 1998, p. 98-99)

Segundo o autor, o “mistério” do tempo é uma conseqüência do grau de desenvolvimento da consciência daquelas sociedades nas que se apresenta, e nasce das dicotomias entre natureza/cultura e entre indivíduo/sociedade. Essas dicotomias levam, em nossa sociedade, a destacar um “tempo físico” como independente do “tempo social”, e são reforçadas na confusão que gera sua medição. Os relógios, por exemplo, são construídos há milênios e foram aperfeiçoados hoje até um nível

espantoso. Porém, segundo Elias e para desilusão dos fabricantes de relógios, eles não “medem o tempo”,

Os físicos às vezes dizem medir o tempo. Servem-se de fórmulas matemáticas nas quais o tempo desempenha o papel de um quantum específico. Mas o tempo não se deixa ver, tocar, ouvir, saborear nem respirar como um odor. Há uma pergunta que continua à espera de resposta: como medir uma coisa que não se pode perceber pelos sentidos? Uma "hora" é algo de invisível. Os relógios não medem o tempo? Se eles permitem medir alguma coisa, não é o tempo invisível, mas algo perfeitamente passível de ser captado, como a duração de um dia de trabalho ou de um eclipse lunar, ou a velocidade de um corredor na prova dos cem metros. Os relógios são processos físicos que a sociedade padronizou, decompondo-os em seqüências-modelo de recorrência regular, como as horas ou os minutos. (op. cit. p. 7).

O autor insiste, uma e outra vez, na totalidade existencial da vida e da humanidade. Não existe “natureza” separada da “cultura”; nem tempo filosófico separado do tempo físico. A palavra chave no esquema teórico de Elias é a de *sociogênese*. A especial sensibilidade contemporânea e ocidental com o tempo tem sido introjetada sócio-geneticamente na estrutura de personalidade, foi instalada nas consciências e obriga a perguntar, às vezes compulsivamente, pelo tempo, e a percebê-lo como uma realidade independente dos observadores. Aparece ao indivíduo como fenômeno por completo fantástico e misterioso e como um sentimento *universal*. Dois tipos de deslocamento podem situar em perspectiva o fenômeno em pauta: o deslocamento histórico e o deslocamento cultural, tendo ambos em comum o fato de que fazem variar o universo sócio-simbólico a partir do qual pode ter sentido a pergunta sobre o tempo.

[...] sua padronização social [do tempo], sua institucionalização, inscreve-se na consciência individual tão mais sólida e profundamente quanto mais a sociedade se torna complexa e diferenciada, levando todos a se perguntarem cada vez mais, incessantemente, "Que horas são?", ou "Que dia é hoje?". Não seria difícil traçar as

etapas da progressão que, partindo das clepsidras, dos quadrantes solares e de outras ampulhetas, e passando pelos relógios das igrejas, levou, no correr dos séculos, aos relógios de pulso individuais, pautando-se o comportamento e a sensibilidade dos indivíduos a cada etapa, com maior precisão e naturalidade, no tempo social institucionalizado. (op, cit., p. 84).

O tempo pode ser apresentado como independente, e ainda como determinação; como Rei, como na canção de Gilberto Gil acima citada. Porém, para Elias, é o tempo que depende dos homens. Ainda, para o autor existe uma coisa oculta no tempo. É o medo dos humanos da morte. “A razão pessoal por que a descoberta de uma realidade eterna e imutável no pano de fundo do devir possui um valor tão elevado, a nosso ver, está, creio eu, na angústia de cada um diante de sua própria precariedade, no medo da morte.” (ob cit., p.104).

### 3. Cosmovisão udevista do fluxo da vida.

*Azul do céu brilhou  
 E o mês de maio, enfim chegou  
 Olhos vão se abrir, pra tanta cor  
 É mês de maio, a vida tem seu resplendor  
 A luz do sol entrou  
 Pela janela, me convidou  
 Pra tarde tão bela, e sem calor  
 É mês de maio, saio e vou ver o sol se pôr  
 Horizonte, de aquarela, que ninguém jamais  
 pintou  
 E um enxame, de estrelas, diz que o dia terminou  
 Noite nem se firmou  
 E a lua cheia, já clareou  
 Sombras podem vir, façam favor.  
 É mês de maio, é tempo de ser sonhador.  
 Quem não se enamorou  
 No mês de maio, bem que tentou  
 E quem não tiver, ainda amor  
 Dos solitários, o mês de maio é o protetor.  
 Boa terra, velha esfera, que nos leva aonde for.  
 Pro futuro, quem nos dera, que te dessem mais  
 valor.*

*Mês de maio.* Autor: Almir Sater. Música ouvida em sessões da UDV.

Noite, dia, Sol, estrelas, e Terra são algumas das belas imagens que esta canção evoca quando é tocada nas sessões. É uma canção que percebi como muito representativa, no sentido poético, da cosmovisão udevista do fluxo da vida. É por isso que abre esta seção onde será examinado com mais detalhe o calendário utilizado na instituição e diferentes aspectos que fazem à particular compreensão desse fluxo no caso em pauta.

#### 3.1. Calendário.

O calendário solar atualmente utilizado no Brasil para os fins gerais de orientação da sociedade é o mesmo que na maioria dos países ocidentais, especialmente no que refere o seu cálculo matemático. Astronomicamente, diversas culturas têm enfrentado o problema de lograr uma coincidência entre os ciclos do Sol, da Lua e de certos fatos

naturais terrestres (as estações, os alagamentos periódicos de rios, mudanças sensíveis de temperatura e de inclinação das sombras, dentre outros). Na perspectiva dos observadores terrestres, o Sol faz um movimento diurno muito importante, cíclico, e delimita toda essa série de eventos que acontecem no que chamamos “dia”. A Lua e as estrelas povoam um setor diferente da realidade que chamamos “noite”. Esses movimentos do Sol e da Lua foram aproveitados a partir de tempos imemoriais para datar os assuntos humanos. Porém, existe uma grande quantidade de dificuldades matemáticas para lograr a exata coincidência entre o movimento aparente do Sol, da Lua e dos outros fatos cíclicos perceptivamente importantes. Assim, é impossível fixar em um número exato de dias os ciclos solar e lunar, existem variações nos ciclos astronômicos desses astros pela excentricidade da órbita da Terra e pela inclinação do seu eixo, dentre outros.

Existem vários estudos históricos relevantes sobre a conformação do calendário utilizado atualmente em ocidente e no Brasil<sup>45</sup>. Segundo De Toro y Llaca<sup>46</sup> (2008), autora que escolhi para fundamentar esta seção, nosso calendário ocidental e cristão têm seus origens no terceiro milênio a.c., no Antigo Egito. Possui importante aporte de culturas como as Mesopotâmicas e da Ásia Menor. A duração do ano em 365,25 dias é inovação egípcia (que ainda hoje obriga a ter um ano de 366 dias cada 3 anos de 365 dias); a conformação da semana com sete dias tem, segundo a mesma autora, uma origem babilônica.

É interessante observar que a palavra “calendário” deriva do verbo latim “calo”, que significa “chamar a reunião”. As “calendas” eram os primeiros dias de cada mês no sistema de datação romano e foram muito utilizados como datas para fazer pagamentos de dívidas, de fato, segundo o mesmo autor, um “calendarius” na época da República romana era um registro contável de vencimentos de pagamentos.

A história do nosso calendário é muito complexa. Os principais fatores que induziram as modificações não foram somente observações

---

<sup>45</sup> Por exemplo: “La medida del Tiempo en español y otras lenguas”, Calero Váquera, María Luisa (2013), “Las medidas del tiempo en la Historia” Muñoz Box, Fernando (2003). Em língua portuguesa, é muito interessante o texto “Origem e evolução de nosso calendário”, publicado por Manuel Nunes Marques, Diretor do Observatório Astronômico de Lisboa, disponível em <http://www.mat.uc.pt/~helios/Mestre/H01orige.htm> (acesso novembro 2013).

<sup>46</sup> Professora da Universidad Complutense de Madrid, do Instituto de Astronomia y Geodesia.

astronômicas ou cálculos matemáticos: também assuntos religiosos e políticos influíram enormemente no resultado atual. Um exemplo disso são os nomes dos dias da semana. “Sábado” tem sua origem no “Sabbat”, dia de descanso no calendário israelita, que substitui ao nome romano “Saturnis”, dia dedicado ao planeta Saturno. O domingo é o “dia do Senhor” (derivado do latim *dies Dominica*), tradicionalmente associado ao descanso na tradição cristã. Esse nome foi adotado oficialmente pelo Império Romano no ano de 327 d.c. como substituição do *Dies Solis*, dia do Sol, que tinha destacado papel na religião pagã anterior e passou a ter semelhante relevância no novo calendário, agora cristão. Os nomes dos dias sábado e domingo ainda têm, em muitas línguas latinas contemporâneas nomes associados aos astros, cuja origem leva ao Império romano pagão. Um exemplo disso é o inglês (“Sunday”, dia do Sol, e “Saturday”, dia de Saturno). O mesmo acontece nessas línguas com os outros dias da semana, que fazem referência a diversos astros observáveis no firmamento. Porém, na língua portuguesa foram eliminados todos os nomes de origem pagã e que não correspondem estritamente à tradição judaico-cristã. Os dias compreendidos entre o Domingo e o Sábado são chamados segundo uma ordem numérica que vai da “segunda-feira” à “sexta-feira”, seguindo um calendário litúrgico cristão devido ao Papa Silvestre I (314-355) que, ao que parece, somente teve sucesso na implantação em territórios de domínio português.

O ano solar é a medida básica do tempo na UDV. Segue o calendário geral da sociedade brasileira maior, compartilhado também por boa parte de Ocidente. As principais diferenças são certas ênfases doutrinárias em algumas datas consideradas de comemoração especial e que trazem à memória do grupo fatos que eles consideram relevantes da sua história.

Penso que o calendário, com seu horário, podem ser compreendidos como campos de luta e complexos mecanismos de “controle institucional” dos seres humanos, de alguns seres humanos sobre outros seres humanos. Alberto Groisman mantém a hipótese que os calendários existem provavelmente em função da necessidade de reuniões públicas, e talvez de reuniões religiosas, que observassem e articulassem o calendário das efemérides com eventos rituais. Neste sentido, “a implementação de calendários procuraria garantir o funcionamento de um mecanismo que compensa a inoperância da memória quanto aos eventos coletivos, particularmente aquelas que se

posicionam sócia e geograficamente mais remotamente em relação aos círculos ativos de convivência”. (com. pessoal).

É possível perceber a presença simultânea de vários calendários, que estão em relação de concorrência no plano simbólico ainda que o calendário cristão estatal seja aquele que possua maior hegemonia. Historicamente, subsistem indícios dessa “luta simbólica” pela determinação do tempo. Um dos mais importantes desses indícios é a fixação dos nomes dos dias, acima examinada. Dessas lutas, nem sempre simbólicas, pela hegemonia na fixação do tempo “certo”, as comemorações conjuntas de fatos que o grupo considera importantes são momentos especiais, com um forte poder sobre a configuração e percepção da realidade social e com importantes ressonâncias subjetivas.

Um calendário introduz uma primeira e importantíssima diferenciação no fluxo das coisas e dos seres. Ao determinar momentos “extraordinários” no mesmo movimento determina os momentos “ordinários”, “normais” ou “quotidianos”. Nos momentos extraordinários existem, geralmente, rituais que cortam o fluxo do cotidiano, desses rituais podemos destacar os relativos aos assuntos religiosos.

As festividades ou comemorações religiosas “verdadeiras” são matérias de disputa, nem sempre silenciosa ou oculta entre as religiões. Quais são aqueles dias que devem ser os dias *consagrados*, nos quais a conduta tem que exibir uma *maior compromisso* com a doutrina? Nessas datas, a pessoa participante, e segundo seu grau de envolvimento no grupo, tem deveres mais estritos que no cotidiano; deveres de fazer ou de não fazer; deveres de se locomover até os locais considerados sagrados, de participar de certas atividades e não de outras. O universo do “dia a dia” é cortado pela emergência das festividades e comemorações, religiosas e leigas. O Estado, também, possui seu próprio calendário comemorativo, que também apresenta um caráter ritual.

Os fatos considerados sagrados são datados, comemorados<sup>47</sup>, em um ano ritual que é repetido uma e outra vez. Esse ano seria completamente cíclico, circular, não seja pela conta sucessiva a partir do acontecimento mais transcendente do grupo religioso, no caso do

---

<sup>47</sup> Quer dizer: trazidos de volta pela rememoração conjunta do grupo num evento atual que vai re-significando, sutil ou escandalosamente, o evento original.

cristianismo: o nascimento da máxima autoridade espiritual. É preciso considerar que um calendário não tem somente relevâncias próprias ao grupo, senão também oposições e contradições com outros grupos e, potencialmente, entre as divisões internas que o conformam. As possibilidades e obrigações de fazer, afinal, são possibilidades e obrigações datadas.

### **3.2. Tempos de uma religião espírita.**

O tempo, sua medição e administração (por exemplo: estabelecendo datas de comemoração coletiva), faz parte dos processos históricos de construção do sentido das ações.

[frente a la teoría antropológica y sociológica ...] es preciso tener en cuenta que, sin la consideración del tiempo, no hay posibilidad alguna para los actores de modificar la realidad social a través de sus prácticas, ni de modificarse como sujetos sociales; sin el recurso al orden temporal, no puede haber procesos de construcción de sentido.” (FASANO, 2006, p. 27).

Porém, para mim, é importante destacar que a própria apelação discursiva utilizando os termos “o tempo”, ou “a ordem temporal” já é parte da construção de sentido da que fala a autora. Nesta dissertação estou mantendo o plural “tempos”, como forma de enunciar uma indeterminação geral que considero mais produtiva, para fins analíticos. A seguir, examino a construção de sentidos temporais no campo das religiões espíritas do Brasil.

Estudos anteriores, especificamente da tradição kardecista, têm relacionado noções de tempo com noções de sociedade e outros aspectos da doutrina dos grupos em pauta.

Certamente o Espiritismo fala de, e reflete sobre, a sociedade da qual participa. E algumas características desse sistema religioso podem ser relacionadas a valores sociais mais gerais. Sua concepção hierárquica e evolutiva do mundo coaduna-se com um modelo hierárquico da sociedade. A prática da caridade propõe uma visão conservadora da estrutura social. O elevado

grau de controle do corpo (...) e o acentuado respeito à pontualidade ligam-se a valores mais gerais do controle social. (VIVEIROS DE CASTRO CAVALCANTI, 1983, p. 82)

A mesma autora descreve que, nas sessões mediúnicas kardecistas: “passados uns 15 minutos, [do início do intercâmbio com as entidades] a dirigente orienta os médiuns para irem “se desligando”: “Vamos pedindo aos Espíritos que terminem suas mensagens pelo respeito à hora que todos devemos ter”. (op. cit., p. 113).

Observei que a UDV mantém distância destas outras religiões espíritas: “Segundo a doutrina da UDV, um corpo só pode ocupar um espírito, não há crença na incorporação mediúnica como existem no espiritismo kardecista e em outras religiões” (RICCIARDI, 2008, p. 31). A UDV, ainda assim, seria uma religião espírita, mantendo como doutrina fundamental a reencarnação em vidas sucessivas dos mesmos espíritos. No grupo em pauta, a determinação com exatidão das horas e dos dias é um requerimento fundamental para a realização dos seus rituais religiosos mais característicos: as sessões. Segundo foi informado pelo Mestre Representante, somente dois objetos têm que estar obrigatoriamente pendurados nas paredes do salão principal do templo na UDV: uma fotografia oficial do Mestre Gabriel e um relógio grande, que possa ser interpretado corretamente pelo mestre que dirige a sessão e, aliás, por todos os participantes.

### **3.3. Uma sessão de escala: contexto para uma *educação da atenção*.**

Continuando, considero relevante fazer uma descrição mais apurada da dinâmica geral das sessões, tomando as de *escala* como paradigma. Também, vou aproveitar para inserir entre os aspectos descritivos as noções levantadas por Timothy Ingold (2010) a respeito da transmissão de conhecimentos entre as gerações humanas. É interessante destacar que, como Norbert Elias, o autor desenvolve uma visão evolutiva do conhecimento humano que, penso, é particularmente apropriada para *ressonar* nesta dissertação.

Como já foi dito, as sessões de *escala* são realizadas nos primeiros e terceiros sábados de cada mês. Nestes dias existe uma crescente movimentação de pessoas nos *núcleos* da UDV. No caso, em Florianópolis, na manhã podem ter acontecido diversas atividades como mutirões de construção de locais, de atenção/limpeza dos plantios de *Chacrona* e *Marirí* e do prédio em geral.

Depois do almoço social, algumas reuniões podem acontecer na tarde, incluindo as de diretoria do *núcleo*. A quantidade de pessoas participando vai aumentando com a passagem das horas. Trabalhos de preparação de alimentos na cozinha, de limpeza de banheiros e de arranjo do salão principal vão se intensificando na mesma medida que mais pessoas vão chegando. Para esses trabalhos os filiados podem ter sido *escalados* em reuniões anteriores e, geralmente, vão fazendo uma rotação de tarefas. Outra atividade em que os filiados podem ser *escalados* é o cuidado das crianças durante a sessão. Por volta das sete da noite, às vezes, é oferecida sopa desde a cozinha, em grandes quantidades devido a que a assistência neste momento já pode passar de cem pessoas. A cozinha, em Florianópolis, possui bom equipamento e tem uma grande quantidade de pratos e acessórios necessários para atender estes momentos. A sopa geralmente tem alto conteúdo de vegetais como macaxeira<sup>48</sup>. Depois de comer, cada um lavava seu prato e deixava limpo na cozinha. Observei que, quando alguma pessoa deixava sem lavar o prato utilizado, podia ser “lembrado” (com uma “piada” ou um chamado de atenção), e outras ofereciam lavar o prato de amigos ou participantes menos freqüentes.

O salão é o espaço central do templo, onde vai acontecer a sessão, com capacidade coberta para umas 130 pessoas sentadas. Nele tem relevância imediata uma mesa retangular de vários metros, com cadeiras aos lados. Dilma Ribeiro (2010) percebeu<sup>49</sup> semelhante distribuição espacial daquela dos núcleos que visitei:

[...] para acomodar os participantes das Sessões as cadeiras são enfileiradas formando um círculo quase completo no interior do templo. A mesa cerimonial destaca-se no interior do salão: uma longa e pesada mesa em madeira, ladeada por cadeiras, contendo um arco em uma das

---

<sup>48</sup> É mais conhecida no Sul do Brasil como aipim (na Argentina: mandioca). A aparição aqui do termo macaxeira, utilizado no Nordeste e Norte do Brasil, poderia ser um emergente relativo a relevâncias semânticas no grupo.

<sup>49</sup> No *Núcleo Rei Canã* e no *Pré-Núcleo Príncipe Ram*, ambos na Região Metropolitana de Belém (RMB), no Estado do Pará (PA).

extremidades onde se lê a inscrição “Estrela – Divina UDV – Universal”.

Na parede ao fundo do salão, na direção do arco da mesa, uma grande foto de Mestre Gabriel. De frente para a mesa cerimonial, de onde o Mestre dirige a Sessão, você pode ver um relógio no alto da porta de entrada. O tempo é um elemento bastante marcado nas Sessões da UDV, seja do ponto de vista da pontualidade de início e término, seja em função da duração da Sessão e da distribuição do tempo para as diversas partes que compõem o ritual. (ob. cit. p. 59-60).

Muitos trazem cobertores e almofadas para acompanhar comodamente à sessão (isso ainda em verão: muitas pessoas afirmam que o *vegetal* pode induzir uma sensação de frio no corpo, segundo eles, além da baixa normal de temperatura na noite). Em Florianópolis tinham também, às vezes, alguns ornamentos geométricos pintados em cartão e pendurados nas colunas. Também, perto da cozinha, havia um quadro de avisos sociais.

Chegando perto das vinte horas, segundo me foi dito, é função do “mestre assistente” chamar a todos para a sessão. No núcleo de Florianópolis, ele tinha uma pequena campainha que fazia soar para lograr essa finalidade. Já estive em algumas sessões onde o mestre assistente teve de fazer ouvir várias vezes a campainha, cada vez mais forte, até que as pessoas ocupavam suas cadeiras e ficavam em silêncio.

As pessoas fazem logo uma fila para receber o seu copo de *vegetal*, sendo o Mestre dirigente da sessão que o serve. Essa fila segue uma ordem hierárquica, em dois grandes grupos. Primeiro são “atendidos” aqueles que já participam das sessões *instrutivas*, incluindo mestres e conselheiros, depois os demais sócios e participantes. Todos os presentes seguram seus copos, sem beber, em atitude concentrada e solene até a última pessoa receber o seu. É um importante momento, que denota uma noção de espera, de tempo vinculado à *educação da atenção*. Tim Ingold assegura que o conhecimento humano consiste, em primeiro lugar, em habilidades, e que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática (op. cit. p. 7). Para o exame do desenvolvimento dessas habilidades é necessário, diz o autor, “ir além da dicotomia entre capacidades inatas e competências adquiridas, através de um enfoque sobre as propriedades emergentes de sistemas dinâmicos”(Idem). O momento em que, na sessão, todos estão

de pé, segurando seus copos, *esperando*, acredito que pode se abordar como um *envolvimento situado e atento*, onde cada um procura “igualar seus próprios movimentos corporais àqueles de sua atenção, a fim de alcançar o tipo de ajuste rítmico de percepção e ação que esta na essência do desempenho fluente”(Idem).

A quantidade de *vegetal* que cada pessoa recebe está em relação direta, segundo os mestres, com as *necessidades* da pessoa nesse momento. Acredita-se que essa quantidade, geralmente não estipulada previamente, é um produto do *merecimento*. O mestre dirigente é, em definitivo, quem coloca o *chá* no copo e também se acredita que mantêm certo tipo de *responsabilidade* por esse ato. Em geral, o que consegui perceber é que o mestre dirigente olha detida e profundamente para a pessoa que tem a sua frente e faz algum tipo de brevíssima avaliação interna. Porém, o mais importante, segundo me foi dito, parece ser certa “sensibilidade espiritual” do mestre, nesse dia e nesse lugar, do *merecimento* do sujeito. Por isso, o ato não é seguido das palavras “obrigado”, ou outras semelhantes, já que não é considerado um “favor” ou “dádiva” que o mestre faz, mas um ato *merecido* pelo discípulo<sup>50</sup>. Recebido assim em silêncio pelo discípulo, o *chá* e distribuído ordeiramente a todos os presentes, às vezes incluindo algumas crianças e diferentes visitantes<sup>51</sup>.

O *chá* é ingerido depois pelos presentes divididos nos mesmos dois grandes grupos. Antes, cada grupo diz uma frase, com o copo na mão direita: *Deus que nos guie, no caminho da Luz, agora e sempre; amem Jesus*.

Depois da ingestão do *chá* segue um tempo, sumário e instrumental, em que algumas das pessoas circulam rapidamente pelo salão em diversas tarefas: levam à boca um *tiragosto*<sup>52</sup>, vão para o

---

<sup>50</sup> Certamente, esta atitude lembra ao ditado popular religioso: *quando o discípulo está pronto, o mestre aparece*.

<sup>51</sup> As crianças podem “comungar” o *vegetal* em certas datas estabelecidas, segundo sua idade. Os visitantes, para beber o *vegetal* em sessão de *escala* devem passar antes por uma sessão de *adventícios*.

<sup>52</sup> O *chá* tem, certamente, fama de gosto desprazeroso. Algumas pessoas utilizam, imediatamente depois da ingestão, pedaços de fruta, balas, doces ou mesmo água para deixar um sabor mais agradável na boca durante a sessão que recém está iniciando. Cada pessoa, nesse sentido, é possível perceber que utiliza sua *receita* pessoal, e, no plano das interações mais corriqueiras, são compartilhados conhecimentos sobre os *tiragostos* e sobre as formas de beber o

banheiro, acomodam os copos utilizados<sup>53</sup>, vão tomar água ou fazem pequenas acomodações de suas poltronas, se preparando para a chegada da *burracheira* e para acompanhar a sessão. Rápidas palavras podem ser ditas, ainda que o silêncio cresça e o movimento vai terminando. Seguidamente, os participantes ingressam num fluxo diferente, todos sentados nas poltronas e esperando *receber o que há de vir*, aguardando o começo da *burracheira*. Em algumas sessões, notadamente nas *extras*, nesta parte são ouvidas músicas tranqüilas e, por vezes, cada vez mais rítmicas. Podem existir ainda longos silêncios. Segundo observei, o mestre dirigente pode, às vezes, delegar a função de determinar as músicas para serem ouvidas. Mas também é comum que a seleção musical seja parte importante de sua performance individual, reconhecida e esperada pelos demais participantes (ainda que seja, como sempre no caso de Florianópolis, outro filiado quem aciona o aparelho de som). *Ah, tal mestre, sim, ele traz sempre música clássica* ou bem *Ah, aquele mestre gosta de pôr somente músicas com cantos, não gosta da música instrumental*. A música é um dos elementos mais importantes que possui o mestre dirigente da sessão para conduzir a experiência induzida pelo *chá* nos participantes e, geralmente, os dirigentes possuem um perfil reconhecido. Como as pessoas podem ter gostos diferentes ou semelhantes em matéria musical, suas coincidências podem ajudar a estabelecer laços de afinidades e o cenário da sessão pode trazer um reforço destas relações. Num exemplo da minha trajetória, em vários *núcleos* nos quais participei de sessões, foi tocada a música que abre esta dissertação. Eu tenho interpretado gratamente isso como uma forma de apresentar, de celebrar a presença de pessoas estrangeiras, falantes de espanhol, na sessão, uma dádiva sonora. À vezes, o mestre dirigente da sessão *dedicava* explicitamente essa música para os visitantes. Segundo me foi comentado, (Alberto Groisman, com. pessoal) essa música teria a ver também com um “espírito libertário”, e sempre foi muito tocada em manifestações de movimentos sociais no Brasil. Todas as músicas ouvidas numa sessão foram previamente escutadas e tem que ter “sintonia com os ensinamentos da UDV”, segundo me foi explicado. O ritmo

---

*chá*. Os filiados, ainda, enfatizam que não bebem pelo gosto senão pela experiência posterior de seus efeitos. Com várias pessoas que falei, que tinham deixado de frequentar à UDV, o assunto do sabor do *vegetal* emergia como marcante para apoiar essa decisão desde seu ponto de vista.

<sup>53</sup> Percebi que existem pessoas encarregadas (*escaladas*) de procurar e lavar os copos de vidro utilizados para o *vegetal*.

e a melodia, ainda, têm que *acompanhar* o momento da sessão, permitindo ao mestre certo direcionamento sensível das qualidades sutis da *burracheira* dos participantes na sessão. Eu notei as músicas como tendo um papel constituindo o mundo pesquisado, e não somente como instrumentos de descrição do mundo, ou naquilo que estão focalizados muitos dos próprios filiados da UDV: seu conteúdo semântico afim à doutrina. Diferentemente, no sentido poético e intensamente criativo, as aproximo analiticamente a certas concepções teóricas contemporâneas das narrativas utilizadas nas análises de *performances*<sup>54</sup>. Ouvir às músicas na sessão é um modo de dramatizar significados, localizar sujeitos e produzir/impedir deslocamentos, experienciar o mundo. A atitude corporal mesma das pessoas muitas vezes muda quando uma música começa.

Os efeitos do *vegetal* podem começar a ser sentidos quase de imediato, em certas condições, mas o padrão é que todo o grupo esteja ingressando nessa vivência lá pela meia hora ou 40 minutos depois da ingestão. Nas sessões de *escala*, são lidos o *Regimento Interno* e os *Boletins da Consciência* durante o período posterior à ingestão, quando todos estão sentados. Esta atividade é encarregada a um participante da mesa e os demais permanecem em silêncio. Essa pessoa tem oportunidade de mostrar, na leitura considerada “correta”, qualidades como um alto grau de autocontrole na *burracheira*, por exemplo, e que podem ser assim avaliadas pelas lideranças, sendo ligadas, dentre outros aspectos, à “ascensão” do discípulo na hierarquia. Este é um dos momentos em que, na sessão, o indivíduo destaca da “multidão de sócios”. Isso pode ser considerado um reconhecimento, mas também podem existir outros fins (por exemplo: avaliações da “obediência do discípulo” e mecanismos informais de “punição” pela exposição, ou também pela não exposição: quando certos discípulos demoram em ser encarregados dessas tarefas). Enquanto os efeitos do *chá* se vão fazendo mais notórios, a pessoa pode ter que *segurar* a leitura. Os filiados também têm, durante a leitura, a obrigação de ficar em silêncio em suas cadeiras e ouvir atentamente. No âmbito geral da UDV, existem obrigações e direitos para os filiados. Toda a duração da sessão é

---

<sup>54</sup> “A performance é um evento situado num contexto particular, construído pelos participantes. Há papéis e maneiras de falar e agir (...) Performance é um ato de comunicação.” (LANGDON, 2007, p. 8). A principal característica da performance, segundo estas concepções, é sua função poética, entendida como uma ênfase no *modo* de expressar a mensagem.

momento destacado de observância das regras, e nesta parte inicial (“a leitura dos documentos”) está institucionalizada uma punição para quem tiver de sair do salão: *perderá o direito de se sentar na mesma cadeira*.

Mestre Roberto diz, quando já finalizava a sessão, que *estava de olho* em algumas pessoas, das quais falou publicamente o nome, que levantaram de suas cadeiras durante a leitura dos documentos, e que “*perderam o direito de se sentar na mesma cadeira, deviam ter procurado outras segundo os documentos*”. (Sessão 01/11/2006, Florianópolis, Diário de campo, nome fictício)

As vivências que vão gerando as músicas, os silêncios, as leituras e as obrigações podem se compreender como um processo de aprendizado, contínuo e re-dirigido em todas as *escalas*. Não é um processo de transmissão de informação, mas de **redescobrimto dirigido**. Timothy Ingold (Op. Cit. p. 21) afirma que esta última noção é um misto de imitação e improvisação, onde inexistem novidades imprevisíveis, mas também não há lugar para a simples reprodução mecânica.

O processo de aprendizado por redescobrimto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de *mostrar*. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para assim “pegar o jeito” da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma educação da atenção. (Idem, *itálico e aspas do autor*)

Depois de bebido, o *vegetal* pode induzir algumas sensações desconfortáveis e incômodos em algumas pessoas e em algumas sessões: vontades repentinas de ir ao banheiro, de beber água ou simplesmente de sair *lá fora*. Os filiados costumam dizer que o *vegetal* pode *apurar* ao indivíduo, *para que faça uma limpeza*. Na minha própria experiência, um verdadeiro esforço, às vezes, é requerido para

suportar sentado no salão os momentos de *apuro*. A música, quando ouvida, pode ajudar, mas também pode aumentar o desconforto, como no caso de tambores gravados numa musica que foram recebidos como “trovões” ainda piores por um entrevistado. A sessão, notadamente nas de *escala*, começa assim com uma forte ênfase no autocontrole pessoal, de todos e de cada um. Neste fluxo é que vai emergindo a *burracheira*.

Percebi que o começo da vocalização das *Chamadas* marca o ingresso geral no tempo de “chegada” ou “ascensão” da *burracheira*. O mestre dirigente não tem um exato minuto para iniciar esta fase da sessão e tem que se orientar pela sua experiência e percepção; ou seja, pela sua *atenção educada*. Ingold afirma que não é por um processo de enculturação que cada geração alcança e ultrapassa a sabedoria de suas predecessoras. Ele diz que essa dinâmica de crescimento evolutivo do conhecimento humano pode se compreender melhor como um processo de **habilitação** (INGOLD, 2010, p. 7). No caso, o mestre dirigente da sessão deve ter a habilidade suficiente para reconhecer o momento de iniciar a série de *Chamadas de abertura*. No marco desta pesquisa, alguns dirigentes manifestaram ter começado em certa oportunidade as *chamadas quase sem burracheira*. Por outra parte, alguém relatou ter *tanta burracheira, tão alta e forte*, que tinha que *se-segurar* para conseguir fazê-las. A habilitação não é somente habilidade própria, do indivíduo, penso eu, senão que inclui predecessores que tenham um desempenho “bom”, habilitados. Também, eles estão “habilitados para habilitar” aos iniciantes. O processo de habilitação, então, pressupõe aqueles que já possuem as habilidades e a existência de mecanismos sociais de reconhecimento. No caso, os primeiros mestres do CEBUDV *receberam sua estrela*<sup>55</sup> do Mestre Gabriel, e depois do seu falecimento continuaram mecanismos de reconhecimento que, no discurso nativo, remetem ao “grau de memória” do iniciante.

As *Chamadas*, espécies de cânticos feitos por somente uma pessoa, introduzem certo fluxo orientado pela sua melodia, entonação e conteúdo doutrinário. É um novo momento para que o dirigente, e os demais participantes, façam prova de sua capacidade de dirigir, e de acompanhar respectivamente, a sessão. Para a pessoa que dirige, especialmente nas primeiras vezes, pode ser um desafio somente lembrar “corretamente” as *Chamadas*, em cujas palavras, entoação,

---

<sup>55</sup> *Receber a estrela* corresponde, na fala nativa do grupo, ao momento da pessoa se tornar mestre da UDV.

estética e ritmo acreditam estão “contidos” importantes ensinamentos da doutrina da UDV. Os demais também precisam *acompanhar* quando as *Chamadas* são feitas, quer dizer: em silêncio seguir concentrada e subjetivamente o cântico em sua ressonância interna.

As *Chamadas* possuem para o grupo, o poder de conduzir a consciência, de *abrir chaves da percepção*, segundo me diz o Mestre Representante. A *Chamada da União do Vegetal* é acompanhada de gestos e atos rituais, *abrindo o oratório* (manipulando o mestre a jarra ou filtro que contem o *vegetal*, fazendo certo gesto ritual: abrindo a tampa do filtro, que ficará aberta toda a sessão). Depois de cada *chamada*, geralmente, são deixados alguns instantes em silêncio. São instantes onde a *Luz* e/ou a *Força* evocadas podem ser *sentidas* pelos presentes, e aqueles instantes podem ser percebidos como enormes silêncios introspectivos.

As *chamadas* são classificadas pelo que se considera sua potencialidade de *trazer* elementos espirituais à sessão (*Luz* e *Força*, por exemplo<sup>56</sup>).

[...] os ornamentos geométricos das paredes, de estilo altiplano, pareciam ter textura física e pareciam estar quentes [sabia que isso não era possível, mas a diferença perceptiva era chocante!]. No meu interior “ouvía” as palavras “Salão do Vegetal”, que entendi como esse salão, *de re-união e re-encontro*, que existe assim que faz efeito o *vegetal*, e somente dentro da UDV. Um local e um tempo que existe exclusivamente quando os participantes sentem a *burracheira*. (Diário de campo, na primeira sessão que participei em Florianópolis, 2005).

*Dentro da UDV*. Destaco aqui a sincronicidade geral de todos os *núcleos* no horário das sessões. A confluência temporal de todos os filiados, numa obrigação de assistência e participação datada (os primeiros e terceiros sábados de cada mês), que, a meu ver, instala uma

---

<sup>56</sup> Neste ponto, vou deixar como indeterminado se a *Luz*, ou a *Força*, correspondem a “substâncias”, “energias”, “vibrações” ou a “entidades”. Quiçá, minha indeterminação pode dar uma melhor descrição dessas vivências sem ingressar num plano classificatório. Percebi que, na UDV, essa determinação seria assunto de “exame próprio” e de cada um.

confluência espacial (os *núcleos*) na qual emerge uma confluência vivencial (a *burracheira*). Seguidamente, o Mestre dirigente da sessão faz uma série de atos rituais que recebem o nome de *ligação da burracheira*: de pé, no arco, ele faz três perguntas individualmente aos participantes da mesa central e as pessoas de maior hierarquia no grupo.

As perguntas são:

*Cómo vamos?*

*Tem Burracheira?*

*Tem Luz?*

As respostas são recolhidas no sentido considerado como a *direção da Força* (anti-horário) e acredita-se que vão *ligando a sessão*. O Mestre dirigente movimentava-se ao redor da mesa, seguindo a mesma *direção*, e fecha o círculo perguntando ao Mestre Representante, e pergunta depois “*a todos aqueles que ainda não perguntou*”, idêntica série de interrogações, recebendo uma resposta geral à viva voz.

Finalizada assim a última das *chamadas* consideradas de *abertura*, e depois de fazer a *ligação da burracheira*, o mestre dirigente faz um ato muito importante no fluxo da sessão<sup>57</sup>: de pé no centro simbólico do lugar (no arco da mesa, com o recipiente do *vegetal* à sua direita) ele declara solenemente que: “A sessão está aberta”.

Agora, informa que os presentes podem fazer perguntas, fazer *chamadas* ou falar, “*e só pedir licença ao Mestre*”. Assim, neste fluxo de *burracheira* “*mais alta*” acontece um intercâmbio social singular, um espaço de trocas bastante formalizado: não é uma assembléia popular, nem uma sala de aulas, nem uma *missa* ou *culto* (no sentido que esses termos têm, respectivamente, no catolicismo e no pentecostalismo) ou uma meditação de monges budistas, ainda que possua algumas das características de todos esses âmbitos e, em certos momentos pode lembrar esses espaços.

O objetivo de beber o *vegetal* é experimentar a *burracheira*, que é altamente valorizada. Assim, um *bom vegetal* é aquele que produz uma *burracheira* forte. Mas tem que poder ser direcionada através da concentração, que um mestre definiu como “*firmeza no pensamento*”. (LUNA, 1995, p. 17).

---

<sup>57</sup> É, na verdade, como apontou a Prof. Vânia Zikán Cardoso na devolução da leitura do projeto desta dissertação, uma marcação de enquadre no ritual.

Na UDV, todos podem perguntar, ou falar, mas é preciso pedir a *licença* do mestre dirigente da sessão, o que fazem, geralmente, com fórmulas bem formalizadas, tais como:

“Mestre!” diz um discípulo.

“Sim, senhor!” diz o mestre.

“O senhor dá licença para fazer uma pergunta?”

“Pode fazer”

Os pedidos nem sempre recebem uma resposta afirmativa. À vezes, o mestre pode pedir para esperar um pouco para fazer a pergunta ou a *Chamada* solicitada, pode pedir maior precisão sobre o que o discípulo vai dizer ou fazer. E pode pedir para que a pergunta, no caso, seja “adequada ao momento”. É uma oportunidade diferente onde o discípulo pode se destacar do grupo geral de filiados, procurando demonstrar seu domínio. Numa sessão, particularmente silenciosa, ouvi que os mestres incentivavam aos participantes a “fazer perguntas”. Segundo o Mestre Representante, “é assim que os mestres sabem *onde* está o discípulo”. Esse “onde” refere, segundo fui compreendendo, ao desenvolvimento prático de uma nova “atenção” que se traduz em duas considerações:

- a. Um momento ligado ao fluxo dessa sessão. Faz parte do desempenho esperado dos filiados *reconhecerem* quais conjuntos de temas estão sendo *trazidos* na sessão, e quais não. Ao que parece, se quer evitar a passagem “brusca” de um tema para outro considerado sem relação, porque isso teria *consequências no fluxo da energia da sessão*. As *chamadas* feitas têm, no âmbito da UDV e segundo me foi dito, o poder de *trazer* temas de reflexão coletiva, além (ou como parte) de sua função de *abrir chaves* da percepção. O delicado e sutil fluxo temporal coletivo na *burracheira* é dirigido pelo mestre atendendo a esses *momentos* temáticos e doutrinários.
- b. O momento adequado para a pergunta (ou para toda o parte de sua resposta), no caso, pode ser situado no futuro, numa sessão nem sempre datada explicitamente. Assim aconteceu no seguinte exemplo, na única vez em que estive em sessão dirigida por uma mulher.

Depois, quando um jovem perguntou sobre a “história da macumba”, a mestre dirigente observou aos mestres, ao Mestre Representante

(MR), houve uma série de olhares cruzados, até que o MR diz que “como havia visitantes que pela primeira vez bebiam *vegetal* na UDV, a resposta seria dada em outra sessão posterior”. A mestre dirigente diz ao jovem para não se preocupar, que sua pergunta *fica registrada* para uma próxima sessão. (Sessão de escala, outubro de 2006, Florianópolis, Diário de campo)

Também é freqüente ouvir que a resposta, ou parte dela, será dita ao discípulo na sessão *instrutiva*. Às vezes, como o discípulo ainda não tem esse *grau de memória*<sup>58</sup>, receberá a resposta quando o tiver e participe dessas sessões.

*Mestre é mestre*. Assim resumem os adeptos às capacidades que a pessoa que dirige a sessão tem que demonstrar no seu desempenho. Ele tem que interpretar o momento correto em cada sessão, de fazer, ou autorizar pedidos de fazer *Chamadas*, e quais delas. As *Chamadas* são classificadas segundo o que se reconhece como a qualidade espiritual principal que aportam à sessão, como sendo de *Luz*, de *Força*, de *Socorro* (dentre outras).

Também, o Mestre dirigente, está encarregado de responder, em primeira instância, todas as questões que são feitas depois de outorgada sua *licença para fazer perguntas*. Acredita-se que todas as perguntas serão respondidas em forma adequada à compreensão do requerente, ou seja, segundo seu *grau* espiritual. Por vezes, o MR pode também responder ou fazer maiores esclarecimentos. As questões tratam muitos temas, geralmente ligados à doutrina, comportamentos, *Chamadas* e *Histórias*.

As histórias deixadas pelo M. Gabriel transmitem mensagens para que os associados possam examinar e estudar *na burracheira* o mundo espiritual. Existem as histórias que podem ser contadas nas sessões de escala e extras e aquelas que são reservadas ao corpo instrutivo. (RICCIARDI, 2007, p. 47).

---

<sup>58</sup> Novo exemplo da múltipla imbricação dessa noção de “grau de memória” neste texto, daquilo que consegui compreender como seus significados. Continua sendo finalmente “indeterminada” porque assim também a fui percebendo: na utilização prática dentro do grupo.

As *Histórias*, na UDV, podem ser consideradas como as explicações religiosas e cosmológicas da realidade, incluindo, por exemplo, a origem do chá (*História da Hoasca*). As *Histórias* são narradas nas sessões, quando *chegou a burracheira*, nesse âmbito que os filiados chamam o *Salão do Vegetal*. Esse é o contexto ambiental, poderia dizer seguindo a Ingold, no qual o conhecimento da *União*, as *histórias* e as *chamadas* têm seu próprio ser-no-mundo para os adeptos.

Na passagem das gerações humanas, a contribuição da cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto-independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação. Em vez de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que *representam* aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e agência cujos processos *ressoam* como os de seu ambiente. O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo da prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser-no-mundo. A cognição, neste sentido, é um processo em tempo real. (INGOLD, 2010, p. 21, *itálicos do autor*).

O período de “Burracheira Alta”, como poderia chamar ao que segue à abertura (“a sessão está aberta”) é caracterizado por perguntas que poderia classificar como doutrinárias ou místicas: por exemplo:

*O quê é o Astral Superior?*

*Qual é a relação entre Jesus e o Vegetal?*

Até 22 horas pode se pedir para *repetir o vegetal*, ou seja para tomar mais. Quando é solicitado assim por alguma pessoa, o mestre dirigente pode autorizar e o interessado deve se aproximar à mesa, seguindo no seu deslocamento físico a *direção da Força*, e beber o *vegetal*. Aliás, todos os deslocamentos das pessoas, no âmbito da sessão,

têm de ser feitos seguindo uma circulação anti-horária, que, sustenta-se, é a mesma do cipó Marirí subindo às árvores, a mesma da *energia da sessão*.

Esse período vai cedendo lugar, progressivamente, e sem um momento preciso fixo no horário, a um novo *tempo* no ritual, caracterizado pela fala ordenada de mais pessoas que enfocam assuntos menos de cunho doutrinário/místico e mais de caráter social, afetivo e de organização secular do grupo. As pessoas continuam *pedindo licença* ao Mestre dirigente para falar, e podem se dirigir a todos, geralmente falando de pé desde um lugar à direita do arco da mesa. A *Burracheira*, na minha experiência, costuma por momentos *voltar*, como se fosse em ondas, e freqüentemente ainda podem aparecer momentos de *burracheira bem alta* nos participantes. Porém, por volta das onze horas, grande parte dos participantes estão se sentindo *sombreados*, quer dizer, nos efeitos seguintes aos da *burracheira* mais alta.

Este espaço na sessão é muito interessante do ponto de vista da sociabilidade que é ativada. Tem pessoas que pedem para ir “falar lá na frente” para enunciar, às vezes, assuntos muito pessoais, geralmente ligados às descobertas introspectivas que a sessão apresentou. É uma oportunidade única de “abrir o coração” na frente de dezenas de pessoas e de expressar publicamente aos outros reconhecimentos, pedidos de desculpas, aceitação ou nova compreensão de situações familiares, de saúde ou de relacionamentos difíceis. Algumas pessoas podem até assumir importantes compromissos na frente de todos. Emoções fortes podem emergir como resultado das falas, sem que certo ar de bom humor deixe de ser sentido, e por vezes, isso provoca risos nos presentes. Também é o momento de mensagens de caráter organizativo das distintas tarefas que se fazem no *núcleo*: lembrar datas de reunião, de mutirão nos plantios de *chacrona* e *marirí* ou nas obras de construção de locais.

Às onze e trinta da noite, exatamente, o Mestre dirigente tem que fazer uma *Chamada*, de *Despedida de Caiano*, começando a série de *Chamadas* que *fecham* a sessão e *despedem a burracheira*. Depois de esta *chamada* o mestre dirigente fala *liberando* aos presentes até, geralmente, alguns minutos antes da meia-noite. Então, todos podem circular e falar à vontade ainda que não seja estranho que alguns continuem sentados nas suas poltronas. Episódios da sessão são lembrados e compartilhadas as impressões da noite. Algumas pessoas aproveitam para sair do salão, ir até o banheiro, tomar água...

Esta fase culmina com a campanha do mestre assistente, chamando todos para seus lugares no horário antes pautado. O silêncio cresce e todos *se concentram*.

À meia-noite, o mestre realiza a *Chamada do ponto da meia-noite*, no momento em que o relógio do salão marca essa hora exata. Agora, a sessão continua por mais alguns minutos com avisos da direção, coordenação de ações mais de tipo secular (reuniões de secretaria e tesouraria do *núcleo*, informes de ingressos e gastos, convites de outros núcleos para atividades, dentre outras). As Chamadas de *fechamento* da sessão e a *desligação da burracheira* são realizadas. A *desligação da burracheira* é feita em sentido inverso à *ligação*, no sentido do relógio, e a pergunta remete ao passado:

*Cómo foi a burracheira?*

As zero hora e quinze minutos como limite máximo estabelecido, o mestre declara fechada à sessão. Depois, nos *núcleos* que visitei, geralmente acontece uma confraternização: é habilitada a cozinha e são servidos lanches (bolos de vários tipos, sanduíches, sucos, refrigerantes, café) em mesa comum e as pessoas conversam animadamente. Dentre outros temas, comentam o acontecido na sessão, falam de suas experiências introspectivas e perceptivas da *burracheira*. Também, é habilitado o espaço de tesouraria para cobrança de mensalidades e outras tarefas.

No desempenho do mestre dirigente da sessão é muito importante sua adequação às horas. Não é um tema menor pelo auto-controle exigido para *segurar a burracheira*. (como os filiados costumam dizer à capacidade de autocontrole físico-mental sob os efeitos do *vegetal*) O dirigente da sessão têm a responsabilidade, com o apoio do mestre assistente, de respeitar um horário que é possível, para todos, ler no relógio (avaliando assim os desempenhos das lideranças). Às vezes, a interpretação da hora parece ser disputada nas sessões, e pode intervir o Mestre Representante (MR) numa função de autoridade.

O MR chamou a atenção de José<sup>59</sup>, o mestre dirigente da sessão, para a hora (porque *devia Despedir a Caiano*<sup>60</sup> as 11:30hs), muitos olhamos

---

<sup>59</sup> Nome fictício.

<sup>60</sup> A ação prevista é a entonação da *Chamada* “Despedida de Caiano”.

o relógio, que tendo agulhas<sup>61</sup> poderia ter várias interpretações a depender do ponto de observação no salão (ainda mais, pensei, na *burracheira*). José comentou que pela perspectiva dele parecia que no relógio “faltava um pouquinho mais”. O relógio estava bem na frente dele, na parede posterior do salão. MR diz que tem de calcular um pouco antes as *Chamadas* para fazer no momento preciso. (Diário de campo, sessão de *escala* de 2005, Florianópolis)

No caso, esta função de autoridade do MR tem também uma face “pedagógica”, de educação da atenção, e não está isenta totalmente de tensão. A maestria para dirigir uma sessão também abrange a tarefa de delimitar, o mais sutilmente possível, tempos diferentes nos delicados fluxos da *burracheira*. O *chá*, depois de sua ingestão coletiva, desencadeia em cada um dos presentes toda uma série conjunta de processos físicos, neuronais, perceptivos e simbólicos, nem sempre os mesmos e nem sempre com idêntica intensidade. Anteriormente vimos algumas das pautas temporais que regem as sessões denominadas de *escala*. Seguidamente serão descritas as sessões de *escala anual* e as sessões *extras*.

### 3.4. Sessões de *escala anual*

São realizadas em dias específicos do calendário e comemoram fatos importantes na cosmologia da UDV. Num sentido geral, nestas sessões a dinâmica é semelhante à de *escala*. As principais datas comemoradas são: 10 de Fevereiro, nascimento do Mestre Gabriel; 22 de Julho, que comemora a sessão do ano 1961 onde o Mestre Gabriel declarou a *Recriação da UDV*. Nelas, ao meio dia, são hasteadas as bandeiras da UDV em todas as UAs e cantado o Hino da UDV. Também é comemorado, em 1º de Novembro, a *Confirmação da UDV no Astral Superior*, que teria acontecido, segundo os adeptos, no ano de 1964. No dia 27 de março é lembrada a data em que o Mestre Gabriel retornou de Fortaleza, considerado um acontecimento de renovação espiritual. Ainda, devido a que é uma religião cristã, são comemoradas datas do calendário cristão: Natal, Dia dos Reis (06 de janeiro) e

---

<sup>61</sup> Utilizei nesse momento no Diário de campo a transcrição literal do espanhol “aguja del reloj”. O termo seria traduzido geralmente como ponteiros do relógio.

também tem destaque o 27 de setembro, dia de São Cosme e São Damião.

Existe uma relevância negativa do carnaval, festividade pública do maior destaque no Brasil e que tem, no calendário oficial, vários dias feriados. Explica esta atitude um saber doutrinário relativo à história cristã (segundo é narrada na UDV). Também, que a conduta que deve manter o filiado à UDV é contrária a essa manifestação, segundo me foi dito. Não é que o carnaval seja esquecido, senão que ele é negativizado sendo desprovido do sentimento de festividade, alegria e diversão que possui em outros grupos sociais e religiosos e na sociedade nacional. Porém, esses dias podem ser aproveitados para fazer sessões *extras* no âmbito da UDV. Analiticamente, as datas consideradas negativamente no calendário de um grupo, como neste exemplo, poderiam ser compreendidas como “tempos vazios”<sup>62</sup>, mas que possuem por isso mesmo o enorme valor de permitir que os restantes dias comemorados recebam ainda maior positividade.

### **3.5. Iniciação, projeto e bens religiosos: A configuração dos mistérios.**

Na caracterização da UDV, é importante enfatizar que é uma religião que se pode compreender também como um *caminho iniciático*. As pessoas podem se filiar por “livre e espontânea vontade” para, dentre outros “direitos”, “comungar o *vegetal*” nas sessões. Para a manutenção no tempo da categoria de “sócio” (filiado), os adeptos devem cumprir com requisitos pré-estabelecidos no *Regimento Interno*. Ainda, eles podem “ascender” na hierarquia da UDV por “convocação” do Mestre Representante do *núcleo* e assim ter acesso a certo tipo especial de conhecimentos, que podem ser caracterizados como *bens religiosos* (Pierre Bourdieu, 1971)<sup>63</sup>. Vou utilizar a idéia do autor de “bens religiosos”, mas não como sinônimo de “bens de salvação”, que está mais associada a uma economia religiosa judaico-cristã, que vê o plano espiritual como algo que está para além da vida encarnada. Refletindo do ponto de vista da cosmo-teologia da UDV, naquilo que consegui

---

<sup>62</sup> Esta consideração traslada aquela análise de Zygmunt Bauman, referida aos espaços “vazios”, para a região dos tempos (2001, p. 122).

<sup>63</sup> O autor, em vários trabalhos, apresenta o fenômeno religioso como um *campo social*, não isolado e em constante interação com outras estruturas de poder. No caso religioso, as posições na configuração determinam o acesso aos bens religiosos (ou também, para ele, *bens de salvação*).

compreender, os bens religiosos são “adquiridos” pela conduta diária, garantidos pela *lei universal do merecimento* e “usufruídos” nesta mesma vida. Alguns desses bens religiosos na UDV são de caráter *reservado*, quer dizer que não podem ser divulgados publicamente nem tratados além de certos contextos específicos, notadamente, as sessões denominadas *instrutivas*. Destaco que para ter acesso às sessões *instrutivas* é preciso ser “convocado” pelo mestre representante, quem, segundo me foi dito, deve avaliar principalmente o “grau de memória” do sócio. A memória, e a possibilidade de avaliar seus “graus”, é um tema importante no grupo. Por enquanto, destaco o papel fundamental da “avaliação do grau de memória” para abrir a porta à participação em espaços rituais *reservados* onde teria lugar a transmissão de certos especiais conhecimentos. Essa *reserva* exigida aos adeptos pode ser semelhante às obrigações que tinham diferentes “iniciados”, já milênios atrás.

Os chamados “mistérios eleusinos” são um exemplo histórico, no contexto do mundo antigo greco-romano, de rituais religiosos que incluíam a transmissão oral de segredos reservados somente para os iniciados. Os mistérios eleusinos, chamados de “Mistérios Maiores”, eram realizados cada ano no mês de setembro, e teriam tido continuidade durante mais de 1500 anos. Eram celebres na Grécia Clássica, e Eleusis poderia ser considerado como um dos centros religioso-místicos mais importantes desse mundo. Poucos testemunhos chegaram até nossos dias desses esotéricos eventos, mas todos mantêm que era um fato marcante e transcendente na biografia das pessoas. Na cerimônia mais importante, depois de meses de preparativos, os iniciados ingeriam o *kikeon*, e podiam ter importantes visões ou insights de cunho religioso. O iniciado era, segundo os relatos, proibido de comunicar a natureza das experiências, e isso explica, em parte, as poucas descrições disponíveis. Segundo Hoffman, Wasson e Ruck (1993), um potente enteógeno estaria na composição do *kikeon*, que seria responsável pelo que eles afirmam como espetaculares efeitos visionários. Um fungo, o *Claviceps Purpúrea*<sup>64</sup>, seria o candidato mais sério para essa função, ainda que o grupo pesquisador explore também outras possibilidades.

---

<sup>64</sup> Também chamado de *esporão-do-centeio* ou *cravagem-do-centeio*, é um fungo parasita que ataca o centeio, e do qual se extraem vários alcalóides e substâncias de uso medicinal. Pode ser usado para fabricar a dietilamida do ácido lisérgico, LSD.

A transmissão de segredos institucionais, ou a conformação de sociedades consideradas esotéricas e hierarquizadas, foi comum na Idade Média. Grupos de artesãos da mesma atividade tinham em maior segredo certos conhecimentos relativos aos seus respectivos ofícios.

No livro editado pela UDV (1989) aparece um discurso sobre o lugar que ocupa o grupo no contexto da “etapa histórica que a humanidade vive, neste fim de milênio”; e que “caracteriza-se pelo pluralismo religioso” (p. 21). Depois de examinar a fragmentação religiosa no Ocidente e no Oriente, enuncia que

Há, ainda, as seitas de origem africana, hoje espalhadas pelas três Américas (e com presença expressiva no Brasil) e as seitas espíritas de fundamentação kardecista, além das chamadas escolas iniciáticas (Maçonaria, Rosacruz, Teosofia, etc.). Todas apresentam-se como porta-vozes da Verdade, instrumentos para a salvação da humanidade.

Dentro desse ambiente, surge no Brasil, o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Fundado em 22 de julho de 1961, em Porto Velho, Rondônia [...] Não tem índole publicitária, nem é sociedade secreta. E tem posição clara sobre a questão religiosa: vê no pluralismo hoje dominante um estágio da caminhada espiritual da humanidade. Um estágio inevitável, mas a ser superado um dia.

Como os graus de evolução espiritual dos homens não são iguais – e, ao contrário, exibem ainda desníveis bem acentuados -, os canais de aproximação com Deus (isto é, as religiões) serão necessariamente diferenciados. (UDV, 1989, p. 21-22)

No discurso próprio da UDV, então, os homens estão diferenciados pelos seus graus de *evolução espiritual*. É interessante a menção das “chamadas escolas iniciáticas” que poderiam rejeitar a idéia de que sejam organizações de caráter religioso. Para minha análise aqui é importante pensar que a UDV, como instituição pública, também parece querer ser localizada em relação a outros grupos estruturados como caminhos iniciáticos, por vezes, não estritamente religiosos. Na trajetória de campo que fiz, ouvi vários relatos segundo os quais alguns

filiados da UDV poderiam também estar participando simultaneamente de algum de esses grupos (especialmente Maçonaria e Rosacruz); outros teriam cessado sua participação depois de aumentar o seu envolvimento com a UDV.

No caso, quando o discípulo começa a participar das sessões *instrutivas*, por convocação do Mestre Representante do Núcleo, tem de assumir o compromisso da *reserva* do que é dito nessas sessões. Ele deixa de ser um neófito e passa a ter outro status, que poderia ser chamado de iniciado. Porém, também é importante destacar que o termo *iniciado* não é usado na UDV e aqui somente cumpre uma função analítica. Aliás, como foi citado acima, a UDV manifesta também que não tem *índole publicitária, nem é sociedade secreta*. Será esta uma ideologia “salvacionista”?

Para compreender isso quero distinguir entre, por uma parte, a transmissão de conhecimentos que pode se dar entre um especialista ou mais avançado conhecedor para um aprendiz; e, por outra parte, aquilo que, na UDV, permite que a transmissão de conhecimentos esteja cruzada pela divisão entre aqueles que participam das sessões de *instrutiva* e aqueles que não o fazem. Estas considerações apontam à construção, na UDV, de um *projeto* especificamente iniciático. Alberto Groisman (2004) examina a expansão do Santo Daime na Holanda e reflete sobre os *projetos* envolvidos<sup>65</sup>. O autor quer destacar a importância do projeto como *construção reflexiva de um self e de selves numa certa direção e numa seqüência ordenada*. No caso da UDV, observei uma ênfase na reflexividade (de cada pessoa, e do grupo em geral) que faz que a mudança (de hábitos, de atitudes, de formas de fala e relacionamento) tenha *sentido*. Esta certa direção e seqüência ordenada, no caso da UDV, baseia-se na doutrina que, sustentam os adeptos, é de transmissão oral<sup>66</sup>.

A doutrina da União do Vegetal, transmitida por seu fundador, José Gabriel da Costa (falecido em

---

<sup>65</sup> Segundo Alberto Groisman (comunicação pessoal), na religião daimista, por outra parte, tudo é mistério no mundo e o caminho iniciático está no mundo, não em rituais específicos de provas conhecidas.

<sup>66</sup> Ainda que seja esse o senso comum entre os filiados, é evidente etnograficamente que existe certa quantidade de textos escritos (Por exemplo: Regimento Interno, Estatuto, Boletins da Consciência) que são considerados doutrinariamente a meu ver.

1971), é difundida oralmente, nas sessões de escala e do Corpo Instrutivo. Não está compendiada em livros, nem escrita em qualquer documento.

É preservada por um organismo interno, denominado Conselho de Recordação, constituído por mestres nomeados por Mestre Gabriel. Esse Conselho reúne-se com frequência, de modo a impedir distorções nos ensinamentos doutrinários legados pelo Mestre.

Há rigor na transmissão desses ensinamentos, 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. (Op. cit. p. 27)

A UDV seria assim, a meu ver, um projeto iniciático de longo prazo, onde a construção do presente se faz em virtude de um futuro onde terá, segundo ouvi e que parece ser senso comum entre as lideranças, maior quantidade de adeptos, e maior quantidade de *núcleos*. Um constante "progresso" como ideal de toda a "irmandade" aparece explícito muitas vezes nas falas de lideranças. Aliás, é um progresso de toda a humanidade. Eis aqui que este projeto estabelece aproximações, mas também se distancia de uma ideologia "salvacionista".

A *evolução*, num sentido religioso, traz a noção de melhoria material e espiritual *in-crescendo*. Por isso, por exemplo, parece que em muitos locais da UDV há obras de alvenaria, construções diversas e plantios cada vez maiores de *Marirí* e *Chacrona*, que vão consolidando a estrutura do lugar. Num sentido mais analítico, e menos teológico, poderia também se pensar aqui num princípio de classe média que quer estar "sempre reformando" o ambiente e a vida.

O **projeto iniciático progressivo** da UDV é também marcado por uma idéia de "retorno" à simplicidade da vida rural, *cabocla*, concebida como portadora de valores que as sociedades modernas têm abandonado. Estas noções de progresso e retorno à simplicidade não são opostas na cosmovisão udevista, senão que aparecem complementares e se harmonizam na sua doutrina. A transmissão oral de conhecimentos, a procura das *mensagens* da floresta e o apelo à simplicidade como forma de compreender os *mistérios* são também características deste projeto.

Finalmente, penso que este projeto introduz umas particulares condições na configuração (Norbert Elias) mestres-discípulos que caracteriza à UDV. Por exemplo, no tratamento cotidiano e corriqueiro, e notadamente no âmbito dos *núcleos*, as pessoas costumam chamar e ser chamadas de “senhor”, ou “senhora”, e também pelos segmentos na hierarquia que ocupam: por exemplo: “mestre”, “conselheiro”, “conselheira”. Evita-se dizer a alguém: “você”, termo bem mais habitual no âmbito geral da sociedade nacional brasileira. É uma etiqueta formalizada, que se estende do âmbito das sessões para todas as interações e que, segundo consegui perceber, sua observância seria interpretada como um dos reflexos do grau de evolução espiritual da pessoa, do *grau de memória*.

### 3.6. “Sócio” de uma religião?

Para mim, uma notável categoria que usam as pessoas que participam na UDV é a de “sócio”. As pessoas que ingressam à instituição o fazem sendo considerados “sócios”, “com direitos e obrigações” segundo me foi explicado. Num primeiro momento, quando conheci à UDV, me intrigou o porquê dessa denominação para os membros do grupo. Penso que discernir quais são as condições específicas neste grupo religioso que fazem possível que os membros sejam considerados, primariamente, “sócios” poder ajudar na compreensão de diferentes aspectos do grupo estudado.

Na descrição inicial da UDV, consignei que os integrantes são considerados *em primeiro lugar, sócios...* segundo me foi dito pelo MR. Essa resposta aparentemente simples tem, para mim, uma densidade etnográfica muito importante, que pode passar despercebida no primeiro momento. Por que ele não falou de “seguidor”, ou “adepto”, ou “discípulo”? Termos que podem ter certa utilização no grupo, especialmente o último. Para compreender mais essa resposta vou abordar uma característica geral da UDV como grupo religioso, e que considero está “associada”: uma importante **ênfase administrativa**. É muito estimulante querer compreender como uma religião que se auto-define pela transmissão oral de conhecimentos, pela ligação “ancestral” com a “floresta” tenha, no mesmo movimento, tanta ênfase nos aspectos administrativos e organizacionais, ligados também aos relacionamentos

formais com os estados contemporâneos quanto à utilização do *chá*. Também, pode dar lugar a diversas interpretações<sup>67</sup>.

Segundo descreve Ribeiro (2010, p. 53):

Enquadradas como “associação sem fins lucrativos” pelo Código Civil Brasileiro, cada *Unidade Administrativa* da UDV tem sua própria diretoria, por tratar-se de uma unidade autônoma em termos jurídicos. Assim, existem os seguintes cargos/funções (para as quais os membros são eleitos para um mandato de três anos): Presidência, Secretaria, Tesouraria, Conselho Fiscal; o Quadro de Sócios agrupa a todos/as, indistintamente. Existem as funções de responsabilidade pelo Departamento de Memória e Documentação, e outros, a depender da Unidade. (Idem).

A autora insiste em que

Todos os praticantes ou adeptos da UDV são denominados (administrativamente) *sócios*, os quais são divididos em *sócios fundadores* e *sócios efetivos*; igualmente a todos é atribuída a condição de *discípulo* (espiritualmente). (Idem)

A UDV teria, assim, certa divisão entre a filiação *administrativa* e a filiação *espiritual*. Contudo, quero propor uma interpretação diferente. O processo que percebi e bem mais uma sacralização do secular mundo do *administrativo*. É justamente a delimitação entre secular e sagrado como âmbitos diferentes, diferenciados e diferenciadores que a cosmovisão udevista impugna ou rebate ao considerar seus membros como *em primeiro lugar, sócios*. Eles são *sócios do Centro*, e dessa frase podem deduzir conotações religiosas: ser sócio do centro espiritual mesmo, centro no sentido de “se-centrar, achar

---

<sup>67</sup> Anthony Henman (1986) critica o que denomina “os rígidos controles que a UDV tinha sobre o uso de *oasca*” (p. 15, itálico original, trad. minha), desde uma perspectiva polêmica. Por exemplo, quando escreve que “a perda do contexto cultural tradicional para o uso da *oasca* poderia conduzir a muitas das aberrações associadas ao uso massivo de alucinógenos ilícitos durante a década dos sessenta.” (Idem).

o próprio centro da pessoa” (um exemplo que me foi dito). Um sócio é também alguém “associado” a uma “religião em processo de institucionalização”. A “livre e espontânea vontade” da que se fala na UDV (o livre arbítrio, que examino também como um dos princípios religiosos) outorga uma luz religiosa, espiritual, à obtenção e manutenção da categoria de “sócio”. De várias falas e vivências, poderia dizer que o sócio é aquele que comparte, como igual, um projeto geral: “a implantação da UDV na Terra em caráter definitivo”.

No caso da categoria de sócio, observo uma sacralização da semântica do termo, e penso que esse processo pode estender-se a tudo aquilo que chamei de “ênfase administrativa” acima. Na verdade, trata-se de uma notada ênfase espiritual e espiritualizante de todos os acontecimentos na UDV e na vida daqueles que participam na UDV, incluindo os assuntos administrativos. Eis aqui uma parte do *éthos* do grupo que somente pode ser compreendida a partir de uma visão processual ligada a concepção de *evolução* que mantém a UDV. A evolução própria está ligada à evolução do grupo (e da humanidade num sentido geral), e é produzida pela prática constante dos *ensinos*, pelo desempenho comportamental que reflete os aprendizados recebidos, segundo seus critérios. É por isso que os membros são *sócios* de sua religião. E também por isso todas as “funções seculares” como poderiam ser chamadas às ligadas à administração das “Unidades Administrativas”, aos relacionamentos com diversas entidades governamentais, universitárias e mais, todas têm, *em primeiro lugar* uma função espiritual ou religiosa na UDV. O comportamento esperado e ideal dos sócios é a prática diária dos *ensinos* recebidos, em todos os âmbitos da vida: “É assim que se evolui”.



#### **4. Perspectivas antropológicas dos conceitos de saúde, doença e cura.**

Como lembra Mercante (2008), a antropologia tem contribuído bastante para uma polissemização dos conceitos de saúde, doença e cura. Na própria UFSC, onde é apresentado este trabalho, existe uma forte e continuada tradição de estudos desse âmbito numa perspectiva inter-cultural<sup>68</sup>. A enumeração de todos os trabalhos seria muito extensa e somente menciono alguns deles: Langdon (1988), Peláez (1994), Groisman (1999), Maluf (2005), Santana De Rose (2008), Mercante (2008). O principal eixo desta discussão antropológica vem sendo a crítica da medicina ocidental onde, na grande maioria dos casos, os fatores biológicos e individuais têm absoluta prioridade na definição das causas das doenças, da apresentação dos sintomas e da definição de diagnósticos e, especialmente, na seleção e aplicação dos tratamentos considerados relevantes e *terapêuticos*. Caracteriza também esses trabalhos a reflexão sobre as concepções de corpo e pessoa, entre ocidentais e povos indígenas.

Outros tópicos em pauta são os recursos de cura, tanto na chamada biomedicina quanto em outros sistemas de saúde-doença, os itinerários terapêuticos nas trajetórias de usuários de “drogas ilegais” e as práticas de cura no contexto de religiões e grupos indígenas que utilizam ayahuasca. Subjaz às pesquisas antropológicas, em geral, também uma pergunta sobre a chamada eficácia simbólica, tópico que abordarei brevemente depois.

Da enorme produção antropológica sobre saúde, fiz uma breve seleção dos autores que considere mais importantes para o tema da dissertação. Não será, portanto, um interesse desta dissertação fazer uma cronologia dos estudos sobre saúde na área.

---

<sup>68</sup> Em outros países latino-americanos, como México e Argentina, falar de antropologia da saúde ou “médica” apontava mais fortemente a uma tradição de estudos com orientação marxista, cujos principais tópicos em pauta são análises das desigualdades no acesso aos bens de saúde, das práticas curativas dos setores subalternos e o exame de “doenças sociais”, como o alcoolismo. Porém, mantém o eixo da crítica à medicina ocidental e individualista. Um exemplo clássico desta tradição é o trabalho “Morir de álcool”, de Eduardo Menéndez, (1990). Nos últimos anos, as redes acadêmicas vêm propiciando muito maior intercâmbio, permeando as fronteiras nacionais e teóricas.

#### 4.1. Usos terapêuticos da ayahuasca.

Numa contextualização geral, a utilização de ayahuasca com fins específicos de cura em âmbitos urbanos contemporâneos pode se incluir no heterogêneo grupo que Sônia Maluf (2005 b, p. 4) denominou como o *universo das novas culturas terapêuticas e espirituais*. Ela lembra que esse conjunto, para alguns autores, acadêmicos e não acadêmicos, é conhecido como culturas da Nova Era. Uma das características principais seria que

[...] apesar de uma aparente fragmentação das trajetórias pessoais, de um ecletismo espiritual e religioso, é possível se depreender nessas sínteses cosmológicas particulares a existência de uma cosmologia original e coerente, contrariando algumas interpretações que vêem nesses movimentos uma dissolução da tradição e o predomínio de uma atitude pragmática sobre o sentido. Por outro lado, essa busca de sentido é dada não pelas doutrinas religiosas e espirituais, mas nas próprias experiências e trajetórias dos sujeitos. (Idem).

Em outro artigo, a mesma autora descreve uma característica recorrente nas diferentes situações observadas nesse contexto, como emergente tanto das narrativas como dos rituais: a dupla implicação entre o terapêutico e o espiritual. Assim, uma face religiosa está integrada no trabalho terapêutico: “O cruzamento dessas duas dimensões não repousa apenas na combinação de técnicas e de procedimentos diferentes, mas, sobretudo nos sentidos dados à experiência.” (MALUF, 2005 a, p. 500)

Algumas religiões, e muitos terapeutas com relativa ou total independência delas, estão utilizando atualmente ayahuasca em processos curativos de diferentes doenças. Na Internet é possível achar uma enorme multiplicidade de ofertas do que poderia chamar uma “etnomedicina aplicada”, onde o chá ayahuasca é largamente utilizado, por vezes bem longe da Amazônia. Por exemplo, o projeto Ideaa (Instituto de Etnopsicologia Amazônica Aplicada) apresentado por Manuel Villaescusa<sup>69</sup>, no tratamento da dependência (cigarro) integra terapias tradicionais de Oriente (Tai Chi, Ioga), medicinas indígenas amazônicas e rituais onde a ayahuasca tem uma importante função. Por

<sup>69</sup> <http://www.asociacionicar.org/tag/manuel-villaescusa> Acesso em 01-2014.

outra parte, Eliseu Labigalini Junior (1998, p. 41) cita várias pesquisas segundo as quais a ingestão periódica da ayahuasca atuaria como profilaxia da malária e de certos parasitas do sistema digestivo. Esses efeitos, segundo ele, seriam conhecidos na etnomedicina da região amazônica.

Das possíveis propriedades terapêuticas da bebida ayahuasca, uma das mais destacadas na discussão antropológica é a geração de percepções e sentimentos de transcendência, que poderiam criar as condições para uma cura de desequilíbrios físicos, mentais ou espirituais. Este tema tem sido examinado em outros grupos religiosos por vários autores (Por exemplo: GROISMAN, 1999; PELAEZ, 2004; DOS SANTOS, 2007). Nas pesquisas sobre a UDV, os avanços mais significativos aconteceram no campo do tratamento de doenças onde a mente parece possuir uma relevância maior, como por exemplo, alcoolismo.

Grob, C., et al (1996), ao examinar um dos resultados do Projeto Hoasca, que encontrou a remissão de vários alcoólatras, comentam:

It is still unclear if the reported changes can be attributed to the effect of the substance itself or to the religious affiliating process. Besides ayahuasca ingestion, set and setting may have also played a considerable role in this favorable outcome. Members of the syncretic church stressed, as do many other religious groups, the importance of a protective and supportive community controls in measures of social desirability and emotional maturity. (Ob. Cit. p. 132).<sup>70</sup>

Outra conclusão importante foi respeito à concentração:

---

<sup>70</sup> “Ainda não está claro se as mudanças podem ser atribuídas ao efeito da própria substância ou filiar ao processo religioso. Além da ingestão da ayahuasca, o set e o setting também podem ter desempenhado um papel muito importante neste resultado positivo. Os membros da igreja sincrética salientaram, assim como muitos outros grupos religiosos, a importância de controles protetores e de apoio da comunidade, como medidas de convivência social e maturidade emocional”. (Trad. própria).

Church members often report that the more they engage in ayahuasca rituals, the more they “learn” how to focus their attention. This may be reflected in the lower frequency of probable attention deficit cases among them. It is not possible yet to determine if this is due to a direct effect of ayahuasca in the brain or to the possibility of better training of attentional skills in this particular environment. (Ob. Cit., p. 132).<sup>71</sup>

Além disso, os mesmos autores estabeleceram uma associação entre uma relativamente menor emergência de sintomas psiquiátricos em adolescentes que consumiam o chá, comparados com outros que não o faziam. Porém, pelas características do estudo de campo (feito no âmbito da UDV) é impossível estabelecer uma associação direta desses efeitos com a ayahuasca como substância química. Os efeitos positivos poderiam ser resultados da adesão à religião em pauta e/ou estar associados a fatores de proteção ligados à pertença à comunidade da UDV.

#### **4.2. A posição atual da UDV sobre a utilização terapêutica do chá.**

Diferentes respostas são disputadas no campo das religiões que utilizam ayahuasca em seus rituais (ainda, outras religiões também podem ter noções aplicáveis à mesma substância). Na religião do Santo Daime, por exemplo, “esta bebida é considerada como um “ser divino”, dotado de personalidade própria e capaz de curar e de transmitir conhecimento.” (SANTANA DE ROSE, 2005, p. 1). Mas também alguns órgãos do Estado estão interessados em definir o que é essa substância. Por exemplo, em recente Relatório Final, o Grupo Multidisciplinar de Trabalho do CONAD, órgão normativo do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas, apontou que

AYAHUASCA, aqui, é referida de modo genérico, para manter a uniformidade do texto e a

---

<sup>71</sup> “Os membros frequentemente relatam que, quanto mais eles participam em rituais da ayahuasca, mais eles “aprendem” a centrar sua atenção. Isso pode ser refletido na menor frequência de casos prováveis de déficit de atenção entre eles. Ainda não é possível determinar se este é devido a um efeito direto da ayahuasca no cérebro ou decorre da possibilidade de uma melhor formação das habilidades de atenção neste ambiente particular”. (Trad. própria.)

harmonia com a nomenclatura utilizada nos atos oficiais do CONAD, mas é conhecida por diversos outros nomes, conforme a comunidade que o usa no Brasil ou no Exterior, destacando-se as expressões mais conhecidas “HOASCA”, “SANTO DAIME” e “VEGETAL”, compostos, indistintamente, pelo cipó *Banisteriopsis caapi* (jagube, mariri etc) e pela folha *Psychotria viridis* (chacrona, rainha etc.). (BRASIL, 2006, p. 2)

No plano estatal, a distinção entre “ato de fé” e outros atos, como por exemplo o ato de compra e venda, é básica para a delimitação do universo de utilização ritual/religiosa da ayahuasca. Será essa mesma distinção o fundamento para a delimitação de uma certa “utilização terapêutica” que existe em algumas das linhas religiosas. “Terapia” é, no sentido proposto pelo relatório citado, uma “atividade ou processo destinado à cura, manutenção ou desenvolvimento da saúde, que leve em conta princípios éticos científicos”. É uma perspectiva claramente etnocêntrica que utiliza o padrão próprio de definição de saúde e doença, dos próprios “princípios éticos científicos” e vai uniformizando todo o campo, até, no limite, igualar semanticamente termos tão diferentes quanto “hoasca” e “daime”, por exemplo. Sendo assim, as práticas examinadas onde a ayahuasca possui algum papel e procuram cura de doenças no âmbito de algumas das linhas religiosas, são conceituadas como *atos de fé*, produzindo-se uma separação radical entre os âmbitos terapêutico e religioso.

Qualquer prática que implique utilização de Ayahuasca com fins estritamente terapêuticos, quer seja da substância exclusivamente, quer seja de sua associação com outras substâncias ou práticas terapêuticas, deve ser vedada, até que se comprove sua eficiência por meio de pesquisas científicas realizadas por centros de pesquisa vinculados a instituições acadêmicas, obedecendo às metodologias científicas. Desse modo, o reconhecimento da legitimidade do uso terapêutico da Ayahuasca somente se dará após a conclusão de pesquisas que a comprovem. (Ob. Cit., p. 10).

Na UDV, para compreender as noções sobre cura de doenças é preciso ingressar no campo da doutrina e examinar as relações que a instituição estabelece com a comunidade científica. As duas partes não podem ser separadas. Ainda, existe uma terceira pauta para considerar: a importância que na UDV tem a *comunidade* dos associados.

A questão agora é definir o estatuto que tem o *vegetal* na UDV, tarefa bastante complexa e que leva aos fundamentos desta dissertação. É importante lembrar que o *chá* é utilizado de “livre e espontânea vontade com fins de concentração”, segundo é lido, ritual e periodicamente, no Regimento Interno nas sessões de *escala*. É um *veículo* e procede, segundo os ensinamentos do grupo, dos níveis *astrais* da realidade. No diário de campo aparece esta menção bem interessante (agosto de 2005, no núcleo de Florianópolis):

(Estava falando com as pessoas, antes da sessão, por volta das 18 hs.) Me chamou à atenção os repetidos comentários sobre a qualidade do *vegetal* que seria bebido na noite. Segundo disseram alguns, na sessão anterior, várias pessoas não tiveram “burracheira forte”, e alguns nem sequer tiveram burracheira nenhuma. Existia uma preocupação, se falava dos tipos de *vegetal* em existência no local: tinha chegado uma quantidade de Manaus, e na noite anterior tinha acontecido um pequeno *preparo* para “aproveitar um *Marirí* derrubado pela tormenta” (o ciclone extra-tropical de agosto de 2005). Deste foi dito que era “bem forte”. (Diário de campo)

O *vegetal* como *veículo*, na concepção da UDV que aqui quero ajudar a compreender, também possui uma certa des-sacralização. Particularmente, essas conversas e muitos mais elementos no discurso na UDV parecem impor uma **atitude instrumental** perante o *chá*. Será, então, aplicável a categoria de *sacramento* ao *vegetal*? Em setembro de 2005, foi publicado um informativo no *núcleo* da UDV de Florianópolis que divulgava que se tinha feito um estudo e que as conclusões eram que toda a UDV consumia cada ano 60.000 litros de *vegetal*. Examinavam-se médias do consumo por pessoa e por ano, e se analisavam também dados com relação à quantidade de lenha necessária para os *preparos*. Também se podiam ver as quantidades de *Marirí* e de

*Chacrona*<sup>72</sup> utilizadas em média. Este estudo era uma abordagem das chances de fazer uma exploração sustentável dos recursos utilizados na preparação do *chá*. No caso, a lenha parecia ser um fator especialmente difícil porque para atingir o auto-abastecimento de eucaliptos (derivados de bosques sustentáveis e ecológicos) seriam necessários muitos mais hectares de terra das que tinham, na época, os *núcleos*. Nesse mesmo tempo, em Florianópolis, fui informado de que numa outra UA do Sul do Brasil estava sendo utilizada uma caldeira que permite maximizar o aproveitamento de lenha nos preparos do *vegetal*<sup>73</sup>. O aparelho conseguiria reduzir 10 vezes o total de lenha empregado. Esses dados apontam a que estas formas de relacionamento com o *vegetal* fazem parte da cosmovisão do grupo: o *chá* é produzido e utilizado com uma racionalidade econômica que surpreende quando se pensa que é também um “sacramento”. À primeira vista, a noção weberiana de ação racional com relação a um objetivo, determinada somente pela concretude que tem um fim específico para o ator, parece ter a hegemonia nesta análise da preparação do *chá*. Estariam incluídos os udevistas numa “ética protestante” ao estilo daquela examinada por Max Weber? Porém, a resposta é não. *O vegetal precisa*, segundo me foi dito, de “fogo de lenha”, não se utilizando gás ou outros combustíveis diferentes nos preparos. Assim, a ação racional não é puramente objetiva, mas mantém elementos de valoração que a conduzem, impedindo uma simples utilização dos melhores meios técnicos possíveis. Dentre estes valores, tem destaque a “atitude mental positiva” que os participantes zelam por manter nas atividades de *preparo do vegetal*.

Em diferentes momentos foi percebido que a categoria “sacramento” tem de ser ressignificada quando aplicada ao *Vegetal* e a UDV. Em seu estudo, Andrade (1995) apontou que

[...] é oportuno destacar que o chá em si mesmo não produz a salvação, objeto último da doutrina que o mestre Gabriel implantou. O chá é ingerido para efeito de concentração mental e, neste estado, o mestre doutrina os discípulos. Em virtude dos efeitos produzidos pelo chá, as palavras do mestre

---

<sup>72</sup> *Marirí*, é o cipó (*Banisteriopsis Caapi*). *Chacrona* é a pequena árvore *Psychotria Viridis*. É com os dois que se faz o *vegetal*.

<sup>73</sup> Já tratei no texto deste local, o *Pré-núcleo Cores Divinas*, em Pato Branco (PR).

revestem-se de um significado todo especial e são passíveis de serem vistas em sua concretude, fazendo-se assim uma perfeita sintonia entre discurso e prática. (Op. cit., p. 133).

O *vegetal* não é a própria materialidade da divindade. O *vegetal* como veículo é alguma coisa que *transporta*. E também pode se dizer que é *veículo* porque permite *ver*. Para compreender mais examinaremos algumas noções que existem na UDV respeito da preparação do *vegetal*.

Quando participei de *preparos* fui alertado pelas lideranças e vi que, nessa atividade, as pessoas têm de guardar o máximo de atenção para se concentrar em assuntos espirituais e positivos. Tudo: as músicas, as *chamadas*, as falas e as perguntas, têm que acompanhar um sentimento geral de *elevação espiritual* porque acredita-se que *afeta* a qualidade do *vegetal* que está sendo produzido. Essas atitudes elevadas e positivas têm que ser mantidas a partir do momento mesmo da coleta da *Chacrona* e do *Marirí* até o fim do *preparo*.

Uma senhora perguntou (na sessão de Cosme e Damião de 2006): A “energia” da pessoa que cozinha é “fixada” nos alimentos? A pergunta produz certa hilaridade no Mestre Representante (sempre contagiosa para os outros no âmbito da sessão), falou que ele não via que na cozinha seja muito importante “isso da energia”, pensava que era sim, importante, nos casos de terapias como o Reiki, onde *passa* a energia de uma pessoa para outra. Depois, outro mestre disse que, nos *preparos* de *vegetal*, sim, as pessoas têm que ter mais cuidado com os pensamentos porque eles *fixam-se* no *vegetal*; mas isso acontece porque o *chá* “vêm direto do *Astral Superior* e a comida é da terra mesmo”. (Diário de campo)<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Vou fazer ressalva de que pode ser problemático, num sentido analítico, afirmar que o discurso dos mestres seria suficiente para legitimar o que é mais consistente em termos cosmo-teológicos. Como desenvolvi na pág. 72, vejo mais aqui uma configuração de relações num contexto de redescobrimto dirigido do que uma postura de “informar conhecimentos” desde uma posição monolítica de autoridade no saber.

É também interessante destacar que o *vegetal*, como veículo, possui um *sabor*, geralmente percebido como desagradável ao gosto. O sabor do veículo de concentração também pode ser afetado depois de finalizado o *preparo*:

(Numa sessão de escala em setembro de 2006) Foi dito que o *vegetal* que seria bebido nessa noite tinha chegado de Manaus, preparado por uma pessoa que vários identificaram e conheciam e que seria um sinônimo de um *bom vegetal*. Foi destacado que tinha um gosto “forte e acedo” porque viajou até Porto Alegre (RS) de ônibus e de carro de Porto Alegre até Florianópolis. Ainda que eu não percebi diferença nenhuma, o sabor mais desagradável foi observado depois da sessão por várias pessoas. Foi dito que, ficando em repouso, o *vegetal* ficaria com melhor sabor. Entendi que a viagem longa e muito movimentada poderia afetar a qualidade do *vegetal*. (Diário de campo).

### **4.3. Bem precioso.**

A manutenção da saúde é considerada um *bem precioso* no âmbito da UDV, segundo ouvi várias vezes, dentro e fora das sessões; mas o chá mesmo não é identificado como sendo uma “medicina”. Caracterizar as noções sobre a saúde/doença na UDV é um desafio ainda vigente por vários motivos. Dentre outros, o fato da UDV ser, como costumam dizer os sócios, “uma religião em processo de institucionalização” indica uma forte presença, sentida e vivenciada, do que poderia chamar uma *dinâmica* nos assuntos relativos à cosmovisão. Dinâmica porque existe um constante fluxo de conhecimentos, saberes, anedotas e histórias que, principalmente pela via oral, são atualizados nas interações cotidianas e rituais dos filiados; inexistindo um corpus único, inscrito textualmente pelos ancestrais em algum tempo primordial e que hoje é interpretado sob certa autoridade pelos contemporâneos. O que acontece na UDV possui certas diferenças pela mesma qualidade ou forma de existência de sua doutrina: ela é principalmente oral, e considera-se que os filiados participam do constante e interrupto processo de assimilação, prática e progressiva compreensão dos ensinamentos doutrinários.

Ouvi dizer, a algumas pessoas na UDV, que o *vegetal* se bebe *somente uma vez*. Além do *mistério* que parece conter essa surpreendente afirmação, tinha, para eles, a força de uma verdade. ¿Como compreender isso? Eu entendi, e minhas próprias experiências vem me confirmando, que as vivências da primeira vez que bebi o *vegetal* foram tão intensas, profundas, multifacetadas e, para mim também, misteriosas, que ainda hoje estou processando-as, querendo compreender mais. Também, assuntos como esses me levaram a refletir repetidamente sobre a cosmovisão da UDV.

Que pode ser ou significar falar de “cosmovisão” em um grupo como a UDV? É a cosmovisão dos filiados em geral, somente daqueles dos graus superiores hierárquicos ou somente das lideranças? O que seria, afinal, uma cosmovisão dos “filiados em geral”? O antropólogo também é parte da elaboração da cosmovisão do grupo que estuda? Parece bem mais simples referir a uma cosmovisão das lideranças ou de algumas daquelas pessoas que o grupo, enquanto instituição formal, autoriza como porta-vozes. Eles são acessíveis ao diálogo pelos meios antropológicos mais clássicos: as entrevistas e a observação participante, articulados com um levantamento das inscrições do grupo em livros, jornais, internet e documentos internos. Penso que tudo isso é bom para ser feito, mas ainda o quadro resultante será necessariamente imperfeito não somente pela impossibilidade da descrição absoluta e final do tema, mas também pela noção êmica de que a religião está em *institucionalização*, e deste processo dinâmico participa a doutrina, ou melhor a compreensão que cada pessoa tem da doutrina. Inexistindo um livro que compile definitivamente a doutrina, ela é considerada guardada na memória dos filiados e a responsabilidade final no assunto cabe a um grupo colegiado de pessoas, o Conselho da Recordação dos Ensinos do Mestre Gabriel, integrado por mestres<sup>75</sup>.

A principal causa da impossibilidade de uma descrição **completa** da cosmovisão da UDV é que o grupo autodefine sua identidade sob a consigna da *evolução dos espíritos*, associada ao *merecimento*. Nessa perspectiva, ainda a presente dissertação é um resultado do *merecimento* tanto de quem escreve quanto de quem está lendo. Assim, a compreensão ou os insights que pode possibilitar este trabalho e as repercussões posteriores estão em relação com os *merecimentos* em

---

<sup>75</sup> Esse costuma ser o discurso do senso comum na UDV. Como apontei acima, etnograficamente há presença de textos escritos e parecem cumprir importante função doutrinária.

pauta. E por isso que este trabalho não poderia estar estruturado num sentido clássico, acreditando que poderia descrever o que é a UDV de um jeito final. Pelo contrário é importante destacar que, para os filiados, a compreensão dos assuntos doutrinários (e, na última instância, de tudo o que são o Mundo e todas as Coisas, da cosmovisão no sentido mais pleno) está em relação com o *merecimento* e o “grau de memória” associado. Além disso, ou como uma das faces do mesmo assunto, o caráter restrito de algumas das atividades do grupo traz certas particularidades na realização do trabalho de campo e o antropólogo somente pode acompanhar até certo ponto. Ainda assim, percebi que o “tesouro”, o “bem precioso” que é a saúde na UDV possui faces muito interessantes. Algumas delas foram analisadas também por diferentes pesquisadores, e são as que a seguir resenho brevemente.

#### 4.4. Transformação, alívio e cura na UDV.

Várias pesquisas anteriores levantaram assuntos relativos à saúde na UDV. A primeira delas foi a dissertação de Afrânio Patrocínio de Andrade (1995)<sup>76</sup>. O autor levanta uma trajetória do Mestre Gabriel e vai apontando alguns dados sobre as concepções de saúde-doença no grupo. No texto menciona que o mestre Gabriel freqüentou sessões espíritas ainda na juventude e teria sido conhecido como alguém que incorporava a entidade “Sultão das Matas”: “Ele se dizia atuado por essa entidade e, nesta condição, preparava chás de diversas plantas, e curava aqueles que vinham ao seu encontro em busca de saúde.” (ANDRADE, 1995, p. 131). Segundo Andrade, o Mestre Gabriel teria distinguido dois níveis de cura: a cura do corpo e a cura do espírito. Cito um exemplo de cura física destacado pelo autor:

Nessa nova fase, os discípulos passaram a ter no mestre Gabriel um duplo grau de reconhecimento. Dizemos isto porque até hoje existem algumas pessoas que já eram discípulo dele desde antes de ele beber o chá. Entre elas citamos a sua própria esposa que recorria ao “sultão das matas” para

---

<sup>76</sup>“Sócio da União do Vegetal (UDV), desde 1986, bacharel em Teologia, com especialização em exegese e semiótica; bacharel em Direito, com especialização em Direito Civil, advogado; mestre em Sociologia da Religião; doutor em Ciências da Religião e doutor em Direito Internacional”.(ANDRADE, 1995, p. 1).

pedir cura. Segundo contam, tendo o seu filho sido atacado do “mal de sete dias” (tétano), a esposa lhe pede que salvasse seu filhinho que estava para falecer. Ele saiu mata adentro [...] Tempos depois retornou com uma braçada de folhas e cipós e mandou que a esposa fizesse um banho e o aplicasse no menino. Cumprida a receita, o menino ficou curado, e hoje em dia é um dos testemunhos da fundação da União do Vegetal, já que bebeu o chá juntamente com o pai, na primeira vez, em 1959. Os discípulos reconheciam-no, quer porque promovia a cura do corpo físico, quer porque promovia a cura espiritual (Idem).

Continua o autor, que foi para o primeiro nível (cura física) que Gabriel preparou os *Nove Vegetais*, empregados na cura das pessoas atacadas pelas mais diversas doenças, e, para o segundo caso, usava a *hoasca*. O chá conhecido como *Nove Vegetais* é um preparo de *hoasca* (*Marirí e Chacrona*) somadas a nove plantas da região amazônica: Breuzim, Samaúma, Apuí, Castanheira, Pau d’arco, Mulateiro, Imbruana de cheiro, Carnapanaúba e Maçaranduba (nomes populares)<sup>77</sup>.

No trabalho examinado, Andrade sintetiza sua percepção das noções relativas à cura de doenças na UDV<sup>78</sup>:

A própria União do Vegetal não apregoa o chá como elemento de cura. Dizem os seus documentos: *Há grupos religiosos 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*

---

<sup>77</sup> Nomes na classificação botânica, na mesma ordem: *Protium Caranauma*, *Ceiba Sumaúma*, *Ficus Fagifolia*, *Bertholletia excelsa*, *Tecoma impetiginosa*, *Calycophyllum Spruceanum*, *Torresia acreana*, *Aspidosperma excelsum*, *Manilkara amazônica*.

<sup>78</sup> Pode se ler a seguinte citação também no marco das disputas entre as linhas religiosas que utilizam ayahuasca. Não vou fazer aqui essa crítica, mas destaco que a acusação de “curandeirismo” pode ser ativada nelas. (GOULART, 2004, p. 318)

*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 ensinamentos e da doutrinação reta, é a cura espiritual - isto é, a evolução.*

Assim, é oportuno destacar que o chá em si mesmo não produz a salvação, objeto último da doutrina que o mestre Gabriel implantou. O chá é ingerido para efeito de concentração mental e, neste estado, o mestre doutrina os discípulos. Em virtude dos efeitos produzidos pelo chá, as palavras do mestre revestem-se de um significado todo especial e são passíveis de serem vistas em sua concretude, fazendo-se assim uma perfeita sintonia entre discurso e prática. (ANDRADE 1995, p. 131-132).

O mesmo autor, no artigo “Curas e milagres: o reconhecimento de José Gabriel Da Costa como Mestre Superior”, (2010), explora narrativas de acontecimentos que apresenta como “indicativos” da condição de “Mestre Superior” do Mestre Gabriel, entre os quais há relatos de curas extraordinárias. Ele não faz mais menções do que seria um “milagre”, noção que entendo mais ligada à tradição católica ou até pentecostal. Também, além da noção de que para *O Poder Superior nada é impossível*, não lembro ter ouvido no âmbito da minha pesquisa na UDV sobre “milagres”.

Segundo o autor, parece existir uma relação entre a crescente institucionalização da UDV e a diminuição das narrativas de cura. Ele examina relatos de curas e outros acontecimentos extraordinários de diferentes pessoas, com caráter inédito, que o levam a debater sobre o conceitualização do *chá*. A seguinte citação apresenta essa discussão:

No Regimento Interno da União do Vegetal afirma-se, que o chá Hoasca é "comprovadamente inofensivo à saúde". Em atenção a essa afirmação, o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal mantém um canal permanente de relacionamento com a comunidade científica, que é o Departamento Médico-Científico (Demec). De nossa parte, ousamos utilizar a expressão “benéfica à saúde” pela seguinte razão: o termo inofensivo foi utilizado em um contexto de repressão ao uso da bebida. Na época os adeptos

da bebida chegaram a ser perseguidos pela polícia [...] Hoje, quatro décadas depois [...] num contexto de larga experiência comunitária do chá em diversos centros urbanos, inclusive em países de primeiro mundo, a própria prática tem demonstrado que o chá não é somente inofensivo. Mais que isto, ele é benéfico [...] ninguém bebe um chá somente porque ele é inofensivo, mas, principalmente, porque ele é, de alguma forma, benéfico. (Op. cit. p. 2-3).

Andrade, numa posição mais teológica e como integrante do grupo, examina várias narrativas<sup>79</sup> sobre o que entende como as *qualidades extraordinárias* do Mestre Gabriel, e trata de alguns dos *poderes* que as pessoas podem *receber*, segundo seu *merecimento*, ao beber o *vegetal* (deslocamentos espirituais, adivinhação do futuro).

Uma das narrativas refere a um jovem que caiu de um teto e teve hemorragia interna. “Levado ao hospital, os médicos não conseguiam estancar-lhe o sangue. O pai pediu ao Mestre que não deixasse seu filho morrer. O Mestre perguntou-lhe se ele tinha fé em Deus. Ele, em sua fraqueza, demonstrou estar em dúvida. Nesse momento, disse-lhe o Mestre: ”tenha fé em mim, que eu tenho fé em Deus.” Ditas estas palavras, o Mestre ficou de pé, voltado de frente para o sol, que já estava se pondo. Em voz baixa fez uma oração chamada “sangue de palavra”. Em seguida, disse para o seu Avelino que o menino estava salvo daquela situação. Naquele mesmo momento o

---

<sup>79</sup> Narrativas selecionadas pelos seus “conteúdos de potencial interesse para aqueles que, de alguma forma, acreditam no que lhes é transmitido.” (Op. cit. p. 1). Desde uma perspectiva antropológica, penso que o termo “testemunhos” poderia ser mais aplicável aos relatos que apresenta o autor. Ele mesmo diz “o texto trata do Mestre e de narrativas de acontecimentos que podem, de alguma forma, indicar sua condição de Mestre superior. Para tanto, são coletados testemunhos que sinalizam nessa direção, entre os quais, relatos de curas e, inclusive, da ressurreição de uma pessoa.” (Idem).

sangue estancou e o rapaz ficou curado.” (op. cit. p. 8-9).

Ouvimos de mais de um mestre e por diversas vezes que também nos idos da década de 1960, certa pessoa conhecida por Xavier bebia o vegetal com o Mestre. Certo dia, num preparo, após beber o vegetal, ficou olhando para uma bacia que continha o líquido. Depois foi caminhando em direção à sua própria rede. Nesse momento, caiu e ficou como morto. O mestre Florêncio gritou: “morreu!” O Mestre superior disse: “Aqui ninguém morre”. Todos se aproximaram daquele que estava no chão, sem vida. Voltou-se o Mestre superior para os presentes e perguntou: “que hora são?”. Responderam que faltavam quinze minutos para as três horas. O Mestre disse: “não perguntei quanto falta e sim que horas são”. Neste momento o mestre José Luís teria dito: “são duas horas e quarenta e cinco minutos”. O Mestre fez uma chamada ainda não recordada pelos discípulos, iniciando-se pelo mote “pelas horas que são”. Quando terminou a chamada, chamou a pessoa pelo nome. O Xavier se levantou. Em seguida, devidamente recuperado, o Mestre o mandou de volta à sua rede, isto é, à rede do próprio Xavier, no que foi atendido. Lá o Xavier dormiu o resto da tarde.” (op. cit. p. 9 -10).

Nesta *narrativa de cura extraordinária*, pode se observar uma misteriosa utilização do tempo medido pelo relógio, a forma considerada “correta” de expressar a resposta à pergunta feita sobre a hora, e, ainda, a evocação de uma *chamada* “ainda não recordada pelos discípulos”.

A dona Eulália Castelo Maia, conselheira da UDV há anos, narra a história ocorrida com seu filho de nome Wilson Vieira da Silva. Ela, por volta dos anos de 1967 a 1968 era auxiliar de enfermagem no hospital São José, em Porto Velho e ficou desesperada, quando ficou sabendo que seu filho tinha câncer no nariz. Procurou pelo Mestre que a instruiu a mandar o menino todos os dias às seis

horas da manhã para a mestra Pequenina, sua esposa, fazer curativo com o vegetal no nariz dele. E assim foi feito. O menino foi aceito para ser sócio com seis anos, sendo este o sócio de mais tenra idade na União do Vegetal. Depois de três meses como sócios o Mestre Gabriel falou na sessão de escala que o Wilson estava curado pela União do Vegetal. Este relato nos remete ao chamado "salão de curas" que existia no tempo do Mestre Gabriel e foi por ele mesmo fechado por não ter encontrado, entre seus discípulos, quem pudesse dar continuidade com os trabalhos. (op. cit. p.10).

Segundo Andrade, verifica-se, do exposto, que o Mestre curou "com o vegetal", com marcada e extraordinária eficácia terapêutica. Ele fecha o artigo dizendo que

Observa-se, por fim, que, embora a literatura sobre a UDV e boa parte dos relatos comuns nas sessões de escala não enfatizam, o Mestre Gabriel era conhecido e foi procurado por realizar curas. As curas que realizou provavelmente desempenharam um papel importante no seu carisma, o que provavelmente influenciou a construção da figura do Mestre Superior pelos seus discípulos. Ou ainda, em outras palavras, os relatos citados no seio do grupo fazem parte da sua simbologia, que atribui o "status" de mestre Superior ao Mestre Gabriel. (op. cit. p.11).

Gabriela Santos Ricciardi (2008) realiza uma abordagem detalhada do que denomina "experiências de transformação, alívio e cura" na UDV. É um trabalho construído sobre histórias de vida e entrevistas; realizado por uma integrante do grupo; e aponta para os principais assuntos que os adeptos levantam ao falar de saúde-doença. Ela utilizou observação participante e entrevistas na construção de dados. A seleção dos entrevistados (onze no total) foi pelo que ela entendeu como "relevância" com os assuntos relativos à cura: quer dizer, dando prioridade às pessoas que eram reconhecidas por ter conseguido, no âmbito da UDV, algum alívio ou melhoria dos sintomas de suas doenças, incluída a "dependência de drogas". Segundo a autora,

o grupo dos entrevistados foi “ecclético e diverso” no que refere a idade, grau de escolaridade, grau hierárquico e tempo de permanência na UDV. As atividades especificamente de campo foram realizadas na *Unidade Administrativa Núcleo Estrela da Manhã*, (Abrantes, município de Camaçari, Região Metropolitana da Bahia- BA) entre março de 2005 e dezembro de 2007, onde a autora é filiada desde maio de 2003.

Neste trabalho, a pesquisa de Gabriela Ricciardi é de uma imensa riqueza ao brindar dados e análises específicos sobre a cura. Ela descreve com muito detalhe o ritual das sessões, os antecedentes sobre a cura de doenças na UDV e as principais noções doutrinárias sobre a saúde do grupo.

A doença e a aflição é um sinal de que algo não vai bem. Aqueles que a possuem precisam ter atenção no que esta provocando a doença: sentimentos mal resolvidos, frustrações, traumas, vícios, falta de cuidado com a própria saúde são causas atribuídas as enfermidades e que podem desencadear problemas às vezes irreversíveis em uma encarnação. As doenças e aflições estão dessa forma vinculadas a atitudes, pensamentos e sentimentos considerados negativos. É necessária a transformação desse modo de ser, agir, pensar e sentir, para serem merecedores de coisas agradáveis e positivas.

A doença é vista na UDV como algo que o indivíduo tem que passar, sofrer, para aprender alguma coisa que o faça progredir no caminho de evolução espiritual. A mesma também pode acontecer em virtude da desobediência humana: aqueles que não respeitam seus próprios limites estão sujeitas a contrai-las Sentimentos negativos como ódio, raiva, mágoa, trauma, ressentimento, rancor, “vícios” também podem ser um cenário ideal para o aparecimento de aflições e doenças. Daí a necessidade de “limpar o coração” desse tipo de sentimento a fim de evitar problemas posteriores. Esse sistema de crenças e compartilhado e reafirmado na maioria das sessões que tratam do assunto doença e saúde. A ação, dessa forma, se orienta para a prática do bem consigo mesmo e com o próximo, no sentido

de desenvolver valores como o amor, a paz, a alegria, a solidariedade, simplicidade, união, o autocontrole, o domínio dos instintos negativos como ódio, raiva, rancor, inveja, vaidade, orgulho, ciúme, etc. A doutrina também estimula o despertar do querer, querer sempre coisas positivas para si e para o próximo. (RICCIARDI, 2008, p. 130).

Também, a autora examina os principais elementos presentes no corpo doutrinário da UDV relacionados com a cura: os *Nove Vegetais*, as sessões de *São Cosme e Damião*, a *Chamada do Doutor Camalango*.

Examinando os *Nove Vegetais*, a autora descreve as características de cada planta com base em um curso realizado com um “vegetalista caboclo”, conhecedor das ervas medicinais da floresta. Segundo seu depoimento, ainda sem associação com ayahuasca, o chá preparado com os nove vegetais tem “efeito *milagroso* na cura e alívio de diversas enfermidades, desde *problemas de pele a nervosos e estresse*” (op. cit., p. 83). Informa que em todos os núcleos da UDV não está se utilizando os *Nove Vegetais* nos *preparos* do vegetal: “Sua preparação está explicitamente suspensa, principalmente em virtude do relatório do CONFEN que libera o uso ritual da ayahuasca, apenas preparados com Marirí e Chacrona” (Idem, p. 86). Ela lamenta que ainda não fossem feitos estudos pelas autoridades competentes para que, na UDV, possam se utilizar os *Nove Vegetais* como fazia antes Mestre Gabriel. No caso dos *Nove Vegetais*, a UDV, segundo a autora, subordinaria sua utilização a critérios médicos e científicos. “Atualmente, sem a presença dos nove vegetais nos rituais da sessão da UDV, existe uma Chamada que fala sobre os nove vegetais, explicando as principais propriedades curativas de cada um deles.” (op. cit. p. 86).

Sobre as sessões de *Cosme e Damião*, a autora informa que são realizadas todos os anos, no dia 27 de setembro, sendo uma sessão extra. Na oportunidade, os adeptos vestem uniforme, se fazem chamadas de abertura e fechamento, perguntas e respostas. Também é contada a *História de Cosme e Damião*, e se faz uma *chamada* que também tem esse nome. Quando participei de sessões de *Cosme e Damião* também percebi, como Ricciardi, que as temáticas gerais da sessão eram relativas a doença-saúde na perspectiva do grupo. A autora levanta dados da hagiografia católica e da “transmissão oral da cultura popular”: Cosme e Damião nasceram gêmeos, na Arábia, quando pequenos já manifestaram

o dom ou poder de cura, sendo depois “médicos de profissão” (sic.), sem cobrar por seus serviços e foram reconhecidos em sua época. Teriam sido martirizados no século III, em 27 de setembro, por ordem do imperador Diocleciano. Essa é a data escolhida pela igreja católica para consagrar e lembrar os gêmeos como santos no seu calendário litúrgico. Outras religiões também comemoram a Cosme e Damião. No Brasil, no dia 27 de setembro é comum a realização de festas populares nas tradições do candomblé, onde os gêmeos são reverenciados associados ao orixá Ibeji. Nesse sentido, a autora levanta brevemente a discussão do que entende por “sincretismo religioso”, originado pelo tráfico de escravos africanos em séculos anteriores.

Essa breve explicação sobre o culto de Cosme e Damião serve como parâmetro para análise de como o culto aos santos gêmeos atravessou fronteiras religiosas e sociais sendo reverenciados por diversas religiões que diferem (às vezes radicalmente), no modo de cultuá-los. A UDV não oferece nem estimula nenhum tipo de sacrifício alimentar, não possui formas de adoração, nem mesmo possui imagens de nenhum santo nos seus templos (apenas a foto de seu fundador fixada na parede ...), mas acredita no poder espiritual dessas entidades para realizar curas, trazendo saúde àqueles que necessitam e principalmente merecem. Através da chamada de Cosme e Damião, chama-se a força espiritual de cura, que segundo os adeptos, tem o poder de trazer cura e alívio aos enfermos e aos necessitados. (op. cit., p. 89).

Uma breve digressão necessária: notei acima que Ricciardi integra o grupo pesquisado, neste fragmento ela assume claramente alguns tópicos disputados entre diferentes religiões (“nós não oferecemos nem fazemos sacrifícios alimentares”, por exemplo). Mas também mantenho a citação porque discursos semelhantes podem e são ativados entre os grupos religiosos que utilizam ayahuasca, e, de fato, entre diversas religiões mais. Penso que fazem parte das concepções de saúde e doença que se podem encontrar no âmbito em pauta, no sentido de serem noções conflitantes e que podem ativar mecanismos de autoafirmação da própria identidade.

Além da sessão de 27 de setembro, a *chamada de Cosme e Damião* pode ser feita em sessões onde, a critério do mestre, seja necessário “trazer a força espiritual da cura” (Idem).

Sobre a *chamada de Doutor Camalango*, o último aspecto doutrinário específico relativo à cura da UDV examinado pela autora, informa que é considerado “o médico” ou “a medicina” do *vegetal*. Ainda que a *chamada* pode ser feita em todas as sessões, a depender da *necessidade*, sua história é contada exclusivamente em sessão *instrutiva*.

Através da sugestão a chamada reporta as pessoas a imaginar que o Dr. Camalango está examinando os seus corpos. Essa sugestão é potencializada com o efeito psicoativo da Ayahuasca e possibilita experiências impressionantes com relação à descoberta de enfermidades e possibilidades de cura durante a sessão. O que acontece e por que isso acontece é um mistério que segundo os udevistas depende do merecimento de cada um. Existem sócios que possuem enfermidades, mas que não obtém a cura, pois de alguma forma não a merecem. Alguns convivem com suas enfermidades anos e outros chegam ao óbito a depender do que tenham. (op. cit, p. 90)<sup>80</sup>

Sendo os ensinamentos relativos à *chamada de Doutor Camalango* considerados reservados ao *corpo instrutivo*, a autora não revela detalhes de cunho doutrinário. Para Ricciardi, o foco central da União do Vegetal não é a cura, mas ela “permeia a religião desde a sua fundação” (Idem). Acredito que essa é a noção central de sua dissertação. Para mim, essa afirmação, além de ser uma possível interpretação acadêmica, é um dado etnográfico que precisa ser compreendido nesta pesquisa.

A autora quer conhecer, na visão dos udevistas, a que ou a quem eles atribuem as transformações de vida relativas a processos curativos. Observa que os adeptos atribuem, nas narrativas examinadas, suas

---

<sup>80</sup> Que as *Chamadas* atuam pelo poder da “sugestão”, pode parecer surpreendente e até, dessacralizante. Penso que este discurso revela como ainda faces da “racionalização da experiência” são integradas no âmbito da UDV. É um discurso nativo sim, mas destinado à academia. Será por isso que a *sugestão* substitui à *Força* e a *Luz*?

transformações a cinco fatores: “ao querer, ao chá, aos ensinamentos ou doutrina, ao Mestre Gabriel e as pessoas”. (op. cit., p. 124).

O **querer**, segundo a autora, é como uma disposição interior em ter uma meta, se estimulando e se encorajando sempre para conquistá-la. “Segundo a doutrina udevista, o querer é uma força poderosa, que existe em todos os seres humanos e permite que os mesmos possam realizar muitas coisas: tanto negativas quanto positivas.” (op. cit., p. 125) A respeito do **chá**, Ricciardi destaca que sua ação farmacológica, no contexto ritualístico em pauta, pode expandir a consciência e brindar conhecimentos sobre traumas, mágoas, etc. percebido como transformadores pelos entrevistados. A **doutrina** da UDV, fundada na *lei do merecimento*, é percebida também como fator transformador. Ainda que somente uma pessoa entrevistada por ela atribua sua transformação diretamente ao **Mestre Gabriel**, a autora percebe nisso uma demonstração da extensão do carisma do líder, falecido em 1971 e a quem aquele entrevistado não conheceu fisicamente. As **pessoas** referem, neste contexto, à solidariedade do grupo sentida como compartilhar crenças e valores comuns, e a orientação de ações no sentido comunitário-religioso. A vinculação numa comunidade faz possível re-ordenamentos que podem viabilizar experiências de cura, alívio e transformação, segundo diz a autora.

Ricciardi acredita que

[...] seja por fazer o uso de um psicoativo, seja em virtude da solidariedade grupal e do compartilhamento de idéias e crenças comuns, seja por despertar nos seguidores um querer se transformar, seja por uma doutrina que auxilie nesse processo de transformação, seja por todos esses fatores reunidos, esse reencantamento do mundo permite um se sentir melhor, e [vai] fornecendo esse novo sentido para a vida. (op. cit., p. 134).

A dissertação em pauta tem, para este trabalho, uma importância singular ao constituir um entusiasta discurso próprio do grupo sobre si mesmo, uma síntese auto-reflexiva compartilhada pelas principais lideranças e destinada ao âmbito acadêmico. É importante também dizer que as noções com maior relevância levantadas por Ricciardi, no sentido etnográfico, têm plena coincidência com aquelas que encontrei na minha

pesquisa, cada um em diferentes *núcleos* e regiões. Isso leva a considerar a extensão e uniformidade dos fundamentos doutrinários na UDV, e principalmente a existência de importantes mecanismos de socialização que a garantem.

#### 4.5. Imunidade e *merecimento*.

Seguidamente destaco alguns pontos fundamentais referidos à doutrina sobre a cura na UDV. Num sentido teológico, as doenças são contribuições divinas para a evolução espiritual, uma resposta às atitudes e pensamentos negativos. Seguindo a idéia central do *merecimento*, cada pessoa tem uma responsabilidade na emergência da doença que os sintomas atualizam. A possibilidade de uma continuada, permanente e evolutiva *limpeza*, no âmbito da UDV, pode trazer alívio, transformação e cura das diversas doenças. A *limpeza* é, principalmente, subjetiva, moral e social: mudar pensamentos negativos por positivos, desejar o bem e se comportar seguindo as normas, em geral cristãs, do grupo.

O mestre tem o dever de manter seu rebanho limpo e sadio. Essa limpeza é de sentimentos e pensamentos e isso é fundamental para se obter a saúde. Então toda a doutrina da UDV é voltada para a necessidade de se cultivar boas atitudes, bons pensamentos e sentimentos para que o indivíduo não seja acometido pelas enfermidades e aflições. Segundo os udvistas, até problemas de saúde como viroses e verminoses, causados por microorganismos patogênicos acontecem por um enfraquecimento do sistema imunológico devido a alguma “abertura” dada pelo indivíduo por ter deixado penetrar algum sentimento ou pensamento negativo. Mesmo no caso de não obterem a cura os participantes adquirem uma maior conformação, tornando-se mais tranquilos e aceitando melhor suas enfermidades. Se não a cura, podem sentir o alívio, o que já é grande coisa numa situação de enfermidade. (RICCIARDI, 2008, p. 91-92)<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Alberto Groisman e Ari Sell descrevem uma perspectiva semelhante em **Healing Power: Neurophenomenology, Culture and Therapy of Santo**

Os pensamentos e as condutas negativas podem, assim, “enfraquecer o sistema imunológico da pessoa”, permitindo a ocorrência de sintomas físicos que poderiam finalmente ser diagnosticados como doença, descrita e reconhecida pela medicina alopática. Esta linha de pensamento sobre a imunidade é comum também a outros grupos religiosos, notadamente os relativos à chamada “New-Age”.

#### 4.6. *Merecimento e saúde.*

O *Merecimento* é uma filosofia cosmológica, total e totalizante. Todos os acontecimentos, os grandes e os pequenos, na vida de um indivíduo estão regidos pelo seu *merecimento*. Na forma em que é vivenciada na UDV, e nos distintos testemunhos, diálogos e conversas onde a determinação das “causas” dos mais diversos acontecimentos podia ser tocada, a noção de *merecimento* cumpriu sempre um papel importante. Quer dizer, nos momentos reflexivos seja formais (como as sessões) ou informais, a indagação das causas e fundamentos dos acontecimentos, especialmente os das trajetórias individuais, chegam até o ponto onde considera-se o *merecimento* como explicação suficiente e final. É uma *Lei do Universo*. A saúde e a doença, portanto, também estão regidas pela *Lei do Merecimento*. Cada pessoa/espírito é o demiurgo de si mesmo, criador de suas ações e de seus resultados, ainda que, num certo momento atual, não consiga lembrar os detalhes de essas criações. A memória (ou a ausência dela), então, tem na UDV superlativa função explicativa da doença.

A ênfase doutrinária na **recordação**, que pode incluir as encarnações anteriores, estendendo e ampliando o tempo de vida do indivíduo, contextualiza cada acontecimento no marco geral e supra-absorvente da cosmologia. Tudo o que acontece é um resultado de méritos anteriores do discípulo. Também, esta visão estende-se às considerações sobre as demais pessoas. Pode se falar de conjuntos como cidades ou países considerando seu *merecimento*, num sentido geral.

Poderia se admitir que o *merecimento* é uma filosofia determinista das condutas até um nível absoluto. Porém, na reflexão que os discípulos da UDV consideram mais profunda, o *merecimento* tem

sua necessária contraparte “lógica” no *livre arbítrio dos espíritos*. Ambas são, na UDV, como duas faces da mesma moeda, uma noção precisando da outra e enfatizando a responsabilidade de cada um no seu destino. Para decidir, utilizando seu *livre arbítrio*, é necessário um contexto, histórico, pessoal e social, que provém do *merecimento* acumulado pelas condutas passadas. O *vegetal*, na UDV, é bebido por *livre e espontânea vontade* segundo é lido no Regimento Interno nas sessões de escala, e ao mesmo tempo o fato de chegar até ter a possibilidade concreta (nesse local, nesse dia, nessa hora) de *comungar* o *vegetal* na UDV é considerado um *bom merecimento*.

O *Merecimento* como doutrina relaciona-se a um crescente processo de individuação da pessoa. Os grupos, as instituições e os coletivos mais diversos somente existem pelos *merecimentos* comuns de seus integrantes. As pessoas na UDV trabalham no seu *aprimoramento espiritual* levando, ou querendo levar, com maior ou menor sucesso segundo o empenho e o *merecimento*, ao seu próprio self num movimento constante de desenvolvimento de uma refinada e mais concentrada **atenção**<sup>82</sup>. Numa perspectiva de “cosmologia em evolução”, essa atenção maior com palavras e gestos nos relacionamentos vai produzindo o típico *éthos* do grupo, sendo particularmente reforçado nas sessões e *preparos*. A integridade e coerência geral nas condutas de uma pessoa é um alvo tanto moral quanto espiritual e de saúde. A saúde tem componentes morais e espirituais indissolúveis, coerentes com a tradição espírita.

A circulação de saberes e práticas médicas, no sentido amplo, de distintas fontes e tradições é comum entre os filiados à UDV, e, claro, não somente entre eles. Na sociedade maior também circulam conhecimentos médicos e terapêuticos oriundos de tradições tais como a indígena, a chinesa, indiana e muitas outras. Tudo isso remete ao primeiro nível de atenção terapêutica (MENENDEZ, 1990) que acontece na intimidade dos lares, no meio familiar. Eis a verdadeira atenção primária da saúde e nela são misturadas práticas e

---

<sup>82</sup> Acima examinei aspectos relativos à educação da atenção, seguindo a Timothy Ingold (2010). Também quero destacar que a atenção, *verdadeira atenção ao momento presente*, está na base de vários sistemas e técnicas de cunho religioso, tais como o budismo za-zen e sufismo dentre outras. Aldous Huxley utiliza a mesma palavra “¡Atenção!” para abrir e para fechar sua novela “A ilha” (*Island*, edição original: 1962) onde examina uma sociedade utópica ideal, que utiliza rituais “estruturantes” com psicoativos.

conhecimentos de diferentes e distintas fontes. Diferentes em tradições, produtos, mas também distintas e hierarquizadas mais acima ou mais abaixo, positiva ou negativamente, pela hegemonia médica ocidental. Porém, no caso em pauta, algumas vezes o que pode ter um lugar baixo na escala de consideração da medicina alopática, pode ter maior ressonância positiva, e ter aumentadas expectativas, entre pessoas que participam dos rituais da UDV. Um exemplo disso é a prática terapêutica chamada *vacina do sapo*: nela são feitos pequenos ferimentos nos braços ou nas pernas de uma pessoa e ali são aplicadas secreções produzidas por um tipo de rã conhecida como Kambô (*Phyllomedusa bicolor*). Acredita-se que as substâncias presentes na pele do animal penetram na circulação sanguínea e produzem um prolongado efeito benéfico ao corpo, principalmente reforçando o sistema imunológico. Também podem produzir inchaço, erupções, taquicardia e outros sintomas agudos. Vários participantes das sessões da UDV em Pato Branco (*Núcleo Cores Divinas*) me falaram muito positivamente sobre o tema e relataram certa oportunidade em que foi feita aplicação da vacina no local (mas não no espaço da sessão, nem como *obrigação*, porém como *oportunidade*).

Outro exemplo são as chamadas *garrafadas* de chás ou preparados com ervas ou raízes de distintas plantas consideradas medicinais, parte da fitoterapia popular. Nos anos de 1998 e 1999 estive participando na Ordem do Templo Universal do Rei Salomão, em Porto Velho (RO), em rituais bem semelhantes aos do CEBUDV, e as *garrafadas* de *Kalunga* (provavelmente *Simaba Ferruginea*<sup>83</sup>) eram muito comuns, acreditando-se que ofereciam um reforço às *limpezas* que fazia o próprio *vegetal*.

Os *núcleos* da UDV não são explicitamente centros de cura, mas oferecem uma **oportunidade** (para muitos, única) de encontro entre pessoas que necessitam da cura de doenças. Nos momentos menos formais, como antes ou depois da sessão, são espaços de troca de conhecimentos terapêuticos. As Jornadas de Saúde, organizadas em Florianópolis (SC) pelos filiados podem mostrar, em sua performance, a grande variedade de interesses conjugados numa visão bem abrangente do campo das terapias. Amplamente divulgadas com cartazes pela cidade, podem ser também uma forma de recrutar novos adeptos.

---

<sup>83</sup> Vânia Floriani Noldin apresentou dissertação de mestrado em Ciências Farmacêuticas na UNIVALI (Itajaí, SC) sobre as possibilidades terapêuticas da planta (2005).

#### 4.7. Jornadas de Saúde.

A UA *Estrela d'Alva* promoveu durante anos as “Jornadas de Saúde de Florianópolis”. No ano de 2006, aconteceu nos dias 23 e 24 de setembro na Escola Básica Municipal Dr. Paulo Fontes, no bairro de Santo Antônio de Lisboa. Foram realizadas aulas e consultas de uma ampla gama de terapias “alternativas”. Numa idéia da “Harmonia da Natureza em Você”, o cartaz de promoção do evento mencionava:

Marque sua consulta em Psicologia / Fitoaromatologia/ Reiki /Auriculoterapia/ Quiropraxia / Chien Chi-Ka (Imposição de mãos) / Terapias de vidas passadas /Avaliação postural / Massagens Esalen, relaxante e ayurvédica / Reflexologia Podal / Astrologia /Florais / Iridiologia / Terapia artística / Acupuntura / Aromatologia / Shiatsu / Moxabustão, entre outras terapias naturais.

Em menor destaque oferecem-se também palestras tais como “Saúde e somatização de doenças” ou “Saúde Financeira”. Houve também “vivências” gratuitas em avaliação postural, pilates, biodança, yoga, Liang Gong e outras. Também é importante destacar, nesta visão da face terapêutica da socialidade na UDV, a promoção ativa, por parte das lideranças, da utilização de redes de e-mails como canais de trocas e intercâmbios.

Assim, a complexidade de uma abordagem da UDV a partir de um ponto de vista terapêutico não pode parar apenas na consideração dos rituais tais como o *preparo* ou as sessões. Na verdade, toda a atividade que o *núcleo* vai desenvolvendo pode ter importante relevância. Os *mutirões* e trabalhos conjuntos são habituais e periódicos, contribuindo claramente na conformação de um sentimento de pertença e objetivando materialmente os aportes do trabalho de cada um. A promoção da saúde, do auto-cuidado no âmbito da UDV tem correspondência com a ideologia contemporânea da saudabilidade, o que permite posicionar melhor o grupo na sociedade maior. A seguir, no caso das *limpezas* e das *peias*, penso que existe uma menor correspondência com essa mesma ideologia.

#### 4.8. De *limpezas e peias*.

Nos assuntos relativos às chamadas *limpezas*, os adeptos à UDV praticam uma série de atitudes corpóreas e habilidades mentais e de autocontrole que bem podem ser caracterizadas como “técnicas corporais” no sentido de Marcel Mauss. No dia a dia de nossas sociedades, os hábitos relativos às eliminações de fezes e vômitos, introjetados na infância, são marcados pelo signo do pudor, do desconforto e de sentimentos gerais de repugnância. No caso dos vômitos e diarréias também é freqüente a associação com a presença de doenças, chegando a causar profunda impressão e perturbação às pessoas que “sofrem” esses sintomas. Na UDV e, num sentido geral, em outros grupos hoasqueiros, a visão dos casos de “limpezas” desencadeados pelas sessões é diferente, sendo diretamente vinculada a processos da *pessoa* que poderiam ser chamados “pedagógico-espirituais”: as *péias*<sup>84</sup>.

Os vômitos e outros sintomas como evacuações podem ser ressignificados como “limpezas materiais”, do corpo físico e também como manifestações concretas das “limpezas espirituais”. Estou envolvendo aqui uma concepção de corpo e, conseqüentemente, de pessoa que *surgiria*<sup>85</sup>, pelo menos, no âmbito da UDV. Nessa concepção, eu diria que o corpo (e a pessoa) seria uma construção relacional com o *merecimento* e o *grau de memória*, que esse mesmo corpo exhibe em seus gestos, movimentos, falas e atitudes; notadamente no âmbito das sessões. A hierarquia interna, que aparece caracterizada emicamente como um reflexo dessa relação *merecimento-grau de memória*, pode ter uma função disciplinar, como no seguinte exemplo, que também exhibe, por oposição, certas particularidades do “transe esperado”<sup>86</sup> na UDV:

Uma senhora, de uns 60 anos, sentada bem a meu lado, a minha esquerda, começou a fazer ruídos

---

<sup>84</sup> Os termos “péia” ou “péa” são utilizados em vários contextos religiosos de uso de ayahuasca. (Luna, 2010, p. 17).

<sup>85</sup> Utilizo cautelosamente o tempo verbal potencial e as itálicas porque é, para mim, uma interessante hipótese de trabalho, que deixo como interrogação mais que como afirmação. Penso que sua adequada problematização e abordagem requerem diferentes ferramentas teóricas e metodológicas das que utilizei.

<sup>86</sup> “Transe” não parece ser termo nativo na UDV. Eu utilizo aqui apenas pela menção que faço no relato a seguir.

fortes na barriga, e na garganta. Me pareceu que entrou em um transe (pensava nesse momento nos transe de possessão, que, na verdade, não conheço mais que na mídia e na literatura). Fiquei assustado, e também praticamente todo o salão. O mestre assistente se acercou, eu mirava a senhora, então, ela revirou os olhos, ficaram brancos por trás dos óculos!, E fez ainda fortes roncões, que acompanhou com tremores.

Quando o mestre assistente a tocou, depois de olhar alguns momentos, ela imediatamente acordou e pareceu recomposta, como se nada tivesse passado! O mestre assistente perguntou se ela estava bem, respondeu que sim. Ele a tocou firme, mas somente no uniforme, no ombro. Cinco minutos depois a senhora saiu rápido do salão, achei que foi a vomitar. Percebi que imediatamente duas mulheres mais saíram com ela, enquanto os mestres cruzavam olhares, me pareceu que “ordenavam” com a mirada (tudo sem os formais pedidos de licença para “sair lá fora”). Depois da sessão, perguntando, várias pessoas me disseram que “é muito perigoso tocar a uma pessoa nesse estado, porque a *burracheira* pode passar” para quem está tocando... ainda, quando voltamos no carro, o tema saiu novamente e a companheira do condutor diz que gostaria de saber por que o mestre assistente consegue tocar a essa pessoa. “Não passava a *burracheira* pra ele?”. (Diário de campo, sessão de escala, setembro 2006)

A necessidade de *limpeza*<sup>87</sup> revela o que, nessas tradições religiosas pode aparecer como fundamento “natural” e até “sagrado” do corpo, ao mesmo tempo matéria e espírito. A biologia corpórea do hoasqueiro é lembrada quando sente a necessidade do vômito (ou diarreia). No ato da “limpeza” subjaze, na minha interpretação, a percepção da unicidade encarnada corpo-espírito. É comum as pessoas “perceber” o que é que estão vomitando ou limpando (espiritualmente falando). A tranqüila aceitação das nem sempre breves *limpezas* é um

---

<sup>87</sup> No contexto amazônico podem ser chamadas de *purgas*.

ideal de conduta na UDV; porém, as pessoas podem ingressar num “sofrimento” ou “passar mal”.

Fala-se, por outro lado, da “justiça do próprio chá”, o que significa que na *burracheira* a pessoa se dá conta de seus erros e “cobra” do *vegetal*, ou passa mal. Vômitos, diarreia podem ser interpretados como processos de limpeza tanto física como espiritual. Muitos me falaram de como tiveram que superar temores, ao ponto de quase desistir de seguir bebendo o *vegetal*. Certamente o sabor francamente desagradável da bebida e as “peas” que acontecem com alguma frequência não são incentivo maior para seguir este peculiar caminho de conhecimento. (LUNA, 1995, p. 18).

Na verdade, segundo me foi dito, não se precisa “ter uma *peia*” para “fazer uma limpeza”, e a *peia* nem sempre pode trazer, pelo menos no primeiro momento, uma noção de aprendizado. A conduta esperada nos adeptos diante das *limpezas* é a de **serenidade**, solicitando licença ao mestre dirigente para sair *lá fora* e suportando os desconfortos, acudindo com previsão ao banheiro ou a outros locais (fora do salão da sessão). As pessoas podem vomitar em lugares abertos, canteiros de plantas. Quando sai uma pessoa que pode precisar ajuda ou auxílio (por exemplo, sendo mais nova na participação das sessões), pode ser acompanhada por alguém mais experiente. Algumas vezes o próprio mestre dirigente da sessão *escala* alguém para acompanhar aos que podem precisar ajuda. Na grande maioria dos casos, não é necessária assistência de outras pessoas, e aquele que foi fazer a *limpeza* retorna logo ao salão.

Num *preparo* no ano de 2010, no *Núcleo Cores Divinas* de Pato Branco (PR), depois de beber *vegetal* numa manhã ensolarada de domingo, senti grande desconforto e sai para vomitar. Realmente foi uma intensa *limpeza*, primeiro nos arredores do local e depois no banheiro. Neste último, eu continuava tendo sensações de vômito, com *burracheira* bem alta e praticamente ajoelhado, quando um adepto me diz: “O, Alberto,... e, conseguiu ver o quê é que está vomitando?”, compreendi que ele referia-se a assuntos diferentes da materialidade (nesse momento, já nenhum líquido estava no meu estômago!), e consegui responder que sim, ainda que pouco pudesse verbalizar as

compreensões que tinha. Também, senti que minha resposta não precisava de detalhes, o aprendizado era *meu*. A mesma pessoa diz: “Então, fique tranquilo, fale ao Mestre que já apreendeu a lição, e peça para ele tirar tudo isso”. Referia-se ao “Mestre Superior”, não visível. Esta sorte de transação espiritual (feita, ao todo, mentalmente) foi amenizando minha situação e o desconforto finalmente cedeu, com a *burracheira* ingressando num espaço mais tranquilo.

## **5. Modulações entre tempos, transformações e curas.**

Nesta seção vou voltar aos temas apresentados, procurando sintetizar as relações que consegui estabelecer. Alguns autores, como Thomas Csordas, serão abordados para ajudar na síntese.

### **5.1. Cura na UDV: Resolvendo o problema?**

Num fragmento do seu estudo, Gabriela Ricciardi destaca o que considera ser importante no tema da cura na UDV:

A doutrina prega que tudo vem através do merecimento. Então temos que plantar coisas boas, bons sentimentos e atitudes para sermos merecedores de colher bons frutos. A conformação parte do princípio de que o que está feito está feito, e nós não podemos mudar o que já fizemos, pensamos o dizemos. Podemos modificar as nossas atitudes “daqui para frente”. “O plantio é livre, mas a colheita é obrigatória”. Acredita-se que a doença e a aflição seja uma contribuição divina para a evolução espiritual como resposta a atitudes e pensamentos negativos, que precisam ser transformados, servindo como aprendizado e base para um novo modelo de comportamento mais positivo, prezando os bons sentimentos. Essa transformação de pensamentos e atitudes é que traz “mais leveza” ao dia a dia dos participantes e o que faz transformar o sentimento sempre para melhor. E essa transformação é o que muitas vezes possibilita a cura de males físicos e espirituais. Até a medicina científica têm se rendido à idéia de que qualidade de vida é essencial para uma boa saúde. E qualidade de vida é busca pelo bem estar, por um sentimento de alegria e felicidade.”(RICCIARDI, 2008, p. 91)

O núcleo explicativo do assunto em pauta, para a autora, são “essas transformações de pensamentos e atitudes”. Quando a transformação acontece, a cura é possível, ou, pelo menos, chega-se ao alívio. Parece convincente, mas será que a transformação não é ela mesma a cura. A inversão dos termos parece poder transitar nos dois sentidos. Não seria assim uma explicação senão uma nova descrição, claro que bem mais rica, processual, do mesmo fenômeno.

A narrativa sobre a cura, ou alívio das aflições, é uma narrativa que parte do presente, re-configurando e re-significando o passado, e assim projetando um futuro. Também, é uma narrativa do **sucesso**, de algum tipo de sucesso na luta contra a doença. No seu livro “Corpo / Significado / Cura.” (2008), Thomas Csordas propõe várias questões para serem consideradas nos estudos das chamadas curas religiosas. Vou examinar esta abordagem com maior detalhe expositivo porque acredito pode continuar a perspectiva de Ricciardi, numa sofisticação racionalista que poderia ser coerente com sua percepção de *chamadas* como “sugestão”. Porém, vejo que Csordas continua participando de vários pressupostos da biomedicina e, portanto, vou esboçar algumas críticas<sup>88</sup>. Em primeiro lugar, o autor entende que o enquadre científico do tema pode *reificar* a cura religiosa, percebendo como separadas a religião e a medicina quando na prática podem estar muito próximas. Até em nossas sociedades. Isso mesmo é o que sinto quando na UDV quero isolar e perceber a eficácia de “alguma coisa” diretamente ligada à cura (O chá de nome *Nove Vegetais*, as sessões e *chamadas de Cosme e Damião*, a *chamada do Doutor Camalango*...). Querendo sair dessa armadilha da reificação, continuo minha reflexão na linha de Csordas no sentido de assumir que “[...] doença e sagrado são categorias do mesmo nível fenomenológico, que remetem às questões últimas da vida e da morte, ativando processos endógenos [...] e gerando campos de discurso interpretativo cuja interseção é o discurso sobre a enfermidade”. (CSORDAS, 2008, p. 99). O autor quer obter uma compreensão comparativa da cura como processo existencial em diversos cenários socio-culturais. Para isso ele é consciente que precisa: a) uma descrição dos processos de tratamento, incluindo os efeitos sociais e psicológicos concretos das terapias, b) a determinação do que é considerado doença com necessidade de tratamento em contextos culturais específicos e c) quando se pode dizer que a cura foi realizada. O tema é, segundo acredita Csordas, da máxima importância para a antropologia pois diz respeito a questão fundamental do que significa ser um ser humano, inteiro e são, ou angustiado e doente (CSORDAS, 2008, p. 29). No caso

---

<sup>88</sup> Existe a necessidade, para mim, da reflexão “semântica”, racional, dos termos em pauta, de querer compreender além do que ouvi, dos âmbitos em que participei e das narrativas coletadas, (além da etnografia, por assim dizer). Essa é uma das características que me fazem mais próximo dos “nativos” na UDV e que também quero deixar aparecer no texto deste trabalho. Nas considerações finais volto a examinar o meu status de pesquisador.

aqui em pauta, a descrição dos processos de tratamento tem que fazer referência aos elementos enumerados acima, mas também não pode esquecer a importância superlativa, para a doutrina religiosa na UDV, da *Lei do Merecimento*. E os demais pontos podem coincidir com os diagnósticos habituais de doenças nos diferentes cenários sociais em que a UDV tem se situado. Para Csordas, daí em diante pode surgir uma “retórica de transformação”.

O autor destaca a importância dos processos endógenos nas terapias, incluindo a menção de rituais de cura nos quais não há curador ou pessoa reconhecida como terapeuta ritual que “atende” ao doente. Isso leva a admitir que “o locus da eficácia terapêutica está nas formas e nos significados particulares – isto é, o discurso – através dos quais os processos endógenos são ativados e expressados” (Op. cit., p. 49). Cabe destacar, que esta abordagem desconsidera ainda a perspectiva dos nativos que pensam esta transformação como motivada em diferentes planos que não o “biológico endógeno”.

Para ele *retórica* é uma noção que, comparada com outras como *efeito placebo* e *sugestão*, permite compreender melhor que a cura depende de um discurso significativo e convincente que transforma as condições fenomenológicas nas quais são experienciadas o sofrimento e a doença. (Op. Cit. p. 50).

A retórica da transformação precisa completar tres tarefas intimamente relacionadas:

Predisposição: dentro do contexto da comunidade primária de referência, o suplicante deve ser persuadido de que a cura é possível, que as alegações do grupo a esse respeito são coerentes e legítimas.

Empoderamento – o suplicante deve ser persuadido de que a terapia é eficaz – que ele está experienciando os efeitos curativos do poder espiritual.

Transformação – o suplicante deve ser persuadido a mudar – isto é, ele deve aceitar a transformação comportamental cognitiva/afetiva que constitui a cura dentro do sistema religioso. (Op. cit. p. 53).

A comunidade primária de referência (o *núcleo* da UDV, no caso) pode reconhecer o indivíduo como doente, mas nos rituais da UDV as

técnicas de cura estão subordinadas à melhoria moral. De fato, sua eficácia é dirigida, segundo os adeptos, pelo *Merecimento*, pela “colheita obrigatória”.

A comunidade primária de referencia desempenha dois papéis cruciais em qualquer sistema psicoterapêutico: ela define os tipos de problema que exigem tratamento e estabelece os critérios segundo os quais ela aceitará um de seus membros como alguém que foi curado. A chave para a retórica da transformação na cura religiosa é que tanto a definição de problemas como a de curas estejam de acordo com a agenda da comunidade religiosa. (CSORDAS, 2008, p. 51).

Vivenciando uma “Nova Luz”, a transformação ocasionada pela cura opera em múltiplos níveis. Pode se ver que estou mudando os fatores: são a cura e/ou o alívio os que trazem a transformação. Ainda que algumas pessoas percebam subjetivamente como causa da cura/alívio à transformação, isso remete somente aos que continuaram na UDV. Houve e há pessoas que deixam o grupo, às vezes por um tempo, às vezes indefinidamente. Algumas delas podem continuar tendo bons conceitos sobre os adeptos e sobre a religião em geral, mas descontinuem sua participação. “A União do Vegetal é para todo mundo, mas nem todo mundo está para a União do Vegetal” ouvi dizer várias vezes no âmbito da UDV. A radicalidade das mudanças no estilo de vida (e, poderia dizer, no *estilo da subjetividade*) que pode se necessitar para conseguir e manter isso que Ricciardi chama de *transformação de pensamentos e atitudes*, pode fazer a alguns procurar outros caminhos. Ainda, na UDV fomenta-se a continuidade e coerência da conduta considerada “reta” nos ambientes laborais e sociais de relacionamento habitual dos adeptos.

Esta *transformação de pensamentos e atitudes* não é somente “interna”. A UDV como instituição possui também um sistema de *punições* que pode ser ativado nos casos de transgressões das normas de conduta esperadas, que segundo Ricciardi pode se abordar a partir da sociologia de Durkheim:

O pensamento durkheimiano se ajusta ao que acontece na UDV porque aqueles que não tiverem comportamentos compatíveis com o proposto pela

religião são advertidos, ou punidos pelo M. Representante, que, amparado pelos boletins e estatuto, dará a pena social. A pena social poderá ser o afastamento do grau hierárquico (quadro de mestres, corpo do conselho, corpo instrutivo) voltando a ser um sócio “bolso branco”. Poderá ser a suspensão da comunhão do vegetal, na qual o associado fica por um determinado período de tempo, a critério do M. Representante, sem fazer uso do vegetal. E poderá ser também o afastamento do âmbito do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, em que o associado fica impossibilitado de frequentar sessões, festas, mutirões e outras atividades que se realizem nesse âmbito, conseqüentemente impossibilitado de fazer uso do chá (o tempo do afastamento também é a critério do M. Representante). (RICCIARDI, 2008, p. 114)

Eu, por minha parte, estou incluindo o sistema de punições como parte do ambiente de redescobrimto dirigido (Timothy Ingold) que é a UDV, e como pano de fundo da *transformação de pensamentos e atitudes* que seria, no final, a própria cura (ou alívio) de doenças. Isso leva até considerações doutrinárias como esta:

Um homem perguntou se, com o perdão não se recebe mais o fruto das ações passadas, “erradas”. A resposta foi que “o perdão não anula os frutos. Todo o que a pessoa planta, a pessoa colhe, se plantar flores vai colher flores, se plantar outra coisa também vai colher ... [o mestre não diz essa “outra coisa” para colher, esse silêncio parece-me, na *burracheira*, incluir todas as coisas negativas!].” (Diário de campo, sessão de Cosme e Damião, 2006).

Penso que eis a transformação (radical) da experiência vital das pessoas a que pode re-criar as condições para interpretar, narrativamente e *a posteriori*, os acontecimentos em termos de cura ou alívio de doenças. “A experiência de cura é uma experiência de totalidade até onde os processos endógenos ocorrem em níveis fisiológicos e intrapsíquicos, e a retórica age tanto no nível social de persuasão e influência

inter-pessoal quanto no nível cultural de significados, símbolos e estilos de argumento”. (CSORDAS, 2008, p. 51).

Para Csordas os “processos endógenos” são os fatores definitivos na cura, do que será sentido e enunciado como uma cura “religiosa” lograda; daquilo que, na visão do autor, vai tomar a forma de um “controle retórico dos processos endógenos” (CSORDAS, 2008, p. 39). Os processos no devir do tratamento podem ser conscientes ou inconscientes, e exógenos ou endógenos. Porém a ênfase do autor são os efeitos internos dos processos que, ainda sendo externos, como a ornamentação do altar (ou, no caso, a disposição do salão), produzem ou facilitam a manipulação dos processos endógenos do “paciente”. Ainda, a versão que estou propondo tem coerência com as idéias dos adeptos: na UDV não existe uma categoria permanente de “paciente”, ou “doente”.

Eis a transformação do mundo num *universo religioso* que permite a aparição e interpretação do acontecido como uma cura.

Ao começar a habitar nesse novo mundo sagrado, o suplicante é curado não no sentido de ser restituído ao estado no qual ele existia antes da doença, mas no sentido de ser transportado retoricamente para um estado dissimilar das duas realidades de pré-doença e de doença. (CSORDAS, 2008, p. 51).

A minha abordagem seguindo a Csordas tem um limite neste ponto. Eu não poderia dizer alguma coisa sobre essas supostas “duas realidades de pré-doença e de doença”, deixo essa tarefa para um levantamento de narrativas específicas.

Em sessão do dia 27 de setembro de 2006 que participei, na UA Estrela da Manhã (Florianópolis), o Mestre Representante falou sobre o “tesouro” que é a saúde, e deu a máxima importância aos cuidados que cada pessoa devia ter para mantê-la, sendo um assunto de *responsabilidade de cada um*.

Na cura, o discípulo pode perceber toda sua vida anterior como *caminho preparatório* para chegar até o presente, onde ele pode sentir que atinge a realidade espiritual da UDV. Na verdade, ele pode sentir que “sempre procurou”, toda a vida da pessoa pode ser revista numa sessão, ou numa parte dela, especialmente na “burracheira alta”. A

pessoa pode perceber que o Mestre Gabriel já orientava os seus passos ainda antes dele compreender o que hoje compreende na UDV<sup>89</sup>.

Na UDV, essa “ativação de processos endógenos” é reconhecida como parte da *evolução* do espírito encarnado. A construção paulatina, mas constante, do que Csordas chamaria de um novo *self*, reconhecidamente “em construção” também, vai criando um novo sentido do tempo, a emergência de um novo sentido evolutivo. É o desvendar do que consideram a *Verdadeira Realidade*, certamente, um encantamento do mundo no qual as mudanças no sentido do tempo cronológico, ocidental e desumanizado vão dando o lugar a percepções de transcendência, de tempos diferentes. Tempos que ligam às narrativas e histórias que compõem a cosmologia udevista com a própria trajetória do discípulo. Penso que, assim, podem ser percebidas pelos adeptos como mais abrangentes em *poder explicativo*.

Existe, no âmbito da UDV, uma ênfase no *querer conhecer as coisas como elas são*. Quer dizer, é incentivado o exame próprio das diferentes questões doutrinárias, das *Chamadas, Histórias* e relatos que são transmitidos nas sessões. A dinâmica ritual de perguntas dos discípulos e respostas dos mestres nas sessões de escala é um claro exemplo desse incentivo: uma função pedagógica ligada à vontade de saber mais.

Quando o ritual da sessão atua efetivamente, o participante pode observar e examinar a doutrina à *Luz do Vegetal, na burracheira*. Ainda, a mesma assimilação das respostas, a obtenção da *Verdade* no sentido mais filosófico e profundo, e permeada sempre pelo *Merecimento* para os adeptos. E também a sua recordação posterior. Já ouvi dizer de pessoas que atingem respostas importantes a questões existenciais ou pessoais no momento de *burracheira alta*, na sessão, mas que depois não conseguem *segurar* para levar esse *conhecimento* para o cotidiano.

---

<sup>89</sup> Diz Thomas Csordas respeito do ritual carismático de “Cura de Memória”: “A configuração temporal de uma vida é reduzida de tal forma que pode ser experienciada como um todo no presente. Essa combinação concreta de presença divina e de construção de uma vida nova (ou passado novo) no presente é a chave retórica para a transformação pessoal na Cura de Memórias.” (Op. cit. p. 66).

## 5.2. De períodos e trânsitos irreversíveis.

A pautada sucessão temporal das sessões da UDV traz uma periodicidade de trânsitos espaciais; periodicidade de performances simbólicas que assumem significados considerados cada vez mais *profundos*. Nessa alimentação constante, se introduz um *tempo iniciático*, que na narrativa dos adeptos aparece sem início (“toda minha vida foi uma preparação para este momento presente”) e sem fim, caminhada sem fim na *Evolução Universal*. É assim um ordenamento do fluxo dos acontecimentos e, por tanto, do mundo em sua totalidade e completude, incluindo tanto as coisas e seres visíveis tanto quanto as *entidades e forças sutis e espirituais*.

Um calendário é, também, um mecanismo muito útil para estabelecer sistemas de relevâncias que hierarquizam e ordenem os fluxos das condutas humanas. O calendário, e o horário, destacam do conjunto quase ilimitado de atividades possíveis, aquelas que são necessárias para o momento, as que devem ser realizadas em certos tempos e não em outros. Diminui assim a gama das ações possíveis para um grupo humano qualquer em um momento qualquer, priorizando a continuidade do estatuído e constituindo-se em uma instituição que exerce um grau sutil de controle das condutas e das possibilidades de condutas dos agentes subordinados, uma disciplina.

Notei acima (p. 52) que Anthony Giddens escreveu sobre a reversibilidade do tempo, no caso do mundo cotidiano e do tempo de longa duração das instituições. Porém, na UDV, eu percebi que os filiados “apreendem” um só fluxo do tempo. Tempo de evolução dos espíritos, irreversível e progressivo. **Tempo sem repetição nem retorno** ainda que possa ter ciclos, ascendentes como numa espiral; ou melhor: **com a direção da Força, que é a mesma direção do Mariri** (o cipó possui uma certa rotação em espiral ascendente, de esquerda a direita, nas ramas e tronco, e assim vai subindo nas árvores, segundo me foi explicado).

Os mestres incentivam aos discípulos a fazer perguntas nas sessões porque assim, ouvi dizer, podem avaliar “onde está” aquele. É uma das formas de promover o sistema de sucessão e ascensão na hierarquia. De continuar *na direção da Força*. A vivência interna do que pode ser percebido como *novos tempos* (evolutivos, espirituais, sagrados) só podem ser confrontados, no sentido mais prático e até corriqueiro, pela via da enunciação das *perguntas* na sessão.

Em sessão de *escala* de setembro de 2006, os mestres incentivaram ativamente aos presentes a fazer perguntas. Um fragmento do dito ficou em minha memória, na fala do Mestre Representante:

“-Tem pessoas que não perguntam (na sessão) e estão à *caça*, *caçando* perguntas que fazem outras pessoas [M. Carlos fazia gestos com certa graça, provocando humor nos presentes] Ah!! Essa é boa! ... Ah! Essa não é boa! Tem de perguntar o que quer saber, essa é a forma que tem os mestres de saber onde está o discípulo-”. (Diário de campo, nome fictício)

Assim, na UDV as perguntas possuem uma carga de significado além do que pode parecer num olhar inicial. Para quem participa pelas primeiras vezes nas sessões, as *Chamadas e as Histórias* parecem bem mais estranhas, misteriosas ou enigmáticas na sua força simbólica. Agora compreendo que as *perguntas* são bem mais importantes do que pensava. Lembre-se: existe um padrão de comportamento ritual, ordeiro e formal, para *fazer perguntas* na sessão. Elas acontecem privilegiadamente no tempo que vai das *Chamadas de Abertura* até às *Chamadas de Fechamento*, quer dizer, **no centro da sessão**. Eis onde os temas doutrinários e *mais profundos* geralmente são tratados, na *burracheira alta*. É uma pessoa que, primeiro, chama ao mestre (“Mestre!”). Quando ele pergunta quem chamou, ou diz “Sim senhor/a?”, a pessoa pede licença para fazer uma pergunta (“O senhor dá licença para fazer uma pergunta?”). Autorizado (“Pode fazer/ Sim, senhor/a”) ele enuncia a pergunta, que às vezes, na *burracheira*, pode *sair* (como ouvi dizer pelos adeptos, aparecer na fala) diferente a aquilo que a pessoa acreditava queria saber. Um exemplo:

Na segunda sessão de *escala* de novembro de 2006, uma mulher jovem (que não vestia uniforme da UDV, e acreditei que não era filiada) pediu licença ao mestre dirigente, Roberto, para fazer uma pergunta “à respeito desse tema que está rolando da gravidez”. M. Roberto, dando licença explicou que “o tema está *circulando* na sessão, mas não *rolando*” [ele fez gestos e entoação que, pareceu-me, hierarquizou positivamente a

“circulação”, como na *direção da Força*]...  
(Diário de campo, nome fictício)

A continuidade deve ser fundamentalmente assegurada. A formalização do procedimento das perguntas traduz, para o campo do ritual, uma independência do conteúdo, onde a resposta é, primeiro, já um reconhecimento da hierarquia. É uma continuidade antes do que uma interrupção<sup>90</sup>. Não é uma simples *resposta* a que recebe o discípulo. É *A Resposta*, aquela resposta correspondente ao seu nível de compreensão espiritual (*grau de memória*). A enunciação discursiva da *pergunta*, tanto o que diz quanto como o que está dizendo, como utiliza a linguagem, é que permite ao mestre “saber onde está o discípulo”. Uma poética que implica assim uma noção de “espaço-tempo”. Nessa avaliação do *grau de memória* é possível determinar a “posição” e o “tempo” dos discípulos. Eis a determinação de uma posição no “tempo de evolução espiritual”. Agora são **ações corporificadas**. Na perspectiva de Ingold (2010) resolver problemas (fazer ou responder perguntas na UDV, determinar o *grau de memória* de alguém, como exemplos) é inseparável dos movimentos reais da pessoa em ação no cenário da prática e que “portanto, ter resolvido um problema é *ipso facto* ter implementado a solução” (Op. cit. p. 22).

Essa idéia da importância das perguntas ganha reforço considerando uma das preocupações centrais deste trabalho: o tempo do relógio dedicado à dinâmica de *perguntas e respostas* geralmente é bem superior ao tempo do relógio dedicado às entoações de *Chamadas e relato das Histórias*.

Nesse tempo das *perguntas*, o silêncio meditativo também é valorado positivamente. Então, os discípulos vão apreendendo, com a prática, essa forma particular da sessão na UDV, alternando tempos de *perguntas* com silêncios. A função do silêncio (meditativo) é fundamental segundo me foi explicado. É nesse silêncio que os participantes também *percebem o que está sendo trazido na sessão*. A função reflexiva é enfatizada para a transmissão oral da doutrina, acreditando-se que todos chegarão, mais cedo ou mais tarde, as mesmas respostas para as perguntas. Eu diria que não é uma função reflexiva da

---

<sup>90</sup> Vânia Cardoso (2007) aponta as formas em que, em outro universo cultural, o “conteúdo” está inextricavelmente ligado à poética do próprio ato de narrar. Acredito que se pode fazer um paralelo como o “conteúdo” das perguntas e sua formalizada poética na UDV.

“mente” (função do ego), mas sim uma forma de reflexividade espiritual e moral. “Segredos” e *mistérios* podem ser *recebidos*, ou *desvendados* principalmente por *merecimento*. Ainda, o comportamento esperado é a expressão de dúvidas, de anseios “reais” de saber o que precisa ser perguntado. “A pessoa deve ter dúvidas, isso é o certo” diz um curto fragmento de fala gravada do Mestre Gabriel, que ouvi em sessão.

### 5.3. A forma visível das intenções.

Chegando à UDV, a vestimenta que as pessoas usam nas sessões pode chamar muito a atenção nas primeiras vezes. Por que é que os filiados vestem esses uniformes? Pode se avançar mais além da constatação durkheimiana da separação entre sagrado e profano?

Maurice Merleau-Ponty (1976) procura levantar a noção de que o “eu” está situado no corpo, sendo inseparável deste. A consciência não esta separada do corpo e de sua representação habitual. Trata-se de inserir a subjetividade num tempo e espaço concretos onde emerge a “corporeidade” antes que “o corpo” (compreendido somente como organismo biológico).

Julián García Gonzalez, no trabalho “El cuerpo como cultura” (2011), examina as interfaces entre a subjetividade, o tempo e as vivências concretas dos atores sociais no caso da vestimenta cotidiana:

Quando nos vestimos, ya sea un acto inconsciente o no, constituimos el «yo» como una serie de continuos «ahoras». La práctica cotidiana de vestirse implica ser consciente del tiempo porque para introducirse en la experiencia de vestirse (al menos en Occidente) no podemos evitar las restricciones temporales de la moda. La experiencia de la moda impone un sentido externo del tiempo: cambios sociales, de hecho, la moda es temporal por definición. El tiempo está socialmente construido por el sistema de la moda mediante el círculo de las colecciones, los desfiles y las temporadas que sirven para detener el flujo del presente con proyecciones hacia el futuro. La moda ordena la experiencia del yo y del cuerpo en el tiempo, y esta ordenación del tiempo ha de ser explicada considerando las modas subjetivas de cuidar el propio cuerpo a través de la ropa y del estilo. El sistema de la moda, especialmente la

moda de las revistas, está siempre congelando el flujo de las prácticas cotidianas del vestir y lo ordena en distintas categorías de pasado, presente y futuro «este invierno, el marrón es el nuevo negro» u «olvida el verde-lima del año pasado, el beige frío es el color de este verano». (op. cit. p. 3).

Não estou sugerindo que a indumentária da UDV esteja condicionada estritamente pela “moda”. Procuo perceber o uniforme utilizado como, também, uma marcação de enquadre temporal no ritual. Na UDV, utilizar a vestimenta ritual nas sessões de *escala e instrutiva* é regra obrigatória para os filiados, sendo que integra o Regimento Interno. Mas, além da obrigação, as pessoas enfatizam o envolvimento maior com a religião que significa *vestir a casaca da UDV*. O aspecto identitário e de formar parte da comunidade é salientado no ato de usar a vestimenta ritual. É um emblema visível da incorporação dos valores do grupo. Neste sistema, as roupas do ritual contêm informações condensadas (grau na hierarquia religiosa, por exemplo, representado com letras e/ou, no caso, estrelas), que podem ser lidas por todos e permitir comportamentos considerados corretos ou certos, altamente estandardizados, nas “trocas entre os seres”. Posições e trajetórias, ações e inações podem ser observadas pelos participantes nas sessões, enriquecidas pelos significados que imediatamente aportam as vestimentas rituais. Para aqueles que ainda não penetraram nesse mundo simbólico (os *adventícios*) apresentam uma face *misteriosa*, que, aos poucos e aumentando o envolvimento no grupo, necessitam de uma função pedagógica, de aprendizagem para conseguir compreender o ritual na sua crescente complexidade de detalhes, que permitem “viver a religião” na UDV.

É interessante observar que o uniforme da UDV consegue certamente “relativizar” os nomes e identidades pessoais dando maior, e visível, entidade aos ordenamentos hierárquicos nos quais os participantes estão inseridos. Também, penso que o sistema de vestimentas da UDV faz certo congelamento do presente, projetando uma hierarquia institucional atual para o futuro. Uma especial configuração (Norbert Elias) de mestres-discípulos, que traz uma *etiqueta* no trato social, materializada emblematicamente no uniforme.

#### 5.4. Ritual e institucionalização.

Ao analisar a UDV achei impossível escapar à dimensão processual. A UDV está em constante expansão e é possível perceber um aspecto dinâmico nos fluxos de pessoas, construções de locais, visitas de lideranças, etc.. Diferentemente das religiões que consideram-se instituições já fixadas e, portanto, possuem toda sua estrutura de rituais, regras e modos de relação com a sacralidade; a UDV está, na visão de seus dirigentes, *em processo de institucionalização*. A ênfase na oralidade para a transmissão da doutrina se combina com a doutrina de que todo o grupo está constantemente “se aprimorando” e “progredindo”. O futuro, então, é percebido nas narrativas dos adeptos como promissor e positivo. Ainda, em constante construção *institucional* da religião. “Quem planta flores, recolhe flores” ouvi dizer muitas vezes como metáfora do comportamento ético e individual esperado, mas que também era utilizada para a religião como um todo.

Durante a sessão, foi tocada uma música brasileira (que eu não conhecia), de forte conteúdo social, denunciava condições de opressão, enganos de patrões aos trabalhadores, injustiças e guerras. Pessoalmente, fiquei surpreendido. Ainda mais quando, depois, o MR falou dizendo que “essa música tinha trinta anos e que essas condições ainda existiam, que todos devemos fazer mais esforços para mudar as coisas”. (Diário de campo, sessão de escala, 07-10-2006).

[o MR] Também falou sobre a força do pensamento, que nos podemos aproveitar a força do pensamento. Ele se declarou surpreendido por que agora estava mudando para uma nova casa numa rua que tinha visto tempo atrás, e que havia gostado desse lugar e pensou que ele queria morar nessa rua. Ele depois esqueceu isso. Mas, agora, lembrou que ele tempo atrás tinha querido mudar para essa rua. “É a força do pensamento” falou. Falou também do Ioga, “onde tem pessoas que podem parar de pensar”, que pareceu-lhe excelente, “tomara que eu possa parar de pensar por um tempinho! Dar uma descansada na cabeça!” (ouvi risos). Falou também que iria retomar as práticas de ioga, mas que nunca

chegou a tanto. (mais risos). (Diário de campo, Sessão de Cosme e Damião - 27-09-2006).

Existem assim condições para que possam emergir internamente novidades e mudanças (considerados como novos e melhores *merecimentos* para todo o grupo, e até para a humanidade em geral),

Um exemplo mais disto é a própria produção do *vegetal*. Nos primeiros *preparos* que participei, há mais de dez anos, a *bateção* manual ocupava boa parte das energias (e tempos) dos participantes. Já nos últimos *preparos* que participei no *Núcleo Cores Divinas* de Pato Branco, PR, em 2010, a *bateção* do *Marirí* era feita por uma máquina (adaptada de trituradora de milho), poupando tempo e energia física dos participantes. Nesse local, também se utilizava uma caldeira de vapor para esquentar as panelas. É claro que a emergência de novidades, que nem esta, materializa-se depois de longos processos de diálogo, debate, discussão e experimentação. E, ainda, podem dar lugar a resistências, desistências e novos direcionamentos; mas o que quero principalmente mostrar que existe uma importante dinâmica interna, onde podem aparecer elementos que os próprios adeptos consideram como novidades.

### 5.5. A modulação dos tempos.

A sessão é um ritual que emerge na maior claridade, numa interseção complexa entre tempos. Os tempos da sessão parecem fluir numa relação com os tempos químicos e biológicos individuais de cada participante e tempos de “desencadeamento” ritual da *burracheira*. Toda a seqüência da sessão induz performaticamente para uma *modulação* dos desempenhos, sejam eles chamados corpóreos, psíquicos e/ou espirituais. As pessoas, quando participam periodicamente das atividades do grupo, podem sentir uma sensação de nova cotidianidade nos rituais. O devir da sessão deixa de ser estranho e agora é esperado, brindando possibilidades de experimentação que estão além do iniciante ou *adventício*. É o tipo de percepções que Mary Douglas (1997) quer chamar a nossa atenção, quando examina “as coisas que são impossíveis de experimentar sem o rito”. Falecida no ano de 2007, a antropóloga britânica deixou uma interessantíssima produção que abrangeu vários dos tópicos mais importantes da antropologia social. Do livro mais conhecido dela, *Pureza e Perigo* (publicado pela primeira vez em 1966), levanto vários aportes relevantes. Ela reflete profundamente sobre os rituais, e determina que ofereçam três coisas simultâneas: um

mecanismo de enfoque da realidade, um método de memotécnica e um controle da experiência. Segundo a autora, o ritual oferece um marco onde os fenômenos acontecem. A demarcação permite a emergência de certos acontecimentos e não permite a emergência de outros. São limites para a experiência, que atuam seletivamente enfocando a atenção dos participantes. “La acción mnemónica de los ritos es muy frecuente. Cuando hacemos nudos en un pañuelo no estamos sometiendo nuestra memoria a la magia, sino más bien reduciéndola al control de un signo externo” (DOUGLAS, 1973, p. 90). O ritual produz, na visão de Mary Douglas, uma mudança na percepção da realidade na medida em que modifica os princípios seletivos. O ritual pode permitir o conhecimento daquilo que, sem ele, não se conheceria de jeito nenhum, porque modifica a experiência no ato de sua expressão. No marco desta dissertação, é uma satisfação observar que uma autora tão destacada, clássica, menciona a importância do tempo como exemplo de uma forma ritual.

Hay algunas cosas que no podemos experimentar sin el rito. Los acontecimientos que sobrevienen en secuencias regulares adquieren un significado a partir de su relación con otros que se encuentran en la misma secuencia. Sin la plena secuencia, los elementos individuales se pierden, se vuelven imperceptibles. Por ejemplo, los días de la semana, con su sucesión regular, con sus nombres y características: aparte de su valor práctico en identificar las divisiones del tiempo, cada uno de ellos tiene sentido como parte de una configuración. Cada día tiene su propio significado y si se dan determinados hábitos que establecen la identidad de un día especial, su observancia regular produce el efecto del rito. El domingo no es solamente un día de descanso. Es el día anterior al lunes, e igualmente ocurre con el lunes en su relación con el martes. (DOUGLAS, 1973, p. 91).

Segundo essas idéias, a terça-feira é impossível de experienciar, simbólica e concretamente, sem que as pessoas tenham advertido a passagem pela segunda-feira. A autora critica o ceticismo que havia, na época, sobre as curas tradicionais, sem auxílio da medicina ocidental. A psicanálise é um excelente exemplo, na cultura ocidental, de um tipo de

cura que utiliza “somente símbolos”<sup>91</sup>. Anteriormente desenvolvi uma interpretação da cura ou alívio no marco da UDV que pode se aproximar a esta perspectiva. Meu interesse aqui è mais apontar à modulação de experiências temporais que a permanência no grupo pode fazer possível. Por exemplo, Luis Luna faz uma menção da periodicidade de participação em sessões na UDV, que aumenta dependendo do lugar ocupado na hierarquia:

Os sócios da UDV se reúnem todos os primeiros e terceiros sábados de cada mês, além das festas (6 de janeiro, 27 de março, 27 de junho, 22 de julho, 1 de novembro, natal, ano novo) e os aniversários do núcleo e do mestre representante do núcleo. Os membros do corpo instrutivo se reúnem uma vez mais a cada dois meses, os de corpo de conselho mais duas vezes por mês, ou seja 12 vezes mais, e os do quadro de mestres, mais 6 vezes. Em caso de visita de mestres antigos se fazem sessões extraordinárias. Um mestre bebe então o *vegetal* aproximadamente 50 vezes em um ano. Alguns mestres, especialmente os antigos, são muito solicitados, e estes bebem o *vegetal* muitas vezes mais. (LUNA, 1995, p. 17).

O esquema citado pode ser muito estruturado e na prática observei que acontecem algumas mudanças, sendo mantidas estritamente, por outra parte, as datas das sessões de *escala*. Quero destacar a diferenciação das experiências, daquilo que, como diz Mary Douglas, modifica os princípios seletivos e, por tanto, modifica a percepção da realidade (incluindo a percepção do tempo). É uma construção social que pode apresentar particularidades, interrupções e adaptações. Por exemplo, na sessão de 07-10-2007, o Mestre Representante em Florianópolis *marcou* a sessão *instrutiva* para o dia 12 de outubro, que é conhecido como “o dia das crianças” no Brasil. Mas também diz que *ele compreenderia às pessoas que devam cumprir compromissos com suas crianças, ou viagens já marcados*. (Diário de campo). Essa *compreensão* seria assim, segundo entendi, como uma

---

<sup>91</sup> A autora examina o artigo de Claude Lévi-Strauss, “A Eficácia Simbólica”, incluído no livro do mesmo autor “Antropologia Estrutural”, 1970. Cf. uma revisão crítica: RENSHAW, 2006.

isenção ou licença especial da obrigatoriedade de assistência dessa sessão para os que integram o *corpo instrutivo*. Levanta também este exemplo um tipo de “negociação” entre o calendário litúrgico do grupo e o calendário habitual da sociedade geral, que acontece no marco da configuração mestres-discípulos na UDV.



## 6. Considerações Finais.

### 6.1. De chamadas, histórias e nativos.

Reflito sobre as *Chamadas*, as *Histórias* e relatos, as *perguntas e respostas* que ouvi na UDV, as vivências que tive também. Tudo pode parecer “real” (principalmente é real, do ponto de vista *nativo*), mas eu estou querendo entender mais desde a antropologia, do ponto de vista da antropologia. Então lembro da discussão de Eduardo Viveiros de Castro (*O Nativo Relativo*, 2002), sobre a “humanidade dos pecaris”. Nesse artigo, ele examina as incompreensões que pode trazer, para a antropologia, não tomar em consideração o que é que estão dizendo os nativos. No caso, “Os porcos dos índios” (p. 132); analisa a estendida idéia no mundo indígena amazônico de que os animais são humanos. A primeira solução na academia é tratar essa idéia como “vacuidade referencial”, quer dizer: que o importante e sua função como discurso, ou estrutura/parte do mito e não tem nenhuma validade ou referencia empírica (nem isso seria importante). Em outras palavras: o conteúdo informacional do que eles estão dizendo não é o interessante, senão que o alvo de análise para a antropologia deveria ser a “função” disso tudo para outra coisa (manutenção da ordem social, por exemplo). Numa solução assim, Viveiros de Castro afirma que não estamos “levando a sério” o que dizem os nativos. Ele propõe considerar os conceitos de raciocínio que estão fundamentando a afirmação “os pecaris são humanos”. Existe, para esses índios, uma identidade anterior à diferença entre os substantivos “pecari” e “humano” que nós percebemos como evidente (porque temos diferentes conceitos fundamentais e prévios à reflexão, na nossa condição de ocidentais).

Disse anteriormente que a idéia de que os pecaris são humanos está longe de ser evidente. Por certo: nenhuma idéia interessante é evidente. Esta, em particular, não é não-evidente porque seja falsa ou inverificável (os índios dispõem de vários modos de verificá-la), mas porque diz algo não-evidente sobre o mundo. Os pecaris não são evidentemente humanos, eles o são não-evidentemente. (op. cit., p. 136-137).

Aqui entram as concepções cosmológicas na UDV; o assunto, para mim fundamental, da entidade como que devem se considerar as

afirmações da existência (por exemplo) de *forças* e/ou *entidades* que podem ser *chamadas* para a sessão, ou de relatos que acontecem (aconteceram) em tempos e lugares não sempre coincidentes com a historiografia oficial ocidental. Eu não consigo estar confortável considerando esses relatos e narrativas como “mitos”. Como é “levar a sério” o que se diz na UDV a respeito do tempo (que também diz sobre toda a cosmologia do grupo)? Os filiados em geral, e os mestres em particular, possuem também (que nem os índios do Eduardo Viveiros de Castro) meios para verificar a realidade do que estão dizendo (notadamente: “beba um copo de *vegetal* na sessão e examine!”). Eu mesmo, no tempo de *burracheira*, “ingressando no *Salão do Vegetal*”, poderia pensar e vivenciar a realidade como “nativo” a respeito desses assuntos. Esta dissertação também é uma *espiral ascendente*, e assim volto a refletir sobre *Chamadas*, *Histórias* e “*nativos*” em um nível diferente.

As *Chamadas*. Existem várias definições intentadas na literatura sobre o que é uma *chamada* na UDV. Mantras? Cânticos entoados por uma pessoa só? Penso que são exatamente isso: *Chamadas* (temos de “levar a sério” o que estão nos dizendo). *Chamadas* às forças e entidades espirituais. No estado de *burracheira*, pode ser claramente perceptível uma condição performática do cântico como *convite* que ecoa na subjetividade<sup>92</sup>. Palavras entoadas que são realmente dirigidas a alguém ou algo distante no início da *Chamada*, e que no devir dela “vai chegando”, chegando à subjetividade do discípulo e percebido como crescente presença, espiritual e até física. Ou também pode fazer o movimento inverso, “despedindo”, “levando” o que foi *trazido* antes na sessão.

As *chamadas* têm um desempenho temporal que trabalha com sutis mudanças dos tempos dos verbos empregados em cada uma, das imagens aludidas e das sonoridades rítmicas que ecoam, amplificam e modulam as palavras pronunciadas. A pronúncia também traz (ou produz, ou induz) uma sacralidade plena de *mistério*. Às vezes, depois de muito tempo pode se achar um significado novo naquela *chamada* que já se ouviu (ou se fez) em muitas oportunidades. Tudo induz, ou melhor, pode induzir à percepção diferente, considerada mais profunda, de assuntos tais como relatos ou ensinamentos doutrinários. Podem também

---

<sup>92</sup> E também, sem *burracheira*, na análise dos tempos verbais, da semântica, da literalidade do que é dito.

facilitar compreensões do mais diverso nível da existência, num leque que vai dos assuntos cotidianos até os mistérios últimos da vida e da morte. Para os adeptos, ouvi dizer que é “o hoasqueiro diante do Infinito”. Na performance poética das *chamadas*, a linguagem opera com o tempo. Modula as formas verbais e adaptam as entoações, os ritmos. Os símbolos, no sentido de Norbert Elias, como síntese de conhecimentos e saberes acumulados pelos antecessores, podem ser “redescobertos” (Timothy Ingold) no exame da *chamada* que faz o discípulo.

Na reflexão concentrada (e certamente dirigida doutrinariamente) que acontece na sessão podem ser abordados aqueles símbolos que exercem poder de “feitiço” (Norbert Elias) sobre a consciência do indivíduo particular. Nas sessões, já ouvi perguntar várias vezes “o que é o tempo?”, como exemplo mais perto de nosso trabalho. Lembro que uma resposta foi, depois do que me pareceu muito silêncio: “O tempo? O tempo é Luz.”. Tem também, na UDV, uma *Chamada* que fala sobre o tempo, sobre *o próprio tempo*.

Nas *Histórias* operam mecanismos similares às *chamadas*, a ênfase agora é no relato, na continuidade e completude do relato em pauta. Uma *história* pode também conter *chamadas*. As *histórias* vão brindando conhecimentos dos sucessos, mantendo também ligações temporais e conexões com fatos registrados pela historiografia contemporânea. A pessoa que “sabe” à *história* tem de saber *responder perguntas* sobre essa *história*, e o mesmo acontece com as *chamadas*. É um saber relativo a fatos, mas também um conhecimento relativo a palavras precisas, entoações, ritmos. Cada *história* tem seu próprio mecanismo mnemônico de recordação, suas *chaves* que vão guiando o relato, segundo me foi dito.

A importante dimensão pedagógica que possuem as sessões, e toda a convivência em geral, na UDV, é uma outra conexão com as reflexões sociológicas de Norbert Elias. Todos nós levamos vários anos de aprendizado, bem mais informal do que formal, sobre as noções de tempo utilizadas em nossa sociedade, noções que introjetam-se e aparecem na reflexão madura como “naturais”. A UDV investe um grande esforço em gerar, numa segunda socialização, uma percepção *evolutiva* do tempo, tanto pessoal como institucional e *Universal*. Nesta percepção temporal evolutiva, as *leis do merecimento*, da *colheita obrigatória* são combinadas, como vimos acima, com as noções relativas ao *livre arbítrio* dos espíritos. Assim, nas sessões podem se

ouvir perguntas sobre questões “fundamentais” tais como: O que é Natureza? O que é o Espaço? Para Norbert Elias seriam símbolos altamente sintetizados e introjetados profundamente, que em geral não são questionáveis no mundo cotidiano. Na UDV, utilizando o *veículo do vegetal* e com a guia doutrinária específica dos mestres, pode se refletir sobre esses símbolos. É, como observei acima, um ambiente de redescobrimto dirigido (Timothy Ingold). No caso do tempo, o caminho religioso no grupo procura, através de um aprendizado (considerado infundável), que as pessoas consigam perceber e vivenciar a dimensão da *evolução* espiritual, moral e progressiva. Afirmando isso, lembro que a *chamada* sobre o tempo falava que o *tempo é o próprio tempo*.

O senso comum entre os adeptos da UDV, é de que participam de uma religião *Universal*, que a UDV tem *importante missão na Terra*, e que a *União foi (re)criada em caráter definitivo*<sup>93</sup>. Somada à importância doutrinária da reflexividade individual que desenvolvi acima, existe uma ênfase na *responsabilidade* de cada discípulo, a partir de que o *vegetal* é bebido de *livre e espontânea vontade*. Também, grande parte dos seguidores não nasceu em famílias que já integravam a UDV, assim a aprendizagem religiosa no grupo atua como uma socialização secundária. Isso me leva a perguntar pela especificidade desses “nativos”...

O que faz do nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente. O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 114).

---

<sup>93</sup> Esse “caráter definitivo” pode parecer uma contradição com a noção, também de senso comum entre os adeptos do grupo, de que sua religião está “em processo de institucionalização”. Segundo fui compreendendo, o “caráter definitivo” seria mais uma afirmação de que ela continuaria existindo sem interrupções no futuro.

Essa pergunta é um questionamento do próprio trabalho como antropólogo no grupo. Diferentemente da situação “abismal”<sup>94</sup> de Eduardo Viveiros de Castro diante dos conceitos prévios dos índios sobre a pecari-humanidade, eu poderia sim (aparentemente) ter o mesmo grau de compreensão profunda, “intrínseca e espontânea” pelo menos, da realidade como “nativo” da UDV. O que não me poderia ser possível é a recusa à reflexividade, muito menos ainda a dita “inconsciência do mundo”. Será que somente se pode ter consciência da “cultura culturalmente” não sendo “nativo” (portanto, sendo antropólogo)? Defendo que os “nativos” da UDV (sócios) podem, em alguns casos, não ter essa relação “natural”, “intrínseca e espontânea”, “não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente”. De outro jeito, não seria possível compreender para o antropólogo que as pessoas também têm sua agência própria, que mudam e podem fazer trânsitos e itinerários diferentes Mas sim que eles, quando aumentam seu envolvimento no grupo, “vão aprimorando”, “vão apreendendo” uma forma de “natividade” particular, única da UDV. Não penso que todos os sócios acreditam nas e pensam as mesmas coisas. Penso sim que, na UDV, é possível perceber uma identidade religiosa processual, dinâmica, mas não eclética<sup>95</sup>; onde os pecaris podem não ser humanos, mas é claro que eles têm também um espírito em evolução.

## **6.2. Hoasca, remédios, placebos e cobaias.**

Na reflexão geral sobre substâncias psicoativas escassamente é mencionado o “efeito placebo”. O “efeito placebo” descreve a cura sem utilização “verdadeira” da substância ou agente medicinal ativo quando a consciência dos pacientes é “enganada” ou “atua de boa fê” acreditando estar recebendo uma medicina. A sugestão e auto-sugestão atuam de formas ainda desconhecidas para curar a doença. Stelio Marras<sup>96</sup> levanta interessantes reflexões que podem ajudar a

---

<sup>94</sup> Notadamente, pelas socializações primárias nos grupos indígenas.

<sup>95</sup> Quer dizer: não explicitamente eclética nas falas que ouvi para definir sua religião. Penso que um estudo que aborde trajetórias e itinerários individuais poderia destacar o variado leque e multiplicidade de experiências que muitos filiados transitam, ainda continuando sua participação na UDV. Por exemplo, na página 133 citei um mestre que falava sobre suas experiências com ioga.

<sup>96</sup> Texto originalmente publicado em Revista *Campos*, número 2, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (Paraná, 2002, pp. 117-133).

compreender algumas das noções imbricadas na cosmovisão da UDV a respeito do chá *Hoasca*.

O autor examina o trabalho científico de obtenção/invenção de novas medicinas alopáticas como um “trabalho depurativo... dependente do sucesso laboratorial com cobaias.” (MARRAS, 2002, p. 1). As cobaias são, segundo ele, classes de seres cuja primordial qualidade é certa “tipicidade” de resposta aos testes, e que são “homólogos ontológicos” do que se acredita sejam os doentes típicos no mundo fora do laboratório.

[...] Homens e ratos vão aí concebidos como contínuos no plano biofísico, assim identicamente naturais pela episteme ocidental. Episteme dessa cosmologia moderna que, por sua vez, informa e sustenta a lógica com que opera o pensamento das ciências médicas; essa lógica que por biologizar o homem, biologiza a doença, seja em seu diagnóstico de causas (razões de etiologia), seja em seu prognóstico prático (razões de terapêutica). (Idem).

Toda a armação metodológica e conceitual destes laboratórios está concentrada em isolar efeitos não controláveis, dos quais o “efeito placebo” é a manifestação mais subjetiva e, diria eu, escandalosa, espantosamente cultural. É para esses cientistas um mistério menor, não pesquisável. Não poderia ser vendida substância nenhuma como resultante dessas pesquisas. Somente interessados nos “princípios ativos” objetivos, quantificáveis e medíveis (e também vendáveis no mercado) eles afastam-se com complexas metodologias do “efeito placebo”. Segundo a “boa razão científica” destes laboratórios, uma medicina tem de superar estatisticamente em eficácia ao “efeito placebo”, considerado uma “má razão científica” segundo diz Stelio Marras. Má razão a partir que combina, em doses desconhecidas, subjetividade idiossincrática do paciente “atípico” com concepções simbólicas do meio cultural em que se desenvolveu essa subjetividade. A medicina moderna teria sua melhor imagem na pílula universal, com um único e curador efeito na totalidade daqueles que a obtenham do mercado.

---

Um sacramento religioso, quando comungado, pode envolver uma analogia com o “efeito placebo”. Num sentido positivo, a comunhão da substância (água, vinho, fumo, *hoasca...*) faz, induz e performa um contato com a sacralidade. Tudo aquilo que, no laboratório de pesquisa medicinal é isolado, removido, deixado de lado; no ritual religioso é incentivado, apoiado e reforçado. O sacramento é acompanhado de atos performáticos e de técnicas cenográficas e corporais que são utilizadas para aumentar o que posso chamar seu “poder de comunhão” no grupo. Esta discussão aponta para certos dados da minha pesquisa de campo em que se pode observar a importância dos fenômenos relativos ao “efeito placebo”. Um deles são os casos de diferentes pessoas que não sentem efeito nenhum ao ingerir o *vegetal*, seja numa ou várias sessões ou até em nenhuma delas, ainda que tivessem ingerido doses consideradas suficientes e que provocam os efeitos psicoativos nos demais participantes. Num ponto de vista positivista, essa situação somente poderia ser explicada por condições corporais ou fisiológicas individuais, mas na UDV é o *merecimento* como noção universal que explica este assunto. Ainda mais se lembrarmos que, na UDV, a *eliminação do sócio é competência do Vegetal* (Regimento Interno, ouvido nas sessões de escala).

Continuo abordando diferentes categorias aplicadas ao *chá*. Enteógeno. É uma noção interessante, mas, no fundo, ela é “divinamente positivista”. Porque induz a pensar que certas substâncias poderiam ter o mesmo tipo de efeito em *todos* aqueles que as consumam. Assim, na idéia de enteógeno estão ausentes o set e o setting, que no âmbito religioso da UDV poderíamos corresponder à doutrina e as expectativas e idiosincrasia de cada pessoa. Ficam fora do conceito de enteógeno assuntos importantes para caracterizar o *vegetal*; tanto do âmbito acadêmico como do “mundo nativo” da UDV. Dentre as questões acadêmicas a principal é a desconsideração dos contextos de utilização das substâncias em pauta. Os contextos sociais e as idiosincrasias individuais são, na verdade, muito importantes e fica invisibilizado ao pensar na realidade pesquisada. Na UDV, e em outros grupos religiosos ayahuasqueiros também, a preparação do templo ou local da sessão é importante. Já Aldous Huxley e outros pioneiros nas pesquisas “psicodélicas” tinham apontado para a importância dos preparativos

para o sucesso das experiências que empreendiam<sup>97</sup>. A tradição do grupo de origem dos “psiconautas” é também fato maior para ser considerado porque reveste todo o ambiente físico de significado e simbolismo, tanto por presença como por ausência. Seguindo uma noção como a popularizada de “enteógeno”, os grupos religiosos que os utilizam são homogeneizados e invisibilizados, sendo apagada sua **doutrina** porque parece que o importante é a substância e não tudo o mais. O termo também leva, na pesquisa do cientista, a deixar de lado os dados “anômalos” ao desconsiderar os informes como aqueles que ouvi algumas vezes: quando o enteógeno não produz *efeito de divindade* nenhuma, ou pior, efeito nenhum mesmo. Na UDV, é aceito que algumas pessoas podem não experimentar *burracheira* depois da ingestão de *Hoasca*, sendo isso explicado em virtude do *merecimento*.

Não é minha intenção aqui resolver semanticamente a questão, mas queria deixar a resposta aberta, indeterminada, como uma volta ao estranhamento radical, ao assombro (Rita Segato, 1992) na consideração daquilo que, no grupo em pauta, é o *vegetal*. Em algumas páginas, fiz certas racionalizações interpretativas, com o pretexto de que eles (os “nativos” da UDV) também as fazem. Agora quero me distanciar delas para me aproximar à incomensurabilidade das experiências que transitei. Manter o olhar no alvo de um horizonte transcendente deste próprio trabalho, como possibilidade de geração de um efeito de conhecimento. Foi por isso que deixei exibir no texto, sem resolver, alguns dos conceitos e das noções, como de *grau de memória*, por exemplo.

### 6.3. Tempo ao tempo: nativos continuam sendo nativos.

Quando volto a revisar os rascunhos, notas e sugestões que recopilei nestes anos, quando revisito um *Núcleo* da UDV e volto a participar numa sessão ou num *preparo*, sinto a mesma sensação. Quase como num *deja-vu*, minha reflexão chega às noções de tempo, de evolução, da onipresença do par saúde-doença e da “comunidade religiosa em institucionalização”. Minha compreensão então parece profunda e límpida. Porém, no instante posterior, quando quero chegar, na escrita antropológica, até um texto que seja representativo dessa compreensão, sinto a imensidade que me separa dos “nativos”. As coisas simples agora parecem “simplismos” e os assuntos complexos

---

<sup>97</sup> Sistematizadas também por Timothy Leary, e depois, desde uma perspectiva sociológica, por Norman Zinberg nos citados conceitos de set e setting.

parecem labirintos impossíveis, Teseu descobrindo que perdeu o fio de Ariadne... Quero deixar ainda umas sintéticas reflexões, que possam trazer novas interrogações de fechamento da dissertação.

Entre os nativos Bimin-Kuskumin de Papua Nova Guiné (KESSING, 1987, p. 161-169) somente alguns homens de cada geração compreendem os mais profundos estratos de significação dos símbolos de sua cultura. Só os homens podem atravessar os progressivos estágios dos rituais de iniciação, e em cada degrau novos estratos de simbolismo são revelados. Esse povo é uma pequena população que os pesquisadores afirmam não ter hierarquias de classe nem especialistas de tempo completo (como chefes políticos e religiosos). Roger Kessing examina essa situação como disparadora de uma crítica da antropologia hermenêutica, que considera que as culturas podem (devem) ser tratadas como “textos”, e que a tarefa dos antropólogos seja a de interpretar os símbolos. Lembra que é importante perguntar quem foi que escreveu e quem tem acesso ao conhecimento na cultura, já que ele pode ser lido mais ou menos profundamente por diversos atores. Diferentes tipos de nativos (mulheres, homens, velhos, jovens, especialistas e não especialistas) têm acesso diferencial ao conhecimento dos símbolos da cultura.

O texto final de uma etnografia é criado (bem ou malcriado) pelo etnógrafo: finalmente a cultura nativa é um artefato coerente, sistemático e integrado, construído de fragmentos e retalhos que aparecem na vida social real como criações emergentes e situacionais. Keesing também lembra que, ainda que o conhecimento possa ser construído em conjunto, ele é estruturado assimetricamente pelo poder e dominação de alguns grupos sobre outros.

Considerando a UDV como religião iniciática, no sentido que existem rituais e conhecimentos *reservados* e que existe um caminho de progressão estabelecido e regido pelo desempenho do “grau de memória”, também chego à constatação do meu próprio acesso diferencial ao conhecimento dos símbolos neste trabalho. Será que um antropólogo (que nem eu) e sua compreensão podem chegar além, até aquela “profunda gramática” que somente alguns no grupo dominam, sem se transformar ele mesmo num certo “super-nativo”, um “além-do-antropólogo”?

As palavras acima têm, ainda, um outro axioma oculto que reifica a compreensão antropológica: a noção da cultura (e do conhecimento) como definitiva, já formada e finalizada. Edward Schieffelin (1985)

descreve a particular performance das sessões espíritas dos Kaluli de Nova Guiné. Eles basicamente percebem a realidade como dividida em dois aspectos: o mundo visível do dia a dia e o mundo invisível dos espíritos e da morte. Na noite podem acontecer sessões onde um médium deita na plataforma para dormir, na seção dos homens da grande casa, e outros homens e jovens formam um coro ao seu lado. Entretanto, as mulheres mantêm-se à expectativa por perto. Quando a sessão começa, o espírito (chegando ao médium) entoia nostálgicas canções que o coro acompanha, e as pessoas tentam decifrar nas músicas qual é o espírito que está se comunicando. Uma vez que ele é identificado podem vir momentos de conversação e intercâmbio de informações, e depois o espírito deixa o médium. Numa sessão, vários espíritos vão a ter parte na interação, que é de intenso envolvimento, importância e dramaticidade para os nativos. No evento, acontece uma construção social ativa e participativa do conhecimento. Na dinâmica entre médium-coro-plateia acontecem os processos de identificação do espírito e de gradual aumento da precisão de suas respostas até o momento em que há um consenso geral de quem é o espírito e do que é que ele esta falando. Nesta performance, o significado cultural é um emergente social que, para o observador ocidental, é construído progressivamente na interação, mas que para os nativos aparece como uma mensagem clara e precisa do espírito. O texto abandona a idéia da cultura como sistema simbólico coerente e **já finalizado**, que os “nativos” deixam lá, num inacreditável plano da realidade onde a academia e outras culturas *dialogam*; conhecimento sempre pronto para os convenientes *insights* dos antropólogos.

Ainda, um último desconforto: nas reflexões sobre o estatuto dos nativos e o papel dos antropólogos (da “academia”) parece-me que a mudança de um dos pares afeta imediatamente ao outro. Eis assim que vejo que a aguda, incisiva e profunda crítica sobre os nativos tem mudado bem mais aos antropólogos do que aos nativos. Nativos continuam sendo nativos, em tanto e em quanto existam antropólogos para estudar com eles. Antropólogos são os que mudam, “academia” é que muda. Quem é o antropólogo que pode dizer **exatamente** como mudou fazendo antropologia, fazendo etnografia, sendo “afectado” pelo campo?

Neste trabalho, abordei uma reflexão que pluralizou o tempo, tratou sobre saúde e doença, sobre as substâncias psicoativas e os contextos rituais, sobre o tipo de envolvimento no grupo pesquisado.

Procurei manter fidelidade e respeito aos sentimentos daqueles que participam na UDV, e o mesmo para aqueles que participam na academia. Quando escrevo, ainda participo dos dois mundos, como todo antropólogo que vem dizer que “esteve lá”. Eis na dinâmica do saber, no *querer conhecer*, onde vejo que a cosmovisão da UDV aproxima-se mais da antropologia, do esforço científico para conhecer. Na escrita deste trabalho procurei manter certa tensão, uma indefinição e oscilação entre o envolvimento (o texto entusiasta) e o distanciamento (o texto desapaixonado). Não como pólos opostos, mas como margens diferentes do mesmo rio. É nessa tensão, para mim criativa, que as análises de tempos e saúdes podem *continuar sua caminhada*.

É Agora? A UDV continua pensada e vivenciada como uma religião *caminhando, evoluindo ela mesma com as pessoas, em processo de institucionalização*, como muitas vezes ouvi. Assim, as pessoas na UDV são incentivadas a perceber uma dinâmica, um fluxo temporal considerado progressivo, *Universal*, de mudanças e adaptações, por isso os adeptos dizem que ela é uma religião *viva*. Acreditam que vão ascendendo, *na direção da Força*, a mesma do cipó misterioso ascendendo às árvores da floresta. Espiral sem retorno dos tempos, de evolução, *preparados pra seguir*. Como escutei falar ao Mestre Representante, numa sessão em Florianópolis: “É *agora* que se está fazendo a História da União do Vegetal, estamos fazendo todos os dias, nós estamos construindo a continuidade da História da União do Vegetal na Terra”.

No transcorrer desta pesquisa, foi necessário pluralizar o tempo para compreender as diferentes vivências que o trabalho de campo traz. Pluralizar conceitos e categorias foi e continua sendo parte importante do projeto antropológico. Também, em geral, utilizei no singular o termo “saúde”. Parecia suficiente, até chegar aqui. No processo do texto escrito, e principalmente agora que estou finalizando, quase implicitamente eu diria, emerge outra pluralização. Surgiu do silêncio eloqüente de certos momentos das sessões e das entrelinhas do meu próprio diário de campo. Permaneceu, incorporada no texto, como fonte de perguntas para o além desta pesquisa. Seria assim, um último desdobramento: a pluralização da saúde. Tempos de compreender saúdes. Espiral sem retorno ou novo começo?



### Referências bibliográficas.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio. **A União do Vegetal no Astral Superior**. Comunicações do ISER, vol. 7, n° 30,1988.

\_\_\_\_\_. **O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla**: um estudo centrado na União do Vegetal. Dissertação (Mestrado em Ciências Religiosas). Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

\_\_\_\_\_. Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa. In: LABATE, B.; SENA, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. Curas e milagres: o reconhecimento de José Gabriel da Costa como Mestre Superior. [S.I.:s.n.]. [www.neip.info](http://www.neip.info). Acesso em: 01-2014.

BALDO, Marcus, CRAVO, André, HADDAD JR., Hamilton. **Máscaras do tempo**. In: Scientific American Brasil. N° 50, julho 2006. Disponível em: [http://www2.uol.com.br/sciam/reportagens/mascaras\\_do\\_tempo.html](http://www2.uol.com.br/sciam/reportagens/mascaras_do_tempo.html)  
Acesso em 01-2014.

BARNARD, William. *Entheogenic Mysticism: a Jamesian Assessment*. [S.I.:s.n.]. Disponível em: [http://www.neip.info/upd\\_blob/0000/446.pdf](http://www.neip.info/upd_blob/0000/446.pdf)  
Acesso em 01-2014.

BAUMAN, Zygmunt, **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 2001

BECKER, Howard. **Uma Teoria da Ação Coletiva**. Capítulo X: Consciência, Poder e Efeito da Droga. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

BEZERRA DE OLIVEIRA, José Erivan. **Santo Daime-O professor dos Professores: a transmissão do conhecimento a través dos hinos**. (Doutorado em Sociologia) Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

BOURDIEU, Pierre. Génesis y Estructura del campo religioso. In : *Revue Francaise de sociologie*, Vol. XII, (1971), tradução inédita ao espanhol de Ana Teresa Martínez.

BRASIL, **Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho - Ayahuasca** - do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas, Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas, Brasília (DF): 2006. Disponível em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/327994.pdf> Acesso em 01/2104.

BRISSAC, Sérgio. José Gabriel da Costa: Trajetória de um Brasileiro, Mestre e Autor da União do Vegetal. In: LABATE, B.; SENA, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda: Uma Interpretação Sociológica**. São Paulo: Editora Livraria Pioneira, 1961.

CARVALHO, Tatiana Barbosa. **Em Busca do Encontro. A demanda numinosa no contexto religioso da União do Vegetal**. (Mestrado em Psicologia) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

CEMIN, Arneide; MADEIRO, Ellen; ARAÚJO, Elgislane de. A ayahuasca como terapêutica para o uso de drogas (o imaginário do uso e da cura). **Labirinto**. Ano 1, n° 2, julho-setembro. Centro de Estudos do Imaginário, Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho – RO: 2001.

CSORDAS, Thomas. **The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing**. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1997.

\_\_\_\_\_. The body's career in anthropology. In: Moore, Henrietta (Ed.). **Anthropological theory today**. Malden, MA: Polity Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Corpo / Significado / Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

\_\_\_\_\_.;KLEINMAN, Arthur. The Therapeutic Process. In: **Medical Anthropology Contemporary Theory and Method**. New York: Jonson and Sargent.1990.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues.In. **A Aventura Sociológica**, Nunes, Edson (Org.). São Paulo: Zahar, 1983.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social**. Petrópolis: Editora Vozes. 1987.

DE TORO Y LLACA, Carmen. **El Calendario actual y sus orígenes**. Instituto de Astronomía y Geodesia. Facultad de Ciencias Matemáticas. Universidad Complutense de Madrid. 2008. Disponível em <[http://www.iag.csic.es/museo/docs/calendario\\_origenes.pdf](http://www.iag.csic.es/museo/docs/calendario_origenes.pdf)> Acesso em: dez. 2013.

DOS SANTOS, Rafael. **Ensaio sobre a cura no contexto de um grupo da Barquinha**. Brasília, DF: Universidade de Brasília. 2007. Disponível em <<http://www.neip.info>> acesso em: dez. 2013.

\_\_\_\_\_. DE MORAES, Célia; HOLANDA, Adriano. Ayahuasca e redução do uso abusivo de psicoativos: eficácia terapêutica?. In: **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília - DF, Set-Dez 2006, Vol. 22 n. 3, pp. 363-370.

DOUGLAS, Mary. **Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú**. Madrid: Siglo XXI. 1973. Existe edição em português: São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. **Émile Durkheim: sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1984. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

\_\_\_\_\_. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália**; São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Cosmos, 1977

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, 2v.

\_\_\_\_\_. **La sociedad cortesana**, México, DF: FCE, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. **La sociedad de los individuos**. Barcelona: Ed. Península, 2000.

ESCOHOTADO, Antonio. **Las Drogas – De los orígenes a la prohibición**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

ESPINOSA, Baruch de. **Pensamentos metafísicos, Tratado de Correção do intelecto, Ética, Tratado Político, Correspondência**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

EVANS-PRITCHARDS, Evans. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. In: **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Zahar. Rio de Janeiro, 1978.

FASANO, Patricia. **De boca en boca: El chisme en la trama social de la pobreza**. Buenos Aires: Ed. Antropofagia, 2006.

FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado**. In: Cadernos de Campo v. 13, USP, São Paulo: 155-161. 2005.

GARCIA, Julián. **El cuerpo como cultura**. Disponível em: <http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/sedes/manizales/4050041/html/contenido.html> Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2011. Acesso em 01-2014.

GENTIL, Lucia; GENTIL, Henrique. O Uso de Psicoativos em um Contexto Religioso: A União do Vegetal, In: LABATE, B.; SENA, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GOULART, Sandra. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca**. (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas, SP: Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. ; LABATE, Beatriz e CARNEIRO, Henrique. Introdução. In: **O uso ritual das plantas de poder**. Goulart, S.; Labate, B.; Carneiro, H. Campinas, SP: Mercado das Letras. 2005.

GROB, C. S. et al, **Human pharmacology of hoasca**. Journal of Nervous and Mental Disease, 1996.

GROB, C. S., MCKENNA, D. J., CALLAWAY, J. C., BRITO, G. S., ANDRADE, E. O., OBERLAENDER, G., SAIDE, O. L., LABIGALINI JR, E., TACLA, C., MIRANDA, C. T., STRASSMAN, R. J., BOONE, K. S., NEVES, E. S. Farmacologia Humana da Hoasca: Efeitos Psicológicos. In: LABATE, B.; SENA, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

GROISMAN, Alberto, **Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

\_\_\_\_\_. Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. In: **REVER, Revista de Estudos da Religião**. número 1 - Ano 4 – 2004. Disponível também em: [http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2004/t\\_groisman.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2004/t_groisman.htm) Acesso em: 01/2014.

\_\_\_\_\_. **Das (In)Visibilidades da Ayahuasca: agenciamentos, pesquisa, legislação, o joio e o trigo**. Antropologia em Primeira Mão,

Florianópolis: UFSC / Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, v. 130, 2011.

GUBER, Rosana. **La etnografía. Método, campo y reflexividad**. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2001.

HENMAN, Anthony. **Uso del ayahuasca en un contexto Autoritario. El caso de la Uniao Do Vegetal en Brasil**. In: *América Indígena*, Vol XLVI, nº 1, México - DF, 1986.

HOFFMAN, Albert; WASSON, Robert ; RUCK, Carl. **El camino a Eleusis: Una solución al enigma de los misterios**. Madrid: FCE. 1993

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. In: **Educação**. Porto Alegre: v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Tradução: Jose Fonseca. Publicação original: “From the transmission of representations to the education of attention”. In: Whitehouse, H. (ed.), **The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography**. Oxford: Berg, 2001.

JAMES, William. **Pragmatismo e outros textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1995.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

KESSING, Roger. **Anthropology as Interpretive Quest**. Current Anthropology. Abril, 1987 Vol.28 (2):161-176.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos**. Campinas, SP: Mercado das Letras, Fapesp, 2004.

LABIGALINI, Eliseu. O uso da Ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool – um estudo qualitativo”. Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo – Escola Paulista de Medicina. São Paulo, 1998.

LANGDON, Esther, Saúde indígena, a lógica do tratamento. **Saúde em Debate**, 6 (1):12-15. 1988.

\_\_\_\_\_. **A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica.** Antropologia em primeira mão, n. 12. Florianópolis: UFSC, PPGAS, 1995.

\_\_\_\_\_. A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia”. In: LABATE, B.; SENA, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca.** São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs.** Antropologia em primeira mão. Florianópolis: UFSC / Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2007.

LAPLANTINE, François. **A Antropologia da Doença.** São Paulo: Editora Martins Fontes. 1991.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1970.

LUNA, Luis, **Ayahuasca em Cultos Urbanos Brasileiros. Estudo Contrastivo de alguns Aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal UDV.** Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em antropologia. Florianópolis: Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina. 1995.

MABIT, Michel. Takiwasi: Ayahuasca and Shamanism in Addiction Therapy. **MAPS Bulletin 9** (3). Newsletter, 1994.

\_\_\_\_\_. The Takiwasi Patient's Journey. **MAPS Bulletin 3**(6). Newsletter, 1996.

\_\_\_\_\_. Produção visionária da ayahuasca no contexto curanderil da Alta Amazônia peruana. In: LABATE, B.; SENA, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

MACHADO, María Helena, **Brazil Through the Eyes of William James**. Harvard: Harvard Univ. Press, 2006.

MacRAE, Edward. **Guiado Pela Lua: Xamanismo e Uso da Ayahuasca no Culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ed. Abril, 1976.

MALUF, Sônia Weidner. **Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil**. In: Antropologia em primeira mão. Florianópolis: UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2005 a.- v.81.

\_\_\_\_\_. **Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era"**. In: *Mana* [online]. Rio de Janeiro: 2005 b., vol.11, n.2. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000200007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200007) Acesso em: 01/2014.

\_\_\_\_\_. **Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil**. In: Antropologia em primeira mão. Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2011 - v.124.

MARCUS, George. **Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal**. In: *Alteridades*, UNAM, México (DF): 2001, v. 11 (22).

McKENNA, Terence. **El manjar de los dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y le evolución humana**. Barcelona, Paidós, 1993.

MENÉNDEZ, Eduardo. **Morir de alcohol**. México (DF): CONACULTA. 1990.

MERCANTE, Marcelo Simão. **Ecletismo, Caridade e Cura na Barquinha da Madrinha Chica**. [S.I.:s.n.]. Disponível em: <<http://www.neip.info/downloads/barquinha.pdf>>. Acesso em dez. 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenología de la percepción**. Barcelona, SXXI ed. 1976.

NAVARRO, Eduardo Vicente. La Sociología del Tiempo de Norbert Elias. In: **A Parte Rei**, n. 54, Nov. 2005. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vicente42.pdf>>. Acesso em dez. 2013.

NIEVAS, Flavián. **El control social de los cuerpos**. Buenos Aires: EUDEBA. 1998

NOLDIN, Vânia Floriani. **Estudo fitoquímico das folhas e rizomas de Simaba Ferruginea ST. Hill e avaliação da atividade antiúlcera e antinociceptiva dos extratos e compostos isolados**. (Mestrado em Ciências Farmacêuticas) Universidade do Vale do Itajaí, Itajaí (SC), agosto 2005. Disponível em: <[http://www6.univali.br/tede/tde\\_arquivos/3/TDE-2006-07-10T134141Z-77/Publico/Vania%20Floriani%20Noldin.pdf](http://www6.univali.br/tede/tde_arquivos/3/TDE-2006-07-10T134141Z-77/Publico/Vania%20Floriani%20Noldin.pdf)>. Acesso em maio 2012.

ORTIZ, Montserrat Abad. Carga teórica, eufemismo y contradicción en el término enteógeno. In: **El Catoblepas**: revista crítica del presente. n. 16, Jun. 2003 [S.I.:s.n.]. Disponível em: <<http://www.nodulo.org/ec/2003/n016p16.htm>>. Acesso em dez. 2013.

OTT, Jonathan. **Ayahuasca Analogues: Pangaeian Entheogens**. Kennewick, WA: Natural Products, 1994.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: edições 70, 2005.

PELAEZ, Maria Cristina. **No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime.** (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

\_\_\_\_\_. Santo Daime, Transcendência e Cura. Interpretações: Sobre as Possibilidades Terapêuticas da Bebida Ritual. In: LABATE, B.; SENA, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca.** São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

RABELO, Miriam Cristina. Religião, Ritual e Cura. In: **Saúde e Doença Um Olhar Antropológico.** Paulo Cezar Alves; Maria Cecília de Souza Minayo (Orgs.). Rio de Janeiro. Editora Fiocruz, 1994.

RENSHAW, John. "A eficácia simbólica" revisitada: cantos de cura ayoreo. *Rev. Antropol.*, Jun 2006, vol.49, no.1, p.393-427.

RIBEIRO, Dilma A **busca de si numa religião hoasqueira – oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal (UDV).** Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém: 2010.

RICCIARDI, Gabriela. **O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV).** (Mestrado em Ciências Sociais), Defesa 02-2008. Universidade Federal da Bahia. Disponível em [http://www.neip.info/downloads/textos%20novos/gabriela\\_afim.pdf](http://www.neip.info/downloads/textos%20novos/gabriela_afim.pdf) >. Acesso em dez. 2013.

ROSE, Isabel Santana. **Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime.** (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005.

\_\_\_\_\_. **Entre colinas verdes: trabalhos espirituais, plantas e culinária: Reflexões sobre experiências de campo numa comunidade do Santo Daime.** [S.I.:s.n.]. 2005. Disponível em: [http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod\\_blob=626](http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=626)

Acesso em 01/2014.

RUDIO, Franz. **Introdução ao Projeto de Pesquisa Científica**. Petrópolis. Vozes. 1985

SCHIEFFELIN Edward. **Performance and the Cultural Construction of Reality**. American Ethnologist. Vol. 12, No. 4 (Nov., 1985), pp. 707-724.

SENA, Wladimyr Araújo. **Navegando nas Ondas do Daime: História, Cosmologia e Ritual na Barquinha**. Campinas, Editora da Unicamp, 1999.

SHANNON, Benny. A ayahuasca e o estudo da mente. In: LABATE, B.; SENA, W. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. Os conteúdos das visões da ayahuasca. Mana, v.9 n.2, Rio de Janeiro Oct. 2003 Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132003000200004&lng=en&nrm=isot](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000200004&lng=en&nrm=isot)> Acesso em: dez. 2013.

SOARES, Luíz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência Religiosa. In: **Cadernos do ISER**, Sinais dos tempos: Diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, ISER n. 23, 1990.

TAUSSIG, Michael. Reification and the Consciousness of the Patient. In: [Inglaterra]: Social Science and Medicine, v. 14B, 1980.

\_\_\_\_\_. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu**. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense. 2005.

\_\_\_\_\_. **The Ritual Process**. Harmondsworth: Pequin, 1974.

UDV. CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL: **Hoasca: Fundamentos e Objetivos**. Brasília, DF: [s.n.],1989.

\_\_\_\_\_. **Consolidação das leis: Versão para Quadro de Sócios e Corpo Instrutivo**, [Brasília, DF]: [s.n.], 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. *Mana*, Abr 2002, vol.8, no.1, p.113-148.

VIVEIROS DE CASTRO CAVALCANTI, Maria Laura. **O mundo invisível. Cosmologia, sistema Ritual e Noção de pessoa no Espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1983.

WEBER, Max. A Ciência como Vocação. In: Gerth, Hans; Mills, Wright. **Ensaio de Sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro. Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1981.

\_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais. Parte 1**. Campinas- SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.