

**O FENÔMENO DO CHÁ E A RELIGIOSIDADE CABOCLA**

*Um estudo centrado na União do Vegetal*

**Por**

*Afrânio Patrocínio de Andrade*

**em Cumprimento parcial  
das exigências de Pós-Graduação e Pesquisa  
para obtenção do grau de  
Mestre em Ciências da Religião**

**Instituto Metodista de Ensino Superior**

**São Bernardo do Campo, SP, Brasil**

**1995**

## **BANCA EXAMINADORA**

---

**Presidente**

---

**1º Examinador**

---

**2º Examinador**

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. *O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla - Um estudo centrado na União do Vegetal*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

## SINOPSE

A temática “Religião e Natureza” é familiar ao ser humano desde a antigüidade, nas mais diversas civilizações. Discute-se a “volta” do homem à natureza, no contexto do fluxo e refluxo do pensamento ocidental, que em grande parte suprimiu a noção de encantos da natureza, a partir da fragmentação.

Examina-se o reencontro do ser humano com a natureza no caso da religiosidade aqui estudada, a qual tem seu fundamento nas práticas dos indígenas da região Amazônica que preservaram sua antiga ligação com a natureza. Estuda-se, também, como se deu o elo de ligação entre os indígenas e os seringueiros, razão de ser desta religiosidade.

Estuda-se o nascimento da Religiosidade Cabocla, cujos maiores representantes são o Santo Daime e a União do Vegetal, e o deslocamento desta religiosidade em direção às cidades, na época dos seus fundadores.

Apresenta e analisa o sistema de crenças da União do Vegetal, apontando possíveis motivos pelos quais a classe média o adota nos grandes centros urbanos, como é o caso de uma comunidade paulista pesquisada.

Por fim, procura ver as comunidades da União do Vegetal como Comunidades Terapêuticas ou oásis, no interior das quais se encontram respostas para as perguntas existenciais dos adeptos.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. **The Tea Phenomenon and Cabocla Religiosity** - A study centered in the Union of the Vegetable. São Bernardo do Campo, Methodist Institute for Higher Education, 1995.

## ABSTRACT

The theme “Religion and Nature” is familiar to human beings since antiquity, in the most diverse of civilizations. The discussion of the “return” of humans to nature, in the context of the give and take of western thought, in great part abolished the notion of the enchantments of nature, due to fragmentation.

This study examines the re-encounter of human beings with nature, in the case of the specified religiosity, which has its foundation in the practices of persons indigenous to the Amazon region who have preserved their ancient connection with nature. Also studied is the relationship between this group of indigenous persons and the process of extracting latex from the rubber tree, the reason for the existence of this religiosity.

Studied also is the birth of Cabocla Religiosity, whose greatest representatives are Saint Daime and the Union of the Vegetable, and the dislocation of this religiosity toward the cities, in the age of its founders.

An analysis is presented of the belief system of the Union of the Vegetable, pointing to possible motives for its adoption by the middle class in the great urban centers, as is the case for a community in the area of São Paulo which was surveyed.

Finally, the study seeks to see the communities of the Union of the Vegetable as Therapeutic Communities or Oases, in the midst of which its followers find answers to existential questions.

À Marcinha  
minha amiga e companheira  
e à pequenina Luana  
retrato de nosso amor.

**Agradecimentos:**

A Deus

Ao Prof. Dr. Antonio Gouvêa Mendonça

Aos mestres da União do Vegetal

Ao Prof. Dr. Edward MacRae

**Reconhecimento:**

Ao Instituto Metodista de Ensino Superior - IMS

À União do Vegetal  
Por abrir-nos suas portas à pesquisa

Ao CNPq

Por ter-nos proporcionado condições materiais para levar adiante esta pesquisa.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	09
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>RELIGIÃO E NATUREZA.....</b>	43
1.1 - Uma Temática Antiga.....	43
1.2 - O ser humano contra a Natureza.....	66
1.3 - O ser humano em busca da Natureza.....	78
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>O FENÔMENO DO CHÁ.....</b>	83
2.1 - Aspectos Históricos.....	88
2.2 - Ligação com a Natureza.....	102
2.3 - O Elo de Ligação entre Indígenas e “Civilizados”.....	109
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>A RELIGIOSIDADE CABOCLA E A UNIÃO DO VEGETAL.....</b>	123
3.1 - O Santo Daime .....	125
3.2 - A União do Vegetal.....	133
3.3 - Deslocamento em Direção à Cidade.....	154
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>O SISTEMA DE CRENÇAS E OS FIÉIS DA METRÓPOLE.....</b>	168
4.1 - O Sistema de Crenças.....	170
4.2 - Os Fiéis da Metrópole.....	192
<b>CAPÍTULO V</b>	
<b>UMA COMUNIDADE TERAPÊUTICA.....</b>	207
<b>CONCLUSÃO.....</b>	222
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	235
<b>APÊNDICES.....</b>	
I - Questionário de Pesquisa de Campo.....	243
II - Pesquisa da Hoasca.....	243
III - Errata.....	248
	255

## INTRODUÇÃO

É de domínio público a informação veiculada pela imprensa sobre a utilização que uma parcela da sociedade brasileira vem fazendo de um chá em rituais religiosos. Via de regra, as pessoas menos informadas a respeito do assunto falam de Santo Daime, indistintamente. Esta expressão, cunhada por volta de 1930 pelo senhor Raimundo Irineu Serra (1892-1971), deriva do verbo dar, empregado na forma de prece: “Dai-me amor, Dai-me luz, Dai-me força”, segundo teria ele recebido da Rainha da Floresta em uma visão sob efeito do chá. Nesta mesma ocasião, o Sr. Irineu teria ficado sabendo da vinculação do chá com os antigos Incas.

Para o bom andamento desta dissertação, queremos fazer inicialmente uma distinção com o objetivo de esclarecer o assunto: o Santo Daime é apenas uma parte de um fenômeno religioso vivenciado desde épocas imemoráveis pelos indígenas dos Andes e da Bacia Amazônica. A vertente “civilizada” desse fenômeno, que nesta dissertação denominaremos de Religiosidade Cabocla, teve origem na Região Norte, mais especificamente nos Estados do Acre e de Rondônia, e vem se alastrando para os grandes centros urbanos do País. A Religiosidade Cabocla é composta de diversos segmentos, sendo os dois principais o

mencionado Santo Daime e a União do Vegetal. Este fenômeno é sustentado por pessoas que acreditam no transcendente e utilizam-se da referida bebida por alguns dita alucinógena para, em estado de êxtase, entrar em contato com o divino.

As diversas denominações alternativas que vêm sendo propostas para substituir o termo pejorativo “drogas” utilizado por muitos despercebidos, ainda dão margem a mal-entendidos. Dado o respeito com que o chá é tratado no seio das comunidades que o utilizam em seus rituais e tendo em vista que o mesmo é visto como elemento sagrado, parece-nos que a melhor denominação até o momento atribuída ao chá é aquela adotada por Edward MacRae. Ao invés do tradicional termo *alucinógeno*, esse antropólogo, seguindo outros estudiosos, propõe o termo *enteógeno*. Termo este que é, segundo aquele autor,

derivado de *entheos*, palavra do grego antigo que significa literalmente “deus dentro” e era utilizada para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicada aos transes proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si.

Acrescentamos que mesmo a Religiosidade Cabocla sendo uma parte de um fenômeno ainda maior ela perfaz um complexo fenômeno religioso à parte, vez que traz em seu bojo diversas tradições religiosas, das quais destacamos: a tradição indígena (que enquanto tal já é diversificada de tribo para tribo e de povo para povo), a tradição católica-popular, o espiritismo e traços de religiões afro-brasileiras, como a umbanda, por exemplo. Assim sendo, entendemos que, se quiséssemos abarcar todo essa religiosidade,

extrapolaríamos os limites da presente dissertação, principalmente pelo fato de esta ser uma primeira abordagem do assunto, a nível de Ciências da Religião.

Por este motivo temos que limitar o presente estudo a uma parte deste amplo fenômeno, destacando da Religiosidade Cabocla, apenas a União do Vegetal, a qual apresenta uma clara organização interna, com um corpo de “sacerdotes” ou mestres e diversas comunidades estáveis em quase todas as Unidades da Federação. Em suas comunidades, reúne os seus fiéis, seguindo calendário próprio e tem como proposta “transformar o ser humano no sentido de desenvolver suas virtudes morais, intelectuais e espirituais.” Neste contexto, faz uso do mencionado chá para fins estritamente religiosos, seguindo uma doutrina específica, formulada pelo guia espiritual da "seita", o mestre José Gabriel da Costa. Com esse procedimento, os fiéis procuram ser mais felizes neste mundo em que vivemos.

Nosso procedimento em limitar o estudo de talo fenômeno leva em consideração o fato de termos nos inserido neste grupo religioso há nove anos, com o objetivo de conhecê-lo a partir de dentro, convictos de que, só a partir de uma vivência interna com o fenômeno, teríamos condições de nos expressar coerentemente com o mesmo. No momento, temos consciência de que devemos nos aproximar gradativamente deste complexo fenômeno religioso, dada a seriedade com a qual o estamos estudando. Desta forma, entendemos ser coerente procedermos ao estudo de uma "seita" em particular, caminhando no sentido da parte para o todo.

Situado assim nosso estudo, que acreditamos poder ser em parte condizente com o fenômeno como um todo, consideramos que esta pesquisa reveste-se de singular importância, principalmente pela sua contribuição no sentido de abrir as portas para trazer o assunto à apreciação acadêmica, em especial na área das Ciências da Religião. Um outro aspecto reside no fato de ser este um primeiro degrau para que outras contribuições possam a ela se somar, a partir dos rudimentos que apresentaremos, rudimentos estes que certamente servirão de indicadores de novos conteúdos a serem pesquisados.

Quanto à contribuição que o estudo do fenômeno como um todo (e desta feita em particular) pode trazer para o ser humano de nossos dias, achamos oportuno acrescentar que a profundidade de conteúdo religioso manifesto no seu sistema de crenças nos causa admiração, mormente pela sua proposta de transformação da sociedade, confrontando o homem com sua condição de dependente ontologicamente da natureza. O elemento não racional da religiosidade do fenômeno em estudo nos faz trilhar novo caminho, na medida em que propõe o que denominaremos de abandono da “ortodoxia farisaica”, que nada mais é do que parte da racionalidade ocidental, histórica, que distancia o ser humano da natureza, sua seu “ninho”. Entendemos que abordagens como esta nos possibilitam abertura de novos horizontes, questionando inclusive os nossos pressupostos filosóficos.

Desta forma, por um lado nossa pesquisa cria uma ponte de ligação, trazendo o assunto à esfera acadêmica e, por outro lado, através do estudo que estamos propondo, podemos vislumbrar, pelo menos em parte, o horizonte aberto pela religiosidade sob estudo.

Quando iniciamos nossa aproximação deste fenômeno, dispúnhamos apenas de nossa própria experiência. Com o passar do tempo, temos tido oportunidade de acompanhar os poucos escritos que vêm surgindo sobre o mesmo. Por este motivo e tendo em vista que se trata de um fenômeno do qual pouco ou quase nada se tem estudado, consideramos oportuno fazer de logo uma breve apreciação da bibliografia existente a seu respeito. Para isto consideramos importante didaticamente classificar os diversos autores em dois grupos, a saber: no primeiro grupo arrolaremos os “textos esporádicos”: artigos de jornais e revistas e obras que consideramos sem muita relevância para um estudo mais aprofundado, apesar de não as dispensarmos para eventuais consultas. No segundo grupo apresentaremos os documentos de maior relevância, escritos por autores academicamente bem situados, tais como antropólogos, historiadores, médicos, etnólogos, químico e botânicos. Sendo assim, temos para o primeiro grupo os seguintes autores e obras:

1) CAMARGO, Pedro e HORTA, Bernardo (colaborador). “Santo Daime. Um caminho para o autoconhecimento”. In: *Ano Zero*, Rio de Janeiro, s/n, 1991, p.34. De menor monta, este artigo tende a indicar que o Santo Daime é uma doutrina ou um caminho cujos méritos estão no autoconhecimento que proporciona aos que dele se utilizam. Trata-se de uma apologia, escrita em tom de proselitismo.

2) GREGORIM, Gilberto. *Santo Daime*. Estudos sobre Simbolismo, Doutrina e Povo Juramidam. São Paulo, Ícone, 1991, 127pp. Aparentemente sem qualquer pretensão acadêmica, o autor parece de fato querer escrever um “best-seller” sobre o Santo Daime, à maneira de um adepto-missionário, narrando, ao modo de um navegante que viaja por terras estranhas, os aspectos “simbólicos” do culto a que frequenta;

3) “Oasca: viagem para o desconhecido”, *Revista Transe*. Ano II, nº20, São Paulo, s/d, p.52. Refere-se especificamente ao Santo Daime. O próprio autor, anônimo no texto, assim resume seu artigo:

Como pode alguém descobrir a mistura de duas ervas, de milhares, que na sua soma dê efeitos transcendentais? Mistério. O fato é que na selva amazônica existem duas plantas - um cipó e uma arbustiva - que leva [sic] quem o bebeu [sic] a um contato direto com o astral superior. Utilizada pelos indígenas Incas e tupis, foi pouco a pouco sendo descoberto [sic] pelos aventureiros brancos que se embrenharam na selva, principalmente com o advento da II guerra, à procura da borracha. Homens da nossa civilização, em busca de energias naturais, acabaram encontrando razões mais profundas para suas vidas e estão, hoje em dia, difundindo os poderes mágicos dessa força da natureza entre nós, civilizados. A mistura desse cipó e dessa arbustiva gera uma bebida conhecida como oasca. E esses homens brancos que a beberam e tinham algum predicado espiritual criaram diversas seitas, e através delas, a selva se aproxima de nós, com todos os seus mistérios. Dessa longa história, mais remota do que os tempos de Salomão, publicamos uma reportagem que fizemos sobre a seita Santo-Daime, hoje em expansão, que à sua maneira interpreta a mística, nos fala nela dos valores misteriosos desse chá: oasca.

Com este enunciado tão claro, o resumo acaba dizendo mais que o próprio artigo;

4) MILANEZ, Wânia. *Oaska*. A revelação do sentido da vida. Soma Publicidade, Campinas, 1988, 112p. A obra, apologética por natureza, foi escrita por uma discípula de um dos mestres dissidentes da União do Vegetal. Conta a história de fundação da facção, faz uma apologia da utilização da oaska e apresenta fotos das plantas e das dependências do grupo, concluindo com uma sessão de perguntas e respostas sobre temas diversos, tendo à frente o responsável pelos trabalhos.

5) MILANEZ, Wânia. *Oaska*. O Evangelho da Rosa. É uma reedição aumentada de sua primeira obra, uma ficção que em parte se baseia naquele já descrita.

6) FALCÃO, Lorem. “Amazônia, a última fronteira da Terra”. In: *Manchete*, São Paulo, nº1825 (ano 35), 11.4.87, p. 46s. Trata-se de uma reportagem sensacionalista, aparentemente sem qualquer referência respeitosa àqueles que, vivendo num ambiente inóspito como o do Acre, vêem no Santo Daime uma chance para a sua própria sobrevivência.

7) “O LSD da Amazônia”. In: *Revista O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, Ano XLIII, nº28, 17.07.71, p.40. Trata-se de uma das mais antigas reportagens feitas sobre a União do Vegetal, quando o seu fundador, mestre José Gabriel da Costa, ainda estava em vida. O conteúdo desta matéria é a prova cabal de que o repórter, que a redigiu em estado de êxtase, não entendeu absolutamente nada do que se tratava;

8) “Santa Beberagem. A oasca, uma alucinógena bebida indígena, chega às cidades através da União do Vegetal”. In: *Isto é*, São Paulo, nº 440, 29.05.85, p. 56s. É mais uma reportagem de cunho sensacionalista, embora demonstra certa ponderação no tratamento com o grupo em questão. Seu conteúdo, informativo por natureza, não acrescenta muito à pesquisa acadêmica;

9) “Paulistano adere ao Daime e já prepara seu chá”. In: *Folha de São Paulo*, 11.11.90, Caderno Cidades, p.5. É uma reportagem que prima pelo fato de vincular os termos próprios do exército àqueles utilizados pelo Santo Daime: comandante, soldados, fardados e general. Trata-se de uma boa informação para quem nada sabe do assunto, mas

insuficiente para quem deseja mais que uma simples informação. Sua desvantagem está principalmente no fato de veicular a informação de que “Daime e União do Vegetal não se dão bem”, o que não é confirmado por nenhuma das facções religiosas;

10) “Trégua para a ‘uasca`. O governo retira o chá alucinógeno da Amazônia do índice de entorpecentes.” *Isto é*, São Paulo, nº 477. 12.02.86, p.42. Trata-se de uma simples informação, que não vai além do que anuncia seu título. O seu pano-de-fundo histórico reside no fato de, por um período de aproximadamente seis meses, o Governo Federal ter mandado suspender o uso do chá, entendendo que se tratava de um entorpecente. Provado que não era o caso, liberou-o com a condição de que seu uso seja restrito às cerimônias religiosas. Mais detalhes sobre isto podem ser vistos em FRÓES, Vera. *Santo Daime* Cultura Amazônica. História do Povo Juramidam. Manaus, Marco Imperial, 1986, p.183-193. Este artigo faz menção à esta ocorrência de liberação.

11) ANDRITZKY, Walter. “Xamanismo. A Oasca no Ritual de Cura”. In: *Revista Planeta*. nº 180, setembro/87, p.20-26. Embora não faça distinção entre a ayahuasca e as drogas ilícitas em geral, o autor, correspondente desta Revista na Alemanha, informa-nos da existência de uma comunidade de índios piros, com aproximadamente 1.600 habitantes, os quais empregam a ayahuasca em seu ritual de curas, tradicionalmente herdado dos antigos Incas, segundo o autor. Além disto, o autor apresenta diversas informações importantes sobre a ayahuasca no contexto indígena, o que torna seu artigo uma importante fonte de estudo;

12) LUZ, Dioclécio. O chá que serve para falar com Deus. Entre a lenda e a realidade, a história da União do vegetal e do Santo Daime. In: *Roteiro Mágico de Brasília*, Codeplan, 1986, p.138-143. O artigo é excelente pelo fato de prestar uma boa informação - aliás, objetivo para o qual foi escrito - mas é desprovido de qualquer rigor científico;

13) ARARIPE, Flamínio de Alencar, União do Vegetal. A Oasca e a Religião do Sentir. In: *Revista Planeta*, nº 105, junho/81, p. 34ss. Segundo o resumo feito pelo editor:

Patrimônio dos índios da Amazônia peruana, ancestralmente usada pelos Incas como religião, a oasca tornou-se conhecida também pelos agricultores da frente seringueira que penetrou naquela região. Do preparado entre o cipo do mariri e a folha da chacrona renasceu a União do Vegetal, para recordar as vidas passadas e ver o sentido verdadeiro da roda da reencarnação, bem como conhecer a origem e o destino real da natureza e do homem. (p.34)

Trata-se de uma matéria na qual o autor procura indicar os pontos centrais da religiosidade presente na União do Vegetal, destacando seu ritual.

14) The History of Santo Daime. In: *Shaman's Drum*. A Journal of Experimental Shamanism. nº 22. 1190-91. p. 39s. Narra a história do Santo Daime desde o momento em que o mestre Raimundo Irineu Serra, seu fundador, recebeu a missão de implantar essa nova religião até o ano de 1990, quando morre o seu principal discípulo que o sucedeu nos trabalhos. O texto, claro e sintético, fornece as informações básicas sobre o Santo Daime. Embora não mencione, depende literariamente da obra de Vera Fróes, aqui comentada.

15) BURROUGHS, William; GINSBERG, Allen. *Cartas do Yagé*. L&PM Editores, Porto Alegre, 1984, 93 p. Esta obra é uma coletânea de cartas trocadas entre estes dois

autores-amigos sobre o Yagé. William teria vindo para a Colômbia em busca do famoso chá. Na medida em que ia tendo suas experiências, relatava-as em cartas ao seu amigo Allen, que as responde. Trata-se de um relato de dois aventureiros que, a julgar pelo seu conteúdo, pouco ou nada entenderam da profundidade do assunto.

16) LIBÂNIO, J. B.; FILHO, Miguel Martins. *A Busca do Sagrado*. F.T.D., São Paulo, 1991. p. 69s. Os autores conseguiram escrever um texto brilhante sobre o Santo Daime. Mas, a julgar pelo fato de eles remeterem os leitores para L. E. Soares, “O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa”, in: **Cadernos do ISER**, Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, ISER, 1990, n.23, pp. 265-274, deduz-se facilmente que eles mesmos não conheçam o assunto, mas leram a respeito. Tratando-se de uma abordagem de segunda mão, o artigo merece duas observações: a) A inclusão do Santo Daime no grupo das religiões burguesas intimistas é, a nosso ver, passível de questionamento, vez que aquele culto foi fundado por um negro filho de escravos e soldado da borracha no Acre e seguido por milhares de pessoas entre as quais nem todas são providas de bens materiais; b) A afirmação segundo a qual a colônia dos cinco mil, no Acre, é formada por pessoas que “vendendo os bens, vieram integrar as colônias no Acre” também tem suas reservas. Da forma apresentada pelos autores dá a entender que existe uma vasta ocorrência desse fenômeno, o que talvez não tenha ido além de uma meia dúzia de casos. Segundo relata Vera Fróes, as colônias foram formadas por falta de condições dos seringueiros, que não podiam mais continuar vivendo da seringa e da castanha, devastadas pela implantação da pecuária na região. Portanto, quando eles formaram a colônia o fizeram porque, em sua grande maioria, não tinham mais posse alguma.

No segundo grupo acima referido, incluímos os seguintes autores e obras:

1) ALVERGA, Alex Polari de. *Viagem ao Santo Daime*: o livro das mirações. Rio de Janeiro, Rocco, 1984. Nesta obra o autor, atualmente um expoente do Santo Daime no Rio de Janeiro, descreve suas primeiras mirações com o chá, notadamente extasiado pelas primeiras “experiências do sagrado”. Ao estilo da “conversão de Saulo no caminho de Damasco”, o autor conta como se deparou com o Santo Daime e o que significou para ele aquela experiência fundante, razão pela qual sua narrativa é o que poderíamos chamar de “autêntico testemunho de um fiel”. Tal testemunho às vezes chega a beirar ao fanatismo, mas, cauteloso, o autor demonstra-se sistemático e tende a passar para o leitor uma imagem de que tudo aquilo é apenas o começo de uma experiência muito mais profunda, a qual não se limita às poucas páginas do livro;

2) ALVERGAS, Alex Polari de. *O Guia da Floresta*. Record/Nova Era, Rio de Janeiro, 1992, 265pp. Esta obra descreve na introdução a Ayahuasca e sua descoberta pelo Mestre Raimundo Irineu Serra, com a continuação dos trabalhos pelo padrinho Sebastião. Na seqüência, o livro, em 16 capítulos, é o que poderíamos denominar de “obra apaixonada” de um “discípulo extasiado”, procurando por todos os meios fazer uma apologia segundo a qual o Santo Daime seria o que poderíamos denominar de “a arca de Noé” de nossos dias, ou a “senda celestial”. Para tanto, o autor vale-se de todos os recursos ao seu alcance, quer procurando cativar o leitor pela poética quer utilizando-se de uma linguagem universalista, que procura abranger inclusive as diversas terminologias empregadas pelas mais variadas religiões, o que torna a obra, a nosso ver, em parte

contraditória no seu conteúdo, mas um excelente guia para quem quer conhecer o culto do Santo Daime;

3) União do Vegetal. *Consolidação das Leis do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. 2ª edição, Sede Geral, Brasília, 1991. (há uma edição mais recente). Embora de circulação interna, tivemos acesso a esta obra e a consultaremos no transcorrer de nossa dissertação. Conforme descreve em sua apresentação, seu objetivo reside em “reunir em um só volume as leis do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal” (p.9). Dessa sorte, sua consulta se torna indispensável para quem quer conhecer o ordenamento interno da "seita" e, para um estudo mais aprofundado (o que não é o caso aqui), a evolução desse ordenamento ao longo do tempo.

4) MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua*. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime. São Paulo, Brasiliense, 1992, 160p. Entre as obras escritas especificamente sobre o Santo Daime, esta é a que segue estritamente todo o rigor acadêmico. O autor, que teremos o prazer e a honra de ter em nossa banca examinadora, é graduado em psicologia social pela Universidade de Sussex, mestre em sociologia pela Universidade de Essex e doutor em Antropologia Social pela USP. Escrita em seis capítulos, a obra trata dos assuntos a seguir indicados, após uma esclarecedora introdução em que o autor situa o uso de psicoativos (no caso, do “enteógeno” ao invés do pejorativo “alucinógeno”) dentro do Xamanismo sobre o qual o Santo Daime lança suas raízes. Ainda na introdução o autor apresenta sua visão globalizante do assunto, propondo trabalhar o fator “setting”: meio físico, social e cultural onde ocorre o uso da substância, deixando

para outras áreas do conhecimento o estudo de outros fatores tais como a substância propriamente dita e o “set”: “estado psicológico do indivíduo no momento do uso da substância, incluindo-se aí a estrutura de sua personalidade e expectativas a respeito dos efeitos da substância” (p.17). Segue-se uma análise dos “modelos” utilizados desde a década de 60 para o estudo do transe e um resumo dos temas tratados, que são os seguintes: a) Xamanismo na Amazônia Ocidental (estudo realizado a partir de pesquisa de campo feita sobretudo por Eduardo Luna); b) Concepções caboclas de doença e o uso da ayahuasca; c) O desenvolvimento do culto do Santo Daime (faz uma descrição semelhante às de Vera Fróes e Walter Dias); d) Os rituais do culto do Santo Daime; e) O uso controlado da ayahuasca e seus efeitos estruturantes nos rituais do Santo Daime; f) Dos solitários vegetalistas ao “xamanismo coletivo” do Santo Daime. Relativamente ao conteúdo da obra, citamos o resumo apresentado na introdução. Segundo esse resumo,

Este trabalho procura inicialmente estabelecer o contexto sociocultural do uso da ayahuasca nos rituais do Santo Daime. Para tanto, recuamos aos antecedentes caboclos e indígenas dessas práticas na Amazônia [peruana e brasileira]. As origens e o desenvolvimento do Santo Daime, suas relações com o processo cultural e social da Amazônia e do Brasil do século XX são o tema do terceiro capítulo. O capítulo seguinte aprofunda a descrição e a discussão de vários rituais em que o chá enteógeno é utilizado. O quinto capítulo procura aplicar de forma sistemática as teorias de Zinberg sobre o controle social informal que se desenvolve entre os adeptos do culto no seu dia a dia, especialmente durante os rituais. (...) O sexto capítulo busca entender as relações entre essas práticas de origem cabocla e a sociedade urbana das grandes metrópoles do Sudeste do Brasil, onde essa seita vem exercendo um especial fascínio entre a juventude culta e libertária das camadas médias. (p.23).

Na conclusão, o autor posiciona-se favoravelmente ao uso do chá nos meios urbanos e apresenta suas razões;

5) HENMAN, Anthony Richard. Uso del ayahuasca en um contexto autoritario: el caso de la União do Vegetal. In: *America Indigena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p.219ss. Veja o texto em português In: *Comunicações do ISER*, Ano 8, nº 33, 1989, p.73ss. A primeira parte do artigo traz um apanhado histórico significativo para a pesquisa. A grande importância deste artigo está no fato de delimitar o contexto histórico em que a União do Vegetal teve início (época da repressão); em apresentar uma ligação deste grupo com os demais usuários da Hoasca e em constatar que os membros da União do Vegetal são de classe média. No entanto, o artigo de Henman, embora muito elogiado e até indicado pelos integrantes do grupo de observadores do Confen (Conselho Federal de Entorpecentes), apresenta alguns pontos de dificuldades. Ali a História da Hoasca apresenta-se truncada, chegando a afirmar, sem citar a fonte, que “o mestre Caiano havia tentado preparar a bebida usando somente o cipó da hoasca (?) mas ficou doente ao bebe-la” (p.225). Ora, após percorrer nove comunidades da União do Vegetal e ouvirmos diversas vezes a História da Hoasca (que reproduziremos em nosso terceiro capítulo) da boca de diversos líderes, jamais ouvimos tal afirmação. Aliás, tivemos acesso a uma fita gravada de própria voz do fundador da "seita", o mestre Gabriel. Dela não consta o que Henman afirma. Então, com todo respeito por aquele pesquisador, opinamos que suas informações são por demais tendenciosas, a começar pelo título de “autoritário” atribuído ao grupo. Retomaremos esse assunto em nosso quarto capítulo.

6) FRÓES, Vera. *Santo Daime* Cultura Amazônica. História do Povo Juramidam. Manaus, Marco Imperial, 1983. A autora, formada em História e adepta do Santo Daime, procura, segundo o prefácio à primeira edição, atribuído a Júlio Cezar Melatti (da UnB):

apontar as principais questões que afloram o exame do desenvolvimento dessa nova religião: a combinação de crenças indígenas e africanas com elementos do catolicismo popular e do espiritismo em um novo sistema sincrético. (p. 17)

A autora levanta cinco teses-guias, defendidas ao longo de seu trabalho, das quais destacamos duas, a saber: a) a destruição da floresta amazônica ameaça à utilização do Santo Daime e a “cultura amazônica”, subtítulo de sua obra; b) o uso do Santo Daime e as relações de produção vigentes na comunidade favorecem uma integração social equilibrada e uma maior consciência ecológica, razão pela qual deve ser defendido. Na busca de atender seus objetivos, a autora não somente enquadra a história e o desenvolvimento da comunidade no contexto histórico dos chamados “ciclos da borracha” (anexo I da obra), como procura descrever seus rituais, fardamentos (ou uniformes), personagens importantes e doutrina. Além disto, a autora quer ver no Santo Daime a ocorrência de um movimento messiânico que se opõe ao sistema capitalista vigente, razão pela qual ela junta em sua bibliografia “estudos sobre formas de produção não-capitalistas”, entre outros. Com uma abrangência que vai de Marx a Jesus, a obra torna-se pouco rigorosa academicamente, misturando, por fim, a razão da dialética marxista com a paixão de uma adepta do Daime, narrando a experiência que teve com este quando da realização de seu parto. Isto, aliás, não deprecia a obra, um dos mais sólidos escritos produzidos por adeptos do Santo Daime. Suas múltiplas citações ao longo dessa dissertação vem comprovar essa nossa tendência.

7) BELLIER, Irène. Los cantos Mai Huna del Yajé (Amazonia peruana). In: *America Indigena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, janeiro, 1986, p.129ss. A autora é, segundo o texto, integrante da Equipe de Pesquisa em Etnologia Americana da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris. O texto é

um estudo dos cantos xamânicos e ritualísticos do povo Mai Huna. Neste estudo, faz-se uma análise dos respectivos temas de tais cantos, os quais, sob efeito da ayahuasca, ali denominada de Yagé, são entoados na cura de seus pacientes. O texto é enriquecedor principalmente por fornecer fartos elementos informativos sobre a religiosidade de tal povo, desenvolvida a partir do ritual com o chá;

8) GATES, Bronwen. La taxonomía de las malpigiáceas utilizadas en el brebaje del ayahuasca. In: *America Indigena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p.49ss. O autor, botânico da Universidade de Michigan, EUA, informa-nos da existência de diversas outras plantas, num total de dez espécies, que são utilizadas pelos índios na preparação da ayahuasca. O texto examina todas estas espécies, identificando-as tecnicamente, após um breve histórico que se inicia com a primeira descoberta feita por Richard Spruce, em 1852, entre os índios Tucanos do rio Valpés, afluente do Amazonas brasileiro. O texto termina sugerindo a análise química de diversas plantas, o que poderia provocar resultados interessantes para a pesquisa botânica;

9) GEBHART-SAYER, Angelika. Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. In: *America Indigena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p.189ss. O autor, do Departamento de Antropologia da Universidade de Tubinga (Alemanha), após uma breve recensão daqueles que o precederam, estuda basicamente duas coisas atinentes ao povo Shipibo-Conibo: a) o processo utilizado pelos xamãs para curar seus pacientes, utilizando-se da ayahuasca nas sessões de cura que se realizam quase todas as noites e b) os desenhos: bordados em tecidos, decoração da cerâmica e principalmente as marcas das pessoas com

desenhos corporais invisíveis e indelévels, também realizados sob o efeito da ayahuasca e empregados na cura. Segue-se um relatório de onze sessões de cura observadas pelo autor que avalia as suas implicações sociais;

10) LANGDON, E. Jean. Las clasificaciones del yajé dentro del grupo Siona: ethnobotánica, etnoquímica e história. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p.101ss. Professor da Universidade Federal de Florianópolis (SC), o autor propõe-se a apresentar o efeito da cultura nas visões alucinógenas e o lugar que estas ocupam dentro da classificação nativa das plantas. Por isto, propugna que a classificação dos diversos tipos de Banisteriopsis, realizada pelos Siona é mais exata que a apresentada pela Botânica, já que este povo possui um vasto conhecimento na preparação da beberagem de alucinógenos, utilizando-se do yajé principalmente como uma ajuda adivinhatória. O texto narra como as plantas são reconhecidas na floresta, a preparação do chá e os procedimentos ritualísticos implicados, concluindo com uma apresentação sucinta das classes de yajé e suas características adotadas pelos Sionas.

11) LUNA, Luís Eduardo. Apêndices (tradução do inglês por Argélia Castillo). In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p. 247ss. Tratam-se de dois apêndices elaborados por este pesquisador da “Swedish School of Economics”, Helsinki, Finlândia, introduzidos com as seguintes palavras auto-explicativas:

Durante a análise da bibliografia científica que versa sobre o uso de preparações psicotrópicas à base de Banisteriopsis elaborei um registro

tanto das tribos indígenas que as ingerem como dos nomes locais com que as denominam. Sem dúvida, estas listas não são exaustivas e unicamente devem considerar-se indicativas. No apêndice 1 incluo, por ordem alfabética, as diferentes tribos ou grupos; entre parênteses e em cursivas aparece a família lingüística correspondente. Acrescenta-se que empreguei a classificação que Loukotka (1968) faz das famílias lingüísticas. Um mapa no qual se localiza o uso da ayahuasca entre os índios do noroeste do Peru aparece em Tessmann 1930, mapa 18. No apêndice 2, acha-se uma lista em ordem alfabética dos nomes locais dados à preparação com base em Banisteriopsis.

Trata-se, na verdade, de uma excelente fonte para quem quer saber onde e quais povos se utilizam do chá em questão;

12) McKENNA, Dennis J.; LUNA, L. E.; TOWERS, G. H. N. Ingredientes biodinâmicos en las plantas que se mezclan alucinogenos ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada. In: *America Indigena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p.73ss. Além de delimitar histórica e socialmente o ingresso do uso da Hoasca no meio “civilizado”, os autores sustentam que a ayahuasca ocupa uma posição de destaque na medicina mestiça tradicional. Descrevem sua botânica, química e farmacologia e estudam as plantas que a ela se associam, fornecendo dados fitoquímicos destas e apresentando o contexto xamânico em que são utilizadas;

13) NARANJO, Plutarco. *Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología*. Quito, Libri Mundi, 1983, 221p. De acordo com o Prólogo, esta obra complementa a anterior do mesmo autor intitulada “Ayahuasca: religião e medicina”, que se esgotou rapidamente. Complementando aquela, o autor acentua nesta o aspecto mítico, por considerar que

sendo o mito fruto de uma mentalidade histórica, a qual por sua vez é o reflexo de uma forma de organização social, este, como a peça cerâmica

para o arqueólogo, constitui uma valorosíssima fonte de informação sobre arquétipos culturais e sociais (p. 10).

A obra é escrita em sete capítulos. O autor, no primeiro deles, defende que os alucinógenos provavelmente foram utilizados pelas primeiras vezes quando os hominídeos

em sua longa evolução e dependendo sobre tudo de épocas de escassez, deviam provar qualquer alimento que estivesse a seu alcance, animal ou vegetal, não havendo razão para pensar que a-priori se abstivessem de ingerir plantas alucinógenos (p.13).

Arrola, ainda neste primeiro capítulo, as plantas psicodélicas utilizadas por sumérios, assírios, caldeus, chineses, hindus e gregos, passando a falar da ayahuasca e de outras plantas no contexto do “Novo Mundo”. No segundo capítulo descreve detalhadamente os aspectos botânicos das famílias das malpighiaceas e do gênero *Banisteriopsis*, com a descrição de sua geografia. No terceiro capítulo traça os antecedentes históricos sobre a ayahuasca, remontando-se ao período que vai do século VI a.C. ao século VI d.C. No capítulo quatro debruça-se sobre os aspectos lingüísticos envolvendo as palavras Ayahuasca, Caapi, Yagé e outros. Reserva o capítulo cinco ao estudo da ayahuasca entre os índios Jíbaros, onde trata do animismo e mundo natural, das classes de espíritos e a ayahuasca, dos “Iwianch” ou demônios, da “tzantzá” ou `caçada de cabeças` e finalmente dos aspectos médicos da ayahuasca. No capítulo seis o autor parte para o estudo de outros grupos de indígenas equatorianos que também utilizam-se da ayahuasca em sua medicina: os quíchua, os cayapas, os colorados, os cofanes, os canelos, os secoyas, sionas e teetetes e os aucas. Descreve seus rituais e a relação destes com a medicina tradicional. Finalmente, no sétimo capítulo, nosso autor procura apresentar os diversos tipos de mitos associados à

ayahuasca, ressaltando que a importância da mitologia no estudo das plantas psicodélicas reside no fato de não existir

planta psicodélica que não esteja implicada em uma série de mitos. Se com o mesmo empenho que o químico trata de extrair os princípios ativos e estabelecer sua estrutura molecular se deseja penetrar na mentalidade do povo que usa a planta em busca das razões justificativas do uso, da mesma forma o etnólogo ou o etnobotânico têm que penetrar no mundo mitológico (p.193).

Conforme se pode ver no que acabamos de apresentar, esta obra trata de praticamente tudo o que precisamos saber sobre a Hoasca no contexto indígena (ayahuasca). Reveste-se assim de capital importância para a pesquisa científica;

14) NARANJO, Plutarco. El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p.117ss. A partir de documentos arqueológicos, o autor localiza copos especiais feitos de cerâmica antiga (400 a.C. -700 a.C.), os quais eram utilizados para ingerir uma bebida sagrada. Após definir a área geográfica da ayahuasca e apontar a antiguidade de sua utilização cerimonial, o autor indica que tal recipiente deve ter sido utilizado nos cerimoniais religiosos da ayahuasca.

15) RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia et al. Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p. 163ss. Os autores integram o Instituto Colombiano de Antropologia. No presente texto

examinam-se as estratégias de sobrevivência que se constituem no centro de gravidade da cultura Sibundoy, que insistem em conseguir a integração de elementos do sistema dominante sem abandonar os próprios, estabelecendo mediações de acordo com a estrutura de seu pensamento, o qual tem como fundamento o movimento de opostos complementares, o que se traduz em uma grande plasticidade cultural cujo princípio básico é conseguir um equilíbrio dinâmico (p.163).

Neste contexto, os autores estudam dois grupos indígenas: os Kamsá e os Inga, habitantes do Vale de Sibundoy. Após identificar a trajetória etno-histórica destes povos, os autores estudam os aspectos econômicos de seus rituais frente aos “brancos”. Descrevem o mundo do xamã como um “mundo cheio de tensões em que a imagem do índio se desdobra em uma maravilhosa expressão do que foi e é”: o índio que introjetou o mundo cristão, serve-se do yajé que lhe proporciona uma viagem iniciática que reproduz o mito e o tempo primordial; comparam o xamã com um filósofo, pelo fato de ele ser o iniciado cuja instrução implica na entrada em todos os planos da cultura e na sua conexão com uma totalidade (p. 176). Após detalhar as diversidades de espécies de ayahuasca e descrever os rituais celebrados para que um novo xamã seja “empossado”, os autores falam como estes dois povos vêem-se a si mesmos, entre si e como se posicionam frente a outras etnias, atraindo ao seu sistema esotérico em Bogotá (sistema este que conta com o uso do yajé), adeptos das camadas populares. Estes, “longe de modificar sua visão de mundo, encontram no yajé o meio mais adequado para reiterá-la” (p.185).

16) REICHEL-DOLMATOFF, G. O Contexto Cultural de um Alucinógeno Aborígine: Banisteriopsis Caapi. In: COELHO, Vera Penteadó (Organizadora). *Os Alucinógenos e o mundo Simbólico*. O uso dos alucinógenos entre os índios da América do Sul. São Paulo, EPU, 1976, p.59-104. Publicado originalmente sob o título “El Contexto Cultural de un Alucinogeno Aborigen: Banisteriopsis Caapi”. In: *Revista de la Academia*

*de Ciencias Exactas, Físicas e Naturales*, Bogotá, Vol. XIII, nº 51: 327-345, dez. 1969. O artigo visa estudar algum detalhe dos aspectos culturais relativos ao uso da ayahuasca entre os índios Tucano. Na introdução o autor faz um levantamento do estudo botânico, etnobotânico, fitoquímico e farmacológico das substâncias psicotrópicas empregadas no preparo do chá. Ato contínuo, descreve o contexto mitológico dos Tucano e discute-o, narrando e interpretando os seus mitos. Focaliza o contexto ritual, que repete as origens do cipó, descrevendo os efeitos do chá. Focaliza o contexto simbólico, identificando os diversos motivos em termos de incesto e de exogamia. Por fim, apresentam-se dois apêndices que servem para relatar experiências de visões obtidas com a ayahuasca;

17) SCHULTES, Richard Evans. El desarrollo histórico de la identificación de las malpighiaceas empleadas como alucinogenos. In: *America Indigena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p.9ss. O presente texto é um levantamento sistemático de todos aqueles que, desde 1737, se reportaram à ayahuasca. Tal levantamento assinala minuciosamente todos os resultados a que a pesquisa chegou, até o momento de sua publicação. Trata-se pois de um excelente trabalho que serve para nortear toda pesquisa que for feita em torno do assunto;

18) TIMÓTEO, Clara Cárdenas. *Los Unaya y su Mundo*. Instituto Indigenista Peruano/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1989 (Série: Indigenismo y Realidad) nº 1, 291p. A obra é composta de duas partes. A primeira parte é um esboço geral da cultura Shipibo-Conibo. Neste primeiro momento a autora localiza esta cultura no centro da selva peruana e estuda-lhe os aspectos etnolingüísticos, demográficos, econômicos e políticos-organizacionais, concluindo com o levantamento da questão da

saúde, assunto central que a autora vai trabalhar na segunda parte. Nesta ela faz uma aproximação da cosmovisão dos Shipibo-Conibo (seu universo mítico, a questão do animismo e os ciclos de vida, com seus desdobramentos rituais) e parte para uma explanação sobre o sistema médico destes, sistema este que é por ela valorizado, dada a sua fundamentação cultural, já que se trata de um povo que,

junto com a miséria o os prejuízos que lhes causou a presença [dos europeus] exhibe a condição mágica de sua extraordinária resistência a cinco séculos de impiedosa pressão exterminadora e “desculturadora”.  
(p.13)

Sua clara posição a favor destas culturas dominadas, subordinadas e mal tratadas a faz concluir que para tais povos “a complementação de sua medicina tradicional com a medicina moderna não é vista como um problema, porque na realidade isto já vem acontecendo de diversas forma ha muito tempo.”

Portanto, sua tese central é a de que, longe de se desprezar a medicina indígena na qual a ayahuasca tem lugar de destaque (cf. p.270), deve-se, pelo contrário, aproveitá-la ao lado e com a mesma importância dada à medicina “oficial”.

19) JÚNIOR, Sangirardi. *O Índio e as Plantas Alucinógenas*. Rio de Janeiro, Alhambra, 1983 pp.175-188. Existe uma edição mais atualizada: JÚNIOR, Sangirardi. *O Índio e as Plantas Alucinógenas*. Um Estudo Impressionante sobre as Drogas e seus Efeitos. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1989, a qual não chegamos a consultar. Esta que consultamos apresenta uma parte introdutória em que se discute as espécies de Caapi e a identidade “definitiva” do Yagé; descreve a beberagem do médico-feiticeiro Tucanoan (o

mesmo Tucano). Menciona o Santo Daime e a União do Vegetal. Entre relatos, apresenta os princípios ativos do chá, modos de preparar e usar e opiniões diversas.

20) VALERA, Guillermo Arévalo. El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú). In: *America Indigena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p.147ss. Num primeiro momento, descreve-se as variedades de ayahuasca entre os Shipibo-Conibo, com os seus nomes nativos e seu preparo com e sem ingredientes. Num segundo momento, estuda-se os rituais e os “caminhos” seguidos pelos iniciados. Descreve-se cada passo de uma sessão.

21) LUNA, Luís Eduardo. Bibliografía sobre el ayahuasca. In: *America Indigena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986, p. 235ss. Este texto arrola praticamente toda a bibliografia disponível sobre o assunto em espanhol, em francês, em alemão e em inglês.

22) LUNA, Luís Eduardo; AMARINGO, Pablo César. *Ayahuasca Visions*. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman. North Atlantic Books, California, 1991, 160 pp. É uma obra composta em dois momentos: num primeiro momento, após a introdução, apresenta-se uma biografia de Pablo Amaringo e trata das visões. Num segundo momento apresenta-se “As Visões”, em 4 partes. Estas visões são quadros de pintura produzidos pelos índios sob efeito da Ayahuasca, e retratam com nitidez uma serie de imagens mentais provocadas pelo chá.

23) DIAS JÚNIOR, Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral*. Uma Cartografia do Imaginário do Culto ao Santo Daime. Puc-SP, 1992 (dissertação de Mestrado). Só recentemente, quando redigíamos o segundo capítulo de nossa dissertação, tomamos conhecimento da existência dessa dissertação. Para nossa surpresa, algumas das preocupações desse autor são exatamente as nossas. Por exemplo, a questão da “racionalidade ocidental”, a motivação inicial para explicar porque o Santo Daime vem para os grandes centros urbanos e a re-sacralização do cosmo. Tais temas, obviamente, fazem-nos incluir tal dissertação entre este grupo de trabalhos importantes para nossa pesquisa.

24) União do Vegetal. *Hoasca. Fundamentos e Objetivos*. Centro de Memória e Documentação, Brasília, 1989. Esta obra, escrita com o objetivo de através dela a União do Vegetal se “apresentar-se e prestar esclarecimentos às autoridades e à sociedade sobre seus fundamentos e objetivos, dentro do processo que se impôs de institucionalizar-se” (p.15), traz muitas informações a respeito da "seita" objeto de nosso estudo. Estas informações podem de fato servir de uma “apresentação” e de um “esclarecimento” de seus fundamentos e objetivos tanto para aqueles que não a conhecem como para aqueles que, por razões diversas, adquiriram preconceitos a respeito da "seita" como um todo. Enquanto fonte de informações a respeito da "seita" concreta, a obra é excelente. No entanto, da mesma forma que a obra de Wânia Milanez, ela é apologética por natureza, o que prejudica, em parte, seu aproveitamento em nosso trabalho. A fundamentação que apresenta, por exemplo, para a reencarnação na Bíblia, é insuficiente para esclarecer uma autoridade no assunto.

25) CORRÊA, Maria Alice. Etnobotânica e aspectos organográficos de *Banisteriopsis Caapi* no Contexto Ritualístico da “União do Vegetal”. In *Cadernos São Camilo*. Vol 1, nº 1, julho/dezembro, 1994, p.37-43. A autora faz uma análise botânica daquelas que no âmbito da União do Vegetal se consideram duas variedades do mariri, a saber: o Caupuri e o Tucunacá. Contrariando todas as pesquisas sobre o assunto, a autora chega à conclusão que o Caupuri e o Tucunacá não são duas variedades. Como não somos versados em botânica e conhecemos as duas plantas, visivelmente distintas, não sabemos até que ponto a tese da autora é sustentável.

Conforme se pode observar, o assunto já vem sendo estudado por diversos autores, principalmente no que diz respeito ao seu contexto nativo. Nenhum desses, no entanto, trouxe-o para a área das Ciências da Religião. Desta sorte, considerando nosso objetivo acima apresentado, temos como pano-de-fundo uma pergunta inicial, que tem em vista o estudo da presença desta religião nos grandes centros urbanos, como é o caso de São Paulo. A pergunta que nos orienta é a seguinte: como se explica que esta religião, que originariamente atendia aos seringueiros, vem recebendo grande aceitação pela classe média urbana e pelos intelectuais? Ou seja: o que há nela que cativa estes segmentos urbanos?

Enquanto orientadora, esta pergunta nos leva a duas outras. São elas: a) que tipo de pessoas procuram esta religião nos grandes centros urbanos? e b) por que estas pessoas procuram a referida religião? Para responder tais questões iniciais, procuramos estudar alguns aspectos que levantamos junto aos adeptos da comunidade (ou núcleo) denominada

São João Batista, pertencente à União do Vegetal, núcleo este que funciona na Serra da Cantareira, no município de Mairiporã (SP).

Com o objetivo de trilharmos este caminho, valer-nos-emos de um referencial teórico que, no nosso modo de ver, terá que ser diversificado, vez que estaremos enfocando o nosso objeto por mais de uma ótica possível.

Em primeiro lugar, pretendemos que nosso objeto de estudo seja visto no contexto da religiosidade humana como um todo. Neste particular, teremos como referencial teórico autores que trabalham com as religiões comparadas, tais como Mircea Eliade. Em segundo lugar, mas não com menor importância, pretendemos que o nosso objeto de estudo seja visto na sua concretude, sem uma análise que parta de fora para dentro. Para tanto, valer-nos-emos da fenomenologia como referencial teórico para abordar diretamente o fenômeno sob estudo.

Por fim, queremos acenar que a “experiência existencial” seja a tona que modifica próprio referencial dos indivíduos, na medida em que põe em suas vidas um novo paradigma conceptual, passando a viver de acordo com uma nova simbologia da existência, enriquecida pelo corpo doutrinário praticado na comunidade, comunidade esta que se destaca principalmente pelo seu aspecto de Comunidade Terapêutica, cuja estrutura se apresenta, de forma poderosa, a serviço do ser de cada um de seus membros. Talvez seja por isto que a pesquisa que realizamos “in loco” indica que a maioria absoluta dos frequentadores (cem por cento) se sente satisfeita plenamente com sua atual religião, por ter ela preenchido um vazio interior que o angustiava anteriormente.

Com tal referencial teórico, pretendemos empregar a seguinte Metodologia de trabalho: situaremos a temática “Religião e Natureza”, que nos serve de base, no âmbito da história da humanidade. Teremos sempre presente a dinâmica das civilizações, mormente considerando os efeitos advindos do progresso das Ciências. Com esta metodologia queremos apontar que o ser humano, ao longo do tempo, vem se distanciando da natureza, principalmente na medida em que a domina e a coloca a seu serviço, pautado pela razão. Nosso pressuposto metodológico é que o ser humano contemporâneo convive com este distanciamento, principalmente nos grandes centros urbanos.

Neste particular, nossa hipótese preliminar é que o ser humano assim distanciado, vive na nostalgia do “jardim do éden” à procura do seu “estado natural”. Obviamente, uma observação desapaixonada da história vai nos mostrar que este “status” não pode ser provado, por mais que especulemos sobre ele. A narrativa do jardim do éden, seguida de seus paralelos espalhados pelo mundo afora parece ser, mais propriamente, uma construção social de uma pretensa harmonia com a natureza do que efetivamente um “momento do passado”.

Cabe, aliás, desconfiar que, talvez, ao invés de ir buscar o éden em um passado remoto em que se confunde com o mito e se esconde atrás das cinzas cortinas de um tempo de outrora, a busca deva ser redimensionada para dentro de nós mesmos, já que a história não nos dá conta da existência de um tal momento de “harmonia natural” no passado. Talvez, em redimensionando tal busca vamos encontrar em nosso interior, as sementes de tal “estado natural” ainda dormindo e prestes a se despertar. Talvez essa semente esteja germinando mais como esperança do que propriamente como saudade ou nostalgia. Nesse

momento em que a ecologia nos convida a manter uma relação de respeito para com o ar que respiramos, a água que bebemos, os animais e plantas com os quais convivemos e dos quais nos servimos e, enfim, com essa “ecúmene” na qual vivemos, o “estado natural” parece, inclusive, revestir-se de uma construção social concreta.

Neste sentido, a religião sob estudo proporciona ao ser humano de nossos dias justamente esta “volta à natureza”. Tal “volta” é, aliás, simbólica, já que, no fundo, o que se propõe é uma construção de um futuro que se dará em harmonia com a natureza. Apesar de tal “estado natural” não ser registrado pela história, é fato que, ao longo do tempo, ora a humanidade se aproximou mais da natureza e de suas forças, ora dela se distanciou, o que, na nossa interpretação, desencadeou uma série de avanços e retornos em direção à racionalização e ao mito, respectivamente. Daí porque nossa metodologia de trabalho incluir uma incursão, ainda que modesta, pela história do ser humano na relação religião-natureza. Por isto mesmo, o nosso primeiro capítulo terá três subtítulos que procuram demonstrar a relação ser humano-natureza desde longínquas épocas, ora a favor e ora contra a natureza.

Em nosso segundo capítulo, também com três subtítulos, procuraremos fazer um breve apanhado histórico do Fenômeno do Chá ligado aos indígenas que queremos ver como descendentes ainda que indiretamente dos antigos Incas, destacando sua Ligação com a Natureza e o Elo de Ligação entre Indígenas e Seringueiros, razão de ser deste culto entre os povos ditos civilizados.

Em nosso terceiro capítulo, apresentado em três subtítulos, procuraremos traçar um histórico das origens e do desenvolvimento da União do Vegetal, no contexto da Religiosidade Cabocla, estudando o seu deslocamento em direção à cidade. Em nosso quarto capítulo estudaremos o sistema de crenças da União do Vegetal, válido para todos os seus núcleos ou comunidades e sua aplicação prática no “Núcleo São João Batista”, situado na Serra da Cantareira, em São Paulo.

Finalmente, no capítulo cinco trabalharemos a mencionada questão da “existência significativa” no âmbito da União do Vegetal, assinalando como esta propicia segurança para os associados, em termos religiosos, morais e psicológicos. Comunidade Terapêutica é a denominação que talvez melhor serviria para designar esse “oásis” que restabelece a vida daqueles que buscam esse “hospital” para recuperação de frustrados diante da “crise da racionalidade”. Ali encontraremos, também, um laboratório de novos símbolos capazes de preencher o vazio existencial do público que se enfileira na busca de uma oportunidade de conhecer esse culto.

Após estes capítulos, apresentaremos nossa Conclusão sobre o assunto e, como de praxe, apresentaremos a bibliografia que nos serve de base. Àqueles que se interessam pelos procedimentos que adotamos com vistas a obter os dados sobre o Núcleo São João Batista, recomendamos o nosso Apêndice I, onde consta também o próprio questionário de pesquisa de campo.

No nosso Apêndice II, transcrevemos um artigo de autoria do médico Paulo Candiani, integrante da equipe que pesquisa os efeitos do chá. O autor fornece

esclarecimentos sobre a composição química do líquido em questão. Finalmente, o Apêndice III apresenta uma errata do texto.

## **CAPÍTULO I RELIGIÃO E NATUREZA**

### 1.1 - Uma Temática Antiga

Certamente não é de hoje que o ser humano, posto no mundo na fragilidade de um recém-nascido e na total dependência da mãe e do pai, cedo se depara com esta imensidade de mistérios que o envolvem. Por muitas e muitas vezes não consegue mensurar a grandeza do universo e sequer cogita da distância que o separa das estrelas - minúsculos olhos fosforescentes que parecem piscar no infinito. Encantado pela lua suspensa na imensidão, poetiza, canta, enamora, versa e prosa. Muitos e muitos olhos miraram esse grande candeeiro celeste, fizeram-lhe pedidos, dedicaram-lhe sonhos e empenharam-lhe preces. Extasiados pela luz maior, a luz que faz com que todos os dias sejam dias, não raros olhares voltaram-se em direção ao seu nascente, glorioso. E viram-no romper o crepúsculo da aurora, tão claro, tão lindo, tão forte, tão longe e tão novo, como sempre: o Sol. Muitos

avistaram-no e imaginaram: o que será? E dedicaram-no seus cultos, e prostraram-se diante de tamanho mistério.

Nem só a imensa distância que nos separa das estrelas, nem só a beleza cativante da lua e nem só a fulgurante luz do Sol tem deixado pasma a maioria dos que pisam em cima desta terra, também imensa, também bela e também admirável. Os mistérios parecem envolver cada passo do ser humano: o ar que respiramos, movendo-se de um lado para outro, sacode árvores e balança folhagens, como um grande espírito invisível carregando nuvens e trazendo chuvas. A água, deslizando-se dos altos das montanhas e debruçando-se no mar que nunca enche, parece formar um espetáculo à parte: corre nos rios caudalosos, enche os lagos profundos e murmura em uma bica surgida como que por acaso de uma rocha. Ela sacia os sedentos e limpa os resíduos, tornando-se para muitos no símbolo da purificação. Isto não quer dizer que a religião seja uma simples deificação dos fenômenos naturais. A este respeito, Mello, citando Evans Pritchard, apresenta a tese principal de Max Muller:

Os deuses da antigüidade - e por extensão os deuses de todos os tempos e lugares - eram apenas fenômenos naturais personificados: sol, lua, estrelas, o alvorecer, a renovação da primavera, rios caudalosos, etc.

Explicando esta tese, Mello percorre o texto de Pritchard para defender que:

Max Muller não pretendeu afirmar que os homens criaram a religião simplesmente a partir da deificação dos fenômenos naturais, mas é que estes fenômenos de sua magnitude e beleza despertaram nos homens sentimentos “de infinitude e serviram de símbolos para o infinito”.

Desta forma, talvez o que mais tenha chamado a atenção dos mortais seja a sua própria finitude enquanto existência neste mundo. Afinal, que mistérios são estes que fazem com que venhamos a ser e, tão logo pensamos que nos entendemos com este mundo, deixamos de ser, como se fôssemos uma sombra, um vento, um nada? Há mistérios no ar, mistérios na água e mistérios na terra. De fato, parece-nos que a natureza é a maior fonte de mistérios que se manifestam desde imemoráveis épocas, quer porque fascina com sua beleza, sua grandeza e suas surpresas; quer porque se nos apresenta como uma força estranha, impondo-se de forma absoluta e fazendo-nos temer. É, assim, um mistério fascinante e ao mesmo tempo tremendo. Deparando-se com o inexplicável, com o fascinante e com o “tremendum”, o homem desde imemoráveis épocas passou a se comportar diante de tais forças utilizando-se de uma simbologia capaz de lhe proporcionar uma melhor compreensão do fenômeno do “sobrenatural”. Segundo Freund

O elemento importante para uma sociologia religiosa é a atividade religiosa ou o comportamento do homem face às forças sobrenaturais. Uma vez escapando estas às constatações da vida corrente, o homem foi levado a criar uma simbologia para entrar em contato com elas, para figurá-las e compreender sua ação. Com efeito, se admitirmos que por trás das coisas reais existem poderes ocultos que não se revelam diretamente, é preciso encontrar os meios capazes de lhes dar uma significação: são os símbolos. E já que a divindade só se manifesta indiretamente, os símbolos se tornam os únicos meios de se entrar em contato com ela, uma vez que o real é falho. Em outras palavras, o símbolo é o meio de uma linguagem não falada, que permite compreender-se a vontade de seres sobrenaturais que não falam.

Por isto podemos dizer que a temática “religião e natureza”, se não é tão antiga quanto à própria humanidade, pelo menos acha-se presente já nos primórdios das diversas

religiões. Durkheim, com um outro enfoque sobre o assunto, tem outro entendimento. Analisando o tema, chega a outras conclusões. Para ele, a religião não se inspira na natureza, pois os ciclos desta última são monótonos e jamais serviriam para inspirar quem quer que seja. Opina ele que:

Fala-se do maravilhamento que os homens deviam sentir à medida que descobriam o mundo. Mas, em primeiro lugar, o que caracteriza a vida da natureza é uma regularidade que beira a monotonia. Todas as manhãs o sol desponta no horizonte, todas as tardes ele se põe; todos os meses a lua realiza o mesmo ciclo; o rio corre de maneira ininterrupta no seu leito; as mesmas estações trazem periodicamente de volta as mesmas sensações. Certamente, aqui e acolá, algum acontecimento inesperado se produz: um eclipse do sol, a lua que desaparece atrás das nuvens, um rio que transborda etc. Mas essas perturbações passageiras não podem jamais dar origem senão a impressões igualmente passageiras, cuja lembrança esvai-se ao cabo de algum tempo; portanto, não poderiam servir de base aos sistemas estáveis e permanentes de idéias e de práticas que constituem as religiões. Normalmente, o curso da natureza é uniforme e a uniformidade não poderia produzir fortes emoções. Imaginar o selvagem cheio de admiração diante dessas maravilhas é transportar para a origem da história sentimentos muito mais recentes. Ele está demasiadamente acostumado a tudo isso para se surpreender.

O enfoque do autor, como se vê, é nitidamente diferente do que estamos propondo para o assunto. Ele está negando a tese segundo a qual o contato com o maravilhoso teria se dado na medida em que os homens “descobriam o mundo”, isto é, em um passado remoto. Nós, por outro lado, não estamos nos filiando a tal tese. Nosso enfoque não se situa num passado remoto, mas numa condição existencial, que independe de épocas. Os fenômenos da natureza, no nosso entender, não mistérios hoje e esse “descobrimento do mundo” não é uma coisa do passado e muito menos de “primitivos”. Ele é uma cena que acontece na vida

de todos aqueles que se deparam existencialmente com esse mundo onde nem tudo, ou quase nada, é evidente. Ou seja: a maioria das coisas nós efetivamente não conhecemos.

Neste contexto, os fenômenos da natureza se tornam um desafio atual para o ser humano. E isto, não porque ela seja mutável. É justamente pelo contrário: num mundo onde a existência do próprio ser é passageira e no qual nada há em que se possa efetivamente depositar suas últimas esperanças, o ser humano, que raramente concorda que o seu fim anda batendo às portas e que a morte o trará em qualquer momento, vai achar exatamente na natureza uma estabilidade existencial. A regularidade dos fenômenos da natureza, que nosso autor interpreta como um beirar a monotonia, é talvez o único sinal visível de que, inserido como é nesse mundo natural, o ser humano também vive de ciclos e, assim, depois da morte, acontecerá um novo ciclo, uma nova vida. E isso ciência nenhuma lhe pode garantir, senão a própria experiência religiosa, que em termos ritualísticos, nada mais é do que um constante mover-se como um pêndulo que oscila entre o profano e o sagrado.

Aquele movimento assinalado pelo autor em questão, segundo o qual “todas as manhãs o sol desponta no horizonte, todas as tardes ele se põe; todos os meses a lua realiza o mesmo ciclo; o rio corre de maneira ininterrupta no seu leito; as mesmas estações trazem periodicamente de volta as mesmas sensações” vão servir de referência para uma série de ritos praticados diariamente por aqueles que, inspirando-se nesses ciclos, repetem também todos os dias rituais que se iniciam, se desenvolvem e terminam, dando lugar a outros rituais, num ciclo “eterno enquanto dura”, para ficar com a linguagem do poeta.

É evidente que aqueles acontecimentos inesperados de que fala nosso autor não poderiam servir de base aos sistemas estáveis e permanentes de idéias e de práticas que constituem as religiões: eles, talvez, quando muito, possam servir de marcas simbólicas para as irregularidades de certos fenômenos que se fazem presentes no ser humano, tais como a doença que breve desaparece.

Além disso, no enfoque questionado pelo mencionado autor, a religião teria brotado de “fortes emoções” e por “surpresas” diante dos fenômenos naturais. No que estamos dando para a questão, a origem da religião não está vinculada diretamente com esses elementos emotivos e surpreendentes e sim com a inspiração que os fenômenos produzem. Seus ciclos perenes são capazes de propiciar uma explicação simbólica para aqueles que vivem existencialmente o drama do finito diante do infinito, do frágil diante das forças da natureza, do passageiro diante daquelas eternas repetições, imutáveis, tais como se apresentam na natureza: quer através do sol que em todas as manhãs desponta no horizonte e se põe às tardes; quer através da trajetória da lua que todos os meses realiza o mesmo ciclo.

Feito esse esclarecimento, temos ainda que acrescentar que a temática “religião e natureza” não é exclusiva de uma abordagem histórica-estruturalista que tenta fundamentar a origem da religião em um passado remoto, em uma época em que teria vivido o “homem primitivo”, cujos representantes, para Durkheim, seriam os atuais australianos. Ela se instala aqui e agora, da mesma forma que tem se instalado sempre. Sua instalação se dá a partir do momento em que o homem, deparando-se com aquilo que lhe é inexplicável, busca entender os seus mistérios através dos símbolos, e não necessariamente

movido por fortes emoções ou surpresas. A existência passa a ter significado, na medida em que as “forças não domesticadas da natureza” passam a ser entendidas e adquirem significação simbólica e religiosa para aquele que com ela se depara e nela se inspira. E isto porque

O infinito (...) não podia ser pensado senão em termos de metáforas ou símbolos, os quais só poderiam ser derivados do que parecesse majestático no mundo conhecido: os corpos celestes ou seus atributos. Mas estes atributos, então, perdiam seu sentido original, metafórico, e adquiriam autonomia, tornando-se personificados como deidades de exigência própria.

Foi em contexto como este que os egípcios, por exemplo, espelhando-se na natureza, fundamentaram sua mitologia e, com esta, sua religião ou crença a partir de uma cosmogonia, em cujo centro estava a concepção do Deus-Sol . Segundo Piazza:

Toda a mitologia egípcia gira em torno do sol e neste culto deve ser entendida. O sol tem vários nomes, mas o mais conhecido é o de RA, sendo representado pelo disco solar na escrita hieroglífica. Dois outros nomes merecem destaque. Haraktés, que quer dizer `Horus do horizonte`, e lembra a aparição brilhante do sol, a qual constituía para os egípcios um contínuo milagre, repetindo a aparição mítica do sol nos tempos primordiais; Kopri, simbolizado pelo escaravelho que leva diante de si o disco solar e significa o sol no esplendor matutino, vencendo os espaços celestes. Aliás, a etimologia de Kopri lembra a ação de `criar-se a si mesmo`, atribuída ao sol. Em Heliópolis, RA recebia o nome de Atum, cuja etimologia lembra o verbo `ser completo`, e representa o sol ao entardecer.

Salta-nos aos olhos que a temática da natureza não só serve de motivo para a fundamentação da religião, como também inspira a própria adoração religiosa no interior

do crente, ora porque fascina o espectador (que jamais é um espectador passivo), ora porque desperta possíveis respostas para a pergunta sobre o sentido da vida. No caso da citação acima, o mote religioso do sol repetindo a aparição mítica dos tempos primordiais traz para reflexão os ciclos da natureza e, com eles, o nascer e o pôr da vida do crente, completada pelo entardecer e pela morte. E não é à toa que este mesmo sol, a grande luz do dia, era também a “luz da justiça” para muitos outros.

Shamash (Utu em sumério) era um juiz temível, que aplicava a lei com rigor. Seu santuário estava em Larsa, mais tarde, em Sippar. Via tudo e de tudo tomava nota, no seu transcurso diário. Depois retirava-se para o domínio dos mortos, atrás das montanhas, voltando no dia seguinte.

O sol é, talvez, a melhor figura que se possa tomar para o “Juiz de todas as causas”, porque este “grande olho” que vê o mundo inteiro, certamente sabe aplicar com rigor a sua lei, tão clara quanto a sua luz. Temos aqui, desta forma, unidos em um só mistério, o fascinante e o temeroso. E não somente isto,

A luminosidade torna-se o símbolo comum de todos os seres divinos (...). Mas o deus da luz não é somente esse Ser Supremo, como também é o guardião e o juiz do Bem e do Mal, protetor do juramento e da fidelidade, amigo de todos os que precisam de auxílio.

E não somente os egípcios buscavam na natureza motivos para suas condutas e religiões. Também outros povos inspiraram-se nos astros para buscar um sentido para suas longas caminhadas, perambulando por este mundo, aparentemente abandonado no grande universo. A lua, ao lado do sol, parece ser mais uma inspiradora de mitologia e religião.

SIN é a lua, na mitologia dos semitas do deserto; é um deus masculino, de primeira ordem, pois ilumina as longas jornadas noturnas do deserto. Parece que o interesse dos mesopotâmicos pelos astros, que foi o começo da astronomia, é devido a estes primitivos árabes. Foi associado a Nanna, deus sumério, primogênito de En-lil e pai do deus Shamash (o sol). Sua cidade sagrada era Ur, situada ao sul, nas proximidades de Rridu, mas tinha também um santuário em Harran, ao norte, cidade também citada na vida de Abraão.

Não se trata, pois, de uma mera narrativa de um mito fortuito (se é que existe mito fortuito). Trata-se, isto sim, de uma narrativa altamente religiosa, que explica para o semita do deserto que esta grande luz noturna é aquela que ilumina suas longas jornadas no “deserto da vida”. Mais que isto, esta narrativa faz ver na lua uma divindade, como tal digna de cultos, dedicando-lhe inclusive uma cidade, dita cidade sagrada de Ur. Essa cidade é aquela que, segundo relata a Bíblia, Abraão teria deixado, em busca da terra prometida. É bem provável que de lá o patriarca trouxe o calendário lunar, que até os dias de hoje é observado pelos judeus, seus descendentes, e, indiretamente, pelos cristãos, cuja páscoa é celebrada no primeiro domingo após a lua cheia do quarto ciclo lunar do ano, o qual corresponde ao mês de nizar, no calendário judaico.

Entre os gregos as forças da natureza vão se manifestar de tal forma, que também a noite como ausência da luz, se converte na mãe de dois “deuses”: o sono e a morte. O lugar em que estes se encontram é a atmosfera. É nela que vamos encontrar a noite, que “mora no extremo ocidente (pôr-do-sol), donde surge no fim de cada dia, vestida de preto, trazendo nos braços os seus dois filhos, o Sono e a Morte, para substituir a sua filha Hemera (o Dia)”. E é na mesma atmosfera vamos encontrar “a Aurora, a qual, segundo o dito de Homero, `descerra com os seus dedos cor-de-rosa a cortina do dia”.

Ainda entre os gregos:

em Elêusis, uma pequena cidade situada a 20 km de Atenas, desenvolveu-se o culto da deusa Deméter, sob a influência do culto cretense da natureza. Obedece em linhas gerais ao esquema comum a todos os `mistérios` da vegetação: desaparecimento de um jovem ou de uma jovem (por morte ou rapto), e retorno de tempos em tempos (ressurreição), como simbolismo agrário da sucessão das estações: inverno - verão. Assim temos o mito de Adônis na Fenícia, o de Osíris no Egito, de Ormuz, na Mesopotâmia (...). Os ritos celebrados em Elêusis permanecem muito obscuros, mas pensa-se que se tratava de uma iniciação individual, em que o candidato, passando pelo seio da Terra-Mãe (a grande Deméter), renascia para uma vida nova.

Temos aqui, mais uma vez, a nítida relação entre natureza e religião. Desta feita, pode-se ver claramente que os ciclos da natureza (inverno - verão) influenciaram de forma marcadamente didática, os ritos de iniciação dos jovens gregos. Relação semelhante pode ser feita também para o antigo povo judeu. Segundo assinala Terra

(...) os hebreu não foram indiferentes aos fenômenos da natureza. Os livros do Antigo Testamento manifestam profunda admiração pela beleza do universo e um espírito aberto para a observação acurada dos fenômenos naturais. Na interpretação de tais fenômenos, os hebreus os relacionavam com a onipotência de Jahvé, fazendo depender tudo do seu alvitre. A ordem do universo e a orientação da natureza material não se verificam propriamente de acordo com leis naturais fixas, mas dependem da providência divina.

E mais: se formos ainda mais longe, vamos encontrar semelhante prática religiosa entre os japoneses, que também têm sua religião inspirada na natureza. Segundo Piazza:

Os antigos japoneses, e ainda muitos nos dias atuais, viam nas coisas e fenômenos naturais algo de maravilhoso, que interpretavam de diferente modo, como espíritos bons e maus agindo nos elementos naturais, ou entidades transcendentais, os kami, que assumiam por vezes tal importância e consistência, a ponto de se equiparar a deuses locais. “A deusa do sol” é cultivada no Japão como uma deidade superior. Ainda hoje o povo lhe dirige as preces matinais. O monte Fuji é o seu grande santuário natural, e aí acorrem os peregrinos para saudar o sol ao amanhecer. O fato do sol ser cultuado no Japão como entidade feminina, não é novo, pois também entre os povos nômades da Arábia acontece o mesmo fenômeno. Na fenomenologia religiosa o que importa não o sexo como tal, mas o seu significado cultural: no Japão, o sol é visto como fonte maternal de vida.

E temos por certo que nem precisaríamos ir tão longe, para recolher elementos que vinculam diretamente a religião com a natureza. De fato, Inti, o Sol, era considerado o antepassado mítico dos Incas. Este mesmo Inti

também chamado Punchau (luz do dia), era representado em forma humana, mas também como simples disco de ouro, circundado de raios em forma de serpentes. O seu culto estava ligado ao da lua (Mama Quilla = a mãe Lua), e os dois presidiam ao ritmo do tempo e ao calendário agrícola, tão importante na sociedade criada pelos Incas.

Além disto, não era somente o sol que era cultuado como divindade. Na grande praça central de Cuzco, celebravam-se “uma festa em honra da Lua, com purificação por meio da água e do fogo, a fim de evitar as doenças, e na qual se faziam procissões com as principais huacas das províncias”.

Tal relação pode se estender também ao povo romano, embora estamos, neste caso, diante de um povo cujo espírito se voltava para o concreto, sem uma

imaginação muito fértil no campo da mitologia e dos presságios, cuja interpretação era posta a cargo dos profissionais do culto. Mas, isto não quer dizer que sua religião não tenha recebido influência dos fenômenos da natureza. Referindo-se ao temor desmesurado dos prodígios e das máculas, Mircea Eliade diz que este era

um tipo particular de experiência religiosa, porque é através de tais manifestações insólitas que se estabelece o diálogo entre os deuses e os homens. Essa atitude diante do sagrado é consequência direta da valorização religiosa das realidades naturais, das atividades humanas e dos acontecimentos históricos.

Assim os romanos, em virtude de seu pensamento pragmático, formalizaram um entendimento do sagrado, sistematizando as realidades naturais, de forma que pudessem “reconhecer, até em suas minúcias, as manifestações específicas a todas as entidades divinas”, entidades estas que eram postas a serviço de suas necessidades diárias.

Mesmo com esta caracterização de pragmáticos, os romanos dispunham em seus cultos públicos de “um único grupamento hierárquico das divindades, nomeadamente a tríade arcaica Júpiter, Marte, Quirino” - provavelmente divindades nacionais - “completada por Jano e Vesta”. Foi bem ali que as estrelas e os planetas, no culto privado dos camponeses, ganharam nomes de divindades.

Existia um Júpiter Líber, deus do vinhedo, com festas do vinho novo. Netuno era deus das fontes antes de sê-lo do mar. O nome de Saturno derivava de sata - terras semeadas -. O próprio Marte (...) assumiu no princípio um papel, pelo menos igual, de protetor do trabalho agrícola e de seus produtos.

Não é, pois, de se estranhar que o próprio calendário eclesiástico traga implícitos os elementos da natureza, dentre os quais se destaca a nítida influência do culto romano do “Sol invictus”. Desenvolvido neste ambiente romano, o Cristianismo herdou traços de suas religiões, influenciadas pelos cultos à natureza. Em consequência disto organizou o seu calendário litúrgico semanal de acordo com aqueles calendários. Segundo Kurst,

é um fato que nas mitologias mais antigas o domingo era o dia do sol. (...) Era um dia de regozijo. Posto que nele o Senhor ressuscitou, este era o dia em que apareceu a nova luz, o dia do sol.

Segundo Hild, “desde o momento em que as sagradas escrituras anunciam a Cristo como ‘sol’, seu advento significa claramente *um novo dia que se levanta.*” Este fato, vivenciado pelos cristãos dos primeiros séculos, tem uma estreita relação com a ascensão do Cristianismo, no século IV d. C. De acordo com Latourette, “em 314 [d.C.], quando a cruz apareceu pela primeira vez em suas moedas [de Constantino], foi acompanhada pelas figuras do ‘Sol Invictus’ e de Marte Conservador”. Segundo Gonzales a “conversão” de Constantino se deu a partir do momento em que ele, descendente de um adorador do sol invicto, identificou o Deus dos cristãos com o deus daquele culto. Assim sendo, sua “conversão”, na realidade, consistia na justaposição de símbolos de dois povos. De um lado estavam os cristãos, que reconheciam em Jesus a figura do “sol da justiça” (figura esta herdada já das profecias do Antigo Testamento); de outro lado, estavam os romanos, herdeiros da crença no “sol invictus”. Neste contexto,

O ano de 313 marca uma reviravolta decisiva: Constantino promulga o édito de Milão, no qual sanciona a liberdade de culto e procura conquistar o favor dos cristãos. Cessando as perseguições, o pensamento cristão caminha para se tornar soberano.

E deve-se entender que o pensamento cristão, nestas alturas da história, já era uma junção de duas vertentes: a vertente grega e a vertente judaico-cristã. No primeiro caso, estamos diante de uma concepção já “depurada” pelos pais da Igreja (em especial os luminares da Capadócia) que visavam em seu pensamento “uma civilização cristã total”.

Apesar de suas convicções religiosas, que se opunham a religião grega, que naquela época era solicitada por forças poderosas do Estado (...), não mantiveram oculto o seu alto apreço pela herança cultural da antiga Grécia. E assim encontramos uma clara linha de demarcação entre religião grega e cultura grega. (...).

Esses antigos pensadores cristãos, no afã de defender sua fé e ao mesmo tempo atender aos imperativos da razão trazida pelos gregos, tentaram fazer uma seleção ou “depuração” do pensamento grego, e com isso pensavam que estariam aproveitando deste somente aqueles elementos exclusivamente culturais, o que, na realidade não ocorreu, vez que, sendo mais ampla que a religião, a cultura a englobava. Dessa sorte, acabou entrando para o cristianismo, não a religião enquanto tal (com seus ritos, símbolos e costumes), mas aqueles fundamentos do pensamento grego que mais tarde iriam aflorar no seio da igreja e se somar às próprias convicções religiosas (vertente judaico-cristã), formando uma corrente de pensamento que tinha por base a filosofia grega, capaz inclusive de explicar a fé, e por ápice a teologia cristã. Foi neste ápice que se deu o encontro com a religião romana, acoplando-se com o culto romano do “sol invictus”.

Para ficarmos com estes poucos exemplos, parece-nos coerente inferir que natureza e religião estão intimamente interligadas, sendo a ordem cósmica o pano-de-fundo que,

vivenciada na experiência profunda do ser humano, propiciou-lhe desde a antiguidade uma reflexão sobre o próprio sentido da vida, conduzindo-o na busca do seu encontro com a divindade. Se fizemos estas alusões a tais povos antigos, foi para mostrar que já entre eles este mundo cósmico se apresentava assim misterioso, carregado de sentido, sagrado. E não é por menos que Mircea Eliade diz:

Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso. Isto compreende-se facilmente porque o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos Deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade. Não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos Deuses, tal é o caso, por exemplo, de um lugar ou de um objeto consagrado por uma presença divina. Os Deuses fizeram mais: manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo e dos fenômenos cósmicos. O Mundo apresenta-se de tal maneira que, contemplando-o, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado, e por conseguinte do Ser. Antes de tudo, o Mundo existe, está ali, e tem uma estrutura: não é um Caos, mas um Cosmos, portanto mostra-se como criação, como obra dos Deuses. Esta obra divina guarda sempre uma transparência, quer dizer, desvenda espontaneamente múltiplos aspectos do sagrado. O céu revela diretamente, “naturalmente”, a distância infinita, a transcendência do Deus. A Terra, ela também, é “transparente”: mostra-se como Mãe e Nutridora Universal. Os ritmos cósmicos manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade. No seu conjunto, o Cosmos é ao mesmo tempo um organismo real, vivo e sagrado: ele descobre, do mesmo passo, as modalidades do Ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania unem-se.

Se a Natureza nunca é exclusivamente “natural” para o homem religioso, isto quer dizer que em parte o homem “cria” a natureza, interiorizando-a, interpretando-a. O mundo enquanto tal está ali, autônomo, aberto a qualquer tipo de interpretação e pode inclusive não ser interpretado. A natureza por si mesma parece não significar absolutamente nada, a menos que seja interpretada. No dizer de Sahlins,

(...) a natureza tal como existe em si mesma é só a matéria-prima oferecida por Deus, esperando que lhe sejam dados forma e conteúdo significativos pela mente do homem. É como o bloco de mármore para a estátua terminada; e é claro que a genialidade do escultor (...) consiste em explorar as linhas de difração do bloco de mármore de acordo com seus objetivos. Assim como o mármore é um material rebelde (há certas coisas que não se podem fazer com ele), assim o são os fatos da natureza (...). Mas é o escultor quem decide se a estátua será a de um cavaleiro montado contemplando suas vitórias (...) ou se será um Moisés contemplando os pecados de seu povo.

E aqui entre aquelas dimensões da vida humana sem as quais a natureza não poderia jamais significar alguma coisa. Estas três dimensões são o tempo, o espaço e principalmente a cultura. É no tempo que se dá todo o existir do homem. O passado deste tempo permite ao homem se situar na sua história e, no seu presente, "projetar-se" no futuro, onde vê sentido para a sua existência. É no espaço que o homem se move, recebendo do ambiente natural uma influência indeterminável. É vivendo na dimensão do tempo e do espaço que o homem faz parte de um grupo social e perpetua-se nele, na medida em que se identifica com os seus companheiros de caminhada, os quais, como ele próprio, participam da sociedade e colaboram na manutenção desta, garantindo, assim, a sua sobrevivência.

Acontece que somente estas duas dimensões do tempo e do espaço não são suficientes para falar antropologicamente do homem, vez que também os animais vivem nestas dimensões. O homem distingue-se antropologicamente dos animais justamente por ter uma capacidade que os animais não têm: a capacidade de viver numa terceira dimensão, que é a dimensão da cultura.

O homem, através da cultura tem integrado em si, enquanto indivíduo, o ambiente natural em que se encontra. Integra também o passado histórico de seu grupo e as relações sociais que tem que assumir. A partir de uma leitura “significativa” da realidade que o cerca, aquela natureza “opaca” fica “carregada de símbolos” e passa a ter um “significado” especial para aquele espectador e, por extensão, para a sua cultura. Assim, o homem é a uma só vez criador e criatura desse mundo cultural.

Essa cultura vai ser, em grande parte, a “lente” com a qual o homem enxerga a natureza que o cerca, dando a ela os mais diversos significados. Ou seja: a natureza não se apresenta “pronta” para o homem. Ela apenas serve de espelho para os seus “interesses”. Desta sorte, a dicotomia entre homem e natureza é relativa, pois o mundo cultural do homem é uma criação que ele mesmo faz estendendo a si os significados que dá à natureza.

Em suma, através da cultura o homem se integra no seu ambiente, incorpora-se a um passado que é o passado do seu grupo e atua ativamente no seu presente, criando o seu mundo e sendo criado por ele. Por isto, a cultura é a característica que basicamente evidencia o ser do homem, pois, enquanto que na dimensão do tempo e no espaço vivem animais e homem, na dimensão da cultura somente o homem pode penetrar e atuar.

Essa temática nos leva ao problema colocado por Sahlins. Em sua discussão esse autor procura solucionar o problema que consiste em saber:

se a ordem cultural tem de ser concebida como a codificação da ação intencional e pragmática real do homem, ou se, ao contrário, a ação

humana no mundo deve ser compreendida como mediada pelo projeto cultural, que ordena imediatamente a experiência prática, a prática ordinária, e o relacionamento entre as duas.

Em seu estudo o autor toma para análise dois modelos antropológicos de Lewis Henry Morgan e Franz Boas. Relativamente ao primeiro modelo, diz ele:

Para Morgan, pensamento é reconhecimento; concepção é percepção, e linguagem é o reflexo de distinções que já têm sua própria razão. A qualidade simbólica da cultura não aparece no esquema de Morgan; nele, as palavras são simplesmente o nomes de coisas.

Seu esquema, que consiste basicamente na passagem da práxis para as práticas e daí para um esquema conceptual, onde a realidade é “codificada”, representa, no fundo, uma redução da realidade a uma “criação própria” do homem, que seria o seu código “significativo” (cultural, lingüístico). Mas essa “criação” embora relevante, não passa de uma mera conceituação da realidade. Nessa conceituação, o pensamento é reconhecimento de uma realidade já dada e a mente “é um veículo pelo qual a natureza é compreendida como cultura”. Com isto, a história da humanidade não passa de um apêndice da história natural. Resumindo seu pensamento, diz Sahlins:

Através da avaliação simbólica e da síntese da realidade objetiva, criamos um novo tipo de objeto, com propriedades distintas: a cultura. A linguagem é um meio privilegiado desse projeto. Mas, para Morgan, a linguagem não é mais que a percepção articulada. Daí, a passagem da natureza para a cultura, na visão de Morgan, não ser mais importante do que, digamos, a redução da *Odisséia* da forma falada à escrita.

O modelo de Boas tomado por Sahlins para estudo foi desenvolvido a partir de um

questionamento da essência da tese de Morgan, segundo a qual “a natureza se expressa na cultura pela mediação de uma mentalidade reflexiva.” O caminho que percorreu foi desenvolvido “no confronto direto com Morgan sobre a questão de leis gerais de evolução social”. Entre suas descobertas está o fato de a cultura não proceder diretamente da natureza.

Onde Morgan entendia a prática e suas formulações costumeiras pela lógica das circunstâncias objetivas, Boas intercalava um subjetivo independente entre as condições objetivas e o comportamento organizado, de modo que o segundo não derivasse mecanicamente do primeiro. Ao nível psicológico, onde foi primeiramente anunciado, o termo interventor pode ser caracterizado *grosso modo* como uma operação mental, gerado pelo contexto e pela experiência anterior, que, ao governar a percepção, especifica a relação entre estímulo e resposta (...). Ao nível cultural, em direção ao qual o pensamento de Boas estava em contínuo desenvolvimento, o termo mediador é a tradição (...) ou o padrão dominante, que ordena ao mesmo tempo a relação com a natureza, as instituições existentes e a sua interação.

Ao contrário do que entendia Morgan, em Boas, pensamento e linguagem não funcionam como signo. Para este último, trata-se essencialmente de uma problemática do símbolo. Segundo Sahlins,

Boas afirmou que a formação de uma cultura, como um processo de tornar a experiência significativa, se exerce necessariamente numa teoria - da natureza, do homem, do ser humano na natureza. (...). A linguagem é um exemplo privilegiado desse processo inconsciente, mas outros costumes, práticas, crenças e proibições são também baseados em pensamentos e idéias não refletidos e imemoriáveis.

Na continuidade de sua apreciação Sahlins avalia as “variedades antropológicas da razão prática” em Malinowski, em G. P. Murdock e outros. Malinowski em parte seria o

continuador do projeto de Morgan, já que também para ele a “cultura é simplesmente a automediação da natureza.” O rompimento com tal modelo só viria com G. P. Murdock, que propôs a morte da cultura, já que “a cultura, o sistema social e todo os conceitos supra-individuais desse tipo, tais como representação coletiva, espírito de grupo e organismo social” não eram nada mais do que “abstrações conceituais ilusórias inferidas da observação dos ‘fenômenos reais’ que são os indivíduos interagindo uns com os outros e com o seu meio ambiente natural.”

O objetivo dessa “discussão paroquial” em Sahlins está em criticar “a idéia de que as culturas humanas são formuladas a partir da atividade prática (teoria da práxis) e, mais fundamentalmente ainda, a partir do interesse utilitário” (utilitarismo). Sahlins defendeu a tese segundo a qual a interpretação simbólica da cultura deve ser posta acima de qualquer utilitarismo. Para esse autor,

A cultura não é meramente a expressão da natureza sob outra forma. Antes pelo contrário, a ação da natureza se desdobra nos termos da cultura, isto é, sob uma forma que não é mais a sua própria, mas sim, incorporada como significado. O que não consiste numa mera tradução. O fato natural assume nova forma de existência como fato simbolizado; seu desenvolvimento e suas conseqüências culturais são governadas já agora pela relação entre sua dimensão natural e outros fatos.

Assim, voltamos àquele nosso ponto de vista segundo o qual é na interação com a natureza e em fim, com o mundo, que a existência do homem passa a ter significado dada a simbologia de que se reveste. Esse “significado” tem lugar na consciência do homem, na

medida em que as “forças não domesticadas da natureza” adquirem a força de um símbolo. A religião, neste contexto, é, junto com a cultura (dentro da qual se insere) um espelho da realidade na qual se inspira.

## 1.2 - O ser humano contra a Natureza

Mas, se a natureza é o grande berço do ser humano, se a natureza se lhe apresenta como a nutridora sagrada, misteriosa; se nela o ser humano vai se deparar com o fascinante; por outro lado ela é também o lugar de suas lutas pela sua própria sobrevivência: é nela que o ser humano vai encontrar, também, o “tremendum” (agora no sentido de conflito existencial). Falando do sagrado em sua fase não domesticado, Rudolf Otto vai dizer que, entre outros

O caráter não domesticado do sagrado deve-se (...) ao fato de que a avaliação numinosa aplica-se a objetos, eventos ou a seres do mundo exterior; eles são as causas ocasionais das manifestações do sentimento numinoso e têm por função definida desviá-lo para eles. É aí que se encontra a origem daquilo que se chama o culto da natureza e a divinização de objetos naturais.

De fato, este fenômeno não só acontece assim como, também em assim se manifestando, desenvolve-se uma religiosidade na qual o ser humano se conecta diretamente com aquela na qual se inspira: a natureza. O contrário disto será a racionalização que, aliás é levantada pelo mesmo autor, quando diz que “o caráter não domesticado deve-se ao fato que o processo de racionalização, moralização e de cultura lhe estão ainda ausentes; eles surgem mais tarde e gradualmente”. Ora, a racionalização, a moralização e a cultura vão velar ao observador o brilho do sagrado. O observador por sua vez dele se distancia, para dominá-lo racionalmente e dentro dos padrões de moral e cultura. Assim procedendo gradativamente, chega-se a um momento em que o ser humano

deixa de reconhecer a sacralidade da natureza, “desdivinizando-a” ou, no dizer de Mircea Eliade, “dessacralizando-a”. Este é o momento em que o homem inventa as técnicas e cria uma “ciência” e com essas passa a dominar a natureza. A racionalização é a dessacralização. Segundo Freund, em seu estudo da Sociologia de Max Weber:

Uma das bases da racionalização moderna foi a ascese. Com a Reforma assistimos a uma secularização desta última e a uma racionalização da vida cotidiana no sentido em que Sébastien Franck dizia: “pensas ter escapado ao claustro; doravante cada um deve ser um monge para o resto da vida”.

Estes “monges do dia a dia” somos todos nós modernos que, influenciados direta ou indiretamente pela racionalização, eliminamos a magia e o encantamento do mundo. Ora, o mundo antigo, como se sabe, em certo sentido era uma conjugação do encanto com a razão, do mágico com o explicável. Naquele mundo, os limites da razão estavam justamente no sagrado, graças ao qual o homem não se permitia “dominar” a natureza, talvez por uma questão de respeito aos seus próprios valores internos. Eis porque, na Grécia antiga, as narrativas míticas precederam à elaboração filosófica.

A filosofia grega se inicia, propriamente, com a antiga escola jônica e as outras escolas filosóficas do século VI a.C. Essas seguem a religião grega e, em parte, dependem dela que dera uma explicação fantástica daquele mesmo problema para o qual a filosofia devia dar uma solução racional.

Tudo indica que durante o período mítico não havia diferenças significativas entre mitologia, religião e filosofia, se tomarmos esta última em sentido amplo, como explica Bornheim:

Se compreendermos a Filosofia em um sentido amplo - como concepção da vida e do mundo -, poderemos dizer que sempre houve Filosofia. De fato, ela responde a uma exigência da própria natureza humana: o homem, imerso no mistério do real, vive a necessidade de encontrar uma razão de ser para o mundo que o cerca e para os enigmas da existência.

Ora, a imersão no “mistério do real”, a busca de uma “razão de ser” e o “enigma da existência” perfazem exatamente a postura do homem diante daquilo que acima denominamos de “fascinante” e que se encontra no cosmo, na imensidão, na infinitude, na existência e, enfim, na natureza. Portanto, esta “filosofia” de que Bornheim fala acima é, na realidade, uma postura mítico-religiosa. E é o próprio Bornheim quem explica esta passagem da religião-mítica para a razão, dizendo:

O surto da Filosofia só pode ser compreendido através de certas características muito peculiares à religião grega. Não se trata de afirmar que a Religião tenha sido a causa da instauração da Filosofia; também não se trata tão-só de reconhecer a coincidência de certos conteúdos. O problema consiste muito mais em compreender como estes conteúdos foram transferidos de um contexto mítico para o domínio da pergunta racional. Quando Tales [de Mileto] afirma que a água é o elemento primordial de todas as coisas, há nisto uma clara ressonância do mito homérico, que mergulha por sua vez nas primitivas crenças religiosas.

Assim, sem querer tirar conclusões apressadas da História do Pensamento Ocidental, poderíamos resumi-lo dizendo que num primeiro momento temos o antigo pensamento grego; num segundo momento temos o pensamento medieval e num terceiro momento o pensamento moderno. O primeiro destes, o momento do antigo pensamento grego, por seu turno, contém três fases: a fase mítico-religiosa, a fase “de transição” e a fase propriamente filosófica ou racional. Na primeira destas fases, a predominância é do

mítico-religioso ou das “primitivas crenças religiosas”, como diria Bornheim. Na segunda fase vamos encontrar os pré-socráticos, em cujo pensamento podemos distinguir ora a tona mítica-religiosa e a racional. Esta fase não estava ainda bem elaborada e, portanto, sem uma clara predominância do mítico-religioso sobre o racional, e vice-versa. Finalmente, na terceira fase vamos encontrar a predominância do racional sobre o mítico-religioso. Nesta fase, “a filosofia procura atingir com os conceitos e com a razão” aqueles objetivos que outrora a religião procurava alcançar “por meio de representações não conceituais e por meio da fé.”

Dizíamos acima que o mundo antigo, em certo sentido, era uma conjugação do encanto com a razão, do mágico com o explicável e que nele os limites da razão estavam justamente no sagrado. Neste particular, estamos nos referindo àquele período que coincide com a fase cuja predominância do pensamento estava no mágico-mítico, posto que a razão ainda não havia aflorado no ocidente, embora estivesse latente no pensamento humano. Foi neste período que a humanidade viveu o apogeu das religiões da natureza. Estas religiões expressavam-se através dos fenômenos a que acima nos referimos: a mitologia egípcia que gira em torno do sol; a lua, na mitologia dos semitas do deserto; a não indiferença dos hebreu aos fenômenos da natureza; a religiosidade dos antigos japoneses; a filiação mítico dos Incas ao Sol (Inti) e a religiosidade dos romanos, entre outras tantas do mundo antigo.

Nessa fase o homem está carregado de símbolos, mas carente de ciências e técnicas. Acontece que, na medida em que o mundo começa a ser racionalizado, gradativamente a ciência e as técnicas vão ocupando os lugares antes ocupados pelas explicações de cunho mítico-religioso. Foi assim que, se antes se perguntava por uma “cosmogonia” (origem do

cosmo), com a racionalização passou-se a perguntar por uma “cosmologia” (estudo do cosmo, isto é, de como o cosmo é constituído). Com o advento da racionalização, as coisas sagradas deixaram de sê-lo para entrar para o domínio público. Foi assim que a escrita, até então reservada aos privilegiados, aos sacerdotes e aos reis, passou para o domínio público.

A moeda, surgida na Grécia por volta do século VII a.C.,

desempenha um papel revolucionário, pois está vinculada ao nascimento do pensamento racional. Muito mais do que um metal precioso que se troca por qualquer mercadoria, a moeda é um artifício racional, uma convenção humana, uma noção abstrata de valor.

O mundo racionalizado é um mundo dessacralizado, desencantado, e o domínio da razão é o domínio da ciência e das técnicas. Para este mundo racionalizado, não é tão importante a natureza tal como ela se apresenta, e pouco se importa com seus encantos. O importante passa a ser a técnica que se deve utilizar para servir-se dos recursos naturais postos à disposição do homem. É assim que vai se dar o desenvolvimento da matemática, que vai poder ser utilizada na engenharia e em outros ramos da ciência - já que os números não significam mais nada além de coisas concretas. A astronomia vai poder “explicar racionalmente o movimento dos astros, procurando entender a natureza do ‘cosmos’”; Neste contexto, Aristarco de Samos, aprofundando seus conhecimentos de astronomia, propôs que “as estrelas fixas são imutáveis e que a Terra gira em torno do Sol, descrevendo um círculo”. A medicina, por seu turno, sai da esfera sacro-mítica para a esfera científica. Isto porque, antigamente, a

prática médica era exercida por sacerdotes. A mitologia afirma que o centauro Quíron ensinou aos homens a arte de curar os males. (...) Quíron teve por discípulo Esculápio, considerado filho de Neme e divinizado, sendo chamado de “médico” e “salvador” e tendo por símbolo a serpente. Conseqüentemente, foram-lhe dedicados templos em locais salubres e posições particularmente favoráveis, além de ritos e cultos. Os doentes eram levados aos templos e “curados” através de práticas ou ritos mágico-religiosos.

Com a racionalização e a conseqüente dessacralização do mundo, a medicina

elevou-se ao mais alto nível, por mérito particular de Hipócrates, que, desfrutando dos resultados das experiências das anteriores gerações de médicos, soube dar à medicina a estatura de “ciência”, ou seja, de conhecimento perseguido com um método preciso.

A partir deste momento, o médico, posto que o corpo não é mais sagrado, passou a dispensar os sacerdotes e pôde abrir o cadáver para ver o que tem dentro dele. O encanto do mundo agora é coisa do passado e as luzes da razão iluminarão, com a ciência e suas técnicas, o futuro na era da racionalidade. A natureza é, agora, mensurada, esquadrinhada e colocada a serviço do homem que raciocina. O homem tem, agora, poder sobre a natureza e não precisa mais render-lhe cultos, pois o mundo não tem mais nenhum encanto e os mistérios são todos explicados pela ciência.

Apesar de isso se aplicar a apenas uma pequena classe intelectual, é oportuno observar que, embora esta seja uma minoria absoluta, foi ela que orientou o saber (como, aliás, acontece até os nossos dias). Mais que isso, ela ignorou outros saberes. E mais que isso ainda, ela reprimiu esses outros saberes. Prova disso é o que aconteceu, por exemplo, no mesmo campo da medicina, quando esta estava ainda em formação. Existindo apenas

uma minoria de médicos por habitantes, gradativamente estes foram ignorando a eficácia daqueles chás caseiros os quais não só são considerados superados pela ciência como o são também desqualificados por uma grande parte dessa minoria detentora de um “saber específico”.

Com o advento da chamada Idade Média, o mundo volta a ser “encantado”, ou melhor, “reencantado”. Graças a tal “reencantamento” a tese de Aristarco de Samos acima referido foi obscurecida, em favor da tese de Apolônio de Praga e Hiparco de Nicéia, para ficarmos em um exemplo apenas. A ciência volta ao domínio do sacerdote e as técnicas passam a ser subjugadas aos interesses dominantes, interesses estes que tinham atrás de si uma sociedade que se primava pelos antigos valores religiosos.

Assim, o grande avanço da racionalidade advinda do pensamento grego foi em grande parte bloqueado pelas amarras da religião, que funcionou como forças retroativas ou retrógradas, já que “puxavam” a história “para trás”, para a época do domínio da religião. Tais forças vão resistir até o início do “Renascimento das Ciências” no fim da Idade Média e início da chamada Idade Moderna. Neste momento, a revolução científica consistiu-se, na realidade, na retomada de diversos daqueles temas já abordados pelos antigos gregos. Desta forma, quando Copérnico (1473-1543) propõe a teoria heliocêntrica, ele não está trazendo novidade, mas apenas retomando aquilo que, de certa forma, Aristarco de Samos já havia apontado. Todavia, se a racionalidade grega sofreu bloqueios pelas amarras da religião, dessa feita tais amarras foram insuficientes para deter o avanço da racionalização, principalmente depois que Francis Bacon se colocou a serviço da industrialização e combateu a mentalidade de tipo mágico. No dizer de Reale:

Ele indagou e escreveu sobre a função na vida e na história humana; *formulou uma ética da pesquisa científica que se contrapunha claramente à mentalidade de tipo mágico, que ainda era amplamente dominante em sua época; tentou teorizar uma nova técnica de abordagem da realidade natural;* (destacamos) (...).

Para coroar a racionalização do mundo e desencantá-lo de vez, Descartes (1596-1677) derruba todo o edifício até então erigido e propõe um método a partir do qual se chega à existência do mundo, não mais porque ele se apresenta diante de nós majestaticamente; não mais porque o ser humano se depara com esta imensidade de mistérios que o envolvem; não mais porque o “microcosmos” não consegue mensurar a imensidão do universo e sequer cogitar da distância que o separa das estrelas que como minúsculos olhos fosforescentes parecem piscar no infinito; e não mais porque, vendo a lua suspensa na imensidão, se transforma em poeta, em músico, em enamorado. Nada disto. Descartes chega à existência do mundo porque pensa. Ou seja,

(...) a existência do mundo corpóreo é possível por causa do fato de que ele é objeto das demonstrações geométricas, que se baseiam na idéia de extensão. Ademais, há em nós uma faculdade distinta do intelecto e não redutível a ele, isto é, a capacidade de imaginar e sentir.

Portanto, aplicando as regras da clareza e da distinção, Descartes vai explicar todo o universo, reduzindo-o a poucos elementos e princípios. Os fenômenos da natureza e o seu caráter dinâmico são explicados pelo movimento. Isto porque o universo é:

composto somente da matéria em movimento no qual todos os acontecimentos são causados pelo choque de partículas movendo-se umas

sobre as outras. O calor, a luz, a força magnética, o crescimento das plantas e toda função fisiológica (...) são interpretadas como casos particulares dessa ação dinâmica.

Com isto a natureza ficou reduzida a um conjunto de partículas em movimento se chocando umas com as outras. Não há mais porque se encantar com tais coisas.

Essa extrema simplificação da natureza está em função de uma razão que, através de modelos teóricos, quer conhecer e dominar o mundo. Trata-se de uma tentativa relevante de unificar a realidade, à primeira vista múltipla e variável, através de uma espécie de modelo mecânico facilmente dominável pelo homem.

Uma vez fundados os princípios e dominadas as técnicas de controle dos fenômenos, a indústria se encarregou de transformar tudo em objetos para os quais o capitalismo soube muito bem encontrar compradores. Daí para cá, a água, deslizando-se dos altos das montanhas, passou a debruçar-se em rios cuja “utilidade” não é outra senão servir de descarga para as fábricas. Ela, que antes saciava os sedentos e limpava os resíduos, tornando-se para muitos em símbolo de purificação, deixou de ser potável, não suportou a imensa carga de resíduos e ela mesma já necessita ser purificada; o ar, outrora respirável, continua carregando nuvens e trazendo chuvas, mas também carrega fuligens; a lua passou a ser vista como objeto de explorações espaciais, as quais não se intimidaram em querer ir mais longe: chegar às estrelas e ao sol, já que esta terra, agora pequena, não tem mais nada para ser admirado ou vasculhado. Pelo contrário, o admirável passou a ser a capacidade de o homem poder destruí-la com as bombas que a ciência inventou.

Neste contexto, defender a natureza passou a ser uma idiotice; querer ver na natureza um encanto, inclinar-se perante o fascínio suscitado pela natureza ou querer mergulhar nos seus mistérios passou a ser resquícios da “mentalidade primitiva”, típica dos “povos atrasados”, pré-científicos. Segundo Mircea Eliade:

Para os modernos desprovidos de religiosidade, o Cosmos se tornou opaco, inerte, mudo: não transmite nenhuma mensagem, não é portador de nenhuma “cifra”. O sentimento da santidade da Natureza sobrevive hoje na Europa sobretudo entre as populações rurais, pois que é aí que ainda se encontra um cristianismo vivido como liturgia cósmica. Quanto ao cristianismo das sociedades industriais, sobretudo o dos intelectuais, há muito que perdeu os valores cósmicos que possuía ainda na Idade Média. Ajuntemos que isto não implica necessariamente que o cristianismo urbano seja “degradado” ou “inferior”, mas somente que a sensibilidade religiosa das populações urbanas se encontra gravemente empobrecida. A liturgia cósmica, o mistério da participação da Natureza no drama cristológico, tornaram-se inacessíveis aos Cristãos que vivem numa cidade moderna. A sua experiência religiosa não é “aberta” para o Cosmos. É, em suma, uma experiência estritamente privada: a salvação é um problema que diz respeito ao homem e ao seu Deus; no melhor dos casos, o homem reconhece responsável não somente diante de Deus, mas também diante da História. Mas nestas relações homem/Deus/História, o Cosmos não tem nenhum lugar. O que permite supor que, mesmo para um cristão autêntico, o Mundo já não é sentido como obra de Deus

Mas, felizmente, não são todos que vivem nestas condições, pois, segundo o mesmo Mircea Eliade:

A experiência de uma Natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente; esta experiência não é aliás acessível senão a uma minoria de sociedades modernas, e em primeiro lugar aos homens de ciência. Para o resto das pessoas, a Natureza apresenta ainda um “encanto”, um “mistério”, uma “majestade”, onde se pode decifrar os traços dos antigos valores religiosos.

Não se trata, pois, de abandonar a ciência e as técnicas. Trata-se, isto sim, de um reconhecimento de que, com o advento destas no interior de um “núcleo pensante” da sociedade, a natureza “perdeu” para muitos o seu “status” de elemento sagrado. Com isso, o homem moderno, influenciado que é pela ciência e pela técnicas, é um ser que raramente reconhece a sacralidade da natureza.

### 1.3 - O ser humano em busca da Natureza

Da breve incursão que acabamos de realizar através dos tempos, pode-se observar um constante movimento do ser humano, no que diz respeito à sua relação com a natureza. Sintetizando, diríamos que na antiguidade o cosmo se manifestava ao ser humano como sua morada. O advento da racionalização do cosmos teve como consequência a sua dessacralização, fato este que teria acontecido já na Grécia antiga. A Idade Média teria sido um retorno ao mundo mítico-simbólico, retorno este que só foi possível com a disputa de terreno entre filosofia e teologia. A Idade Moderna, por seu turno, retoma a temática da antiga Grécia e, com ela a dessacralização da natureza.

Infere-se do exposto que a história se manifesta ciclicamente, alternando-se entre o que entre outros Mircea Eliade denomina de “sagrado” e “profano”, os quais

constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Estes modos de ser no mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem unicamente o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos, e, por consequência, interessam não só ao filósofo mas também a todo o investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.

Nesta alternância entre “sagrado” e “profano”, talvez seja importante sublinhar que estas dimensões possíveis não têm se apresentado historicamente em sua forma “pura”, isto

é “somente a mentalidade religiosa” ou “somente a mentalidade a-religiosa”. Segundo Mircea Eliade, mesmo “as outras grandes culturas do passado conheciam também, homens a-religiosos e não é impossível que tais homens tenham existido mesmo a níveis arcaicos de cultura”. O que se pode observar na História, segundo o que expusemos, é que ora predomina o “sagrado”, e ora predomina o “profano”, este último, fruto da racionalização do cosmo.

Assim, se a Idade Moderna foi a abertura (ou a re-abertura) das portas da dessacralização do mundo, tal reabertura trouxe como consequência o homem que “recusa a transcendência, aceita a relatividade da realidade e acontece-lhe até duvidar do sentido da existência” (Mircea Eliade). Isto não quer dizer que, no fundo, tais pessoas não tenham, ainda que em seu inconsciente, uma propensão ao sagrado. Com efeito:

A maioria dos homens “sem religião” partilha ainda das pseudo-religiões e mitologias degradadas. O que em nada nos deve espantar, porque (...) o homem profano é o descendente do *homo religiosus* e não pode anular a sua própria história, quer dizer, os comportamentos dos seus antepassados religiosos, que o constituíram tal qual ele é hoje. E tanto mais que uma grande parte da sua existência é alimentada por pulsões que lhe chegam do mais profundo do seu ser, desta zona que se chamou o inconsciente. Um homem unicamente racional é uma abstração; jamais o encontramos na realidade.

Sendo assim, aquele ser humano dito racional que se serve de sua ciência para “dominar a natureza” e promover mudanças no seu habitat, uma vez “desnaturado” passa a ser essa figura estranha dos centros urbanos: desmitificado, dessacralizado, a-religioso e vazio. Contemplando os frutos da ciência presentes a todo momento, longe de sentir-se

realizado com tamanhas conquistas, não se sente participante desta. Ao contrário, ele sente-se frustrado e confuso como a criança que destruiu seus próprios brinquedos, pensando nisto encontrar sua felicidade.

Ele se apresenta frustrado porque, talvez dentro de cada homem urbano exista um jardim que não floresceu, impedido pelas calçadas da vida, pela poluição oriunda das fábricas, pelo barulho e pelas muitas falas sem sentido. E sente-se confuso porque falta-lhe uma clara razão de ser de todo este mundo e, no fundo, falta-lhe compreender, diante de todo esse turbilhão humano, sua própria razão de viver. Falta-lhe, por fim, a própria integridade do pensar, pois depois da segmentação da produção ele sequer consegue conceber o todo do objeto que produz. Ele é, no fundo, um homem fragmentado.

É aí que entra a experiência religiosa, a qual realiza-se “através do diálogo do homem com o mundo, postulando um significado último da existência das coisas e do próprio homem”. Esta experiência pode ser uma hierofania “quando se realiza através das coisas exteriores, manifestando a existência de uma potência soberana e misteriosa (o Sagrado)” ou uma teofania “quando se realiza no próprio homem, que se vê como objeto de um desígnio divino.” É dessa experiência que trataremos em nosso quinto capítulo, onde narraremos o momento do sagrado, vivenciado existencialmente na comunidade terapêutica.

Certamente por este motivo, muitos destes ainda buscam na religião um sentido para a sua própria existência neste mundo. E talvez seja por isto mesmo que, longe de se supor que “os dias das religiões estejam contados” (já que o homem, com o advento das ciências, está livre das crenças fúteis) e longe de se afirmar com toda convicção científica que “Deus está morto”,

O que se tem visto recentemente é, ao contrário, um espantoso crescimento de religiões e fiéis, com seitas e cultos os mais variados surgindo por toda parte. A própria racionalidade trazida pelo avanço da ciência parece ter contribuído para isso, dada a crescente desconfiança em relação aos usos dos novos conhecimentos (ainda mais depois das duas guerras mundiais e tantos outros conflitos bélicos em várias regiões do mundo) ou a decepção quando a ciência não consegue encontrar saída rápida para doenças letais, como recentemente a AIDS. A desilusão com um mundo moderno, de sonho e vitrine, onde a riqueza é privilégio de poucos, também parece contribuir para a permanência das religiões. Óbvio está que há lugar para uma terceira perspectiva de análise, preocupada em mostrar que as religiões não desapareceram, nem poderiam, porque a dimensão da sacralidade é inerente à condição humana. Nessa linha, importa verificar quais são as novas formas pelas quais o sagrado se redimensiona e se manifesta no mundo moderno.

Assim, vamos encontrar uma gama de fenômenos religiosos pululando em quase todas as cidades modernas: igrejas, “seitas” e escolas pseudo-ocultas, neo-espiritualismos ou herméticas entre outras tantas. Esse movimento em torno dos mistérios compõe aquela grandeza que Luís Eduardo Soares denominou de nova consciência religiosa. Estas práticas parecem guardar ainda um antigo resquício religioso, que pode ser recuperado. É entre estes que vamos encontrar também os chamados “novos movimentos religiosos”. E é neste contexto que se inscreve também o Fenômeno do Chá, com uma proposta religiosa que tem por base a volta do homem à Natureza e a correspondente busca de sentido para a existência concreta, a partir de uma consciência de si, em harmonia com o cosmo. Com tal retorno, novamente poderão os religiosos deste “novo tempo” dizer:

Estamos de volta ao nosso lugar de origem, após longa ausência. Estamos de novo nos encontrando com nossos parentes na comunidade da terra. Estivemos durante muito e muito tempo afastados, perdidos nalguma parte, extasiados com nosso mundo industrial de fios e máquinas, de concreto e aço, e de intermináveis auto-estradas, onde corremos para lá e para cá num frenesi constante. (...).

E este retorno se reveste de singular importância, tendo em vista que seu nascedouro se dá a partir das experiências provenientes dos nativos do continente americano. Reveste-se de singular importância porque foram os indígenas, sem dúvida, os que mais diretamente sofreram as consequências da “irracionalidade” dos “racionais”, que os dizimaram. É na experiência dos nossos indígenas que vamos buscar a admiração de Berry, para dizer:

Estamos agora voltando à comunidade primordial do universo, da terra e de todos os seres vivos. Cada um com sua própria voz, seu papel e sua força no todo. Mas, o que é mais importante, cada um com seu especial simbolismo. O fascínio da vida está na experiência do numinoso, ao ver cada ser se entregando ao outro na grandiosa celebração da existência em que todos os seres alcançam a sua forma suprema de expressão. Pois o universo, por definição, é um só deslumbrante acontecimento celebratório.

## **CAPÍTULO II O FENÔMENO DO CHÁ**

Com esta expressão designamos o conjunto daqueles que bebem o referido chá em rituais de cura ou religiosos, quer se trate dos “civilizados” quer se trate dos indígenas brasileiros, bolivianos, peruanos, equatorianos ou colombianos. É, assim, um fenômeno complexo que como tal não pode ser aqui analisado em todos os seus aspectos, razão pela

qual procuraremos apresentar apenas alguns dos aspectos históricos, a ligação profunda do índio com a natureza e o elo de ligação entre indígenas e “civilizados”, através dos seringueiros, graças aos quais foi possível a existência do chá no meio dos “civilizados”.

Antes, porém, é oportuno que se diga também que, tratando-se de um “fenômeno”, consideramos oportuno que este seja inserido no âmbito da Fenomenologia. Esta, por seu turno, é um método filosófico cujo mérito reside na sua proposta de superação do “racionalismo que acentua o valor da razão no processo de conhecimento” e do “empirismo que enfatiza a importância da experiência por meio dos sentidos e, portanto, do objeto conhecido” (Aranha et al; 324). Mais que posicionar-se em um destes pólos,

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

Quando utilizamos a expressão Fenômeno do Chá, temos em mente essa corrente filosófica e vemos nosso “objeto de estudo” não a partir do prisma do racionalismo e do empirismo e sim na intenção de um conhecer que não quer evocar para si uma pretensa neutralidade ou uma análise apenas a partir dos sentidos. Em uma perspectiva

fenomenológica, trabalhamos com nosso “objeto” dentro de uma relação de identificação, na qual o observador se vê “comprometido” com o “objeto” que quer conhecer. E isto porque, por um lado, “um fenômeno religioso resultará tão-somente na condição de ser entendido no seu próprio modo de ser, isto é, estudado na escola religiosa.” Por outro lado:

A experiência como tal está na base de todo o conhecimento humano, pois nada chega ao nosso conhecimento que não seja objeto de uma “experiência pessoal”, vivida ou transmitida, quer no campo empírico, quer no campo existencial.

Na medida em que o fenômeno se manifesta e o observador se interage com ele, o seu conhecimento a respeito desse seu “objeto” passa a ser “construído” nesta relação.

Uma possível definição para fenômeno seria, entre outras, a seguinte:

realidade que captamos nas coisas por meio de nossa consciência, realidade não-empírica, mas intencional, porém não menos verdadeira e importante para a nossa existência, porque dela depende a maior parte de nossas decisões.

Contentando-nos com tal definição, consideramos que não é preciso ir além da definição etimológica da palavra “fenômeno” para situar o objeto de que estamos tratando, entendendo que o “fenômeno” é este complexo que se nos apresenta para estudo.

Isto significa que, quanto mais percorremos o espaço e o tempo, mais nos inteiramos do fenômeno e mais ainda ele se reveste de relevância para nós. Em outras palavras, nos interagimos com nosso objeto. Como no estudo presente estamos diante de

um fenômeno cuja manifestação se dá no âmbito da humanidade, um dos possíveis modos de abordá-lo consiste em situá-lo historicamente, a fim de ter uma maior clareza sobre ele.

E, ainda que se trate de um “fenômeno religioso”, a abordagem não dispensa um tal procedimento. Isto porque, inspirada no método fenomenológico, a Fenomenologia Religiosa estuda também historicamente as manifestações dos “fenômenos religiosos”. Segundo Brandon,

A Fenomenologia Religiosa supõe a pesquisa histórica dos fatos religiosos e emprega o método comparativo na classificação dos mesmos, mas vai mais a fundo, pois estuda o significado destes fenômenos como expressão do pensamento e do sentimento do homem com respeito a Deus.

Piazza, por seu turno, entende a Fenomenologia Religiosa como “o estudo sistemático do fato religioso nas suas manifestações e expressões sensíveis, ou seja, como comportamento humano, com a finalidade de apreender o seu significado profundo.” A Fenomenologia Religiosa é, então, uma investigação histórica e científica, situada no campo da interpretação existencial, com uma observação tanto objetiva quanto possível. É por isto que se torna oportuno um breve apanhado histórico do Fenômeno do Chá, a fim de perceber o seu significado profundo neste contexto histórico-temporal.

## 2.1 - Aspectos Históricos

Normalmente quando é feita uma menção ao chá, muitas vezes referindo-se ao Santo Daime, nem sempre se tem conhecimento de que está-se tocando na ponta de um “iceberg”, cujas bases acham-se apoiadas em tempos imemoráveis de uma longa história. Naranjo, por exemplo, a partir de documentos arqueológicos, identifica copos especiais feitos de cerâmica antiga (400 a.C.-700 a.C.), os quais eram utilizados para ingerir uma bebida sagrada. Após definir a área geográfica da ayahuasca e apontar a antigüidade de sua utilização cerimonial, o autor indica que tal recipiente deve ter sido utilizado nos cerimoniais religiosos da ayahuasca. No caso específico da União do Vegetal, conforme veremos mais adiante, esse chá remonta ao tempo do reinado Inca. No entanto, o “reinado Inca” de que se fala teve lugar na história “há milhares e milhares de anos, antes do dilúvio universal”, o que nos indica uma abordagem mítica do assunto.

Uma primeira pergunta básica que pode ser feita por qualquer um que se ponha a pensar sobre uma possível origem da Hoasca nos parece ser aquela levantada por um jornalista que quis noticiar o que experimentou durante uma cerimônia religiosa. Perguntava ele: “Como pode alguém descobrir a mistura de duas ervas, de milhares, que na sua soma dê efeitos transcendentais?” Esta pergunta tem sua razão de ser. Se partirmos do pressuposto que alguém teria tido a idéia de sair mato afora combinando planta-a-planta, até chegar em um chá que dá efeitos transcendentais, teremos que admitir que tal pessoa só

poderia ser o gênio das ervas. Com efeito, dado que existem milhares de plantas na floresta, a possibilidade de acertar a combinação na primeira vez é quase nula. De uma combinação de mil plantas resulta milhões de experiências, o que extrapolaria o tempo de uma existência inteira. Portanto, a possibilidade de alguém ter feito semelhante tentativa é absolutamente nula.

Além disto, se em algum tempo existiu um conhecedor de ervas do nível que se requer para fazer a combinação que resultou no chá, tal pessoa só poderia ter sido um iluminado. Senão vejamos: além de saber combinar as plantas certas (numa combinação de duas, e não três ou quatro exemplares), ele ainda teria que ter a convicção de que de fato uma combinação desta natureza iria resultar nos efeitos hoje vivenciados. Ora, como se sabe tal façanha não coube a qualquer dos nossos pensadores e não partiu de qualquer academia, já que os compêndios não registram qualquer referência a uma empresa como essa. E é daqui que vem a resposta dada pelo nosso jornalista: “mistério!”. Esta é, também, a resposta encontrada por todos aqueles que algum dia tomaram conhecimento da Hoasca.

Portanto, antes de se informar a respeito de sua presença hoje nos grandes centros urbanos, talvez seja oportuno fazer uma breve caminhada passo a passo floresta adentro, para se informar a respeito do seu nascedouro e depois retornar por este caminho aos dias atuais. Nesta caminhada em busca do nascedouro da Hoasca vamos encontrar logo de saída as comunidades do Acre e de Rondônia, que tradicionalmente vêm fazendo uso desse chá, hoje conhecido no Brasil inteiro. Se perguntarmos de onde tais comunidades trouxeram esse chá, dirão-nos que receberam-no dos índios. De Parte do Santo Daime, assinala Vera Fróes:

No processo de aprendizagem da utilização da *ayahuasca* com índios peruanos, mestre Irineu aprendeu a reconhecer o cipó Jagube, a folha chacrona (rainha) na floresta e a preparar a bebida, tendo como companheiros de iniciação, André Costa e Antonio Costa, este último um conhecido curandeiro da região de Brasiléia, que teria fundado ali o primeiro centro esotérico de utilização da *ayahuasca* no Acre.

De outro lado, de parte da União do Vegetal, Araripe também indica a proveniência do chá, dizendo:

Patrimônio dos índios da Amazônia peruana, ancestralmente usada pelos Incas como religião, a *oasca* tornou-se conhecida também pelos agricultores da frente seringueira que penetrou naquela região. Do preparado entre o cipo do mariri e a folha da chacrona renasceu a União do Vegetal, para recordar as vidas passadas e ver o sentido verdadeiro da roda da reencarnação, bem como conhecer a origem e o destino real da natureza e do homem.

Pelo exposto se pode verificar que os dois grupos-troncos que distribuem a Hoasca hoje em dia em todo o país procedem dos seringais. Ao mesmo tempo, estes mesmos grupos remetem-nos miticamente ao povo Inca. Uma vez informados de que o Fenômeno do Chá nos leva à floresta e, em última instância, ao reinado Inca, é oportuno que se diga que, antes da invasão européia ao atual território latino-americano, esse povo era um dos povos mais bem organizados do mundo de então.

As pesquisas arqueológicas mostram que esta extraordinária civilização indígena desenvolveu-se, originariamente, passo a passo, no próprio Altiplano. Neste processo, evoluiu de uma estrutura tribal de aldeias agrícolas indiferenciadas para um sistema de comunidades agro-artesanais independentes e, daí, para uma ordenação de Estados rurais-artesanais geridos por cidades e com suas populações já estratificadas em classes. Estes estados se cristalizam, por fim, numa estrutura imperial teocrática, que leva a dominação incaica a vastas áreas, cobrindo todos os povos do altiplano e da costa do Pacífico e projetando sua influência sobre as terras baixas do Leste e do Sul, tanto nos pampas argentinos como na região amazônica. (...) Sua principal característica era a organização social que não se fundava na propriedade privada, na escravidão e na economia monetária, mas numa estrutura de caráter coletivista, um estado teocrático altamente centralizado e uma agricultura de regadio (...).

Esta posição de Darcy Ribeiro não é unânime na pesquisa antropológica. Outros entendem que a civilização Inca não se desenvolveu no próprio Altiplano. Ela seria fruto de uma migração de guerreiros que teriam dominado os povos locais. De acordo com essa teoria, na época da invasão o que os espanhóis encontraram foi uma situação de caos: o império estaria corroído internamente, o que teria possibilitado aos espanhóis receber adesões dos grupos dominados e, com isto, derrotarem o império.

De nossa parte, apesar de reconhecer que esta segunda teoria é a que desfruta de maior aceitação entre os pesquisadores, vemos atrás dela um fundo ideológico que tem por objetivo “justificar” a invasão espanhola. Parece-nos que, no fundo, essa teoria camufladamente sustenta que, “afinal, se os espanhóis não tivessem destruído essa civilização, ela própria teria se autodestruído”. Nosso questionamento é o seguinte: como se explica então que os indígenas conviveram durante tantos séculos em plena ascensão (a ponto de formarem um amplo império) e entraram em “suicídio coletivo” justamente na

época em que chegaram os invasores? Mera coincidência? Até o momento as explicações, apesar de amplamente aceitas, não nos convenceram.

Apesar de sua forte organização interna, os Incas não estavam preparados para enfrentar um inimigo externo tão violento como os espanhóis, e acabaram sucumbindo diante destes. Talvez a não preparação para a guerra, dada à sua maior preocupação com os trabalhos do dia a dia e com a organização interna do reinado, seja a razão que possa explicar porque uma verdadeira “colméia humana” fôra tão facilmente dominada e derriçada por cerca de duas centenas de espanhóis. É o mesmo Darcy Ribeiro quem comenta:

O império incaico foi destruído pelo seu ciclo de expansão, quando parecia contar com condições excepcionais para organizar-se como um vasto sistema político que englobaria no seu processo civilizatório a maioria dos povos da América do Sul. (...) Efetivamente, os Incas estavam completando a fusão no seu sistema de todos os povos do altiplano e iniciavam sua expansão sobre o contexto exterior, tropical e temperado, sobre cujos habitantes começavam a exercer influência. (...) Independentemente destes ciclos imperiais de ascensão e decadência, os Incas acabariam por cumprir seu papel civilizador se não tivessem sido contidos por uma conquista externa paralizadora, como a espanhola.

A invasão espanhola significou, na realidade, a destruição de toda uma civilização. Após a invasão, o povo agora dominado é obrigado a se submeter ao domínio espanhol, na condição de escravo. É ainda Darcy Ribeiro quem comenta o impacto da invasão e a chacina do povo:

Com efeito, a organização de trabalho incaica, estritamente regulamentada, sofreu terrível impacto sob a dominação, à medida que sua interferência (esgotadas as reservas de ouro que podiam ser saqueadas) se foi aprofundando até atingir todo sistema produtivo. (...) Os efeitos desta inovação foram desastrosos para os índios, tanto mais porque eles foram introduzidos simultaneamente com a destruição do antigo sistema distributivo assistencialista. Assim, resultaram em anos de fome que reduziram a população de um total de mais de dez milhões calculado como mínimo para cerca de um e meio milhão de habitantes nos cinquenta anos que se seguiram à conquista.

Depois de tal violência, apesar de muitos continuarem em seu território anterior (como, aliás, ainda existem até os dias de hoje), grande parte do povo passou a viver acéfala nas selvas, para onde teve que fugir e onde passou à condição de presa fácil dos *encomienderos* e dos missionários, ambos opressores dos índios. Procurando se defender, aqueles índios engrossaram os movimentos insurrecionais, tendo como motivadora profunda a nostalgia do incário perfeito concebido na época colonial como um reino de felicidade.

A nostalgia do incário não comove e incita apenas os índios, mas também os cholos, como camada quase igualmente explorada e discriminada, e, ainda, a classe média intelectualizada do seu povo. Passivamente, esta nostalgia manifesta-se formulada como uma idealização de um passado mirífico, em que a felicidade do povo era assegurada pela bondade e justiça dos Incas cusquenhos.

Esta concepção nasceu da utopia de um povo escravizado e foi assim que o Império Inca, após ter deixado de existir enquanto tal,

Assumi (...) a forma de uma visão de um reino miraculoso, situado em qualquer ponto do Leste longínquo, desde as margens do Beni até as Guianas. É a lenda de Manoa, o reino dourado dos Incas que, entre muitos outros, o aventureiro Raleigh se propôs restaurar em todo o esplendor antigo, com o amparo da Inglaterra, mediante o pagamento de um tributo anual de 300 mil libras à coroa.

Obviamente, jamais tal reino pôde ser reconstruído. Ele não era mais uma obra material. Como o ser humano não vive somente das coisas externas, o reinado Inca era agora um símbolo de perfeição que se interiorizou no coração indígena e passou a existir em forma de uma reminiscência nostálgica no inconsciente coletivo. O éden indígena é bem ali, em Cuzco. Mas não o Cuzco dominado pela violência espanhola e transformado em um covil de saqueadores. O “éden interiorizado” ou o Cuzco reminescente é aquele “Cuzco-casa-de-oração”, aquele “umbigo do mundo”, para onde tudo se convergia. Esse “vale sagrado” com seus templos frondosos era o “coração do mundo” de onde partiam quatro linhas na direção dos quatro pontos cardeais, formando as quatro regiões habitadas: Chinchasuyu, Kuntsuyu, Collasuyu e Antisuyu. Era lá que, no plano das representações simbólicas, continuava hasteada aquela bandeira com sete faixas que, representando as cores do arco-íris, simbolizava a união.

Aquele vale, aliás, ainda continua lá, tão belo como antes, tão singelo, tão rico e cheio de tantos significados. Mas o seu significado mais profundo, aquele que só o coração pode conter, espalhou-se pela floresta no coração indígena, como se espalha o líquido de um recipiente que se quebra ou o cheiro de uma flor levado pelo vento.

É entre este povo indígena que vamos encontrar, em seus muitos rituais de cura e cultos, a presença da Hoasca ora empregada como meio de cura, ora empregada como instrumento de “ascese”, mas sempre respeitada como um mistério. Ressalta-se, que uma caminhada em busca das origens da Hoasca indica-nos, não propriamente a sua origem, mas uma longa experiência dos indígenas com esse chá. Assim, a existência do chá enquanto tal continua sendo um “mistério”. O que se evidencia para nós, com o trabalho de retornar aos tempos antigos, é que tal mistério vem sendo revelado, ao longo dos séculos, de sorte que o preparo do chá traz consigo uma experiência milenar. Prova disto é o fato de, entre os atuais xamãs colombianos, existir uma prática de reconhecimento da ayahuasca e o conseqüente domínio na arte de prepará-la, o que dá a tal “curador” uma distinção como um “mestre” na arte.

Qualquer que seja a esfera social na qual comecemos nossa indagação sobre sua cultura, o mundo dos Sibundoy parte do domínio sobre as plantas e volta-se invariavelmente a elas. Desde o nascimento até a morte, as plantas aparecem como reveladoras do transfundo filosófico e sobrenatural, quer para determinar o destino, quer para contrastá-lo, bem como para permitir a passagem da alma de um defunto ao outro mundo e assinalar seu caminho; em outro momento, para afastar influências nefastas sobre as crianças ou para entrar no mundo essencial da cultura. Fazer-se xamã não é unicamente um mecanismo a mais; nesta empresa entra em jogo não só a montagem ancestralmente realizada, como também a introdução em um mundo cheio de tensões no qual a imagem do índio se desdobra em uma maravilhosa expressão do que tem sido e é. As mediações do mundo xamânico não estão ditadas imediatamente pela tradição; mais que isto, estão agenciadas pelo poder e pelas estratégias dos invasores, operando não só a rede de percepções multiétnicas precolombinas, mas, através delas e nelas, se instalando o poder de quem conquista.

Este povo, cuja forma de vida parece demonstrar uma fragmentação de cultura que restou da tragédia promovida pelos invasores, continuou a existir graças aos seus próprios recursos, já que, por um lado a medicina “oficial” não foi feita para atendê-lo e, por outro lado, a religião dos dominadores era o próprio instrumento ideológico de dominação. A Hoasca cumpre aqui um papel de fundamental importância, pois preenche simultaneamente duas grandes lacunas: a lacuna da saúde no plano da sobrevivência física e a lacuna simbólica no plano das representações. Aqui, ao contrário do que se pode imaginar, a religião não é “ópio do povo”. Não. Aqui o “ópio é a religião do povo.” É esse ópio que lhe garante a sobrevivência e lhe traz saúde e é por ele mesmo que o povo continua encontrando sentido para a sua vida fragmentada. Um ópio como este que proporciona a uma vez saúde e sentido para a existência só pode ser benéfico e só pode ser um presente divino.

A Hoasca, neste contexto, é o último recurso e a única “rainha” que na realidade concreta se compadece de seus súditos desamparados. A única “rainha” que não abandona seu povo e a única rainha que se converte em remédio para o corpo e em alento para o espírito.

Não é por menos que os descendentes dos Incas, em sua língua quíchua, utilizam a palavra ayahuasca, significando “liana das almas” para designar a planta com a qual fazem o chá. É por esta liana ou cipó que o índio “sobe”, isto é, entra em estado de “êxtase”, e “nas alturas”, recebe da rainha o aconchego e a orientação para ser vitorioso naquilo que faz, quer se trate de uma cura promovida pelo xamã, quer se trate de uma orientação para a caça, por exemplo. Já nesta condição, o jesuíta Pablo Moroni, em 1737, abordou os

aborígenes da região do rio Napo e Juan Maginín abordou os aborígenes da região de Maynas, ambos próximos de Quito. Estes constataram que naquele contexto a ayahuasca era utilizada como planta medicinal.

Ainda hoje este povo, juntamente com tantas e tantas outras plantas, continua utilizando-se da Hoasca em seus rituais de cura e de culto, da mesma forma como procedem seus muitos vizinhos. Para esse povo, e para os indígenas em geral, a ayahuasca é a própria razão de ser de sua cultura, o seu eixo norteador e a sua fundamentação simbólica-religiosa. É ela quem mantém a reminiscência da memória histórica de um povo. É ela um dos componentes que fomentam a sua sobrevivência física (via ritual de cura) e alentam esta cultura durante tantos séculos de dominação e exploração. E é por isto que podemos falar com Clara Cárdenas:

Enquanto na Europa, em penosa demonstração de trivialidade e inconsciência, se prestam a celebrar os 500 anos de presença colonial na América, os povos aborígenes deste continente, junto com a miséria e os danos que lhes causou tal presença, exibem a condição mágica de sua extraordinária resistência a cinco séculos de impiedosa pressão exterminadora e desaculturante. Durante esse longo período, os índios americanos preservaram seu patrimônio cultural e se mantiveram fiéis a suas tradições e à sua original condição ética. Mas esta resistência, ainda que heróica e admirável, não tem podido impedir o dano biológico e social nem a deterioração cultural. Os indígenas, mantidos como pobres entre os pobres pelo processo colonial, têm estado impedidos, ao longo das gerações que se sucederam desde a conquista, de dar a seus filhos - inumeráveis milhões de crianças indígenas - a alimentação e os cuidados mínimos necessários para lograr que seus potenciais humanos se desenvolvam ainda que medianamente. Assim, os indígenas se converteram, maioritariamente, ao longo de gerações, em homens truncados, de potencial inibido, cuja expressão cabal só poderá ser conhecida deveras quando o índio for realmente livre e voltar a tomar o controle de seu destino, da natureza e da sociedade em que vive.

Vale lembrar ainda o que nos dizem McKenna e Luna, a respeito do contexto indígena onde se faz uso da ayahuasca e como esse chá se torna útil àquele povo numa perfeita harmonia entre magia, religião e medicina:

(...) O uso da ayahuasca na medicina mestiça contemporânea sempre tem lugar dentro de um contexto ritual e terapêutico. A administração da droga e o processo de intoxicação está sob o controle do *ayahuasqueiro* [hoasqueiro, também abaixo], o qual utiliza varias técnicas (o canto, o assobio, o soprar de fumaça de tabaco e a prática dos passes sobre o corpo do paciente), para influir no conteúdo e curso da experiência de seu paciente com a droga. Desta maneira, o cenário e o ambiente da experiência da ayahuasca são cuidadosamente controlados e manipulados pelo *ayahuasqueiro* e, geralmente, há uma intenção específica ao consumir a droga: por exemplo, para adivinhar, para descobrir a causa da uma enfermidade ou para comunicar-se com o mundo dos espíritos. Nas culturas tradicionais, as fronteiras entre religião, magia e medicina não estão claramente delineadas; a função do *ayahuasqueiro* ou o curandeiro tradicional reúne aquelas do sacerdote, o médico e o psicoterapeuta ocidentais; a enfermidade pode ser precipitada por causas físicas, psicológicas ou sobrenaturais, ou por uma combinação destas, e todas são factíveis de tratamento com os métodos de que dispõe o *ayahuasqueiro*. Neste sentido, a recente tendência na medicina moderna para as terapias “holísticas” não é diferente dos métodos terapêuticos praticados pelo curandeiro tradicional. Em ambos casos se parte do reconhecimento de que mente e corpo são uma unidade integrada e que as terapias mais efetivas são aquelas que se destinam a melhorar tanto a saúde física como a mental. Portanto, não é de se surpreender que a *ayahuasca*, que atinge profundamente tanto a mente como o corpo e que permite o acesso às dimensões sobrenaturais (reais ou imaginadas), ocupe tão proeminente posição na farmacopéia da medicina mestiça tradicional.

Esclarecimentos como este sobre a utilização médico-mágico-religiosa da ayahuasca no contexto sócio-cultural indígena multiplicam-se às dezenas na literatura oriunda dos estudiosos do assunto, desde fins do século passado, com Spruce, o que nos faz concluir que o fenômeno do chá é uma constante na cultura indígena desde épocas imemoráveis. E mais

que isto, indica-nos que este fenômeno é profundamente arraigado não só na cultura como também na história e na religião desses povos. Neste contexto, a religião não é algo abstrato a que se pode chegar com um raciocínio lógico-formal. Ela está ali, concretamente, “dentro” de uma planta que o índio pode ver sempre que quiser. Sua religião está ali ao seu alcance, em uma planta especial cujo chá suscita na memória a relação direta com o transcendente.

## 2.2 - Ligação com a Natureza

A julgar pelos fragmentos que chegaram até nossos dias, pode-se afirmar com certa segurança que a religião dos indígenas, antes da invasão européia, era uma interação constante com a natureza da qual dependiam. No entanto, dado que os invasores de outrora não se interessaram em descrever-lhes as práticas religiosas, dispomos atualmente apenas de algumas referências esparsas sobre a vida religiosa relativamente aos antigos Incas. Por outro lado, dispomos de uma grande quantidade de informações que dizem respeito às atuais práticas xamânicas, cuja essência reside na cura para o corpo e na ligação simbólica com o transcendente.

No que diz respeito aos antigos Incas, o antropólogo Darcy Ribeiro informa-nos que a região habitada pelos “testemunhos contemporâneos da civilização incaica” correspondia à “área montanhosa de 3.000 quilômetros de extensão que vai do Norte do Chile ao Sul da Colômbia, cobrindo os territórios atuais da Bolívia, Peru e Equador e nas encostas que descambam para o Pacífico.”

O sistema de crenças incaica incluía necessariamente uma ligação profunda com a natureza. Basta dizer que a festa de maior esplendor era a festa do sol, que ocorria no solstício do inverno. Segundo Piazza, os Incas já conheciam inclusive a narrativa da criação do homem a partir do barro, destacando-se assim uma profunda ligação do homem com o seu chão. Baseando-se em estudos realizados por Conrad e Demarest (*A Religião e o*

Império), Haley explica porque, ao contrário do que ocorreu com outros povos latino-americanos, entre os Incas não se encontrou nenhum “deus da morte”.

Para esse autor, a explicação reside no fato de este povo não ter tido em sua configuração religiosa a presença de um panteão, ao contrário do que informavam os antigos cronistas, pouco inteirados do assunto. Para Conrad e Demarest, o que existia era um destacamento do próprio Sol, formando um complexo tri-uno, segundo o qual “este grupo solar mesmo podia desdobrar-se [dentro do ritual] em sub-complexos dos quais três predominavam: apu-Inti (o Senhor Sol), Churra Inti ou Punchao (o Menino Sol, ou Luz Diurna), e Inti-Guauqui (o Irmão Sol).”

Sendo o Império como tal uma estrutura bem arquitetada e “sendo a religião do sol a verdadeira” os Incas “trouxeram bênçãos” a todos os povos que integravam o seu império, vindos de tradições diferentes, “sem impor suas próprias práticas religiosas”. E não era por acaso que sua bandeira era disposta em sete faixas. Num primeiro plano, ela representava o arco-íris, uma das mais belas manifestações da natureza. Num segundo plano, ela representava a união dos povos e tradições, formando um só grande povo e um só universo simbólico. As diversas tradições são as contribuições particulares que, no todo, formam esse império, simbólica e “teologicamente” unido. Entre tais tradições, destaca-se aquela da religiosidade agrária andina em torno da “Pacha Mama”, a qual

Abarca concretamente a espacialidade lingüística dos quíchuas, aimarás e purinas. Sua extensão alcança o espaço agrário de cunho autóctone dos atuais países: sul da Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, Chile e Argentina

em toda a orla andina. Ainda que existam grandes lacunas em relação ao estabelecimento da cronologia, o surgimento da religiosidade agrária de Pacha Mama se deu no lento processo de sedentarização que traz consigo uma visão nova da relação dialética com a natureza, a partir do novo cenário andino em sua tríplice divisão em Enseadas, Vales e Altiplano.

Pelo que se pode observar, a tradição da Pacha Mama ocupa praticamente o mesmo território ocupado pelos Incas. A explicação para tal justaposição de povos num único território pode residir hipoteticamente no fato de os antigos indígenas, embora de etnias diversificadas e muitas vezes até antagônicas quanto aos seus modo de vida, inspirarem-se em um único princípio norteador, que seria a natureza. Este princípio norteador era o fio alinhavador dessas divergências. De um lado enfileiram-se as etnias voltadas religiosamente para os cultos astrais, entre as quais se destacam os Incas; de outro lado enfileiram-se as etnias voltadas para a própria terra que fornece os alimentos, o aconchego e a vida, entre as quais se destaca a tradição dos agricultores, provavelmente mais antigos que os primeiros.

Esta diversidade de enfoque religioso, segundo Naranjo, reside em uma questão de disposição geográfica do homem ao longo do território:

Na costa do Pacífico e sobretudo na região da serra o céu está límpido a maior parte do ano. No meio de um azul profundo e exuberante do firmamento o sol resplandece com magestosidade. Como não iria o homem primitivo adorar esse fulgurante ser divino?! Por outro lado, a selva se cobre de neve e bruma que inesperadamente se derrete em chuvas. Rara vez se vê o sol com essa magnificência e brilho com que aparece nas altas montanhas. É possível que estes fatores ecológicos tenham determinado a menor importância do “astro-rei” nas mitologias amazônicas.

Independentemente de se tratar de povos das montanhas ou dos vales, a sua ligação mítica-religiosa com a natureza se alastra para além daqueles fenômenos magníficos como o brilhar do sol, a presença da lua e a fosforescência das estrelas, chegando à concepção de uma convivência irmanada com as árvores e com os animais.

Nesse contexto, embora oriundo dos Iroquês (dos EUA) e publicado só recentemente, citamos aqui trecho de um artigo assumido pelo Conselho de Chefes de Liga de Nações Iroquês. Este comunicado dessa “nação”, embora não deva ser generalizado para todos os povos, é aqui citado porque ressalta a realidade concreta daquele povo e fornece-nos elementos informadores de sua visão de mundo. O que pode ser generalizado e nos faz citar aqui o referido documento é o “espírito indígena” manifesto na tradição dos antigos, na valorização das coisas da terra e no convívio com a natureza. Diz o texto:

No princípio nos foi dito [pelos nossos antepassados] que todos os seres humanos que caminhavam pela Terra haviam sido providos de todas as coisas necessárias para a Vida. Foi-nos ensinado a manter amor uns aos outros e a mostrar um grande respeito por todos os seres desta Terra. Foi-nos ensinado que nossa vida existe com a vida da árvore, que nosso bem-estar depende do bem-estar da Vida Vegetal e que nós somos os parentes mais próximos dos seres de quatro patas. Em nossos costumes, a consciência espiritual é a forma mais elevada de política.

Conforme menciona Naranjo, “segundo a maioria das mitologias amazônicas, o sol e a lua são pessoas, ou irmãos, segundo os shuaras. Tanto estes como as estrelas, no início dos tempos foram seres humanos” que por algum motivo “ascenderam ao firmamento.” Da mesma forma “muitas plantas e animais inicialmente foram pessoas”.

Essa ligação era tão profunda e estava tão arraigada na cultura daqueles povos antigos que até nos dias atuais podem ser colhidas reminiscências dela, quer entre os xamãs (médicos-sacerdotes), quer entre os homens comuns, mestiços que ainda se voltam para o seu passado e refletem sobre as coisas que a natureza tem a nos oferecer. É nesta relação com a natureza que os indígenas vêm trabalhando na recuperação de sua saúde, entendendo-se guiados pelo próprio Deus, como dizem:

Nós, índios, que estamos em nossas comunidades, especialmente temos estudado a planta, a qual é a natureza. (...) Deus nos deu, a nós índios, um entendimento e a sabedoria de entender que, para colher uma planta e poder aplicá-la, temos que pedir a ele permissão. Para poder aplicá-la em uma enfermidade e para que nos sirva e para que nos cure. Porque cremos que há um Deus que criou toda a natureza, que criou a terra e nos criou a nós mesmos. Por isso nós, antes de aplicar uma planta, primeiro fazemos uma oração ou fazemos nossos atos de fé ou nossas concentrações espirituais para depois aplicá-la e interceder a Deus para que nos sirva para a cura das enfermidades que nos perseguem

A literatura especializada, nas áreas da Antropologia, da Etnologia, da Botânica e da Arqueologia, entre outras, fornece-nos uma gama de informações a respeito de como os vários xamãs espalhados entre os diversos povos aqui mencionados utilizam-se da ayahuasca, também com o mesmo respeito já assinalado. Uma leitura na bibliografia que analisamos em nossa Introdução é suficiente para convencer-nos de que em seus rituais com a ayahuasca, os xamãs são atualmente médicos-sacerdotes, que curam o corpo e a alma dos seus pacientes, dentro de um contexto específico.

As infecções menores são tratadas por procedimentos que poderiam corresponder-se a uma forma de medicina popular. Baseiam-se em conhecimentos empíricos. O velho ou velho da tribo ou simplesmente a avó é quem aconselha que infusão ou conhecimento deve dar ao enfermo ou qual emplasto deve aplicar na parte afetada. As avós ou velhos da tribo são excelentes curandeiros; conhecem muitas plantas medicinais - muitas das quais ainda não estudadas cientificamente - e suas indicações terapêuticas. (...) Mas se o paciente não se cura ou se desde o começo considerou-se que a enfermidade é feitiço ou bruxaria, ou seja, de penetração destes poderes maléficis que se identificam como “flechas invisíveis”, é preciso recorrer-se ao **uwishin** ou médico mago.

Temos, aqui, que o tratamento com a ayahuasca é um procedimento reservado somente para aqueles casos para os quais os “remédios de casa” não deram jeito. Ela é empregada naqueles casos em que, na concepção do indígena, existe mais do que uma simples enfermidade física, estando em jogo uma questão psíquica ou “espiritual.” É o mesmo Naranjo quem nos informa que

A cura que ele [o médico-mago] pratica é uma verdadeira cerimônia, cheia de ritos, devocionários, cânticos e dança, que pode durar uma noite ou vários dias. No fundo trata-se de uma cerimônia psicoterapêutica que, simultaneamente cumpre também outra função: consolidar certos arquétipos tribais, certas crenças, pois o médico tribal, ao “ver” as **tunchis** [flechas invisíveis], ao identificá-las, ao reconhecer quem as lançou e ao extraí-las, está reafirmando as idéias tribais.

A literatura a respeito de tais curas indica-nos que os procedimentos não variam consideravelmente, mesmo em se tratando de povos aparentemente diferentes. Em toda a ampla literatura registra-se que as atuais práticas xamânicas em sua essência procedem à cura para o corpo, mas não sem remeter para um campo mais profundo, no âmbito da psique, formando assim uma ligação simbólica com o transcendente. E o remédio que o médico-mago utiliza é aquele que a natureza pôs ao seu alcance. Lidar com esse presente da

natureza é lidar com o sagrado, é reconhecer o valor da vida e é externar a sua própria consciência de ser em profunda interação com a mãe natureza.

### 2.3 - O Elo de Ligação entre Indígenas e “Civilizados”

Ao contrário do que afirmava Durkheim, segundo quem a experiência do sagrado não se dá no isolamento, foi no isolamento da floresta que os antigos “curiosos” e mais tarde os fundadores do Santo Daime e da União do Vegetal tiveram uma experiência fundante, um contato profundo com o sagrado. Parece-nos evidente que o afloramento do fenômeno do chá entre os “civilizados” possa ser esclarecido a partir da análise de um momento específico de nossa história, quando estes tiveram uma aproximação direta com a floresta e, nesta, com os índios e seu patrimônio, dentro do qual estão estas plantas.

Foi neste contexto que se deu a ligação entre indígenas e seringueiros e, conseqüentemente, uma troca de experiências mútuas. Referimo-nos àquele momento histórico em que, numa disputa de território promovida pela pressão do capital internacional, os “brancos” invadem mais uma vez o território indígena, em busca dos recursos naturais de que a floresta dispõe.

O século XX encontra os índios da Amazônia em condições de vida muito semelhantes àsquelas do tempo dos descimentos para as missões religiosas e para o trabalho escravo no Brasil colonial. Ao longo dos cursos d’água navegáveis, onde quer que pudesse chegar uma canoa a remo, as aldeias eram assaltadas, incendiadas e sua população aliciada. Magotes de índios expulsos de seus territórios perambulavam pela mata, sem paradeiro. Para qualquer lado que se dirigissem deparavam com grupos de caucheiros, balateiros, seringueiros, prontos a exterminá-los. O móvel desta onda de violências era a crescente procura nos mercados internacionais do látex coagulado de certas plantas imemorialmente

conhecidas dos índios, que delas se utilizavam para a fabricação de bolas e seringas e para a impermeabilização de trançados e tecidos. Era a borracha, cujo crescente aplicação na indústrias de pneumático vinha abrindo à Amazônia uma fonte de riquezas como jamais tivera. Sua exploração começara na primeira metade do século passado e se desenvolveu em dois ciclos sucessivos. O primeiro desencadeado pela invasão da floresta por bandos móveis de caucheiros que em poucos anos devassaram quase todo o vale à procura das concentrações de *castilloa elástica*. (...) Nenhuma tribo em cujo território crescia a *castilloa* pôde fugir ao encontro destes exércitos. (...)

O segundo ciclo iniciou-se quando começaram a escassear os cauchais, obrigando a onda a refugiar para as terras do vale onde iria engajar-se em novas formas de produção da borracha (...).

Estes sobreviventes de uma das maiores tragédias da História do Ocidente, que foi a invasão ao território latino-americano, são agora perseguidos lá nos fundos da floresta para onde haviam se refugiado no passado e onde conservavam seus rituais e tradições milenares. Acontece que, ao contrário do que se pode verificar no episódio da primeira invasão, quando os invasores dispunham de uma ideologia de dominação, desta feita estes eram meros sobreviventes de um sistema colonial falido e longe estavam de poder contar com qualquer estrutura estatal que lhes garantisse alguma superioridade em relação aos índios. Uma dominação ideologicamente arquitetada, aliás, veio a acontecer mais tarde, com o advento da “integração da Amazônia”.

Neste primeiro momento, a integração do índio à “cultura nacional” se deu segundo os procedimentos impostos pelos “brancos” no contexto da selva, sem qualquer escrúpulo. Darcy Ribeiro defende a tese segundo a qual, na maioria das vezes em que os indígenas foram “amansados” houve uma aproximação recíproca entre índios e brancos, sendo que o

indígena queria pacificar os “brancos” enquanto estes, astuciosos e mal intencionados, serviam-se de um artifício malicioso para apanhá-los em sua ingenuidade. Diz o autor:

Em muitos casos, a pacificação empreendida pelo SPI foi interpretada às avessas, pela tribo. Foi o que se deu com os Kaingáng, de São Paulo, os Xoklénk, de Santa Catarina, os Parintintín e vários outros grupos que, ao confraternizar com as turmas de atração do SPI, estavam certos de que as haviam apaziguado. É que, pela primeira vez, tiveram ocasião de proceder segundo as prescrições de sua própria etiqueta, sem sofrer revide. Os vários relatos de pacificação (...) comprovam que aquelas tribos ou estavam sedentas de paz, ou pelo menos desejavam estabelecer relações com os brancos. Só não sabiam como aproximar-se, pois em suas várias tentativas neste sentido haviam sido recebidas à bala.

Atacando-os de forma desordenada e não sistematicamente com base em um suporte estatal, os invasores, num verdadeiro “salve-se quem puder”, muitas vezes não lograram êxito em seus empreendimentos.

[Os Torá] contam que habitavam antigamente tanto nas margens do baixo Machado como nas cabeceiras do Marmelos, ocupando nestas últimas o rio Preto, afluente ocidental do Paricá, cabeceira ocidental daquele rio, de onde existia uma via de comunicação terrestre para o rio Machado, mas que mais tarde se tornou impraticável, devido às hostilidades dos *Parintintín*. Até neste longínquo esconderijo os Torá se viam perseguidos pelos civilizados que lhes cercaram a aldeia, levando presos uns tantos índios para servirem de remadores aos moradores do Madeira. Na cachoeira do Paricá, os que tinham escapado da batida, fizeram uma tentativa desesperada para libertar os seus parentes: puseram-se de tocaia em ambas as margens da cachoeira; o batelão se aproximou e o seu piloto quis aportar acima da cachoeira para descer a embarcação na espia, quando se viu impelido por uma descarga de flechas. Conseguiu ainda atravessar para a outra margem, onde da mesma forma foi impedido de encostar. Não podendo mais subir contra a correnteza, esta arrastou o batelão pelo tombo da cachoeira abaixo, despedaçando-o de encontro às pedras. Era exatamente o que os Torá da tocaia queriam, julgando que os

presos, exímios nadadores, teriam assim uma boa ocasião para se salvar. Infelizmente, porém, estes achavam-se amarrados, e assim morreram nos turbilhões do Paricá os prisioneiros junto com os seus escravizadores.

Em outras ocasiões, no entanto, logravam êxito, e violentamente impunham o caos à tribo. Em um episódio, narrado em 1906 pelo inspetor do Serviço de Proteção ao Índio no Amazonas, relativamente a este contexto de dominação dos índios pelos brancos, consta que:

(...) No dia seguinte mandei minha companheira para o roçado para ver se a ela podiam aparecer. Não havia passado uma hora, apareceram alguns índios inclusive o tuxaua de nome Tercum. Logo que me avistou perguntou-me se eu era bom. Respondi que sim. Disse, então, que nunca julgou que um “cariú” (branco) falasse com eles e que de agora em diante iriam viver mais descansados. (...) O tuxaua, porém, me respondeu que os brancos já haviam morto muitos dos seus e carregado suas mulheres e filhos. Que há pouco mataram uma sua mulher e um filho de peito e que tinham cortado o milho do roçado e ateado fogo. Não sabiam mais onde morar; (...) seus filhos estavam morrendo de fome; não podiam caçar nem pescar, pois os “cariús” onde os encontravam metiam-lhes balas.

Estamos aqui em pleno centro do conflito imposto pela presença dos “civilizados” no meio da floresta. Neste conflito, de um lado está o índio, refugiado da violência da civilização, e de outro lado está o seringueiro, também espoliado e compulsoriamente levado a viver uma vida desgraçada nas “terras de ninguém” ou no “inferno verde”, como era conhecida a Amazônia de então. Seringueiros e indígenas eram, assim, “restos” de uma sociedade desumana que, embalada pela idéia de progresso a qualquer custo, explora todos quantos pode, desde que tenham resguardados seus propósitos desumanos. No início do

século o mais clamoroso fracasso era esse: índios cada vez mais semelhantes aos “civilizados” pobres e “civilizados” cada vez mais semelhantes aos indígenas.

Durante o dia o seringueiro invadia o território do índio, tomava-lhe as mulheres, matava-lhe os filhos e disputava corpo a corpo com este uma companheira, muitas vezes levando vantagem, por estar de posse de uma arma mais potente.

No dia 16 de junho de 1913, dois seringueiros de nome Júlio Marques e Antonio Vicente, encontrando um índio e sua mulher, para se apossarem desta, mataram aquele, após renhida luta corporal, fugindo a índia na ocasião. No dia 18 do mesmo mês, os índios, sob a chefia do tuxaua João Grande rechaçaram uma expedição composta de nove seringueiros, entre os quais se achavam os acima citados. Esta expedição, segundo uns, ia tratar de paz, pagando ao respectivo tuxaua a morte do índio com algumas mercadorias; segundo outros, teria o criminoso propósito de continuar a obra destruidora. Desta expedição escaparam apenas três seringueiros, sendo Júlio Marques e Antônio Vicente os primeiros a caírem mortos. Dez dias após, uma tropa de cinquenta seringueiros armados e bem municiados atacou de surpresa uma maloca, praticando verdadeira carnificina. Todas as malocas, então, se reuniram e se armaram. Apavorados com a atitude dos índios, os seringueiros fugiram precipitadamente para a margem do Purus, muitos abandonando todos os seus haveres.

Mas, quando o sol se punha e a noite escura cobria com seu negro manto o tapiri do seringueiro, a solidão o acodia, a tristeza o abafava e a angústia o sufocava com suas garras afiadas. Cerrava-se-lhe a boca, que a ninguém podia dirigir qualquer palavra, já que era um solitário da floresta. Em sua profunda solidão, a saída para o seringueiro foi procurar se aproximar dos indígenas. Lá chegando, eis o que vê:

Na porta da maloca estava se dando a recepção dos índios vindos de fora, enquanto as mulheres destes ainda se pintavam no porto. Os recém-vindos formavam uma fila, um atrás do outro, na entrada da maloca, cada um com o seu arco ou com um bastão na mão, o chefe com escudo e lança. Os habitantes masculinos da maloca, em formatura idêntica, vinham devagar ao encontro dos visitantes, passando rente do seu lado direito, de modo que, cada índio de uma fileira pudesse cumprimentar o da outra e trocar com ele algumas frases (...). Então o tuxaua Baratinha amarrou a sua própria rede para mim num canto da maloca de onde pudesse observar tudo bem (...), cuidou que fosse servido de caxiri, convidando-me até para o caápi.

Foi em situações como esta que os “civilizados” tomaram conhecimento da existência desse “mistério”, que circulava entre os índios e dele se aproximaram primeiramente como curiosos por aquilo que não conheciam e, posteriormente, animados pelos efeitos produzidos em suas próprias vidas, que passaram a ter sentido a partir de uma experiência fundante com o sagrado. Escrevendo sobre o xamanismo na Amazônia Ocidental MacRae defende que:

Esse xamanismo mestiço é herdeiro direto do xamanismo indígena, cujos segredos foram aprendidos pelos seringueiros, que viviam isolados da sociedade ocidental e tinham de se valer dos conhecimentos médicos dos indígenas. O principal trabalho desses xamãs é voltado para a cura, incluindo-se aí a manipulação de forças espirituais para o alívio de problemas financeiros e emocionais.

E é aqui que entra aquele temor e fascínio pelo desconhecido, pelo misterioso. Fascínio que vem antecedido de um temor seguido de um respeito e se manifesta como uma curiosidade impulsionadora:

O fato de o homem se dar conta da existência de uma realidade superior e misteriosa, que se manifesta mas também se oculta nas coisas que o cercam, provoca nele tanto o sentimento de um temeroso respeito como o de um curioso interesse em conhecer a sua natureza íntima.

E os seringueiros, curiosos em conhecer aquilo que tanto animava os indígenas, passaram também eles a manipular as plantas, aprendendo as técnicas com estes e formando-se assim os antigos mestres de curiosidade, que tiveram despertada a sua curiosidade tanto porque reconheceram que o chá tinha um domínio sobre eles quanto porque viram aí um mistério que nele se manifestava e ao mesmo tempo deles se ocultava, sendo este um chá temeroso, em cuja essência estava a manifestação da natureza que eles reconheceram como divina. mas, segundo o mestre Gabriel, não tinham conhecimento dos segredos e mistérios da Hoasca. E isto porque a experiência religiosa

justamente por causa da natureza de seu objeto, provoca no homem a sensação de defrontar-se com um profundo mistério, ao mesmo tempo temível e fascinante. (...) [Mistério] porque se trata de algo que transcende todas as realidades deste mundo, inclusive o homem. Temível, porque escapa ao controle do próprio homem. Fascinante, porque se apresenta como a última razão de todas as coisas, inclusive do próprio homem.

E desta forma, uma boa-nova vinda dos índios encheu de alegria o “coração de pedra” do seringueiro infeliz. E ela chegou, vinda de um sombrio ambiente de conflitos e desavenças, de onde menos se pudesse esperar uma boa-nova, como outrora também os antigos não a esperavam vindo de Belém, uma insignificante cidadezinha nos confins da

Judéia. A muitos daqueles que habitavam em trevas na escuridão da floresta, naqueles confins, raiou uma luz. Embora não podemos mensurar todos os significados dessas experiências, é possível deduzir, que muitos daqueles seringueiros viram nessa luz um convite ao arrependimento, à mudança de vida. Uma vez comungando o chá, o seringueiro teve sua consciência alterada e vários deles passaram a refletir profundamente, sob uma profunda náusea, a respeito de suas ações em relações aos seus irmãos. Foi aí que se deu a sua experiência com o sagrado. Estava nascendo, neste momento, a Religiosidade Cabocla, da qual falaremos mais adiante.

É claro que nem todos tiveram esta percepção. Muitos, embora curiosos com o chá, usavam-no para fins de mero divertimento e outros, conforme já dissemos, usavam-no para o mau. Bem por isto, é aqui que entra aquele algo mais, que é o trabalho de um mestre capaz de criar, em torno de um chá, uma união de pessoas. E isto os fundadores do Santo Daime e da União do Vegetal tiveram a habilidade e a capacidade de fazer. É como dizia um dos artigos que acima comentamos: “esses homens brancos que a beberam e tinham algum predicado espiritual criaram diversas seitas, e através delas, a selva se aproxima de nós, com todos os seus mistérios”.

E assim os seringueiros, na medida em que mantiveram uma troca de experiência com os indígenas, “funcionaram” como um elo de ligação entre indígenas e “civilizados”. Em virtude dessa experiência específica foi possível a existência do chá no contexto dos “civilizados”, formando-se assim a Religiosidade Cabocla, cujos principais representantes são o Santo Daime, fundado pelo mestre Raimundo Irineu Serra, no Acre, e a União do Vegetal, fundada pelo mestre José Gabriel da Costa, em Rondônia.

Uma visão panorâmica desta faceta do fenômeno religioso (que é a Religiosidade Cabocla) nos indica que, em parte, estamos diante de uma religião do tipo concebido por certos estudiosos como “primitiva” já que apresenta uma cultura rudimentar, caracterizada pela falta de escrita, com forte ênfase nas tradições orais. Mas, em parte, representa uma religião histórica, já que possui um fundador historicamente comprovado, enraizado em uma cultura específica, a cultura do caboclo amazonense.

Embora estamos diante de um fenômeno que liga as temáticas “religião” e “natureza” e que se inspira nesta última para externar sua forma religiosa de admiração às belezas naturais, não chegamos a conceber o naturismo aí implicado da mesma forma como o fazem certos estudiosos a partir de Durkheim. Para tais estudiosos o naturismo se restringe àquela forma atribuída aos indo-europeus os quais tributavam cultos aos elementos naturais (árvores, fontes, montanhas, animais e astros). Para aqueles estudiosos que apresentam essa compreensão do naturismo, há um desprezo do que eles chamam de “cultura primitiva”, dentro da qual teria se desenvolvido o mencionado naturismo, também inferior à atual concepção religiosa. Naquela concepção de naturismo,

as pedras, as árvores (...), as fontes e os rios, tudo era venerado como sede de forças vitais sagradas; mas a substância que era adorada antes de qualquer outra era o fogo, que sempre de novo se acendia, como imagem misteriosa do sol: no início de ano, na primavera, no solstício do verão. (...) Ao lado do culto ao sol encontramos ainda o culto mais antigo da lua, como a mais antiga medida do tempo, devido às suas fases bem distintas.”

A esse respeito, aliás, é oportuno frisar que, embora muitos pensam que neste caso se trata de um culto a tais objetos, como acabamos de ver, de nossa parte entendemos que estritamente falando, nem em tal naturismo existe culto à pedra ou à árvore. Quer-nos parecer que aqueles que vêm aí um culto a tais objetos o fazem porque observam tais cultos numa perspectiva de fora para dentro, e não existencialmente, vendo o significado profundo de tais objeto para tais “adoradores”. Corroborando com esta nossa perspectiva, defende Carmem Macedo que:

É preciso lembrar, antes de mais nada, que o que ocorre não é uma veneração de pedra como pedra, um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada ou a árvore sagrada são adoradas porque “mostram” qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas sim o sagrado. Há, portanto, uma alteração de significado, uma re-elaboração do sentido dos objetos que compõem o mundo, que passam a ser encarados numa outra perspectiva.

Da mesma forma, nem mesmo no sentido lato existem semelhanças entre o fenômeno que estamos estudando e o mencionado naturismo, já que, se tomarmos como base o “objeto de adoração”, constatamos que tais procedimentos “naturistas” não se aplicam ao presente fenômeno. No caso da União do Vegetal, a presença de uma árvore originada de uma mulher, a menção à fonte como imagem da “fonte da água espiritual” e a invocação de determinadas estrelas (estrela do norte, estrela do oriente, por exemplo) são, mais propriamente falando, figuras lingüísticas empregadas no sentido de orientar os adeptos, como o marinheiro orienta seu barco pelos astros, isto é, guiando-se por alguns pontos de referência, e não necessariamente adorando tais pontos.

Um outro fator a ser apresentado para efeito de comparações é que o Fenômeno do Chá em sua totalidade (isto é, incluindo-se as vertentes da “Religiosidade Xamânica” e da Religiosidade Cabocla) está diretamente ligado ao Xamanismo, fenômeno universal cujas raízes parecem que se estenderam a partir da Sibéria. Nesse contexto xamânico, como bem documenta Mircea Eliade, os rituais dos nossos indígenas são largamente conhecidos como rituais xamânicos entre os pesquisadores.

Em resumo, podemos dizer que o “Fenômeno do Chá” é um complexo que engloba o conjunto daqueles que bebem o mencionado chá em rituais de cura ou religiosos, tanto entre os indígenas brasileiros, bolivianos, peruanos, equatorianos ou colombianos como entre os “civilizados”. Dentro desse amplo fenômeno vamos encontrar, do lado indígena, a vertente que consideramos ser mais apropriada reconhecer pela denominação genérica de “Religiosidade Xamânica”, denominação esta que oportunamente pode ser estudada e nesta dissertação é apresentada apenas pelo fato de servir de fundamento para a segunda vertente, do lado não-indígena, que reconhecemos com a denominação também genérica de Religiosidade Cabocla, a respeito da qual estaremos versando no próximo capítulo, já que é dentro dela que se situa a religiosidade objeto do presente estudo.

Por ora, esperamos que essa visão geral do Fenômeno do Chá sirva para situar tal fenômeno como um todo num conjunto bem maior, o qual não passou historicamente pelo processo da racionalização de que falamos no primeiro capítulo apresentando-se, desta sorte, como um grande conjunto em cujo centro vamos encontrar não a razão que tudo fragmenta, mas o sentimento que, subjetivamente procura no outro os traços de semelhante e em ambos o sabor da fraternidade. Neste conjunto vamos nos encontrar com todos

aqueles que, em vez de ouro, buscam no outro o brilho do olhar; mais do que a riqueza, buscam no ser a beleza. Mais do que pelo lucro, lutam dia a dia pela saúde e em lugar de dividir, procuram a cada dia unir.

Estes são índios “despatriados” em suas próprias terras. São caboclos sem direito às benesses do progresso e são todos aqueles que, desiludidos pela própria história pessoal, procuram um refúgio num reino que a cada dia se faz mais presente: o reino da nova consciência religiosa quer se trata da consciência ecológica, quer se trata da consciência de que somos todos seres dependentes existencialmente desses grandes mistérios que nos cercam, sendo a vida o porta de entrada para os demais.

### **CAPÍTULO III**

#### **A RELIGIOSIDADE CABOCLA E A UNIÃO DO VEGETAL**

Nosso objetivo no presente capítulo reside em traçar um histórico das origens da União do Vegetal, qual juntamente com o Santo Daime e outros grupos “independentes” que também fazem uso do chá no âmbito da floresta amazônica brasileira, integra um contexto maior que denominamos genericamente de Religiosidade Cabocla. Esta religiosidade é a “vertente civilizada” daquele amplo fenômeno que descrevemos

como Fenômeno do Chá. Tal denominação deve-se ao fato de sua origem estar ligada diretamente à existência do caboclo amazonense.

Segundo estudos realizados por Roberto Cardoso de Oliveira, o caboclo amazonense é caracterizado como aquele que resulta, “ao mesmo tempo, de um contato entre uma ordem tribal, e uma outra nacional, e da fricção interétnica subjacente”. Para aquele autor - cujos estudos foram feitos sobre os habitantes das margens do rio Solimões - o caboclo é “o Tukuna transfigurado pelo contato com o branco”, mas, com a corrente utilização do termo, este passou a significar de forma genérica - como estamos descrevendo aqui - os habitantes da selva, notadamente os seringueiros. De forma que a Religiosidade Cabocla é aquela forma religiosa cujo nascedouro remonta aos seringueiros. Trata-se, assim, de uma designação genérica que engloba todos os seringueiros que bebem o chá e conseqüentemente aqueles que herdaram deles tal prática.

Foi neste âmbito que teve lugar o surgimento das duas mencionadas correntes, encabeçadas por dois seringueiros: o Santo Daime, tendo à frente o mestre Raimundo Irineu Serra e a União do Vegetal, fundada pelo mestre José Gabriel da Costa. Passemos agora para o histórico da origem destas duas seitas, para centrar nosso estudo na União do Vegetal, que é o nosso objetivo nesta dissertação. Este estudo simultâneo é necessário, tendo em vista tratar-se de duas “irmãs gêmeas” nesse processo histórico. Iniciamos pois pelo Santo Daime.

### 3.1 - O Santo Daime

Relativamente a essa parcela da Religiosidade Cabocla, Vera Fróes nos informa que o mestre Irineu teria aprendido a preparar o chá diretamente com os índios peruanos. Ele era, com certeza, um entre muitos outros que também aprenderam as técnicas do “feitio”. Conforme aponta Dias Júnior, “o contato cotidiano com as lides da mata propiciou, de diferentes maneiras, a possibilidade de apreender o conhecimento sagrado dos povos da floresta”. Destas muitas maneiras, adveio um expressivo movimento entre os seringueiros, os quais utilizavam-se do chá na maioria das vezes por mero passatempo. Mas, embora muitos tivessem semelhantes experiências, coube ao mestre Irineu, ao lado de poucos outros antigos seringueiros, a capacidade de ver no chá algo mais que um simples passatempo e algo mais do que uma “televisão de índio”. Ele viu ali, conforme documenta Vera Fróes, a manifestação da própria Rainha da Floresta, em torno da qual desenvolveu todo o culto do Santo Daime.

Preliminarmente, fazemos uma observação aparentemente insignificante: qual seja a de que a expressão “Daime”, empregada no Santo Daime, é posterior à expressão Huasca espanhola (ou Hoasca, em português), empregada na União do Vegetal. Dizemos aparentemente insignificante porque embora possa parecer um simples detalhe, ela se reveste de significação histórica, já que por ela ficamos sabendo como se deu o desenvolvimento desses cultos no interior da floresta.

Estudando a origem do Santo Daime, La Rocque Couto e Vera Fróes coletaram praticamente os mesmos relatos dos antigos. Mas, diferentemente dos relatos publicados por Vera Fróes, nos quais a palavra Huasca foi suprimida, naqueles apresentados por La Rocque, coletados da boca de José Nunes Ferreira, um antigo seringueiro contemporâneo do mestre, consta que, antes de ser dado o nome de Santo Daime, utilizava-se a palavra Huasca (como substantivo masculino). Falando da primeira vez que o senhor Irineu bebeu o chá, narra o senhor José Nunes que:

(...) O Antônio Costa perguntou para ele se ele queria tomar Huasca na quarta-feira e ele respondeu: - Huasca, o que é Huasca?... - Huasca é um líquido que a gente toma e vê muita coisa boa, tudo que a gente pede prá ver ele mostra. Então, ele foi e tomou o dele, sentiu que a coisa era boa e quis ver. Quis ver a terra dele, lá no Maranhão. Quis ver Belém, e prontamente apareceu Belém. Nessa noite, todos os países que ele se lembrou, que ele pediu própria ver, ele viu. (...)

Narrando aquele primeiro encontro do senhor Irineu com o chá, o senhor José Nunes contou ao citado pesquisador o diálogo mantido pelo o senhor Irineu (através do senhor Antônio Costa) com uma senhora, de nome Clara. Após ela ter convidado o senhor Irineu para vir beber o chá no sábado com o senhor Antônio Costa e ter prometido que iria lhe dar uma laranja, disse-lhe, estando esse em estado de êxtase:

A laranja que eu tenho para te dar é a chave da Huasca. Essa chave era para o Antonio Costa, mas ele não tem competência. Quem tem é você. Você dá conta? (ele disse:) - Dou. Então eu vou entregar a chave da Huasca na tua mão. Mas, não é hoje, não. Você fique tomando Huasca que, depois, eu lhe explicarei melhor...

Provavelmente a disputa por cargos no centro deu causa à nova seita. Segundo MacRae,

A organização do centro, considerado hoje precursor do Daime, obedecia a uma hierarquia de modelo militar, indo de “soldado” a “marechal” (...) e durante certa época, parece ter havido uma disputa entre Antonio Costa e Raimundo Irineu Serra pelo seu comando efetivo”.

Só mais na frente, quando o mestre Irineu estava passando por uma profunda iniciação no interior da floresta, é que veio a ser cunhada inicialmente a palavra Daime e, provavelmente, bem mais tarde, a expressão Santo Daime. Uma observação sobre o contexto em que isto se deu explica com clareza a razão pela qual tal palavra foi escolhida. Segundo nos informam os antigos, enquanto o senhor Irineu estava na floresta, os seus colegas de iniciação (Antonio Costa, André Costa e outros) resolveram criar cargos no Centro Esotérico denominado de Centro de Regeneração e Fé, o qual funcionava sob a direção do senhor Antônio Costa, um antigo curandeiro da Região de Basiléia. Tais cargos foram distribuídos entre os membros do grupo, deixando o senhor Irineu de fora.

Enquanto ele estava ausente, recebendo a locução da Rainha, eles acharam por bem entre eles dar uma graduação para o pessoal, e o Irineu ficou de fora. Quando ele chegou, o pessoal disse: - Irineu, você não estava aí, o fulano foi nomeado tal, o outro tal e você ficou sem nada. (Ele respondeu:) - Não tem problema, não. Eu vou tirar uma licença sem tempo\*. E deu no pé. Nesse período é que ele foi dar perfeição à bebida, que ele mesmo passou a preparar e que não podia continuar com o nome primitivo de lá (Huasca). Então ele, inspirado pelo próprio Daime, pediu à divindade, ao poder superior. Então, Daime, Daime força, Daime luz...

Desta sorte, o surgimento do Santo Daime pode ser visto no contexto do rompimento com os antigos seringueiros, que já exercitavam algumas práticas indígenas relacionadas com o chá e tentavam adaptá-las à concepções esotéricas presentes no Centro de Regeneração e Fé. Mas, se por um lado estes dispunham de um chá misterioso com todo um horizonte a ser explorado, de outro lado, enfrentavam a problemática da hierarquização, que desembocaria num jogo de poder. Nessas incertezas, deixaram de fora nada menos que alguém capaz de fazer uma obra maior que aquela deles, atendo-se mais ao significado próprio do chá do que a hierarquização com os jogos de poder dela advindos.

É bem provável que nos primórdios o próprio mestre Irineu chegou a criar uma organização hierarquizada, opondo-se à organização autoritária do Centro de Regeneração e Fé. No entanto, mais tarde ele teria percebido a problematização da hierarquia e a teria abolido, deixando todos na condição de discípulos. Tal informação vem do mestre Luiz Mendes, conterrâneo do mestre Irineu. Segundo este:

quando eu ingressei na doutrina, já tinha[m] sido extintos estas formas de graduação pública. Antes se sabia pelo número de estrelas que a pessoa usava, o grau que ele [ela] desenvolvia espiritualmente. Ia do mais humilde até o mais graduado, a todos se distinguia[m]. Hoje não se distingue[m] mais porque o mestre Irineu deixou tudo por igual, todos iguais.

Como dizia aquele nosso jornalista que queria noticiar seu grande achado, a Hoasca: “esses homens brancos que a beberam e tinham algum predicado espiritual criaram diversas seitas, e através delas, a selva se aproxima de nós, com todos os seus mistérios.” Comparando os dois cultos (Santo Daime e União do Vegetal) à luz das informações que nos são franqueadas a respeito de seus fundadores, podemos suspeitar que

o que pesou decisivamente na fundação desses foram os predicados ou os arquétipos presentes nos mestres, antes de beberem o chá. Ou seja, dependendo do “caráter” do hoasqueiro, utilizava-se o chá para o mal ou para o bem, conforme já assinalamos. Por nosso turno, dizemos que os arquétipos influenciaram na recepção das imagens e na formulação da doutrina.

Devemos a Jung o conceito de arquétipo. Na concepção de Jung o homem herda certas imagens primordiais ou “originais” de seu passado ancestral, já que dentro do inconsciente coletivo há “estruturas” psíquicas. De acordo com a explicação de Fadiman,

Tais arquétipos são formas sem conteúdo própria que servem para organizar ou canalizar o material psicológico. Eles se parecem um pouco com leitos de rios secos, cuja forma determina as características do rio desde que a água começa a fluir por eles. Jung também chama os arquétipos de imagens primordiais, porque eles correspondem freqüentemente a temas mitológicos primordiais que reaparecem em contos e lendas populares de épocas e culturas diferentes. Os mesmos temas podem ser reconstituídos em sonhos e fantasias de muitos indivíduos. De acordo com Jung, os arquétipos, como elementos estruturais formadores que se firmam no inconsciente, dão origem tanto a fantasias individuais quanto às mitologias de um povo (...). A situação arquetípica inclui “a busca do herói”, “a viagem noturna no mar” e a “luta para se libertar da mãe”. Figuras arquetípicas incluem a criança divina, o duplo, o velho sábio e a mãe primordial.

Sendo assim, os arquétipos fazem parte do próprio indivíduo. Quem esclarece é o próprio Jung: “é importante esclarecer que os arquétipos não são simples nomes ou conceitos filosóficos. São porções da própria vida-imagem integralmente ligados ao indivíduo através de uma verdadeira ponte de emoções.”

Grande parte do perfil do culto do Santo Daime foi definida pela condição pregressa do mestre Irineu. Sendo ele um negro profundamente enraizado em sua cultura, acabou “recebendo” hinos que revelam a influência daqueles elementos que estão presentes em seu arquétipo. Tais hinos, que são o ponto central do “código” daimista, falam de entidades africanas como “Papai Paxá”, que “representa os seres divinos Equiôr, Barum e Marum”, como bem registra Vera Fróes.

Influenciado pelo catolicismo, como aliás, o foram todos os negros brasileiros, “recebe” hinos falando de Jesus, de nossa Senhora e de João Batista. E mais: influenciado pela concepção umbandista, “recebe” hinos falando da reencarnação: “depois que desencarna, firmeza no coração, se Deus te der licença, volta em outra encarnação”. E não fica só nisto: sua identificação com os índios levam-no a “receber” hinos que, na essência, transmitem aquela idéia de que os índios se identificam com os astros, acreditando que outrora eles viviam aqui na terra, tendo subido aos céus e formando o Sol, a Lua e as Estrelas. Por isto ele pode dizer:

As estrelas já chegaram  
para dizer o nome seu  
Sou eu, sou eu, sou eu  
Sou eu um filho de Deus.

Os caboclos já chegaram  
de braços nus e pés no chão  
Eles trazem remédios bons  
para curar os cristãos.

Assim, temos aqui, um típico sincretismo em que se fazem presentes todos esses elementos assinalados. Com isto, a figura do fundador delimita o perfil religioso do culto. A explicação para isto nos é dada pela mesma Vera Flóes. Segundo ela:

A doutrina de Juramidam é resultante da união de características religiosas dos três elementos étnicos formadores da cultura brasileira, o índio, o negro e o branco. Raimundo Irineu Serra reinterpreta a sua cultura, saindo da condição de seringueiro para a situação de “escolhido”.

O mestre Irineu, tendo vivenciado uma experiência “insatisfatória”, voltou-se para o próprio chá e teve com este a sua própria experiência, a partir da qual redimensionou os seus próprios horizontes e assim traçou o perfil da religiosidade que fundou: um culto sincrético que, na sua essência, procura abarcar três tradições: a católica popular, a negra e a indígena.

### 3.2 - A União do Vegetal

Com relação à fundação da União do Vegetal, as narrativas disponíveis nos informam que o mestre Gabriel, quando bebeu o chá pela primeira vez, em primeiro de abril de 1959, recebeu-o de um dos antigos seringueiros da região próxima à divisa do Brasil com a Bolívia, seringueiros estes que mais tarde vieram a ser por ele cognominados de “mestres de curiosidade”, devido ao fato de serem apenas curiosos em relação ao chá.

Não é de todo impossível que entre estes antigos seringueiros “mestres de curiosidade” existissem aqueles que, ainda que indiretamente, remontavam ao mestre Irineu, embora isto seja difícil de precisar. Essa hipótese deriva do fato de considerarmos que o mestre Irineu Serra iniciou seus trabalhos em Rio Branco em 1930, após uma longa caminhada de iniciação no interior da floresta no transcorrer da década de 1920 e só 29 anos mais tarde o mestre Gabriel ter vindo beber o chá, quando provavelmente muitos já haviam tido contato com o culto fundado pelo mestre Irineu.

Sendo esta uma remota possibilidade, entendemos que é bem mais provável que aqueles “mestres de curiosidade” não tiveram influência do mestre Irineu e sim daqueles antigos seringueiros que mantiveram contato com os índios nos moldes já assinalados, contatos estes que datam do final do século passado e início do presente. A maior prova neste caso reside no fato de o mestre Gabriel ter utilizado-se dos termos veiculados pelos

índios e assimilados pelos antigos seringueiros, tais como: Inca, Hoasca, Tiuaco, Chacrona, Caiano, Minguarana, Sororoca, Apu-i, Tucuna-cá, Kau-puri, entre outros.

Quando o mestre Gabriel vai beber o chá, em 1959, já não existia mais contatos diretos com os índios, segundo testemunham todos os antigos de sua parte. Neste momento, o chá já era largamente utilizado pelos seringueiros. O que não existia entre tais seringueiros era uma unidade doutrinária em torno da religiosidade do chá. Deduz-se daqui que o mestre Gabriel reelaborou o conteúdo veiculado por aqueles que, não sendo influenciados pelo mestre Irineu (que em parte já havia sistematizado o uso do chá em ritual religioso), conservaram um certo tom de originalidade nos seus conhecimentos fragmentários, veiculando termos e expressões que eram típicas dos índios, sem misturas com outras influências, como a católica ou a afro-brasileira.

Realizada tal reaproveitamento destas “fontes primárias” o próprio mestre Gabriel se encarregou de elaborar uma doutrina específica, sem que tenha existido qualquer “racha” quer com relação ao mestre Irineu, de quem ele não derivava, quer com relação aos mestres de curiosidade, dentre os quais alguns chegaram a reconhecê-lo posteriormente. A elaboração de tal doutrina, segundo explicam os antigos, durou quase três anos, até a fundação da União do Vegetal, em 22 de julho de 1961.

Neste período ele, diferentemente do mestre Irineu que tinha tido outro tipo de experiência com os seus antecessores, percebeu que a hierarquia pode ser utilizada no sentido positivo, criando-se uma ordem interna no grupo, não necessariamente com o objetivo de excluir aqueles que discordam, mas no sentido de ser um ponto de

convergência em torno do qual giram todas as compreensões. Este ponto de convergência é a União. União das pessoas que utilizam-se do chá, do vegetal, daí porque ser denominada de “União do Vegetal”.

Os antigos discípulos do mestre Gabriel contam que após ter bebido o chá, em 1959, mestre Gabriel teve necessidade de viajar para Rio Branco (AC), com o objetivo de levar ao médico um de seus filhos que havia se machucado. Tendo lá passado cerca de quarenta dias, voltou para casa trazendo pedaços do cipó e algumas folhas de chacrona. Preparou o chá e deu para os seus familiares beberem juntamente com ele. A partir deste momento ele passou a ser reconhecido como mestre pelos seus e pelos mais próximos. Segundo registram os memoriais dos discípulos, essa sua primeira sessão de preparo já foi aberta de forma completamente diferente daqueles trabalhos realizados até então pelos “mestres de curiosidade” na presença da família. Assim, ele cunhou desde o início um ritual próprio para o seu grupo, mais na frente denominado de União do Vegetal.

Naquele período de mais de dois anos (abril de 1959 a julho de 1961) ele continuou bebendo o chá juntamente com o mestre “Chico Lourenço” que o havia recepcionado naquele antigo costume dos seringueiros por ele denominados de “mestres de curiosidade”. Conforme já assinalamos, vários daqueles mestres utilizavam-se do chá para trabalhos da “linha negra”.

Tendo o mestre Gabriel localizado na floresta um cipó que, provindo de um único tronco, esgalhava-se em metade mariri e metade tingui, fez deste uma leitura simbólica relativamente à utilização do chá. Na sua leitura ele viu ali um mistério a ser desvendado, já

que um mesmo tronco se desdobrava em dois tipos de cipó. Entendeu ele que naquele cipó estavam presentes as duas coisas: a linha negra e a realidade. O tingui (venenoso) representava a ilusão presente nos trabalhos de “linha negra” de alguns dos “mestres de curiosidade” enquanto que o legítimo mariri representava a realidade, pela qual ele vinha se guiando.

Essa leitura deve ser vista no contexto dos mestres de curiosidade, que nem sempre utilizavam o chá a serviço do bem. Relatando a existência de vegetistas benignos e malignos (aos quais remontam-se muitos dos mestres de curiosidade), MacRae escreve que

Quando a influência cristã é fraca, não existe uma distinção clara entre vegetistas voltados para o bem ou para o mal. Nesse ponto, entra em jogo a personalidade e as decisões de cada indivíduo. A tentação de virar para o mal parece ser constante, pois, quanto maiores o poder e o conhecimento adquiridos, maiores são as possibilidades de usá-los incorretamente. Certos hábitos, como o costume de tomar bebidas alcoólicas, também podem levar para o mal. Assim, um vegetista, mesmo que tenha praticado o bem durante muito tempo, pode terminar por se tornar um feiticeiro maligno.

Interpretando essa realidade, o mestre concluiu que, fazendo um chá daquele cipó, ele poderia fazer a União das pessoas em torno do Vegetal, com um trabalho voltado exclusivamente para o bem. Juntamente com alguns dos seus companheiros, colheu tal cipó e fez com ele um preparo, no dia 22 de julho de 1961, declarando-se assim a recriação da “União do Vegetal”.

De nossa parte entendemos que aqui pode ser empregado o mesmo raciocínio de Edward MacRae, relativamente ao processo de cristianização da ayahuasca no culto do Daime. Escreve ele:

Talvez a principal consequência desse processo tenha sido a incorporação dos valores básicos da ética cristã, afastando a antiga ambivalência moral que dificultava a distinção entre vegetalistas benignos e malignos. Assim, uma doutrina ensinada pela Virgem Mãe não teria lugar para o uso de virotes e outros métodos mágicos de agressão usados pelos vegetalistas. Talvez em decorrência desse processo de cristianização, o trabalho xamânico daimista tenha perdido muitas de suas características de luta contra determinados espíritos ou feiticeiros inimigos. Adotou, em vez disso, ideais mais difusos e generalizantes de “luta pelo Bem”, alívio de sofrimentos etc. Nesse caso, a proteção do xamã passava a depender mais de sua retidão moral e de sua obediência aos preceitos da boa conduta do que de armaduras defensivas como as arkanas dos vegetalistas.

Neste caso, tanto a doutrina da União do Vegetal quanto a do Santo Daime são “formas cristianizadas” da tradição xamânica. Vale dizer, esses fundadores “batizaram” a ayahuasca com os valores básicos da ética cristã.

Para um reconhecimento mais amplo da União do Vegetal entre os “mestres de curiosidade”, o mestre Gabriel propôs a realização de uma sessão em conjunto com aqueles mestres, a fim de ser escolhido um dentre eles que fosse o mestre superior. Essa sessão teve lugar no dia 6 de janeiro de 1962, na Vila de Plácido de Castro (AC). Nessa ocasião os “mestres de curiosidade” reconheceram-no como o mestre superior, e desde então a União do Vegetal existe na forma que hoje a conhecemos.

Por estas breves observações se pode deduzir de logo que a União do Vegetal que ele fundou tem um perfil doutrinário por natureza, pelo seguinte motivo: atendo-se aos ditos tradicionais, ele trata de “depurar” a história da Hoasca, da qual diversos “mestres de curiosidade” sabiam fragmentos, e instituiu uma “ordem religiosa” na qual se encaixam aqueles fragmentos. Dizemos que eles tinham tal conhecimento porque, além de utilizarem as palavras indígenas acima mencionadas, já contavam uma história da Hoasca, embora incompleta. Um exemplo disto pode ser visto naquela segundo a qual um certo Ayu Am-Brazil, após a morte da sua rainha, agarrou-se em uma árvore desesperadamente.

A árvore a qual ele se agarrou jorrou sangue e na hora de sua morte toda a mata entristeceu. O povo tentou em vão desagarrar o corpo do rei Brazil da árvore. (...). Tempos depois (...) encontraram no lugar do corpo do rei, um cipó diferente dos que eles conheciam e na sepultura da rainha um arbusto de folhas brilhantes, também desconhecido. Então os súditos disseram: “ - O rei se transformou em cipó, a árvore que ele se agarrou jorrou seu sangue, e a rainha se transformou nesse arbusto” (...).

Contada pelo Mestre Gabriel, a História da Hoasca, que é o mito fundante do grupo, traz reminiscências de histórias como essa, dispondo seus elementos em uma nova ordem. Diz a primeira parte de tal história que antes do dilúvio existia um rei, conhecido como rei Inca. Esse rei tinha uma conselheira chamada Hoasca, que era uma mulher misteriosa que adivinhava o que vinha acontecer. Um dia Hoasca morreu e o rei ficou desorientado pela morte de sua conselheira mas mandou sepultar Hoasca. Um dia, indo ele à sepultura de Hoasca encontrou nascido na sepultura um pé de árvore diferente de todas as árvores. O rei deduziu que aquela árvore fosse Hoasca, e chamou-a de Hoasca.

Nasceu naquele reinado um menino que recebeu o nome de Tiuaco e chegou a ser o marechal de confiança do rei. Ele, que sabia da história da mulher misteriosa contada pelo rei, também não sabia dos seus segredos e mistérios. Um dia o rei foi acompanhado de seu marechal à sepultura de Hoasca. Lá chegando, sugeriu a Tiuaco que, se fosse feito um chá com as folhas de Hoasca e esse fosse bebido, talvez se pudesse entrar nos mistérios de Hoasca e até mesmo falar com o espírito de Hoasca. O rei pegou umas folhas da Hoasca, fez um chá e deu para Tiuaco beber. Tiuaco bebeu o chá e não agüentou seus efeitos e morreu.

O rei, da mesma forma como procedeu no caso da Hoasca, cavou uma sepultura ao lado da sepultura dela e sepultar Tiuaco. Passados alguns dias, o rei foi visitar a sepultura de seu marechal Tiuaco e encontrou nascido na sepultura um pé de cipó, também diferente dos outros cipós, que ele denominou de Tiuaco.

Comparando essas duas versões, coletadas de fontes diversas, temos alguns elementos-chaves que nos permitem inferir que houve, da primeira para a segunda, um trabalho de reelaboração e sistematização. Esses elementos são: o rei, a rainha (= conselheira) e o núcleo da história, desencadeado a partir de uma questão existencial profunda, que é a morte. Para o primeiro caso, quem morre é a rainha, sendo seguida pelo rei, desesperado. Na narrativa sistematizada, morre a conselheira, e depois o marechal, embora o rei, também neste caso, fica “desorientado pela morte de sua conselheira”. Em ambos os casos a morte é primeiramente da mulher (rainha/conselheira) e depois do homem (rei/marechal).

Com relação ao núcleo da narrativa, que trata da origem das duas plantas, verificamos que ele se localiza no fato de tempos depois da ocorrência da morte ser encontrado um arbusto e um cipó. Para a primeira narrativa, o cipó estava no lugar do corpo do rei. Para a segunda narrativa esse se fez presente na sepultura do marechal. Em ambos os casos, o cipó era diferente dos demais e, também em ambos os casos, ele se originou do homem.

Dado que na primeira narrativa o rei morreu, o mito perde o seu principal ator e fica acéfalo. É aqui que entra a reelaboração deste: na segunda narrativa, o rei continua vivo, e quem morre e se transforma no cipó é o seu marechal de confiança. Mais na frente da história o seu narrador vai dizer que ele próprio era a reencarnação de tal rei, de onde se deduz que o seu reinado continua intacto na União do Vegetal, onde ele é o principal, e o mariri continua sendo o seu marechal de confiança neste reinado.

Relativamente à parte do núcleo que trata da outra planta, destacamos que, segundo a primeira narrativa, foi encontrado na sepultura da rainha um arbusto de folhas brilhantes, também desconhecido. A narrativa do mestre Gabriel apresenta a mesma característica de planta “diferente”. Mas, enquanto na primeira narrativa cabe aos súditos dizerem que “a rainha se transformou nesse arbusto”, na segunda narrativa, dado que o rei não morreu, é ele mesmo quem fica zelando pela sepultura. É ele mesmo quem encontra “nascido no centro da sepultura um pé de árvore diferente de todas as árvores”. E é ele mesmo quem pensa: “esta árvore que nasceu na sepultura de Hoasca é Hoasca”. Também aqui ambas as narrativas afirmam que a rainha/chacrona se originou da mulher.

A reelaboração, neste caso, segue a mesma lógica da anterior, já que se trata do mesmo núcleo narrativo. Esse mito apresenta uma coerência interna bem elaborada: sendo o narrador uma reencarnação do antigo rei Inca, conforme ele mesmo explica ao final da narrativa, ele pode não só narrar o mito (o que seria impossível se ele tivesse se tornado em um cipó), como pode também explicar os mistérios que se apresentam no chá, vez que os recebeu em um momento específico, das mãos do rei Salomão, considerado o rei da ciência.

Versão Antiga	Versão Elaborada
<p>Época: Antigamente</p> <p>Personagens iniciais: Rei (Ayu Am) e Rainha (sem nome)</p> <p>Incidente: morte da rainha</p> <p>Consequência: desespero do rei</p> <p>Atitude do rei: após enterrar a rainha na floresta, agarrou-se a uma árvore que jorrou sangue e na hora de sua morte toda a mata entristeceu.</p> <p>Desenvolvimento do mito: O rei foi assistido pelo povo até a morte. O povo em vão tentou</p>	<p>Época: Há milhares e milhares de anos, antes do dilúvio</p> <p>Personagens iniciais: Rei (Inca) e conselheira (Hoasca) - mulher misteriosa.</p> <p>Incidente: morte da conselheira</p> <p>Consequência: desorientação do rei</p> <p>Atitude do rei: sepultou Hoasca.</p> <p>Desenvolvimento do mito: o rei continua só.</p>

<p>desagarrar o corpo do rei Brasil da árvore.</p> <p>Núcleo do mito: Tempos depois encontraram no lugar do corpo do rei, um cipó diferente dos que eles conheciam e na sepultura da rainha um arbusto de folhas brilhantes, também desconhecido.</p> <p>Conclusão do mito: Então os súditos disseram: “ - O rei se transformou em cipó, a árvore que ele se agarrou jorrou seu sangue, e a rainha se transformou nesse arbusto.”</p>	<p>Núcleo do mito (primeira parte): Um dia, indo ele à sepultura de Hoasca encontrou um pé de árvore diferente de todas as árvores.</p> <p>Conclusão do mito (primeira parte): O rei deduziu que a árvore que nasceu na sepultura de Hoasca fosse Hoasca e a denominou de Hoasca.</p> <p>Retomada do início do mito: o rei passa a contar com a confiança de um novo ator: Tiuaco.</p> <p>O rei passa a ter uma companhia: “Um dia, o rei foi acompanhado de seu marechal à sepultura de Hoasca.”</p> <p>Em busca dos mistérios: Sugeriu a Tiuaco, que ele bebesse o chá das folhas da Hoasca.</p> <p>Incidente: morte do novo ator: O rei pegou umas folhas da Hoasca, fez um chá para Tiuaco, Tiuaco bebeu e morreu.</p> <p>Nova atitude do rei: sepultou Tiuaco.</p> <p>Desenvolvimento do mito: o rei continua só.</p>
---	--

	<p>Núcleo do mito (segunda parte): Um dia, indo ele à sepultura de Tiuaco encontrou um pé de cipó diferente de todos os cipós.</p> <p>Conclusão do mito (segunda parte): O rei deduziu que o cipó fosse Tiuaco.</p> <p><i>Enunciado de uma continuidade do mito:</i> o mistério continua: Tempos depois o rei também desencarnou. Morreu sem saber quais eram os segredos e mistérios de Hoasca.</p>
--	--

Chegando nesse ponto, o fundador esclarece a necessidade de ter que contar a história completa, o que nos dá a entender que aquela primeira parte a história não estava completa. De fato, falta dizer ainda quem fez o primeiro chá. O restante da história, que narraremos a seguir, não se encontra em nenhum dos antigos, sendo uma criação sem paralelo, e visa exatamente explicar este detalhe tão importante quanto a presença das duas plantas, que é como se deu a união de uma planta à outra.

O mestre Gabriel continua contando que o rei Inca encarnou novamente, recebendo desta feita o nome de Caiano. Isto era já na época do rei Salomão, conhecido como o rei da ciência, de quem Caiano chegou a ser vassalo.

A história da mulher misteriosa teria chegado aos ouvidos do rei Salomão, o qual, como rei da ciência, poderia revelar os seus segredos e mistérios. Acompanhado de seu vassalo Caiano, Salomão foi ao local onde se encontravam as sepulturas e lá chegando reconheceu a Hoasca e o Tiuaco, denominando-os respectivamente de Chacrona e de Mariri.

Assim Salomão teria feito a união dos mistérios do vegetal e, em seguida, teria feito um chá o qual deu para Caiano que o bebeu e recebeu todos os segredos e mistérios da Hoasca. Passado algum tempo, Caiano morreu e o vegetal ficou esquecido sobre a face da terra.

Após algum tempo, houve a necessidade de o vegetal ser restaurado. Nesta ocasião, Caiano recebeu ordem de Deus para voltar a encarnar. Assim Caiano reencarnou em uma tribo indígena no Peru, a tribo dos "Tucuna-cá", com o nome de Iagora.

O mestre Iagora distribuía o vegetal aos índios e contava a eles a história do Rei Inca. Porque contava tal história ele ficou conhecido pelo povo com o nome de Inca. E teria sido a partir dele que teria se desenvolvido o conhecido Império Inca. Tendo vivido já depois de Jesus, ele abria os encantos na sessão, falando de Jesus.

Os discípulos do mestre Iagora, ambicionados pelo ouro, o degolaram. Sem a orientação do mestre, cada um pegou sua direção, de onde teria originado os mestres de curiosidade. Teria sido com os mestres de curiosidade que a utilização do chá teria se espalhado entre os seringueiros desordenadamente, formando um verdadeiro fenômeno, para o qual buscava-se uma resposta, indagando-se, entre outras coisas, como tudo começou e quem teve a idéia de fazer o chá pela primeira vez. O mestre Gabriel, vivendo nos seringais, apresentou essa história, a qual, basicamente, explica miticamente como tudo começou.

Tendo entrado em contato com os seringueiros que distribuía o chá ele teria se recordado dessa história: uma forma mítico-religiosa cujo objetivo reside em esclarecer para as pessoas porque tal chá é misterioso, porque se chama Hoasca, quem fez a união destas plantas, quem era o rei Inca e, finalmente, que ele mesmo, o mestre Gabriel, era o mesmo Rei Inca, o mesmo mestre Caiano, o mesmo mestre Iagora e, portanto, o grande mestre que tinha a explicação para tudo que se quisesse. E ele, além de narrar o mito, foi reconhecido como tal pelos "mestres de curiosidade", por ocasião daquela já mencionada sessão em Plácido de Castro (AC).

Desta forma, ele uniu as pessoas em torno do chá, orientando-as por esta História, e formando a União das pessoas pelo Vegetal: a União do Vegetal. Com a apresentação de um mito claro e detalhadamente bem ordenado, ele foi capaz de ganhar confiança e, nesta relação de confiança no mestre, desenvolver todo um sistema de crenças. Com este mito temos o fundamento para uma hierarquia, já que por ele se reconhece tratar-se de uma organização real, na qual se destaca o rei, o conselho, o vassalo e os discípulos.

Algumas informações a respeito da figura do fundador chamam-nos a atenção. Segundo nos informam os continuadores do seu trabalho, quando ele saiu de sua terra natal (Bahia), ele teria dito para os seus que ia em busca de um tesouro. Mais na frente, ao ouvir falar que existiam seringueiros distribuindo o chá ele teria dito que, se dessem tal chá para ele beber, ele beberia e seria o responsável pela sua distribuição. Quando ele o bebeu pela primeira vez, mostrou-se um legítimo doutrinador, corrigindo o mestre “Chico Lourenço” que havia dito ser um “conhecedor do fim dos encantos”.

Estas observações levam-nos ainda mais longe: a julgar pela forma como ele se comportou com relação ao chá, parece-nos que, no fundo, o chá é, para esse fundador, apenas um veículo através do qual ele transmite sua doutrina, doutrina esta que em parte precede ao chá. Tal inferência procede do fato de ele, ainda na sua juventude, ter freqüentado sessões espíritas e, antes de beber o chá, ser conhecido entre os caboclos como Sultão das Matas, uma entidade conhecida nos centros espíritas daquela região. 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.

Em resumo ele já era, nesta época, um mestre. A diferença entre o “sultão das matas” e o mestre Gabriel, está basicamente no fato de o primeiro ser caracterizado principalmente como curandeiro, enquanto que o segundo, além de curandeiro, passou a dispor de um veículo poderoso, através do qual, facilitando o processo de concentração, passou a exercer influência religiosa sobre os seus discípulos, no que foi por eles reconhecido.

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 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 mesmo sem a poronga no meio da noite e, cantando, desapareceu na floresta. 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. Também neste particular o mestre Gabriel demonstrou sobressair-se aos xamãs peruanos que também se utilizam da hoasca. Enquanto tais xamãs utilizam-na simultaneamente para a cura do corpo e do espírito (como vimos no capítulo anterior), o mestre Gabriel distinguiu dois níveis de cura: a cura do corpo e a cura do espírito. Para o primeiro caso, preparava nove vegetais empregados na cura das pessoas atacadas pelas mais diversas doenças, e, para o segundo caso, usava a hoasca. 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 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.

Neste particular, a forma testemunhal indica-nos que ali está presente, mais do que um homem que se insere na sua cultura e a interpreta, uma figura extraordinária, que, para os fiéis, não tinha as limitações das pessoas comuns. Uma biografia do senhor José Gabriel da Costa, ainda que brevíssima, vai nos indicar que estamos diante de um homem simples, mas ao mesmo tempo, diferente de todos os outros. Ele representa, para os discípulos da União do Vegetal, nada menos do que Jesus representava para os discípulos dele. Senão vejamos em um testemunho prestado por um dos discípulos que, na época, era um rapaz. Tendo este um livro na mão, submeteu o mestre a um teste, para que ele dissesse o que estava escrito no livro. Diz o testemunho:

Certa vez, levei à casa dele um livro, um atlas geográfico. E o desafiei a responder o que estava escrito no livro. Ele perguntou se eu queria que ele respondesse o que estava escrito no livro ou se queria que falasse pela realidade. Eu disse que queria das duas formas, mas primeiro queria que ele dissesse o que estava escrito no livro. E ele começou a responder, pergunta por pergunta, tal como estava no livro. Em determinado

momento, resolvi modificar uma das perguntas. E ele prontamente falou: “Isso aí não está no livro, está na sua cabeça”. E deu a resposta exata.

Assim, a julgar pelos testemunhos dados por aqueles que conviveram com esse mestre, nossa pesquisa nos leva a inferir que o que pesa na formulação da doutrina não são somente as influências que ele recebeu no seu passado. Pesa também a forma como ele dispôs esse conteúdo arquetípico, o seu talento em saber transmitir isso magistralmente e o seu valor enquanto orador coerente com uma prática que passou a ser exemplar para os discípulos, os quais se contentam em segui-lo, sem jamais ousar repetir à altura os gestos que ele fazia.

Fundados a partir do redimensionamento de uma experiência, a União do Vegetal e o Santo Daime apresentam semelhanças e diferenças essenciais na origem. Em termos de semelhanças arrolamos o fato de tal redimensionamento ter se dado tanto no Santo Daime como na União do Vegetal em dois níveis. O primeiro ocorreu no interior do fundador. O mestre Irineu teria relembado das “santas doutrinas” enquanto que o mestre Gabriel se “recordou” de todas as suas encarnações e reconheceu-se como patrono de tudo que diz respeito à existência do chá, exceto com relação à revelação do seu segredo, o que é remetido a Salomão, seu mestre. O segundo nível ocorreu na experiência dos ouvintes, que se encontraram com um mestre que se apresentava a eles num plano mítico-religioso. No caso do Santo Daime os adeptos consideram o mestre Irineu como sendo Juramidam (isto é, Jesus). No caso da União do Vegetal o mestre Gabriel é reconhecido como aquele que recordou de todas suas reencarnações, entre as quais uma como rei Inca, outra como

Caiano (vassalo do rei Salomão) e a outra ainda como mestre Iagora, fundador do Império Inca.

Embora existam tais semelhanças, por outro lado a União do Vegetal se diferencia do Santo Daime porque, a partir de um reordenamento dos conteúdos disponíveis, o mestre Gabriel pôde trazer para os seus uma concepção que não necessariamente coincide com a pré-concebida pelo adepto. Assim, diferentemente do Santo Daime, na União do Vegetal não existe a predominância de um sincretismo, e sim a tendência à unificação. Essa tendência se dá claramente em torno daqueles elementos que também formavam o arquétipo do fundador: o mundo ordenado, a lei necessária e a doutrinação reta, tudo isto a serviço de um objetivo que é claramente espírita-kardecista: a cientificação. Uma ordem desta deve desembocar, necessariamente, numa doutrina mais estreita e, também necessariamente, numa ordem hierárquica, conforme veremos no próximo capítulo.

Aliás, é oportuno ressaltar que a doutrina da União do Vegetal mantém uma estreita ligação com a doutrina kardecista. Indagado sobre esse assunto, o então mestre geral representante, Raimundo Carneiro Braga, explicou que a União do Vegetal é mais espírita que católica. De fato, a palavra “espírita” está inclusive no nome completo da “seita”, que é Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Vale lembrar que, conforme nos informam os dirigentes da “seita”, o mestre Gabriel chegou a freqüentar sessões espíritas em sua mocidade. Assim, é bem provável que o conteúdo de mistério hoje presente nesse culto remonte às “ciências ocultas” do espiritismo o qual, como bem documentam os estudiosos, foi implantado exatamente na região onde esse fundador nasceu. Citando o frei Boaventura Kloppenburg, Torres nos informa que

Às 22,30 horas da noite de 17 de setembro de 1865, realizou-se em Salvador da Bahia a primeira e autêntica sessão espírita registrada nos anais do Espiritismo brasileiro, sob a direção de Luís Olímpio Teles de Menezes. Neste mesmo ano, foi fundado na Bahia, por Teles de Menezes, o primeiro centro espírita: o Grupo Familiar do Espiritismo. E foi ainda em Salvador que surgiu, em 1969, a primeira publicação periódica espírita intitulada O Eco do Além Túmulo, que saía como “o monitor do Espiritismo no Brasil”.

O fundador da União do Vegetal nasceu nas proximidades do lugar onde foram implantados os primórdios do Espiritismo no Brasil e freqüentou suas sessões. É bem provável que ele tenha fundado essa "seita" a partir da “seleção” de elementos daquele culto. Além da semelhança com o Espiritismo tradicional, algumas pessoas têm observado semelhança entre o sistema hierárquico da União do Vegetal e a maçonaria, embora nada tenham escrito sobre o assunto. Há uma pista que nos indica que também com grande possibilidade o fundador da "seita" extraiu das sessões espíritas que freqüentou os elementos estruturais cujos paralelos podem ser encontrados na maçonaria. Isto porque o Espiritismo foi em grande parte veiculado pela maçonaria brasileira de outrora. Segundo Torres,

numa carta de 1896 observava Bezerra de Menezes que a Maçonaria é, no Brasil pelo menos, “o mais estrênuo propulsor” do Espiritismo. Assim surgiu, em 1880, na cidade fluminense de Campos, a Sociedade Campista de Estudos Espíritas.

Por fim, a denominação de *mestre*, comum no âmbito dessa "seita" com grande possibilidade veio daquelas correntes espíritas fundadas no Nordeste pelos mestres maços que encabeçaram a então nova mentalidade cristã, inimiga das concepções católicas e amiga das crenças populares.



### 3.3 - Deslocamento em Direção à Cidade

O deslocamento da União do Vegetal em direção à cidade está relacionado diretamente com a disposição daqueles para quem a "seita" estava exposta. Tratando-se de um culto originado na "periferia do mundo", isto é, naquela região para a qual se deslocavam somente aqueles aventureiros, ela inverte o discurso, colocando-se no "centro" do mundo. Esse "centro" é para onde recorrem todos aqueles "descentralizados" ou que não têm uma orientação precisa na vida, conforme estudaremos no próximo capítulo.

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

A base de tal reino está no tripé "trabalho-família-religião". O trabalho é enaltecido basicamente porque é por ele que o ser humano demonstra que realmente quer se transformar para melhor. A família, por seu turno, é a fortaleza em que se desenvolvem os nossos talentos e, portanto, um dos pilares da nova sociedade. A religião, por fim, é a razão de ser do homem, já que esta fornece o fio condutor através do qual se pode retornar à casa do Pai.

Estes três elementos revestem-se de tanto mais significados quanto mais conhecimento tivermos do seu contexto social. No seringal, a questão da família era, no

mínimo, problemática, já que, conforme assinalamos páginas atrás, a família do seringueiro foi formada quase sempre na base da disputa corpo-a-corpo. Assim, esse assunto não era uma questão pacífica. Por exemplo: tivemos a oportunidade de presenciar no interior da floresta, em 1975, um antigo seringueiro que vivia maritalmente com suas três filhas, após ter assassinado a própria esposa, porque ela “já estava velha”.

Falar de família num contexto deste é, no mínimo, mexer nos brios do interlocutor e denunciar, ao modo de João Batista, a prática do adultério, do incesto e outras semelhantes. Valorizar a família neste contexto é provar que “é diferente” e mais: que é “melhor” que a média dos mortais.

A prática religiosa tradicional na situação específica do seringueiro era algo destituído de significado próprio, já que o caboclo era um sobrevivente “isolado do mundo”, e a religião tradicional era “coisa de gente da cidade”. Religião tradicional é aqui o catolicismo, que largamente influenciou os habitantes daquela região, desde o século XVI. O seringueiro, vivendo num contexto em que a natureza o “invadia” com todo o simbolismo, não precisava recorrer-se à racionalização simbólica proposta pela “teologia urbana”. E é por isto que, com razão, expõe Dias Júnior:

Isolados dentro da mata, residindo em colocações distantes umas das outras, os seringueiros conseguiram estabelecer permanentes e sólidos laços de solidariedade a partir de um conjunto de rituais que se apresentam como condições e possibilidade de acesso ao prazer do encontro com o outro. Prazer que ultrapassa os limites da esfera profana e constitui-se no prazer do encontro com o próprio Universo Sagrado.

Chamar o caboclo para a prática da religião era, com certeza, convidá-lo para o aconchego, para aquilo de que ele mais necessitava em um mundo de isolamento. Tal chamamento significava para ele o convite para experimentar, no aconchego de uma amizade, uma realidade simbólica já presente em seu universo interior. O trabalho, por outro lado, era o seu “porto de salvação”, sem o qual naufragaria. Valorizá-lo era, também com certeza, valorizar o que de melhor o caboclo tem a oferecer.

Instaurado seu reino no interior da floresta, o próprio fundador veio para a cidade. Sua saída em direção à cidade deve ser vista no contexto histórico em que vivia. Já desde a década de 50 a economia da borracha estava caindo no descrédito, tendo em vista que o governo brasileiro tinha outros planos para aquela região. Entre as várias tentativas de “integrar” a Amazônia, estão a agropecuária, a agricultura, a produção de madeira, a potencial descoberta de petróleo na região e, principalmente, a instalação das grandes mineradoras. Com estas tentativas a Amazônia saía da era da borracha para a era das novas aventuras capitalistas. Neste contexto, o abandono do seringal foi geral.

Milhares de seringueiros, sem qualquer preparo profissional, foram se alistar nas novas frentes de trabalho, sua única esperança de sobrevivência, já que o seringal era coisa do passado. No caso de Porto Velho, vários seringueiros se amontoaram nas margens do rio Madeira e o garimpo passou a ser o seu novo “ganha pão”. Outros se engajaram no comércio, até recentemente uma atividade econômica acessória, que girava em torno do garimpo. Nesse movimento, a própria cidade, até então uma simples clareira no meio da floresta, começa a adquirir novas construções, principalmente para receber os imigrantes do sul, que começaram a chegar desta vez por terra e não por água, como aconteceu com

os antigos. O mestre Gabriel, que também deixou o seringal, vai passar o resto de sua vida em uma olaria, nesse trabalho de “reconstrução da cidade”.

Da mesma forma que aconteceu com o Santo Daime, em Rio Branco (AC), a presença da União do Vegetal na cidade foi um evento que mobilizou praticamente todas as mentalidades da época na região. Falar de um messianismo, neste contexto, não nos parece exagero, embora adiantamos que esse assunto merece uma análise mais detalhada. Queremos aqui, apenas, dar pistas para o mesmo, deixando-o em aberto, por não ser este nosso objetivo no momento. Um tal empreendimento nos levaria a outros rumos que não o proposto para o presente capítulo. O que se ressalta aqui é que, ao contrário de tantos outros messianismos, na Religiosidade Cabocla em estudo o que existem são propostas de “reformas” sociais, e não de “revoluções”. Parece-nos que os pilares de tal religiosidade, embora tivessem um projeto social, não ousaram desafiar as normas estabelecidas pela sociedade global, de onde vem a aceitação dessa religiosidade no interior da sociedade.

Segundo ensina Maria Isaura Pereira de Queiroz, os movimentos messiânicos apresentam, em regra, as seguintes características:

Todos têm como fulcro um indivíduo que se acredita possuir atributos sobrenaturais e que vaticina catástrofes de que só se salvarão os seus adeptos; estes buscam ou desencantar um Reino ou fundar uma Cidade Santa, pondo para isto em prática os comportamentos aconselhados pelo líder. Os caracteres do Reino Messiânico também são do mesmo tipo geral: trata-se de um Reino Celeste que existirá neste mundo, dotado de atributos maravilhosos, lugar onde não se adocece, onde não se precisa trabalhar, onde se é plenamente feliz, onde residem os santos. Os agrupamentos assim formados acabam quase sempre destruídos pelas forças da sociedade global. O ciclo pode recomeçar, como acontece em

torno das figuras do Padre Cícero ou do Monge João Maria, ou pode extinguir-se com o insucesso.

Conforme tivemos oportunidade de adiantar em nosso segundo capítulo, onde estudamos o Fenômeno do Chá, a “vertente indígena” de tal fenômeno aponta de fato para a existência de um movimento messiânico no interior dos movimentos insurrecionais. Tais movimentos, conforme assinalamos, eram motivados pela nostalgia do incário perfeito formado utopicamente durante o período colonial como um reino de felicidade, reinado este que deveria ser resgatado, em oposição ao domínio dos espanhóis.

Na Religiosidade Cabocla vamos encontrar também alguns traços messiânicos, manifestos sobretudo a partir do seu deslocamento em direção à cidade. Esses traços vão se manifestar nem tanto pelo viés da insurreição e sim pelo choque de mentalidades. De repente o novo irrompeu ali, no meio da cidade. Duma hora para a outra, no meio de todo um êxodo que interliga a floresta com a cidade, sai um seringueiro falando de Deus, explicando os mistérios profundos da existência e, mais que isto, doutrinando centenas de pessoas, com uma casebre lotada de seguidores.

O delegado foi consultado mas, para surpresa geral, não pôde enquadrar o homem nos seus códigos, que jamais proibiram a distribuição do tal chá, uma novidade também para a lei. As “autoridades eclesiásticas” também chegaram a ser consultadas, mas afinal de contas, o que elas teriam contra um adepto da “sempre virgem Maria Santíssima” e do “nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo”?

Neste caso os sinais do Reino Messiânico aterrizam ali mesmo, na presença do próprio povo. Trata-se de um Reino Celeste cujas raízes se acham fincadas no além e cujos frutos são produzidos “aqui e agora”, neste mundo, com o novo que ele traz. Os atributos maravilhosos de tal reino têm lugar na cura concreta das doenças, na concretização dos objetivos centrados em um trabalho com o humano e na plena felicidade vivenciada pelos adeptos, a partir de uma experiência fundante com o chá.

Com relação às características do messianismo apontadas por Maria Isaura Pereira de Queiroz, levantamos duas observações. A primeira delas reside no fato de o messianismo manifesto no contexto da Religiosidade Cabocla também contar com vaticinadores de catástrofes. No caso do Santo Daime tanto o mestre Irineu quanto seu seguidor, o padrinho Sebastião Motta, falam de um “grande balanço”. O “povo escolhido” ou os adeptos deveriam estar refugiados nos esconderijos que criaram. Invariavelmente, tais adeptos buscam fundar o que poderíamos chamar de “cidade santa”. Neste particular, no Santo Daime tal “fundação” tomou a forma concreta em dois momentos: na instauração do “Alto Santo”, pelo mestre Irineu Serra, e na fundação da Vila Céu do Mapiá, pelo padrinho Sebastião. Para o primeiro caso, segundo relata Dias Júnior, ao receber do então governador do Acre um terreno, o próprio fundador do Santo Daime dividiu sua propriedade com os adeptos, “formando-se uma comunidade agrícola organizada em torno do culto à bebida sagrada. A partir desse momento a comunidade (...) passa a atravessar um período de grande prosperidade.” Para o segundo caso, Vera Flóes nos informa que:

Em 1978 o padrinho Sebastião anunciou que ocorreria uma mudança na vida de todos que integravam a comunidade, através de uma decisão para os filhos do Santo Daime: em sonhos e visões ele chegou a um lugar

reservado pela divindade, para onde deveria conduzir o seu povo. Até aquele momento ele não sabia exatamente aonde estava localizado esse lugar, mas era em algum ponto da floresta Amazônica.

Após uma tentativa frustrada no seringal Rio do Ouro, essa visão acabou desembocando, na implantação do seringal Céu do Mapiá, nas margens do igarapé Mapiá. No caso da União do Vegetal, o mestre Gabriel também chegou a falar de um balanço que está para ocorrer. Para se prevenir desse balanço o fiel não tem que se refugiar em um lugar específico, mas deve estar firme nos ensinamentos que ele transmitiu, na União do Vegetal.

Uma segunda observação, relativamente às características do messianismo apresentadas por Maria Isaura Pereira de Queiroz é a seguinte: se no caso da “vertente indígena” os agrupamentos formados invariavelmente acabaram destruídos pelas forças da sociedade global, no caso da “vertente civilizada”, que é a Religiosidade Cabocla, tais forças limitaram-se a questionar a utilização do chá, alegando tratar-se de entorpecente, embora não conseguiram provar essa condição. O Santo Daime, por ser mais antigo, sofreu por primeiro a tal represália. Segundo Edward MacRae,

Nessa época estava em vigência uma política oficial de repressão à feitiçaria, baseada no decreto de 11 de outubro de 1890, que introduzira no Código Penal os artigos 156, 157 e 158, referentes à prática ilegal da medicina, da magia e que proibia o curandeirismo e o uso de “substâncias venenosas”.

De acordo com esse autor e, nos mesmos moldes, Vera Fróes, foi em virtude das boas amizades de mestre Irineu com as “autoridades importantes” do Acre, que as pessoas que faziam uso do Daime receberam proteção, quando “passaram a ser perseguidas pela

polícia”. Isto porque, no dizer de Edward MacRae que se inspirou em fatos semelhantes, que foram as perseguições aos cultos afro-brasileiros, suas atividades, protegidas pelas elites locais, “eram alçadas ao *status* de religião, ficando fora do alcance da polícia.

No caso desta "seita" o “Movimento Messiânico”, além de não ter sido destruído pelas forças da sociedade global, passou a receber o reconhecimento desta, conforme aponta Dias Júnior, segundo o qual, após a fundação da do Alto Santo, a comunidade prosperou e “os problemas com a polícia vão diminuindo à medida em que cresce a sua popularidade e aumenta o número de adesões”.

Depois foi a vez da União do Vegetal. Segundo um artigo intitulado “Convicção do Mestre” que o próprio mestre Gabriel fez publicar no Jornal Alto Madeira, em edição de 06 de outubro de 1967, um dos seus discípulos foi preso em Jarú, “por estar preparando o vegetal que chamam pelo nome de Hoasca”. Chamado perante o delegado de polícia para “dar algumas explicações sobre aquele líquido (Chá Misterioso)”, o mestre Gabriel lá compareceu, tendo sido liberado em seguida, em virtude de o referido chá não se achar incluso na lista das drogas ilícitas procuradas pela polícia. Depois o mestre foi levado à prisão, onde ficou por pouco tempo, e foi novamente liberado.

Assim, ambos os movimentos apontados têm como fulcro um indivíduo que acredita possuir atributos sobrenaturais. Em ambos esta religiosidade se manifesta como uma proposta de mudança social. Essa mudança passa por um caminho estreito, que é a conversão do indivíduo.

Dizíamos acima que o deslocamento da União do Vegetal em direção à cidade está relacionado diretamente com a disposição daqueles para quem ela estava exposta. Somando-se àqueles já mencionados fatores históricos, outros podem ser aqui acrescentados. Elegemos, para tanto, dois outros: a questão da saúde e o desafio de um encontro com o totalmente novo.

Em termos de Saúde, é oportuno lembrar que a região como um todo era um próprio caos, situação que até os dias de hoje ainda não é das melhores.

Em 1942, o Brasil e os Estados Unidos assinaram um acordo bilateral especial para a criação de um grande programa de saúde pública e controle de endemias na Bacia Amazônica. Era o Serviço Especial de Saúde Pública (SESP. (...) Entre 1942 e 1960, o Governo americano forneceu 16,8 milhões de dólares ao programa do SESP. Nesse período, mais de 200 técnicos e conselheiros de saúde americanos foram enviados ao Brasil. (...) Em 1960, o programa do SESP foi totalmente encampado pelo Governo brasileiro; segundo alguns observadores, tornou-se menos eficaz.

Enquanto o programa durou, a população pôde respirar um pouco aliviada. Neste período, conforme Davis, as condições sanitárias e médicas das populações humanas da Bacia Amazônica começaram a ser transformadas. “Pela primeira vez, doenças como a malária, a boubá, a filariose, os parasitas intestinais, a brucelose, a doença de Chagas e a triquinose foram postas sob certo grau de controle.

Foi exatamente nesta época em que esse programa estava entrando em decadência que a União do Vegetal chegou na cidade. Ela encontra, ali, nada menos que uma

população que ansiosamente corria atrás de recursos médicos. Neste contexto, é oportuno transcrever aqui parte da “conversão” de um dos discípulos do mestre Gabriel, publicada pela "seita", a qual, a um só tempo, nos fala da saúde e do encontro com o totalmente novo:

- Cheguei à União acompanhado de uma pessoa chamada Agostinha, que conheci num forró, dançando. Passei a freqüentar a casa dela. Um dia, a irmã dela estava doente e disse: Agostinha, tu hoje à noite vai comigo beber o chá do Mestre Gabriel”. Mas não entendi o que significava, não sabia de nada.

- A irmã dela era da União?

- Não. Ela tinha ouvido falar que o chá do Mestre Gabriel curava. Como ela estava doente, queria beber o chá. Quando foi de noite, a Agostinha me chamou para ir junto, acompanhar a irmã dela. Aí, fui. (...)

- E as duas irmãs?

- Elas também tiveram burracheira. Mas a outra ficou boa e não foi mais lá. A Agostinha, depois de uns tempos, eu me casei com ela. Mas só ficamos juntos um ano. A coisa ficou preta problema meu lado e problema dela também. Precisei ir pra Manaus, pois não estava bem de saúde. Já fazia três anos que bebia o Vegetal.

A “irmã da Agostinha”, essa personagem anônima no depoimento, é, na realidade, uma dentre tantas outras pessoas que procuravam tal chá em busca de saúde. Ela é a típica figura que, embora “não foi mais lá”, certamente veiculou positivamente o nome da União, da mesma forma que, aliás, “ela tinha ouvido falar que o chá do Mestre Gabriel curava” e, “como ela estava doente, queria beber o chá”.

São pessoas como essa, anônimas, que via de regra, fazem o típico trabalho “missionário”: dão testemunho para os de fora. Por fim, ela não deixa de ser uma peça importante nesse processo de instalação da União do Vegetal no âmbito da cidade, certamente jamais pelos “serviços prestados” concretamente e sim porque “engrossa a fileira” daqueles para quem a União se manifesta.

Curiosamente, o depoimento termina de uma forma aparentemente contraditória. Ao contrário da “irmã da Agostinha” que chegou doente e saiu curada, o depoente, tendo chegado com saúde, saiu enfermo. Fica provado, assim, que o chá em questão não é, à moda dos chás dos raizeiros-propagandistas, indicado para toda espécie de doença. A cura pode até ser que aconteça, mas, não necessariamente acontece. No entanto, notemos: aquela que buscava cura física encontrou-a e aquele que não precisava de tal cura encontrou-se com o seu mestre, conforme ele mesmo depõe, na seqüência, dizendo:

O que eu sentia na burracheira era Mestre Gabriel dentro da cabeça da gente. A gente observava que ele estava dentro da cabeça da gente, vendo tudo o que a gente estava pensando. Isso era ponto pacífico, pelo menos própria mim. Tudo quanto eu estava pensando ele, na frente, falava, dando a entender que estava sabendo.

Esse tipo de pessoas, cujo sentido da vida estava na mera curtição do forró e da cachaça, ao encontrar-se com um mestre como o mestre Gabriel, tendo nas mãos um chá que proporciona uma profunda meditação sobre o sentido da existência nesse mundo, passa por um processo profundo de aprendizagem quase que a partir da estaca zero.

Assim, a União do Vegetal se instalou na cidade, naqueles tempos, salvo raras exceções, através dos “cascas grossas” como são tratadas naquela região as pessoas de difícil lida. E, como diz o ditado: “quanto maior o pecador, melhor o testemunho”. Esses antigos, que não eram lá “flores que se cheira”, passaram a servir de modelos para outras pessoas, tamanha foi a transformação que neles se operou.

Mas, se a mudança para a cidade se deu em um momento histórico específico e para um público também específico, a instalação desse culto nos grandes centros urbanos vai seguir uma lógica semelhante. Para entender esse processo, teremos que definir com mais detalhes aqueles que procuram a União do Vegetal nesse contexto. Esse trabalho é o que procuraremos apresentar no próximo capítulo, quando caracterizaremos os fiéis como de classe média intelectualizada e procuraremos apontar, a partir de informações destes mesmos fiéis, alguns elementos que norteiam ou deixam de nortear a vida dos metropolitanos, permitindo-lhes a busca dessa religião.

## **CAPÍTULO IV O SISTEMA DE CRENÇAS E OS FIÉIS DA METRÓPOLE**

A instalação desse culto nos grandes centros urbanos é uma das principais questões que motivam a presente dissertação. Ao longo dos capítulos anteriores, procuramos nos aproximar do amplo movimento religioso que denominamos de Fenômeno do Chá, dentro do qual estudamos aquela parcela que teve origem com os caboclos e seringueiros que habitavam o interior da Floresta Amazônica, a qual denominamos de Religiosidade Cabocla, e dentro desta delimitamos a União do Vegetal. A Religiosidade Cabocla como um todo, originariamente destinava-se a atender aqueles que se achavam diante do total isolamento em meio ao "inferno verde" que era a Amazônia de então.

A questão que se coloca é: por que razão os habitantes dos grandes centros urbanos, como São Paulo, por exemplo, adotam esta religiosidade e passam a viver de acordo com suas doutrinas? Em outras palavras: por que a Religiosidade Cabocla como um todo e a União do Vegetal em particular, originária entre os seringueiros, cresce no meio urbano, se esse não é o seu "lugar social"? O que ela tem a oferecer para os homens e mulheres dos grandes centros urbanos, rodeados por tantas outras religiões?

Na tentativa de responder a tais perguntas, procuramos trabalhar com base na hipótese segundo a qual no sistema de crenças da religiosidade em questão existem alguns elementos que correspondem à expectativa de determinada parcela da sociedade urbana, sobretudo pela semelhança de objetivos. Essa hipótese estará no caminho certo, na medida em que puder demonstrar que as comunidades da União do Vegetal, denominadas de Núcleos, procuram ser uma espécie de oásis, no qual o adepto tem a oportunidade de

vivenciar uma experiência específica e adquirir um aprendizado também específico, voltados para uma proposta de transformação interior. Tais comunidades funcionam como esteios balisadores para os fiéis. Neste contexto, faz uso do mencionado chá para fins estritamente religiosos, seguindo uma doutrina específica, formulada pelo guia espiritual da "seita", o mestre José Gabriel da Costa. Com esse procedimento, os fiéis procuram ser mais felizes neste mundo em que vivemos.

A União do Vegetal apresenta aos metropolitanos uma nova opção de vida, vindo ao encontro daqueles anseios mais profundos de uma determinada camada da sociedade urbana, anseios esses que, buscados em outros segmentos religiosos, não foram de todo saciados, razão pela qual, embora rodeados por tantas outras religiões, se identifica com essa religiosidade em especial, cativados inicialmente pelos seus muitos mistérios.

Num primeiro momento apresentaremos sinteticamente o sistema de crenças da União do Vegetal. Num segundo momento estudaremos alguns aspectos daqueles que procuram por essa "seita". Buscamos dessa forma fazer uma leitura da presença da União do Vegetal em São Paulo, a partir de uma comunidade específica, que é o Núcleo São João Batista, localizado na Serra da Cantareira, e assentando as bases para o nosso último capítulo.

#### 4.1 - O Sistema de Crenças

Segundo Émile Durkheim, a adesão do indivíduo em uma comunidade religiosa - que ele denominou de "igreja" -, vai além de um simples aglomerado de adesões isoladas.

Em fazendo uma distinção entre magia e religião, Durkheim constata que a magia não tem uma “comunidade religiosa.” Por isto ele afirma que, diferentemente da magia:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas não são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa coletividade; são coisas do grupo e constituem a sua unidade. Os indivíduos que a compõem se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas é o que se chama de igreja.

No caso da União do Vegetal, existe um sistema de crenças religiosas comuns à coletividade que adere e pratica os ritos ligados ao grupo como um todo. Essas crenças são admitidas como um conhecimento específico comum ao grupo e constituem a sua unidade. Os membros dessa religiosidade se sentem ligados uns aos outros por se guiarem por tal sistema de crenças comuns. Aqui cabe exatamente aquilo que nosso autor defendia. De sorte que os membros dessa sociedade estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas.

Ora, dentro de tal sistema de crenças existem dois objetivos principais, que destacamos do seu Regimento Interno, já que se referem aos objetivos últimos da "seita" como um todo. Tais objetivos são os seguintes:

- a) trabalhar pela evolução do ser humano no sentido de seu desenvolvimento espiritual;
- b) reunir-se socialmente em seu Templo Espírita e extraordinariamente a critério do Mestre.

Temos aqui o objetivo principal da "seita": “trabalhar pela evolução do ser humano no sentido de seu desenvolvimento espiritual.” Se formos seguir a distinção entre magia e religião proposta por Durkheim, vamos constatar pela alínea “b” desses objetivos que não estamos diante de um aglomerado de magos. Temos, mais que isto, uma comunidade de fiéis que se reúnem em torno de um sistema de crenças religiosas. O caráter de comunidade religiosa - ou de “igreja”, como diria Durkheim -, está configurado, ali, pela convivência social. Claro deve estar que essa comunidade religiosa faz aquela clássica distinção entre o sagrado e o profano. Carmen Cinira Macedo, estudando esse assunto, propõe hipoteticamente que

O sentimento religioso serve, por assim dizer, para cimentar a união do grupo, que se expressa e realiza no compartilhar uma crença comum. São as atividades rituais, decorrentes do mito, que permitem essa união. É também na experiência ritual que surge com nitidez a distinção entre o sagrado e o profano. Os rituais sagrados trazem a marca do incomum, do extraordinário, do que não se deve considerar levianamente, do “fora deste mundo”.

O sagrado, aqui, passa pelo viés do sistema de crenças. Neste sentido, a própria "seita" adquire um caráter sagrado. Tanto é assim que, no dia de sua fundação o mestre Gabriel fez duas chamadas. Uma destas é conhecida como a chamada da "Sagrada União", que fala dos mistérios do vegetal. Observando o seu procedimento podemos inferir que ele não somente instituiu a União de forma hierarquizada, como também demonstrou que o sagrado que está nos mistérios do vegetal se manifesta propriamente no interior da União do Vegetal. Então, a "seita" é sagrada, ou como diria Mircea Eliade, "é o centro do mundo". Esse acento no sagrado, comum, aliás, a todas as religiões, faz com que o seu conteúdo sirva de inspiração para a conduta dos fiéis "aqui dentro" e "lá fora", no dia a dia. No dizer de Carmen Cinira Macedo, esse "lá fora" é uma continuidade do "centro" porque "as religiões fornecem a seus seguidores um código de ética, uma orientação sobre como agir no mundo de acordo com os desígnios divinos"

Uma vez concebida a sua própria religiosidade como o espaço do sagrado, segue-se que o que está fora de tal religiosidade é o profano. Se essa religião guia seus fiéis pela "ordem e pela doutrinação reta" deduz-se que o profano é a ausência de ordem, é um mundo desordenado ou, por outra, sem a "reta doutrina", é o caos. Daí conceber que o inferno é neste mundo que habitamos é uma questão de mera declaração. Seu sistema de crenças é, em síntese, o seguinte:

a) - Sobre o pecado original:

Não existiu e nem existe o chamado "pecado original" tal qual se concebe no Judaísmo e, por extensão, no Cristianismo em geral a partir do Gênesis, que narra a

“queda” de Adão e a sua conseqüente expulsão do paraíso. Para os adeptos da União do Vegetal, o fato de Deus ter colocado o ser humano no mundo é um ato de compadecimento. Deus teria criado este mundo material para que nele os espíritos tivessem oportunidade de se encarnar (recebendo assim uma matéria) e, encarnados, evoluíssem. Em evoluindo, os espíritos podem chegar à Deus.

Sendo assim, o que existiu nos primórdios foi uma “bênção original”, a partir da qual os espíritos têm oportunidade de chegar a Deus. Neste contexto, Adão é o grande iniciante desta caminhada e nós somos seus imitadores. Para os hoasqueiros, é inconcebível que o primeiro ser humano fosse um pecador. Adão é o grande benfeitor da humanidade e foi através dele que nossos antepassados receberam as primeiras bênçãos.

É oportuno lembrar que neste particular o sistema de crenças em questão não é o único e não apresenta uma novidade absoluta. Embora sem dependência literária, ele tem um paralelo com o pensamento de Matthew Fox. Em sua obra “Original Blessing” (Bênção Original), esse autor sustenta uma tese semelhante à aqui apresentada. Também para Fox na origem mesma da humanidade está a bênção e não o pecado. Ele entende que a tradicional concepção do pecado original direciona-nos para “uma espiritualidade introvertida que nega a benção original da criação”. Mais que isto, afasta-nos da profunda afirmação bíblica, segundo a qual, tudo que Deus fez é bom. É significativo que Matthew Fox sustente que

as tradições relacionadas com a queda e a redenção sempre foram mantidas por teólogos e hierarcas, interessados em subordinar a criação a esse ponto de vista. As tradições da criação, por sua vez, foram mantidas

por pensadores fora das estruturas tradicionais hierárquicas da Igreja, em especial pelos místicos, muito mais voltados para a bênção original e para a graça do que para o pecado original e a salvação.

Esta posição nos evidencia que além dos muros da Igreja e independentemente das suas estruturas hierárquicas os místicos conseguem perceber um outro lado da questão: a concepção de um “pecado original” atrela o homem a uma instituição hierarquicamente organizada que o põe a seu serviço, pensando aquilo que ela determina, pois afinal de contas, é ela quem ensina como “expurgar” tal pecado. Essa afirmativa, aliás, parece fazer eco naqueles teólogos que também não endossam totalmente a presença das tradicionais estruturas hierárquicas da Igreja. Assim, Leonardo Boff, por exemplo, apesar de não chegar ao ponto de opor uma “bênção original” ao “pecado original”, sustenta que

não existe apenas uma situação decadente e opressora (pecado original) que se tradicionaliza pelos séculos em forma encarnada nas pessoas, nas instituições e nas culturas humanas. Está presente também a graça original, que resplende nos exemplos deixados pelo homem de bem, que sana pelos ensinamentos que o Mistério de Deus articulou nos sábios de todos os tempos e que é comunicada pelas instituições humanitárias de todos os povos.

Vemos aqui que também em Boff a instituição que tradicionaliza uma situação decadente e opressora, que seria o pecado original, é suavemente substituída pelas “instituições humanitárias de todos os povos”, nas quais está presente a graça original. Também essa afirmativa nos faz pensar nos místicos antigos. Estes, via de regra, foram deixados de lado pela Igreja, muitas vezes porque seus princípios, largamente denominados de “heresias” (cujas raízes estavam fincadas em épocas imemoráveis) concebiam a criação

do mundo de modo diverso do proposto pela tradição judaico-cristã. Entre tais hereges vamos encontrar, no âmbito do cristianismo, os gnósticos dos séculos II e III d.C. Já naquela época tais “hereges” possuíam uma compreensão diferente com relação ao pecado. Para eles, a presença do mal, e por conseguinte, a existência do pecado, não pode ser explicada a partir do “pecado original” de um homem. Naquela concepção o campo é muito mais amplo, remetendo-se a questão do “pecado original” para um período anterior à criação do mundo, quando teria acontecido um “racha” entre os Deuses, resultando na queda de um deles, Sophia. Assim, Basílides (um dos mais antigos gnósticos), teria motivos para dizer que “o martírio não expia qualquer pecado” (como queriam alguns). A saída para o sofrimento é proposta pelo gnosticismo em termos de reencarnações.

Um dos principais pontos a destacar em concepções como a de Fox é que, ao longo da história, talvez o que tenhamos feito não seja nada mais do que repetir aquelas concepções dos chamados “pais da Igreja”. Pensamentos como o de Fox, por exemplo, nos fazem compreender que também outras concepções são possíveis para fundamentar um sistema de crenças tão digno e tão significativo quanto o vigente. É nesse contexto que, depois de tantos vai-e-véns com as “verdades da Igreja”, aqui e acolá encontramos teólogos capazes de ver com bons olhos uma revisão da teologia no tocante ao enfoque que diz respeito aos excluídos.

Uma visão mais abrangente da história vai mostrar por tais teólogos que, no fundo, toda a história é permeada pelo processo salvífico. É o que sustenta, por exemplo, o já mencionado Leonardo Boff, quando diz que: “(...) à luz desta compreensão, cria-se a possibilidade de uma leitura religiosa de todas as manifestações históricas, mesmo aquelas

que se concretizam sob o signo da mais radical profanidade”. Isto, não raras vezes, conduz o intérprete da história salvífica a um reconhecimento de que os processos de canonização e de ascensão do cristianismo ao poder massacraram as compreensões que se colocavam fora das estruturas hierárquicas da Igreja.

O sistema ora em estudo, ao mesmo tempo em que mantém uma semelhança com a tese difundida por Fox, parece ter, por outro lado, raízes fincadas no antigo gnosticismo, o qual, no entendimento de A. J. Festiére,

indica uma nova maneira de conhecer Deus, um “conhecimento” não mais fundado na razão, mas sim uma espécie de **iluminação direta**, através da qual se entra em contato com Deus, sendo, portanto, uma espécie de revelação.

Em considerando que o sistema de crenças da União do Vegetal foi formulado levando-se em consideração a experiência popular das pessoas simples no interior da floresta amazônica, é possível que ele tenha resgatado aqueles elementos do gnosticismo que circulam de forma livre no meio do catolicismo popular, tão rico em conteúdo e composto por diversas correntes que se justapõem umas às outras.

b) - A respeito de Salomão:

Salomão é o autor de toda ciência. Teria sido ele, inclusive, quem fez a união dos mistérios do vegetal. Foi das mãos dele que Caiano, o primeiro hoasqueiro, recebeu o

vegetal preparado e o bebeu. Desta afirmação decorre que, para se “chegar à cientificação”, objetivo último dos fiéis, o primeiro degrau consiste em conhecer Salomão. Isto é feito através do ensino do mestre Gabriel, que se considerou a porta de entrada para a ciência de Salomão. Esta concepção está ligada intimamente com o fato de, segundo o mito fundante da "seita", ter sido ele quem uniu os mistérios das duas plantas e fez o primeiro chá.

c) - A respeito de Jesus:

Concebe-se que “Jesus, Filho de Deus, é a expressão da Divindade”. Ou, noutra parte, afirma-se que “Jesus, dentro dos ensinamentos da União do Vegetal, é a própria Divindade”. Com sua vinda ao mundo, sintetizou os dez mandamentos em dois: amar a Deus “sobre todas as coisas” e ao próximo como a si mesmo. Sua trajetória serve de guia para todos que pretendem um dia retornar ao Pai. Mas, com relação à sua pessoa, os hoasqueiros o compreendem de forma análoga aos docetas.

d) - A respeito do Mestre Gabriel:

Para os adeptos da União do Vegetal, o mestre Gabriel trouxe os mesmos ensinamentos de Jesus, na linguagem atual e para um povo específico, os caboclos. Sua preferência pelos caboclos deve-se ao fato de estes utilizarem uma linguagem simples e direta. São pessoas geralmente sem formação escolar (e nisto estaria a simplicidade de sua linguagem) e que não se deixa enganar com falácias livrescas. Sua opção pelo caboclo se equipararia à opção que Jesus fez, chamando para ser seus discípulos pescadores, cobradores de impostos e outros excluídos pela sociedade de então.

#### e) - A Salvação

Indiferentemente de cor, raça, tradição ou situação particular, a salvação é para todos. Tal salvação acontece gradativamente. Na medida em que a pessoa toma consciência de que praticou um erro e se arrepende do erro cometido, propondo-se no seu íntimo a não cometê-lo mais e efetivamente assim procede, essa pessoa está salva de tal erro. Se assim ela proceder com todos os erros, haverá um dia em que ela não errará mais. Quando isto acontecer, ela deixará de ter a necessidade de se encarnar novamente, pois não terá mais o do que se purificar. Poderá ela voltar, isto sim, mas com o objetivo missionário de auxiliar outros em suas dificuldades cotidianas.

Quando todos os espíritos chegarem a este ponto (e os próprios hoasqueiros acreditam que isso levará milhares de anos), acontecerá então o Dia do Triunfo do Bem sobre o Mal. O próprio Satanás, não tendo mais a quem tentar, se sentirá inútil enquanto tentador. Base deste pensamento encontramos, aliás, em Orígenes, segundo quem devemos considerar que:

A bondade de Deus, por obra de Cristo, chamará todas as criaturas a um único fim, depois de ter vencido e submetido também os adversários (...) Observando tal fim, no qual todos os inimigos estarão sujeitos a Cristo, será destruído inclusive o último inimigo, a morte, e quando Cristo (...) entregará o reino a Deus Pai, podemos por esse fim conhecer o início das coisas (...). Com efeito, o fim é sempre semelhante ao início. E como um só é o fim de tudo, assim também devemos entender como um só o início de tudo. (...). Devemos crer que toda esta nossa substância corpórea será

retirada a tal condição quando toda coisa for reintegrada para ser uma coisa só e Deus for tudo em todos. Isso, porém, não acontecerá em um só momento, mas lenta e gradualmente, através de infinitos séculos, já que a correção e a purificação advirão pouco a pouco e singularmente: enquanto alguns com ritmo mais veloz se apressarão como primeiros na meta, outros os seguirão de perto e outros ainda ficarão muito para trás. E assim, através de inumeráveis ordens constituídas por aqueles que progridem e, de inimigos que eram, se reconciliam com Deus, chega-se ao último inimigo, a morte, para que também ela seja destruída e não haja mais inimigo.

Os hoasqueiros também perseguem nessa trilha e entendem que, nessas alturas da história, não haverá mais razão de existência para um tentador, o qual se renderá a Deus. Daí em diante, todos, sem exceção, deliciarão a eternidade com Deus. Essa “grande síntese”, aliás, parece ser comum a todo o pensamento cristão e gnóstico.

#### f) - Sobre o Inferno

Os hoasqueiros não acreditam na existência de inferno e muito menos em castigo eterno no pós-morte. Isto é evidente pelo que acabamos de descrever com relação à salvação. Acreditam que o Grande Arquiteto não iria se sentir feliz, vendo sequer um de seus filhos penando eternamente no inferno, a menos que Ele não tivesse a bondade como uma de suas virtudes. Igualmente, ele não seria intolerante a tal ponto de lançar no sofrimento eterno alguém que cometesse por mais erros que fossem durante uma única encarnação. Pelo contrário, sendo Ele bom, não somente não coloca seus filhos em eternos tormentos (que segundo os hoasqueiros não existe), como os dá a oportunidade de reparar seus erros, vivendo-se em mais de uma encarnação.

Por outro lado, os hoasqueiros acreditam que o inferno é aqui mesmo no mundo em que vivemos. Todos nós vivemos no inferno e a salvação é justamente a saída do inferno para o céu, junto a Deus. Na concepção dos hoasqueiros, este mundo funciona como uma espécie de buril que aperfeiçoa todos que nele vêm habitar. Em cada encarnação o espírito se aperfeiçoa um pouco, até a perfeição final, que é o estado de “cientificação”, no qual o espírito conhece com clareza o que é o certo, e não erra mais.

Acreditando nestas coisas, os hoasqueiros perseguem os seguintes objetivos: a) - trabalham para se aperfeiçoar, desenvolvendo-se espiritualmente para chegar a Deus, que é a luz; b) - procuram todos os dias manter-se "sintonizados" com os ensinamentos do mestre, a fim de chegar na sua total salvação.

Para atingir estes objetivos, os hoasqueiros desenvolvem os seguintes mecanismos: a) - abandono de toda pré-compreensão que não se afina com este sistema de crença, a fim de manter sua cabeça arejada para o novo; b) - apego aos ensinamentos do mestre Gabriel, para receber cada vez mais conhecimento e por conseguinte, maior discernimento do certo e do errado; c) - dedicação diária à prática do bem viver, fazendo também o bem para o próximo.

A execução destas práticas se dá através dos seguintes instrumentos, que auxiliam para que o hoasqueiro tenha uma conduta mais equilibrada e uma vivência sócio-religiosa coerente:

a) - Estatuto - É um documento básico da seita, o único doutrinário escrito. Trata da organização Administrativa, dos princípios doutrinários, da “convicção do mestre” e da

"teodicéia" religiosa intitulada "mistérios do vegetal". É lido em cada sessão de escala, para que os fiéis tenham pleno conhecimento do tipo de religião que têm diante de si.

b) - Revelação - Toda a doutrina foi revelada pelo fundador da religião - mestre Gabriel - através do processo de recordação. Após beber o chá por mais de dois anos, "recordou-se" das várias encarnações pelas quais passou ao longo de milhares de anos e revelou os "segredos e mistérios da Hoasca", contando a História da Hoasca. A referida história, narrada no nosso capítulo anterior, constitui a própria razão de ser desta religião.

c) - Transmissão - A doutrina da União do Vegetal é transmitida apenas oralmente de mestre para discípulo adulto. Segundo a única obra publicada pelo grupo:

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

d) - Sistema de Iniciação - Constitui-se de quatro segmentos: discípulos, corpo instrutivo, corpo do conselho e quadro de mestres. Diríamos que discípulos são todos os que bebem o chá. O corpo instrutivo é composto por aqueles que ascendem a um primeiro degrau na direção do que poderíamos denominar de "sacerdócio". Este primeiro degrau funciona como uma "Escola Preparatória". Em seguida temos o corpo do conselho, composto por

pessoas que, mais próximas dos mestres, aconselham os discípulos no sentido de dar bom andamento aos trabalhos da religião. Por fim temos o quadro de mestres, a mais alta hierarquia a nível de Núcleo. O Quadro de Mestres é dirigido pelo Mestre Representante, autoridade máxima de cada Núcleo;

e) - Deveres e Direitos - O Estatuto define quais são os direitos e deveres dos sócios. Ressaltamos que a palavra "dever" é chave no entendimento de toda a doutrina, cujo pilar se apóia no "dever" dos sócios para com a seita. É daqui que se utiliza a sigla "UDV". Esta serve tanto para abreviar a expressão União do Vegetal como para sinalizar a cada um dos fiéis que é dever de todos obedecer (na linguagem cabocla: "udevê é obedecê").

f) - Ética - Acha-se centrada na concepção da responsabilidade (um dos temas centrais da religião): tudo que o adepto falar tem que ter uma relação direta com a sua prática, o que demonstra o grau de consciência deste perante a doutrina ministrada.

g) - Conduta moral - O Estatuto disciplina uma conduta moral "impecável" para os sócios. "A infringência às normas resulta em sanções, sujeitando o infrator a penas que vão da advertência disciplinar até o afastamento temporário e definitivo." Esse comportamento "dogmático" parece decorrer, em última instância, daquele princípio segundo o qual o sagrado não pode ser violado por quem quer que seja. Esse princípio já estava presente, por exemplo, na antiga Igreja Católica, que distinguia, dentro de si, os fiéis (pecadores) e a Igreja (santa). A questão que se coloca é: como se poderia afirmar que os fiéis são pecadores e a Igreja é santa, se a Igreja é composta de tais fiéis? Neste caso, como no

presente, a doutrina paira sobre a cabeça dos fiéis, inabalável, enquanto estes últimos, frágeis, estão sujeitos à queda.

h) - Política - A União do Vegetal não se envolve diretamente com a política (como, aliás, age a maioria das igrejas cristãs), já que seu objetivo, segundo o Estatuto, consiste em "trabalhar pelo ser humano no sentido do seu desenvolvimento espiritual". No entanto, a "seita" se posiciona nos seguintes termos, relativamente a esse assunto:

Tendo em vista a existência de sócios decididos a se candidatarem a cargos políticos eletivos, dentro do que lhes faculta a legislação brasileira, não vê [a direção] qualquer inconveniente em que exerçam plenamente sua cidadania política. Considera mesmo positivo que seus filiados se empenhem em influir construtivamente na administração pública, através dos mecanismos institucionais estabelecidos, contribuindo para a melhoria de condições de vida da população. Sente-se, no entanto no dever de resguardar a instituição de eventuais mal entendidos, tais como lhe atribuírem envolvimento com partidos ou grupos políticos dos candidatos que pertencem a seu quadro de sócios. Sendo instituição religiosa e apartidária e tendo em vista a necessidade de resguardar interesses recíprocos, decide adotar os seguintes procedimentos:

- a) os sócios com responsabilidade de Representação ou com cargos em Diretoria devem se licenciar da função no mínimo três meses antes das eleições;
- b) não são permitidas em nenhuma hipótese as seguintes atividades no âmbito da União do Vegetal: colagem de cartazes, faixas ou material de promoção eleitoral de qualquer espécie; comícios ou reuniões partidárias; utilização do nome da instituição para fins eleitorais.

i) - Mito fundante - É a História da Hoasca, que narramos em nosso terceiro capítulo, a qual constitui o fundamento da "seita". Através dela o fiel pode saber toda a razão de ser tanto do chá que é ingerido durante as sessões como da própria religião.

Esse sistema de crenças se apresenta como o elemento norteador da conduta dos discípulos. Dado que a "seita" propugna que um dia, pela evolução espiritual, toda a humanidade se chegará à verdade, não é difícil deduzir que esse sistema de crenças evoca para si tal verdade. Aqui entra, evidentemente, aquele elemento complicador o qual, de modo geral, acha-se presente em todas as seitas, a saber: o fato de necessariamente, até por motivo de auto-afirmação, a "seita" ter que sustentar que seus princípios são universais e, como tais, inquestionáveis. A tendência parece ser a de abarcar todo o mundo habitado.

Neste ponto, o complicador é ainda maior, pois uma verdade religiosa, na medida em que evoca para si o destino do mundo, suplanta, no discurso, as outras verdades existentes antes dela. A partir desse ponto, a religião "toma os rumos da história" e, para arcar com tanto, "absorve" a história universal, quer através do seu mito fundante, quer através da sua escatologia.

Uma observação na história do Cristianismo, por exemplo, vai nos evidenciar exatamente isto: tendo surgido como uma seita do judaísmo, gradativamente vai se firmando como religião universal até chegar no seu ápice, que foi o seu "casamento" com o estado, no século IV d.C. Mas a abertura para tanto já estava lá no início, com a concepção joanina de uma história mítica que teve início no logos, isto é, antes da fundação do mundo, e com a concepção paulina que vê, em cada indivíduo judeu-cristão, um novo homem, aberto para o futuro.

No caso particular da União do Vegetal, a idéia de uma história que termina com uma única "verdade" é evidente. Procurando fundamentar sua posição inclusive na escritura

diz, relativamente ao dia em que o pluralismo hoje dominante for superado que, “nesse dia, conforme rezam as Escrituras, haverá um só Rebanho e um só Pastor. Até lá, no entanto, a pluralidade será a expressão dessa diversidade de compreensões”. Observa-se que a fundamentação na escritura cristã é postiça, pois a Bíblia não é elemento de referência da "seita". A inferência desse seu postulado é que, por um lado, o pluralismo incomoda uma doutrina unitarista e, por outro lado, o futuro da história será exatamente de acordo com o que esse sistema de crenças prega. Dessa sorte, o crivo de tal sistema de crenças se torna afunilado a tal ponto que, para ampliar sua ação num raio maior, a única possibilidade é investir no indivíduo.

A formação do indivíduo vai garantir diretamente a continuação desse sistema de crenças. Daí porque, necessariamente tem que existir uma hierarquia que guarda para si mistérios que só um iniciado compreende. Tais mistérios suscitam nos fiéis o desejo de conhecer mais e, desta forma, com a devida sintonia com o “corpus doutrinarium”, incorporam o seu conteúdo de acordo com o qual passam a viver. A consciência do indivíduo passa a ser mais forte que uma lei de conduta externa, tipo proibição/permissão, embora essa deve estar sempre presente, como que para avivar a consciência do adepto. Como diria Lageneste, o fiel, de um lado terá que cumprir com certos deveres sociais e, por outro lado, “há a exigência de que ele se mantenha fiel a si mesmo”. A uma moral exterior se opõe uma moral interior. Não que se negue a existência de uma “moral social”, e sim que

a essa concepção se opõe a “moral da consciência”. O indivíduo não é mais julgado em função de uma lei exterior a ele e sim de sua fidelidade em obedecer a uma “lei interior”, ainda mais exigente, porque constitui o

próprio fundamento de seu comportamento: ele é, pois, “autônomo”, não só pela libertação de uma imposição exterior como pela obediência que deve a uma lei que passou a ser interiorizada.

É com esse indivíduo conscientizado nestes termos que a "seita" conta para a sua expansão. Sua universalidade, embora embrionária, apresenta-se em forma de um ensinamento abrangente em termos de conteúdo. O alcance último tem uma base simples: a formação de indivíduos a indivíduos, até o momento em que, segundo se acredita, haverá a adesão de todos a seus princípios.

Mas, se por um lado a consciência do indivíduo é suficiente para mantê-lo em sintonia com o sistema de crenças, por outro lado, sua “autonomia” vai permitir-lhe uma certa abertura para, em graus mais elevados da hierarquia, fazer a sua própria interpretação do sistema como um todo, o que, em última análise permite-nos verificar que o sistema como um todo não é um bloco monolítico, e sim a junção de diversas consciências individuais, inspiradas na mesma fonte, a saber, no ensino do mestre Gabriel. Bem por isto, pode um dos expoentes da "seita" dizer, relativamente ao fato de o fundador ter permitido a existência da diversidade no interior desta: “Todos nós, unidos, somos o Mestre Gabriel. Agora, pra se chegar a essa união, não é fácil. Até hoje, não se chegou. Já faz 24 anos que Mestre Gabriel desencarnou. E até hoje não chegamos a uma união total.”

Tratando-se de um sistema que conta com a conversão do indivíduo, temos que a "seita" propõe um tipo específico de mudança da sociedade, que pressupõe a dicotomia entre o profano e o sagrado. Na medida em que os indivíduos aderem ao sistema

apregoado, o mundo social, isto é, o profano, vai sendo gradativamente ordenado de acordo com esse sistema de crenças. Assim, hipoteticamente uma sociedade ordenada segundo esse sistema seria, por exemplo, uma sociedade composta pela resultante de uma infinidade de adesões individuais.

Proposta como essa, aliás, tem seus paralelos na História do Cristianismo. Se não quisermos tomar para comparação a famosa “metanóia” proposta por João Batista, a qual significava, evidentemente, uma mudança de “nous” ou mentalidade naqueles que o procuravam para ser batizados, podemos comparar a mudança proposta pelo presente sistema de crenças com a Pia Desideria, de Philipp Jakob Spener (1635-1705), guardadas as devidas proporções. Vivendo na Alemanha em uma época em que as discussões doutrinárias passaram a ocupar lugar de destaque na vida da Igreja, Spener propõe uma regeneração para o indivíduo, que deveria ser mais místico do que experiente em “discussões”. O “novo homem” de Spener vive a partir do seu interior, em iluminação e em união com Cristo, à maneira dos antigos místicos. A primeira parte da obra é uma crítica direta à Igreja e, indiretamente, à sociedade da sua época. Isto porque a Igreja de então estava limitada e incapaz de ser “fermento” em uma sociedade em cujo interior habitava uma “frouxidão moral”. Na segunda parte, o autor acredita numa reforma da igreja a partir de dentro, o que justificaria a fundação das famosas “ecclesiolae in ecclesia” (igrejinhas dentro da igreja). Por fim, na terceira parte o autor propõe seu projeto de reforma.

Na “reforma” de Spener, a igreja ainda era algo prezado. Parece que faltava-lhe apenas “alguns retoques”. Algo de novo iria acontecer, na medida em que os indivíduos fossem instruídos de que também eles eram “sacerdotes”, conforme havia ensinado Lutero

em seu conhecido princípio do “sacerdócio universal de todos os crentes”. E assim, gradativamente, chegaria por fim o momento em que toda a Igreja seria visivelmente reformada.

Além do misticismo, é comum entre esses dois sistemas o fato de ambos apostarem no indivíduo como se esse fosse seus “braços propagadores”. Tanto para as “collegia pietatis” de Spener como para a União do Vegetal, a atuação dos membros comportando-se moralmente de forma irreparável e exemplar vai produzir uma transformação na sociedade, na medida em que proliferam no mundo e o “convertem”. Vale dizer: transformando-se os indivíduos, transforma-se a sociedade. Através de tais “braços”, um dia a sociedade vai estar toda “do lado de cá”, isto é, passar do profano para o sagrado. Mas, enquanto a “reforma” de Spener se limitava à Igreja, vista por vários de seus seguidores pejorativamente como “Babel”, a “reforma” proposta pela União do Vegetal vai mais longe, pois o seu campo missionário não é uma sociedade específica, e sim nada menos que o mundo!

#### 4.2 - Os Fiéis da Metrópole

Conforme dizíamos em nosso capítulo anterior, se a extensão desse culto para a cidade se deu em um momento histórico específico e para um público também específico, a instalação desse culto nos grandes centros urbanos vai seguir uma lógica semelhante. Para entender esse processo, procuraremos definir aqui com mais detalhes aqueles que procuram a União do Vegetal no contexto dos grandes centros urbanos. Para tanto, vamos indicar alguns aspectos daqueles que freqüentam uma comunidade específica em São Paulo, o Núcleo São João Batista. Nossas observações se baseiam, neste particular, nas respostas que obtivemos a um questionário que aplicamos no Núcleo, interpretadas à luz do sistema de crenças que acabamos de descrever.

De modo geral, há uma tendência a ver os adeptos da União do Vegetal como pessoas de classe média, o que, aliás, não é negado pelo grupo. Conforme já tivemos oportunidade de adiantar em nossa Introdução, o artigo de Henman que menciona esse assunto, embora muito elogiado e até indicado por parte dos integrantes do grupo de observadores do Confen (Conselho Federal de Entorpecentes), apresenta algumas imprecisões com relação à União do Vegetal. Em seu artigo a História da Hoasca apresenta-se truncada, chegando a afirmar, sem citar a fonte, que “o mestre Caiano havia tentado preparar a bebida usando somente o cipó da hoasca (sic) mas ficou doente ao bebelá” (op. cit., p.225). Ora, após percorrer dez comunidades da União do Vegetal e ouvirmos diversas vezes a História da Hoasca (reproduzida em nosso capítulo anterior) da boca de

diversos líderes, jamais ouvimos tal afirmação. Aliás, tivemos acesso a uma fita cassete gravada de própria voz do fundador da "seita", o mestre Gabriel. Dela não consta o que Henman afirma. Seu artigo tem latente o sabor do revide. Com efeito, ele parece querer vingar uma incompreensão.

Ele reclama, por exemplo, que não foi bem compreendido pelos mais antigos da "seita", quando falava durante uma sessão sobre outros âmbitos em que também se faz uso do chá. Ora, qualquer pessoa que tenha o mínimo de vivência religiosa sabe que, no âmbito de uma religião não é lugar para elogiar-se uma outra religião, sua "concorrente". Ou será que o nosso articulista ousaria falar nas barbas do arcebispo de Cantuária que a Igreja Adventista, por exemplo, leva vantagens sobre a Igreja Anglicana? Então, com todo respeito pelo autor, opinamos que suas conclusões sobre o grupo ora em estudo são por demais apressadas. Afinal, até que ponto é academicamente válido classificar o grupo como "autoritário", se na realidade o pesquisador estava pretendendo, ainda que sutil e talvez até inconscientemente, influenciar nos rumos daquela religiosidade?

Apesar das ressalvas que fazemos ao seu posicionamento, esse autor levanta um ponto importante. Para ele, as pessoas que procuram a União do Vegetal são "jovens profissionais de classe média que certamente tiveram experiências prévias com outras drogas."

Atemo-nos, por ora, à questão da classe média. Definir o que é ou não é classe média parece ser uma tarefa para a qual a priori não se encontra uma receita pronta. Grande parte dos autores, a exemplo do que acabamos de citar, contentam-se simplesmente em

falar de classe média, sem nos fornecer os parâmetros que os levam a considerá-la como tal. Assim, por exemplo, Bolivar Costa, em sua obra “O Drama da Classe Média” (Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974), em nenhum momento das suas 158 páginas nos define o que é de fato a classe média da qual ele tanto fala. Igual procedimento adotou Décio Saes em sua obra “Classe Média e Sistema Político no Brasil” (T.A. Queiroz, São Paulo, 1985).

Para o desenvolvimento dessa dissertação, contentamo-nos com o entendimento de que, numa visão de conjunto, a classe média representa o “sanduíche social”, pressionada de um lado pelo proletariado e, de outro lado, pela burguesia, já que “a burguesia e o proletariado são as únicas classes puras da sociedade”, conforme opinava Gyorgy Lukács. Achatada entre esses dois pólos, ela padece de dois males: o pavor de cair na condição do proletariado, descapitalizado; e a angústia de galgar ao “status” da classe burguesa, a alta.

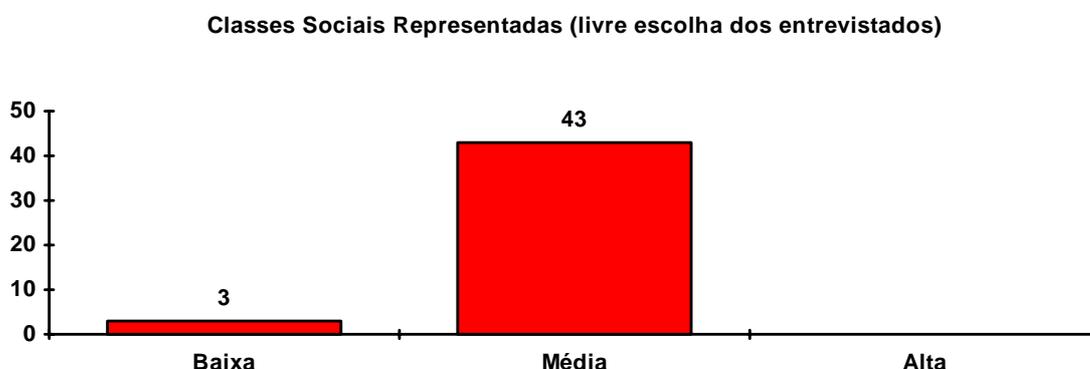
A sobrevivência dos membros da classe média se limita entre o perigo de tornar-se proletário, o que significaria uma “queda” para aquela condição e o sufoco diante da dificuldade em galgar ao sonho de se tornar em burguesia. Para não “cair” de seu “status”, os membros da classe média valem-se de todos os recursos ao seu alcance, principalmente do trabalho e da poupança, o que os manterá em uma certa posição de “equilíbrio”, num crescendo em direção a novas conquistas sociais. Estudando-a entre o pavor e a angústia, Emile Pin assim se expressa:

Os membros das classes médias, na maioria das vezes, confiam no trabalho, na poupança, na perseverança mantida através das gerações, não somente para conservar, mas também para elevar seu nível de poder e de prestígio. (...) Habitualmente os membros das classes médias não são revolucionários: sua ascensão social foi iniciada no interior de um quadro

social dado. Conhecem-lhe as regras do jogo. Já acumularam certo capital em bens, em conhecimentos, em capacidades profissionais. Parece-lhes injusto que uma organização nova da sociedade venha anular o fruto de tantos esforços, atribuindo a todos de maneira gratuita o que adquiriram mediante sacrifício. O que desejam é que se lhes reconheçam o mérito. Aspiram apenas a penetrar no seio das classes superiores, ser um dia admitidos no círculo de suas relações, chegar aos postos de direção. Fizeram seus os valores formais impostos pela ética da classe superior. São todo o oposto dos proletários revolucionários.

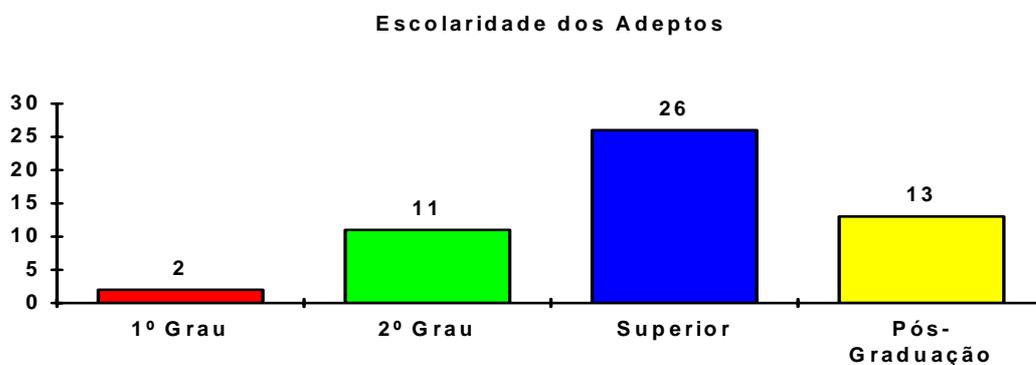
De forma que o entendimento de uma classe social em geral, e da classe média em particular leva em conta, sem dúvida, a situação sócio-econômica de seus membros. A classe média se manifesta como o conjunto dos que, temerosos de um possível retrocesso que possa selar seu fracasso, lutam incessantemente na esperança de um dia descansar no desfrute das benesses da alta burguesia.

Com base nesse entendimento, em nosso mencionado questionário indagamos os membros da comunidade em estudo a respeito desse assunto. Naquela oportunidade, deixamos nossos entrevistados à vontade para se incluírem nas opções que lhes foram apresentadas. O resultado da amostra levantada pode ser visto no seguinte gráfico:



Segundo a opção dos próprios adeptos, uma minoria pertence à classe baixa (7%). Uma maioria absoluta (93%) reconheceu-se como integrante da classe média. Apenas um dos entrevistados incluiu-se na classe alta, o que não foi levado em conta pela análise da amostra. Assim, convencemo-nos de que, com certeza, tem fundamento a hipótese de que estamos diante de uma "seita" que, no caso específico de São Paulo, e mais especificamente ainda da comunidade em estudo, atende principalmente a classe média.

Podemos acrescentar que se trata de uma classe média culta, já que, em termos de escolaridade, o quadro é o seguinte: apenas 2,9% dos adeptos possuem o primeiro grau, 17,1% cursaram o segundo grau e uma maioria absoluta (80%) tem nível superior. Dessa maioria, grande parte (21,4%) é pós graduada. Vejamos estes dados no seguinte gráfico:



Uma comparação sinóptica entre o sistema de crenças da União do Vegetal e os elementos da classe média parece nos dar uma significativa resposta para aquela pergunta que acima formulamos, qual seja a de querer saber porque as pessoas dos grandes centros

urbanos adotam esta religiosidade e passam a viver de acordo com suas doutrinas? Em outras palavras: por que essa "seita" da Religiosidade Cabocla cresce no meio urbano? Uma primeira resposta pode estar no fato de os componentes de seu sistema de crença se encaixarem exatamente com as aspirações dessa classe social. Dentro de cada membro da classe média "mora", por assim dizer, um burguês em potencial, ansioso para alçar-se ao píncaro da pirâmide social, o que hipoteticamente só seria possível com o seu trabalho e dedicação. Para tanto, ele introjeta aqueles valores da classe alta que servem de referencial para a sua luta diária.

Comparando esses elementos com aqueles prezados pelo sistema de crenças em estudo (trabalho, ascensão/salvação), temos que também na "seita" o trabalho é o meio de ascensão. Neste contexto ele ganha uma nova dimensão. Aqui o fiel, que é o mesmo membro da classe média ávida de ascensão, tem uma oportunidade única de chegar "lá em cima". Mas, se no âmbito do profano, isto é, no dia a dia, seu trabalho não o tira da angústia, aqui ele reveste-se de um aspecto profundamente simbólico, transformando-se em meio de salvação. Nessa nova concepção o trabalho deixa de ser um nadar contra a correnteza para transformar-se numa via de desenvolvimento espiritual, ou seja, sai de um "objetivo material" para um "objetivo espiritual", que é a caminhada em direção a Deus. O topo da pirâmide social é, aqui, a salvação.

Observando a História da Hoasca podemos perceber com clareza que estamos diante de um mito da realeza, o qual tem início em um reinado (o reinado do Rei Inca), ganha uma fundamentação em segundo reinado (o reinado de Salomão) e se expande num terceiro reinado, com o mestre Iagora. Em poucas palavras: esse mito e todo o sistema de

crenças dele derivado apresenta simbolicamente todos aqueles elementos “superiores” introjetados na classe média e por ela tão ansiosamente perseguidos. Aqui, pelo seu “trabalho” uma parcela dos membros da classe média pode efetivamente ver elevado seu nível de poder e de prestígio. A aspiração de penetrar no seio da classe superior, ser um dia admitidos no círculo de suas relações e chegar aos postos de direção é aqui concretizada plenamente, visto que essa mesma escalada está posta diante do fiel no âmbito do sagrado, agora num aspecto mais profundo, reconhecido por todos como a escalada espiritual. Nesse âmbito, os valores formais impostos pela ética da doutrina são facilmente admitidos por todos aqueles que reconhecem a necessidade de ter uma vida melhor.

Vale lembrar que esse mesmo conteúdo de realeza presente nesse sistema de crenças acha-se presente também na maioria das correntes cristãs. Tomemos como exemplo o pentecostalismo. No âmbito desse, um hino de “realeza” falando de “Hosana ao filho de Davi, hosana ao grande Rei” é executado por uma comunidade pentecostal no interior de uma favela, longe da classe média. Então, o que faz com que os proletários recorram à uma igreja pentecostal e, por outro lado, a classe média recorre à União do Vegetal, se pela análise de conteúdo, ambos tratam de uma mesma realeza?

Parece-nos que a questão está na metodologia empregada para atingir os fiéis. A missão pentecostal é mais afoita e sai mundo afora à cata de fiéis. Nesse seu empreendimento em que está implícito o famoso “ide por toda parte e fazei discípulos a todas as nações”, ela se desloca em direção aos fiéis, atingindo inclusive aqueles da favela. Por outro lado, a “missão” da União do Vegetal, pelos motivos abaixo apresentados, acaba admitindo somente alguns adeptos, com determinadas características específicas.

Tudo indica que, no caso de uma comunidade pentecostal, o “mercado” já está saturado. Dada a sua ampla divulgação entre uma grande parte da sociedade em geral, em

tese a “mercadoria” de uma missão pentecostal, não é novidade mais no “mercado religioso”. Por este e por outros motivos, o movimento pentecostal tem que atacar lá, na porta da casa do fiel em potencial. Além disto, tem que disputar com ele, até convencê-lo a aderir ao seu sistema de crenças. Por outro lado, a União do Vegetal, cujo conteúdo doutrinário é mistério para todos que estão de fora, dispõe de muito mais motivos para atrair adeptos. Em termos mercadológicos diríamos que, no caso específico da União do Vegetal, a procura é maior do que a oferta. Nesse contexto, ao invés de ir atrás dos fiéis em potencial como acontece com a maioria das religiões, aqui, num processo inverso, são os fiéis em potencial procuram pela "seita". Longe estamos, pois, de um "seita" que esteja promovendo a propaganda do seu “meio de salvação”.

Em parte essa seleção é objetiva e em parte é subjetiva. A objetividade está no fato de tratar-se de um culto com características especiais. Após a ingestão do chá os adeptos entram em estado de profunda concentração mental, o que lhes proporciona visões ou mirações. Um culto deste não daria para acontecer, por exemplo, na beira de uma rodovia barulhenta. Ele deve acontecer em um lugar tranqüilo, de preferência numa região de florestas e com o máximo de silêncio possível. Não é à toa que nossa comunidade em estudo se situa lá no alto da Serra da Cantareira. Soma-se a isto o fato de o chá, base material do culto, ser adquirido na Região Amazônica. Originários daquela região, conforme já descrevemos, o mariri e a chacrona vêm sendo cultivados também em todas as outras regiões do país. Mas essas regiões ainda não se tornaram auto suficientes. Assim, objetivamente falando, não é possível ao grupo, no momento, atender todos os que o procuram. Se, por um lado, essa localização é a “ideal” para a realização do culto, por outro lado, subjetivamente ela promove o distanciamento da "seita" do proletariado. Afinal, quem efetivamente tem condições financeiras e disposição para se deslocar em direção à comunidade, senão a classe média? Assim, a priori muitos “naturalmente” estão excluídos da possibilidade de freqüentar seus cultos.

Com relação à questão das “experiências prévias com outras drogas”, apontada por Henman, o levantamento que realizamos na comunidade não nos indicou que os adeptos procuram esse culto porque tenham tido tais experiências ou que por acaso estariam ali em busca de uma eventual “droga legalizada” ou “protegida” pelo chapéu da religiosidade. Apenas uma pequena percentagem dos adeptos (8%) teve tais experiências antes de seu ingresso na "seita".

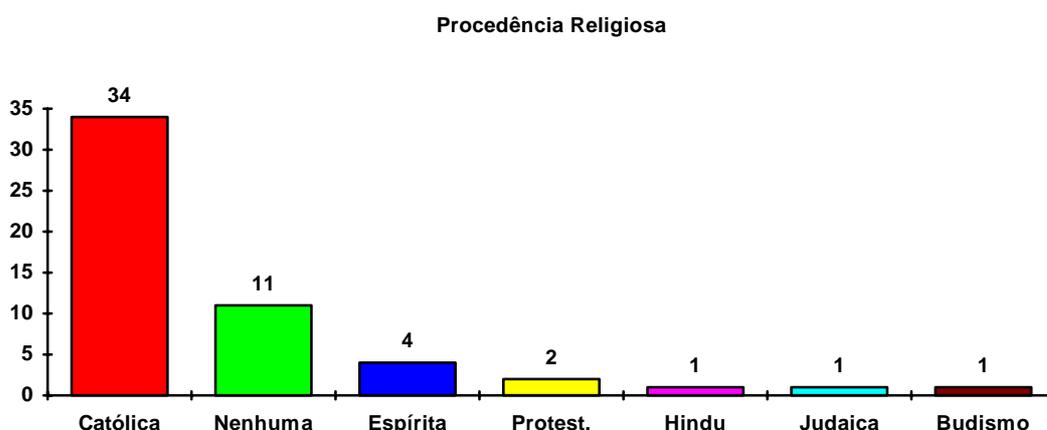
Em linhas gerais, não se poder afirmar com precisão um percentual daqueles que, em termos de classe média brasileira, de uma ou de outra forma tenham alguma vez utilizado drogas ilícitas. Esta opinião é sustentada por Jayme Ribeiro da Graça. Segundo esse autor “as estatísticas sobre tóxicos são extremamente falhas, pela própria natureza secreta do problema e pelos critérios adotados no levantamento de dados.”

Além disto, se formos considerar que também as bebidas alcólicas são drogas, o que, aliás, parece ser hoje em dia largamente aceito pela sociedade em geral, a "seita" presta um excelente serviço à sociedade, pois praticamente realizou uma transformação integral nos seus adeptos. Com relação a esse assunto, o resultado da amostra coletada indica-nos que a grande maioria (56%) dos adeptos era usuária freqüente de algum tipo das chamadas “drogas lícitas” antes de freqüentar a União do Vegetal. Deste percentual majoritário, 21% usavam bebida alcóolica; 35% faziam uso do tabaco. Além destes, 8% eram usuários das chamadas “drogas ilícitas. Os demais (36%) não tinham qualquer tipo de vício.

Esses adeptos foram transformados concretamente após o seu ingresso na "seita", e hoje nenhum deles se manifestou favorável ao retorno à sua situação anterior. Diante destes dados conclui-se que a eventual utilização de drogas ilícitas por parte dos adeptos antes de seu ingresso na "seita" não sustenta a afirmação sugerida por Henman. Aliás, o chá não parece indicado para "descompromissados" e assemelhados. A opinião é de Lídia Rosenberg. Relativamente ao Santo Daime opina essa autora:

O preparo adequado do chá exige o trabalho demorado e engajado de muitas pessoas; as reações orgânicas são, inicialmente, violentas e desagradáveis (...) e as cerimônias religiosas implicam horas e horas de um monótono bailado, ao som dos intermináveis cânticos que compõem o hinário da seita. Tudo isso acaba se configurando num preço alto demais para quem está interessado numa emoção rápida e sem maiores envolvimento.

Um outro fator que levantamos diz respeito à procedência dos adeptos de nossa comunidade. A maioria deles (67%) é oriunda da Igreja Católica, conforme se pode ver ilustrado no seguinte gráfico.



Deve-se levar em conta que em geral, quando se pergunta a religião das pessoas elas dizem, na falta de uma opção definida, que são católicas. No caso presente, arrolamos como “católicas” somente aquelas pessoas que tiveram uma vivência nessa religião. A maioria dos adeptos são oriundos do catolicismo popular ao qual uma grande massa pertence mas não o professa sistematicamente. Aliás, aqueles que disseram que não tinham nenhuma religião também eram filhos de pais católicos.

O que nos chama a atenção nesta análise é a escassa representatividade dos protestantes nesse culto. Aqui parece existir uma soma de dois fatores a serem considerados. O primeiro deles diz respeito à arma primordial do protestante, a Bíblia. O protestante, como se sabe, é o “homem da Bíblia”. Ele confia nela a tal ponto que a emprega para discernir tudo que se coloca diante dele e, se ela não diz algo sobre o que ele não conhece, ele não corre o risco de assumi-lo. Ele é capaz de negá-lo a priori, só porque ela silencia sobre o assunto. O sistema de crenças da União do Vegetal, conforme já tivemos oportunidade de apontar, prima pela oralidade. Assim se explica que o protestante tenha mais dificuldades em abandonar o seu referencial para acatar um outro referencial menos seguro para ele, como é o caso da oralidade, que não pode ser “provada” pela escritura.

Por outro lado, o católico, ainda que só de nome, tem maior abertura para a tradição oral. Isto acontece inclusive dentro da própria Igreja Católica que, desde há séculos conserva, ao lado da Escritura, também a tradição. Contra esse procedimento dela, aliás, Lutero - o pai dos protestantes - teria proposto seu famoso princípio do “sola scriptura” (só a escritura). No presente estudo, vemos o reflexo das duas correntes. A ausência do protestante pode muito bem ser verificada pelo fato de estar ausente, também, sua “ferramenta de trabalho”, a Bíblia. Mas o católico, já acostumado com a tradição, tem aqui uma continuidade da sua trajetória, embora isso esteja presente nele de forma subjetiva. Na

comunidade é comum encontrar pessoas que, mesmo letradas, não tenham nunca aberto a Bíblia para leitura.

O segundo fator que também pode ser levantado reforça a presença daqueles oriundos da Igreja Católica. Conforme é de notório conhecimento, os fiéis via de regra não têm participação efetiva na missa. Na União do Vegetal, pelo contrário, todos podem participar do momento do sagrado, dentro de um certo procedimento ritualístico. Aqui os fiéis podem fazer perguntas sobre os mais diversos assuntos, no que será respondido de pronto pelo mestre dirigente da sessão.

Assim, a sessão da União do Vegetal é um ritual no qual o fiel oriundo da Igreja Católica tem a grande novidade que é a participação. Esse aspecto foi endossado pela maioria dos nossos entrevistados. Embora essa seja uma grande novidade para aqueles que estavam fugindo ao anonimato da missa, o tema não atrai muitos protestantes, pois estes via de regra são acostumados com semelhante procedimento em suas comunidades. Assim, esses dois fatores se entrecruzam, resultando na quase ausência de protestantes na comunidade em estudo e reforçando a presença de ex-católicos.

Soma-se a isto o fato de o conteúdo do sistema de crenças da "seita" ir em duas direções. Por um lado, ele é tipicamente espírita-kardecista, apregoando a reencarnação, conforme já mencionamos. Além disto, os hoasqueiros acreditam na sempre virgem Maria Santíssima, o que não é pacificamente aceito pelos protestantes. Estes, em geral fiéis ao escrito na Bíblia, acreditam que Jesus tinha outros irmãos e portanto, a virgindade de Maria é questionável. Assim, existem aí mais dois motivos relevantes para não atrair os protestantes: a reencarnação e a virgindade de Maria.

Por fim, mais uma vez recorremo-nos ao raciocínio de Edward MacRae, empregado para o estudo do Santo Daime, para entendermos a aceitação também da União do Vegetal por um novo contingente de adeptos, certamente muito diferentes dos antigos seringueiros. A temática geral que engloba essa particularidade, que denominamos de Religiosidade Cabocla, é a assim chamada nova consciência religiosa. Essa temática é, a nosso ver, aquela que se opõe à “racionalidade ocidental”, de cuja trajetória nos ocupamos no decorrer do nosso primeiro capítulo. Seguindo Luís Eduardo Soares, Edward MacRae salienta que essa nova consciência religiosa, dentro da qual tem lugar o retorno do homem à religião da natureza,

Tem se mostrado significativa do ponto de vista sociológico e antropológico, na medida em que problematiza os rumos do desenvolvimento cultural da modernidade, de um modo mais amplo, e da sociedade brasileira em particular.

A análise da Religiosidade Cabocla como um todo e da União do Vegetal em particular no contexto dos grandes centros urbanos, como São Paulo, por exemplo, faz-nos inclinar e postular que esta religiosidade é adotada pela classe média metropolitana sobretudo porque ela vem de encontro com as suas expectativas, cuja fundamentação “teológica” se acha na nova consciência religiosa. O resumo que MacRae faz da caracterização da nova consciência religiosa que vem sendo estudada por Luís Eduardo Soares explica, a nosso ver, o fundamento dessa aceitação, em corroboração com aqueles acima apresentados. Escreve MacRae:

(...) Pode-se dizer que [a nova consciência religiosa] abrange indivíduos das camadas médias urbanas com alto grau de escolaridade, representativos de trajetórias identificadas com o programa ético-político

moderno típico, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição, especialmente do “fardo repressivo” das tradições religiosas. Estes sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante vêm se mostrando crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelo desafio de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural”. O holismo místico-ecológico substitui para eles o clamor das revoluções sociais e sexuais.

## **CAPÍTULO V**

### **UMA COMUNIDADE TERAPÊUTICA**

Em nosso primeiro capítulo, após uma breve excursão pela história do pensamento ocidental, acenamos que, se a Idade Moderna foi a re-abertura das portas da dessacralização do mundo, ela foi também o sarilho que trouxe do fundo da existência a “autonomia” do homem e a conseqüente fragmentação do seu pensamento. Essa autonomia em virtude da qual todos nós somos os “monges do dia a dia” tem como conseqüência o homem que “recusa a transcendência, aceita a relatividade da realidade e acontece-lhe até duvidar do sentida da existência” (Mircea Eliade).

Dizíamos no citado local que aquele ser humano dito racional que se serve de sua ciência para “dominar a natureza” e promover mudanças no seu habitat, uma vez “desnaturado” passa a ser essa figura estranha dos centros urbanos: desmitificado, dessacralizado, a-religioso e vazio. No dizer de Gevaert,

Muitos homens tentam um enquadramento da vida em conformidade com uma filosofia ou numa visão do mundo e do homem (...) sem ter em mente as dimensões profundas e pessoais do homem. Isto se verifica especialmente nas culturas industrializadas e racionalizadas. O homem vive alienado, como número no meio de uma grande massa impessoal, que o explora sem considerar seus problemas pessoais. Outras vezes corre atrás de falsos valores, orquestrados por uma pérfida publicidade, esquecendo-se dos reais problemas. E sucede que todo este conjunto

chega ao momento em que não só não oferece nenhuma satisfação como também se funde deixando aparecer o vazio e o nada. (...) A experiência do vazio e do nada não é mais que um modo negativo de protesto e de repulsa de uma civilização que deveria servir ao homem mas que o afoga em suas aspirações mais profundas (...).

Contemplando os frutos da ciência presentes a todo momento, longe de sentir-se realizado com tamanhas conquistas, sente-se frustrado e confuso como a criança que destruiu seus próprios brinquedos, pensando nisto encontrar sua felicidade. Falta-lhe, acima de tudo, a própria integridade do pensar, vez que após a segmentação da produção ele sequer consegue conceber o todo do objeto que produz. Ele é agora um homem fragmentado, sem projeto definido e, no fundo, escravo da ansiedade.

A pergunta por um significado último e definitivo está (...) ligada ao fato de que cada um dos homens se percebe em certo modo a si mesmo como uma totalidade que vale infinitamente mais que a soma de seus atos, de suas virtudes e de seus defeitos. É esta totalidade pessoal a que dá significado às diversas ações a que conseqüentemente tem que ter em outra parte as raízes de suas validades. Tudo isto parece levar à convicção de que a possibilidade de viver a liberdade e o amor frente aos demais em um mundo radicalmente marcado pela morte está determinada pela presença de uma terceira dimensão que supera por todas as partes os limites restritos da existência pessoal e histórica. E então se chega geralmente a uma pergunta explicitamente metafísica e religiosa. A pergunta pelo significado último do homem está vinculada inseparavelmente à intenção metafísica geral que se manifesta como necessidade de esclarecer e de compreender o fundamento do ser e o lugar do homem no universo.

Apesar do fundamento do Existencialismo que aponta justamente para essa problemática da existência do homem no mundo, esse sistema nem sempre se manteve de pé ao longo dos tempos. Falando do abandono do ponto de vista existencialista, Tillich assinala que,

Quando, no século XVIII, o conteúdo da ética protestante ajustou-se às exigências da sociedade industrial nascente, que solicitava um tratamento razoável do próprio eu e seu mundo, a filosofia e a teologia anti-existencialistas se fundiram. O sujeito racional, moral e científico substituiu o sujeito existencial, seus conflitos e desesperos.

Tudo indica que Hegel teria contribuído para que a existência se dissolvesse na essência. O sistema hegeliano, embora segundo Tillich não negligenciasse totalmente a existência, acentua que o indivíduo está fadado ao fracasso, a menos que ele alce à condição de filósofo e, portanto, acima dos problemas existenciais. Tillich destaca a posição dos existencialistas que reagiram a tal racionalização exacerbada. Entre estes os expoentes são Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Feuerbach, Max Stirner e até Marx que “contrapôs a verdadeira existência do homem sob o sistema do capitalismo incipiente à descrição essencialista de Hegel da reconciliação do homem consigo próprio no mundo atual”. Após este destaque Tillich considera que

O mais importante de todos os existencialistas foi Nietzsche, que em sua descrição do niilismo europeu apresentou o quadro de um mundo no qual a existência humana caiu na mais total insignificação. (...) Um dos maiores estudiosos do século XX, Max Weber, descreveu a autodestruição trágica da vida desde que a razão técnica tomou o controle.

Opõem-se aqui duas correntes de pensamento. De um lado está o racionalismo da lógica pura, encabeçado por Hegel. Neste, o problema existencial é irrelevante. Pouco importa se o indivíduo tem ou não seu projeto de vida e se ele vai ou não ser feliz, conforme dizia Tillich. Nesse “sistema ideal” as pessoas são coisas ou “peças de realidade que a ciência pura pode calcular e a ciência técnica controlar”. No dizer de Tillich, tanto o

idealismo quanto o “naturalismo” do pensamento burguês contribuíram para que o eu individual fosse transformado em

(...) um espaço vazio e o mensageiro de algo que não é ele próprio, algo estranho pelo qual o eu é extraviado de si próprio. Ambas as filosofias são expressões de uma sociedade que fôra ideada para a libertação do homem, porém, caiu sob a escravidão de objetos que ela própria criara. A segurança, que é a garantida pelos mecanismos bem-funcionantes para controle da pessoa, pelo controle organizacional da sociedade rapidamente incrementada - esta segurança é comprada por um alto preço: o homem, para quem tudo isto foi inventado como meio, tornou-se um meio ele próprio, a serviço dos meios. Este é o fundo do ataque de Pascal ao predomínio da racionalidade matemática no século XVIII; e o fundo do ataque de Kierkegaard ao predomínio da lógica despersonalizante no pensamento de Hegel. É o fundo da luta de Marx contra a desumanização econômica, do esforço de Nietzsche em prol da criatividade (...). É o fundo do desejo da maioria dos filósofos da vida, de salvar a vida do poder destrutivo da auto-objetivação. Eles lutaram pela preservação da pessoa, pela auto-afirmação do eu, numa situação na qual o eu estava cada vez mais perdido em seu mundo. Tentaram indicar um caminho para a coragem de ser como si próprio, sob a condição que aniquilam o eu e o substituem pela coisa.

A lógica idealista apregoa o esvaziamento do ser. Seu discurso é uma “ortodoxia farisaica” na medida em que, propondo garantir segurança através do controle organizacional da sociedade, exige que o homem para quem tudo isto foi inventado se sacrifique a serviço desses meios. O farisaísmo está na lógica do “impessoal”, que interessa apenas por manter um ideal, desconsiderando as situações existenciais. Parece-nos que o evangelho já traz implícita a luta contra essa lógica do ideal. Assim é que, sendo o sábado um dia de descanso e, portando, concebido para o bem do homem, os fariseus argumentavam que ele deveria ser preservado tão estritamente que nele sequer se poderia

retirar do poço uma ovelha que lá tivesse caído, o que se tornava numa desgraça para quem tinha uma única ovelha.

No caso da lógica idealista pós industrialização, o problema se torna significativo em termos religiosos na medida em que não raramente algumas igrejas cristãs também se “filiam” a esse argumento da “segurança”, já que o homem é compelido a entrar nessa lógica. O seu livre arbítrio fica restrito a duas possibilidades: penetrar no sistema ou fenecer sem ele. Especificamente em sua época, a posição defendida por Tillich foi a de que a teologia cristã “deverá decidir pela verdade contra a segurança, mesmo se a segurança é consagrada e sustentada pelas igrejas.”

O Existencialismo, se não conseguiu combater o Idealismo, pelo menos manteve aberta aquela possibilidade através do qual o homem continua mantendo um diálogo com o mundo, postulando um significado último da existência das coisas e do próprio homem ou, por outra: buscando um sentido para a sua própria existência neste mundo. É neste contexto que se inscreve também o Fenômeno do Chá e especificamente a União do Vegetal. Sua proposta tem por fundamento a volta do homem à sua base existencial e a correspondente busca de sentido para a existência concreta, a partir de uma consciência de si, em harmonia com o cosmo.

O elemento não racional da religiosidade do fenômeno em estudo e o conteúdo religioso manifesto especificamente no sistema de crenças da União do Vegetal confrontando o ser humano com a sua condição de ser dependente da natureza nos faz vislumbrar novos horizontes. Sua proposta concreta gira em torno do que denominamos de

abandono da “ortodoxia farisaica”, a qual nada mais é do que grande parte da racionalidade ocidental, histórica, que distancia o ser humano da sua condição existencial (aí incluída a sua relação com a natureza).

Todo esse sistema de crenças e as correspondentes práticas situam-se neste amplo processo de retomada da concepção da vida como dádiva ou bênção e, conseqüentemente, da relevância da existência acima de qualquer coisa. É, em síntese, um abandono da “vida sem sentido” do mundo do indivíduo fragmentado em busca de uma “vida vivida existencialmente”, carregada de um sentido profundo que exige a consciência do estar no mundo problematizado e querer contribuir para a resolução dos seus problemas a partir da resolução do “seu” próprio problema existencial.

As comunidades da União do Vegetal representam, neste contexto, um espaço para o restabelecimento daquele viver existencial interior tão esgotada pela artificialidade de uma vida cheia de corres-corres, de incertezas, de insignificações e, por fim, de ausência de si mesmo. Essa Religião, uma vez abandonando muitas das falácias da razão e se apegando a uma experiência em que se congeminam sentimentos e emoções, traz para o ser humano da cidade um elemento que lhe é caro: a consciência de si próprio, envolta em um ar que evoca simbolicamente as reminiscências das flores do campo e um arrefecer da alma na nostalgia do paraíso. Isto porque, como dizíamos, talvez dentro de cada ser humano urbano exista um jardim que não floresceu, impedido pelas calçadas da vida, pela poluição oriunda das fábricas, do barulho e das muitas falas sem sentido.

Se não é exatamente assim, pelo menos se pode ter certeza que o “ninho” dessa Religião está pendurado, não na torre mais alta das construções arquitetadas pela lógica da razão, e sim em um relativamente frágil cipó denominado mariri ou nas folhas de um pequeno arbusto conhecido por chacrona. São duas plantas entre tantas outras plantas. Mas o chá com elas preparado proporciona profundas reflexões existenciais, capazes de elevar o adepto a um encontro direto com o divino. Ali, no limiar do *atrium* celestial, os adeptos se “constróem” estruturalmente e se transformam de insignificantes indivíduos em significativos caminhantes do universo, curados dos diversos distúrbios ou desvios a eles impregnados ao longo das gerações.

No âmbito dessas comunidades é o lugar da reverência, do encontro com o divino, da harmonia interior e da união com o sagrado. Os membros da União do Vegetal parecem ter em mente aquilo que já dizia São João da Cruz. Também aqui a perfeita sintonia requer uma contemplação profunda. O que o santo chamava de natural é, aqui, o racional e o que ele chamava de sobrenatural é, aqui, a profunda sintonia com a natureza.

Para a pessoa crescer na contemplação até chegar à união com Deus, deverão ficar de lado, e em silêncio, todos os meios e exercícios sensíveis das faculdades humanas. Só assim poderá o Senhor infundir nelas o sobrenatural, pois a capacidade natural não consegue chegar tão alto.

A comunidade que estudamos nos dá testemunho de uma fração daqueles que passaram pelo processo da fragmentação e retornaram a uma visão global do eu interior, a partir de uma vivência de “cura interior” ou terapia com o divino.

Além dos fatos verificáveis, a grande descoberta e talvez o maior motivo que faz com que um determinado segmento da sociedade procure por esta religiosidade está no fato de esta lhe proporcionar meios para descobrir que esta religião que veio do interior da floresta está intimamente ligada com coisas do seu próprio interior.

Tudo indica que o ser humano dos nossos dias, especificamente dos grandes centros urbanos, é um ser que tem necessidade de aconchego, de carinho e de “colo”. Nesse contexto, o Fenômeno do Chá como um todo e a União do Vegetal em particular, demonstra, pela prática da fraternidade e pelas inesquecíveis vivências de experiências extáticas profundas nela deliciadas, que o nosso próprio ego se sente mais satisfeito quando se encontra uma sombra e uma moringa de água fresca; e quando dá lugar para o coração falar de “coisas de outrora”: de sonhos, de flores, de luas, de noites estreladas, de sossego e de paz.

Neste oásis, os hoasqueiros redescobrem em si mesmos aquele “elo perdido” o qual se manifesta na existência significativa em uma comunidade que proporciona a uma vez a possibilidade de uma retomada da consciência de si e a sintonia com o todo manifesto nos símbolos colhidos junto à natureza. É aqui que aquele “elo perdido” pode ser religado, na medida em que se alça vôo em direção de si mesmo, pois o “eu” do hoasqueiro parece se externar, mais que num testemunho de “boas novas”, numa alegria do reencontro consigo mesmo.

Dos 54 que preencheram ao questionário, 43 se dispuseram espontaneamente a vir falar conosco. Os testemunhos são os mais diversos, dos quais selecionamos alguns que

ilustram a opinião da maioria. Unanimemente todos os entrevistados nos informam que, antes de ir para a seita, já estavam em busca de um lugar que lhes proporcionasse respostas para suas questões interiores.

Vários adeptos informaram que, em sua busca, trilharam caminhos diversos, até chegar na União do Vegetal. Segundo eles, sua chegada na comunidade foi o encontro com a melhor coisa que pudesse lhes acontecer. Uma das entrevistadas em seu depoimento fez-nos lembrar das "Confissões" de Santo Agostinho, no momento em que nos dizia que buscava ansiosamente um encontro com Deus e, chegando na União do Vegetal, encontrou um repouso para o seu coração inquieto.

Um outro entrevistado opinou que hoje ele tem uma "maior consciência da realidade". Um terceiro relatou-nos que, antes de vir para a seita, caminhava em busca de respostas para suas perguntas interiores (quem sou, de onde vim, para onde vou?), sem resultados animadores. Chegando na seita, foi cativado pela simplicidade que encontrou e hoje sente-se em harmonia consigo mesmo, a partir do momento em que se conhece melhor.

Depoimentos como estes convencem-nos de que os adeptos da União do Vegetal satisfazem-se com sua religião pelo fato de ela lhes responder questões profundamente existenciais. Para nossos entrevistados, o sistema de perguntas e respostas utilizado pela União do Vegetal torna-os mais próximos do sagrado, propiciando-lhes um maior crescimento pessoal. Desta forma, segundo testemunho unânime dos entrevistados, na União do Vegetal o crescimento pessoal se dá de forma efetiva e satisfatória, propiciando

aos adeptos um maior crescimento, a partir do momento em que ele tem acesso direto ao sagrado.

Esse enriquecimento sai do âmbito individual para o familiar e, daí, para o social. De 43 entrevistados, 41 tinham problemas familiares antes de vir para a UDV. Um destes testemunhou-nos que achava-se em fase de separação de sua esposa. Uma das entrevistadas frisou que, se não tivesse na União, provavelmente não estaria hoje com o seu companheiro. Todos estes disseram acharem-se hoje em harmonia no lar, tendo superado as dificuldades anteriores. Com estes depoimentos, convencemo-nos de que a freqüência à seita propicia uma satisfatória orientação familiar.

Todos os entrevistados disseram que hoje têm um convívio social melhor que o anterior. Alguns deles fizeram questão de frisar que, hoje, a partir da auto consciência adquirida, vivem mais em paz com os outros e que os ensinamentos da seita proporcionaram-lhes inclusive uma melhor compreensão do viver em comunidade, na medida em que amam a Deus "sobre todas as coisas" e ao próximo como a si mesmo. Então, a "seita" propicia aos adeptos não somente um crescimento interior como, também, um desenvolvimento destes em termos familiares.

Assim, a União do Vegetal propicia aos homens e mulheres dos grandes centros urbanos uma experiência singular. Esta experiência pessoal com o divino conduz o adepto numa caminhada que vai da emoção ao domínio de si próprio. Daí, para a harmonia familiar e, por último, a uma contribuição positiva na sociedade em que está inserido.

Além de um contexto ritualístico, a União do Vegetal apresenta-se como uma estrutura de poder na medida em que veicula um conhecimento específico e, com este, forma seus adeptos. Nesta estrutura os adeptos se sentem acolhidos e amparados quer pelas realizações pessoais que experimentam, quer pelo sentimento de “irmandade” que recebem em um convívio comunitário. Essa segurança, além de psicológica e religiosa, vai mais longe, proporcionando a formação moral dos participantes, os quais passam a viver, segundo depoimentos unânimes, de forma mais responsável.

Uma vez vivenciada uma experiência específica, os adeptos formam uma comunidade a serviço da transformação do ser humano, como dizem os seus estatutos, “no sentido de seu desenvolvimento espiritual”. Este desenvolvimento se dá em forma de uma terapia a que os adeptos são submetidos. Isto porque na medida em que novas experiências são vivenciadas, o próprio ser do adepto vai sendo refinado pela demonstração do poder que se manifesta principalmente nas sessões.

Não poderíamos deixar de mesmo por alta fazer referência àquilo que é tão relevante para a "seita" e que vem sendo mantido em suspenso ao longo dessa dissertação: a natureza. Neste sentido, fazemos nossa as palavras de um dos estudiosos da sagrada escritura, que afirmou:

Quando Jesus diz que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como qualquer dos lírios do campo, não estava pondo em pauta meramente uma distinção entre a beleza da natureza e a que os homens alcançam com a mestria da sua arte, mas sim o fato de que a flor tem uma glória que lhe

pertence porque Deus lha deu e não por qualquer esforço que haja feito para a conseguir.

Na União do Vegetal, no contexto da reverência à natureza como um todo, destaca-se o valor de que se reveste uma flor, entre tantas flores: a rosa. Sua glória, como diz o trecho que acima transcrevemos, pertence a ela por uma questão de dádiva divina. Aqueles que um dia tiveram o privilégio de aspirar essa flor, de contemplá-la em toda a sua beleza e de penetrar profundamente em sua própria intimidade, inspirados nela, certamente dela jamais se esquecerão.

Parodiando aquele ditado popular que diz que fica sempre um pouco de perfume nas mãos que oferecem flores, indagaríamos: como não hão de ficar eternamente perfumados em seu mais profundo ser aqueles que tiveram a oportunidade de sentir seu próprio coração mergulhado no perfume dessa rosa?

A comunidade terapêutica é um lugar de experiências profunda em direção do qual acorrem todos aqueles que, desiludidos pela própria história pessoal, procuram um refúgio num reino que a cada dia se faz mais presente: o reino da consciência, quer se trata da consciência ecológica, quer se trata da consciência de que somos todos seres estritamente dependentes desses grandes mistérios da natureza que nos cercam, sendo a vida o porta de entrada para os demais.

Para se ter uma idéia da experiência profunda do sagrado e do aprendizado nessa comunidade terapêutica talvez a melhor comparação, guardadas as devidas proporções, se encontre naquela famosa “Conferência dos Pássaros”, obra do sufi persa Fariduddin Attar (século XIII d.C.) que descreve o desenvolvimento de um buscador ao trilhar o caminho para a individuação.

No poema, os pássaros que representam a humanidade, são reunidos pela Anhuma, um instrutor ou mestre sufi, que lhes propõe que devem começar uma busca para encontrar seu verdadeiro rei. O nome deste é Smurgh. Cada pássaro, depois de passado o entusiasmo inicial ante a idéia de possuir um rei, começa a encontrar desculpas e apresentar razões pelas quais não quer, ou então não pode ir ao encontro deste misterioso rei.

Surgem então o Pavão, representando a vaidade, a Coruja representando a avareza, o Falcão [representando] o orgulho e o Rouxinol, apaixonado pelo amor sensual e ilusório, entre outros pássaros. Cada uma das aves (...) representa um tipo psicológico bem definido, assim como tendências presentes em todos os seres humanos. É impressionante a capacidade de Attar em apreender e descrever mecanismos psicológicos tais como a repressão, a projeção, a racionalização etc. A Anhuma, depois de ter ouvido os argumentos e as justificações de cada pássaro, responde, dentro da técnica sufi de “ensino”, contando uma história, rica em conteúdos arquétipos, que ilustra a inutilidade e a futilidade de se preferir tentar manter o que se possui (ou que se imagina possuir) em detrimento daquilo que talvez pudesse ser alcançado através do processo longo, difícil e árduo de uma “busca”. Alguns pássaros decidem tentar a aventura e começam por atravessar um deserto, repleto de perigos, onde corresponde à primeira fase do processo de individuação (...). Depois de ultrapassado o deserto, quando os pássaros que sobraram pensam estar perto de encontrar o Simurgh, a Anhuma lhe adverte que para irem mais adiante em sua busca deverão atravessar sete vales, símbolos estes das áreas do inconsciente que deverão ser integradas à consciência para que a auto-realização seja alcançada.

O primeiro vale é o vale da Busca, repleto de emboscadas e perigos, no qual o peregrino terá de renunciar a uma série de ilusões sobre sua própria pessoa, e sobre os motivos de sua procura, representado a necessidade de reconhecimento e abandono da “persona” ou máscara. Depois vem o vale do Amor, no qual os pássaros entram em contato com as suas emoções negativas e positivas, os lados claros e obscuros de si mesmos, e percebem que para alcançar a harmonia terão de integrá-los em um

conjunto mais amplo mergulhando inteiramente no Amor sem qualificações (...). Logo após, segue-se o vale do Conhecimento no qual os pássaros recebem diretamente a iluminação da verdade (...). No vale do Nada, que se segue a este, os pássaros viajantes aprendem que têm de se libertar de seus desejos mais recônditos e da dependência das coisas do mundo exterior. O quinto vale é o vale da Unidade, onde os pássaros começam a perceber que fatos, acontecimentos, idéias, emoções, sentimentos, que aparentemente não têm conexão nenhuma entre si, estão na realidade ligados por um fio comum (...). No sexto vale, o da Perplexidade, os viajantes chegam ao espanto, confusão e êxtase, pois agora podem perceber diretamente “aquilo que está por detrás dos fenômenos” sem que para isso seja necessária a existência de um processo demonstrativo fragmentado(...). O sétimo e último vale é o vale da Morte ou Aniquilação. É nele que os pássaros compreendem o mistério e o paradoxo de como “uma gota de água pode ser submergida no oceano e ainda assim continuar a ser ela mesma, pois finalmente encontrou o seu lugar”. Depois de atravessados os sete vales, das centenas de milhares de pássaros que começaram a buscar restam apenas trinta pássaros. Admitidos à presença de seu rei, os trinta pássaros (si murg em persa) descobrem que o “Simurgh” era eles e eles eram o “simurgh”. Como não compreendiam este mistério, interrogaram o “Smurgh” sem servir-se da linguagem o qual lhes deu esta resposta: “O sol de minha majestade é um espelho; aquele que chega a mim se contempla neste espelho e pode ver neste espelho sua alma e seu corpo, encara-se em sua totalidade”.

Cada vez que se bebe o chá nessas Comunidades Terapêuticas da União do Vegetal é uma oportunidade que se tem de cada vez mais se aproximar daquele antigo rei de que fala a História da Hoasca. Esse rei, em alto estado de concentração, chama seus seguidores de passarinhos. Aqueles caminantes do universo são nada mais que passarinhos que em revoadas batem suas asas rumo ao sol, ao lado dos lírios do campo.

## CONCLUSÃO

Ao longo dessa nossa dissertação procuramos fazer, no âmbito das Ciências da Religião, uma primeira aproximação desse que denominamos de Fenômeno do Chá, o qual se acha dentro de uma visão de mundo mais ampla, que é a concepção de “Religião da Natureza”, objeto que foi do nosso primeiro capítulo. Delimitamos e centramos nosso estudo em uma "seita" desse fenômeno, a saber: na União do Vegetal. Esse estudo foi realizado seguindo-se aquelas perguntas que pusemos em nossa Introdução as quais dizem respeito à instalação desse culto nos meios urbanos.

Nossa metodologia consistiu, conforme veremos mais abaixo, na fundamentação do momento oportuno para esse fenômeno, que seria a volta à natureza descrita no primeiro capítulo; na apresentação desse fenômeno como um todo no contexto social em que teve início, descrita no segundo capítulo e no estudo especificamente do assunto que teve lugar no terceiro capítulo, desdobrando-se no quarto, que trata especificamente da União do Vegetal e no quinto, que analisa alguns aspectos de uma comunidade local.

Acham-se já em nossa Introdução a justificativa de nossa opção pela União do Vegetal e o nosso entendimento de que nossa pesquisa reveste-se de singular importância, principalmente pela sua contribuição no sentido de abrir as portas para trazer o assunto à apreciação acadêmica, em especial na área das Ciências da Religião. Propusemos esse trabalho como um primeiro degrau para que outras contribuições possam a ele se somar, a

partir dos rudimentos que apresentamos. Tivemos em mente que, por um lado nossa pesquisa cria uma ponte de ligação, aproximando o assunto à esfera acadêmica e, por outro lado, através do estudo realizado, tivemos a oportunidade de vislumbrar, pelo menos em parte, o horizonte aberto pela religiosidade sob estudo.

Dada a ausência de sistematização da bibliografia disponível sobre o assunto, consideramos importante didaticamente classificar os diversos autores em dois grupos. No primeiro grupo arrolamos os “textos esporádicos”: artigos de jornais e revistas e obras que consideramos sem muita relevância para um estudo mais aprofundado, apesar de não as termos dispensado quando necessária. No segundo grupo apresentamos os documentos de maior relevância, escritos por autores academicamente bem situados (antropólogos, historiadores, médicos, etnólogos, químico, botânicos, entre outros). Infelizmente nossa apreciação não pôde alcançar todos os escritos, tendo em vista que a descoberta de novas obras/autores nos impossibilitou de avaliar a todos. Assim, optamos por comentar somente aqueles que se encontravam ao nosso alcance no período da redação da dissertação, mesmo cientes das limitações que essa decisão nos imporia.

Nosso referencial teórico foi praticamente “construído” na medida em que tivemos que abordar o assunto por mais de um ângulo. Procuramos ver nosso objeto de estudo no contexto da religiosidade humana como um todo, uma das principais razões que nos levaram a escrever o capítulo primeiro. Vimo-lo, também, na sua concretude, sem uma análise que partisse de fora para dentro. Foi-nos útil, neste particular, a concepção que extraímos da fenomenologia como referencial teórico para abordar diretamente o fenômeno sob estudo.

Deixamos para apresentar nosso referencial teórico mais detalhadamente neste lugar inclusive pelo fato de ele estar associado indiscutivelmente com as conclusões que pudemos tirar ao longo de cada capítulo de nossa dissertação. Assim, no primeiro capítulo valemo-nos da História da Filosofia; da História Geral e da História da Igreja; da Sociologia Geral e da Sociologia da Religião; da Antropologia e da Fenomenologia da Religiões.

No terreno da História da Filosofia, importante nessa dissertação por evidenciar uma constante oscilação do pensamento ocidental ora mais próximo e ora mais distante da temática da natureza, valemo-nos de autores como Maria Lúcia de Arruda Aranha, Gerd Bornheim, René Descartes, Umberto Padovani, G. Reale e Dario Antiseri. No terreno da História Geral e da Igreja, foram-nos importantes as informações colhidas de historiadores como A. Aymard e J. Auboyer, José Comblin, Martin Dreher, Justo Gonzales, Jean Hild, Juan Fletcher Kurst e Kenneth Scott Latourette.

No campo da Sociologia Geral e da Sociologia da Religião foram-nos valiosos os estudos de Émile Durkheim, Julien Freund, Carmen Cinira Macedo, Joachim Mattes, Guy Rocher e Peter Berger. Na área da Fenomenologia consultamos Mircea Eliade, Rudolf Otto e Waldomiro Piazza e, para a Antropologia, valemo-nos de L. G. Mello e de Marshall Sahlins e de Edward MacRae. Por fim, valemo-nos da obra “o sonho da Terra”, de Thomas Berry, um excelente estudo que aponta a necessidade da volta à questão ecológica. Nesta mesma linha João Evangelista Martins Terra nos subsidiou com seu estudo da natureza na Bíblia.

Nem todos estes autores foram consultados na elaboração dos demais capítulos, cujas preocupações estavam voltadas para outras temáticas. No segundo capítulo continuamos com os subsídios de Maria Lúcia de Arruda Aranha, com Vera Fróes (que consultamos até o quarto capítulo), Carmen Cinira Macedo, Mircea Eliade e Waldomiro Piazza. A Antropologia foi reforçada aqui com a rica contribuição de Darcy Ribeiro, já que trabalhou a América Latina como um todo e a questão do índio em particular. O estudo sobre as origens do caboclo amazônico baseou-se em Roberto de Oliveira Cardoso.

O núcleo deste capítulo girou em torno do uso da ayahuasca no contexto xamânico, que é a matriz da religiosidade cabocla. Por este motivo, foram de grande valia as obras dos seguintes autores, que trabalham essa questão dentro de suas respectivas áreas: Guillermo Arévalo, que trabalhou a ayahuasca como elemento de cura no contexto Shipibo-Conibo de Ucayali (no Peru); Dennis J. McKenna, Luís Eduardo Luna e G. H. N. Towers, contribuíram com seu artigo “Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan alucinogenos ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada”. As informações arqueológicas no caso equatoriano em particular foram buscadas em Plutarco Naranjo.

Heriberto Oyuela, curandeiro colombiano, nos serviu de base para a compreensão da Medicina indígena relacionada com a natureza e a terra (meio ambiente). Richard Evans Schultes contribuiu com a esclarecimento sobre o desenvolvimento histórico da identificação das malpigheáceas empregadas como alucinógenos. Clara Cárdenas Timóteo nos enriqueceu com seu profundo estudo antropológico do mundo significativo dos Unaya. Maria Clemência Ramírez de Jara, com seu estudo antropológico, nos auxiliou na

compreensão da utilização do yajé na cultura popular urbana da Colômbia. Por fim, fomos buscar em Federido Aguiló e em Alfred Métraux as informações sobre a fusão da religiosidade agrária com as de tipo totêmico e urânico, o que teria resultado na atual concepção mítico-religiosa do indígena andino e amazônico. Algumas informações sobre a dominação dos indígenas na região do alto Rio Negro foram buscadas em Eduardo Hoornaert.

No terceiro capítulo trabalhamos praticamente com as informações oriundas dos próprios segmentos da Religiosidade Cabocla, principalmente no que diz respeito à União do Vegetal, acrescentando a essas os estudos realizados por pesquisadores como Walter Dias Jr. e, invariavelmente, Vera Fróes. Continuamos consultando, aqui, Roberto Cardoso de Oliveira, Darcy Ribeiro e Eduardo Hoornaert.

Se o capítulo primeiro serviu de base para a concepção histórica do pensamento religioso-filosófico do ocidente e o segundo procurou fundamentar a prática da Religiosidade Cabocla no xamanismo, o terceiro capítulo procurou descrever os acontecimentos fundantes tanto do Santo Daime quanto da União do Vegetal, dando ênfase a esta última. Foi aí exatamente que se pôde constatar o ponto de encontro entre a mentalidade ocidental desenvolvida no primeiro capítulo com a mentalidade indígena, desenvolvida no segundo capítulo.

Além desses, valemo-nos nesse capítulo da noção de arquétipo, vez que entendemos que os fundadores desses cultos da Religiosidade Cabocla não inventaram o seu conteúdo a partir do nada. A concepção de arquétipo que lhes atribuímos é aquela lecionada por James

Fadiman e Robert Frager, que nos remonta a Jung. O assunto do mito fez-nos recorrer à obra “O Mito e o Homem Moderno”, de Raphael Patai, a partir do qual pudemos empregar numa concepção positiva do seu significado como uma história fundante. Com relação à presença do espiritismo nesse culto, recorremo-nos a João Camilo de Oliveira Torres, que nos forneceu importantes informações históricas que nos possibilitaram não só ligar elementos da União do Vegetal com o espiritismo como também aventar a possibilidade de que talvez o espiritismo a que ela se remonta tenha ligação com a Maçonaria de outrora.

Shelton H. Davis constituiu-se em importante referencial no que diz respeito à situação econômica da região Amazônica como um todo e particularmente, da região que hoje forma o Estado de Rondônia. Já a temática do messianismo foi abordada aqui tendo como referencial Maria Isaura Pereira de Queiroz, não sem mencionar também o messianismo indígena estudado por Alfred Métraux e mencionado por Darcy Ribeiro. Finalmente esse capítulo tocou em um outro ponto, que é a questão da “religião do indivíduo”. O “modelo” comparativo que tomamos foi o estabelecido alhures por Philipp Jakob Spener, guardadas as devidas proporções.

No quarto capítulo continuamos com os seguintes autores, além dos indispensáveis Walter Dias, Vera Fróes e Edward MacRae. Carmen Cinira Macedo, que nos forneceu a concepção da religiosidade como o espaço do sagrado, e T. W. Manson, a partir de quem pudemos ler o reino de Deus no âmbito da União do Vegetal; Raphael Patai que serviu-nos novamente no entendimento do mito no mundo moderno; G. Reale, no âmbito da História da Filosofia.

Discutimos a mudança desse culto como um todo e da União do Vegetal em particular, vindo da floresta em direção aos centros urbanos. Estudamos aqui, interligados, o seu sistema de crenças e os fiéis da metrópole. Com relação ao seu sistema de crenças, valemo-nos da argumentação que Durkheim utiliza na designação do que seria uma “igreja” a fim de entender o funcionamento religioso da comunidade que tomamos para estudo. Uma outra contribuição nos veio de J. P. Lageneste, relativamente à concepção da consciência como “lei interior”.

Com relação aos fiéis da metrópole, uma hipótese levantada por Anthony Richard Henmann nos remeteu à questão das drogas ilícitas, a fim de verificar se estávamos ou não diante de um fenômeno eventualmente camuflado de religião. As dificuldades na obtenção de dados sobre o assunto foram fundamentadas em Jayme Ribeiro da Graça. Mas a representatividade dos ex-usuários de “drogas ilícitas” no âmbito da comunidade em estudo mostrou-se insuficiente para sustentar a hipótese levantada por Henmann. Com relação especificamente à ao uso do chá, endossando o que já defendera Edward MacRae, a resposta final ficou com Lídia Rosenberg Aratangi que em poucas palavras levantou as reais razões pelas quais não se trata de “passatempo de descompromissados”. É que, no dizer da autora que voltamos a citar,

O preparo adequado do chá exige o trabalho demorado e engajado de muitas pessoas; as reações orgânicas são, inicialmente, violentas e desagradáveis (...) e as cerimônias religiosas implicam horas e horas de um monótono bailado, ao som dos intermináveis cânticos que compõem o hinário da seita. Tudo isso acaba se configurando num preço alto demais para quem está interessado numa emoção rápida e sem maiores envolvimento.

Uma outra hipótese também levantada por Henman foi a de que esse culto encontra na classe média seus seguidores nos centros urbanos. Gyorgy Lucács e Emile Pin nos foram úteis tanto para a delimitação do que seria a classe média como para a compreensão do seu “modus vivendi”, o que nos possibilitou não só confirmar a hipótese de Henman como também fazer uma interpretação do mundo simbólico dessa classe diante da classe superior, vislumbrando aí a possibilidade de a "seita" e a classe média urbana acharem-se no domínio de um mesmo horizonte simbólico, o que explicaria a aproximação dos seus membros.

Em estudando o sistema de crenças, verificamos, entre outras coisas, que ele não é de todo estranho às diversas tentativas outrora empreendidas pela humanidade. Os dois exemplos mais marcantes, neste particular, são o dos gnósticos dos séculos II e III d.C. e o do pietismo alemão, coroado por Spener. Com relação ao gnosticismo, valiosa nos foi a fundamentação apresentada por Eugène de Faye e, com relação ao pietismo alemão nosso referencial foi a obra do próprio Spener, indiscutivelmente uma “reforma religiosa” baseada no indivíduo, entendimento este que vimos presente também no fenômeno sob estudo.

Um paralelo entre o sistema de crenças da União do Vegetal foi encontrado na tese de Mathew Fox, a que nos referimos baseando-nos em James Farris autor este que nos ofereceu conceitos básicos, examinando os temas teológicos subjacentes e levantando críticas à espiritualidade da criação defendida por Fox. Vimos, na observação da tese da benção original defendida tanto por Fox como, no nosso entender, pela União do Vegetal, que o núcleo de tal pensamento está no afastamento da religião institucionalizada à qual se opõe o misticismo e os teólogos que o endossa. Como exemplo, descobrimos uma vertente inclusive em Leonardo Boff, que também se opôs a Igreja Hierárquica de Roma.

Mas, se o misticismo se opõe à “Igreja Institucionalizada”, não concordamos totalmente que ele proponha um banimento da instituição. Tanto assim é que na mesma União do Vegetal, encontramos também uma hierarquia, base aliás da distinção entre esta e o Santo Daime. A hierarquia sagrada da União do Vegetal, se por um lado traz de volta os fundamentos do misticismo, de outro lado é uma “vontade soberana” inquestionável, o que significa uma outra Instituição tão problemática historicamente quanto aquela da Igreja Católica por ela questionada.

Por fim, em nosso quinto e último capítulo procuramos fazer um fechamento do assunto, centrando-o naquilo que é mais significativo para os fiéis da comunidade que estudamos, qual seja a “solução” existencial dos problemas do dia a dia. Levamos em conta que esta religião modifica o próprio referencial dos indivíduos, na medida em que põe em suas vidas um novo paradigma conceptual. Essa comunidade foi vista, neste capítulo, como uma Comunidade Terapêutica, cuja estrutura se apresenta, de forma poderosa, a serviço do ser de cada um de seus membros.

Os depoimentos que coletamos nos indicaram que a maioria absoluta dos freqüentadores continuam na "seita" acima de tudo por ter ela preenchido um vazio interior que os angustiava anteriormente. O conteúdo que preencheu tal vazio interior é nada menos que o conteúdo simbólico. Aqui, entre tantos outros símbolos, uma rosa passa a significar muito mais do que um exemplar colhido no jardim: ela é um símbolo totalizante envolto em mistérios profundos que, a bem da verdade, todos os hoasqueiros se esforçam para receber, galgando a cada dia um novo degrau de uma longa escada cujo cume toca nos céus, a exemplo daquela vislumbrada em sonho pelo Jacó ancestral dos israelitas.

Para expressar conteúdo como esse, achamos por bem comparar seu simbolismo com aquela ascese desenvolvida por São João da Cruz, indubitavelmente um dos maiores místicos do pensamento ocidental. Este aspecto místico-ascético é, a nosso ver, o que esse culto procura resgatar, dando a ele uma nova dimensão, que é a dimensão da tradição hierarquizada, coisa que provavelmente jamais teria ocorrido ao santo.

Com esse referencial teórico utilizado, voltamos à mencionada metodologia de trabalho. Nosso primeiro capítulo situou a temática “Religião e Natureza”, temática esta que é a base do fenômeno do chá como um todo e, além dele, do xamanismo, conforme vimos. Ela nos serviu de base para situar o fenômeno estudado no âmbito da história da humanidade, com o que tivemos sempre presente a dinâmica das civilizações, especificamente considerando os efeitos advindos do progresso das Ciências. Com esta metodologia quisemos apontar que o ser humano, ao longo do tempo, vem se distanciando da natureza, principalmente na medida em que a domina e a coloca a seu serviço. Nosso pressuposto metodológico é que o ser humano contemporâneo convive com este distanciamento, principalmente nos grandes centros urbanos.

Neste particular, nossa hipótese preliminar foi que o ser humano assim distanciado, vive na nostalgia do “jardim do éden” à procura do seu “estado natural”, embora reconhecemos que uma observação desapaixada da história nos mostra que este “status” não pode ser provado, por mais que especulemos sobre ele. Neste sentido, a religião sob estudo foi vista como proporcionadora desta “volta à natureza”, “volta” esta que se dá no âmbito da simbólica, propondo a construção de um futuro que se dará em harmonia com a

natureza. O vai-e-vem do distanciamento e aproximação descrito em nosso primeiro capítulo procurou demonstrar a relação ser humano-natureza em várias épocas, concluindo que o momento atual é o momento da “volta”, após um longo distanciamento provocado pela ascensão da razão.

O nosso segundo capítulo procurou fazer um breve apanhado histórico do Fenômeno do Chá ligado aos indígenas que tentamos identificar pelo menos em parte com os descendentes dos antigos Incas. Destacamos, ao longo desse capítulo, a ligação do indígena com a natureza, bem como a situação e o momento histórico em que estes passaram seus mistérios aos seringueiros, os quais evidentemente são a razão de ser deste culto entre os povos “civilizados”.

No nosso terceiro capítulo procuramos traçar um histórico das origens e do desenvolvimento da União do Vegetal. Para tanto, trabalhamos seu surgimento comparando-o com o surgimento do Santo Daime, já que estes dois grupos, na classificação que traçamos, formam aquela religiosidade que denominamos de Religiosidade Cabocla, e estudamos o seu deslocamento em direção à cidade.

No quarto capítulo estudamos o sistema de crenças da União do Vegetal, válido para todos os seus núcleos ou comunidades e sua aplicação prática no “Núcleo São João Batista”, situado na Serra da Cantareira, em São Paulo. Juntamente com este sistema, estudamos também a instalação da União do Vegetal nos centros urbanos, procurando identificar fatores que nos evidenciam a razão de ser desse movimento neste novo contexto social. As conclusões que chegamos são aquelas já apontadas.

Finalmente, no capítulo cinco trabalharemos a questão da “existência significativa” no âmbito da União do Vegetal, assinalando como este propicia segurança para os associados, em termos religiosos, morais e, indiretamente, psicológicos. A comunidade que analisamos nos evidenciou, conforme já assinalamos, uma Comunidade Terapêutica dentro da qual se expressa as vivências significativas de experiências profundas que propiciam uma espécie de “cura existencial” aos adeptos.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUILÓ, Federico. Articulacion de la religiosidad agraria y andina con las formas emergentes e tipo totemico y uranico. In: VV.AA. *Las Religiones Amerindias*. 500 Años después. Colección 500 Año, 4. Equador, Edições Abya-Yala, 1989.
- ALVERGA, Alex Polari de. *Viagem ao Santo Daime*: o livro das mirações. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- ALVERGAS, Alex Polari de. *O Guia da Floresta*. Record/Nova Era, Rio de Janeiro, 1992.
- ANDRITZKY, Walter. “Xamanismo. A Oasca no Ritual de Cura”. In: *Revista Planeta*. nº 180, setembro/87.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda et al. *Filosofando. Introdução à Filosofia*. São Paulo, Moderna, 1986.
- ARARIPE, Flaminio de Alencar, União do Vegetal. A Oasca e a Religião do Sentir. In: *Revista Planeta*, nº 105, junho/81.
- ARATANGUI, Lídia Rosenberg. *Doces Venenos*. Conversas e Desconversas sobre Drogas. São Paulo, Olho D’Água, 1991.
- AYMARD, A.; AUBOYER, J. *História Geral das Civilizações*. II. Roma e seu Império.1. Ocidente e a formação da unidade mediterrânea. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1956.

- BELLIER, Irène. Los cantos Mai Huna del Yajé (Amazonia peruana). In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.
- BERGER, Peter et al. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- BETTENSON. H. *Documentos da Igreja Cristã*. (seleção) 2ª edição. (Tradução de Helmuth Alfredo Simon). São Paulo/Rio de Janeiro, ASTE/Juerp, 1983.
- BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. São Paulo, Circulo do Livro, 1980.
- BORNHEIM, Gerd A. (organizador) *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 3ª edição. São Paulo, Cultrix, 1977.
- BURROUGHS, William; GINSBERG, Allen. *Cartas do Yagé*. L&PM Editores, Porto Alegre, 1984
- CAMARGO, Pedro e HORTA, Bernardo (colaborador). “Santo Daime. Um caminho para o autoconhecimento”. In: *Ano Zero*, Rio de Janeiro, s/n, 1991.
- CARDOSO, Roberto de Oliveira. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. 2.edição, São Paulo, Pioneira, 1972.
- CASTRO, Flávia de Faria et al. O Vale Sagrado dos Incas. In: *Revista Geográfica Universal*. Nº 64, março-1980.
- COMBLIN, José. *O Tempo da Ação*. Ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis, Vozes, 1982.
- CORRÊA, Maria Alice. Etnobotânica e aspectos organográficos de Banisteriopsis Caapi no Contexto Ritualístico da “União do Vegetal”. In *Cadernos São Camilo*. Vol 1, nº 1, julho/dezembro, 1994.
- COSTA, Bolivar *O Drama da Classe Média*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974
- DA CRUZ, João (são). *O Amor não Cansa nem se Cansa*. São Paulo, Paulinas, 1993.
- DAVIS, Shelton H. *Vítimas do Milagre*. O Desenvolvimento e os Índios do Brasil. (Tradução de Jorge Alexandre Faure Pontual). Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- DE FAYE, Eugène. *Gnostiques et Gnosticisme*. Étude Critique des Documents du Gnosticisme Chrétien aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. 2ª édition Augmentée. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925.

- DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. São Paulo, Hemus, 1978.
- DIAS JÚNIOR, Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral*. Uma Cartografia do Imaginário do Culto ao Santo Daime. PUC-SP, 1992 (dissertação de Mestrado).
- DREHER, M. *A Igreja no Império Romano*. Série História, Vol. 1, Fascículo 1, São Leopoldo Comissão de Publicação da Faculdade de Teologia da IECLB, 1983.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tomo II, Vol. I, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O Sagrado e o Profano*. A Essência das Religiões. (Tradução de Rogério Fernandes). Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- FABIANO, Rui (Editor). Mestre Manoel e as raízes da União. In: *Alto Falante*. Brasília, Centro de Memória e Documentação, novembro/dezembro/94-janeiro/95.
- \_\_\_\_\_. Grupo Multinacional Pesquisa Hoasca. In: *Alto Falante*, Brasília, Centro de Memória e Documentação. agosto/setembro/outubro-94.
- \_\_\_\_\_. Roberto Souto, o mais jovem mestre da origem da UDV. In: *Alto Falante*. Brasília, Centro de Memória e Documentação, agosto/setembro/outubro/94.
- FADIMAN, James; FRAGER, Robert. *Teorias da Personalidade*. São Paulo, Editora Harper & Row do Brasil, 1976.
- FALCÃO, Lorem. “Amazônia, a última fronteira da Terra”. In: *Manchete*, São Paulo, nº1825 (ano 35), 11.4.87.
- FARRIS, James. Espiritualidade da criação: introdução e crítica. In: *Koinonia*. Estudos de Religião. São Bernardo do Campo. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião. Ano IX, nº 9, junho de 1994.
- FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.
- FRÓES, Vera. *Santo Daime*. Cultura Amazônica. História do Povo Juramidam. Manaus, Marco Imperial, 1986.
- GATES, Bronwen. La taxonomía de las malpigiáceas utilizadas en el brebaje del ayahuasca. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.

- GEBHART-SAYER, Angelika. Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.
- GEVAERT, Joseph. *El Problema del Hombre*. Introducción a la Antropología Filosófica. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983.
- GONZALES, Justo. *A Era dos Gigantes*. Uma História Ilustrada do Cristianismo. V.2. São Paulo, Vida Nova, 1978.
- GRABMANN, Martín. *História de la Teología Católica*. Desde fines de la era patristica hasta nuestros días. Madrid, Espasa-Calpe, 1946.
- GRAÇA, Jayme Ribeiro da. *Tóxicos*. Rio de Janeiro, Ed. Renes, 1971.
- GREGORIM, Gilberto. *Santo Daime*. Estudos sobre Simbolismo, Doutrina e Povo Juramidam. São Paulo, Ícone, 1991.
- HALEY, Harold B. La Muerte en la cultura Inca. VV.AA. *Las Religiones Amerindias*. 500 Años después. Colección 500 Año, 4. Ecuador, Edições Abya-Yala, 1989.
- HENMAN, Anthony Richard. Uso del ayahuasca en um contexto autoritario: el caso de la União do Vegetal. In: VV. AA. *America Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.
- HILD, Jean. *Domingo y Vida pascual*. Salamanca, Sígueme, 1966.
- HILL, Kim; KAPLAN, Hillard. Descripción de la población y de las estrategias de subsistencias en la época seca entre los recientemente conocidos Yora (Yaminahua) del parque nacional Manu, Perú. In: VV. AA. *Los Guardianes de la Terra*. Los indígenas y su relación con el medio ambiente. Coleção 500 Años. nº 14. Ecuador, ABYA-YALA, 1989.
- HOORNAERT, Eduardo (Organizador). *Das Reduções Latino-Americanas às Lutas Indígenas Atuais*. IX Simpósio Latino-americano da CEHILA, Manaus, 29 de junho a 1 de agosto de 1981. São Paulo, Paulinas, 1982.
- IGREJA METODISTA. *Sermões de Wesley*. Vol. 2. São Paulo, Imprensa Metodista, 1954.
- JÚNIOR, Sangirardi. *O Índio e as Plantas Alucinógenas*. Rio de Janeiro, Alhambra, 1983.
- KURST, Juan Fletcher. *História Compendiada de la Iglesia Cristiana*. Nashville, EUA, 1917.
- LAGENEST, J.P.Barruel de. *Elementos de Sociologia da Religião*. Petrópolis, Vozes, 1976.

- LANGDON, E. Jean. Las clasificaciones del yajé dentro del grupo Siona: ethnobotánica, etnoquímica e história. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. *História del Cristianismo*. Tomo I. B. Aires/Santiago, Junta Bautista de Publicaciones/El Lucero, 1958.
- LIBÂNIO, J. B.; FILHO, Miguel Martins. *A Busca do Sagrado*. F.T.D., São Paulo, 1991.
- LUKÁCS, Gyorgy. A Consciência de Classe. In: VV.AA. *Estrutura de Classes e Estratificação Social*. 9ª edição. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.
- LUNA, Luís Eduardo. Apêndices (tradução do inglês por Argélia Castillo). In: VV. AA. *America Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.
- \_\_\_\_\_. Apêndices (tradução do inglês por Argélia Castillo). In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.
- \_\_\_\_\_. Bibliografía sobre el ayahuasca. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.
- \_\_\_\_\_; AMARINGO, Pablo César. *Ayahuasca Visions*. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman. North Atlantic Books, California, 1991.
- LUZ, Dioclécio. O chá que serve para falar com Deus. Entre a lenda e a realidade, a história da União do vegetal e do Santo Daime. In: *Roteiro Mágico de Brasília*, Codeplan, 1986.
- MACEDO, Carmen Cinira. *Imagem do Eterno*. Religiões no Brasil. São Paulo, Moderna, 1989.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua*. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- MANSON, T.W. *O Ensino de Jesus*. São Paulo, ASTE, 1965.
- MATTES, Joachim. *Introducción a la Sociología de la Religión*. Vol I . Madrid, Col. Religión y Sociedad. Alianza Editorial, 1971.
- McKENNA, Dennis J.; LUNA, L.E.; TOWERS, G.H.N. Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan alucinogenos ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.

- MELLO, L. G. *Antropologia Cultural*. Iniciação, Teoria e Temas. Petrópolis, Vozes, 1982.
- MÉTRAUX, Alfred. *Religion y Magias Indígenas de America del Sur*. Madrig, Aguilar, 1967.
- MILANEZ, Wânia. *Oaska*. A revelação do sentido da vida. Soma Publicidade, Campinas, 1988.
- NAGELSCHIMIDT, Anna Mathilde P. e C. Religião e Arquétipos. In: *Religião e Psicologia*. Estudos de Religião 1, Revista semestral de estudos e pesquisas em religião. Ano I, nº 1, março de 1985, p.87-101.
- NARANJO, Plutarco. *Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología*. Quito, Libri Mundi, 1983.
- \_\_\_\_\_. El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana. In: VV. AA. *America Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, de 1986
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional (Tradução de Prócoro Velasques Filho). São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista/Ciências da Religião, 1985.
- OYUELA, Heriberto. *Nuestra Medicina esta en la naturaleza, en la tierra*. In: VV.AA. *Los Guardianes de la Terra*. Los indígenas y su relación con el medio ambiente. Coleção 500 Años, 14. Equador, Abya-Yala, Cayambe, 1989.
- PADOVANI, Umberto A. *Filosofia da Religião*. O Problema Religioso no Pensamento Oci-dental. São Paulo, Melhoramentos, 1968.
- PATAI, Raphael. *O Mito e o Homem Moderno*. São Paulo, Cultrix, 1972 Paulistano adere ao Daime e já prepara seu chá. In: *Folha de São Paulo*, 11.11.90, Caderno Cidades.
- PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Religiões da Humanidade*. São Paulo, Loyola, 1977.
- PIN, Emile. *As Classes Sociais*. (Tradução de Geraldo Gerson de Souza). São Paulo, Duas Cidades, 1964.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus Editora/Edusp, 1965.
- RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia et al. Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana. In: *America Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.

- REALE, G.; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Vol.I, São Paulo, Paulinas, 1990.
- \_\_\_\_\_. *História da Filosofia*. Vol.II, São Paulo, Paulinas, 1990.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. O Contexto Cultural de um Alucinógeno Aborígene: Banisteriopsis Caapi. In: *Os Alucinógenos e o mundo Simbólico*. O uso dos alucinógenos entre os índios da AMÉRICA do Sul. COELHO, Vera Penteadó (Organizadora), EPU, São Paulo, 1976.
- REVISTA TRANSE. *Oasca: viagem para o desconhecido*. Ano II, nº 20, São Paulo, Abril, s/d.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização*. Estudos de Antropologia da Civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. Petrópolis, Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O Índio e a Civilização*. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. 2ª edição. Petrópolis, Vozes, 1977.
- ROCHER, Guy, Sociologia Geral I. Lisboa, Editorial Presença, 1971.
- SAES, Décio. *Classe Média e Sistema Político no Brasil*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1985.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- SCHULTES, Richard Evans. El desarrollo histórico de la identificación de las malpighiaceas empleadas como alucinógenos. In: VV. AA. *América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.
- SOARES, L. E. “O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa”, in: Cadernos do ISER, Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, ISER, 1990, n.23.
- SPENER, Philipp Jakob. *Pia Desideria*. Um Clássico do Pietismo Protestante. (Tradução de Prócoro V. Filho). São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista/Ciências da Religião, 1985.
- TERRA, J.E.M. *A Bíblia e a Natureza*. São Paulo, Loyola, 1986.
- The History of Santo Daime. In: *Shaman's Drum*. A Journal of Experimental Shamanism. nº 22.
- TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

TIMÓTEO, Clara Cárdenas. *Los Unaya y su Mundo*. Lima, Instituto Indigenista Peruano - Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1989 (Serie: Indigenismo y Realidad nº 1).

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das Idéias Religiosas no Brasil*. São Paulo, Grijalbo, 1968.

Trégua para a 'uasca`. O governo retira o chá alucinógeno da Amazônia do índice de entorpecentes. *Isto é*, São Paulo, nº 477. 12.02.86.

UNIÃO DO VEGETAL. *Consolidação das Leis do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. 2ª edição. Brasília, Sede Geral, 1991.

\_\_\_\_\_. *Hoasca. Fundamentos e Objetivos*. Brasília, Centro de Memória e Documentação, 1989.

VALERA, Guillermo Arévalo. El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú). In: VV. AA. *América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº 1, Vol XLVI, jan-mar, 1986.

VV.AA. *Las Religiones Amerindias*. 500 Años después. Colección 500 Años, 4. Ecuador, Edições Abya-Yala, 1989.

VV.AA. *Los Guardianes de la Terra*. Los indígenas y su relación con el medio ambiente. Coleção 500 Años, 14. Ecuador, Edições Abya-Yala, 1989.

## APÊNDICES

### I - Questionário de Pesquisa de Campo

No presente Apêndice queremos nos ocupar em comentar o questionário que aplicamos no "Núcleo São João Batista", unidade vinculada à União do Vegetal. Este questionário foi por nós aplicado após aprovação da direção da União do Vegetal e de ampla exposição de seu conteúdo pelos dirigentes aos frequentadores do Núcleo São João Batista, situado em Mairiporã (SP).

“Coleta de Dados Junto à União do Vegetal - UDV  
Núcleo São João Batista  
Dados dos Sócios

#### 1. Dados Pessoais

Nome: \_\_\_\_\_

Idade: \_\_\_\_\_ anos

Estado Civil:

- ( ) solteiro
- ( ) casado
- ( ) viúvo
- ( ) desquitado
- ( ) separado.

Escolaridade:

- ( ) analfabeto

- 1. Grau
- 1. Grau
- Nível Superior
- Pós-graduação

Profissão: \_\_\_\_\_

#### 1. Situação Religiosa:

Tempo de sócio: \_\_\_\_\_ anos

Religião anterior: \_\_\_\_\_

Religião dos Pais: \_\_\_\_\_

Tinha algum vício antes de vir para a UDV?

- fumar
- beber
- drogas
- outros.

Status:

- Sócio
- Instrutiva
- Corpo do Conselho
- Quadro de Mestres

#### 3. Situação Sócio-Econômica:

Em qual das situações (Classe social) abaixo você se sente incluído?

- Classe Baixa;
- Média Baixa;
- Média-Média;
- Média Alta;
- Alta

#### 4. Grau de Satisfação: (será colhido oralmente)

a) - Fale sobre sua vida antes de vir para a UDV.

- Auto conhecimento:
- Vida familiar
- Convívio Social
- O que mais gostaria de destacar?

b) - Em que você melhorou depois que veio para a UDV?

- Auto conhecimento;
- Vida familiar;

( ) - Convívio Social”.

Conforme se pode verificar, nosso questionário compõe-se de quatro perguntas básicas, dentro das quais encaixamos alguns itens de livre escolha dos entrevistados.

O item "Nome" do Campo "Dados Pessoais" foi apresentado aos entrevistados como optativo, a fim de se evitar eventuais constrangimentos. No entanto, todos os entrevistados o preencheram normalmente, perfazendo um total de cinquenta e quatro pessoas. A inclusão deste item no questionário visa facilitar o manuseio das informações e, principalmente, identificar o entrevistado na fase da entrevista oral (quarta questão).

O item "Idade" visa identificar a faixa etária dos participantes e, com o objetivo explícito, incluímos logo em seguida o item "Estado Civil". Entrando mais para a nossa questão norteadora, incluímos, também neste campo dos "Dados Pessoais", os itens "Escolaridade" e "Profissão".

Na segunda campo de perguntas de nosso questionário tratamos de pesquisar a "Situação Religiosa" dos freqüentadores, informando-nos sobre o "Tempo de sócio", em anos, a "Religião anterior" e a "Religião dos Pais". A partir do primeiro destes itens (Tempo de Sócio), pudemos verificar se os freqüentadores são esporádicos ou se tem um vínculo mais duradouro com a religião. A partir do item "Religião Anterior", verificamos efetivamente de que religião os adeptos são egressos, bem como se há ou não uma predominância de uma determinada religião sobre outra(s). Para aprofundar mais este assunto, incluímos o item seguinte "Religião dos Pais", a fim de verificar se a mesma tendência se manifesta também no caso dos pais. Desta sorte, em caso positivo, poder-se-ia cogitar que existe alguma ligação profunda que liga a atual religião à anterior.

Considerando-se que um dos pontos centrais da doutrina pregada pelo grupo sob estudo consiste na proposta de transformação interior e que esta transformação se manifesta, na prática, segundo os adeptos, entre outras coisas, através do abandono dos vícios, incluímos em nosso questionário um item em que perguntamos a cada um de nossos entrevistados se este "Tinha algum vício antes de vir para a UDV". O resultado, da mesma forma que para os demais itens, pode ser visto no item 1.2, abaixo. Acreditamos que, com este resultado, pudemos verificar até que ponto o discurso dos dirigentes está sendo praticado pelos adeptos.

Ainda neste mesmo campo de perguntas do questionário, indagamo-nos sobre o "status" do adepto na "seita", a fim de verificar como é composto o "corpo sacerdotal" desta e verificar o afunilamento de tal "corpo", considerando-se a longa preparação pela qual cada um passa ao longo dos anos, até galgar os últimos postos, que são o de conselheiro e mestres (estes últimos, equivalentes a sacerdotes). Em suma, por este item podemos verificar como se dá o processo de "ascensão" dentro da estrutura religiosa. Para efeito de elucidação, esclarecemos que sócios são as "pessoas comuns", ocupantes da base piramidal. As pessoas da "Instrutivas" são aquelas que recebem instruções especiais, o que já poderia ser visto como uma forma preparatória para se galgar aos lugares mais altos nesta estrutura. Na seqüência, temos os conselheiros e, por último, os mestres. Estes últimos formam um "colegiado" (denominado Quadro de Mestres), capitaneados por um deles, que é o mestre representante do Núcleo. A estrutura lembra a da Igreja Católica, em cujo topo encontramos os bispos e o Arcebispo, a nível local. A nível de Cúpula, a estrutura também se repete. Evidentemente que, no lugar do Papa que dirige o Colégio dos Cardeais na Igreja Católica, aqui encontramos o Mestre Geral Representante (que representa o mestre fundador da Seita, como, aliás, o Papa "representa Pedro").

No terceiro quesito de nosso questionário, tratamos de levantar a "Situação Sócio-Econômica" dos adeptos, a fim de verificar se de fato podemos sustentar a hipótese de que esta religião vem para os grandes centros urbanos e aqui atende a uma classe média intelectualizada. Neste particular, deixamos o entrevistado se posicionar livremente, assinalando uma das classes sociais na qual ele se sente incluído. Com esta medida, evitou-se o questionamento a respeito dos parâmetros para se definir classes sociais. Nossos entrevistados por si próprios se sentiram inclusos em determinada classe social e a assinalaram no questionário.

Por fim, em nossa quarta questão procuramos medir o "Grau de Satisfação" dos adeptos da União do Vegetal, na comunidade sob estudo, colhendo oralmente sua resposta, a fim de podermos senti-los face a face e poder enriquecer o questionário com suas impressões a respeito da religião que frequenta. Nosso questionamento foi dirigido no sentido de se fazer uma anamnésia com os entrevistados, visando resgatar com eles a noção de um eventual "progresso" ou "melhora" alcançado na atual religião.

Depois de entrevistar cada um deles, pautamos os dados que acima apresentamos, selecionando, para o presente trabalho, apenas os dados essenciais para a esta Dissertação.

## II - “Pesquisa da Hoasca”

Em atenção à pergunta que nos foi formulada por ocasião do Exame de Qualificação, a respeito de o Chá ser ou não droga, transcrevemos aqui, na íntegra, artigo intitulado "Grupo multinacional pesquisa Hoasca", de autoria de um dos integrantes do Centro de Estudos Médicos, que vem estudando os efeitos clínicos do chá. O referido artigo, auto explicativo, informa-nos da condição do chá, do ponto de vista da área médica. Ei-lo:

### “Grupo multinacional pesquisa Hoasca”

*PAULO A. CANDIANI\**

Um grupo multinacional de pesquisadores da área biomédica, que reúne cientistas do Brasil, dos Estados Unidos e da Finlândia, está conduzindo o mais amplo estudo científico a respeito do chá Hoasca.

Craças a facilidades oferecidas pela Escola de Medicina da Universidade do Amazonas e por membros da UDV, após quase dois anos de planejamento, os primeiros passos da pesquisa foram dados e algumas concessões já estão disponíveis.

O projeto completo inclui os seguintes itens:

1. Estudo botânico e fitoquímico dos ingredientes da planta e do chá.
2. Perfil farmacocinético dos alcalóides encontrados no chá.
3. Perfil neuroendócrino durante os efeitos agudos do chá.

4. Estudo comparativo das plaquetas e dos neurotransmissores de pessoas que usam o chá há longo tempo e de pessoas que não usam o chá.
5. Levantamento da DL 50 2 e da neurotoxicidade animal.
6. Avaliação do perfil clínico dos usuários do chá por longo tempo, em comparação com grupos de controle que não usam o chá.
7. Avaliação do perfil psiquiátrico dos usuários do chá por longo tempo, em comparação com grupos-controle (por meio de três testes de avaliação mundialmente reconhecidos como eficazes: Cidi, TPQ e Who-VCLA).
8. Efeitos fisiológicos agudos após a ingestão do chá - avaliação fenomenológica pela Escala Alucinógena Quantitativa e pelo levantamento de testemunhos espontâneos.

No verão de 1993, realizou-se, em Manaus, uma fase de pesquisa, que avaliou os feitos clínicos observados logo após a ingestão do chá, bem como os efeitos clínicos obtidos pelo uso regular da Hoasca por longo tempo.

Para a primeira parte desse estudo, foi realizada uma sessão, no Núcleo Caupuri, Manaus, com 15 homens, escolhidos dentre 24 sócios voluntários que fazem uso do chá há pelo menos dez anos.

Eles beberam um Vegetal preparado por um mestre antigo, na dosagem de 2 ml por quilo de peso corporal (aproximadamente a quantidade servida nas Sessões de Escala) e foram avaliados, em termos médicos, através da observação de alterações de sinais vitais e neurológicos (diâmetro pupilar, frequências cardíaca e respiratória, medidas de pressão arterial, temperatura e registros de eletrocardiograma e coletas de amostras de sangue).

As observações clínicas e as coletas de sangue foram realizadas em determinados intervalos de tempo (antes de beber o chá e 20, 40, 60, 90, 120, 180 e 210 minutos após a

ingestão). Além disso, os voluntários tiveram sua urina total coletada durante as 24 horas seguintes à sessão.

O exame físico mostrou leve aumento do diâmetro pupilar, que não pode ser considerado como secundário a um eventual efeito do chá sobre o Sistema Simpático, visto que os voluntários para a experimentação encontravam-se sob stress, ante a presença de observadores e a possibilidade de se submeterem a diversas coletas de sangue e de registros de eletrocardiograma.

A frequência cardíaca mostrou-se aumentada, bem como a pressão arterial, dos 20 aos 90 minutos posteriores ao início da sessão. A análise dos eletrocardiogramas, que ainda não foi realizada, poderá fornecer mais dados para a compreensão do acontecido. Mas revelou que não há alteração clínica significativa observável logo após a ingestão do chá e durante seu efeito agudo

Para a segunda parte dessa fase do projeto, foram selecionados dois grupos de 15 pessoas. Um, chamado de "grupo experimental", foi composto pelas mesmas pessoas que participaram da fase anterior. Outro, chamado de "grupo de controle", foi composto da seguinte forma: cada membro do grupo experimental convidou alguém de seu grupo de relacionamento (parente, amigo ou colega de trabalho), da mesma faixa etária, que não fosse usuário de droga, que não fizesse uso de álcool de maneira abusiva e, de preferência, que não fumasse. Todas as 30 pessoas foram submetidas a entrevista médica, a exame físico e a alguns exames laboratoriais inclusive eletrocardiograma .

Tanto a entrevista quanto o exame físico não mostraram qualquer diferença significativa nos sistemas neurossensorial, circulatório, renal, respiratório, digestivo e endócrino, entre os voluntários que compuseram os dois grupos.

Com relação aos exames laboratoriais, não foram encontrados níveis diferentes quanto a número de células vermelhas, creatinina, alcalina, TGO, TGP, colesterol, bilirrubinas conjugada/indireta/total, sódio, potássio, cálcio ou de desidrogenase láctica (esses exames informam sobre a performance dos diversos órgãos e sistemas do corpo).

Foi constatada uma diferença quanto à contagem das plaquetas sanguíneas que, embora estando dentro dos limites da normalidade e, no entanto, sem mostrar qualquer prejuízo à saúde, foram encontradas em maior quantidade entre os componentes do grupo experimental. Também foram observados, através dos eletrocardiogramas, dois bloqueios de condução cardíacos e um distúrbio de despolarização ventricular.

A explicação para o menor número de plaquetas encontrado entre os hoasqueiros poderá ser obtida quando forem concluídos outros itens da pesquisa. As alterações cardíacas verificadas revelam achados usuais frente às faixas etárias dos participantes, e não indicam dano ou disfunção orgânicos, podendo ter suas causas (não estudadas na presente pesquisa) em afecções crônicas, tais como doença de Chagas, por exemplo.

Esse é o primeiro estudo clínico mundial a respeito dos efeitos do chá Hoasca. Os autores consideram esse trabalho como um estudo clínico piloto. Muitos de seus aspectos de análise mais difícil poderão ser solucionados quando os outros itens da pesquisa estiverem concluídos - ou novos estudos, com amostragem maior, forem realizados.

O chá Hoasca está liberado pelas autoridades brasileiras que controlam o uso de drogas no país, ainda que isso não seja bem compreendido pela sociedade como um todo. Na verdade, seu uso é considerado empiricamente seguro, com em décadas de experiência, sem que qualquer morte ou prejuízo à saúde possa ser atribuído à sua ingestão por qualquer, dentro do âmbito ritualístico.

Atualmente, há cerca de 7 mil e 500 pessoas que bebem regularmente o chá, nas sessões da UDV, com a confiança de que não estão prejudicando a saúde. A conclusão do presente estudo diz que "pode-se afirmar que, se qualquer dano ou morte forem temporariamente associados à ingestão do chá Hoasca, uma investigação clínica apurada deverá ser efetuada, para evitar que o mesmo possa ser impropriamente responsabilizado como agente causador".

Estamos seguros de que os cientistas confirmarão a palavra de Mestre Gabriel, de que o chá Hoasca "é comprovadamente inofensivo à saúde". É questão de tempo.

-----  
**\*PAULO A. CANDIANI**, do Quadro de Mestres do Núcleo São João Batista, SP, é médico e monitor do Centro de Estudos Médicos para a 3ª Região da UDV.

## ERRATA

Apresentamos, abaixo, errata para o texto de nossa Dissertação de Mestrado acima.

Página/Ref.	Onde se lê	Leia-se
12	o estudo de talo fenômeno leva	o estudo de tal fenômeno leva
15, citação	um cipó e uma arbustiva	um cipó e uma arbustiva
15, citação	uma reportagem que fizeram	uma reportagem que fizemos
18, citação	o cipó do mariri e a folha	o cipó do mariri e a folha
19	amigo Allen, que as responde	amigo Allen, que as respondia
21, nota 16	arte de esculpir, sob influencia do	arte de esculpir, sob influência do
22, nota 19	chá	chá
23, citação	difundida no planeta	difundida no planeta.
24	camadas médias. (p.23).	camadas médias (p.23).
24	Na conclusão, o autor	Na conclusão o autor
24, nota 20	cipó da hoasca (?)	cipó da hoasca [sic]
26	erra diferente do atual	era diferente do atual
26	dessa dissertação vem comprovar	dessa dissertação vêm comprovar
26	estudo dos cantos	estudo dos cânticos
27	temas de tais cantos	temas de tais cânticos
27	O autor,	A autora,
27	recensão daqueles que o precederam	recensão daqueles que a precederam
28	observadas pelo autor	observadas pela autora
33, nota 33	já que este povo possui	já que estes povos possuem
35	do Uaupés	do Uaupés (Valpés)
36	ha muito tempo	há muito tempo
37	serie de imagens mentais	série de imagens mentais
39	a União do Vegetal se “apresenta-se	a União do Vegetal “apresenta-se
39	Com o objetivo de trilharmos	Com o objetivo de trilhar
40	seja a tona que modifica próprio	seja a tona que modifica o próprio
43, nota 41	Metodologia de trabalho	metodologia de trabalho
48	de nossa área	de nossa área. (faltou o ponto final!)
48	não mistérios hoje e esse	são mistérios hoje e esse
49	Ele é uma cena que	Este descobrimento é uma cena que
49	E isso ciência nenhuma	E isto ciência alguma
51	vão servir de referência para uma	vai servir de referência para uma
53	do Deus-Sol .	do Deus-Sol.
54	abandonado no grande universo	abandonados no grande universo
59	E é na mesma atmosfera vamos	E é na mesma atmosfera que vamos
59	culturais, o que, na realidade não	culturais, o que na realidade não

60	de explicar a fé, e por ápice o pano-de-fundo que, vivenciada na experiência profunda do ser humano	de explicar a fé, tendo por ápice o pano-de-fundo de uma experiência simbólica que, vivenciada na profundidade do ser humano
67	pelo mesmo autor, quando diz que “	pelo mesmo autor, quando diz: “o
70		
73	tona mítica-religiosa e a racional não precisa mais render-lhe cultos,	tona mítica-religiosa e ora a racional não precisa mais ver Deus atrás das cortinas dos mistérios naturais
74		
80	acima referido foi obscurecida,	acima referida foi obscurecida,
80	conheciam também, homens	conheciam também homens
82	este último, fruto da	este último, nesta concepção, fruto da
83	Certamente por este motivo,	Certamente, pelos motivos
93	E este retorno se reveste de	apresentados,
117, nota 68	e, com isto, derrotarem o império.	No caso específico do nosso objeto de estudo, este retorno se reveste de
121	Magrey (3 vezes)	e, com isto, derrotar o império.
122	defende Carmem Macedo que:	MacRae
123	“Religiosidade Xamânica” (2 vezes)	defende Carmem Cinira Macedo
124	consciência religiosa quer se trate	que:
126, nota 3	União do Vegetal, qual juntamente	Religiosidade Xamânica
128, citação 1	“André Costa eram “companheiros	consciência religiosa. Quer se trate
130, citação	que ele pediu própria ver, ele viu.	União do Vegetal, a qual, juntamente
131	sido extintos estas formas	André Costa eram “companheiros
139	utilizava-se o chá para o mal ou para	que ele pediu prá ver, ele viu.
139	o bem, conforme já assinalamos.	sido extintos[as] estas formas
139	Nessa ocasião os “mestres de	utilizava-se o chá para o mal ou para
141	curiosidade” reconheceram-no	o bem, conforme veremos.
141	as palavras indígenas acima	Nessa ocasião vários “mestres de
141	mencionadas	curiosidade” reconheceram-no
141	Tiuaco bebeu o chá e não agüentou	algumas das palavras indígenas
143	seus efeitos e morreu.	acima mencionadas
146	ao lado da sepultura dela e sepultar	Tiuaco bebeu o chá, não agüentou
146	Tiuaco.	seus efeitos e morreu.
148	se ele tivesse se tornado em um	ao lado da sepultura dela e sepultou
148	cipó),	Tiuaco.
148	reconheceu a Hoasca e o Tiuaco	se ele tivesse se transformado em um
149	reconhecido como tal pelos “mestres	cipó),
149, nota 41	de curiosidade”, por ocasião daquela	reconheceu nas plantas a presença de
	já mencionada sessão em	Hoasca e de Tiuaco,
	a esposa lhe pede que salvasse seu	reconhecido como tal por vários dos
	Poronga era uma lamparina que os	“mestres de curiosidade”, quando da
	seringueiros usavam para cortar	realização daquela já mencionada
		sessão em
		a esposa lhe pediu que salvasse seu
		Poronga é o nome que se dá a uma

150, nota 42	seringa à noite	lamparina empregada pelos seringueiros para iluminar seu ambiente de trabalho na selva, durante o corte da seringueira, à noite.
156	Carnaúba, Carapanaúba, Mulateiro.	Massaranduba, Carapanaúba e Mulateiro.
161, nota 62	conforme estudaremos no próximo capítulo.	conforme estudaremos em nosso quinto capítulo.
161, item	teria ele instruído os fiéis a seguirem o conselho do apóstolo Paulo, “examinar todas as coisas e reter o que é bom”.	teria ele instruído aos fiéis que seguissem o conselho do apóstolo Paulo: “examinai todas as coisas e retendes o que é bom”.
164	e mantido por essa, intitulado	e mantido pela "seita" em estudo, intitulado
167	fora do alcance da polícia.	fora do alcance da polícia.”
203	A coisa ficou preta problema meu	A coisa ficou preta pro meu lado e
204	lado e problema dela também.	pro lado dela também.
254	fiéis em potencial procuram pela	fiéis em potencial que procuram pela
255	Em linhas gerais, não se poder afirmar com precisão	Em linhas gerais, não se pode afirmar com precisão
	qualquer diferença significa nos	qualquer diferença significativa nos
	com em décadas de experiência, sem	com décadas de experiência, sem que
	que qualquer morte ou prejuízo à	qualquer morte ou prejuízo à saúde
	saúde possa ser atribuído à sua	possam ser atribuídos à sua ingestão
	ingestão por qualquer, dentro do	no âmbito ritualístico.
	âmbito ritualístico.	

Além das correções acima, verificamos que em diversas passagens deixamos de dar espaço após a inclusão do número da citação (por exemplo, p. 50, nota 12). Por se tratar de erros de edição, deixamos de corrigi-los aqui.