

---

# A UNIÃO DO VEGETAL E O TRANSE MEDIÚNICO NO BRASIL

Rosa Melo

## A abordagem

O texto a seguir apresenta alguns elementos simbólicos do culto da *ayahuasca*<sup>1</sup> no Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), com o objetivo de analisar a elaboração dos modos de constituição do espiritismo local que atua na definição nativa do transe, a *burracheira*.

Nos ritos religiosos do CEBUDV, doravante União do Vegetal, ou UDV, o adepto “comunga” o vegetal ou a *hoasca*, um chá feito a partir do cipó e da folha<sup>2</sup> da planta e, conforme seu merecimento, experimenta a *burracheira*. Minha interrogação do transe udevista incide sobre a presença do guia espiritual, manifestada na *burracheira*, o Mestre Gabriel, como uma força que impele o sujeito à ação no mundo.

A União do Vegetal surgiu em uma região de extração gomífera e logo se estabeleceu na periferia de Porto Velho/RO no início dos anos 1960. O processo de expansão para o centro-sul do Brasil representou um impacto na formulação de sua cosmologia. O trânsito entre a formação da UDV nas “colocações” dos seringais e na periferia de Porto Velho, e sua posterior difusão entre a classe média dos grandes centros urbanos é uma passagem rica para a articulação de percepções a respeito dos contornos da tradição e da modernidade no campo religioso. O sentido precípua desse movimento apresenta-se na noção do transe, internamente formulada como a

entrada no espaço sagrado, em que se dá o encontro com o Mestre, fonte do conhecimento conducente ao “eu verdadeiro”.

A ressignificação da *ayahuasca* na União do Vegetal dá-se através de ressonâncias entre sistemas e códigos diversos, numa tentativa de totalização de pontos de vista parciais (Carneiro da Cunha 1998). Indico ainda como estão organizados na semântica do vegetal elementos do xamanismo e dos espiritismos brasileiros face a contradições, mediações e códigos partilhados com o Cristianismo, sem a intenção de propriamente demarcar espaços para tais elementos.

Os centros de trabalho espiritual com a *ayahuasca*, pioneiros no uso urbano do chá e que em breve tornar-se-iam instituições religiosas ayahuasqueiras, foram fundados na Amazônia entre os anos 1930 e 1970. O registro que segue corresponde às datas oficiais de criação dos respectivos grupos. Em 1930 surge o Alto Santo, liderado pelo maranhense Raimundo Irineu Serra em Rio Branco, Acre. No ano de 1945, na mesma cidade, o maranhense Daniel Pereira de Mattos, ex-daimista, funda a Barquinha. No seringal Sunta, fronteira com a Bolívia, em 1961, o baiano José Gabriel da Costa cria a União do Vegetal. Em 1974, o Padrinho Sebastião Mota de Melo, nascido e criado na região da floresta, funda nos arredores de Rio Branco o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS, recentemente renomeado ICEFLU, Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo. O Centro de Iluminação Cristã Luz Universal CICLU – Alto Santo – e o CEFLURIS são ambos conhecidos como Santo Daime, apesar dos conflitos e das acusações que marcam a relação entre as duas linhas. Enquanto a UDV e o CEFLURIS possuem representações em todos os estados brasileiros, nos EUA e em diversos países da Europa, as linhas da Barquinha e do Alto Santo encontram-se restritas à região norte do Brasil.

O estudo das linhas urbanas ayahuasqueiras (Monteiro da Silva 1983; Goulart 2004; Labate 2004), aponta para o campo ainda pouco explorado dos estudos de como a interlocução religiosa no Brasil apresenta, nas chamadas religiões espíritas, notadamente no transe mediúnico, uma característica importante para as investigações sobre as representações no campo religioso do país (Camargo 1961; Gabriel 1985; Carvalho 1999).

Busco compreender a dinâmica do transe no grupo a partir da cosmologia nativa e de suas tensões constitutivas no que diz respeito às propriedades significadas no sacramento. Início a argumentação lançando mão de uma análise comparativa entre o surgimento do Santo Daime e a criação da UDV, através de breves narrativas acerca da biografia dos fundadores de ambas as linhas. O percurso dos dois líderes no período de formação das respectivas religiosidades propicia o debate de continuidades e contrastes face ao uso da *ayahuasca* que os antecede, o dos curandeiros, ou caboclos da floresta.

O surgimento das religiosidades urbanas da *ayahuasca* problematiza o tema da cura física e de sua ancoragem espiritual. No presente, utilizo os termos curandeirismo

amazônico, vegetalismo, tradição cabocla da *ayahuasca* e xamanismo indígena em referência à posição do sujeito como detentor do poder de acionar forças espirituais diversas, capazes de agir sobre o corpo e a alma dos humanos. Segundo o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996), não se trata de uma oposição entre mundos diversos, mas sim de um trânsito que remete a uma ideia de equivalência entre os seres, transmitida no prolongamento entre humanos e não humanos. Proponho a discussão sobretudo da ideia de um prolongamento entre o humano e o não humano e de modos e possibilidades de ação associados a tal noção, de acordo com a reinvenção do uso urbano da *ayahuasca*.

A relação de aproximação e distanciamento entre o líder da UDV e a tradição cabocla da *ayahuasca* será conduzida de modo privilegiado no interior das ideias-chave do pensamento udevista com relação ao caráter espiritual do transe e à máxima teológica da evolução espiritual propiciada através do contato com a essência da bebida, o Mestre. A qualidade desse encontro é mediada pela volição do adepto de, em sucessivas encarnações, encontrar-se com seu “eu verdadeiro”, baseado nos critérios morais do tripé “família, trabalho e religião”.

Não obstante as diferenças, Santo Daime e UDV partilham do princípio atribuído à ação do chá que o remete à consubstancialização de uma força superior (Durkheim 1996) capaz de guiar o sujeito em busca de sua essência, ou seja, do espírito. O adepto do Santo Daime “toma” o daime que porta uma força, a presença do Mestre Irineu sob a essência espiritual do Mestre Juramidam. O adepto da UDV “bebe” o vegetal para alcançar a *burracheira*, habitada pelo Mestre Gabriel. Desse modo, a ingestão da bebida e a vivência orientada de seu efeito compõem o *locus* privilegiado de comunicação do sujeito com o poder que habita o chá, fonte de aprendizado.

Em razão da experiência de deslocamento do espírito, “tomar o Daime” ou “beber o vegetal” é uma prática que tem sido caracterizada com a marca xamânica da passagem entre mundos diversos, centro das cosmologias do Santo Daime (Monteiro 1983; La Roque 1989; MacRae 1992; Groisman 1991) e da União do Vegetal (Langdon 1996).

A atribuição antropológica do elemento xamânico nas religiões ayahuasqueiras urbanas deve-se, em larga medida, à experiência de contato com forças invisíveis. Contudo, entre os grupos, as forças a serem acionadas são objeto de conflito e acusações. Sob o efeito extático, o iniciado aprende a mover tais poderes, fazendo-os trabalharem sob sua orientação. No xamanismo indígena, que independe do uso de psicoativos, assim como no vegetalismo (Luna 1986; Taussig 1993), forças benéficas ou malélicas podem ser acionadas e comandadas pelo xamã ou curandeiro, o que impõe respeito àqueles a quem se atribui tal poder.

A ambiguidade do poder do xamã, que pode mover os poderes invisíveis para o bem ou para o mal, surge das análises interpretativas da identificação xamânica das matrizes urbanas da *ayahuasca*, uma vez que essas se identificam como cristãs e, portanto, estão imbuídas da oposição entre o bem e o mal no campo do sagrado.

Desse modo, é preciso relativizar a marca xamânica em razão dos princípios e limites do voo espiritual nos grupos abordados, que ressignificam o conhecimento tradicional xamânico. Nas cosmologias daimista e udevista, a bebida é um meio de contato com uma força superior, mas tal força é metonimicamente representada pelo líder carismático, percebido como guia da bebida. Destacam-se as práticas da caridade, da irradiação, da obediência, da evolução e do autoconhecimento, distribuídas de modo distinto em cada uma das linhas matriciais da *ayahuasca*.

Diante da ressignificação daimista e udevista, é importante interrogar se a comunicação extraordinária alcançada por meio da bebida é uma característica suficiente para determinar o suposto xamanismo desses grupos. Se no xamanismo a concepção do espírito coloca em relação entidades diversas, de humanos e não humanos, em movimento constante, como situar as chamadas religiões urbanas da *ayahuasca* levando em consideração esse princípio balizador do xamanismo?

Sandra Goulart (2004) realizou uma pesquisa com as três linhas matriciais no Acre e em Rondônia. Em sua tese, a autora embasa o argumento de que, em meio a contradições e conflitos, as linhas propagam uma mesma tradição. Nessa perspectiva, as influências xamânica, afro-brasileira, kardecista, esotérica e cristã distribuem-se desigualmente na órbita da percepção teológica do chá apresentada por cada uma das três linhas. Goulart sustenta que essas são diferentes reelaborações de um mesmo complexo de crenças, que conjuga o vegetalismo amazônico peruano (Luna, op.cit.) e a pajelança cabocla (Galvão 1955; Maués 1995).

Não pretendo retomar aqui a discussão da antropóloga, que analisa, de modo convincente, o trânsito da influência vegetalista e da pajelança cabocla entre as matrizes urbanas da *ayahuasca*, mas atentar para a semântica comum entre os transe espirituais articulados por Irineu e Gabriel, nordestinos fundadores de uma tradição religiosa na região amazônica. O panorama das formações do Santo Daime e da União do Vegetal alimenta o escopo da análise a respeito da habilidade udevista de transitar por referências variadas na formação de um *ethos* em que a influência de um espírito alheio e superior, o líder carismático, não prescinde da tônica cristã do livre-arbítrio, propagada através da busca enfática do autoconhecimento como critério de evolução espiritual. Tais categorias tomam lugar central na abordagem aqui apresentada devido à preeminência de tais questões, observada nos rituais e discursos pessoais analisados na pesquisa desenvolvida no CEBUDV (Melo 2010).

### **Os caboclos da floresta – uma tradição inferior a partir da releitura religiosa<sup>3</sup>**

Raimundo Irineu Serra nasceu na Baixada Maranhense em 1890. Integrando a massa de trabalhadores nordestinos que embarcaram em navios rumo aos seringais da Amazônia, chegou ao Acre em 1912, final do auge do primeiro período da exploração gomífera, levada à decadência pela competição com a produção proveniente da Ásia.

José Gabriel da Costa nasceu no ano de 1922, em uma região próxima a Feira de Santana/BA. De lá partiu em 1942 e viveu por alguns meses em Salvador. Em 1943, Gabriel chegou ao norte, membro do exército recrutado para a extração da borracha fornecida às frentes de combate dos Aliados na Segunda Guerra Mundial, época em que tal exploração foi temporariamente intensificada. Assim sendo, ele passou a residir entre a capital do antigo território de Guaporé e os seringais da fronteira com a Bolívia, de 1943 a 1965.

Irineu e Gabriel, de acordo com seus seguidores, tiveram sua “missão” guiada pelo encontro com o “tesouro”, menção aos motivos edênicos típicos de um imaginário messiânico reconfigurado na descoberta da valiosa bebida, capaz de conferir poderes àquele especialmente dotado de sabedoria e habilitado a trabalhar com forças espirituais. A leitura nativa do valor desse “tesouro” está ligada à noção de que ele é capaz de revelar o espírito (ou a essência) de ambas as figuras carismáticas, assim como o de seus seguidores, tudo de acordo com o merecimento de cada um, categoria hierarquizante comum aos dois grupos, que provém da mediação entre a espiritualidade e o comportamento desejado.

Ambos os líderes conheceram o chá através dos curandeiros da floresta e logo rejeitaram tal modo de “trabalhar com o chá”, visto como “magia negra” ou “curiosidade”, a manifestação de um “conhecimento incompleto”. A relação com o chá surge nesse contato com uma tradição tomada como impura, que deveria ser superada no desenrolar da missão de cada um dos líderes carismáticos, portadores de um “conhecimento superior”.

O uso do chá na Amazônia de Irineu e Gabriel tem na categoria doutrina o fundamento dos cultos emergentes do Santo Daime e da União do Vegetal, que procuram se legitimar enquanto religiões enfatizando modos hierarquizados de se “trabalhar” com a bebida, como veremos adiante. “Trabalhar” na linguagem local é uma referência às potencialidades inerentes à substância que, não sendo unívoca, requer uma determinada orientação para que sua utilização possa atingir certos propósitos “superiores”.

A reinvenção do uso da *ayahuasca* pelos líderes Irineu e Gabriel identifica suas respectivas doutrinas como um conhecimento “superior”, ao associar um elemento nativo à autenticação do religioso, em contraste com o uso “incompleto” da floresta, praticado por índios e mestiços. A evocação da diferença enquanto superioridade é parte do léxico dos curandeiros ayahuasqueiros, que afirmam seu poder sobre o feitiço, como mostra Taussig (1996). Por outro lado, na linguagem dos líderes carismáticos, a ideia de uma doutrina orientadora dos trabalhos com a bebida supõe unificação e centralização da fonte de poder, em detrimento da noção de poder individual inerente à figura do curandeiro.

O termo “curioso”, adotado pela UDV para se referir àqueles externos à fronteira do grupo, é citado por Eduardo Galvão em seus estudos numa pequena comunidade do Baixo Amazonas em 1948 como uma denominação utilizada por caboclos em

referência ao trabalho de parteiras semiprofissionais que afirmavam possuir “um ‘conhecimento’ que os doutores não possuem” (Galvão 1955:121). Na periferia de Iquitos, Peru, Dobkin de Rios (1972), durante sua etnografia, torna-se uma “curiosa”, ou seja, uma cartomante. A “curiosidade” é uma categoria que indica poderes de manipulação de forças invisíveis geridos de forma anárquica, portanto não articulados numa ordenação devidamente sistematizada. Tal domínio, assim como a feitiçaria, pode acarretar êxitos ou malogros, em contraste com a busca por um alinhamento religioso promovida por uma doutrina organizada.

Aspectos da elaboração do conhecimento espiritual dos líderes do Daime e da UDV são gestados em narrativas que remontam à relação desses indivíduos com as práticas que os iniciaram na experiência com a bebida. Desse contato provêm rompimentos e continuidades, sendo tal experiência fonte de ambivalências na formação religiosa dos grupos em tela.

Destaco versões reduzidas de duas narrativas oferecidas pela pesquisa de Goulart (op.cit.) sobre as primeiras experiências de Irineu com a *ayahuasca*. São diferentes versões que se referem a mensagens opostas e assimiladas de modo desigual pela doutrina. A não homogeneidade das versões relacionadas à trajetória do fundador do Santo Daime enseja um discurso impreciso acerca das fontes irradiadoras do poder do Mestre. No caso da UDV tem-se conhecimento de uma única versão de como José Gabriel conheceu o chá, em que há pouco espaço para deslizamentos de sentido e é possível entrever a constituição de uma franca intenção de diferença face ao uso da bebida pelos “curiosos” da floresta.

Irineu foi convidado por Antônio Costa para conhecer um grupo no Peru que bebia um chá de nome *ayahuasca* e, então,

tomou a bebida e quando os outros começaram a trabalhar, botaram a boca no mundo chamando o demônio. Ele também começou a chamar. Só que na proporção que ele chamava o demônio, eram cruzeiros que iam aparecendo [...] O Mestre começou a analisar. “O diabo tem medo de cruz e na medida que eu chamo por ele, aparecem as cruzeiros. Tem coisa aí...” (Goulart op.cit.:30).

A narrativa segue, atendo-se a uma outra ocasião em que Irineu bebeu o chá, que dá continuidade ao mito, sugerindo elementos formadores da doutrina:

Era uma noite clara... E quando ele começou a mirar deu muita vontade de olhar para a lua. Quando olhou ela veio se aproximando [...] E ficou parada. Dentro da lua uma Senhora sentada numa poltrona, muito formosa e bela [...] Ela falou para ele:

- Tu tem coragem de me chamar de Satanás?
- Ave Maria, minha Senhora, de jeito nenhum! [...]

- O que você está vendo ninguém nunca viu. Só tu. Agora me diz: quem você acha que eu sou?
- Vós sois a Deusa Universal.

A Senhora, de nome Clara, aparecerá outras vezes, reconhecendo Irineu como alguém dotado de sensibilidade extraordinária e orientando-o em sua “missão”.

Segundo um antigo daimista, Mestre Irineu encontrou o verdadeiro nome da bebida, pois *ayahuasca* era o nome primitivo, anterior à doutrina e, portanto, ainda não se tratava do daime, uma vez que sob o nome indígena a bebida se encontrava em nível inferior de desenvolvimento. A transformação do nome do chá, seja no Santo Daime ou na União do Vegetal, comunica como a denominação quéchua da bebida é identificada ao seu estágio primitivo, ideia que reproduz a hierarquia racial da sociedade brasileira.

Noutros relatos, surge a figura de um mestre curandeiro, às vezes chamado de Don Pizzon ou Pizango, aparece como um ser espiritual ligado à bebida. Falando em espanhol ou como descendente dos incas, o ser vaticina os poderes de Irineu e diz:

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

Na primeira versão, o experimento no Peru é representado a partir de imagens demoníacas. Contudo, a visão provocada pela bebida, a miração de Irineu, contradiz a evocação sonora, mostrando-lhe o símbolo da cristandade. Num segundo momento, Irineu recebe a visita de uma figura feminina beatífica, que posteriormente será identificada com Santa Clara ou Nossa Senhora da Conceição, uma figura que evoca a Virgem Maria.

A narrativa fixada no mito de origem do Santo Daime é a da Santa, e não a do caboclo Pizzon. Na segunda narrativa, o inca é também um “caboclo”, entidade presente nas diversas religiosidades de tonalidade afro-indo-brasileira. Contudo, o elemento central da cristalização mítica é a visão de uma santa católica, que lhe pergunta se ele acha que ela é satanás. A interrogação da santa é associada à relação de Irineu com a bebida, purificando-o de sua experiência “cabocla” anterior e construindo a separação entre o “bem” e o “mal”, condição para a entrega do poder a Irineu.

Nas duas versões temos a miração no centro dos poderes de Irineu. A primeira narrativa diz respeito à inferioridade do uso do chá na floresta, ligado aos cultos demoníacos a serem superados pela missão divina do Mestre, anunciada por cruzeiros e, finalmente, por uma bela figura feminina surgida da lua. A segunda é uma versão que goza de menor visibilidade no grupo, onde o caboclo Pizango surge como guia da bebida, reconhecendo e legitimando o poder superior de Irineu diante dos demais participantes da sessão.

Na União do Vegetal, a lógica de atribuição de superioridade da doutrina é radicalizada na relação que se estabelece entre José Gabriel e a bebida, desde o início alinhada ao distanciamento dos “mestres de curiosidade”, segundo classificação udevista que faz referência ao uso do chá pelos curandeiros.

Em colóquios entre adeptos, conta-se como os “curiosos” perceberam uma alteração no efeito do chá durante os primeiros contatos de José Gabriel com a bebida, indício da interação de Gabriel com o chá. A narrativa, gravada<sup>4</sup> na voz da viúva, mestre Pequenina, conta a aclamação de Gabriel como mestre superior por doze “mestres de curiosidade”. O poder de mudar a frequência da *burracheira* sugere a força do Mestre que, de acordo com o mito de origem do chá, a História da Hoasca, insere-se metonimicamente na própria bebida, misturando-se com ela. Essa narrativa, por ser longa e complexa, não cabe no espaço limitado deste artigo. Para o presente, basta saber que nela Gabriel conta suas encarnações anteriores e, ao final, afirma: “A burracheira sou eu”. Comentarei essa importante assertiva adiante.

Anos depois, em 1º de abril de 1959, no seringal Guarapari, fronteira com a Bolívia, José Gabriel recebe o chá em sua casa, das mãos de Chico Lourenço.

Pequenina, em entrevista gravada ao lado de seu filho Jair, relata as primeiras experiências de Gabriel e sua família com o chá:

[Chico Lourenço] falou uma porção de coisas: “Ah Gabriel, eu levo a pessoa nos encantos, faço a pessoa ver aquilo que a pessoa quer”. Quando foi no tempo de burracheira o papai falou pro Chico Lourenço: “Olha, Chico Lourenço, a pessoa não deve falar aquilo que não pode fazer”. Foi quando o Chico Lourenço disse: “É isso mesmo, Gabriel, é isso mesmo” [...] Daí o Mestre Gabriel já começou a repreender ele.

Nessa mesma ocasião, foi marcada a próxima sessão para o dia 24 de junho. Neste dia, conta Pequenina: “Bebemos o vegetal à noite, numa sessão muito forte [...] fiquei muito nervosa”. Uma terceira sessão foi então determinada e Chico Lourenço trouxe o cipó e a folha. Fizeram o chá com muitas outras folhas e “casquinha de pau”, o que provocou o questionamento de Gabriel a Chico Lourenço, que lhe respondeu que aquilo tudo era para eles terem muitas visões. Segue a narração:

O tempo desbaratinou no meio de todo mundo, tinha diversas pessoas, e o povo já assombrado com tanta coisa que aparecia [...] foi quando meu filho Jair, gritando muito [...] foi que o Mestre que é o Mestre Gabriel hoje, pegou no braço dele e disse: “Meu filho”, quando ele disse “Meu filho” ele foi virou-se para o pai dele e disse: “O Sr. é mestre”. Ele disse: “Sou”. E disse: “O Sr, um Mestre feito por Deus” [...] Aí o Mestre Gabriel disse: “Olhe, Chico, você não sabe, isso aqui é uma coisa de Deus e você não sabe trabalhar... você tá misturando muita coisa”. E



nesse momento o Mestre Gabriel começou a dizer umas palavras, como se estivesse doutrinando.

Algum tempo depois, no Acre, após dirigir uma sessão a pedido de doze mestres de curiosidade que o tinham “visto nos encantos”<sup>5</sup>, Gabriel foi aclamado Mestre.

O controle da *burracheira* será depois exercido pelo Mestre Gabriel e aprendido por sua esposa, mestre Pequenina, que conta como um dia um rapaz foi procurar o Mestre com uma *burracheira* que não passava e o líder “colheu” a *burracheira* “num desatamento de sapato” (3º Congresso UDV – DVD, 1995). Diz-se na União que a *burracheira* é “guiada pela palavra”, contudo esse exemplo do desatamento de sapato evidencia o poder do líder em manipular objetos, desempenhado antes do contato com a bebida e que se associa ao vegetal e à sua “força estranha”, a *burracheira*.

Com Chico Lourenço, outros três aspectos são ressaltados: primeiramente a assertiva que propaga que a função da bebida seria fazer a pessoa entrar nos “encantos” e ver o que quer, adivinhando o futuro ou conhecendo o passado, é censurada por Gabriel. De acordo com o mito de origem, conhecer tudo o que há é uma prerrogativa do mestre verdadeiro, por isso Gabriel, numa prévia de sua atuação como Mestre da União do Vegetal, repreende aquele que se põe em um lugar indevido. “Corrigir”, em vez de “repreender”, é o termo adotado para essa inclinação doutrinária do Mestre Gabriel, pronunciada no episódio com Chico Lourenço, que, como um discípulo, reconhece e acata a autoridade do Mestre.

A multiplicidade de folhas e casquinhas de pau no depoimento de Pequenina refere-se à tradição dos curandeiros da floresta, na qual outros vegetais são acrescentados ao cozimento da bebida. A União do Vegetal, nas primeiras décadas, manteve o costume de adicionar outros vegetais, tradição chamada de “nove vegetal”, que podiam ser, a critério do mestre do preparo do chá, a ele acrescentados para fins de cura, realizados em sessão específica. Tais vegetais não possuem efeitos psicoativos, segundo depoimentos informalmente colhidos. Nos anos 2000 esse costume foi abandonado no CEBUDV, sob a alegação de que a prática do curandeirismo é prevista no código penal.

A crescente busca por legitimidade da instituição parece transformar costumes vernaculares em desvios frente aos modos legitimados do uso religioso da bebida. O banimento da prática dos “nove vegetal” corrobora a afirmação de que o centro espírita trabalha com a “cura do espírito”, provavelmente com a intenção de apartar-se da prática de cura espiritual dos males do corpo, prática exercida por José Gabriel antes da UDV.

Nos relatos, o poder recebido pelo Mestre Irineu provém da miração, categoria presente tanto na UDV quanto no Daime, mas que nesse tem um papel fundamental na doutrina e na forma ritual. Na UDV, o jogo de perguntas e respostas<sup>6</sup> que toma a maior parte da cena ritual conforma uma dinâmica que parece não conceder espaço privilegiado à experiência visionária. Há uma certa tensão face à miração, expressão

imprevisível do efeito da bebida, que leva à suspeita de que essa seja uma ação realizada para atingir exclusivamente um estado de êxtase.

Um exemplo do desconforto com a miração, devido ao seu caráter místico indômito e não domesticável, nos termos de Bastide (1975), é a redução do tempo destinado ao silêncio nas sessões, como atestado por diversos sócios, desequilibrando os espaços entre o desejo da mística e os requisitos da racionalidade moral, que atuam de modo ambíguo na semântica da *burracheira*.

O Mestre Irineu tomava o Daime para “mirar” e ver os caminhos de cura daqueles que o procuravam. Os discípulos do Daime remetem-se constantemente às suas mirações como portadoras dos ensinamentos do Mestre. De acordo com Luis Eduardo Soares (que se refere ao CEFLURIS), a miração no Daime constitui “o instrumento de trabalho espiritual mais nobre nesse grupo, dotado de superiores efeitos didáticos”, uma vez que o efeito visionário é culturalmente articulado numa doutrina flexível e aberta (Soares 1994:218).

No discurso udevista proferido em sessões “de escala”, realizadas todo primeiro e terceiro sábados do mês, e nas conversas e entrevistas, dificilmente é concedida tal preeminência ao sentido atribuído às visões. Em contraponto ao caráter íntimo do efeito visionário, a fala nativa frequentemente repõe o discurso oficial, loquaz quanto ao projeto de vida que objetiva a “evolução”, termo central nas cosmologias espíritas da Umbanda e do Kardecismo, e que na UDV é língua franca na cosmovisão do uso do chá.

O critério de seletividade na *burracheira* é um aprendizado importante para a trajetória institucional do discípulo. Na Chamada da Mínguarana, parte da versão completa da História da Hoasca, “entrar nos encantos” significa experimentar um encontro espiritual hierarquicamente diferenciado. O dirigente da sessão faz o pedido para que os outros que “ainda não podem entrar” nos encantos possam “ver”. Mirar, “ver”, ou “entrar nos encantos” é uma experiência que não está ao alcance de qualquer um e é auferida de acordo com estágios diferenciados de relacionamento com a força invisível do Mestre, institucionalmente condicionada pelo “grau” do adepto, grosso modo subdividido em quatro níveis. Contudo, são comuns questionamentos face a esse conteúdo doutrinário, surgidos em conversas particulares com membros dos variados “graus” que, assim, negociam sua adesão em meio aos princípios institucionalizados.

Assim, a miração na UDV adentra uma lógica hierárquica que engendra uma diferenciação de sentido, representada pela divisão entre aqueles mercedores de entrar nos encantos e os que ainda não atingiram tal estágio, mas conseguem alcançar a visão dos encantos ofertados pela natureza divina, ou Mínguarana. A exegese na Chamada da Mínguarana não define a ocorrência da miração, mas gera efeitos simbólicos sobre ela, concedendo-lhe um lugar social específico.

Nessa perspectiva, delinham-se aqui diferentes modulações do efeito visionário nas duas vertentes religiosas. No Daime, todo “fardado”, como é chamado o membro

do grupo, a princípio “sobe ao astral”, dimensão cosmológica em que se realiza a luta do xamã contra o mal, o que tornaria cada fardado um xamã em potencial (La Roque Couto 1989; MacRae 1992). O discurso hegemônico da UDV, cômico do valor da estratificação hierárquica, confere uma distinção aos que estão no “lugar” de “subir ao astral” ou “entrar nos encantos” e realizar esse contato específico e desejável com a “força”.

A especificação que dá sentido à simbólica da *burracheira* na União do Vegetal é uma categoria que assevera a dimensão estritamente mental do transe e sugere distanciamentos das práticas daimistas de Daniel e Sebastião, fundadores da Barquinha e do CEFLURIS, respectivamente. Em ambos os grupos há a inclusão de rituais de incorporação de entidades diversas com fins de “caridade espiritual”. As nuances da ideia da possessão no campo religioso da *ayahuasca* como um todo não serão aqui desenvolvidas. Busco no momento indicar como o efeito visionário do transe é introduzido na lógica hierárquica da UDV, e quais tradições estão sendo valorizadas ou deslegitimadas na constituição de um transe que se pretende específico: a *burracheira*.

No Santo Daime, o trabalho é estruturado através do canto coletivo dos hinários e não por meio oratória, como ocorre na UDV. No cenário daimista, os passos simples do “bailado” ou a posição sentada do “trabalho de concentração”, acompanhados de cantos coletivos, da batida do maracá e de outros instrumentos musicais (como flauta e violão), mais presentes no “bailado”, estruturam um ambiente de receptividade ao efeito visionário, percebido como uma ocorrência altamente desejável, propiciada a partir de uma postura firme do discípulo, que deve manter-se na corrente, bailando e cantando. Tal “firmeza” é elaborada em associação com certas práticas cotidianas.

Na UDV, a forma oral é predominante na expressão ritual. A sessão organiza-se após um primeiro momento, de distribuição hierarquizada do chá, de acordo com o grau do adepto, prática inexistente no Daime, em que o “despacho” da bebida separa homens e mulheres, que se posicionam em lados opostos do recinto. A sessão na UDV segue com uma leitura dos documentos, contendo estatuto, regras de convivência dos discípulos e mistérios cosmológicos. Após isso, a sequência de chamadas de abertura é executada pelo dirigente, postado sob o arco da mesa, por meio do qual recebe as emanções do guia da bebida. A partir desse momento, qualquer discípulo pode perguntar, falar ou “chamar”, conforme consentimento do dirigente.

Na estrutura do rito daimista, o “fardado”, por intermédio da presença espiritual de Juramidam, realiza a passagem entre o mundo físico e o sobrenatural. Na UDV tal transição é operada primeiramente pelo mestre dirigente da sessão que, na abertura, chama o Caiano, o primeiro hoasqueiro, espírito do Mestre noutra destacamento, ou encarnação. Num segundo momento, os demais, de acordo com o merecimento mediado pela lógica do grau, realizam o deslocamento astral.

A análise da categoria do grau e das hierarquias espiritual e institucional,

sobretudo no que diz respeito às suas relações com a miração, tematiza a negociação do adepto com os determinantes hegemônicos da religião. Como mencionado anteriormente, muitos entendem sua relação com o Mestre Gabriel como direta, independente do reconhecimento instituído pelo grau hierárquico.

A transformação que revela José Gabriel como Mestre da União do Vegetal tomou lugar nos primeiros anos de contato como o chá, entre 1959 e 1961, período em que se o líder se recordou, ou seja, alcançou a “cientificação”, movimento que se refere à visão de vidas passadas, à compreensão da missão do espírito na Terra, a um estado de iluminação, até o presente tido como exclusivo do fundador, mas ao alcance daqueles de merecimento. Quando entra em contato com o chá, Gabriel recorda-se de suas encarnações anteriores, vinculadas a uma relação privilegiada com a bebida, segundo a História da Hoasca. O poder de Gabriel para mover forças invisíveis preexistia à sua vinculação com o vegetal, mas potencializa-se após sua religação com a bebida. Tal processo é respaldado por outros mestres que o reconhecem como tal.

José Gabriel completou seu percurso mnemônico nos mistérios do vegetal no dia 22 de julho de 1961, data da criação da União do Vegetal. Ou, como dizem os discípulos, recriação, pois no destacamento de Gabriel seu espírito encontrava-se em sua quarta reencarnação, terceira como líder da UDV. De acordo com a exegese nativa, logo depois de recriar a União, Gabriel rompe com sua filiação religiosa anterior, em que curava sob o poder de certas entidades (como Sultão das Matas, Truveseiro e Flor de Aurora), em rituais que remontam à sua permanência na floresta. Ao recriar a União do Vegetal, Gabriel revela aos seguidores que o acompanhavam ser ele mesmo a entidade Sultão das Matas, a mais famosa entre aquelas que costumava receber no tratamento dos que buscavam seus poderes de cura. O líder teve seu saber “confirmado no astral superior” no dia 1º de novembro de 1964.

Na UDV, sob o estado de concentração mental, o sujeito pode chegar a ter mirações, em decorrência de seu merecimento, categoria também operativa no Daime como indicativa da qualidade da miração. Não há na UDV uma dieta purificadora que proscrisse sexo, álcool e carne vermelha nos dias precedentes à ingestão do chá, como ocorre no Santo Daime. A negação de algumas práticas que condicionam o merecimento não se restringe a períodos determinados, mas deve ser incorporada definitivamente no novo modo de vida do praticante, evidenciando a evolução espiritual.

### **As *ayahuas*cas e as “macumbas” – o jogo acusatório**

A interpretação dos vínculos das duas matrizes urbanas da *ayahuasca* aqui abordadas no que diz respeito às tradições múltiplas que as compõem tem na relação com o transe dos cultos brasileiros de origem indígena e africana um espaço para a reflexão das identificações invisibilizadas no discurso, e por isso prenes de significados ao olhar antropológico. A presença explícita ou implícita de elementos de cultos

diversos se apresenta como fios articulados no processo de resignificação, uma vez que a abstração analítica não deve separar-se nem da cor local nem da ganga histórica (Mauss 2003:322). Sob esse ponto de vista, o paradigma nativo não presta contas aos planos recolhidos, mas faz ressoar suas intenções, de acordo como os modos de disposição dos elementos articulados no todo (Benjamin 1968).

Mais uma vez, o recurso comparativo é solicitado para depurar características provenientes de contrastes e semelhanças entre o Santo Daime e a União do Vegetal, grupos religiosos que se irmanam na autoidentificação com o Cristianismo, e cujos líderes carismáticos são internamente associados à figura de Jesus Cristo. De acordo com Goulart (op.cit.:61), tanto Juramidam quanto Mestre Irineu e Gabriel são identificados com Jesus e seus ensinamentos (ibid.:209). Na UDV, colhi alguns depoimentos individuais, portanto não institucionais, que corroboram a visão da autora de que o líder é associado a Jesus Cristo, que emana sua força espiritual por meio do chá comungado.

A identificação com datas do calendário católico, assim como com preces, santos e outras figuras do Catolicismo é menos visível na UDV, se comparada ao Daime e à Barquinha, mas em todas as três linhas, tais símbolos são evocados na composição do alinhamento dessas religiosidades com Deus, distanciando-as do clima de perseguição e acusação, assim como se passa no universo umbandista brasileiro (Ortiz 1978; Gabriel 1984; Negrão 1996).

Goulart apresenta um relato que afirma que no Santo Daime

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

Esse depoimento de uma frequentadora do Santo Daime entre os anos 1930 e 1940 aponta a incompreensão sentida pelos adeptos do culto de Irineu, formalmente iniciado em 1930 na Vila Ivonete, em Rio Branco.

Nas primeiras duas décadas do Santo Daime, os trabalhos de mesa branca com a manifestação de caboclos teriam ocupado espaço no cenário ritual. Contudo, a presença dos caboclos é alvo de exorcismo, pois essas entidades são tomadas como malignas (Goulart op.cit.:93). Na década de 1950, o Mestre Irineu teria suspenso o trabalho com caboclos por considerá-los mentirosos (ibid.:98). No início ele assobiava, fazia “forró com daime” e evocava caboclos. Uma maior vigilância eclesial sobre os cultos de pretensões católicas (Camargo 1961; Maués 1995) provavelmente incidiu sobre o Daime e a formalização do rito. Quanto a esse ponto, para além de uma maior organização que suprime características de fluidez extática mais expressiva, vale interrogar o cenário em formação, que utiliza o léxico do maligno

na forma do “caboclo”, o que comprova as referências ao afro-brasileiro, mesmo que em um contexto negativo.

Um maior desenvolvimento geoeconômico da região e a crescente estigmatização, indicam, de acordo com Goulart, que a prática mística que infere um caráter negativo às entidades dos cultos mistos afro-indo-brasileiros tenha sido suprimida. O exorcismo de caboclos incorporados, que teria vigorado até os anos 1950, passa a ser não apenas excluído, mas substituído pela afirmação de uma propagada autenticidade, estabelecida através da oposição a um daime desvirtuado, supostamente praticado pelo CEFLURIS.

Em foto com seus primeiros seguidores, vê-se Irineu rodeado por pessoas negras, o que, de acordo com a autora citada, pode ter alimentado o estigma da macumba e o subseqüente temor que permeia o imaginário de recém-ingressados no culto, como relembra um antigo membro que, durante uma miração intensa, pensou: “me meti na maior macumba do mundo e o chefe é aquele preto” (Goulart op.cit.:45).

A tese de Goulart não identifica relações diretas de Irineu com cultos afro-indo-brasileiros, conclusão que minha pesquisa corroborou. Há, segundo a autora, relatos de daimistas antigos que viviam o imaginário da macumba, sobretudo através do estigma associado ao culto do chá e também através da figura do seu líder, um negro “bem preto” de altura descomunal. Os autores de estudos sobre o Santo Daime, anteriormente citados, mencionam a relação de Irineu com o tambor de mina do Maranhão de forma vaga, deixando entrever uma suposta influência do meio em que nasceu o fundador do Alto Santo. Quanto ao “imaginário da macumba” como uma projeção, acredito que merece atenção, por parte dos pesquisadores, a possível existência de elementos afro-brasileiros nos cultos mediúnicos populares na Amazônia dos seringueiros nordestinos (Gabriel 1985; Furuya 1994; Monteiro da Silva 2004).

Os centros do Alto Santo, como também os do CEBUDV, propagam uma visão negativa das crenças próprias ao universo afro-brasileiro, o que representa um importante ponto de cisão entre os cultos do Alto Santo e os do CEFLURIS. Nesse segmento daimista, alguns centros dão abertura à “passagem de entidades”, encarada como uma experiência positiva para o desenvolvimento espiritual de encarnados e desencarnados (Alves 2007). Nos trabalhos de mesa branca do Alto Santo, a possessão é vista como um infortúnio a ser eliminado e não como uma experiência mística típica do desenvolvimento espiritual.

A relação de acusação é característica das origens do Santo Daime e da UDV e aponta o uso do chá por parte dos curandeiros da floresta como motivado por propósitos inferiores.

A temática do poder superior de Gabriel no que diz respeito à sua relação com Chico Lourenço, anteriormente relatada, apresenta ainda um aspecto ausente na narrativa dos três encontros com Gabriel e família. Em duas sessões em que estive presente foi contada a ocasião em que beberam o chá com o mestre de “curiosidade”, a contragosto de Pequena. Nesse dia Gabriel disse-lhe que ficasse tranquila, pois

eles iriam beber o chá com Chico Lourenço, porém ele faria um “ponto” numa árvore para que ninguém tivesse *burracheira*. Além da manipulação mágica de nomenclatura umbandista, Gabriel demonstra a prática, corrente entre curandeiros, da disputa pelo poder presente no vegetal através do controle de forças invisíveis.

Tal narrativa, que remonta ao início da UDV, recebeu uma leitura diversa em uma outra sessão, que dava conta de que o Mestre não precisava riscar “ponto nenhum” no pé da árvore, e que tal afirmação foi uma maneira que o líder encontrou para “atender à compreensão baixa”. Assim, de acordo com a percepção de um mestre pioneiro na UDV do DF, o poder do Mestre sobre a *burracheira* não solicita instâncias outras que o pensamento e a palavra, esses sim legitimados na ação do líder sobre a substância. Desse modo, o ponto riscado torna-se um recurso acionado pelo Mestre para empreender um diálogo com perspectivas cosmológicas consideradas inferiores, mas ainda assim não destituídas de interesse.

Segundo Antônio Gabriel, irmão de José Gabriel, esse “conheceu todas as religiões, conheceu terreiros de Salvador, andou por todas as religiões procurando a ‘realidade’” (Brissac 1999:52). A relação entre José Gabriel e o mais conhecido dentre os guias que ele recebia, o Sultão das Matas, é hoje elaborada e difundida em palestras institucionais, assim como em sessões, como um recurso do Mestre para “atender às outras compreensões”. Não havia incorporação, Gabriel estava, na verdade, se comunicando com aqueles que só nessa linguagem entenderiam seu poder espiritual. Essa lógica ambivalente, que nega a possessão, mas a utiliza como estratégia de comunicação, assemelha-se ao modo pentecostal de acionar uma identidade negativa ao afro-brasileiro (Montero 1994).

É difundida, entre adeptos da UDV, a interpretação de que os “macumbeiros” tinham sido da UDV em outras encarnações, trazendo na encarnação presente fragmentos de chamadas e histórias anteriormente pertencentes à União do Vegetal. Assim explica-se, do ponto de vista local, a semelhança entre as “chamadas” da UDV e os “pontos” da Umbanda.

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

Ao contrário das poucas evidências da participação de Irineu em cultos afro-brasileiros, vários depoimentos atestam a grande proximidade que José Gabriel com os terreiros, locais em que ele não ocupava uma posição interna definida, mas que seguiu frequentando após a organização da União do Vegetal (Brissac 1999; Goulart 2004). Provavelmente, foi por conta de tal familiaridade que, ao criar a União do Vegetal, Gabriel enfatizou o rompimento com a possessão, opondo-se aos seus poderes.

É nessa lógica que se constitui a exegese nativa da *burracheira* enquanto um transe em que não há perda de consciência, mas sim sua elevação.

De acordo com entrevistas realizadas por dois antropólogos que pesquisaram a UDV, Gabriel atendia pessoas em sua própria casa, onde jogava búzios. Em Porto Velho tornou-se Ogã e Pai do terreiro de São Benedito, de Mãe Chica Macaxeira. Tal terreiro, visitado por Nunes Pereira em 1941 (Pena Pinheiro 1986:157 *apud* Monteiro da Silva 2004:417), figura como o primeiro terreiro de Umbanda de Porto Velho (Furuya 1994:26) reconhecido pelo pesquisador com sendo de tradição *mina-jeje*, oriundo da Casa das Minas (Pereira 1979 *apud* Brissac 1999:58). Nesse local, o pesquisador identificou um conjunto de cânticos denominado “Doutrina da *Ayahuasca*”, no qual nomes de santos católicos misturavam-se com os dos *voduns* Xangô, Badê, Avêrequête, Sultão das Matas, Marangalá etc. (Pereira *apud* Brissac 1999:58). A inovação no ritual *mina-jeje* com relação ao uso da *ayahuasca* é, segundo Nunes Pereira, um acréscimo de estímulo à cena ritual de possessão.

A precisão do período em que a utilização da bebida psicoativa adentra centros umbandistas na Amazônia é um dado ainda pouco explorado pelas pesquisas. Contudo, a junção entre a *ayahuasca* e a Umbanda é hoje parte da cena neoayahuasqueira<sup>7</sup> (Labate 2004), composta também por cultos de incorporação, como foi observado na literatura sobre o CEFLURIS (Alves 2007; Dawson 2009). De todo modo, as pesquisas a respeito da União do Vegetal citadas coincidem no que concerne à indicação da participação do líder carismático em ritos afro-indo-brasileiros como curandeiro, atuação que gozava de prestígio entre aqueles que o conheciam nesse período, alguns dos quais se tornaram os primeiros adeptos da UDV.

### “Sultão das Matas sou eu” e a exegese institucional

No ano de fundação da UDV, 1961, José Gabriel declara aos seus seguidores “Eu quero falar para vocês que tudo o que o Sultão das Matas fez eu sei, Sultão das Matas sou eu” (Brissac 1999:62). Para Brissac, a declaração de José Gabriel expressa um rompimento com a incorporação dos “cultos de caboclo” e a constituição do transe típico da UDV: a *burracheira*. O transe vivido pelo adepto é anunciado pelo autor, em consonância com o discurso nativo, como um “transe diverso, no qual não há perda da consciência, mas sim iluminação e percepção de uma força desconhecida” (*ibid.*). A *burracheira*, assim constituída, nega a tomada de um espírito por outro, mas significa um encontro do sujeito com o Mestre na busca do autoconhecimento advindo da concentração mental, pilar da evolução espiritual.

Primeiramente, importa perscrutar o que está sendo dito através do discurso institucional que visa a dar sentido à afirmação de José Gabriel, “Sultão das Matas sou eu”<sup>8</sup>. A interpretação local aciona a lógica do recurso de comunicação para atrair membros ancestrais da UDV que se encontravam na Umbanda. Esse é, como no exorcismo daimista, um modo de se referir a uma outra crença que, embora negada,



é reconhecida e incorporada para servir de contraste a uma identidade religiosa que, como o Kardecismo, é identificada a um Cristianismo evoluído (Brandão 1988:41) e à valorização do transe consciente (Camargo 1961).

Entretanto, a explicação institucional do “recurso” do Mestre é uma interpretação, entre outras possíveis, e que parece corresponder aos anseios de identidade da UDV, pois tem sido assimilada pela doutrina e por seus seguidores. A perspectiva que ofereço a seguir percebe a afirmação em análise não como um rompimento de Gabriel com a possessão, mas através da reinvenção do transe mediúnico propiciado pela *ayahuasca*. A biografia do líder udevista revela um baiano do agreste que na infância efetuou atos de cura mágica, frequentou terreiros em Salvador e em 1943, aos 21 anos, chegou à Amazônia, onde buscou um “tesouro”, desenvolveu-se como médium e ofereceu seu corpo como meio de “passagem” a vários “caboclos” ou espíritos curadores. Mas sua evolução, categoria cara ao Kardecismo e à Umbanda, ainda estava por acontecer, tendo se dado no momento em que ele bebeu o vegetal, cocção de ervas nativas da floresta, recordou-se de suas vidas passadas, encontrou-se consigo mesmo<sup>9</sup>, e alcançou o grau máximo da evolução espiritual. Gabriel operou uma inovação na tese do *continuum* mediúnico de Cândido Camargo, pois, assim como o “cavalo” na Umbanda (Camargo op.cit.:37), foi capaz de absorver a sabedoria dos espíritos que recebeu, tornando-se ele mesmo a entidade anteriormente incorporada (Assunção 2006; Salles 2010).

O Mestre conhece a si mesmo, sabe quem ele é e, nessa condição evolutiva, comunica aos seus discípulos ser ele mesmo o Sultão das Matas, entidade-rei da mata, detentora dos saberes de cura do sofrimento humano. Afirma também ser ele mesmo a *burracheira*. O “cipó dos espíritos” transforma Gabriel no caboclo Sultão das Matas e na *burracheira*, expandindo seus poderes de cura. Através da metonímia *burracheira*-Mestre, o adepto da UDV, ao vivenciar o transe nativo, realiza o encontro extraordinário com o guia exclusivo da bebida.

Do ponto de vista local, entende-se que a primeira *burracheira* do adepto da UDV é diferente porque a pessoa está mais perto do Mestre, e ele aos poucos “vem mostrando para a pessoa ver”. “O Mestre vai te mostrar, se você estiver pronta você vai saber, é só você ir sentindo”, tal afirmação misteriosa foi-me feita diversas vezes e paulatinamente esclarecida como aquilo que toca os determinantes da conduta no caminho da evolução espiritual, calcado no aprendizado do sentimento como uma afetividade domesticada, em contraposição à emoção. Essa, tida como disruptiva e de fonte duvidosa, deve ser lapidada na direção do sentimento, estável e construtivo. Esse é um ensinamento central do conhecimento de um Mestre — que ensina, dentro da cabeça do adepto, o que é o coração, o sentimento. Tal sabedoria é acessível àqueles que querem evoluir e agem no mundo em conformidade com a conduta prescrita. Volição e ação os capacitam, pelo merecimento, a “subir ao astral” e conhecer o que é o espírito, a essência, alcançar o autoconhecimento.

Ouvi diversas vezes em sessões que a União do Vegetal é um “caminho para

o alto espiritismo” cujo fundamento é o “domínio de si”. Interrogando a respeito da definição de “baixo espiritismo”, encontrei respostas que, amparadas na tradição oral, teciam vinculações entre alto e auto, efetuando uma passagem que produz certa ressonância (Carneiro da Cunha 1998:14) entre os dois termos de sonoridade idêntica, cuja lógica é uma analogia entre o sagrado e a interioridade humana na noção do “eu” assim constituído. O alto nessa lógica intelectualizada não se referiria à distinção de um espiritismo que se opõe aos planos mais baixos, com a expressão “baixo espiritismo” sendo utilizada como uma categoria acusatória, que remete a um culto mediúnico inferior (Maggie 1977; Ortiz 1978; Gabriel 1985; Negrão 1996; Giumbelli 1997 e 2003). A interpretação nativa do alto/auto sugere um conhecimento da bibliografia dos cultos mediúnicos e distancia-se do antagonismo alto/baixo, cuja tônica era propagada não só no início da UDV, mas especialmente nas décadas anteriores, quando surgiram as outras linhas matriciais das religiões ayahuasqueiras. O “alto/auto espiritismo” se afirma em oposição ao “baixo espiritismo”, ao mesmo tempo em que recorre à identificação com um espiritismo interiorizado, propiciador do autoconhecimento. O mais importante, segundo a orientação autocentrada do Mestre, e enfatizada na doutrina da União do Vegetal, é o contato consigo, “ter a ciência de si”, e não o encontro com o espírito dos outros, encarnados ou desencarnados. Contudo, essa recomendação, frequente no rito, não impede a realização de “chamadas” que, como os “chamados” na Pajelança cabocla (Galvão 1955:129), no Candomblé da Bahia (Bastide 1961), na Mesinha de cura amazonense (Gabriel 1985:93) e na Jurema nordestina (Assunção 2006) acionam a presença de seres espirituais, “o batalhão” do Mestre.

De acordo com um mestre, pioneiro no DF: “Nossa consciência é um dom divino, requer ser alcançada. O ser humano é perfeito, o praticado é que tá sujeito à imperfeição”. Ou seja, lapidando as ações, lapida-se o espírito. Nesse contexto de crença, o uso do chá vem sendo, ao longo das décadas de formação da religião, recoberto por uma ética de responsabilidade e controle social. O valor do indivíduo está no centro das práticas morais consensuais em acordo com o tripé “trabalho, família e religião” e que auferem o “saber de si”, conducente aos caminhos da evolução.

A leitura udevista da evolução espiritual decorrente do autoconhecimento aponta um “autoespiritismo” como elaboração da analogia entre o plano divino e o individual, o que provoca o movimento entre a espiritualidade e a individuação segundo uma perspectiva moderna, na qual a prática religiosa vai sendo privatizada e individualizada com vistas ao autoconhecimento (Almeida 2010). Isso, posto dentro da lógica religiosa em tela, reforça o plano da modernidade através de uma racionalidade movida pelo autoconhecimento como forma evoluída de contato com uma espiritualidade que evoca a autoidentificação da classe média e o valor contemporâneo do “eu”.

Segundo o ponto de vista institucional, a frase “...tudo o que o Sultão das Matas fez eu sei, Sultão das Matas sou eu”, como efetivação do rompimento de José Gabriel com os cultos de possessão, corresponde também à demanda por uma intenção

supostamente contrária: o “conhecimento de si”, o que pode ser analisado como uma maneira de repelir a incorporação e estabelecer leituras que a classificam como irracional.

O recurso à afirmação da individualidade tem lugar privilegiado nas falas nativas. Sabemos como o conceito varia enormemente, a depender do sujeito do “projeto” (Velho 1999) e que deve ser observado o espaço concedido à individualidade, pois esse é um termo que se apresenta sob as mais variadas formas (Weber 2004:206-nota 23). O desenvolvimento da leitura a contrapelo do ponto de vista institucional da relação entre José Gabriel e o Sultão das Matas, a ser aprofundada noutro momento, expressa uma importante faceta do transe udevista no cenário dos cultos mediúnicos brasileiros e de sua expansão pela classe média dos centros urbanos.

A construção da *burracheira* ao longo da expansão udevista ilumina um transe permeado por uma representação do valor da individualidade e de seus regimes de verdade. O que é deixado à sombra é a relação inextrincável entre o objeto comungado e o guia espiritual, que estabelece a sistematização da conduta necessária ao autoconhecimento, a “chave” da evolução espiritual.

A produção do “eu” na UDV traz a problemática analisada por Dumont (1997) na configuração da individualidade que se move sob espaços de ação mediados pelo todo. O espaço enfatizado por um “saber de si” engloba definições de autoconhecimento e elementos de magia na metonímia envolvida no circuito evolutivo sujeito-vegetal-Mestre e nos determinantes simbólicos desse contato extraordinário.

## Conclusão

Vimos como as narrativas fundadoras da relação dos líderes do Santo Daime e da União do Vegetal com o chá evocam modos não homogêneos de articulação com o uso da beberagem que os antecede. Se nas três linhas ayahuasqueiras o efeito da bebida em si não é suficiente para entendermos a construção simbólica do êxtase, o privilégio concedido ao efeito visionário indica correlações entre corporeidade e espiritualidade que, no CEFLURIS, parecem operar de modo mais fluido, enquanto na UDV e no Alto Santo sugerem certa tensão hierárquica na tessitura simbólica que une êxtase e aprendizado moral.

Na definição local do transe udevista surgem valores que hierarquizam a prática do encontro espiritual sob a reivindicação de uma consciência superior baseada em um princípio que se pretende moderno e autocentrado. O Mestre Gabriel é a *burracheira* (entrega, arrebatamento e fervor, mas também regra e “consciência de si”). “Seguir o Mestre” é buscar essa união de integração delicada e potente, entre mística e regra moral, que sustenta a hierarquia interna. Tal tensão, longe de ser improdutiva, propicia, como ensina Dumont, uma coexistência hierárquica e necessária dos dois opostos. Minha leitura do arcabouço simbólico udevista se ampara

no conceito dumontiano de englobamento de contrários (Dumont op.cit.), em razão de ser o ascetismo moral no pressuposto do “controle de si”, ou “saber de si”, uma característica central do discurso acerca do uso da bebida extasiante. A ética udevista, como no conceito de domesticação do sagrado (Bastide 1975), não abre mão da magia e do êxtase, englobando-os como formas de equilibrar diferenças e equacionar ideias ou forças úteis à comunicação religiosa em seu meio social de expansão, a classe média.

Considero a religiosidade em tela mais uma vertente do crescimento do espiritismo no Brasil, fecundada nas bordas do espiritismo popular, com quem dialoga em tensão ao se orientar para um branqueamento das práticas mágicas, que se legitimam cada vez mais ao se tecer aproximações com uma demanda do sujeito contemporâneo, o autoconhecimento guiado pela revelação da verdade do “eu”.

O êxtase *ayahuasqueiro*, assim como seus processos simbólicos, constitui, como fica claro em meio a tal panorama, um objeto de pesquisa que porta contribuições valiosas ao estudo do transe mediúnico e de seus modos de legitimação no meio urbano brasileiro.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de. (2010), “Religião em transição”. In: C. Martins e L. F. Duarte (orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: ANPOCS.
- ALVES, Antonio M. (2007), *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica.
- ASSUNÇÃO, Luiz. (2006), *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BASTIDE, Roger. (1961), *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. (1975), “Le Sacré Sauvage”. In: *Le Sacré Sauvage*. Paris: Payot.
- BENJAMIN, Walter. (1968), “The Task of the Translator”. In: *Illuminations*. New York: Schocken books.
- BRANDÃO, Carlos R. (1988), “Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião”. In: R. Fernandes e R. DaMatta (orgs.). *Brasil & EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal.
- BRISSAC, Sérgio. (1999), *A estrela do norte iluminando até o sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ/MN.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. (1961), *Kardecismo e Umbanda, uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira Editora.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1998), “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, nº1: 7-22.
- CARVALHO, José Jorge. (1999), “Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil”. *Série Antropologia* nº 249: s/pp.
- DAWSON, Andrew. (2009), “Taking Possession of Santo Daime: The Growth of Umbanda within a Brazilian New Religion”. In: B. Schmidt & L. Huskinson (eds.). *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*. London: Continuum.

- DOBKIN DE RIOS, Marlene. (1972), *The Visionary Vine, Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco: Chandler Publishing Company.
- DUMONT, Louis. (1997), *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.
- DURKHEIM, Émile. (1996), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- FURUYA, Yoshiaki. (1994), "Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?". In: H. Nakamaki e A. P. Filho (orgs.). *Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- GABRIEL, Chester. (1985), *Comunicações dos espíritos*. São Paulo: Ed. Loyola.
- GALVÃO, Eduardo. (1955), *Santos e visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GIUMBELLI, Emerson. (2003), "O 'baixo espiritismo' e a história dos cultos mediúnicos". *Horizontes Antropológicos*, nº 19: 247-281.
- \_\_\_\_\_. (1997), *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GOULART, Sandra. (2004), *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- GROISMAN, Alberto. (1991), *'Eu venho da floresta': ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá*. Florianópolis: Tese de Mestrado em Antropologia Social, UFSC.
- LABATE, Beatriz. (2004), *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas/ SP: Mercado das Letras; São Paulo/SP: Fapesp.
- LANGDON, Jean. (1996), "Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas" In: J. Langdon (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- LA ROQUE, Fernando de. (1989), *Santos e xamãs*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UnB.
- LUNA, Luis. (1986), *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International.
- MACRAE, Edward. (1992), *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.
- MAGGIE, Yvonne. (1977), *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MAUÉS, Raymundo. (1995), *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico – um estudo antropológico numa área no interior da Amazônia*. Belém: CEJUP.
- MAUSS, Marcel. (2003), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MELO, Rosa V. (2010), *"Beber na fonte": adesão e transformação na União do Vegetal*. Brasília: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UnB.
- MILANEZ, Luiz F. (2011), "Objetivos e Procedimentos da Comissão Científica da UDV". In: J. Bernardino-Costa (org.). *Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas: Mercado de Letras.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. (1983), *O Palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, UFPE.
- \_\_\_\_\_. (2004), "O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime". In: B. Labate e W. Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas/São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp.
- MONTERO, Paula. (1994), "Magia, racionalidade e sujeitos políticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 26: 72-90.
- NEGRÃO, Lísias. (1996), *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP.
- ORTIZ, Renato. (1978), *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes.
- PIMENTEL ALVES, Luiz C. (2009), *A Amazônia misteriosa de Mestre Gabriel*. Goiânia: Kelps.
- \_\_\_\_\_. (2007), *A Criação do Universo pela Religião da Hoasca*. Goiânia: Kelps.

- SALLES, Sandro. (2010), *À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: UFPE Editora.
- SOARES, Luiz E. (1994), *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- TAUSSIG, Michael. (1993), *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VELHO, Gilberto. (1999), *Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996), "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, nº 2: 115-144.
- WEBER, Max. (2004), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

## Outras Fontes

CD caseiro: Pequena

DVD's institucionais. 1995, 3º Congresso UDV. Rio de Janeiro/RJ.  
1991, 1º Congresso UDV. São Paulo/SP.  
1993, 2º Congresso UDV. Campinas/SP.

## Notas

- <sup>1</sup> O termo "culto da *ayahuasca*" aqui utilizado designa ritos de grupos religiosos nos quais o contato com espíritos é capaz de interferir na existência humana. A natureza da relação entre humanos e não humanos, o grau de institucionalidade e a ênfase na moral são pontos importantes na diferenciação entre os cultos da bebida. O uso indígena do chá *ayahuasca* no noroeste amazônico é ancestral. O nome é quéchua e significa "cipó dos espíritos".
- <sup>2</sup> O cipó *Banisteriopsis caapi* contém os alcaloides de betacarbolina: harmina, harmalina e tetrahydroharmina. A folha do arbusto *Psychotria viridis* contém o alcaloide N-dimetil-triptamina (DMT). Essa substância ingerida via oral é inativa devido à atuação da monoamina oxidase (MAO), produzida pelo organismo para evitar possíveis estados de intoxicação. As betacarbolinas desempenham função de inibidoras da MAO, permitindo a atuação da DMT. A compreensão nativa do processo é narrada no mito de origem, a História da Hoasca.
- <sup>3</sup> A discussão a seguir dá continuidade ao primeiro capítulo da tese de doutorado *Beber na fonte: adesão e transformação na União do Vegetal*. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal possui uma Comissão Científica para analisar e julgar pedidos de pesquisa (Milanez 2011). Acolhida como pesquisadora participante do grupo, obtive a autorização institucional por meio de sucessivas negociações, quando finalizava o período de campo no cronograma do doutorado, após 29 meses de observação participante entre os anos de 2006 e 2009. A autorização condicionada impunha o acatamento do segredo iniciático, o que representa o impedimento de menção a qualquer dado cosmológico contido no arcabouço mitológico do grupo. Para acessar interpretações simbólicas do transe, optei por analisar o mito fundador do grupo, pois esse é contado em sessões abertas a visitantes, consta de trabalhos acadêmicos, sua gravação é vendida em feiras em Porto Velho, circula entre dissidências, está na Internet e foi publicado por um antigo mestre da UDV (Alves 2009).
- <sup>4</sup> Na UDV a doutrina é transmitida de "boca a ouvido", mas as sessões são gravadas. À revelia da instituição, cresce o trânsito informal de material gravado contendo entrevistas, narrativas míticas, cânticos e sessões, assim como suas publicações (Pimentel Alves 2007; 2009).
- <sup>5</sup> No mundo dos espíritos. O termo, na bibliografia do campo religioso em tela, está associado ao

- mundo da “encantaria” maranhense, mas apresenta-se em diversos cultos afro-indo-brasileiros espalhados no NE. Em *As religiões africanas no Brasil*, Bastide defende que o “culto dos encantados” remonta ao esboço do Catimbó no século XVII (ver Gabriel 1985:73 e Assunção 2006:76).
- <sup>6</sup> Semelhante ao recurso estilístico dos livros de Kardec, escritos sob a forma de perguntas e respostas. Também o programa televisivo com Chico Xavier “Pinga Fogo” apresentava o conhecimento do médium sob a mesma forma.
- <sup>7</sup> Os grupos neoayahuasqueiros surgiram da iniciativa de indivíduos que participaram das matrizes, sobretudo as duas maiores, CEFLURIS (hoje ICEFLU) e União do Vegetal (Labate 2004). Negam a institucionalização e questionam a moralidade conservadora dos grupos matriciais, mas recorrem à fundamentação espiritual dos líderes das duas principais vertentes religiosas na constituição de espaços de legitimidade social. Em certos grupos a experiência física é particularmente intensa e não raro, há dentre esses, a prática da incorporação, ou “irradiação”.
- <sup>8</sup> Na tradição da jurema nordestina, o Catimbó, parecem ser comuns “pontos” que fazem afirmações dessa natureza, como o ponto da entidade Maria Galega “Ai meu Deus, Maria Galega sou eu” e o do Sultão das Matas “Sultão das Matas meu cavalo se perdeu, corre menino de ouro e Sultão das Matas sou eu.” (ver Assunção 2006:195 e 239). Encontramos também aí elementos de semelhança com a UDV, entre eles as figuras de Salomão e do Sultão das Matas, entidades muito conhecidas nas giras.
- <sup>9</sup> Sou grata a Emerson Giumbelli pela sugestão da leitura da afirmação de José Gabriel.

Recebido em fevereiro de 2011

Aprovado em agosto de 2011

**Rosa Virgínia Melo** (rosavmelo@gmail.com)

Recém-doutora pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Pesquisadora associada da FLACSO/Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais.

**Resumo:**

---

**A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil**

Este artigo discute a elaboração simbólica do transe no Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Por meio da análise comparativa com o Santo Daime, interrogo os modos de constituição do contato com o sobrenatural em ambos os grupos, articulando-os às representações hierarquicamente ordenadas de forças que aí incidem e impelem o sujeito à ação no mundo. Proponho pensar o transe *ayahuasqueiro* em diálogo com os estudos dos cultos mediúnicos no Brasil, chamando a atenção para a dimensão da modernidade nesse campo, onde um projeto de interioridade caminha ao lado dos “ensinamentos do Mestre”.

**Palavras-chave:** cultos mediúnicos, ayahuasca, alto/baixo espiritismo, modernidade, interioridade.

**Abstract:**

---

**The Union of the Plant and the mediumistic trance in Brazil**

This article discusses symbolic elaboration of trance at Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Through comparative analysis with Santo Daime, I observe the modes of formation of contact with the supernatural in both groups, linking it to the representations of hierarchically ordered forces at focus that impel the subject to action in the world. I propose to think ayahuasca trance in dialogue with studies of psychic cults in Brasil, calling attention to the dimension of modernity in this field, where a project of self-knowledge goes along with “Master’s teaching”.

**Keywords:** mediunic cults, ayahuasca, high/low spiritualism, modernity, self-knowledge.