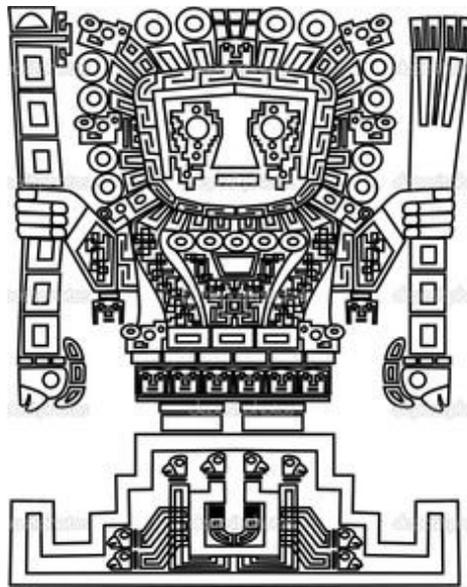




Universidade Federal de Pernambuco  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia e Museologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia



Miguel Colaço Bittencourt

**O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro  
e os seus processos de cura**

Recife

2015



Universidade Federal de Pernambuco  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia e Museologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Miguel Colaço Bittencourt

**O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro  
e os seus processos de cura**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Roberta Bivar Campos.

Recife  
2015

Catálogo na fonte

Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

B624n Bittencourt, Miguel Colaço.

O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro e os seus processos de cura  
/ Miguel Colaço Bittencourt. - 2015.  
247 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roberta Bivar Campos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH.  
Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2015.

Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Antropologia. 2. Panteísmo. 3. Cura. 4. Religião. 5. Cerimônia  
ayahuasca – Rituais. 6. Etnologia. I. Campos, Roberta Bivar (Orientadora).  
II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2016-18)

Miguel Colaço Bittencourt

**O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro  
e os seus processos de cura**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Roberta Bivar Campos.

Área de concentração: antropologia da religião

Data da defesa: 05 de Agosto de 2015

Resultado: Aprovado

Banca Examinadora:

Prof<sup>a</sup>. Dra. Roberta Bivar Campos: \_\_\_\_\_

Programa de Pós-Graduação em Antropologia- UFPE  
(Orientador<sup>a</sup>)

Prof. Dr. Bartolomeu Figueirôa de Medeiros: \_\_\_\_\_

Programa de Pós-Graduação em Antropologia- UFPE  
(Examinador Interno)

Prof. Dr. Paulo Alves Moreira: \_\_\_\_\_

Universidade Regional da Bahia- UNIRB  
(Examinador Externo)

Recife- 2015

*Dedico este trabalho à arte do aprendizado, às virtudes  
e às plantas.*

## **Agradecimentos:**

Em primeiro lugar, agradeço ao financiamento dos meus familiares, do PPGA-UFPE e da FACEPE que por meio do edital 17/2012 possibilitou a viabilização e realização das pesquisas.

Ao departamento de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), pela aprovação no mestrado e pelo diálogo antropológico que é realizado neste espaço.

À minha orientadora Dr<sup>a</sup>. Roberta Bivar Campos pela resposta positiva inicial, por todo o apoio durante meu processo de formação, pelas conversas e construções que tivemos juntos neste trabalho. Em conjunto, agradeço ao prof. Dr. Edwin Reesink, o qual tenho admiração e afinidade por suas observações e instruções. Agradeço aos prof(s). Mísia Reesink, Lady Selma, Bartolomeu Figueirôa e Edward MacRae, pelas questões levantadas durante as apresentações nos meus trabalhos em mesas redondas e GT's. Também agradeço aos demais que trabalham no departamento de antropologia (PPGA) da UFPE.

Agradeço de maneira sincera ao amigo antropólogo, Wagner Lira, pelas ajudas, esclarecimentos, conversas e orientações durante a qualificação do projeto de pesquisa. Agradeço aos colegas de turma: Alcides Lopes, Jamilly Cunha, Juliana Gonçalves e Rebeca Kramer pelo nosso convívio durante o curso.

À todos os discentes que trabalham comigo na Revista de Estudos e Investigações Antropológicas – REIA.

Agradeço de coração à minha família. Primeiramente, a minha querida mãe: Maria do Carmo Colaço - Dui e ao meu querido pai, Paulo Bittencourt, pelo apoio, incentivo e educação libertária que tive durante a minha vida. Agradeço aos meus avós maternos, Manoel e Leda Colaço (*in memoriam*), e aos paternos, Fausto (*in memoriam*) e Nerçy Bittencourt. Agradeço aos meus irmãos, que mesmo distante estão próximos - Thiago, Hermínio, Manoela e Pedro. Agradeço às minhas sobrinhas, Júlia e Sofia, que encantam o mundo. Agradeço a toda a minha família que mora em Goiás, na Chapada dos Veadeiros, e todos os outros familiares não mencionados.

Agradeço (Namastê) aos amigos e colegas panteístas: Barbier, Jales, Benoit, Marina, Victor, Thiago, Nara, Nina, Virgílio, Daniela, Francis, Carol, Iuji, Lucas, Glauber, Luca, Juliana, Arya, todos os panteístas e não-panteístas que de alguma forma contribuíram com este trabalho.

Agradeço aos demais amigos que me acompanharam em fases da vida: Filipe Mendes, Pedro Sanchez, Victor Inojosa, Paolo Montanheiro, Daniel Carapeba, Gabriel Kafure, Felipe Wolmer e, especialmente, Luiza Maretto pelo nosso convívio cotidiano e conversas.

Agradeço, especialmente, à minha companheira, amiga, amante e confidente, Renata Domingues, por termos nos conhecido e estarmos nos conhecendo todos os dias. Tudo que tentasse escrever aqui não seria um grão de areia em comparação ao (a)mar e/do meu agradecimento por ti.

De modo poético, criativo e especial agradeço às plantas, por tudo que trilhei e continuo trilhando neste caminho de saber. Com certeza, conhecer a Ayahuasca transformou a minha vida e o meu modo de perceber o mundo.

Por fim, agradeço à vida. Grato.

# El condor pasa

anonimo

The musical score is written for the Qena instrument. It consists of seven staves, each labeled 'Qna.' on the left. The music is in 4/4 time and features a variety of rhythmic patterns, including eighth and sixteenth notes, and rests. Chord annotations are placed above the staves: Am, C, C, C, G, Am, Am, Am, C, C, C, G, Am, Am, F, F, G, C, F, F, G, C, G, Am, Am, Am, Am, Am, C, Am, Am.

Figura ii: Transcrição de Fernando Formigo

*“[...] tenho em mim todos os sonhos do mundo”*

Fernando Pessoa

## Resumo

O campo religioso ayahuasqueiro é comumente conhecido e estudado pelos ditos principais grupos e movimentos (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal). Esta pesquisa traz uma nova perspectiva do uso religioso da Ayahuasca pelas características filosóficas do grupo, a Sociedade Panteísta Ayahuasca – Panhuasca, situada em Pernambuco/ Brasil. Nesta junção de tradições, a xamânica pelo uso das *plantas de poder* e a filosófica, o grupo panteísta tem seus sincretismos, símbolos e aprendizados particulares sobre o uso do enteógeno Ayahuasca. Tais significados em torno da bebida correspondem à perspectiva panteísta e a produção do conhecimento religioso do fundador do grupo, o médico e filósofo Régis Barbier. Desse modo, esta pesquisa procura compreender as dinâmicas ritualísticas panteístas de acordo com a perspectiva monista presente do grupo, a perspectiva metafísica cosmo-existencial. A partir destas abordagens, reflete-se sobre a cura neste contexto de atuação pela noção da transformação e (des)continuidade subjetiva, para compreender como os sujeitos se tornam panteístas e aderem a esse modo de pensar e se posicionar no mundo. A cura é abordada nesta pesquisa como uma transformação pela resignificação da perspectiva existencial e identificação com a perspectiva Cosmo-existencial pela vivência de imersão na(o) cerimônia/rito panteísta. Para refletir sobre a cura, esta pesquisa explora o estudo do ritual, da experiência, da performance e do paradigma da corporeidade. Em última análise, este trabalho pretende iniciar a compreensão da identidade panteísta, o *self-panteísta* correlacional com o *ethos* religioso. Desta maneira, cabe a antropologia como disciplina acompanhar e refletir sobre o campo ayahuasqueiro, as composições, (re)criações e particularidades, assim como, compreender os diversos sujeitos que compõem este cenário social.

**Palavras-chave:** Panteísmo. Cura. Religião Ayahuasqueira. Etnografia. Ritual.

## Abstract

The ayahuasca religion's field is commonly known and studied by the leading groups and movements (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal). This research brings a new perspective on the religious use of ayahuasca by the philosophical characteristics of the studied group, the Ayahuasca Pantheist Society – Panhuasca, located in Pernambuco/ Brazil. At this junction of traditions, the shamanic, for the use of *power plants* and the philosophical, the pantheistic group has its syncretisms, symbols and particular learning about using the entheogen Ayahuasca. Such meanings around the ayahuasca beverage correspond to pantheistic perspective of the group and to the production of religious knowledge by the group founder, doctor and philosopher Régis Barbier. Thereby, this research seeks to understand the pantheistic ritual dynamics according to the monistic view of the group, the metaphysical Cosmo-existential perspective. From these approaches, one can reflect on healing in this context of action by the notion of transformation and subjective (dis)continuity, to understand how the subjects become pantheistic and adhere to this way of thinking and position in the world. Healing is addressed in this research as a transformation by reframing the existential perspective and identification with the cosmo-existential perspective by immersion experience in the pantheistic ceremony/rite. To reflect on healing, this research explores the study of the ritual, experience, performance and embodiment paradigm. In last analysis, this work intends to initiate the comprehension of the pantheistic identity, the *self-pantheist* correlational with the religious *ethos*. Therefore, it is up to anthropology as a discipline to follow and reflect on the ayahuasca field, the compositions, (re)creations and particularities, as well as to understand the various subjects that make up this social scenery.

**Key words:** Pantheism. Healing. Ayahuasca Religion. Ethnography. Ritual.

## Lista de fotografias e imagens

<b>Figura 1.</b> Arte visual “Ayahuasca Visions” .....	17
<b>Figura 2.</b> Foto de Régis A. Barbier .....	49
<b>Figura 3.</b> Mapa da América desenhado por R. Barbier .....	51
<b>Figura 4.</b> Arte panteísta revelando o encontro místico da serpente com a águia .....	64
<b>Figura 5.</b> Arte panteísta que descreve o ser panteísta imerso no cosmos .....	87
<b>Figura 6.</b> Cruz panteísta de virtudes .....	100
<b>Figura 7.</b> Pentagrama panteísta .....	103
<b>Figura 8.</b> Quadrinho do artista Troche .....	104
<b>Figura 9.</b> Arte que representa o ritual panteísta .....	118
<b>Figura 10.</b> Marina praticando <i>Techi Tessen</i> .....	155
<b>Figura 11.</b> Daniela e Virgílio no casamento panteísta em 2013 .....	157
<b>Figura 12.</b> Palestra de Thiago Aquino .....	158
<b>Figura 13.</b> Victor Leão tocando uma flauta <i>High Spirit</i> .....	159
<b>Figura 14.</b> Paulo Jales em Cascavel/CE .....	161
<b>Figura 15.</b> Imagem visual da <i>Pachamama</i> .....	164
<b>Figura 16.</b> A torre do alto – <i>HanaWasi</i> .....	222
<b>Figura 17.</b> Salão ritualístico na sede da SPA – 2011 .....	222
<b>Figura 18.</b> Salão ritualístico da SPA – 2014 .....	223
<b>Figura 19.</b> O bastão da fala .....	223
<b>Figura 20.</b> Local do início do cerimonial .....	223
<b>Figura 21.</b> Escultura cerimonial (a) .....	224
<b>Figura 22.</b> Escultura cerimonial (b) .....	224
<b>Figura 23.</b> Escultura cerimonial (c) .....	224
<b>Figura 24.</b> O gongo .....	224
<b>Figura 25.</b> Local de convívio – refeitório .....	225
<b>Figura 26.</b> Local de convívio – redário .....	225
<b>Figura 27.</b> Local de convívio .....	225
<b>Figura 28.</b> O condor .....	226
<b>Figura 29.</b> A águia .....	226
<b>Figura 30.</b> A concha ( instrumento musical) .....	226
<b>Figura 31.</b> Filtro de sonhos .....	226

<b>Figura 32.</b> Escultura cerimonial (d) .....	226
<b>Figura 33.</b> O mariri ( <i>Banisteriopsis caapi</i> ) .....	227
<b>Figura 34.</b> Cipó enramado no cajueiro .....	227
<b>Figura 35.</b> O chacronal .....	227
<b>Figura 36.</b> Paneladas de mariri e chacrona no fogo – preparo 2013 .....	228
<b>Figura 37.</b> Panteístas .....	228
<b>Figura 38.</b> Salão cerimonial no preparo – 2013 .....	228
<b>Figura 39.</b> Espaço Circular (a)- 2014 .....	229
<b>Figura 40.</b> Espaço Circular (b) .....	229

## **Lista de tabelas e gráficos**

<b>1.</b> Lista das substâncias enteógenas em diversos contextos .....	30
<b>2.</b> Quadro de plantas que contém DMT (2-dimetil triptamina) .....	33-34
<b>3.</b> Quadro de plantas que contém B-carbolina .....	34
<b>4.</b> Cronologia dos estigmas sociais .....	48
<b>5.</b> Cronograma das práticas ritualistas .....	85-86
<b>6.</b> Gráfico sobre as compreensões nativas sobre as perspectivas metafísicas .....	96
<b>7.</b> O anel de mobius .....	97
<b>8.</b> Gráfico representacional da cerimônia panteísta .....	123
<b>9.</b> Marcação de figuras e nomes .....	123
<b>10.</b> Oposição dos Tempos .....	174
<b>11.</b> Esquema imagem – conceito .....	199
<b>12.</b> Gráfico espacial da SPA .....	230
<b>13.</b> Gráfico espacial do Espaço Circular .....	230

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	14
<b>Capítulo 1</b>	
<b>A divinização e a enteógenia das plantas</b> .....	17
1.1 A divinização das plantas .....	17
1.2 Drogas, psicoativos e enteógenos .....	24
1.3 A Ayahuasca .....	31
1.4 Set and setting .....	36
1.5 O campo das religiões ayahuasqueiras .....	38
1.5.1 O Santo Daime e o seu fundador .....	39
1.5.2 A Barquinha e o seu capitão .....	41
1.5.3 A União do Vegetal e o hoasqueiro da borracha .....	43
1.5.4 Os estigmas sociais .....	45
1.6 O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro .....	49
1.7 Novos rumos no campo ayahuasqueiro .....	57
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Abordagens metodológicas no campo ayahuasqueiro</b> .....	64
2.1 As formas de observação .....	64
2.2 As pesquisas no campo ayahuasqueiro .....	68
2.3 A entrada no campo de pesquisa, um ayahuasqueiro antropólogo .....	71
2.4 Coleta de dados- entrevistas, observações e participações .....	76
2.4.1 Trajetórias de vida .....	79
2.5 Pesquisadores em campo .....	80
2.6 Os conceitos .....	81
2.7 Interlocutores .....	83
2.8 Demais participações fora do âmbito ritualístico .....	85
2.9 Cronograma das práticas ritualísticas .....	85
<b>Capítulo 3</b>	
<b>A perspectiva Cosmo-existencial</b> .....	87
3.1 O panteísmo e as suas tradições .....	87
3.1.1 O estado de Pernambuco e o Círculo de Deus e Verdade (CDV) .....	90
3.2 A Sociedade Panteísta Ayahuasca: a Panhuasca .....	91
3.2.1 Cosmo-existencialismo .....	95
3.2.2 Estado-de-ser .....	97
3.2.3 Campos de Virtudes .....	99
3.2.4 A linha Tukunaká .....	101
3.2.5 O pentagrama panteísta (fenomenologia) .....	102
3.3 A experiência sensível .....	104
3.4 Uma breve síntese da tradição panteísta .....	109
3.4.1 Algumas considerações sobre a SPA e o movimento <i>New Age</i> .....	110
3.4.2 Religião e suas definições .....	112
3.4.3 A (des)continuidade do campo religioso ayahuasqueiro .....	115
<b>Capítulo 4</b>	
<b>Análise ritualística estrutural-funcional da Panhuasca</b> .....	118

4.1	A entrada no ritual da Panhuasca .....	118
4.2	As cerimônias panteístas .....	122
4.2.1	Cerimônia Regular .....	124
4.2.2	Cerimônia Extra .....	128
4.2.3	Cerimônia dos Grãos .....	128
4.2.4	Os retiros e as celebrações .....	130
4.2.5	O preparo do enteógeno .....	131
4.3	Narrativas panteístas .....	133
4.4	O presente etnográfico – a descentralização do fundador .....	135
4.5	Da estrutura (perspectiva) à função.....	138
4.5.1	Outras categorias nativas .....	138
4.5.2	Revisitando a hierarquia .....	141
4.5.3	Dosagem .....	144
4.5.4	O Templo- o salão ritualístico .....	145
4.5.5	Cânticos .....	147
4.5.6	A autocorreção no panteísmo .....	149
4.6	Função do ritual .....	151
4.7	Algumas trajetórias de vida .....	155
4.7.1	Uma breve reflexão sobre as trajetórias de vida .....	162

## Capítulo 5

<b>Os processos de cura e o vir a ser .....</b>	<b>164</b>
5.1 O sagrado panteísta .....	164
5.1.1 Panteístas: os guardiões da fonte e os seus caminhos iniciáticos .....	167
5.2 O ritual .....	177
5.2.1 A experiência .....	181
5.2.2 A performance .....	186
5.3 Os processos de cura e o <i>devir</i> .....	191
5.3.1 Confronto .....	195
5.3.2 Resignificação .....	196
5.3.3 Pertencimento .....	198
5.3.4 “O processo natural” .....	200
5.3.5 A cura como um processo.....	202
5.4 O self e o ethos panteísta .....	206

<b>6 Considerações finais .....</b>	<b>209</b>
-------------------------------------	------------

<b>Referências .....</b>	<b>211</b>
--------------------------	------------

## Apêndice

<b>Apêndice A- Fotografias .....</b>	<b>222</b>
<b>Apêndice B- Gráfico espacial .....</b>	<b>230</b>
<b>Apêndice C- Questões norteadoras .....</b>	<b>231</b>

## Anexos

<b>Anexos A- Cânticos .....</b>	<b>232</b>
<b>Anexos B- Mitos e contos .....</b>	<b>242</b>

## Introdução

De um modo geral, o campo de religiões ayahuasqueiras é um típico campo de conflito de bases ideológicas, interesses, jogos de poder (numa perspectiva bourdiana), principalmente, ao se pensar em eficácia (simbólica), controle e funções religiosas. Tal processo de poder, conflito e controle simbólico faz parte do campo social religioso, também, quando se trata do uso de psicoativos, neste caso, categoricamente entendido como enteógeno. Então, de certa maneira, os grupos vivem numa “luta simbólica” que se torna visível internamente, conseqüentemente, como formas e maneiras de se firmar e mostrar uma posição estabelecida enquanto religiosidade ayahuasqueira.

A óptica panteísta do uso religioso/ritualístico da Ayahuasca, considera o eixo de perspectiva monista fundante do grupo, a perspectiva metafísica cosmo-existencial. Este contexto religioso, caracteriza-se pela aspecto filosófico que adquire sentido próprio sobre o *theos* e o divino. Conseqüentemente, sobre o uso religioso ritualístico da Ayahuasca. Deste modo, este trabalho visa compreender os processos de cura dos sujeitos pela formulação teórica do *drama social* turneriano, entendendo este processo como uma angústia existencial, a qual se resolve pela ressignificação existencial, especificamente, a transformação da subjetividade. Portanto, esta pesquisa inicia a compreensão do *self*-panteísta pelo estudo da perspectiva (estrutura de pensamento – perspectiva cosmo-existencial), aspectos funcionais e particulares das práticas panteístas.

A partir da junção e compreensão do panteísmo com a substância enteógena Ayahuasca, esta pesquisa desenvolve a linha ideológica da Sociedade Panteísta Ayahuasca – a Panhuasca. Portanto, compreende-se a particularidade desta religiosidade com as suas características filosóficas de acordo com sua ideologia e fundamentos ritualísticos. Para isto, apresenta-se uma linha de raciocínio, onde cada capítulo explana um tópico em especial.

Inicialmente, no primeiro capítulo, aborda-se sobre a divinização das plantas fazendo uma revisão teórica e bibliográfica. Depois se reflete sobre a bebida enteógena Ayahuasca e o seu contexto social, tanto no desenvolvimento dos grupos ayahuasqueiros quanto dos estigmas sociais, teorias antropológicas e demais questões pertinentes deste campo de pesquisa. O intuito final do capítulo é iniciar o desenvolvimento do trabalho etnográfico detalhando o percurso inicial da fundação da Sociedade Panteísta, compreendendo os aspectos motivacionais do fundador, o médico e filósofo Régis Barbier. Desta forma, demonstra-se a

especificidade do contexto em que tal instituição teve origem.

O segundo capítulo detalha os procedimentos metodológicos da pesquisa e como o pesquisador conciliou, lidou e aperfeiçoou o olhar e observação antropológica a partir da sua posição de nativo/antropólogo. Ou seja, um pesquisador nativo experienciando o próprio campo. De maneira interessante, esta pesquisa encontra o termo “experiência” de vários modos, tanto na metodologia pela continuidade das ideias de Mercante (2012) e Wacquant (2002) quanto nas análises de Turner (1986). De modo amplo e breve, a metodologia desenvolvida aborda e questiona as formas de produção do conhecimento e como se fazer uma pesquisa antropológica no campo das religiões ayahuasqueiras.

Após a contextualização e explicitação do desenvolvimento da pesquisa, o terceiro capítulo inicia o entendimento da perspectiva metafísica cosmo-existencial. Pois, esta é a base das particularidades ritualísticas e dos processos de cura pesquisados. Com isto, desenvolve-se as categorias nativas e o que está intrínseco nestes termos.

Com a explanação da perspectiva unitária, é realizado no capítulo quatro o próximo passo, o desenvolvimento do trabalho etnográfico descrevendo e detalhando sobre os caminhos iniciáticos de um ayahuasqueiro, as práticas panteístas, as particularidades ritualísticas e as trajetórias de vida dos sujeitos que passaram por esta iniciação religiofilosófica. A etnografia neste capítulo visa compreender de maneira focada e simples a ligação entre a perspectiva (modelo estrutural/ unidade de pensamento) e as práticas ritualísticas (funcionalidade). Ou seja, a ideologia, atuação e prática pela base metafísica fundante, resultando em uma educação emocional e cognitiva. Tais detalhes etnográficos desenvolvem o próximo tópico, os processos de cura.

No quinto capítulo o desenvolvimento analítico da cura ou ressignificação religiosa é compreendido a partir das formulações teóricas de Victor Turner em vários segmentos: o ritual, o self e a transformação subjetiva. Tais termos objetivam compreender a especificidade do espaço ritualístico panteísta e como se realizam as transformações de comportamento coordenado pela educação emocional/ racional apreendida ritualisticamente. Para desenvolver de modo amplo e preciso, entende-se a cura como um processo em que os sujeitos passam por fases e caminhos os quais são desenvolvidos e negociados pelas ações do *set and setting*. Principalmente, entre o sujeito e o grupo (sujeitos). Desta maneira, tornou-se fundamental optar, também, pelo estudo do paradigma da corporeidade de Csordas (2008) para situar a experiência ayahuasqueira, a cura e o eu-no-mundo, visto que para iniciar a compreensão do

*self* e *ethos* religioso é necessário compreender e segmentar este conjunto de interações.

Destaco que esta pesquisa por mais que seja fruto de um trabalho acadêmico de mestrado não se resume apenas em atender a estes pré-requisitos. Compreendo este trabalho como parte da minha vivência de oito anos com o grupo em todos os seus âmbitos, assim como pela formação e desenvolvimento no campo antropológico. Um dia tive uma enorme vontade de realizar uma pesquisa sobre o panteísmo e a Ayahuasca. Considero este trabalho a construção mais importante que já tive até o momento. Boa leitura!

# Capítulo 1

## A divinização e a enteógenia das plantas



**Figura 1:** Arte visual “Ayahuasca Visions”. Crédito: Paulo Jales.

---

“OLÁ, guardador de rebanhos,  
Aí à beira da estrada,  
Que te diz o vento que passa?”

“Que é vento, e que passa  
e que já passou antes,  
e que passará depois.  
E a ti o que te diz?”

“Muita coisa mais do que isso.  
Fala-me de muitas outras coisas.  
De memórias e de saudades  
E de coisas que nunca foram”

“Nunca ouviste passar o vento.  
O vento só fala do vento  
O que lhe ouviste foi mentira  
E a mentira está em ti.”  
(FERNANDO PESSOA, 2013:48)

---

### 1.1 A divinização das plantas

A interação do homem com as plantas pode ser observada a partir de uma abordagem antropológica voltada para o paradigma natureza/ cultura. A “naturalização” e “culturalização” do homem é condicionada e circunstanciada envolvendo o manejo de

técnicas, criação de ferramentas e artefatos em diversos ambientes, variando os modos de organização, utilização, sobrevivência e significados. Um dos fatores explorados no desenvolvimento da espécie *Homo sapiens* é o conhecimento e cultivo das plantas. De povos exclusivamente caçadores, os “*sapiens*” se tornam, também, cultivadores e semeadores de plantações e grãos, transformando a forma de vida e conseqüentemente a organização social. Em vez do homem ser um andarilho, migrando de lugares, ele se torna um agricultor, conhecedor das maravilhas e perigos das plantas, fixando-se num espaço/tempo e passa a ser classificado como um caçador-coletor. Essencialmente, o homem é um ser tanto natural quanto cultural (FILHO, 1993; MCKEENA, 2000; ESCOHOTADO, 2004; MAZOYER; ROUDART, 2010; GEERTZ, 2012).

Tal passagem histórica do homem é colocada por Mazoyer e Roudart (2010) como a “revolução agrícola” acompanhada pelo uso de ferramentas, técnicas de cultivo e de criação, definidas por sistemas agrários que dependiam do clima, fauna e flora do ambiente. Tais sistemas de cultivo também visavam a criação de animais para garantir a alimentação do grupo, trazendo uma segurança e planejamento, organizado pelo número de pessoas e famílias. Saber usar os recursos disponíveis na natureza, aprimorar as práticas e ferramentas criaria uma melhor interação e “facilidade”<sup>1</sup> do homem com a mesma.

O uso das plantas tem diversos fins nas sociedades humanas. Como dito, anteriormente, tais usos variam entre culturas e povos estando nas diversas esferas sociais, especificamente, na saúde, arquitetura, economia, alimentação, lazer, religião, entre outros. Maria Thereza L. de Arruda Camargo (2014) em sua obra - *As plantas medicinais e o sagrado* - detalha historicamente o uso de plantas medicinais com diversas finalidades desde o mundo antigo até os dias atuais.

Destaco que o estudo e o uso terapêutico das plantas é visto em diversos povos como os sumérios, egípcios, gregos, fenícios, árabes e demais outros. Os principais fatores considerados para o uso de plantas foi o nomadismo, juntamente, com a distribuição espacial, técnicas de domesticação das plantas, o comércio, propagação de especiarias e os contatos interétnicos. Um dos principais conceitos que surge para especificar o cuidado da dosagem das substâncias é o termo grego *phármakon*, de sentido ambíguo, traduzido como remédio ou veneno, o qual poderia levar a cura ou a morte (CAMARGO, 2014; ESCOHATO, 2004; LABATE, 2004; CARNEIRO, 2014; DELMANTO, 2014).

---

<sup>1</sup> Emprega-se o termo como um aperfeiçoamento dos modos de vida.

No entanto, nem sempre as plantas tiveram bons olhares. A teoria demoníaca da doença foi motivo de caça a diversos homens e mulheres, entre eles: médicos, bruxas, pagãos, feiticeiros, xamãs, curandeiros, boticários e demais sujeitos que trabalhavam com plantas e ervas consideradas de origem maligna pelo cristianismo. Algumas plantas classificadas como psicoativas estavam nesta lista de repreensões e ganharam má fama por serem vinculadas ao aspecto negativo das religiões como demoníacas, a doença ou o mal. A partir de então, as plantas eram consideradas como do bem ou do mal à depender de como o movimento de cristianização empunhava sua doutrina ortodoxa. Vale salientar que tais imposições assumiam políticas estratégicas que articulavam a facilitação da exploração e a colonização, produzindo uma atmosfera de terror e medo para controlar e evitar ideologias contrárias (TAUSSIG, 1993; BETHENCOURT, 2004; CARNEIRO, 2014).

O “caminho das plantas” é uma das técnicas dentro do conjunto de práticas adotadas para despertar estados de consciência. Este é um dos fatores considerados pelo desenvolvimento das técnicas xamanísticas, que por meio de ritos, estados de êxtase e transe induzidos alcançavam um “mundo mágico”<sup>2</sup>. Certamente, tal técnica desenvolveu um cunho religioso e terapêutico de carácter sacralizado e divino em vários lugares ao redor do mundo (CAMARGO, 2014; HOFMANN; SCHULTES, 2001; LUNA, 2004, 2011). McKenna (1995) salienta que o xamanismo autêntico é aquele que usa de plantas psicoativas para o entendimento acerca do universo e do homem. Na obra *-O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase-* Mircea Eliade (1976) relata em vários povos diversas formas de xamanismo, os quais se pode citar: na Ásia (os yakutes, ugrios e lapones); na América (os paviotso e os achumawi); e na Oceania (os semang, sakai e os jakun).

O conceito antropológico sobre o xamanismo denota um conjunto de práticas ancestrais, largamente difundidas, que busca a cura, o autoconhecimento e a compreensão das manifestações da natureza. Segundo Edward MacRae (1992) a origem do nome surge na tribo dos Tungs, na Sibéria, derivado do nome *samã*n (aquele que é inspirado pelos espíritos). Os xamãs seriam “guias espirituais”, aqueles que assumiriam uma profunda relação de conhecimento e aprendizado com o universo mítico e sobrenatural, usando as plantas de poder, consideradas sagradas, mestras ou professoras como acesso aos ensinamentos aprendidos e proferidos deste “reino espiritual”. Outros termos são atribuídos ao sujeito

---

<sup>2</sup> Em alguns casos o mundo mágico é descrito como o sobrenatural. O nome sobrenatural indica algo acima do natural. Conceitualmente, indicaria uma realidade mítica alcançada pela “intoxicação” de uma substância que geraria o êxtase, ou, pela indução de alguma técnica de transe como movimentos corporais, usos de instrumentos musicais, entre outras (HARNER, 1980).

“espiritualizado” e apto a transitar nestes mundos, a exemplo dos yawanawá que intitulam como *xinaya*, cujo significado é aquele que tem pensamento e sentimento (BOMFIM NETO, etnografia 2014).

Os guias através das “jornadas ou voos xamânicos”<sup>3</sup> obteriam conhecimentos sobre as curas espirituais através de visões e intuições, posteriormente, repassados à comunidade. Os aprendizados são tidos como segredos dos espíritos ou em algumas tradições “encantos” do universo mítico, mágico ou sobrenatural que eram relacionados. Os xamãs são sujeitos vistos socialmente como os mestres do mundo espiritual, obtendo diversos conhecimentos a cerca da medicina da floresta. O arquétipo do sujeito xamã é o “curador ferido”, refletindo o ser que se auto curou e por ter trilhado o “caminho da cura” está apto a realizar, aconselhar ou direcioná-la em outros sujeitos por diversas técnicas.

Outros nomes também configuram sujeitos que optam pelo “caminho das plantas” como: vegetalistas, curandeiros e benzedeiros. Estes, não necessariamente curam através de êxtases induzidos, mas compõem o cenário popular com uso de plantas medicinais (LIRA, 2009; MAGNANI, 1990; CAMARGO, 2014).

Tradicionalmente, os povos pré-colombianos ou andinos residentes na América assumem uma estreita relação com as plantas medicinais e as de origem psicoativas, caracterizados pelo uso xamânico. Lideranças do povo indígena *huni kuĩ* em parceria com organizações federais publicaram em 2014, o livro- *Una Isĩ Kayawa, Livro da Cura do povo Huni Kuĩ do rio Jordão*. Esta obra traz as técnicas xamânicas utilizadas por povos indígenas como a defumação, o sopro, o banho de ervas e a utilização de plantas encontradas na floresta para fazer colírios e demais receitas de cura. Segundo o livro, a doença para este povo é vista como um mau espírito que permeia o sujeito doente, as plantas teriam o poder de libertar o espírito e deixar o sujeito livre. Os vegetais trariam o acesso ao mundo dos espíritos e permitiram o confronto entendidas como as “batalhas espirituais” e/ou adivinhações do que seria necessário para livrar o sujeito da doença, purificando o corpo e a mente. As plantas teriam um espírito próprio, dotadas de agência e capacidade de comunicação (MACRAE, 1992; IKA MURU; QUINET, 2014).

Outros povos indígenas também desenvolveram técnicas de cura que se apresentaram de forma estranha para a cultura Ocidental, como os: yawanawá, *kaxinawá*, tukanos, *shipibo*,

---

<sup>3</sup> Outros termos são empregados como as “batalhas espirituais” que comporiam o cenário de trabalho espiritual através de jornadas e longas lutas espirituais com espíritos do mal. Nestas batalhas o xamã poderia aprender com os espíritos, afastar, obter respostas, adivinhações e curar enfermidades a depender do objetivo da “jornada” ou contato com o outro mundo.

*katukina*, entre outros. Vale salientar, que tais conhecimentos eram/são transmitidos por tradição oral e abrangiam uma riqueza sobre o universo farmacológico e ecofisiológico dos vegetais. (LIRA, 2009; LABATE; LIMA, 2008a).

São diversos os sistemas e técnicas xamânicas, Wagner Lira (2009) utiliza o conceito *bricoleur* de Lévi-Strauss (2012) para ressaltar as criações e recriações que existem nestes sistemas que descrevem a complexidade do processo de significação do universo humano com os elementos da natureza. O “*xamã bricoleur*” é o sujeito que representa a **ciência primária**, conhecendo, significando e utilizando a planta. [...] “já que a floresta era seu lar, o morador precisava conhecer bem a sua casa” (LIRA, 2009:16). Assim, os elementos da natureza eram primeiramente conhecidos para serem vistos e classificados como úteis. Lévi-Strauss (1975a, 2012:33) em sua análise sobre o sistema totêmico, ao sair da ilusão do primitivismo, explicita que os elementos da natureza como os animais e os vegetais são significados nas relações sociais porque são primeiro conhecidos. Desta forma, coloca a noção de “ciência primeira” de acordo com o contexto de culturalização do homem em aspecto relacional com a natureza. Logo, compreende-se que o homem é um ser com a capacidade de atribuir significado.

O monismo entre natureza e cultura é colocado por Descola (1997) sob a influência de Gregory Bateson e Lévi-Strauss para uma **sincronicidade**. A ecologia atua como influência e inspiração para as ciências sociais e humanas, e não como luzes geográficas deterministas. [...] “as entidades que constituem nosso universo só possuem um sentido e uma identidade através das relações que instituem enquanto tais.” (DESCOLA, 1997:261). A antropologia não dualista formulada por Descola fixa o campo de estudo nos processos de “atualização, circunstância, contexto e objetificação”. Descola (2012) ao descrever o relacionamento de povos ameríndios com a domesticação de animais, observa a correspondência existente no processo de objetivação. Em sua opinião, a relação de objetivação é baseada num princípio geral de ação, “um esquema elementar da praxis” (DESCOLA, 2012:108), que ao se “inovar” gera uma atualização que reflete em toda a organização social. O antropólogo pretende demonstrar a contingência da interação dialética entre os termos e as relações com seu grau de logicidade. Em outras palavras, o sentido da objetivação é criada pelas relações que representam o senso para se objetivar.

Assim, retomando ao aspecto de divinização dos vegetais nas relações humanas. As substâncias de carácter psicoativo atuam principalmente no sistema nervoso central (SNC) e

contém reações particulares no corpo e na psique do ser humano que dependem da quantidade de uso. O aspecto divinatório representado nas plantas ocorre devido aos efeitos, sensações, sensibilidades, aprendizados “recebidos”, induzidos, estimulados, enfim, diversas manifestações, representações e significados conferidos. As pesquisas dos etnobotânicos Wasson (1992), Schultes e Hofmann (2001) refletem como base primordial as propriedades químicas, botânicas e os efeitos biológicos de determinadas substâncias no homem. De acordo com os pesquisadores a ideia de divindade é apontada como inerente aos efeitos psicofarmacológicos provocados pelas substâncias, sendo este um fator essencial (SHANNON, 2002, 2003, 2008; MACRAE, 1992; TUPPER, 2002).

No entanto, outros fatores ainda são apontados. Camargo (2014) considera três elementos empregados nos rituais de cura: 1. atividades biológicas decorrentes dos princípios ativos; 2. crenças no sobrenatural; 3. orientações e causas. Estas considerações apontam para a importância ritualística e religiosa da planta, ou seja, o ritual coordena e orienta a agência da planta.

Entendemos que, nos sistemas de crença afro-brasileiros, a ação das plantas capazes de provocar estados alterados de consciência não depende somente de suas propriedades intrínsecas, mas da presença de forças sobrenaturais de caráter sacral que a planta incorpora em específicos momentos ritualísticos (CAMARGO, 2014: 216).

Camargo (2014:214) na perspectiva durkheimniana sobre a noção dicotômica do sagrado e do profano confere ao conjunto ritualístico um sistema sagrado – fora do ambiente natural ou do cotidiano. E, as “coisas sagradas” como “aquelas que os interditos isolam e resguardam da vida profana”. Nesta perspectiva, o tornar-se sagrado parte da ideia central de deslocamento, criando um valor sacral fora do profano com um acesso. Assim, as plantas caracterizam uma “chave” para o sagrado. Então, a “coisa sagrada” seria o acesso de saída do profano para se chegar ao sagrado. O elemento que “guardaria e revelaria”.

Sobre a representação do divino, as plantas atuam como um elo vital, portal e veículo. Utilizo da compreensão de Tupper (2002), que intitula as plantas como um “**instrumento de cognição**” para o contato com tais estados, efeitos e sentimentos. Então, o homem cria uma abertura para o estado de êxtase, transe e cura. São diversas as sensações, efeitos, resultados e objetivos despertados no ser humano. Ou seja, as plantas são a “porta de entrada” para os efeitos entendidos na esfera humana como sagrados, por isto, observada por Camargo (2014) como coisas do sagrado, pois guardam o sagrado. No entanto, dependendo do significado,

pode-se ou não vincular as plantas também como o próprio sagrado, sendo instrumentos divinizados e divinos ao mesmo tempo e, justamente, por serem divinizados são divinos. Ou seja, a atuação de significação das plantas permeia a **materialização do sagrado**, além de se chegar ao encontro com “a entidade”, o homem pode significar a planta como uma entidade com agência própria. A classificação de Tupper (2002) confere ao homem uma autonomia e agência de se guiar na experiência, seria um “jogo de agenciamentos”, onde é preciso afinação para despertar o divino e conseguir o proveito positivo na “viagem”. Vale salientar que além de porta de entrada, reflete-se também o lado inverso, servindo como porta de saída de doenças, males, angústia e outras possíveis crises ou sensações, que não são necessariamente entendidas como vínculos do sagrado. Por esta razão, também, pode-se considerar esta saída do negativo para o positivo como fundamental nestas concepções. Ibã Kaxinawá ao descrever o rito *Hunimika* disse: “*Cipó é coisa mais sagrada. É o espírito mais seguro. Está perto com a gente. Nós estamos falando dele, ele está aqui com a gente*” (MANÁ; IBÃ KAXINAWA, 2006:163). A planta agencia comunicações entre o sagrado e profano, positivo e negativo, através do seu uso esses portais se abrem e esses mundos se comunicam.

São diversas as compreensões do homem sobre o que é o divino e de como os vegetais representam essa ponte e esse elo com o mistério. Por isso, o poema de Fernando Pessoa sobre o processo de significação do homem com o vento reflete sobre este assunto. O homem significa o vento, neste caso, as plantas de acordo com suas particularidades e efeitos, criando e aperfeiçoando técnicas que ao longo do tempo são (re)criadas em um processo de possibilidades possíveis, de acordo com a noção de ciência primeira, formulada por Lévi-Strauss. A citação de Camargo atenta o uso para uma religião específica, porém o aspecto de crenças e compreensão do conceito de sobrenatural varia para diversas religiosidades, tal ideia abrange a noção do **set and setting** que veremos posteriormente. A frase “*O homem inventou os deuses que criaram os homens*” descreve esse ciclo. Especificamente, compreendo que “a planta não incorpora”, o homem é que incorpora a planta o significado de incorporação e os demais. De acordo com as formulações de Becker (2008) sobre o hábito e significações de experiências referentes ao uso de substâncias. Tais entendimentos elaboram técnicas de uso relacionado com os seus efeitos biofarmacológicos, reações e como lidar com eles. Concluo que as crenças são parte das técnicas que induzem ao significado e maneiras específicas de aprender e lidar com os estados provocados e sentidos que respeitam os aspectos sociais e

culturais que estão acompanhados e vinculados. Ou seja, são aprendizados enraizados e constantemente transferidos em diversas esferas que atuam de forma complementar e sincrônica nos relacionamentos do homem numa perspectiva monista de natureza e cultura.

## 1.2 Drogas, psicoativos e enteógenos

As plantas classificadas como de poder, visionárias, professoras e mestras são em sua maioria psicoativas ou psicotrópicas, considerando a etimologia da palavra trópico como procura ou busca<sup>4</sup>. Tais substâncias produzem efeitos no ser humano que induzem a um estado físico e psíquico. Inicialmente, tais estados seriam observados como uma “intoxicação” ou “embriaguez” que derivava do uso destas substâncias, posteriormente, o termo alucinação surge para especificar as sensações sensoriais e as sensibilidades auditivas, visuais e emocionais. O alemão Lewis<sup>5</sup> (1924, 1927) conceituou o termo grego *phantastica* a respeito da classificação de algumas classes de “drogas” que despertavam a “faculdade da imaginação”, mais tarde, tal termo transformou-se para alucinógeno. No entanto, a palavra alucinação, drogas e outros termos carregam um juízo de valor a respeito da natureza das percepções produzidas, induzindo um sentido pejorativo e sensacionalista. O senso comum ou a “lógica da negatividade” destes termos encaminham ao entendimento de uma alteração da realidade, um privar-se da razão e do entendimento, de um modo a alucinar e distorcer a percepção da realidade como um possível princípio de loucura, associando-os a casos patológicos e desvios sociais (ESCOHOTADO, 2004; CAMARGO, 2014; MCKENNA, 1995, 2000; TUPPER, 2002; LABATE, 2004; LABATE; LIMA, 2008a; GOULART, 2008; SIMÕES, 2008; DELMANTO, 2014).

Por isto, este trabalho, compreende que tais significações são produtos culturais e históricos. Como expôs Edward MacRae (1992:16), tais termos assumem posições que impedem a pesquisa imparcial sobre os “estados de comunhão” que os indivíduos podem alcançar mediante a ingestão de psicoativos e a sua amplitude antropológica neste campo de

---

<sup>4</sup> Atualmente, o termo psiconauta aborda sobre o grupo de pessoas que se dispõem a vivenciar e buscar experiências, induzindo até ao turismo psicotrópico. O termo refere sobre a busca por “viagens” psicodélicas. O próprio sentido de viagem pode se referir a várias abordagens como de sintéticos em uma festa *have* a uma visão aprofundada de experiência existencial ritualística. O trópico da palavra remete também a uma busca pelo prazer, que muitas vezes não caracteriza a especificidade de alguns psicoativos.

<sup>5</sup> Lewis fez em 1924 a primeira sistematização das substâncias psicoativas. Depois, Delay e Deniker reelaboraram em 1957 e 1961, classificando e dividindo as substâncias que agem no psiquismo em três famílias: os psicolépticos (depressoras), psicoanálepticos (estimulantes) e os psicodislépticos (modificadoras) (LABATE; LIMA, 2008a).

estudo (MACRAE, 1992, 2004; SIMÕES, 2008).

O termo alucinação deriva do entendimento do estado de consciência de que o sujeito perde a noção do real pelo conjunto de sensações sensoriais provocadas, o alucinado seria compreendido como um louco, um desvairado, um sujeito marginalizado da sociedade suscetível a um desvio social. Parte desde pensamento é desenvolvido na atualidade política da “guerra contra as drogas”, vista como uma questão de segurança, criminalidade, violência, especificamente, controle social. O debate em torno deste campo de estudo traduzido como drogas/cultura entre antropólogos, cientistas sociais e demais pesquisadores interdisciplinares também discute a relação de liberdade e autonomia do indivíduo, prezando pela saúde e pela vida<sup>6</sup>, compreendendo a autodeterminação e autorregulação do homem com diversas substâncias (alimentos, bebidas e outras). A compreensão dos pesquisadores antiproibicionistas é que além de questões de segurança pública, a política das drogas envolve uma abordagem educacional e de saúde pública, articulando-se em contraponto com o lado estereotipado da relação das drogas como um desvio social. Visto que o uso de substâncias pelo homem é cultural e histórico. Assim, os trabalhos deste campo de estudo buscam tratar de forma integradora as diversas áreas de assistência aos demais indivíduos, e não apenas entender o assunto como um perigo social que tem como resultado a marginalização e criminalização. Visto que a repressão não acaba com o uso nem com as drogas, muitas vezes desenvolve o aspecto contrário de criminalidade e uma geração de sujeitos *outsiders* (LABATE; LIMA, 2008a; GOULART, 2008; SIMÕES, 2008; CARNEIRO, 2008, 2014).

É notado por pesquisadores que uma política violenta e estreitamente criminalista não resolve o problema da questão das drogas. Por isso, a abertura proposta por diversos grupos<sup>7</sup> nos debates envolve a articulação da assistência social de forma integradora, respeitando o poder de decisão, autonomia e liberdade do indivíduo, criando possibilidades e políticas de acesso para a educação, saúde, lazer, trabalho, entre outras. Além destas, de carácter social, os mecanismos de saúde, atualmente, passam por uma reformulação ao tratar deste tema, destacando vários cursos e didáticas de cuidado inovadoras como: a redução de danos, o consultório de rua, a saúde familiar, coletiva, escolar, do trabalho e assistências em grupos específicos, o SUPERA, entre outros (CARNEIRO, 2008; BRASIL, 2014).

---

<sup>6</sup> Novas políticas de saúde são implementadas pelo CONAD e SENAD pela redução de danos, a partir do consultório de rua, cursos online como o Supera, fé e prevenção, divisão de setores e formas de atuação entre profissionais de saúde, visando uma assistência social integrativa de cuidado.

<sup>7</sup> Alguns grupos em destaque são: Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD), Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos (ABESUP), Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Substâncias Psicoativas (GIESP), Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP).

O próprio termo “droga” é compreendido de diferentes formas. Inicialmente, deriva-se do comércio ao se referir à especiarias, produtos secos, exóticos, uso médico, alimentação, tecidos, produtos comercializados em geral. Posteriormente, o nome foi vinculado a veneno e substâncias “perigosas”. Atualmente, a linguagem mais comum é de substâncias ilícitas (maconha, cocaína, crack, heroína, LSD, ecstasy, lança-perfume, etc.), alvo dos regimes de controle e proibições com o pensamento voltado para criminalidade, compulsão, danos e dependência. Simões (2008:14) conceitua os termos: drogas e psicoativos de maneira técnica, que servirão para a abordagem seguinte, lembrando que até mesmo na biomedicina estes termos são constantemente reanalisados e reconstruídos:

Na linguagem mais técnica, “droga” serve para designar amplamente qualquer substância que, por contraste ao “alimento”, não é assimilada de imediato como meio de renovação e conservação pelo organismo, mas é capaz de desencadear no corpo uma reação tanto somática quanto psíquica, de intensidade variável, mesmo quando absorvida em quantidades reduzidas (SIMÕES, 2008:14).

“Psicoativo” é um dos termos cunhados para referir às substâncias que modificam o estado de consciência, humor ou sentimento de quem as usa – modificações essas que podem variar de um estímulo leve, como o provocado por uma xícara de café, até alterações mais intensas na percepção do tempo, do espaço ou do próprio corpo, como as que podem ser desencadeadas por alucinógenos vegetais, como a ayahuasca, ou anfetaminas psicodélicas sintéticas, como o MDMA, popularmente conhecido como ecstasy (SIMÕES, 2008:14).

O significado culturalmente construído sobre “droga” reflete para além de substâncias em geral, algo prejudicial à saúde com danos físicos e psíquicos. O conceito de droga foi associado ao de veneno nas antigas drogarias e locais de manipulação. “Atualmente, em linhas gerais, pode-se afirmar que há uma dicotomia ideológica entre droga e fármaco. Enquanto a primeira é vista como veneno, o segundo é tido como remédio e esta distinção fundamenta a definição das drogas ilícitas e lícitas” (LABATE; LIMA, 2008:320). Assim, desenvolve-se a continuidade do significado em torno destas substâncias nos dias atuais. Hoje, o debate em torno do sentido dos psicoativos é dividido pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como estimulantes, depressivos, perturbadoras e procuradas. Uma das principais reflexões sobre a questão é a **intensidade** da ação da substância e os males ou benefícios à saúde humana e social, principalmente, visando a capacidade de mudanças fisiológicas ou de comportamento.

Como refletido anteriormente, os psicoativos são tratados de forma estranha à cultura ocidental. Alguns pesquisadores como Wasson, McKenna, Timothy Leary, Marlene Dobkins, Ruck, BigWood, Staples, Ott, entre outros, propuseram diferentes termos para dissociar o

sentido pejorativo e sensacionalista de “droga” como algo de carácter intrínseco danoso e negativo. Tais propostas pretendem afastar estigmas sociais e estereótipos que gerem exclusão e ocultem os reais potenciais positivos das experiências psicoativas (MACRAE, 1992, 2004a; MCKENNA, 1995, 2000; TUPPER, 2002; SHANNON, 2008).

Por isto, este trabalho, coaduna-se com estas afirmações e principia a compreensão das transformações e das pesquisas que compreendem sobre este assunto, assumindo o posicionamento de afastamento de estigmas sociais, rótulos negativos e vínculos pejorativos para se aproximar da realidade do campo de estudo. Então, ao se referir sobre substâncias de carácter psicoativo será utilizado outros termos que não assumam o sentido da “lógica da negatividade” como droga ou alucinógeno (TUPPER, 2002; MACRAE, 1992, 2004a, 2008).

O termo psicoativo refere à experiência de uma “viagem astral” ou “jornada xamânica” e sugere a ideia de uma “expansão da consciência” como aponta Benny Shannon (2008). Outra ideia vista por McKenna (2000) é a de plantas inteligentes, esta perspectiva considera o fator influenciador do uso de psicoativos no desenvolvimento do cérebro e da consciência humana. O termo psicodélico usado nestas categorias de análise é próximo ao sentido de estimulação, derivado do termo psicoativo. Porém, a ideia surge dos termos gregos e da interpretação do psiquiatra britânico, Humphry Osmond, elaborando (*psyche*- mente e *delos*- manifestação) como uma “manifestação da psique” ou “movimento da mente”, a qual seria parte da busca pelo autoconhecimento<sup>8</sup> fruto da expansão da consciência. Um pequeno fragmento do autoconhecimento resultante do uso de psicoativos compreende a “dissolução do eu”, uma expansão para o infinito onde se permite sair do ego humano e individual para uma visão ampla da vida, do coletivo, do Cosmos e da Natureza. Seria uma fusão extática com o infinito em um exercício de despersonalização e desindividualização<sup>9</sup> provocado pelo êxtase, que minimamente se parece com a experiência de contemplação estética de uma obra de arte, algum fenômeno natural ou uma meditação profunda (ESCOHOTADO, 2004; CARNEIRO, 2008; DELMANTO, 2014; GEERTZ, 2012).

Fruto destas experiências, no âmbito do carácter político, nos anos 60, destaca-se o movimento psicodélico ou o psicodelismo, conhecido pelo uso do ácido lisérgico (LSD). Os manifestantes buscavam uma participação social baseada nas ideias de paz, amor e liberdade. A frase do ativista psicodélico Timothy Leary “*turn on, tune in, drop out*”, da tradução “ligue-

---

<sup>8</sup> Alguns povos indígenas a exemplo dos katukina sugerem o uso de psicoativas para o auto conhecimento e a harmonização com a natureza (LABATE; LIMA, 2008a).

<sup>9</sup> Aldous Huxley (2002) utiliza estes termos ao detalhar sua experiência com a mesalina.

se, sintonize-se, caia fora” foi um marco e tornou-se mundialmente famosa como palavras de ordem “política psicodélica”. Estão entre os movimentos contraculturais: o Provo (abreviação de “provocadores”), na Holanda, o *happening* e o *Woodstock*, ambos, na década de 60, nos Estados Unidos. Tais movimentos *contraculturais* pregavam novas ideologias sociais, diferente das dominantes e visavam o uso de substâncias psicoativas como um instrumento potencializador da transformação cultural, possível pelo exercício da liberdade e da expansão do conhecimento interior. Tais usos e movimentos eram caracterizados como formas de resistência e transformação radical da sociedade, o uso de psicoativo e a ideia de expansão da consciência, neste caso, adquire uma dimensão política revolucionária com a ideia de retorno a estados livres e originais. Então, o psicodelismo seria a fuga e o combate de visões ortodoxas e manipuladoras (DELMANTO, 2014; ESCOHOTADO, 2004).

A ideia da consciência se expandir e aumentar remete ao aspecto de transe ou êxtase provocado e/ou induzido, que pode partir do uso de substâncias como técnicas de vocalização, meditação, entre outras. Por isso, considera-se neste trabalho o transe como o resultado de técnicas induzidas para se chegar a um estado, como danças, sons, posturas, movimentos corporais sem uso de psicoativos. E o êxtase, um estado provocado pelo uso de psicoativo incluindo diversas técnicas.

Os estados de êxtase induzidos por psicoativos no homem, geralmente, é visto e rotulado como uma alteração. Pelo “estado alterado de consciência”, conclui-se que as substâncias psicoativas alteram a consciência ou o estado normal e habitual do sujeito, no sentido de sair da realidade, perder-se ou ser o que não se é. No entanto, o termo “ampliado” contrapõe a ideia de “alteração”. Wagner Lira (2009:20) aponta que “é preciso controlar a experiência”. As jornadas xamânicas ou o “voo da alma” tem um cunho ritualístico e terapêutico, que permite a expansão da consciência com o intuito da ampliação da percepção de uma forma lúcida com a finalidade de conhecer-se, “abrir o terceiro olho”, o olho da intuição e do observador. Na minha leitura “controlar” traz o sentido de lucidez da experiência que remete a ideia de “afinação com a experiência”, visto que a completude da experiência não é apenas a predeterminação ou controle do sujeito, e sim o conjunto de fatores e disposição em unir-se ao estado e ao contexto de utilização. Ou seja, para “trilhar os caminhos espirituais” dos psicoativos é preciso saber se conduzir para os bons sentimentos, chamar pra si e afinar-se com eles. Howard Becker (2007) aponta que significar os efeitos das “drogas” envolve um elo de aprendizados para lidar com a experiência e as sensações provocadas.

Portanto, a planta não age só, é preciso técnicas, conhecimento coletivo e religioso ritualístico, logo suas ações também dependem da agência humana.

A ampliação seria a caracterização do mesmo estado emocional com um carácter ampliado, mas não deixando de ser o que se é, e sim ampliando o que se é. Na observação do termo, neste caso, a ampliação deriva também de uma alteração, no entanto, a ressalva é de não deixar de ser o que se é, sendo importante considerar o sentido que o termo induz e como melhor lhe empregar, evitando rotulações negativas. Então, considerando os aspectos ritualísticos e terapêuticos, o termo ampliação da consciência conceitua melhor a finalidade de um ritual enteógeno. Ao considerar a importância de um ritual e do sentido que é atribuído ao elemento vegetal.

Já a categoria do nome consciência induz a diferentes entendimentos e subcampos, sendo fundamental uma explicitação. Tal termo é trabalhado pelos estudos da consciência (*consciousness studies*) na área da filosofia, psicologia, neurofisiologia, sociologia e antropologia, com muitos debates e definições. Nesta pesquisa, compreende-se a consciência pela unidade do corpo e da mente, configurada principalmente pelo campo da percepção, da imaginação, do sentimento e do pensamento (MERCANTE, 2012).

O termo enteógeno é compreendido de diferentes formas entre os pesquisadores, porém, determina o aspecto religioso ritualístico e sacramentado de uma substância psicoativa. Os pesquisadores- Ruck, BigWood, Staples, Ott, Wasson, entre outros- propuseram o nome enteógeno para substituir psicodélico com a proposta da relação de experiência com o divino. A etimologia da palavra surge do grego *entheos*- deus dentro, induzindo a “percepção do divino dentro de si” ou “gerar a experiência de Deus em si”, denominando a experiência divina, tanto levada quanto despertada no sujeito. Outros sentidos se ramificam para denominar cientificamente o termo. Para Edward MacRae (1992:16) é “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si”, Tupper (2002:499) considera como “plantas psicoativas usadas como sacramentos espirituais” e Benny Shannon (2008:51) “mind-altering plants used in sacramental contexts” (“plantas que expandem a consciência usadas em contextos ritualísticos”- tradução do autor). Wagner Lira (2009:17) aponta que:

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

2009:17).

As substâncias enteogênicas - “plantas mestras ou professora”- envolvem a ideia de conhecimento e são observadas em diversos contextos valorizadas pelos indivíduos e pelas culturas. Abaixo segue uma lista com alguns exemplos<sup>10</sup> (HOFMANN; SCHULTES, 2001; TUPPER, 2002; LIRA, 2009).

<b>Planta</b>	<b>Nome Científico</b>	<b>Uso/ povo</b>
Cacto Peyote	<i>Lophophora williamsii</i>	Povos da América do Norte e América Central
Cacto San Pedro/ Wachuma	<i>Echinopsis sp.</i>	Povos andinos
Trombeta/ Datura/ Erva do diabo	<i>Datura metel/ Datura stramonium</i>	Nativos mexicanos
Cânhamo	<i>Cannabis sativa</i>	Hindus, islâmamicos, africanos, japoneses e chineses
Cogumelos “mágicos”	<i>Amanita muscaria/ Psilocibes cubensis</i>	Indo-arianos do Rig Veda; Povos da América
Iboga/ buite	<i>Tabernanthe iboga</i>	Povos africanos
Jurema	<i>Mimosa sp.</i>	Índios e caboclos do Nordeste brasileiro
Ayahuasca	<i>Banisteriopsis caapi/ Psychotria viridis</i>	Povos andinos
Rapé pariká	<i>Anadenanthera sp. e Virola sp.</i>	Povos andinos

**Quadro 1:** Lista de substâncias enteógenas em diversos contextos.

A classificação do conceito de enteógeno parte do princípio de como se usa uma substância (elemento vegetal) e o carácter de divino ou sacralizado que os homens adquirem a ela. Como observado por Becker (2008), Goulart (2008), MacRae (2008), Labate (2004), Lira (2009) e Carneiro (2008), o Estado tem influência ao estabelecer sanções e aspectos jurídicos que estabelecem o uso de vegetais e de substâncias em geral. Por isso, conclui-se que um enteógeno depende de três questões:

1. Psicoativos naturais - elementos da natureza não sintetizados.
2. Usados em contextos ritualísticos, onde tais substâncias são vistas como um sacramento com finalidades “espirituais” em que seus efeitos induzam a experiência imediata e/ou sensível conceituada pelo universo humano como divina.
3. Uso legítimo do enteógeno acordado pelos códigos de leis da sociedade em questão.

<sup>10</sup> Para maiores informações consultar: Evans Schultes e Albert Hofmann- Plants of the Gods (2001) ou [www.erowid.org].

Por isto, considerando estes fatores em diferentes sociedades, algumas substâncias adquirem a classificação de enteógenos, enquanto, outras não. No Brasil, a jurema e a ayahuasca se destacam como “sacramentos” usadas no contexto religioso ritualístico fazendo parte do contexto religioso e cultural. Como aponta MacRae (2008), os rituais e os grupos religiosos fazem parte do “controle social” estabelecido e sancionado pelo Estado. Portanto, os grupos ayahuasqueiros atuam como mediadores com o papel de regular e controlar o uso do enteógeno (SALLES, 2010; MACRAE, 2008; LIRA, 2009; GOULART, 2008).

A infusão ayahuasca tem destaque neste trabalho, pois objetiva-se compreender os aspectos ritualísticos da Sociedade Panteísta Ayahuasca. Por isto, exponho suas particularidades e atuação no Brasil para situar o contexto em que este trabalho se insere.

### 1.3 A Ayahuasca<sup>11</sup>

A bebida conhecida como ayahuasca é proveniente da bacia amazônica e contida principalmente na selva peruana, sendo tradicionalmente utilizada por povos indígenas e preparada de diversas maneiras. Segundo Claudio Naranjo (1986) essa bebida é consumida há 4 mil anos por registros coletados em vasos de cerâmica e estatuetas<sup>12</sup>. O seu feitio mais conhecido é a mistura do cipó *Banisteriopsis caapi* e o arbusto *Psychotria viridis*, ambos, são conhecidos de maneiras não científicas como o mariri e a chacrona<sup>13</sup>. Outras plantas também podem ser acrescentadas à depender do preparo e objetivo. Dobkin de Rios apresenta uma lista de 72 plantas que podem ser adicionadas, no entanto, as tradições brasileiras após um longo processo de legitimidade optaram usar apenas as duas (MERCANTE, 2012; MACRAE, 1992, 2008; LABATE, 2004).

Segundo Luna (2004, 2011), o nome ayahuasca deriva do quichua *aya-* alma, espírito, pessoa morta e *huasca-* corda, liana, vinho e cipó. No entanto, o nome para essa bebida varia segundo as tradições, sendo conhecida também como: *uni*, *yage*, *yajé*, *natem*, *raminó*, *kamarampi*, *nepe*, *kahi*, *caapi*, *huasca*, *hoasca* e *daime*. O termo *Banisteriopsis caapi* foi

---

<sup>11</sup> Nesta nota, destaco abreviações que terão influência na terminologia das palavras. Quando me referir à Ayahuasca estarei exprimindo à relação com o divino, a entidade Ayahuasca. Opto por essa distinção para detalhar a particularidade religiosa do panteísmo com a Ayahuasca, e por respeito à forma como o grupo consome a bebida e a ela se refere. Quando citar o nome com “a” minúsculo será a infusão sem carácter divinatório ou sacramentado. O outro termo usado de forma abreviada é SPA referente à Sociedade Panteísta Ayahuasca.

<sup>12</sup> Essa data é debatida por outros pesquisadores, ver Mercante (2012).

<sup>13</sup> Os nomes são amplos para descrever as plantas, existe ainda no cipó: jagube, marechal, força, tukunaka, nixi pae, uni, cabi e no arbusto: rainha, luz, kawa, chacruna, entre outros.

denominado pelos botânicos, Richard Spruce e Alfred Russel Wallace, quando encontraram nas suas investigações uma bebida feita por indígenas, por volta de 1980, no alto Rio Negro. O principal componente era uma *liana*, uma trepadeira lenhosa. Anos mais tarde, os pesquisadores encontraram esta mesma trepadeira (*liana* ou cipó) pelo oeste do Equador e perceberam vários sistemas etnobotânicos médicos que existiam ao redor desta região, dos quais usavam esse mesmo vegetal. (LABATE, 2004; MACRAE, 1992; MCKENNA, 2000; MERCANTE, 2012).

A mistura de plantas conhecida como o “chá” da ayahuasca, caracteriza-se por ser uma infusão feita de vegetais. O sumo ou o suco extraído das plantas é derivado de um longo processo de feitura e fervura que vai do cuidado com as plantas, colheita, o preparo e outros processos. Alguns grupos com acesso a eletricidade conservam a bebida em garrafas, tendo também o processo de embalagem e conservação pelo resfriamento. A bebida é denominada como um chá, mas no sentido real do processo de preparação, classifica-se como uma infusão de vegetais.

Nas pesquisas sobre substâncias é fundamental o pesquisador desenvolver com clareza os efeitos biológicos, a propriedade farmacológica e botânica das plantas, entrelaçando com fatores subjetivos e sociais<sup>14</sup>.

O princípio ativo contido no psicoativo ayahuasca presente no arbusto é o N,N-Dimetiltriptamina (DMT), conhecida por Strassman (2001) como a “molécula espiritual”, que contém uma estrutura química bastante semelhante à do neurotransmissor da serotonina, atuando no sistema nervoso central e ativando as sinapses nervosas. Outra substância fundamental são os alcaloides betacarbolínicos, oriundos do cipó, que inibem a monoaminoxidase (MAO), enzima produzida no estômago e no interior dos axônios dos neurônios responsável por controlar os níveis de serotonina, dopamina e norepinefrina no corpo humano. A curiosidade é que o DMT é decomposto pela enzima da (MAO), ou seja, para sentir os efeitos da infusão é necessário o uso das duas substâncias, pois as betacarbolinas inibem a produção da enzima (MAO), que tem por função bloquear a absorção do DMT. Assim, com a enzima bloqueada pela ingestão dos alcaloides betacarbolínicos o corpo absorve o N,N-dimetiltriptamina (DMT). O resultado apontado por McKeena (1984) é uma inundação de serotonina no sistema nervoso com diversos efeitos (STRASSMAN, 2001;

---

<sup>14</sup> Em diversas pesquisas pude registrar dados errados sobre as propriedades das plantas, o modo de preparo, principalmente, onde está contido o DMT. Por isso, saliento a importância de esclarecer as características e o nível de atuação do psicoativo no sistema nervoso central (SNC).

MERCANTE, 2012; HOFMANN; SCHULTES, 2001).

Na presença da harmina, o DMT torna-se um composto altamente psicoativo que penetra na corrente sanguínea e acaba por atravessar a barreira do sangue cerebral e entrar no cérebro. Aí ele compete de forma bastante eficaz com a serotonina pelas áreas de ligação simpática. Esta experiência da lenta liberação do DMT dura entre quatro a seis horas, sendo a base para a visão mágica e xamânica da realidade que caracteriza o ayahuasqueiro e o seu círculo de iniciados. Estilos de reportagem antropológica privilegiando o não-envolvimento, em nome de uma suposta objetividade, tenderam a desenfaturar a importância na formação cultural que estes estados alterados têm tido sobre as sociedades amazônicas (MCKENNA, 2000:195).

Segue abaixo duas listas formuladas por Hofmann e Schultes (2001) com plantas que contém N,N-dimetiltriptamina (DMT) e Beta-carbolinas, harmala e harmalina<sup>15</sup>.

Lista 1.

<b>Família da Planta</b>	<b>Local</b>	<b>Triptamina</b>
<b>Gramineae</b>		
Arundo donax L.	rizoma	DMT
Phalaris arundinacea L.	grama, raiz	DMT
Phalaris tuberosa L.	folha	DMT
Phragmites australis	rizoma	DMT, 5-Meo-DMT
<b>Leguminosae</b>		
Acacia maidenil	casca	0,36% DMT
Acacia phlebophylla	folha	0,3% DMT
Acacia simplicifolia	casca, folha	0,81% DMT
Anadenanthera peregrina	casca	DMT, 5-MeO-DMT
Desmanthus illinoensis	casca, raiz	+ 0,34% DMT
Desmodium spp.	casca, raiz	DMT
Desmodium pulchellum	casca, raiz	DMT
Lespedeza capitata	casca, raiz	DMT
Mimosa scabrella	raiz	DMT
Mimosa tenuiflora	raiz, casca	0,57-1% DMT
Mucuna pruriens	sementes	DMT, 5-MeO-DMT
<b>Malpighiaceae</b>		
Diploterys cabrerana	folha	DMT, 5-MeO-DMT
<b>Myristicaceae</b>		
Virola sebifera	casca	DMT
Virola theiodora	flor	0,44% DMT
Virola spp.	casca	DMT, 5-MeO-DMT

<sup>15</sup> Para maiores referências consultar Evans Schultes e Albert Hofmann (2001) ou o site [www.erwoid.com](http://www.erwoid.com).

<b>Rubiaceae</b>		
<i>Psychotria poeppigiana</i>	folha	DMT
<i>Psychotria viridis</i>	folha	DMT
<b>Rutaceae</b>		
<i>Dictyoloma incanescens</i>	casca	0,04% 5-MeO-DMT

**Quadro 2:** Plantas que contém DMT (SCHULTES; HOFMANN, 2001:138).

## Lista 2.

<i>Banisteriopsis spp.</i>	Harmina
<i>Kochia scoparia (L.)</i>	Harmina
<i>Passiflora involucrata</i>	Beta-carbolina
<i>Passiflora spp.</i>	Harmina
<i>Peganum harmala L.</i>	Harmina, harmalina, tetrahydroharmina, harmalol, norarmina
<i>Strychnos usambarensis</i>	harmina
<i>Tribulus terrestris L.</i>	Harmina

**Quadro 3:** Plantas que contém B-Carbolinas (SCHULTES; HOFMANN, 2001:127).

A relação do nome psicoativo descreve em partes as características dessa substância e a sua estimulação provocada no psiquismo. O nome psicointegrador sugerido por Winkelman (2000) se aprofunda no sentido do que essa infusão pode causar no ser humano. Tal hipótese de Winkelman propõe entender sobre o efeito das visões, memórias e sentimentos provocados pela ingestão da substância. Em seu argumento envolvendo serotonina, substâncias psicoativas e sistema nervoso é traçada a influência de ondas eletroquímicas lentas, rítmicas e sincronizadas que se juntariam e despertariam as memórias e sentimentos alocados no cérebro mantendo o estado de alerta e consciência (MERCANTE, 2012). Tais hipóteses refletem sobre a capacidade visionária presente na substância, sobre a sua origem e manifestação, envolvendo a integração com o aspecto físico e mental. Para Mercante (2012) a capacidade ou efeito visionário é um conjunto de fatores:

Visões experienciadas durante o efeito de substâncias psicoativas seriam o resultado da psicointegração do sistema nervoso. Tal integração é tomada visível através de várias alterações neurofisiológicas, mas é guiada por representações sociais e mentais dentro da consciência (MERCANTE, 2012:32).

Tais proposições atentam para a ampliação dos estudos que compreende os efeitos biológicos e farmacológicos da substância, a subjetividade, o ritual com todo o contexto religioso inserido, o campo social e as sanções sociais. Ainda, como salienta Shannon (2008),

o estudo das visões é um campo misterioso que aborda sobre a cognição humana, um dos defeitos seria considerar os efeitos da ayahuasca como completamente “exterior”. Tal pensamento, derivado do **perspectivismo vegetal** envolve a “magia e o misticismo” do efeito do psicoativo, compreendendo a “Ayahuasca” como uma entidade ou espírito com agência e ação própria. Por outro lado, descartando a agência de quem bebe. Por isso, pela complexidade da experiência, os estudos deste campo consideram os **fatores de influência** que atentam para o fator de agenciamento da experiência, entre a bebida, o sujeito e o contexto de utilização (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; MACRAE, 1992; TUPPER, 2002; SHANNON, 2002, 2008).

Os efeitos da infusão psicoativa variam entre físico, afetivo e emocional, estético, psicológico e místico. Dentre os efeitos gerais registrados por pesquisadores pela ingestão da substância enteógena ayahuasca nos sujeitos, pode-se apontar:

- Variação da pressão cardíaca- nos primeiros 40 minutos os batimentos cardíacos aumentam, posteriormente é constatado uma diminuição dos batimentos cardíacos acompanhados por um frio provocado pela liberação de serotonina, dando a impressão de uma queda de pressão. Após 2 horas da ingestão os batimentos cardíacos aumentam e normalizam com uma sensação de calor (PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010; GROB et al., 2004; ANDRADE et al., 2004).
- *Self actualization*- auto atualização de uma competência comportamental, registrado com uma potencialidade terapêutica de resoluções de conflito internos (MERCANTE, 2012).
- Estado de bem estar (*wellness*)- a infusão de compostos é considerada antidepressivo pela liberação de serotonina, substância antidepressiva que provoca o bem-estar. Funcionalidade do sistema imunológico. O estado sentimental de felicidade e alegria pode estar vinculado a uma imersão holística no contexto ritualístico como na resolução de conflitos ou pelo simples fato da liberação de serotonina. É uma gama de influências que depende do fator *set and setting* em cada caso (MERCANTE, 2012).
- Espasmos- provocados pela liberação de serotonina acompanhados de frio corporal (PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010).
- Noção de tempo- “o tempo fora do tempo”, descrito pelo sentimento de que o tempo parasse ou não existisse. Kosslyn (1994) e Winkelman (2000) formulam hipóteses sobre descargas de ondas sincronizadas nos lobos temporal, occipital e parietal que se

comunicam através dos sistemas vertral e dorsal (MERCANTE, 2012:31).

- Catarse (vômito, diarreia e manifestação catárticas)- tais manifestações são vistas como “efeitos colaterais”, descritas como liberações de sentimento com uma plenitude de significados. No estudos destes efeitos geralmente estão envolvidos os efeitos terapêuticos contidos, controle ritualístico e as questões de mente e corpo.
- Experiência psicológica e emocional- são afloradas (potencializadas) diversas emoções, sentimentos e sensações.
- Experiência visual- ocorrem na retina e são provocadas pela substância DMT, tendo também uma dilatação na pupila (GROB et al., 2004; ANDRADE et al., 2004).

Dentre todos os mistérios presentes no uso dessa substância minha posição não é colocar um fim ou impor uma resposta sobre o que é a bebida ayahuasca e os seus efeitos. Pretendo compreender o conjunto de fatores e agenciamentos que influenciam a experiência para desenvolver o estudo presente, tal como, as pesquisas atualmente desenvolvidas sobre este campo de estudo. Nesta perspectiva, a noção do *set and setting* é importante para a compreensão e realização deste trabalho.

#### **1.4 Set and setting**

Nos estudos com psicoativos, Edward MacRae (1992) descreve as análises de Timothy Leary, na década de 60, sobre o psicodelismo e o ácido lisérgico (LSD), de Marlene Dobkin de Rios (1972), antropóloga norte-americana que estudou o uso da ayahuasca por curandeiros peruanos e Norman Zinberg (1984) que pesquisou o uso de psicoativos ilícitos em sua sociedade. Timothy Leary foi o primeiro que atentou para o fator da relação do indivíduo (*set*), quanto ao meio ambiente (*setting*), para proporcionar uma experiência tranquila e harmoniosa. Tal experiência atentava para músicas de fundo, preparação alimentar para participar do ritual e a necessidade de uma pessoa experiente que exercesse o papel de xamã ou guia conduzindo a sessão em direção a uma boa experiência e evitando as *bad trips* (viagens ruins). “Leary e seu colaborador Ralph Metzner chegaram até a propor experiências psicodélicas programadas, em contraste com o uso desregrado de drogas” (MACRAE, 1992:17).

Dobkin de Rios ampliou as formulações de Leary observando o fator do sistema de

crença e valores relacionados ao uso das plantas sagradas e sua administração. Tal fator considerou a dificuldade de medição quantitativa das reações somáticas, mudanças na percepção, entre outros efeitos, atentando para o estudo das *variáveis antecedentes* ou *consecutivas* em torno do sistema de crenças e ambiente. Posteriormente, o norte-americano, Norman Zinberg (1984) pesquisou sobre a eficácia e as consequências sociais das práticas com psicoativos. As pesquisas sobre psicoativos, estados de consciência, xamanismo e meio social foram estudadas em vários contextos, tanto em rituais indígenas quanto em laboratórios e ambientes hospitalares (MACRAE, 1992; LABATE, 2004; ESCOBAR, 2012). Edward MacRae (1992:17) em sua análise sobre os efeitos de substâncias psicoativas afirma que o uso envolve três fatores:

1. A substância e sua atuação na fisiologia do corpo humano.
2. 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.
3. O *setting*, meio físico, social e cultural onde ocorre o uso da substância.

Sobre a relação de controle social, Edward MacRae (1992: 20-21) aborda dois aspectos:

1. **Sanções Sociais.** Determinam se e quando certa substância deve ser usada. Podem ser informais, compartilhadas por um grupo ou formalizadas por leis e regulamentos. Elas consistem em valores e regras de comportamento.
2. **Rituais sociais.** São os padrões estilizados de comportamento esperados em relação ao uso do psicoativos. Servem como reforço e símbolo das sanções sociais. Os rituais sociais estão diretamente ligados a: métodos de aquisição e consumo da substância; a escolha do meio físico e social para uso; as atividades desenvolvidas após o uso; as maneiras de evitar ou lidar os efeitos negativos.

A formulação sobre o *set and setting* compreende antropologicamente a relação de interação que há na experiência induzida por psicoativos, seja na sua relação estética, visionária e subjetiva como na coletiva, ritualística e social (sanções e normas). O indivíduo com suas vivências e percepções existenciais, a substância e o contexto em que se presencia a experiência compõem uma triangulação de resultado variável que pode impulsionar um estágio *ampliado de consciência*. Tais formulações determinam condições sobre o uso de psicoativos tanto sociais quanto religiosos, evitando relacionamentos negativos e/ou situações embaraçosas. Os rituais atuam como um 'controle social' ou 'redução de danos' que estabelece a normatização do uso legítimo e regulamentado (LIRA, 2009; ESCOBAR, 2012; MACRAE, 1992). Os grupos religiosos são a abertura social para os sujeitos experimentarem o psicoativo, desta maneira, os próprios grupos estabelecem formas de administração e uso da ingestão do psicoativo. Tal administração envolve a segurança de legitimidade do psicoativo e

cuidados de uso para com os demais sujeitos com a finalidade de qualquer situação embaraçosa ou negativa para ambas as partes.

Tais questões sobre uso, legitimidade e regulamentação ganham dimensões maiores ao serem analisadas no estudo sobre a internacionalização da ayahuasca, que ocorre em países como: Holanda, Japão, Estados Unidos, Argentina, Uruguai, Espanha, Itália, Israel, França, Suíça, Alemanha, Canadá, entre outros. Também, há as questões debatidas sobre a biopirataria e a possível patente das plantas. Estes temas circundam o 'universo ayahuasqueiro' e refletem outras questões de poder político que entram neste trabalho apenas como lembrança da amplitude do debate em torno das plantas, fauna e flora relacionados (MERCANTE, 2012; LIRA, 2009; GROISMAN, 2004, 2011).

O campo de religiões ayahuasqueiras no Brasil passou por várias etapas e processos. Atualmente, o país é caracterizado por ter em seu território as primeiras religiões ayahuasqueiras fundadas em contextos cristãos. Segue em aspecto cronológico o desenvolvimento das religiosidades. No fim deste capítulo, destaca-se o processo de fundação da Sociedade Panteísta Ayahuasca.

### **1.5 O campo das religiões ayahuasqueiras**

A ayahuasca é típica da região amazônica e seu uso é frequente em diversos povos indígenas. Um dos fatores da sua expansão foi devido ao contato interétnico do fluxo migratório de retirantes e migrantes para esta região a partir dos anos de 1900. A visibilidade comercial do látex acarretou em um grande fluxo inter-regional cujas fases variavam para o auge e o declínio econômico. Os anos de 1920 e 1930 foram marcados pela depressão econômica nesta região, porém a Segunda Guerra, em 1940, movimentou um novo auge comercial da borracha. A “época da borracha” além de movimentar em sua maioria nordestinos e pessoas buscando uma vida melhor, também desenvolveu um novo contexto de urbanização nestes locais, acompanhados do processo sócio econômico. Muitas pessoas tiveram o “sonho” de uma vida melhor desabado pelas reais condições de trabalho presentes da época e fundaram vilas, em sua maioria rústicas com condições precárias ou migravam para as cidades, tendo como consequência o inchaço populacional dos centros urbanos (MACRAE, 1992; GOULART, 2008).

No ano de 1964 uma das metas do regime militar foi “a integração do território

nacional e a inserção plena da Amazônia brasileira na economia mundial” (MACRAE, 1992:60). Como aponta MacRae, esses fatores históricos trouxeram transformações e alterações socioculturais, dentre as quais se destaca a utilização da ayahuasca atualmente consagrada e refletida em diversos contextos religiosos<sup>16</sup>.

No Brasil alguns líderes e movimentos religiosos<sup>17</sup> se firmaram e tiveram destaque na jornada cultural e social deste campo. Pode-se citar os são mais conhecidos e pesquisados: O Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Veremos brevemente cada um para chegarmos ao nascimento do panteísmo ayahuasqueiro que exerce papel central nesta pesquisa. Destaco que o primeiro trabalho acadêmico nesta área foi a dissertação de mestrado em antropologia de Clodomir Monteiro da Silva, intitulada *O palácio de Juramidam- Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*, com orientação de Roberto Motta, defendida em PE, no ano de 1983.

### **1.5.1 O Santo Daime e o seu fundador**

O fundador do Santo Daime é o maranhense, Raimundo Irineu Serra (15/12/1892-06/07/1971), um homem de aspecto alto, negro e forte. Quando Irineu migrou em 1912 para trabalhar na extração de látex na Amazônia ocidental conheceu povos indígenas, como os Kaxinawá e vários lugares, entre eles, Xapuri, Brasiléia e Sena Madureira. Sua caminhada com a Ayahuasca começou com os irmãos Antonio e André Costa, que com eles conheceu a utilização da bebida na região de Cobija, na Bolívia, com o peruano conhecido como Dom Crescêncio Pizango. Os detalhes registrados apontam que os irmãos Costa fundaram em 1920 o grupo *Círculo de Regeneração e Fé (CRF)*<sup>18</sup>, na cidade de Brasiléia, no Acre, do qual Raimundo Serra também participava (MACRAE, 1992, 2011; MOREIRA, 2011; GOULART, 2004).

Irineu Serra fundou o Santo Daime a partir de experiências com o chá ayahuasca e 'encontros' no plano espiritual que iam da sua terra natal a visão de outros lugares. A sua experiência sob o efeito das substâncias teria sido marcada pelo encontro com uma entidade

---

<sup>16</sup> A gama de debates é ampliada quando se trata do uso religioso e terapêutico articulado com as sanções legais do Estado, as política de “drogas” e substâncias psicoativas.

<sup>17</sup> Destaco a importância do líder (fundador) associado o grupo. Ao notar neste campo religioso que os fundadores e líderes religiosos tem um destaque na manutenção do grupo e da religiosidade, tornando-se sujeitos exemplares ou 'centros de norte' e decisão.

<sup>18</sup> Os relatos sobre esse grupo são poucos e como aponta MacRae (1992:62) adquirem um carácter de mito fundador. No entanto algumas semelhanças são notadas a exemplo do fardamento, graus e postos.

feminina, chamada Clara, identificada com a Rainha da Floresta ou a Virgem da Conceição que lhe daria instruções para o 'caminho espiritual', descritas como a sua missão de se tornar um curador. A partir de então, Irineu Serra, fez um retiro pessoal de oito dias na floresta sem falar com ninguém<sup>19</sup>, comendo apenas macaxeira e bebendo ayahuasca. Sua outra 'miração'<sup>20</sup> marcante no plano espiritual foi o recebimento do seu primeiro hino relatado como uma visão de uma lua trazida por uma águia, codificado por ele como a Nossa Senhora ou a Rainha da Floresta lhe “entregando seus ensinoss”, assim, recebeu também o título de chefe do Império de Juramidam (MACRAE, 1992; LABATE, 2004; GOULART, 2008).

Estas experiências descrevem o 'período de iniciação' de Irineu Serra, que assim como outros vegetalistas, xamãs e curandeiros passam por uma vivência espiritual intensa e transformadora. Os próximos registros envolvem a mudança de Irineu, em 1930, para a zona rural de Rio Branco, onde começou a desenvolver publicamente seus trabalhos com ayahuasca.

O Santo Daime é considerado pelos seus adeptos, fundado em 1930, por Raimundo Irineu Serra, e se divide em dois grupos: o Alto Santo e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Ambas, seguem a doutrina do fundador baseado num movimento afro-religioso<sup>21</sup> com símbolos católicos, preservando o aspecto sagrado de festa. Uma das particularidades do grupo, além de sua cosmologia e simbolismo, é a divisão de gênero, a dança (*o bailado*) e as roupas (*fardamento*) nos rituais (MACRAE, 1992; GROISMAN, 2004; MERCANTE, 2012). Comumente, o nome Daime é significado do verbo “dar” e da semelhança com a expressão espanhola “da-me” comum nas fronteiras do Brasil, Peru e Bolívia, significando um pedido e um "recebimento do astral superior", “dai-me força, luz e amor”. No entanto, como detalhado por Labate e Coutinho (2014), outras expressões e significados ressurgem deixando aspectos de dúvida na criação do termo daimista (LIRA, 2009; MERCANTE, 2012; LABATE, 2004; COUTINHO; LABATE, 2014; MOREIRA; MACRAE, 2011).

Paulo Moreira e Edward MacRae (2011) descrevem sobre as transformações do grupo do Santo Daime vinculados com os aspectos sociais, entre eles, estão as trocas de favores

---

<sup>19</sup> MacRae (1992) consta que mesmo que exista esse registro, algumas pessoas davam o mínimo de assistência para Irineu Serra, levando comida e outros itens necessários.

<sup>20</sup> O nome miração é uma categoria nativa do Santo Daime que descreve as visões provindas pelo efeito da substância e pelo ritual. Outros grupos usam outros nomes para descrever estes efeitos como visões e chamados.

<sup>21</sup> Tal denominação é descrita por MacRae (1992) ao considerar que os integrantes do grupo eram de maioria negros que se apoiavam coletivamente com o intuito de combater imposições raciais e sociais.

políticos. Salientando, que o terreno, a Colônia Custódio de Freitas, onde se fundou a instituição foi doado por influência do governador Guiomard dos Santos. Outras pessoas, apesar de não beberem ayahuasca gostavam de estar ao lado de Irineu, como o Coronel Fontanelle de Castro, principalmente, em épocas de eleições.

Tais relacionamentos fizeram o então reconhecido 'Mestre' Irineu ser uma pessoa com um status social, além de curandeiro, tornou-se uma espécie de resolvidor de conflitos e intermediador da comunidade, como ele mesmo dizia uma “árvore sombreira” (MACRAE, 1992:66). Outras preocupações eram notadas pelos daimistas, como o *status* de religião para fugir de perseguições raciais e imposições sociais (MOREIRA; MACRAE, 2011; GOULART, 2008). Como MacRae colocou em sua apresentação na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, o próprio fardamento servia de ordem e regulamentação dos sujeitos<sup>22</sup>, visto que essa era uma época extremamente militar.

Posteriormente, surgiram outros líderes com as raízes neste sistema religioso e outros grupos se ramificaram, como o padrinho Sebastião Motta que fundou o Céu de Mapiá e Alex Polari que participou da expansão e legalização do Santo Daime, na Holanda. Atualmente, o Santo Daime é um dos principais grupos com uma grande quantidade de seguidores no mundo todo<sup>23</sup> (POLARI, 1995, 2012; GOULART, 2008; MOREIRA; MACRAE, 2011).

### **1.5.2 A Barquinha e o seu capitão**

A Barquinha foi fundada por Daniel Pereira de Mattos, em Rio Branco, na década de 40, com influência de práticas mediúnicas vinculadas a umbanda e incorporações de entidades do plano cosmológico que representam: o astral, a terra e o mar. A barquinha significa a "viagem de suas vidas", sob a metáfora de uma viagem pelo mar com um barco, representando a caminhada do homem na vida e na experiência com a ayahuasca. Os adeptos são conhecidos como '*marinheiros do mar sagrado*'. A Barquinha e o Santo Daime têm um sincretismo em comum pela ligação de elementos religiosos de base cristã e afro, ditos especificamente como afro-brasileiros pelo seu desenvolvimento característico e particular no Brasil. Os fundadores, Irineu Serra e Daniel Pereira, eram amigos e por algum tempo compartilharam de experiências juntos no S. Daime. Alguns relatos dizem que quando Daniel

---

<sup>22</sup> MacRae baseado no seu estudo com Paulo Moreira- Eu venho de longe (2011)- apresentou na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia as trocas de favores sociais e as 'técnicas de controle' que M. Irineu usava para conseguir dialogar e estabilizar o grupo, sendo o fardamento e graus hierárquicos algumas delas.

<sup>23</sup> Para maiores informações sobre o Santo Daime consultar MacRae (1992, 2001) e Paulo Moreira (2011).

foi beber o chá pela primeira vez no Santo Daime, o Mestre Irineu disse que ele estava atrasado. Algumas pessoas interpretaram que eles já tinham uma 'afinidade espiritual' e que o M. Irineu já esperava Daniel de Mattos há algum tempo (LUNA, 1986 apud MACRAE, 1992; MERCANTE, 2012).

O termo Barquinha diz respeito ao fato de que nesta tradição considera-se que os espíritos de luz são trazidos para ajudar nos trabalhos espirituais e os espíritos sofredores são levados para a luz por um barco. Esse sistema religioso como um todo é baseado na ideia da “caridade, que nos leva aos pés de Deus” (de acordo com o Pai Benedito da Senzala, um dos guias espirituais que trabalham no Centro). Segundo Araújo (1999: 76), a metáfora do barco tem dois significados: a missão religiosa que Daniel foi chamado a iniciar, à qual seus seguidores hoje se submetem, e a história vivida por cada indivíduo, os marinheiros: “a jornada dentro da grande jornada” (MERCANTE, 2012: 41).

O processo de limpeza e iniciação espiritual de Daniel é relatada como a libertação do seu envolvimento com o álcool. O mesmo gostava da boemia e era bastante conhecido pelas suas habilidades musicais com o violão. Irineu Serra teria lhe ajudado com doses de 'Daime' até a sua recuperação. As visões de Daniel mais importantes são registradas como um encontro com os anjos que lhe entregavam um livro azul. Depois, aconselhado pelo M. Irineu, Daniel decide iniciar sua própria missão espiritual, fundando a capelinha, depois o Centro Espírita e Culto de Oração e a Casa de Jesus Fonte de Luz, em 1945 (MERCANTE, 2012; GOULART, 2008).

Mercante (2012) classifica a barquinha como um “movimento religioso” que derivou do Santo Daime, visto que os dois grupos tem semelhanças que se associam a mesma “linha”<sup>24</sup>. A concepção de separação e independência aconteceu pelos novos integrantes que não conheciam o histórico de formação dos grupos, e assim, não se consideravam “daimistas”. O trabalho de Mercante (2012) compreende o “plano espiritual” da Barquinha como um local do espaço ritualístico onde se enfrenta e encontra com diversas divindades do panteão religioso. Os centros seriam espaços espirituais de cura que permitiriam o acesso ao outro “espaço espiritual”, definido como o espaço místico da experiência ayahuasqueira.

Atualmente, outros grupos foram fundados, e de acordo com a ideia de linhagens e dissidência formulada por Sandra Goulart (2004) seguem a mesma doutrina com aspectos ritualísticos independentes. O termo “dissidência” descreve a formação de novos grupos que continuam com a mesma ligação, com a 'raiz' do fundador e base doutrinária, porém, adquirem um carácter independente. Tais usos são observados como recriações que seguem à

---

<sup>24</sup> A ideia de “linha” é desenvolvida por Sandra Goulart (2004) com a ideia de formação de grupo e afiliação de pessoas que seguem uma doutrina.

linha religiosa do criador, o que significa seguir os ensinamentos desta religiosidade e não estar dissociado ideologicamente, mesmo que fundando outro centro. Nesta ideia são expostas três principais linhas: linha daimista, linha da barquinha e linha udevista.

Os grupos da Barquinha tiveram sua principal ramificação, em Rio Branco, no Acre, cujos grupos são: 1. o Centro Espírita e Culto de Oração, Casa de Jesus Fonte de Luz, iniciado em 1945 por Frei Daniel; 2. Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, conhecido como Terreiro de Maria Baiana, fundado em 1962, por Maria Baiana e Mestre Juarez; 3. o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, fundado em 1980, por Antônio Geraldo da Silva; 4. o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, fundado por Francisca Campos de Nascimento em 1991; 5. o Centro Espírita Santo Inácio de Loyola, fundado por Antônio da Conceição em 1994; e 6. o Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida, fundado por José do Carmo em 1996 (GOULART, 2004; MERCANTE, 2012:36).

### 1.5.3 A União do Vegetal e o hoasqueiro da borracha

A União do Vegetal (UDV) foi fundada na década de 60, por José Gabriel da Costa, seringueiro natural da Bahia que se alistou no “*Exercito da Borracha*”, na década de 40. As práticas religiosas do grupo assumem o caráter de “trabalho” voltado para a “*concentração mental*” e “*evolução espiritual*”, entendidos como a “capacidade de ouvir, compreender e memorizar” os ensinamentos recebidos nas sessões. Os relatos constam que J. Gabriel era um homem firme, valente e competente, com uma forte ligação religiosa com o Sultão das Matas<sup>25</sup>, chegando a ser ôga em um terreiro. Além disso, seria um dos melhores seringueiros, colhendo a maior quantidade de borracha nos seringais<sup>26</sup>. Após a disseminação do chá ayahuasca, todos os indivíduos que bebiam o 'sacramento', resolveram se reunir para decidir quem seria 'o mestre dos mestres', neste dia, Gabriel da Costa foi considerado o mestre do chá. Posteriormente, no terreno em que ele morava fundou a instituição União do Vegetal, no

---

<sup>25</sup> Em algumas etnografias é relatado que Gabriel da Costa incorporava o Sultão das Matas, sendo considerado como uma pessoa com mediunidade de estágio avançado com o poder de aconselhar sobre as curas. No entanto, depois de fundar a UDV ele falou: — Eu quero falar pra vocês que tudo que o Sultão das Matas fez eu sei: Sultão das Matas sou eu. M. Gabriel tinha o intuito de evitar as incorporações e estabelecer entre os participantes o “poder da palavra”, na ideia de que tudo que o sujeito fala é ele quem fala. Consta que isso ocorreu porque algumas incorporações causaram alguns transtornos e para evitar a esquiwa da responsabilidade M. Gabriel conferiu esta 'autoria da fala' (MERCANTE, 2012; LIRA, 2009; RICCIARDI, 2008; informação conferida por udevistas).

<sup>26</sup> Atualmente, existem diversas histórias sobre o personagem Mestre Gabriel, algumas impossíveis, revelando a idolatração e divinização que existe em torno do personagem.

ano de 1965<sup>27</sup>, simbolizando a bebida feita por duas plantas e a unidade dos homens com ela (LABATE, 2004; RICCIARDI, 2008; LIRA, 2009; MELO, 2011, 2013; MERCANTE, 2012).

A doutrina sincrética da UDV possui influência cristã, afro e espírita kardecista com elementos indígenas. A cosmologia do grupo é baseada em histórias mitológicas com personagens como: Salomão (autor de toda ciência), Iemanjá, Princesa Samaúma, entre outros (LABATE, 2004; MACRAE, 1992; MELO, 2011, 2013).

O grupo religioso da UDV tem uma hierarquia religiosa que fundamenta o ritual e os ensinamentos da religiosidade que inicialmente foram criados e proferidos pelo fundador sob à “luz da ayahuasca” (nos efeitos da substância psicoativa). Os “postos hierárquicos” são os de mestre representante (representante geral e dirigente principal), mestre auxiliar (auxiliares do mestre no ritual), conselheiro (quadro de aprendizes) e os demais participantes. Para se tornar um mestre, o sujeito passa por uma jornada de iniciação e aprendizagem sobre os “ensinos” da União, aperfeiçoando o “grau de memória” e espiritualidade do indivíduo. Os “udevistas” tem pensamento religioso próprio, caracterizando a “linha” e o “self udevista”<sup>28</sup> (LIRA, 2009; LABATE, 2004; GOULART, 2004).

O ritual é em torno dos ensinamentos da instituição proferidos pelo mestre, que serve a bebida aos participantes e pergunta aos mesmo se estão sentindo a “força” ou os efeitos da “borracheira”, nome que designa os efeitos do chá neste grupo. Tal nome, adquire um carácter particular que reflete a “época da borracha” e o conjunto de pessoas que trabalhavam nos seringais e que ingeriam a infusão<sup>29</sup>. Os rituais tem o formato de “U”<sup>30</sup>, uma ferradura onde todos ficam sentados durante todo o ritual, e os mestres ocupam um lugar de destaque, tradicionalmente, numa mesa. Na abertura do ritual é feita a leitura do regimento interno e depois a entoação de cânticos, posteriormente, a sessão segue com a explanação do dirigente da sessão sobre mitos e histórias da tradição religiosa e perguntas dos membros sobre os ensinamentos da UDV ao mestre.

---

<sup>27</sup> Essa data varia de acordo com o processo de fundação, considero especificamente o fundação em Porto Velho, Rondônia. Antes disso, Gabriel conheceu o chá com seringueiros nas fronteiras do Brasil e deu o “vegetal” a esposa e aos filhos, depois disse que “relembrou” de toda a história udevista (mito fundador) e de suas encarnações anteriores. O mesmo em suas outras encarnações seria Caiano, um dos personagens principais do mito fundador da UDV. Para mais informações ver Goulart (2004), Melo (2011, 2013) e Lira (2009).

<sup>28</sup> Para maiores informações consultar Lira (2009), Labate (2004) e Goulart (2004).

<sup>29</sup> Borracheira e hoasqueira são nomes que caracterizam os efeitos do enteógeno, intitulado também como o “vegetal” por esta instituição (MERCANTE, 2014). Explano no cap. 4 sobre a atribuição do significado da substância enteogénica de acordo com as formulações de H. Becker (2008).

<sup>30</sup> Outros formatos são registrados pelo movimento de recriação como uma sala de aula, cito este por ser o mais relatado e observado nas minhas etnografias e conversas com participantes da instituição.

A UDV é uma das maiores instituições ayahuasqueiras, sob a ótica do número de pessoas que frequentam, a quantidade de grupos que caracterizam a ideia de “dissidentes” e presença em diversos países. Em todos estes grupos o Mestre Gabriel aparece como elemento fundamental nos “ensinos da hoasca” e da religiosidade.

A União do Vegetal foi uma instituição ativa no processo de legalização e regulamentação do chá. Sua conquista abraçou o processo judicial sobre o uso ritualístico e religioso legítimo da ayahuasca, atualmente, considerada como um sacramento divino da natureza.

#### 1.5.4 Os estigmas sociais

O contexto dos “movimentos ayahuasqueiros” carrega uma relação “estigmatizada” pelo uso do psicoativo DMT (dimetil-triptamina), presente no composto da ayahuasca, que proporciona o *estado ampliado de consciência*, uma espécie de êxtase. Tal senso comum, vincula-se numa construção histórica e social de duas abordagens: a primeira associada ao curandeirismo, a macumba e a feitiçaria. A segunda pela ligação da ayahuasca como uma droga, no sentido de ser uma substância tóxica e danosa à saúde humana (MACRAE, 1992, 2008; GOULART, 2008; GROISMAN, 2011; MERCANTE, 2012).

O primeiro estigma é registrado na época do Mestre Irineu Serra, no Santo Daime, que devido a ausência de hospitais e instituições de saúde nas vilas formadas, as pessoas recorriam as técnicas e práticas de “cura alternativa”<sup>31</sup>, uma delas, a cura com a ayahuasca. O uso do psicoativo seria uma dessas práticas que remeteria ao costume indígena, despertando desconfiança e perseguição ao culto daimista. O próprio Irineu ganhou o status de ser um bom curador pelo reconhecimento social das práticas e dos casos resolvidos, sendo bastante requisitado e respeitado. Ao mesmo tempo, tais costumes eram demonizados e reprimidos, classificados como macumba, feitiçaria e coisas do demônio, fruto do combate das políticas repressoras, do contato interétnico e do estigma de raça pela imagem de M. Irineu como um “preto macumbeiro” que enfeitiçava as pessoas. Vale destacar, que este “combate” teve o intuito de controle e observação política direta das organizações estaduais com os demais grupos sociais/religiosos afro-brasileiros formados no Acre. Principalmente, para combater o exercício “irregular” ou desoficializado da medicina.

---

<sup>31</sup> Atualmente as curas alternativas assumem um leque de práticas mais amplas como o yôga, a acupuntura, o reike, demais práticas não-ocidentais e de carácter popular como as garrafadas.

Como também apontaram muitas análises, esse tipo de acusação tornou-se mais frequente depois da criação de um novo Código Penal brasileiro, em 1890, o qual proibia explicitamente o exercício ilegal da medicina, o espiritismo, a magia e o curandeirismo, institucionalizando a repressão a essas práticas e classificando-as, geralmente, de charlatanismo (Maggie, 1992). Deste modo, cultos como a Umbanda e o Santo Daime eram perseguidos e estigmatizados conforme envolviam a presença de um conjunto de práticas terapêuticas populares cujo combate interessava à consolidação de uma medicina científica oficial (GOULART, 2008:259).

Sobre a questão da legalidade do uso das plantas acontece uma dissociação da substância da classificação de drogas para a classificação de substância enteógena com o intuito da desvinculação do âmbito e senso comum de droga, adquirindo uma nova visibilidade social. Vale salientar, que o Brasil teve um processo de transição à respeito das questões legais e morais, em função do cenário internacional e da ideologia antidrogas impulsionada pelo governo dos Estados Unidos, que instaurava uma política repressora e barrava o acesso de substâncias, classificando-as como ilícitas. No começo dos anos 60, a política brasileira desenvolveu uma preocupação de tratar essa questão de modo particular, no sentido de definir claramente as abordagens sociais deste campo, o qual envolve questões de moralidade, controle social, penalização, classificação de substâncias, entre outras, sendo dialogadas até os dias atuais. Depois do acordo de Haia e da Segunda Guerra, A Convenção Única de 1961, cuja ampliação foi em 1971 e 1988, é o modelo estrutural jurídico institucional mundial da “guerra contra as drogas” (CARNEIRO, 2014; GOULART, 2008).

A Polícia Federal se instala no Acre, em 1973, e começa a investigar as religiões ayahuasqueiras com a constante preocupação da substância em si. Com isso, os grupos religiosos argumentavam e debatiam contra a associação do psicoativo com droga, dependência e toxicidade. Uma pessoa de destaque é o psicólogo Paulo Roberto Silva<sup>32</sup> que em 1976 trabalhava para o estado do Acre, sendo um dos primeiros a conferir um parecer clínico sobre o psicoativo, ressaltando que considerava um absurdo a proibição da bebida.

Sandra Goulart (2008) aborda o campo de drogas e cultura e explana a relação histórica e cultural da ayahuasca para não ser classificada enquanto "droga", entorpecente ou substância tóxica. Os primeiros grupos ayahuasqueiros recebiam constantes intimações de policiais com perguntas sobre a toxicidade do chá e sua relação com a saúde humana. Após, uma série de dúvidas e questionamentos, o uso da ayahuasca foi suspenso, no Brasil, em 1985, pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (Dimed), atualmente,

---

<sup>32</sup> Posteriormente, Paulo Roberto fundou a primeira igreja do CEFLURIS fora do Acre, na cidade do Rio de Janeiro- O Céu do Mar (GOULART, 2008).

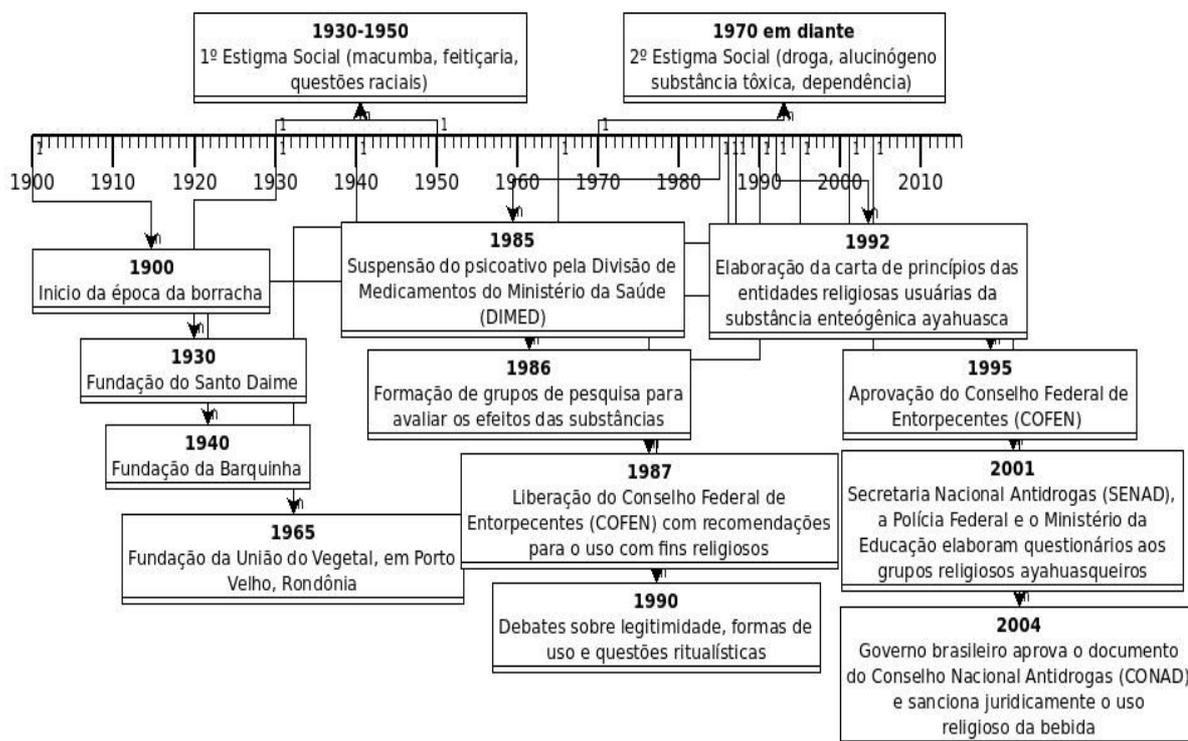
transformou-se para a Anvisa- Agência Nacional de Vigilância Sanitária-, sendo o órgão responsável por tais fiscalizações. A partir de sua suposta ilegalidade e ausência de pesquisas, o Conselho Federal de Entorpecentes (COFEN) em conjunto com os grupos religiosos formaram uma comissão de estudo para analisar as características da substância e o seus efeitos<sup>33</sup>. Sobre tais estudos, a ayahuasca é descrita na pesquisa como não nociva e antidepressiva, apresentando potenciais positivos à saúde humana (GOULART, 2008; MACRAE, 2008; LABATE, 2008b). Os indivíduos analisados usuários da substância não tinham problemas de saúde ou qualquer relação de vício e, ao contrário do que se pensava, os “ayahuasqueiros” estabeleciam um bom convívio social. Após tais pesquisas, o COFEN, no ano de 1987, estabelece a condição de uso do psicoativo com fins religiosos. Assim, os diversos movimentos ayahuasqueiros elaboraram em conjunto uma carta de princípios de uso do enteógeno ayahuasca.

Posteriormente, em 2001, outras questões surgiram vinculadas à Polícia Federal, ao Ministério da Educação e a Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD) que formularam questionários submetidos aos grupos ayahuasqueiros. Os questionamentos repercutiam sobre o potencial da substância, intensidade da experiência, diversos tipos de usuários e a comercialização da bebida, tais que fizeram os grupos religiosos tomarem atitudes de controle e diálogo com as camadas judiciais do Estado. A última questão a ser debatida sobre a ayahuasca foi em 2004, quando o COFEN sancionou leis específicas para o consumo da substância enteógena, regulamentando o uso com fins religiosos e ritualísticos, estabelecendo normas sobre o consumo, preparo do chá, a comercialização, usuários e vínculos midiáticos (GOULART, 2008; MACRAE, 2008).

Como descrito por Edward MacRae (1992) sobre a noção de substância enteogênica, a ayahuasca é pesquisada com diversos fins, os quais se destacam os aspectos religiosos dos grupos, uso terapêutico, contextos, sanções e leis dos Estados nos demais países, experiências subjetivas, biopirataria, entre outros (MACRAE, 1992; LABATE; LIMA, 2008a; LABATE, 2008b; GROISMAN, 2008; SHANNON, 2002, 2003). Hoje, a bebida ayahuasca é vista como uma espécie de “pan-enteógeno”, devido a sua expansão nacional e internacional (LABATE, 2008b:54).

---

<sup>33</sup> As pesquisas Farmacologia da Hoasca e o uso enter adolescentes - patrocinada pela instituição União do Vegetal e pelo seu Departamento Médico Científico (Demec) fez parte do resultado dessa comissão que impulsionou o desvinculo das associações de toxidade, dependência e danos à saúde humana.



**Quadro 4:** Cronologia dos estigmas sociais e regulamentação da substância psicoativa ayahuasca.

O Brasil é um dos países percussores no quesito de religiosidade ayahuasqueira pela formação de grupos e instituições típicas formadas em seu território, derivado do contato interétnico e por possuir um cerne estatal que sanciona o uso da substância. Devido a regulamentação do enteógeno, o “movimento ayahuasqueiro” apresenta um aspecto contínuo em diversas instâncias que se desenvolve e permite o acesso aos estudos<sup>34</sup>. Outros movimentos surgiram e apresentam sinais semelhantes e divergentes dos vistos. O debate em torno destes envolve as questões de **tradição, origem e contextos de utilização**.

## 1.6 O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro

A Sociedade Panteísta Ayahuasca foi fundada pelo médico e filósofo, francês, Régis Alain Barbier, no município de Paudalho, em Pernambuco, no ano de 2001. A 'trajetória espiritual' do fundador é marcada pela sua vinda ao Brasil, em 1972, e pela sua busca ideológica. Régis Barbier, nasceu em 1952, em Besançon, uma aldeia ao leste da França.

<sup>34</sup> O permitir, aqui, exposto reflete questões de legalidade e métodos específicos de etnografia em um grupo ayahuasqueiro, que será visto no segundo capítulo, onde se desenvolve a metodologia do trabalho. Ressalto que o DMT sintetizado, ou seja, quimicamente produzido é proibido segundo a convenção da ONU assinada em 1961, e não o preparo dos vegetais, sendo o chá da ayahuasca liberado e o DMT sintético proibido.

Durante a sua infância recebeu a influência da sua avó materna que frequentava uma ordem leiga de São Francisco de Assis, sendo criado desde pequeno na órbita católica judaica romana. No entanto, por mais que se impressionasse com essa esfera religiosa, os seus relatos apontam para uma estranheza das práticas e simbologia católica, já se apresentando desde pequeno como um questionador.



**Figura 2:** Régis Alain Barbier. Imagem cedida pelo Instituto Universo Panteísta – IUP.

“Naquele tempo a missa era em latim, então aquele ambiente da igreja, aquela penumbra, aquelas orações, aqueles cantos gregorianos, aqueles tocar de gongo, isso me impressionava de certa forma, mas era bastante hermético. Não entendia, não compreendia, não tinha uma intuição dessa simbologia e a minha tendência era perguntar, bem indagador. Então, na realidade, até uma idade de uns 20 e poucos anos não entendia ao certo o sentido da missa, tá entendendo?! Não compreendia o sentido da missa. Não compreendia esse conceito de pecado original, tudo isso era muito estranho, mas o impacto disso em mim foi muito grande, lógico. A gente nasce completamente perdido. Já que meu destino final foi ser panteísta, criar essa religiosidade panteísta aqui, dentro da vivência com ayahuasca e desenvolver essa filosofia panteísta de uma maneira suficiente através de alguns livros que eu escrevi a respeito, então minha vocação já era nesse sentido” (Régis Barbier, Maio de 2014)

Em contra ponto com o desgosto e falta de aproximação com a doutrina cristã, Régis

Barbier conta que sua infância é iluminada pela vivência de comunhão com a esteticidade da natureza. Assim, despertando a intuição e um apreço pela vida que seria o início das suas experiências sensíveis como a admiração pela beleza e grandeza da natureza. A sua origem filosófica e questionadora seria despertada por essa contemplação do belo, pela experiência sensível e imediata que lhe traria um sentimento de união cósmica do micro e macro, junto com o sentimento de pertencimento e integração.

“Eu tinha realmente na infância essa vivência muito intensa com a natureza, observava uma flor e me perdia nas harmonias dessa flor e esse movimento interior de comunhão com a natureza floral me levava a uma harmonia muito grande, a uma paz muito grande que é o fundamento emocional do saber na realidade. Então me dava uma intuição grande de congruência e coerência que eu não encontrava no orbó da cultura, daquela cultura católica, daquelas rezas, daqueles cantos, a salvação, o pecado original; não encontrava uma conexão entre minha vivência infantil frente a natureza através do caminho da esteticidade com as informações da natureza teológica que eu recebia na catequese, na escola, em casa e na frequência desses edifícios, dessas arquiteturas e urbanismos culturais todos desenhadas na função dessa metafísica dualista dessas ordens. Eu não encontrava, então andava perdido na realidade como se fosse numa nuvem que ofuscava um pouco o valor de tudo” (Régis Barbier, Maio de 2014).

Outro desconforto apresentado em sua história de vida foi a rigorosidade das escolas, na época de 1950, na França, as quais castigavam os alunos de modo severo com punições físicas e morais. O médico francês, na entrevista e em algumas cerimônias ayahuasqueiras em que relatou sua vinda ao Brasil abordou de forma crítica e indagadora essa pedagogia de punição e castigo. Também, ressaltou positivamente a importância de algumas obras literárias, que minimamente inspiravam criatividade e uma melhoria neste sistema educacional, cuja cultura em geral permitia um crescimento. Mas, em suas próprias palavras afirmou: “*Não havia nada que conseguisse me tocar do coração à ponta dos dedos pra me deixar inteiro*” (Régis Barbier, entrevista:2014).

Após sua fase escolar mal sucedida devido ao desencalxe emocional. Régis Barbier fez um curso técnico preparatório de mecânica e obteve o certificado de conclusão de 1º grau, na França. Ficou seis meses trabalhando nesta especialidade. Porém, largou este serviço e foi estudar na Escola de Bellas Artes que dependia do Ministério da Cultura.

[...] “lá você entra não em função dos seus currículos escolares, mas em função das suas apresentações artísticas. Eu mostrei uns desenhos e fui aceito na escola de Bellas Artes, onde permaneci dois anos. Depois foi quando conheci a minha primeira esposa e vim ao Brasil. Cheguei ao Brasil



Numa entrevista com Barbier em sua casa, o mesmo esclareceu que a América seria a “terra procurada” que simbolizou para ele o “além mundi”, “a outra vida”. Posteriormente, Benoit, um amigo francês e também integrante da Sociedade Panteísta lhe lembrou que *âme* em francês significa alma em português. Tais suposições descrevem a busca pela cura da sua 'falta espiritual, emocional e intelectual'. Barbier lembrou ainda na entrevista que alguns conhecidos franceses se impressionaram com sua vontade de ir ao Brasil, já que o país seria conhecido pela sua desorganização econômica e em outros setores. No entanto, a América seria o lugar em que o fundador do panteísmo ayahuasqueiro se enraizaria, conheceria a Ayahuasca e 'abriria as portas da percepção'. Também despertaria o gosto pela filosofia e pela saúde humana, formando-se em medicina com especialidade em endocrinologia e em outros setores como: homeopatia, acupuntura e diversas terapias, sendo estudioso também da psicologia e o universo dos arquétipos, a citar, principalmente, Carl Jung, que compõem também seu acervo de pesquisa.

Após 10 anos instalado no Brasil, Barbier disse que foi surpreendido por uma crise existencial emocional profunda. Atualmente, pela sua análise clínica seria uma depressão pela sua falta de disposição e motivação que abrangia este 'envolvimento espiritual'. Chegou a morar em outros países como os EUA, porém sem resultado de reversão. Dessa maneira, resolveu se concentrar nos estudos das religiosidades frequentando diversos centros, grupos e terapias alternativas.

“A partir desse momento eu me concentrei no estudo das religiosidades. Então, evidentemente eu estudei o candomblé. Frequentei diversos terreiros, investiguei o esoterismo, o rosa-cruz, a maçonaria, todas as coisas que existiam no arco das minhas possibilidades. Eu investiguei, li diversas coisas e certas linhas de higienismo natural que liga justamente a religiosidade, existe várias formas de explicar o mito da queda, um deles é que o ser humano teria sido onírico a desobediência frente ao comportamento a natureza em relação aos alimentos adequados levaria a uma degeneração da espécie. Tem toda uma mitologia ligada a esse tipo de coisa. Então, enveredei por jejum, passei pela yôga, fiz uma série de coisas, mas nada disso me tirou e deu uma solução e continuei buscando. Em 1988, um amigo que fazia yôga comigo me falou da ayahuasca e eu fui beber pela primeira vez, em Fevereiro, de 1988, na União do Vegetal. Quando bebi o chá tive uma experiência muito marcante que me iluminou de certa forma e me reconectou diretamente com o mundo espiritual... vamos dizer. Eu entrei no meu mito, tive contato com minhas visões, tive contato com os arquétipos pessoais de uma maneira clara e esse encontro com essas visões da ayahuasqueira, cujo significado é arquetípico reconecta a pessoa com os níveis mais elevados da sua espiritualidade e do seu psiquismo. A psique passou a se comunicar com a esfera espiritual, considerando a esfera

arquetípica, onírica simbólica profunda como sendo uma esfera espiritual. A partir daí, comecei a me conectar profundamente com essa esfera e comecei a prestar atenção aos meus sonhos e comecei, então, a desenhar uma trajetória espiritual pessoal pouco a pouco” (Régis A. Barbier, Maio de 2014).

Nos relatos transcritos, o encontro de Barbier com a ayahuasca é impactante, o resultado é uma 'experiência visceral' e 'integradora'. Barbier afirma que na primeira vez que bebeu a infusão conseguiu superar a depressão e os sentimentos de inaptidão pelos efeitos das substâncias. Mas, mesmo relatando que o encontro foi curador e de uma profundidade extraordinária em seu psiquismo, o mesmo disse não se adequar às normas, compreensão e doutrinação da União do Vegetal, instituição cristã e dualista. Em suas palavras, a sua herança francesa revolucionária, anárquica e libertária se chocava com aquelas configurações metafísicas, os entendimentos cristãos de seres enviados, os mestres como detentores da verdade, os sujeitos como pecadores e a dualidade doutrinária lhe incomodavam bastante. No entanto, mesmo com o desconforto, decidiu continuar nessa trilha da UDV e refinar sua espiritualidade, os laços com as pessoas e a sua ligação pessoal com a ayahuasca. Após um tempo sendo discípulo do corpo instrutivo Barbier foi convidado a ser do corpo do conselho, grau hierárquico que é obrigado a concordar com os ensinamentos da instituição. Então, Barbier elaborou um artigo intitulado - *A Mão Humana Também é Sagrada*, abordando sobre a pedagogia autoritária e dicotômica da instituição, por isso só aceitaria tal convite se os representantes da instituição mudassem suas formulações doutrinárias e hierárquicas. Em consequência, a UDV lhe expulsou e ordenou algumas proibições, dentre elas, ele não poderia frequentar nunca mais o espaço da UDV, falar com os udevistas e beber ayahuasca. Barbier que sabia da proporção da carta, em resposta afirmou que destas proibições só aceitaria uma, a qual seria frequentar o espaço da UDV por ser uma instituição privada, mas do convívio com os irmãos seria ele e os mesmos que sabiam e se continuaria a beber ayahuasca quem sabia era ele.

Depois de sair da linha udevista e da sua concepção de salvação, pecado e ideologia dualista Régis comenta que seu 'caminho espiritual' foi marcado pelo sentimento de autonomia, afirmação e “autoria das visões”. Ele próprio se denomina um “autor de criações”.

“Eu reconheci ali como se fosse o poder, como se fosse um sentimento de missão. Eu alinhei meu estado de ser geral completo com a minha situação espiritual e minha realização, vendo que quando na minha infância eu me encontrava perdido, numa luz de compreensão encontrava a natureza, esses lampejos, esses flechas de luminosidade, de inteligência e coerência de

logos, esse contato com o logos e com o mitos, assentando em mim um ethos verdadeiro, vamos dizer um ethos plantado humano e verdadeiro.”  
[...] “Então, neguei essa barreira e passei a ser nesse momento um panteísta, embora sem saber que eu era um panteísta” (Régis A. Barbier, Maio de 2014).

Com a saída da UDV a procura de Barbier foi em torno dos outros usos e tradições do universo ayahuasqueiro e dos enteógenos (*San Pedro*, *Wuachuma*) que não tivessem associação à religiosidade cristã. Logo, percorreu o México, Peru e outros lugares, conhecendo líderes e outras tradições, entre eles estão: Dom Solon, no Peru; Jacquis Mabit e outros curandeiros do *TakiWasi*, em Tarapoto; Marco Aurélio, o Tepanka e Augustin Gusmão, nas cordilheiras dos Andes, as tradições *Sioux* e *Lakota*. Também, participou e proferiu palestras nos encontros com as lideranças xamânicas do mundo todo sobre variados assuntos.

No “caminho espiritual” de Barbier é percebida uma admiração pelo mito das cordilheiras e pelo uso da ayahuasca como um instrumento de conexão. A mitologia andina lhe despertou a cosmologia da “ordem do condor” motivada pelo totem andino -o puma, a serpente e o condor- derivado de sua busca intensa e autorrealização. Depois destas experiências o fundador panteísta começou a cultivar as plantas, o mariri e a chacrona, e com um grupo reduzido de pessoas (co-fundadores e associados) cujos interesses eram compatíveis, inicialmente, formaram a Sociedade Inka Ayahuasca, em Paudalho.

Após, um tempo de pesquisa e aprofundamento no campo da filosofia, Barbier começa uma nova fase de criatividade. Seu interesse pela filosofia aflorou ao querer explicar e traduzir o seu sentimento que partia da negação da cruz cristã para o encontro de uma experiência existencial de unidade e comunhão com o todo, numa perspectiva monista, incorporando a cruz grega de virtude e o pensar filosófico com ceidade. Então, passando pelos diversos setores da filosofia, interessou-se pelo: naturalismo, os pré-socráticos, estoicismo, epicurismo, espinosismo, deísmo, fenomenologia, existencialismo, macroeconomia, budismo, panteísmo e taoísmo. Teve formação no campo da filosofia de graduação na Faculdade de Filosofia São Miguel Arcanjo, em Anápolis-GO, e pós-graduações pelo Instituto Packer e The Stoic Foundation, em London.

Posteriormente, Barbier considerou que o nome Sociedade Inka ainda não definia bem a sua proposta. Então, com sua pesquisa e realização filosófica criou a Sociedade Panteísta Ayahuasca, que recebe o nome também de Panhuasca pela junção do “pan” de panteísmo e “huasca” de ayahuasca. O nome “pan” remete a origem grega que significa tudo ou todo e huasca do quíchua= corda, liana e cipó. A Panhuasca configura o nome simbólico para o

encontro de tradições, uma de origem panteística com o pensamento voltado ao entendimento acerca da relação do homem com o mundo numa experiência filosófica de unidade e a outra derivada da tradição de povos indígenas que usam a Ayahuasca. A Panhuasca é caracterizada por ser um grupo de sujeitos que utiliza ritualisticamente o enteógeno Ayahuasca de forma filosófica com embasamento panteísta, considerando-se uma religião pelo sentimento de ligação com o Cosmos e a Natureza.

Para dialogar com diversas pessoas e contextos sobre o panteísmo. Barbier em conjunto com uma comissão (Benoit Le Hir, Marina Peruzzo, Thiago de Aquino, Miguel Bittencourt, Cristiane Machado, Daniela Cunha, Glauber Cavalcanti, Paulo Jales, Virgílio Bomfim, Victor Leão e Nara Correa) fundou em 2013, o Instituto Universo Panteísta (IUP), que promove cursos, colóquios, palestras e diversos eventos artísticos e culturais.

No capítulo 3 veremos as tradições que contemplam o panteísmo. A diversidade de compreensão sobre o tema e a especificidade do pensamento panteísta formulado por Régis Barbier, de acordo com as suas obras- livros (*De Habilis a Sapiens: a anamnese de uma crise, Panteísmo: a religiosidade do presente, Antropologia ciência e arte existencial, PACE: Essência e Perspectiva Metafísica em Psicoterapia, A perspectiva panteísta e seus horizontes*), artigos, ensaios e manifestos existencialistas. Em conjunto com a compreensão sobre o conceito de religião formulado pela Sociedade Panteísta Ayahuasca e suas práticas religiosas.

A autonomia da fundação da Sociedade Panteísta envolveu um longo trabalho e estudo acerca da criação do cenário ritualístico e de como fazer o ritual panteísta “comungando o sacramento” da Ayahuasca. As pesquisas de Barbier se firmaram também sobre a ayahuasca, que na sua opinião “*é um composto que respeita os ordenamentos fisiológicos e que atende a vários departamentos do psiquismo, espalhando-se de maneira ampla e trabalhando de maneira harmoniosa com o organismo humano*”. O caminho de ser um ayahuasqueiro para o fundador desvenda-se como uma opção espiritual, revelando coragem, motivação, estudo no aprofundamento em si (auto-observação) e conscientização de um senso ampliado de identidade<sup>35</sup>.

Vale ressaltar que outras lideranças e grupos que buscavam autonomia consultaram Barbier em diversos momentos sobre os demais assuntos, principalmente, sobre a questão do

---

<sup>35</sup> Para ler especificamente sobre este tema, consultar o texto – Ayahuasca como opção espiritual- de R. Barbier no site panhuasca.org ([http://panhuasca.org.br/spa/?page\\_id=253&lang=pt](http://panhuasca.org.br/spa/?page_id=253&lang=pt)). Este texto é amplamente divulgado em outros sítios eletrônicos que dialogam sobre o consumo da ayahuasca.

cultivo das plantas e da produção da bebida. À citar Patrício, R. Nonato e Carlos Leandro, dissidentes da UDV, que receberam auxílio e instruções. O antropólogo Wagner Lira cita brevemente Barbier ao contar a trajetória de Patrício<sup>36</sup>:

Esses hoasqueiros recém desvinculados tentaram conseguir a bebida através de alguns contatos com grupos ayahuasqueiros alternativos na Paraíba, mas não foram bem sucedidos. Ainda em 1997 eles estabeleceram contato, em Recife, com o médico Régis Alain Barbier, o fundador da Sociedade Panteísta Ayahuasca. Barbier é um ex-udevista que também se afastou da UDV para fundar um grupo próprio e auto-suficiente na produção da bebida (LIRA, 2009:51).

Na bibliografia do fundador panteísta, nota-se que sua trajetória espiritual é marcada por uma negação da doutrina dualista cristã e uma busca pelo sentimento de comunhão com a natureza explicado e traduzido de forma filosófica. Considero que as experiências com o psicoativo em conjunto com sua bagagem cultural despertaram essa comunhão, sendo o panteísmo estudado e recriado como forma de **tradução** deste sentimento e vivência.

A SPA surge em um contexto particular e diferente das demais religiosidades ayahuasqueiras citadas acima. Atualmente, a sociedade brasileira encontra-se em outro patamar de questões. De uma forma geral, mesmo com a liberdade religiosa definida do enteógeno ainda há um tabu sobre a questão das drogas e o costume indígena de consagração de plantas psicoativas. Ademais, pode-se apontar outros fatores específicos de um habitus de classe que permeia a Panhuasca, como: as questões ecológicas, crise do “homem moderno”, liberdade e autonomia do indivíduo na sociedade atual.

Sob a vertente de religiões ayahuasqueiras o agenciamento da fundação da Sociedade Panteísta envolve alguns níveis de ação que quebram a estrutura contínua de linhas ayahuasqueiras que ocorre no Brasil, especificamente, as tradições cristãs e afro-brasileiras (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal). Certamente, Barbier pela sua trajetória é um ex-udevista, no entanto, não é por causa disto que a instituição SPA se caracteriza como uma dissidência da UDV. Visto que o contexto de criação, as perspectivas, bases ideológicas, identidade ayahuasqueira e ordenamentos ritualísticos aderem a outra configuração religiosa e epistemológica. Sobre este pressuposto, sintetizo o contexto panteísta em novas bases

---

<sup>36</sup> Outra citação de Lira (2009:72) em que Barbier aparece como apoio ao centro de Patrício: “Aqui nós temos o apoio de Barbier! Desde o primeiro dia em que começamos com esse trabalho ele me disse; ‘no dia que você precisar de Vegetal e faltar, você pode vir aqui’. Nós podemos contar com o irmão Barbier, porque é uma pessoa que eu tenho uma amizade consolidada de quase dez anos. Desde o primeiro preparo dele lá em Aldeia (bairro de Camaragibe-PE), nós sempre estivemos presentes participando. Sempre ele nos dava o Vegetal (10-12 litros), sempre perguntava se nós estávamos precisando do Vegetal... Então acredito que nós temos esse suporte, até termos auto-suficiência aqui no nosso grupo” (Mestre Patrício).

conceituais, compreendendo a noção de “rede ayahuasqueira” na perspectiva de (des)continuidade.

### 1.7 Novos rumos no campo ayahuasqueiro

As “redes sociais” do campo ayahuasqueiro são marcadas pelas negociações dos grupos com os indivíduos e a sociedade, fruto do processo de regularização, legitimidade, controle do enteógeno e status religioso. Os grupos religiosos se responsabilizam por ações de distribuição e cultivo com “mecanismos de controle” próprios sobre distribuição, regras específicas sobre a bebida e o acesso, os quais também envolvem o âmbito ritual cujo funcionamento atua principalmente como uma política de prevenção e em alguns casos redução de danos. Tais grupos também são marcados por relações de poder que envolve a veracidade da tradição religiosa com as histórias, mitos e formas de uso que acarreta na legitimidade de uso do enteógeno. No entanto, o que se desvenda como marcante entre os grupos é a autonomia de produção da bebida, demonstrando a “independência” e autonomia do grupo. Este campo, então, mostra-se numa perspectiva bourdiana de disputas de poder oriundas da legitimidade das práticas religiosas legais e permitidas. A própria concepção de divino é derivado das sanções do Estado, de maneira irônica “Deus”<sup>37</sup> só vive em liberdade se o Estado permitir por lei (BOURDIEU, 2013; GOULART, 2004; LIRA, 2009; MACRAE, 1992).

Segundo MacRae (2004b) os grupos criam formas de controle mais eficientes que os órgãos externos do Estado. Visto que as instituições religiosas são as primeiras fontes de cuidado com as plantas e acesso a beberagem do chá (LABATE, 2004). Por isso, na maioria dos grupos o uso de substâncias ilícitas não é permitido, chegando até mesmo a ser abominado com normas e regras rígidas. Tal controle envolve o processo de desassociação com o termo droga e suposta negativização da ayahuasca.

Atualmente, o debate sobre a ayahuasca envolve outras questões de legitimidade, já que o psicoativo é permitido para uso de fins religiosos (**liberdade religiosa**). Labate (2004:98-99) expõe que esta norma de conduta associa-se a divisão de sagrado e profano, resultante da dicotomia do sagrado como religioso/ ritual/ tradicional/ enteógeno e, por outro,

---

<sup>37</sup> Proponho uma reflexão sobre as repreensões estatais sobre as religiosidades e, precisamente, aos sujeitos que nela estão inseridos com os demais entendimentos acerca do mundo. Tais disputas podem ser compreendidas por relações de poder (ideologias), distinções de classe e demais esferas do âmbito cultural do controle estatal.

o profano como laico/ não-ritual/ droga. Estas associações abordam sobre os questionamentos das categorias de “religião”, “ritual” e “legalidade”, em conjunto com o uso regulado e legítimo. A proposta de Labate (2004) é compreender as novas modalidades deste campo- a “rede ayahuasqueira”- pelas absorções, fissões e ressignificações dos modelos pioneiros, observando que, de certa forma, os primeiros modelos cristãos são classificados como tradicionais e originais, por serem os primeiros que se “firmaram” no Brasil como instituição religiosa e que defenderam o uso ritualístico do psicoativo. Labate (2004) considera as primeiras religiões fundadas no Brasil e os costumes indígenas como os usos tradicionais da ayahuasca, os “usos convencionais”. E os demais, com fins médicos, terapêuticos, lúdicos, entre outros, como “usos não convencionais”, observando que as outras formas de uso da substância são criadas e ressignificadas à medida em que se inserem em novos contextos.

A ideia de *rede ayahuasqueira* abrange o conceito de *dissidência* formulado por Goulart (2004) sobre a ramificação de subgrupos que se associam aos ensinamentos do fundador, líder ou mestre, tomando como base as linhas do Daime e da UDV, mas tendo uma certa autonomia, independência e agência própria. Como aponta Lira (2009), estas ramificações permitem a continuidade de um tecido cultural vivo, onde se possibilita dinâmicas e criações que respeitem as sanções vigentes que após serem formuladas estão abertas para serem reelaboradas e apresentarem outras formas de legalidade e controle social (GOULART, 2008).

A amplitude e expansão das redes do tecido cultural deste campo se desenvolveu principalmente no meio urbano pela absorção de costumes e facilidade da comunicação, posterior à exploração amazônica. A floresta seria o local “original” de uso, posteriormente, o acesso e viabilização da substância no meio urbano cria um novo contexto e normas sociais. Os outros grupos que surgiriam posteriormente sendo ramificações das linhas (indígenas, daimistas e udevistas) cujas características são urbanas seriam classificados por Labate (2004) como neo-ayahuasqueiros ou novos ayahuasqueiros pela configuração do uso da ayahuasca no contexto urbano. O objetivo de Labate (2004:91) sobre a rede ayahuasqueira é “determinar a motivação que vêm conduzindo pessoas que em algum momento possuíram uma filiação daimista e udevista a romperem com esses sistemas, dando vida a novos arranjos, e verificar até que ponto esses são realmente novos”.

As formulações sobre os novos ayahuasqueiros aponta para uma desterritorialização do xamã, das práticas xamânicas e de onde aquelas práticas estavam inseridas, pelo processo

de modernização, estratificação e exploração. Labate (2004:90) aponta xamãs indígenas, os incas, o Santo Daime, a UDV e a Floresta Amazônica como os pioneiros, as tradições. O *neo* seria uma reformulação da tradição pela continuidade destas práticas em outro contexto, o urbano, por isso surge a expressão neo-ayahuasqueiro derivado também de um novo contexto de uso da ayahuasca cujos fins associam-se ao movimento New Age e neoxamânico.

O movimento New Age assume diversos conceitos por pesquisadores. Para Luiz Eduardo Soares (1994 apud LABATE, 2004) é denominado como um *experimentalismo* cultural religioso, reavivando *práticas alternativas*. Mircea Eliade considera que é um movimento que ganha vida na década de 70 nos EUA, por um tipo de *religião alternativa*. Magnani (1996, 2000, 2005) classifica de acordo com o uso de plantas de poder em torno de um *neoxamanismo*, associado a um *neoesoterismo*, estabelecendo que relações essas práticas "xamânicas" tem na cidade. Ao que me parece o New Age caracteriza-se por ser um sincretismo de práticas e estilos alternativos que não estejam ligados à tradição ocidental, muitas vezes tarjada pelo etnocentrismo. Já o "neo" do xamanismo, caracteriza-se pela absorção de práticas xamânicas no contexto urbano como o uso de plantas de poder (MAGNANI, 1990; 2005).

Na concepção de Takeguma (2009), os ayahuasqueiros seriam o antigos indígenas que faziam parte da pré-história, enquanto os neo-ayahuasqueiros seriam os fundadores e as instituições fundadas nesta "história" que participaram do processo de legalização religiosa da substância. O terapeuta, Rui Takeguma, sob outra vertente conceitual dos novos usos da ayahuasca aponta que os ayahuasqueiros são os índios que representam o uso tradicional da ayahuasca, os neo-ayahuasqueiros seriam as religiões criadas na amazônia que absorveram os costumes indígenas e, por fim, conceitua como pós-neo-ayahuasqueiros os novos usos urbanos (MANDARINO, 2010; LABATE, 2004; TAKEGUMA, 2009). Outras definições também permeiam o campo ayahuasqueiro, procurando a inclusão indígena no debate e legitimidade das práticas. Neves (apud Labate; Coutinho, 2014) divide esta discussão em três campos: os originários (índios), os tradicionais (Alto Santo, UDV e Barquinha) e os ecléticos (modalidades urbanas independentes).

Na minha leitura sobre os usos e absorção de costumes, Labate, Takeguma e Neves tratam de aspectos liminares de transição, recontextualização e de ressignificação sobre como usar o psico-integrador em novos contextos que interagem com leis e normas específicas. Penso que os três conceitos de abordagem e compreensão deste campo são válidos, no

momento em que se encaixam em suas pesquisas. Labate ao tratar especificamente das remodelações partindo como base pioneira os primeiros grupos cristãos de impacto no Brasil e que atendem a “necessidade” religiosa da maioria dos sujeitos. Takeguma ao comparar as imposições sociais entre ayahuasca/ capoeira e costumes negros/ costumes indígenas, ambos, marginalizados e atualmente consagrados como esporte e religião<sup>38</sup>. Neves com o intuito de definir matrizes ayahuasqueiras e conservação das práticas culturais indígenas e não indígenas.

A partir dos “segredos e truques” de Howard Becker (2007), entende-se que as representações científicas estão querendo sempre assumir um cerne de verdade do que realmente acontece. Muitas vezes, os pesquisadores esquecem que estas também são representações sobre os assuntos, contextos e realidades. Ao que me parece, nenhum ayahuasqueiro (adepto religioso) que encontrei em todo o trabalho etnográfico se apresentou como um neo-ayahuasqueiro, pós-neo-ayahuasqueiro ou pós-pré-antigo-ayahuasqueiro. Todos se apresentaram como usuários de ayahuasca, sendo estes sujeitos de diversas linhagens e visões sobre este universo<sup>39</sup>. Tais rotulações ou representações científicas muitas vezes não descrevem o campo de pesquisa e o engessa. Parece-me que as formulações sobre os usos convencionais e não convencionais, envolvem a questão de legalidade, compreendendo que as primeiras sanções formuladas envolviam os usos que ocorriam na época, “dos costumes às leis”. O debate sobre o uso terapêutico da bebida ayahuasca está aberto e com fortes tendências do conselho regulador a apresentar novas recomendações e controles sociais. Logo, tratar os usos religiosos como tradicionais e convencionais criaria uma “certa segurança” destes grupos para não caírem nas margens de falsos usos e costumes que prejudiquem a *visibilidade* das religiosidades e da ayahuasca.

O segundo tópico refere à ideia de tradição. Labate (2004) compreende como um tipo de pioneirismo. No entanto, todas as religiosidades formadas exclusivamente no Brasil, absorveram o costume da beberagem do psicoativo (prática xamânica) e reformularam grande

---

<sup>38</sup> O debate de Takeguma e Labate, ambos se aprofundam sobre a autonomia do uso da ayahuasca. Ao apontar que atualmente o uso permitido é com fins religiosos. O debate gira em torno da permissão estatal religiosa, e da permissão estatal da autonomia do sujeito em usar a substância, visto que em diversas tradições indígenas os usos da ayahuasca tem outros fins. Assim, como nas orbitas culturais urbanas, citando principalmente o uso terapêutico.

<sup>39</sup> As pessoas que se definiram como ayahuasqueiros participavam de grupos e usavam a ayahuasca em rituais religiosos, outros sujeitos que entrevistei que usavam em outros contextos não se intitulavam como ayahuasqueiros. Mas outras nomes que signifiquem um grau de elo religioso com o grupo, por exemplo: daimista, hoasqueiro, entre outros. Já em outros usos, fora do âmbito religioso, os sujeitos não se definiam como um adepto religioso (comungador do sacramento da ayahuasca).

parte (pra não dizer tudo) do pensamento e do que seria um ritual com a ayahuasca. Destaco, Mestre Irineu e Mestre Gabriel, ambos criaram mitos, histórias, cânticos, formas hierárquicas e distribuições sociais em seus grupos. Na minha leitura, menos de 100 anos não me parece uma tradição ou ancestralidade de origem, principalmente, sobre o uso cristão da ayahuasca. A única origem que percebo nestas plantas é estarem vinculadas à Floresta Amazônica e, principalmente, com costumes típicos indígenas. O que não significa que outros costumes possam surgir, serem dignos e caracterizados como cultura. Saliento ainda que os próprios costumes indígenas passam por processos de resignificação e revitalização da cultura, identidade e da tradição pelo contexto histórico sócio-cultural do Brasil. Atualmente, encontram-se diversos indígenas que realizam cerimônias ayahuasqueiras em contextos urbanos e em determinadas épocas abrem as portas da aldeia para sujeitos da cidade participarem de festivais e rituais que envolvem as medicinais da floresta<sup>40</sup>. Portanto, observo que os usos e costumes estão em fase de resignificação e construção em diversos contextos, mostrando a presença do uso da infusão psicoativa e da sua (des)continuidade numa construção progressiva. Até mesmo, nos contextos indígenas, muitas vezes romantizado pelos antropólogos e demais sujeitos pelas ideias de cocá, espírito e xamanismo. Os usos ganham novas dimensões e adquirem não só carácter religioso e de autoconhecimento, exemplificando que as transformações acontecem nos demais contextos pioneiros e/ou não pioneiros. As transformações são acontecimentos sociais constantes que criam sempre novas perspectivas e laços sociais. (LABATE, 2004; TAKEGUMA, 2009; KUPER, 2008).

Csordas (2010) sobre o caso navaho explana que a noção de tradição envolve o passado, presente e o futuro, conjuntamente com ideias de congelamento de ações, choques com a “modernidade” e o mais importante, processos e estratégias políticas de identidade. Sobre estas afirmações, a categoria tradição, neste trabalho, refere-se ao **aspecto cronológico** em que o enteógeno se ampliou pelo Brasil e pelo mundo. Considerando o contato interétnico, a apresentação de líderes ayahuasqueiros e a formação de grupos religiosos que se formaram devido a sua bagagem cultural e experiência de vida, formando conseqüentemente uma política identitária.

Ressalto que os usos da ayahuasca ampliam continuamente no sentido de “linha” e “rede”. Porém, para descrever com precisão esta pesquisa conceituo a noção de rede como

---

<sup>40</sup> Destaco principalmente os huni kuin que fazem cerimônia no Rio de Janeiro no grupo Guardiões da Floresta e os yawanawa que fazem um festival aberto com estas medicinais indígenas e rituais. Virgílio Bomfim, amigo e conselheiro da panhuasca realiza atualmente seu trabalho de mestrado pelo PPGA-UFPE sobre este festival yawanawa e a questão de revitalização de identidade indígena.

uma “malha” interativa pelos diversos usos da ayahuasca que permanecem com o debate sobre o uso de psicoativos em culturas e a legitimidade da substância. Observando que tais fundações, criações, ideologias, contextos e sujeitos variam bruscamente. Principalmente, ao apontar que a bebida Ayahuasca atualmente é uma substância presente em vários países estando em diversos âmbitos culturais. Ao contrário do pensado comumente por pesquisadores, a ideia de linha não segue apenas em aspecto linear, “udevistas apenas pedem apoio a udevistas”. Vimos que dissidentes udevistas solicitaram apoio a Sociedade Panteísta Ayahuasca. Então, os dissidentes e demais grupos que procuram autonomia não procuram apenas a raiz fundadora, e sim formas de ser independentes que variam pelos modos de interação dessa rede (malha) ayahuasqueira. Dentre os elementos necessários para formar um núcleo religioso legitimado é minimamente preciso: 1. ter espaço físico regulamentado, 2. cultivar as plantas permitidas pelas sanções do Estado, ao ponto de ter autonomia e independência do composto enteógeno, 3. pessoas com sentimentos e ideologias afins que compartilhem da mesma experiência e 4. ordenamento e práticas ritualísticas que direcione o uso do enteógeno.

Por isto, trabalha-se nesta pesquisa com a categoria de **liderança espiritual religiosa**, cujo papel assume grande impacto nos rituais, organização da instituição religiosa, vínculos sociais de regularização e controle social do psicoativo. O líder espiritual é marcado como um exemplo da identidade ayahuasqueira do grupo em que atua como mediador nos rituais, tendo alto grau de conhecimento sobre o uso da substância e da doutrina religiosa vigente. Também, é o sujeito que tem uma maestria (compreensão)<sup>41</sup> no relacionamento com os demais sujeitos. Indiretamente, pretendo me desvincular da romantização acerca do “xamã”<sup>42</sup> e das representações que não descrevem este campo de pesquisa como o universo New Age e a categoria de ecletismo.

Para compreender a fundação e os aspectos característicos que permeiam a Sociedade Panteísta Ayahuasca, vistas posteriormente no capítulo 3, utilizarei do conceito autoral de **síntese fundadora criativa**. Na percepção da (des)continuidade do campo religioso ayahuasqueiro, sob a ideia de tradição como sequência cronológica em conjunto com as possibilidades de criação destas religiosidades. Por síntese, compreende-se uma conjuntura de

---

<sup>41</sup> A maestria destacada é notada como uma compreensão, refletindo um aspecto de carisma, mas a maestria também pode envolver situações de repressões severas e lições de moral, muitas vezes, desagradável para quem escuta ou recebe.

<sup>42</sup> Atenção, o proposto é se desvincular da ideia dos sujeitos urbanos como xamãs, e não das práticas xamânicas existentes.

experiência, recursos, maneiras e possibilidades possíveis de fundar uma instituição com aspectos criativos que, ainda assim, permeia o âmbito da possibilidade cultural. No meu ponto de vista, a **síntese fundadora criativa** não se restringe apenas à um conceito e, sim a um olhar metodológico compatível aos “segredos” de pesquisa para entender os campos e objetos de estudo proposto por Becker (2007).

## Capítulo 2

### Abordagens metodológicas no campo religioso ayahuasqueiro



**Figura 4:** Arte panteísta revelando o encontro místico da serpente com a águia - a terra e o ar. Crédito: Paulo Jales.

---

“Mas o que se pode deduzir de todas essas observações e de todas essas impressões que formam o processo que denominei *anthropological blues*?”  
(DA MATTA, 1978:35)

---

#### 2.1 As formas de observação

As formulações de Bronislaw Malinowski (1976) em seu trabalho de campo, na Nova Guiné, descrevendo o sistema de troca (*kula*) dos nativos formulou as bases do trabalho etnográfico na antropologia e, principalmente, a observação participante. Franz Boas, também, foi um dos que propôs a saída da antropologia de gabinete, sendo considerado um dos percussores na introdução do trabalho de campo. A relação de proximidade do pesquisador com o campo (objeto) permite acessibilidade à uma forma de observação, contato e descrição em primeira mão. Tal descrição é colocada como necessária por Roberto Cardoso (2006) no trabalho de percepção do antropólogo ao olhar, ouvir e escrever, interpretando os acontecimentos e os nativos. Numa abordagem interpretativa, Geertz (2012) aponta a densidade da descrição fundamental na compreensão dos acontecimentos. Fundamenta-se, então, a importância do pesquisador “em” estar e vivenciar uma relação de proximidade com o nativo e o seu meio, compreendendo a complexidade existente nas relações humanas e sociais, e ainda, registrar os fatos na sua profundidade mais densa

possível (LAPLANTINE, 2012; MALINOWSKI, 1976; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006; GEERTZ, 2012; BECKER, 2007).

O que o antropólogo faz é etnografar. Epistemologicamente, a palavra etnografia vem do grego, *ethos*- etno= cultura, povo ou nação e *graphie*- grafia= escrita e descrição. Certamente, a consolidação da etnografia como um método científico de abordagem consolidou a antropologia como disciplina e ciência. O próprio Malinowski (1976) apontou como o pesquisador deveria se comportar entre os nativos e a importância do caderno de campo, anotações e o contato direto. Embora, outras obras suas expressem conclusões diferentes, ainda assim, *Argonautas do Pacífico Ocidental* é um marco na antropologia.

Dessa forma, a teorização, técnicas e métodos acompanham as descrições e as possíveis explicações e ópticas do sujeito- pesquisador, perante o objeto- pesquisa. A teorização e a consolidação dos métodos foi um dos elementos que consagrou a antropologia como uma ciência. A exemplo de Émile Durkheim (2005) que utilizou do método histórico e comparativo para descrever e explicar os fenômenos sociais. Então, os dois elementos se fundem -e não só estes- para a realização de um trabalho antropológico. Descrição e teoria. Além destes, tem o próprio método que será usado pelo pesquisador para realizar a descrição. Como estar e vivenciar a experiência do/no campo? Parece simples, apenas ressaltar o modelo de etnografia, no entanto, existem muitas formas de observação e meios de estar e descrever (n)o campo de pesquisa. A etnografia é a abordagem central do “fazer antropológico”. O método etnográfico envolve a especificidade da observação e de como o pesquisador enfrentará, confrontará ou lidará com si mesmo, os outros e a diversidade de situações inusitadas e inesperadas. Em termos gratificantes, como lidar com “os presentes etnográficos” que surgirão durante a pesquisa? E que exigirá da “improvisação” do pesquisador (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006; GROSSI, 1992; MACRAE, 2004a).

O discente mestrando vive, praticamente, o mito da saída do gabinete, especificamente, da sala de aula e das teorias. Às vezes, a experiência de ir ao campo pode ser como um confronto pessoal de suas próprias representações e preconceitos. Roberto da Matta (1978:24-25) considera três fases no discorrer de uma pesquisa: 1) teórico intelectual- conhecimento teórico ou “competência acadêmica”, 2) período prático- planejamento da ida ao campo e 3) pessoal ou existencial- lições extraídas. Na minha experiência de campo, o olhar antropológico foi fundamental nas minhas “jornadas”, tal que me impulsionaram aos *insights* e resultados finais. Considero que durante a pesquisa acordes de ideias ressoaram

como o *anthropological blues*, descrito por Roberto da Matta (1978:27), como sendo o descobrimento da prática e interpretação etnológica (BECKER, 2007). Tal noção de Roberto da Matta aborda sobre a reflexão de distanciamento e proximidade do antropólogo, com a capacidade de significação ao realizar a “dupla tarefa contida nas seguintes formulas: (a) transformar o exótico no familiar e/ou (b) transformar o familiar em exótico” (DA MATTA, 1978:28). Em outras palavras, para R. da Matta (1978:29) esta tarefa consiste numa viagem inesperada ou xamânica, [...] “onde, paradoxalmente, não se sai do lugar”, mas se percorre por muitos mundos. Principalmente, no sentido de entender o outro. Ou seja, é o dever do antropólogo entender suas apreensões cognitivas e emoções, sabendo interagir com elas nos processos de transformação e definição de suas descobertas, ao estudar tanto comunidades exóticas como próximas. Ademais, como Gilberto Velho (1978:46) salienta na sua abordagem interpretativa, o estudo e confrontação com o familiar revê os mapeamentos sociais, códigos básicos nacionais e de classe, através dos quais fomos socializados, objetivando o estudo do “resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas”.

Para fazer etnografia é preciso estar preparado, ou melhor, disposto à lidar com o outro, e pensar que o “outro”, homem e humano, não é uma máquina, um boneco ou um autômata (LIRA, 2009). É preciso saber colocar os pés em campo, escutar e interagir, visto que o outro -alter, apontado como objeto também é o sujeito que vê o pesquisador como um objeto. Descrevo, aqui, uma simples inversão de olhar e perspectiva. Na minha leitura, são as “cartas na manga” que compõem a responsabilidade e a habilidade do antropólogo. Não compreendo o trabalho etnográfico como uma norma rígida ou regra determinante a ser seguida, e sim como uma maneira criativa de realizar a pesquisa. Considera-se que o pesquisador trabalha sempre com o que tem em mãos e diante das possibilidades do que se pode fazer. Faço um questionamento inicial: como entrar nas casas e nos grupos religiosos? com a consideração de criar uma relação que possibilite a consolidação do trabalho proposto.

O trabalho de campo pode se apresentar tão inusitado que opções de observação e comunicação podem ser utilizadas. Geralmente, os trabalhos antropológicos expressam a consolidação de uma, mas no processo da pesquisa o pesquisador ao estar/observar (n)o campo se coloca de várias formas. Destaco a observação direta, indireta, comunicação à distância, observação participante (MALINOWSKI, 1976), participação observante (WACQUANT, 2002:23), observação experiencial (MERCANTE, 2012:58), multisituada (LABATE; PACHECO, 2009:22), entre outras. O pesquisador deve ter em mente o leque de

possibilidades, ou seja, as “cartas” para apresentar no jogo de negociações e situações. E como usar a sua “lente de observação” (percepção) e a descrição (anotações) (LIRA, 2009; BECKER, 2007; MACRAE, 2004a; GEERTZ, 2012).

A questão da descrição pode se tornar uma problemática, apresentar uma mera descrição é algo que nenhum antropólogo objetiva, em conjunto, tem-se a questão da interpretação e das categorias. De acordo com Becker (2007:110) a ligação entre estes elementos de trabalho “[...]é um problema real que cada um que descreve o mundo social tem de resolver ou enfrentar”. Pensar em uma pura descrição ou registrar tudo é impossível, sempre existem detalhes que nos fogem (as próprias pesquisas são baseadas em recortes, objetivos principais e secundários que pretendem responder a uma pergunta). Então, a questão de como realizar a descrição se resume em deixar a descrição falar por si (sem julgamentos) e fazer com que o leitor tire suas conclusões, essa é justamente o que a descrição densa propõe<sup>43</sup> (BECKER, 2007:115). Simultaneamente, estes são problemas de amostragem e relevância, o que, quando e como usar os dados e as ocorrências pertinentes são perguntas presentes e que participam da seleção do material colhido. Um dos “truques”<sup>44</sup> dito por Becker (2007:119) é ter a noção do estudo traçado por variáveis possíveis, evitar ao máximo as falácias, preconceitos e, principalmente, “identificar o caso que provavelmente perturbará seu pensamento e procurá-lo”. Em outras palavras, Becker aponta que sempre algo está acontecendo em um momento e um lugar, cabe ao pesquisador perceber e traçar as variáveis possíveis dos fatos.

Atualmente, o campo sobre o uso da substância enteógena ayahuasca não é invisível, oculto e proibido. Pelo contrário, as pesquisas crescem em departamentos de antropologia e em diversos setores. B. Labate, I. Rose e R. Santos (2009) realizaram um mapeamento dos trabalhos deste campo e destacaram pesquisas realizadas no Brasil, Noruega, Japão, Itália, Espanha, França, Estados Unidos, Holanda, Dinamarca e Alemanha. Em diversos ambientes, com várias finalidades, métodos, ópticas, observações e conclusões, observando a amplitude e visibilidade deste campo.

---

<sup>43</sup> Tais ideias não se baseiam em um positivismo ou empirismo, e sim na possibilidade de pensar nas descrições como dados que atendem a recortes por parte do pesquisador, tendo em vista objetivos específicos formulados sobre determinado campo de pesquisa. De qualquer jeito, uma análise explorará os dados mais pertinentes para as conclusões, atentando que é impossível coletar, detalhar e descrever todos os acontecimentos no trabalho de campo. Talvez a consideração mais simples para o leitor seja pensar que um determinado trabalho é lido através de uma lente de observação (o pesquisador, o qual tem suas influências e tendências).

<sup>44</sup> Os truques ditos por H. Becker são no sentido positivo da palavra, sinônimo de segredos baseados em descobertas pessoais das suas pesquisas, e, não no sentido de vulgarizar, manipular e/ou fraudar os dados.

## 2.2 As pesquisas no campo ayahuasqueiro

O campo de pesquisa sobre a ayahuasca e o seu composto de substância, prioritariamente, é revisitado pelas disciplinas da psicologia, antropologia e biomedicina. As pesquisas antropológicas formulam outra perspectiva comparada à da biomedicina, e ampliam o debate para os contextos culturais e o interacionismo simbólico existentes nas relações humanas. Assim, como no tratamento de métodos de pesquisa quantitativos e qualitativos. Visto, que apesar de se pensar na suposta “neutralidade”, rigor científico e quantificação biomédica, estes contextos também estão imersos em rituais e práticas com significados específicos no tratamento e elaboração das pesquisas. Cabe, justamente, ao campo antropológico perceber estas “imersões naturalizadas” e continuar o debate e diálogo (MACRAE, 2004a).

Nas pesquisas de substâncias psicoativas a Organização Mundial de Saúde (OMS) elaborou um informe das diferentes metodologias em que se coloca a etnografia e técnicas similares na relação custo/benefício. Entre eles, estão: “1. Recompilação e cotejo das informações já existentes, 2. Estudos baseados em informantes chaves, 3. Estudos baseados em observações diretas (etnografia), 4. Surveys de populações gerais, 5. Surveys de populações específicas e 6. Sistemas de notificação” (MACRAE, 2004a:29). Já os outros ângulos da pesquisa etnográfica abordam sobre os significados atribuídos as formas de uso, estilos de vida, questões de identidade, práticas, ideologias e o contexto social em que se inserem tais práticas.

Na antropologia os ambientes religiosos ganham destaque nos trabalhos acadêmicos. Os rituais tem proporções enormes nos campos de pesquisa, em conjunto com as políticas sociais e o contexto histórico e cultural. Nesta pesquisa, aponto a necessidade de articular as propriedades intrínsecas da substância psicoativa, os efeitos biofisiológicos, a subjetividade dos atores e o contexto cultural em que se inserem tais práticas religiosas e usos, suscitando um caso social particular.

O campo de religiões ayahuasqueiras, juntamente, com os nativos exige modos específicos de abordagem e negociação, considerando que este é um campo de pesquisa de substância psicoativa lícita. Neste contexto, uma das primeiras negociações é o uso- a “comunhão”- do sacramento da Ayahuasca. Muitas vezes, o nativo “humaniza” o pesquisador com a proposta ou convite de participar do ritual e beber a infusão. Tal situação de

“humanização e naturalização do pesquisador no universo nativo” acontece em diversos campos de pesquisa e se mostra de variadas maneiras (LABATE, 2004; SILVA, 2006; MERCANTE, 2012). Alguns pesquisadores consideram que participar e experimentar o psicoativo é uma condição *sine qua non* na observação de um ritual religioso ayahuasqueiro que abriria as portas da percepção intuitiva e compreensão aprofundada das categorias nativas. Estar com os nativos e comungar o enteógeno conhecido pela sua experiência “visceral” pode ser ou parecer difícil para muitas pessoas. Pesquisar o ritual numa observação direta, participativa e presencial obrigatoriamente implica em comungar o chá, ou seja, participar do ritual e estar imerso no campo. Tal participação na pesquisa assume uma relação do pesquisador com o campo religioso e mágico do nativo, exposto como a “experimentação” e o “*ser afetado*” também detalhado em outras pesquisas e diferentes contextos. A exemplo de Marcio Goldman (2003) em tambores dos mortos, Favret Saada (2005[1990]) com a feitiçaria, Loïc Wacquant (2002) sobre o pugilismo e Michael Taussig (1993[1987]) sobre o colonialismo e xamanismo. O outro fator é a subjetividade e alteridade do pesquisador no campo com os grupos religiosos, ou seja, o estranhamento tão exigido na antropologia. No entanto, essa aproximação pode ser considerada como uma técnica de pesquisa, usando da imersão<sup>45</sup> com o intuito de aproximação para resultar numa melhor integração na vida dos participantes e entendimento das categorias nativas. Outros veem como um absurdo e, minimamente, desnecessário.

Mandarino (2010:10) em sua dissertação sobre a opinião pública da ayahuasca faz um questionamento interessante: “Será que para darmos conta de uma investigação a respeito de plantas psicoativas precisamos consumi-las? Será que o estudioso da Umbanda precisa entrar em transe e incorporar uma entidade para compreender a religião?”

Por outro viés, Mercante (2012) sob influência de Benetta Jules, Laughlin, McManus, Shearer, Young, Goulet, Marquet e Blacking, considera a “experimentação” e a aproximação do grupo como uma técnica importante para compreender as categorias nativas e os efeitos sentidos nos atores estudados. O “fardamento” descrito abaixo é uma expressão nativa do S. Daime e da Barquinha, cujo o significado representa a imersão ativa do integrante no grupo religioso. Já Wacquant (2002:20) pesquisando o boxe usou o termo “calçar as luvas”,

---

<sup>45</sup> Aqui utilizo a palavra imersão, outros pesquisadores adotam sobre este tema: participação, conversão, experimentação. Tal posicionamento depende do histórico da pesquisa e da forma que o pesquisador represente este envolvimento no campo.

exemplificando como cada pesquisador interage com a situação e cria de maneira breve suas categorias, negociações e modos de relacionamento.

Após dez meses comecei a ver um universo completamente diferente se descortinar diante dos meus olhos. Estava apenas começando a me tornar consciente da complexidade dos símbolos, ensinamentos, significados e seres da Barquinha. Ao mesmo tempo, outro grupo de questões estava emergindo: se não tivesse me fardado, se eu tivesse apenas 'olhado pelo lado de fora', será que seria capaz de perceber essa complexidade? Ao final do trabalho de campo as pessoas estavam confiando mais em mim, eu não era mais apenas o pesquisador, era o irmão também. O quanto as pessoas teriam falado comigo se eu não tivesse me fardado?

Em suma, o processo de me fardar abriu o universo do Centro para mim e me ajudou a romper as resistências que tinha sobre muitos pontos desse universo. Ficou claro para mim que eu não teria sido capaz de formular muitas das questões acima se não tivesse optado por ter essa experiência (MERCANTE, 2012:60).

Labate (2004) relatou experiências de aproximações e afastamentos com os grupos estudados e descreveu que este processo depende das negociações particulares apresentadas no campo e estabelecidas. Consequentemente, tais aproximações e afastamentos teriam aspectos negativos e positivos.

Estas observações questionam sobre a alteridade, afiliação, participação, objetividade, coleta de dados, autoridade etnográfica e, até mesmo, sobre o acesso e possibilidade de permanecer em campo realizando o trabalho. Compreendo que, primeiramente, é fundamental o antropólogo se posicionar sinceramente no campo com uma postura ética e responsável, assim como nas futuras publicações e apresentações da pesquisa, considerando que 'no campo pode se brincar, mas não é uma brincadeira'. Na minha percepção, tais posições e posturas do antropólogo criam um resultado que tem consequências "x". Cabe ao pesquisador, saber se articular com o campo, "jogar o xadrez" e prever, muitas vezes, o imprevisível, ou seja, minimamente refletir sobre as jogadas e interagir com as peças, sendo ele próprio uma.

Então, não considero rigorosamente aceitável ou não a experimentação, aproximações e afastamentos, ambas as entradas no campo são viáveis. Penso que dependa das negociações, "vísceras", motivações e de até onde o pesquisador se coloca aos desafios de ter decisões "y" que tenham consequências "x". Temos na antropologia brasileira a famosa expressão de Roberto da Matta (1983:15) - "cada antropólogo tem o nativo que merece". Creio que ninguém duvide que sem interação e registro não há pesquisa. Assim como, "colocar-se disponível de e para" é fundamental. Em suma, numa perspectiva interativa, estas aproximações, técnicas e métodos compõem, também, uma parcela do resultado final da

pesquisa. Portanto, trato estes elementos como uma questão de método, autenticidade e responsabilidade etnográfica.

A postura ética com os nativos e o campo reflete na sinceridade e no compromisso de como se realiza o trabalho e, quais os procedimentos e posicionamentos do pesquisador: dentro, fora, transições e liminaridades. Um dos aspectos positivos da aproximação é retirar o olhar hierárquico e assimétrico que implicam relações de poder, de cima (antropólogo) para baixo (nativos), tendo o aprofundamento e a proximidade com os nativos e suas categorias. Pelo lado negativo, estes elementos poderiam romantizar o trabalho e embaçar a lente de observação, perdendo o estranhamento e a alteridade. Na minha leitura, cada caso é um caso.

No meu caso não proponho um trabalho sobre a subjetividade, apenas acho fundamental o pesquisador informar sua posição e os procedimentos da pesquisa, mais aproximado daquilo que Bourdieu (2003:281) chama de “*participant objectivation*” (objetivação participante- tradução do autor). Explorar sobre as negociações traz, justamente, o lado oposto e oculto de como criar relações e aprender com elas, com isso reflete-se sobre as condições de produção do conhecimento. Sob tais prerrogativas, Pierre Bourdieu (2003) afirma com precisão que o pensamento antropológico é imerso em campos específicos de atuação, seja científico nacional, com tradições, hábitos de pensamento, problemáticas, interesses e escolhas. Com isto posto, nota-se que a “produção do conhecimento” tem vínculos que orientam “inconscientemente” as escolhas, posições e decisões, intitulado por Bourdieu como o inconsciente acadêmico. Desta maneira, segundo Bourdieu (2003) a objetivação participante pretende incluir o ponto de vista do objetivador, o inconsciente histórico e os interesses que ele possa ter na objetivação com o intuito de evitar preconceitos e “naturalizações” do campo social. Em outras palavras, compreende-se de modo objetivo e participante o uso racional da experiência nativa a fim de compreender as demais experiências sem jogar a antropologia contra ela mesma.

### **2.3 A entrada no campo de pesquisa, um ayahwasqueiro antropólogo**

Comecei meus estudos com psicoativos por uma espécie de curiosidade inata em mim. Algo em minha profundidade tinha uma admiração pelo uso ritualístico e as buscas interiores de des-cobrir o que existe em si. Passei um longo tempo procurando e

amadurecendo algum tipo de pesquisa. O meu contato com a ayahuasca e o panteísmo aconteceu por uma busca pessoal quando fui pela primeira vez, em 01/06/2008, na cerimônia da Sociedade Panteísta Ayahuasca (SPA). Aos poucos despertei uma ligação com este pensamento, religiosidade e formas de compreender os mistérios da Ayahuasca. Com o tempo e contato com o grupo assumi uma posição de auxiliar ajudando na realização das cerimônias em diversos níveis, tanto no ritual quanto aos sujeitos que bebiam a infusão. Desta forma adquiri experiência e com o passar dos anos me tornei conselheiro (posição hierárquica do grupo). Após um período de estudo e aprendizado sobre a perspectiva panteísta e o uso da ayahuasca, fui o primeiro conselheiro a facilitar uma cerimônia regular na SPA. Ou seja, eu estava imerso neste universo e nunca pretendi sair dele.

Inicialmente, o meu projeto de mestrado abordava sobre os outros rituais que um grupo ayahuasqueiro tem, como: ritos de casamentos, batizado e diversos encontros filosóficos que caracterizam a religiosidade. A finalidade seria adentrar nas práticas religiosas do grupo ayahuasqueiro com ou sem o consumo do enteógeno, que não sejam as cerimônias rotineiras e regulares. Então, o estudo seria baseado nos outros rituais da SPA que não fossem as cerimônias regulares. Os acontecimentos principais deste tipo foram os dois casamentos que atuei no ritual como músico e integrante simbólico das quatro direções (participante ritualístico) e o Congresso Internacional Panteísta realizado pelo Instituto Universo Panteísta (IUP), em Novembro de 2013. No entanto, não surgiram novas oportunidades de casamentos e batizados dentro do grupo em que pudesse participar e exercitar minha formação antropológica. Então, não teria como estudar eventos sem registros os quais minha participação na época foi sem o objetivo de pesquisa.

Posteriormente, busquei o enfoque na substância ayahuasca e em paralelo pensei observar as continuidades/descontinuidades entre os tipos de panteísmo, principalmente, sobre o Círculo de Deus e Verdade, fundado em Pernambuco. Mas, estes recortes ainda não encaixavam com a capacidade promissora do trabalho que objetivava e com a apresentação do objeto de estudo.

Durante a qualificação do meu projeto passei por um longo período de dificuldade de decisão e abordagem. Os processos no trabalho de campo foram difíceis, mas com diversos aprendizados. Considero que na fase do Congresso Panteísta, em Novembro de 2013, eu buscava me entender com esse confronto de vivenciar o antropólogo nativo. Em alguns momentos, eu quase desisti de ser tanto nativo quanto antropólogo. Porém, interiormente não

fazia sentido deixar de ser um ayahuasqueiro panteísta, assim como não fazia sentido deixar a antropologia.

Os aprendizados para mim aconteceram de forma processuais, sempre tive em mente que independente do que aconteceria, eu nunca deixaria de registrar os fatos e de me confrontar. Após, um longo período de choque com o grupo, a antropologia e comigo mesmo (confesso que nessa época não consegui lidar tão bem com as situações). Tive muitas perguntas sobre os por quês? E o como? Em um dia de meditação me encontrei com os processos de cura, ao que me parece, tudo caminhou em sincronia. A medida que eu entendia sobre como realizar o trabalho eu me afirmava numa posição sem conflitos que me possibilitava estar inteiro e motivado enquanto nativo e antropólogo<sup>46</sup>.

Não pretendo, aqui, expor minha experiência subjetiva e fazer deste trabalho algo individual, o proposto é explicitar como consegui realizar o inverso -entender o outro- tanto o meu lado ayahuasqueiro naturalizado, quanto o dos diversos atores e relacionamentos existentes. É necessário e conveniente apontar as transformações de objetivos e situações no campo, que resultaram na afirmação de uma posição e no entendimento de como realizar metodologicamente a pesquisa. Tal proposta é conceituada por Becker (1993) como a “história natural da pesquisa”, sob a necessidade de registrar os processos do trabalho e esclarecendo: “1) as intenções implícitas ou explícitas; 2) a fundamentação teórica e metodológica; 3) as suas mudanças de posição no decorrer do trabalho resultantes do processo contínuo de testagem, reformulação e nova testagem, de suas hipóteses e pressupostos”(MACRAE, 2004a:45).

Então, não fazia sentido usar de uma “falsa aproximação” para entender o nativo, eu já era/sou o nativo e compreendo todas as categorias, e/ou melhor, eu vivo este universo. O “segredo” metodológico se desvendou quando compreendi que não precisava tratar das minhas experiências subjetivas panteístas e das minhas compreensões nativas. Por um momento resolvi esquecer de mim (em partes), e sim compreender os outros panteístas, como os diversos atores panteístas entendiam as categorias e as desenvolviam. Ou seja, para tornar o *familiar-exótico* foi preciso perceber as outras experiências e compreender os diversos processos individuais dos atores pesquisados.

A teoria de influência foi a de Howard Becker (2007) da hipótese nula (*null*

---

<sup>46</sup> Neste aspecto atendo a cronologia dos fatos. No decorrer da vida tornei-me primeiro nativo, depois antropólogo. Caso fosse o inverso, poderia ser antropólogo nativo. De qualquer forma, reflito o quão importante é estabelecer um posicionamento viável para a realização da pesquisa.

*hypothesis*), com a noção de não definir o campo, e sim deixar o campo se apresentar e ver como encontrar sua particularidade, usando das teorias a partir de então. Sob a ideia da escolha aleatória e de como teríamos resultados com hipóteses e caminhos diferentes. Tanto teóricos como metodológicos. Por isso, no primeiro momento, todos os panteístas e não-panteístas eram participantes em potencial com igual probabilidade de serem escolhidos. Na profundidade das ideias propostas por Becker (2007:45), o intuito é realçar os desvios pelo uso da aleatoriedade e compreender “que coerções estão operando e, assim, qual a natureza da organização social que estudamos”, procurando compreender “a variação total de coerções em operação”.

Portanto, notei que mesmo existindo o mesmo convívio religioso e social, as experiências de vida, entendimentos e compreensões se encontram por um tipo de busca pessoal comum e semelhante, mas particular para cada sujeito panteísta. Desta maneira, os caminhos para se afirmar um panteísta é diferente e comum para os diversos sujeitos. Talvez a religiosidade panteísta facilite esta porta, já que o início do “ser panteísta” parte da experiência sensível e imediata de contemplação e admiração da natureza com o sentimento de ser e pertencer a própria natureza. No entanto, entender o processo de cada ator exige atenção não só ao dito e a trajetória de vida, mas também a expressão, o sentimento, comportamento, ação, acontecimentos, tom de voz, gestos, olhar, todas estas simplicidades de fatores que dizem algo expressas na atualidade. Dessa maneira, realizei mais um procedimento proposto por Becker (2007:134), estudei “[...] as experiências de um grande número de sujeitos, cujas experiências se superpõem, mas não são exatamente iguais”.

Dessa forma, a etnografia realizada assume a forma de observação experiencial<sup>47</sup>, na compreensão de que não existe uma observação do ritual, de fora ou ausente. Para presenciar e observar o ritual, é preciso e necessário participar e experimentar o psicoativo. Até mesmo, estar dentro do contexto religioso numa experiência ayahuasqueira em silêncio é considerado uma participação. Já que o integrante e participante presente ocupa um lugar e interage de muitas formas com os outros integrantes, como gestos, olhares e expressões que se mostram importantes na compreensão de uma experiência psicoativa.

Sobre a observação e participação das práticas religiosas, participei ao todo, desde

---

<sup>47</sup> Outros pesquisadores assumem outros conceitos para definir o modelo de observação etnográfica. Loïc Wacquant (2002:23) aborda como uma “participação observante” a sua pesquisa de vivenciar o universo do pugilismo, observando e registrando o *ethos* e o *self* do esporte. MacRae (1992:24) considera seu trabalho etnográfico como uma “participação” com uma conversão religiosa. Aqui sigo a ideia de observação experiencial de Mercante (2012:58), na noção de que o pesquisador quando participa do lugar ocupa um lugar, esse ocupar já seria fruto de uma imersão e presença ativa entre o grupo religioso.

2008, de 122 cerimônias -regulares, extras e retiros (neste número não contabilizo as práticas com carácter organizacional e de estudo), destas facilitei 5 cerimônias regulares. No entanto, para a construção deste trabalho, considero importante o meu processo de formação, “treinamento” e maturidade antropológica, como tal analisei 32 cerimônias e os diversos encontros, palestras e práticas realizadas pelo grupo, no período de 2013 e 2014. Participei, também, de uma formação terapêutica do Instituto Universo Panteísta sobre a PACE- Psicodinâmica e Abordagem Cosmo-Existencial (BARBIER, 2011), durante o ano de 2014 com 12 encontros ao todo, os quais me aprofundaram na prática panteísta (MACRAE, 2004a:40).

O cronograma da pesquisa é dividido em formação antropológica (2013/2014.1), trabalho de campo e coleta de dados (2013-2014), estudos e análise dos dados como transcrição de entrevistas, seleção de materiais e reflexão sobre os acontecimentos (03/2014-02/2015). Por fim, escrita da dissertação com as revisões necessárias (10/2014-06/2015).

De acordo com as afirmações de George Marcus (1991, 1991a) sobre a ampliação do processo de trabalho de campo correlacionado à outras atividades como seminários, apresentações em congressos, processos de formação, crítica literária, entre outras. Considero que meu envolvimento com o departamento de antropologia da UFPE e mais atividade das quais participei foram e são importantes para a formação do olhar e exercício antropológico. Desta maneira, esta dissertação é a conclusão de uma fase de formação antropológica, experimentos em campo, aprendizados e respostas a algumas perguntas confrontadas.

Inicialmente, durante o trabalho de campo realizei diferentes abordagens nos meses de Novembro de 2013 a Fevereiro de 2014. Quando consolidei minha problemática, participei do ritual sem nenhuma fala, ajuda, ou precisamente como um sujeito completamente imerso. Estava presente observando o que acontecia. Considero este momento como uma busca estratégica de posicionamento no campo de pesquisa, não mais como apenas nativo, mas como nativo e pesquisador. Este tempo foi estranho pra mim, tanto como para o grupo. Sentia que as pessoas desconheciam esse Miguel, e eu também. Notei em um momento que tal atitude não me traria novas questões e me afastava dos sujeitos. O silêncio fez parte durante um momento de uma estratégia de descentralização, mas teve sua saturação e logo virou obstáculo com pontos de tensões. Assim sendo, foi rompendo com este período que lidei realmente com minha situação de pesquisador imerso ou de dentro. Aos poucos fui retomando minhas atividades religiofilosóficas e não senti dificuldade em etnografar, ao

contrário, tornou-se prático. Pois rompi com o conflito de posicionamento e alteridade, visto que o outro (*alter*) tem várias formas de se entender e lidar com este conceito. Não deixei de exercitar a alteridade pela imersão, considero que ao compreender os outros (*alter*) percebi a amplitude da perspectiva panteísta em diversos sujeitos e de como ela se revela no convívio (*ethos*) pela noção do *habitus* formulado por Pierre Bourdieu (2013).

## **2.4 Coleta de dados- entrevistas, observações e participações**

As entrevistas da pesquisa em questão foram realizadas em horários combinados e fora do ambiente ritualístico. O intuito foi de observar as casas, os outros lugares, espaços e convívios dos sujeitos estudados. Foram feitas visitas aos ambientes de trabalho, lazer e moradias, além do acompanhamento das entrevistas de Barbier e dos demais participantes em canais de televisão, rádios, palestras em locais públicos e particulares como universidade e livrarias, publicações de livros e demais encontros. Nas entrevistas busquei compreender o sentimento e busca individual pelos relatos da trajetória de vida e acontecimentos nas práticas religiosas. Problematizando: por que os sujeitos resolvem beber Ayahuasca no contexto panteísta? Como são as experiências? e como cada sujeito imerso nesta religiosidade passou pelo processo de se tornar um panteísta? O enfoque está nos processos de reformulação e ressignificação, na construção da categoria de cura como uma conversão (transformação da subjetividade), baseada pela noção do pertencimento religioso e na construção de uma identidade- o *self* panteísta. Nestas ressignificações notei que alguns aspectos estéticos eram constantemente aflorados como os cânticos (músicas cantadas nos rituais), poemas, desenhos e demais expressões artísticas em afinidade com essa filosofia, acompanhados pela ideologia panteísta e ressignificação de conceitos, vivências e virtudes. Portanto, pude realizar um trabalho complementar com minha formação musical de extensão em flauta transversal no Conservatório Pernambucano de Música (CPM) no registro e análise de expressões musicais e artísticas.

Primeiramente, conversei com diversas pessoas, participantes e ex-participantes. Tive contato com conversas formais e informais com 35 sujeitos, destes selecionei 10, baseado na ideia de credibilidade das informações e melhor recorte para a pesquisa. No entanto, sempre estive atento e aberto à comunicação com diversos sujeitos -panteístas e não-panteístas. Dessa forma, foram realizadas entrevistas abertas e semiestruturadas gravadas com diálogos

aprofundados. Para atingir o objetivo proposto foram entrevistados principalmente os sujeitos imersos na religiosidade, aqueles que já passaram por algum processo de ressignificação e/ou crise existencial, e conseqüentemente se firmaram na instituição, sendo estes os conselheiros. Também foram observados sujeitos que passavam por processos de liminaridade e transição, ou seja, processos de ressignificação.

As entrevistas abertas adotam uma metodologia em contraponto com a entrevista fechada/estruturada que se desenvolve por um questionário rígido sem interação, onde se objetiva quantificar as respostas. Então, o princípio adotado foi de aprofundar ao máximo nas experiências e histórias de vida com o intuito de despertar uma etnografia qualitativa, evitando a rigidez, incluindo novas perguntas *ad hoc* e considerando a condição de aproximação intersubjetiva no nível afetivo-existencial entre entrevistado e entrevistador (MACRAE, 2004a:30-31). No decorrer das entrevistas foram registrados diálogos em refeições e demais encontros que não abordavam a história de uma pessoa, mas sim a compreensão dos participantes sobre assuntos religiosos, como do que seria o sagrado, dogmatismo, entre outros. Importante salientar que nestas conversas, o pesquisador não ocupou o cargo de condutor, permitindo uma interação livre de comportamentos, opiniões e ações dos atores pesquisados. Muitas vezes, estas discussões e acontecimentos se mostraram mais proveitosas do que as entrevistas gravadas.

Para registrar as histórias de vida, conversas e demais situações utilizei um gravador profissional (H4N), aparelho de telefone celular, descrições exaustivas no caderno de campo e de notas. Com o gravador (H4N) também gravei cânticos e músicas autorais dos panteístas, e outras formas artísticas e poéticas de expressão. Em alguns casos, alguns entrevistados solicitaram que eu desligasse o gravador para se sentirem mais à vontade para relatarem suas histórias. Sempre atendi a todos os pedidos e solicitações, afinal, isso faz parte do respeito, credibilidade e da confiabilidade entre pesquisado e pesquisador. Para alguns nativos a ideia de gravar um relato algumas vezes parecia um tanto incomoda, em muitos momentos registrar uma história para a eternidade é assustadora. Nas cerimônias, os participantes fazem questão da não gravação e da ausência de qualquer tipo de câmera fotográfica ou de imagem visual com fins acadêmicos ou de exposição não controlada. Em alguns grupos os registros fotográficos são comuns, já em outros são proibidos, como no caso da SPA. Para qualquer tipo de registro é preciso solicitar uma autorização aos responsáveis pela realização do ritual (presidente e facilitador). No meu caso, eu tive algumas facilidades neste aspecto pelo

convívio e com os laços já estabelecidos. Como sempre concordei com essa abordagem ritualística não tive dificuldades em exercer uma postura ética e respeitosa com os outros participantes. Embora tivesse gravado o áudio de algumas cerimônias para estudos do grupo (a pedido do próprio grupo), não realizei nenhuma transcrição das gravações feitas no ritual para a realização deste trabalho, apenas usei as feitas fora ritual e sob autorização dos entrevistados. No entanto, fiz descrições sobre diálogos, situações no rituais e fora deles. Para estabelecer o contato com os atores pesquisados, estabeleci conversas por telefones, e-mail's, redes sociais e pessoalmente diversas vezes, não me podendo apenas as gravações. Desta maneira, visitei os lares e casas com o objetivo de perceber cada ambiente panteísta<sup>48</sup>.

Como os atores entrevistados seriam por meio deste trabalho “expostos” publicamente, expor suas vidas me deixou um pouco aflito. Então, estabeleci um acordo de mostrar a produção da pesquisa aos indivíduos analisados e seus casos antes da apresentação final e publicação do trabalho, com o intuito de não acontecer nenhum mal entendido ou inimizade. Tal que, fundei uma comissão científica<sup>49</sup> na instituição com fins de produzir artigos e temas sobre a filosofia panteísta, visto que muitos participantes da Panhuasca são pessoas com alto grau de conhecimento e escolaridade, atuantes em diversas instâncias profissionais. Nesta Comissão também planejo outros projetos que já vinham sendo desenvolvidos na instituição, como fazer uma coletânea eletrônica, e o segundo trata de elaborar uma pesquisa profunda sobre a maioria dos sujeitos que já foram na Sociedade Panteísta Ayahuasca.

Todos os nomes de apresentação das pessoas, são nomes verdadeiros, não sendo necessário usar pseudônimos. Alguns participantes solicitaram outros nomes e o mais sensato foi conversar o por quê dessa decisão, que se apresentava devido a alguma situação embaraçosa ou que possa causar constrangimento como vômitos ou expressões de catarse. Nos momentos em que isso foi apresentado interagi e criei um acordo sobre como relatar estes acontecimentos de modo que não se negativize a imagem do ator pesquisado. Ressalto, ainda, que este trabalho em nenhum momento aparece com fins de denuncia ou comparação de valor<sup>50</sup> com outros grupos religiosos ayahuasqueiros, ao contrário, visto a particularidade

<sup>48</sup> Mesmo por realizar algumas viagens exploratórias em outros estados (CE e BA) não considero uma etnografia multisituada, visto que a concentração primordial do trabalho se desenvolveu nas práticas religiosas que aconteceram em Pernambuco.

<sup>49</sup> A União do Vegetal é conhecida pelos trabalhos da Comissão Científica que desenvolve diversas pesquisas e atua como um mecanismo de “controle religioso” no campo das pesquisas sobre a instituição e com a mediação aos pesquisadores. Destaco o trabalho de Labate e Pacheco (2009:23) que passou pela aprovação, negociação e regulação da Comissão Científica da UDV.

<sup>50</sup> Compreendo como comparação de valor o julgamento por sentidos positivos/ negativos, certo/errado e

da Sociedade Panteísta Ayahuasca e a construção da sua identidade e *self* ayahuasqueiro por meio da análise ritualística. O objetivo principal é compreender a imersão dos sujeitos no contexto e na filosofia panteísta.

#### **2.4.1 Trajetórias de vida**

Esta forma de estudo e coleta recebeu atenção especial pela Universidade de Chicago a partir da década de 1920, sendo como MacRae (2004a:34) afirma: “uma peça no mosaico de informações levantadas”. Quando se estuda por meio das trajetórias de vida é preciso lidar com algumas representações e formas de tradução do próprio sujeito sobre seus momentos, sentimentos, situações, anseios, expectativas e experiências gerais. As entrevistas deste trabalho foram baseadas nas trajetórias de vida e situações observadas e presenciadas durante as práticas filosóficas, e neste caso, apenas os sujeitos pesquisados podiam fornecer informações particulares de buscas e sensações.

O sentido positivo desta forma de informação é a valorização da “história da própria pessoa”, tendo a possibilidade de “acessar dados que geralmente escapariam a metodologias mais generalizantes” (MACRAE, 2004a:35). Tais aproximações de relatos diretos permitem o acesso aos novos aspectos do eu e a reformulação contínua das condutas. Já o ponto negativo reflete na questão da pergunta certa ou exata, ou, mais precisamente responder aquilo que o antropólogo quer ouvir.

Por isso, quando se realiza um trabalho com os momentos da vida e relatos é necessário estar ciente da formulação de Pierre Bourdieu (1998) sobre relatos autobiografados pela apresentação e produção de si. O sentido comum da história de vida sugere pela experiência narrada um curso, uma caminhada com início, meio e fim. O perigo explicitado por Bourdieu desenvolve a “ilusão da retórica” baseada pelo enrijecimento e super-agência que o sujeito personificado pela identidade do eu se apresenta, em outras palavras, colocando-se no centro do mundo, onde tudo gira aos eu redor. Bourdieu aponta que a identidade da personalidade é individual e socialmente construída e que o eu reflete em diversos âmbitos sociais (estado civil, nacionalidade, sexo, idade). Bourdieu pretende explicitar que para desenvolver uma biografia é necessário aplicar a noção de habitus elaborada pela estrutura social com suas relações objetivas, isto é, observar a trama social em

---

superior/ inferior que possam ser gerados no quadro de religiosidades ayahuasqueiras.

que se envolve os sujeitos e as situações. Ou seja, trabalhar a composição social do eu.

As leis que regem a produção dos discursos na relação entre um *habitus* e um mercado se aplicam a essa forma particular de expressão que é o discurso sobre si; e o relato de vida varia, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, segundo a qualidade social do mercado no qual é oferecido- a própria situação da investigação contribui inevitavelmente para determinar o discurso coligido. Mas o objeto desse discurso, isto é, a apresentação *pública* e, logo, a oficialização de uma representação privada de sua própria vida, pública ou privada, implica um aumento de coações e de censuras específicas (das quais as sanções jurídicas contra as usurpações de identidade ou o porte ilegal de condecorações representam o limite) (Bourdieu, 1998:188-189).

Por fim, o levantamento da trajetória de vida é realizado por meio da entrevista, pela atenção e consideração de novos fatos relevantes como: observações diretas, entrevistas com outros sujeitos, levantamento bibliográfico, contextualização e outros fatores de influência. Compreende-se, então, que o eu está imerso na trama social e representa uma coleção de informações e aspectos sociais (BOURDIEU, 1998; MACRAE, 2004a).

## 2.5 Pesquisadores em campo

Durante o campo de pesquisa uma das questões que esteve presente foi a imagem do antropólogo, principalmente, entre os nativos. Visto que o grupo já foi visitado por outros pesquisadores, ou seja, as experiências passadas de ser um objeto de pesquisa foram um marco negativo. Durante meu trabalho de campo compartilhei o mesmo objeto de estudo com Lucas Holanda que fazia seu trabalho pela UFBA, orientado por Edward MacRae. Ambos, tínhamos o mesmo objeto de estudo, porém com recortes diferentes. A ideia do campo compartilhado também tem suas vantagens e desvantagens. No caso, eu e Lucas fizemos bom proveito de conversas, situações e acontecimentos que nos permeavam. Inclusive, chegamos a produzir artigos e apresentar trabalhos sequenciados com temas em interseção nos congressos e reuniões de antropologia. Também pensei nos pontos concordantes e discordantes de nossas conversas, confrontando a credibilidade da informação e autoridade antropológica de um e de outro. Alguns pesquisadores, como Pierre Verger ficaram conhecidos por não gostarem de dividir o campo, tornando esses relacionamentos de pesquisa em embates e combates (SILVA, 2006). Definitivamente, não foi o meu caso. Agradeço a experiência com Lucas por não termos problemas e tornar o ocorrido de estarmos juntos em campo de forma científica, proveitosa e positiva com diversas conversas e ponderações.

O outro fator é quando um pesquisador tem alguma atitude prejudicial com o nativo, indiretamente afetando os outros pesquisadores. Durante uma cerimônia em que fazia meu trabalho de campo, o grupo panteísta recebeu a visita de um pesquisador que ao meu ver fez algumas gafes que negativizou a imagem do antropólogo com o grupo. A primeira delas é ser uma figura de destaque como o centro das atenções, devido a atrasos e comportamentos indiscretos. A segunda é a necessidade de impor alguma vontade para atender às necessidades acadêmicas e profissionais pessoais. Neste caso, o pesquisador detalhou sobre suas titulações e trabalhos durante o ritual e retirou da sua bolsa uma câmera fotográfica, perguntando se poderia registrar a prática religiosa. Mesmo quando recebeu uma resposta negativa, insistiu querendo colocar o material na mesa ritualística central com a ideia de “naturalizar” a câmera fotográfica. Definitivamente, não foi acatado com bons olhos por parte dos praticantes, pois sentiram-se invadidos e desrespeitados.

Tal situação foi tão impactante que a imagem do antropólogo ficou negativizada e associada como um sujeito que desrespeita e não compreende as categorias nativas. Em resumo, como alguém que não sabe entrar nos espaços religiosos e portar-se com discrição. Durante todo o ocorrido permaneci em silêncio, observando aquele jogo de negociações e compreendi que nunca falaria da minha pesquisa durante o ritual. Seria o mesmo que cometer uma falácia filosófica, neste caso, antropológica.

Penso que tais situações nos campos e grupos religiosos ayahuasqueiros variam de acordo com o controle religioso que o grupo exerce. Cabe ao pesquisador, primeiramente, inteirar-se do cenário em que está e se articular neste espaço com o mínimo de impactos e choques que venham a distanciar a observação. A ideia do “como” observar e se expressar é uma dica valiosa em campo (BECKER, 2007). Por fim, a ideia de compartilhar o campo foi completamente proveitosa no sentido de entender como o próprio pesquisador é visto pelos outros, já que eu não era o único em campo. Diferente do que se pensa, o antropólogo não é passivo de crítica entre os nativos. Ao contrário, ele se torna uma figura de destaque e também bastante observada, objetivada e julgada.

## **2.6 Os conceitos**

O título desta dissertação pressupõe duas bases de reflexão. A primeira sobre o nascimento da Panhuasca e as (des)continuidades que existe no campo religioso

ayahuasqueiro, o qual se revela por questões de diferenças/semelhanças identitárias e ideológicas. A segunda, os processos de cura, abordado como os sujeitos aderem a perspectiva existencial panteísta e se tornam panteístas ayahuasqueiros.

Para compreender as ressignificações nos sujeitos e as práticas ritualísticas abordo a análise estrutural-funcional turneriana. Desenvolvo a noção de estrutura na ideia de como a perspectiva panteísta monista compreende a relação existencial filosófica-teológica, baseada pelas concepções de religião, sagrado, entre outras. Considerando como o homem se coloca no mundo, caracterizado por uma metafísica, ou segundo Csordas (2004), a postura existencial do homem. A questão estrutural desenvolve o modelo de pensamento da perspectiva panteísta, ou seja, o sentido straussiano de modelo de pensamento ou unidade psíquica. Já o funcional, é a funcionalidade do aspecto estrutural ordenado no ritual, compreendendo a prática panteísta de acordo com a perspectiva. Ou seja, o estrutural é a perspectiva do pensamento panteísta e o funcional adquire a atribuição de como o ritual expressa essa perspectiva. Portanto, objetiva-se entender como o ritual exerce uma função no processo de ressignificação pela noção de *habitus* com/pelo o uso de elementos simbólicos.

Nestes usos, abordo a noção de Geertz (2012:33) de “sistemas organizados de símbolos significantes” com o intuito de compreender estes mecanismos e estas interações. Para compreender os agenciamentos presentes nos processos de cura dos panteístas reflito no capítulo 5 sobre a experiência, a performance, o ritual e os caminhos da cura. Ao desenvolver a cura como um processo, tornou-se fundamental abordar o paradigma da corporeidade de Csordas (2008) para entender o compartilhamento, reciprocidade de ações e onde estas estão localizadas. Por fim, desenvolver a análise estrutural-funcional resultou na compreensão da função particular do ritual com ordenamentos específicos baseados pela metafísica panteísta e, posteriormente, nos processos de ressignificação e pertencimento religioso dos atores observados traçado pelo self-panteísta. Ao mesmo tempo em que compreende-se o processo religioso e político que permeia este campo social.

## 2.7 Interlocutores

### 1. Régis Alain Barbier.

\* 09/03/1952, sexo masculino, francês, casado, ensino superior completo com pós-graduações, médico e filósofo, reside na Região Metropolitana do Recife (PE), bebe ayahuasca desde 1988, fundador da Sociedade Panteísta Ayahuasca, membro do conselho deliberativo da SPA e facilitador.

-Entrevistas realizadas em 18/05/2014 e 21/09/2014.

### 2. Victor dos Anjos Leão.

\* 07/08/1985, sexo masculino, brasileiro, solteiro, ensino superior completo, biólogo e empreendedor, reside na Região Metropolitana do Recife (PE), bebe ayahuasca desde Setembro de 2007, Presidente da Sociedade Panteísta Ayahuasca, membro do conselho deliberativo e facilitador.

-Entrevista realizada em 02/05/2014.

### 3. Thiago Aquino.

\* 26/01/1979, sexo masculino brasileiro, casado, PhD. em filosofia, professor da UFPE e músico, reside na cidade de Recife (PE), bebe ayahuasca desde 2009, membro do conselho deliberativo e facilitador.

-Entrevistas realizadas em 08/05/2014 e 05/08/2014.

### 4. Nara Correa.

\* 27/10/1978, sexo feminino, brasileira, casada, mestranda em ecologia, professora, gestora e veterinária, reside na cidade de Recife (PE), bebe ayahuasca há 9 anos, membro do conselho deliberativo e facilitadora.

-Entrevistas realizadas em 08/05/2014.

### 5. Virgílio Bomfim.

\* 20/11/1987, sexo masculino, brasileiro, solteiro, mestrando em antropologia com formação em história, professor, reside na cidade de Recife (PE), bebe ayahuasca desde Novembro de 2008, tesoureiro, membro do conselho deliberativo e facilitador.

-Entrevistas realizadas em 24/04/2014 e 22/05/2014.

6. Daniela Cunha.

\* 10/06/1975, sexo feminino, brasileira, solteiro, ensino superior completo, gestora cultural de praticas alternativas (yôga, danças circulares e culinária vegetariana), reside na cidade de Recife (PE), bebe ayahuasca há 3 anos, membro do conselho deliberativo e facilitadora.

-Entrevistas realizadas em 22/05/2014.

7. Benoit Le Hir.

\* 10/07/1956, sexo masculino, francês, casado, ensino superior completo, empresário, reside na cidade de Recife (PE), bebe ayahuasca há 15 anos, membro do conselho deliberativo e facilitador.

-Entrevista realizada em 12/05/2014.

8. Marina Peruzzo.

\* 07/03/1979, sexo feminino, brasileira, casada, ensino superior completo, advogada, reside na cidade de Recife (PE), bebe ayahuasca desde 2008, Vice-Presidente da Sociedade Panteísta Ayahuasca, membro do conselho deliberativo e facilitadora.

-Entrevista realizada em 12/05/2014.

9. Paulo Jales.

\* 15/12/1978, sexo masculino, brasileiro, casado, ensino superior completo, artista gráfico, reside na cidade de Fortaleza (CE), bebe ayahuasca desde 1994, membro do conselho deliberativo e facilitador.

-Entrevistas realizadas em 07/05/2013, 13/12/2014 e 20/01/2015.

10. Gabriel Kafure.

\* 10/03/1986, sexo masculino, brasileiro, casado, mestre em filosofia, professor, reside em Petrolina (BA), bebe ayahuasca desde Dezembro de 1999, sem filiação religiosa.

-Entrevistas realizadas em 03/03/2014 e 10/05/2014.

## 2.8 Demais participações fora do âmbito ritualístico

- 08/07/2013 e 09/08/2013- Palestras na Livraria Cultura, no Paço Alfandega, Centro do Recife.
- 07/07/2013- Gravação do programa de rádio na UFPE na Cidade Universitária/PE, entrevista: Lama Jigme e Régis Barbier com o tema: A visão panteísta e budista do sagrado.
- 11/10/2013- Palestra de Régis Barbier na Universidade Federal de Pernambuco.
- 14 a 17/11/2013- 1º Colóquio Internacional Panteísta, em Olinda/PE.
- 06/03/2014- Encontro no dojo KAI artes e movimento: Diálogos Panteístas, Pina, Boa Viagem/PE.
- Encontros da Psicodinâmica e Abordagem Cosmo-Existencial (PACE): 23/02/2014, 30/03/2014, 13/04/2014, 27/04/2014, 25/05/2014, 29/06/2014, 17/08/2014, 31/08/2014, 14/09/2014, 28/09/2014, 26/10/2014, 30/11/2014.
- Demais cerimônias: 15/11/2013; 14/12/2014.
- Entrevista com Luca e registro de cânticos no dia 02/05/2014
- Entrevista com Aritanan C. no dia 03/05/2014

## 2.9 Cronograma das práticas ritualísticas

A marcação do \* indica que o pesquisador não esteve presente na prática religiosa.

<b>Cerimônias da Sociedade Panteísta Ayahuasca- 2013.1</b>		
<b>Janeiro</b>	<b>Fevereiro</b>	<b>Março</b>
23- Cerimônia Extra	Retiro (09, 10, 11 e 12)	17- Cerimônia Extra*
27- Cerimônia Regular	24- Cerimônia Regular*	31- Cerimônia Regular*
<b>Abril</b>	<b>Maiο</b>	<b>Junho</b>
13- Cerimônia Extra*	11- Cerimônia Extra*	09-Cerimônia Extra*
28- Cerimônia Regular*	26- Cerimônia Regular	29-Cerimônia Regular

<b>Cerimônias da Sociedade Panteísta Ayahuasca- 2013.2</b>		
<b>Julho</b>	<b>Agosto</b>	<b>Setembro</b>
22- Cerimônia Extra*	11- Cerimônia Extra	-----
28- Cerimônia Regular*	25- Cerimônia Regular*	29- Cerimônia Regular
<b>Outubro</b>	<b>Novembro</b>	<b>Dezembro</b>
-----	-----	01- Cerimônia Regular
27- Cerimônia Regular	15- Cerimônia Extra	22- Cerimônia dos Grãos*

<b>Cerimônias da Sociedade Panteísta Ayahuasca- 2014.1</b>		
<b>Janeiro</b>	<b>Fevereiro</b>	<b>Março</b>
12- Cerimônia Extra	9- Cerimônia E.	16- Cerimônia E.
26- Cerimônia R.	23- Cerimônia R. (28/02 - 04/03) Retiro	30- Cerimônia R.
<b>Abril</b>	<b>Maiio</b>	<b>Junho</b>
13- Cerimônia E.- Miguel	-----	-----
27- Cerimônia R.- Barbier (o marco)	25- Espaço Circular- Virgílio	28- Espaço Circular. Victor *

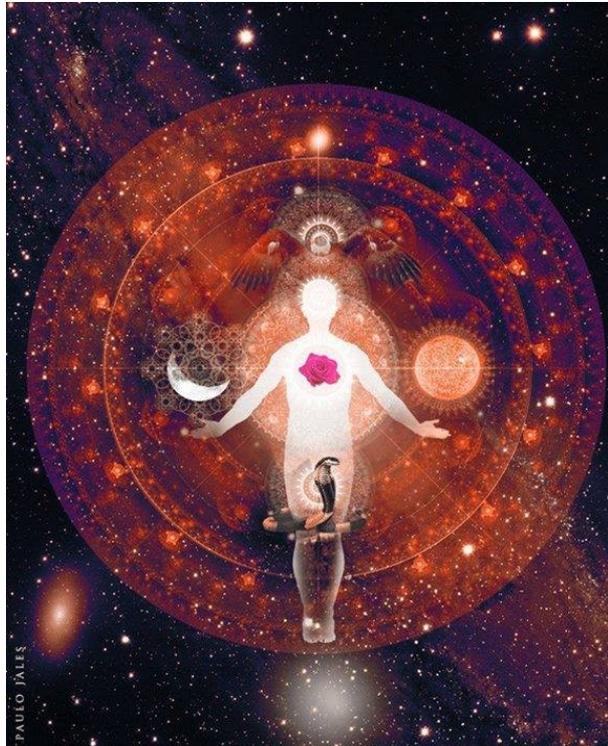
<b>Retiro- 2014.1</b>		
28/02- Cer. Barbier*	01/03- Cer. Victor*	02/03- Cer. Lucas*
03/03- Cer. Virgílio	04/03- Cer. Paulo Jales	

<b>Cerimônias da Sociedade Panteísta Ayahuasca- 2014.2</b>		
<b>Julho</b>	<b>Agosto</b>	<b>Setembro</b>
13- Atelier da Luz- Marina *	09- Atelier da Luz- Victor *	-----
27- Espaço C.- Thiago	24- Espaço C.- Miguel	21- Espaço C.- Daniela
<b>Outubro</b>	<b>Novembro</b>	<b>Dezembro</b>
11- Atelier da Luz- Miguel	09- Espaço C.- Nara	-----
-----	30- Espaço C.- Thiago *	21- Espaço C.- Victor

**Quadro 5:** Cronograma das práticas ritualísticas

## Capítulo 3

### A perspectiva panteísta Cosmo-existencial



**Figura 5:** Arte que descreve o ser panteísta imerso no Cosmos. Crédito: Paulo Jales.

---

“Sua religiosidade consiste em espantar-se, em extasiar-se diante da harmonia das leis da natureza, revelando uma inteligência tão superior que todos os pensamentos humanos e todo seu engenho não podem desvendar, diante dela, a não ser seu nada irrisório”  
(EINSTEIN, 1981:23)

---

#### 3.1 O panteísmo e as suas tradições

O termo panteísmo remete ao grego (*pan-* tudo e *theos-* Deus), ou seja, tudo é Deus, basicamente significando a integração, não existindo um ser personificado criador acima do universo. A visão panteísta compreende a profunda unidade que permeia na interligação das coisas - seres, átomos, carbonos e percepção humana. Tais experiências são pautadas num entendimento sob a contemplação e reverenciamento da Natureza como divina, sublime, grandiosa e bela. A Natureza e Deus, como um, expresso pela unidade e comunhão. Paul Harrison (2004:1) define essa visão: “Profound religious reverence for the Universe/Nature”. Porém, são várias as concepções para designar esse termo que exprime uma postura religiosa,

filosófica, materialista e outras, dependendo de cada pensador.

“The religious belief or philosophical theory that God and the Universe are identical (implying a denial of the personality and transcendence of God. [Oxford English Dictionary]

A doctrine that equates God with the forces and laws of the universe. [Merriam Webster Collegiate]

The doctrine that the universe conceived of as a whole is God and, conversely, that there is no God but the combined substance, forces, and laws that are manifested in the existing universe [Encyclopaedia Britannica]” (HARRISON, 2004:3).

Segundo Harrison (2004), pode-se datar o aparecimento desta forma de pensamento pelos séculos VI e VII a.C., hindus e florescimento da filosofia grega de Heráclito. O panteísmo adquire um carácter sincrético composto por outras religiosidades que se assemelham pela relação de contemplação do homem com a vida e o meio-ambiente, como: naturalismo, paganismo, indigenismo, xamanismo, filosofia pré-socrática, taoismo e zen budismo. O primeiro registro etnológico do termo surgiu por volta de 1705, quando Jonh Toland se referiu ao universo numa abordagem espinosiana.

Alguns pensadores se destacam nessa perspectiva filosófica, entre eles estão: Sócrates (469-399 a.C.), Bruno Giordano (1548-1600), René Descartes (1596-1650) e Baruch Espinosa (1632-1677). Uma das semelhanças entre eles é que morreram condenados, exceto Descartes. Sócrates recebeu a sentença de beber cicuta por corromper a juventude ateniense, Giordano foi acusado de panteísmo e queimado, Descartes foi repreendido pelo suas concepções que fugiam dos ideais religiosos da época pela frase: *cogito ergo sum* (penso, logo existo). Por fim, Espinosa foi ex-comungado da Igreja decorrente dos seus pensamentos sobre religião e política com a proibição social de que nenhuma pessoa poderia falar, citar ou lê-lo<sup>51</sup>.

Percebe-se que existe uma espécie de duelo entre dualistas e monistas, fruto dos 'jogos de poder das religiosidades'. Esse “choque” destrincha-se tanto na vertente religiosa quanto filosófica. Por conseguinte, uma das críticas em relação ao panteísmo é que ele parte do pressuposto da resposta e negatividade do Deus, dualista, cristão e criador. Este conflito não se resume apenas em ideais e perspectivas, mas também em modos de vida (self e ethos

---

<sup>51</sup> Baruch Espinosa é um pensador marcante no histórico panteísta. Tal trecho a seguir mostra os ditos da excomunicação de B. Espinosa. “Pela decisão dos anjos e julgamentos dos santos, excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Espinosa... Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito seja quando se deita e maldito seja quando se levanta; maldito seja quando sai, maldito seja quando regressa... Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto ou a menos de quatro jardas, que ninguém leia algo escrito ou transcrito por ele”. Tal pronunciamento foi promulgado pela comunidade judaica de Amsterdam, em 27 de Julho de 1656 (CHAUI, 1979:VI).

religioso). Visto que o (re)surgimento do pensamento panteísta sofreu uma repressão e foi visto como um tipo de contra-cultura religiosa.

Para entender sobre esta tradição, às vezes, é melhor conceber o que não é o panteísmo. Em primeiro lugar, como já dito, o panteísmo rejeita o *theísmo* numa perspectiva de Deus criador personalizado, imanente, onisciente, onipotente e onipresente. Segundo, é comum a confusão entre os termos panteísmo e panenteísmo, sendo o último o universo dentro do Deus criador. Logo, entende-se diferente, tudo é Deus de tudo em Deus. Terceiro, o panteísmo não é um politeísmo, na ideia de que existe um globo de divindades de todas as religiosidades. Muitas vezes no meu trabalho de campo me deparei com perguntas de não-panteístas: “No *panteísmo Deus é tudo!?* Então, por que ele não considera os deuses?” Posteriormente, a pessoa explanava os deuses como Oxum, Iemanjá, Jesus, Sheeva, Krishna, Zeus, Poseidon, o sultão das matas, e outras várias entidades existentes nas religiosidades. Esta consideração se aproxima de um politeísmo (vários deuses), que também não é o fundamento do pensamento panteísta.

Como disse anteriormente, o panteísmo é uma religiosidade sincrética que contempla outras tradições, no entanto, este termo é visto, debatido e traduzido por uma gama de vertentes. Paul Harrison (2004) apresenta uma contemplação da vida e interconexão por um viés materialista. Miguel Lunetta (2009) explicita o debate por uma ordem e lógica matemática. Arthur Schopenhauer (1997) aborda que o panteísmo parte da premissa explicativa de um Deus que não explica nada, “[...] *o desconhecido pelo mais desconhecido*”, que se resumiria num otimismo perante a vida. M. Levine (1994) aponta o sentido de Deus no panteísmo como radicalmente imanente ao mundo. Tal premissa parte de que Deus não está sobre o mundo, as montanhas, os mares e rios, mas constitui por inteiro tudo de forma íntegra.

Para Forconi, do Vale e Delmiro (2012:26-27) o panteísmo destrincha-se em vertentes: “[...] *o panteísmo cristão, que vê toda a natureza como obra e manifestação do divino; e o panteísmo imanentista que, diluindo totalmente Deus nas coisas, quase se assemelha ao ateísmo*”. Tais ideias, baseadas em Teilhard de Chardin (1955:311-314) propõem algumas variações: pseudo-panteísmo (tornar-se tudo), para-panteísmo (tornar-se todos) e eu-panteísmo (tornar-se um com todos) e algumas distinções de segmentos do panteísmo, como: imanentista, transcendente- místico, imanente- transcendente, biológico, evolucionista, de unificação, neo-panteísmo ou humanitário, socialista, espiritualista, de amor, de diferenciação,

cristão, verdadeiro, de extensão, materialista e de difusão. Cada variação destas adota especificações diferentes<sup>52</sup>. Desta maneira, percebe-se a magnitude do termo e a pluralidade de compreensões e conceitos que podem definir ou não determinados grupos religiosos.

Certamente, o campo filosófico explora tais questões. Veremos como configura a historicidade religiosa deste termo em Pernambuco e a particularidade da SPA, refletindo sobre quais classificações se associam ao pensamento do conjunto de pessoas que formam o grupo.

### **3.1.1 O estado de Pernambuco e o Círculo de Deus e Verdade (CDV)**

Pernambuco é um dos estados centrais na história do panteísmo no Brasil. O grupo Círculo de Deus e Verdade foi um movimento religioso de característica afro-brasileira fundado por José Amaro Feliciano, na década de 1920<sup>53</sup>, em Recife. As práticas se baseavam na contemplação das estrelas, dos astros e de outros elementos sincréticos. Cavalcanti (1933) destaca as influências afro, muçulmana, católica e espírita nos adoradores da Natureza. Este grupo foi classificado como panteísta por um jornalista ao escrever uma matéria e, então, o termo se estabeleceu socialmente. Após a legitimação do CDV José Feliciano definiu o termo panteístas como pan = Deus e istas= amigo de Deus e dos reinos<sup>54</sup>. Maurion Aubrée (2008) associou o grupo afro-panteísta com o Santo Daime devido a função coletiva da religiosidade contra estigmas sociais raciais. No entanto, destaco que não há nenhum registro sobre o uso do enteógeno Ayahuasca entre os adeptos do CDV. Tal associação entre os grupos (St. Daime e CDV) é baseada pelo agrupamento de sujeitos estigmatizados por questões raciais e de classe que se reuniam para fortalecer o vínculo social (AUBRÉE, 2008). Em outros termos, a associação entre os grupos religiosos foi feita por Aubrée devido a semelhança da luta política de sujeitos estigmatizados e algumas características afro e católicas presente nos grupos. Da mesma forma, sob o contexto de luta política e estigmatização, o grupo afro religioso foi contextualizado por Andrade (2010).

---

<sup>52</sup> Para maiores informações consultar os livros sobre o panteísmo na referência bibliográfica. Neste caso, especificamente o de Teilhard (1955).

<sup>53</sup> Essa datação não se mostra central entre os pesquisadores, Aubrée (2008) aponta a fundação em 1929, enquanto Andrade (2010) em 1927 e Cavalcanti (1933) em Julho de 1929. Por esta razão destaco a década de 20 como início desta religiosidade.

<sup>54</sup> Waldemar Valente cunhou a expressão “ouviu o galo cantar sem saber onde”, ao se referir a recriação etimológica da palavra panteístas de Feliciano e aos seus fragmentos reunidos que calham nesta religiosidade. Feliciano dizia também que “Deus-Natureza porque Deus é o masculino e Natureza é o feminino” (AUBRÉE, 2008:292).

O grupo tornou-se conhecido pela sua adoração e forma de religiosidade, sendo objeto de estudo de pesquisadores como: Gilberto Freyre, Vicente Lima, Waldemar Valente, Pedro Cavalcanti, Roger Bastilde, Marion Aubrée e José Tavares de Andrade (CAVALCANTI, 1933; VALENTE, 1966; ANDRADE, 2010; AUBRÉE, 2008).

Uma das principais curiosidades do popular, pedreiro e semianalfabeto, Zé Amaro do Fundão, o líder, era a rejeição pela religião do livro. Em suas palavras existiam dois tipos de analfabetos: os de letra e os da terra. Cavalcanti (1933:61-62) destaca: “É bem acentuada nos adoradores a fobia pelas demais religiões. Então para com a igreja católica são todos eles uma irreverência ilimitada nas críticas”. Posteriormente, Cavalcanti (ibid) descreve as afirmações nativas dos adoradores: “O livro é a Natureza”, “Deus tudo quanto a bom”, “A Natureza Mãe do Universo” e “o mundo não tem início e não terá fim”. O autor também descreve os cânticos, a relação otimista que os “adoradores” tinham com a vida e a moralidade presente do grupo.

A religiosidade de Zé Amaro surge como um combate as discriminações e intolerâncias, reunindo adeptos que visavam construir a vida do homem com a Natureza (ANDRADE, 2010). O grupo teve seu marco na década de 50 que chegou a ter cerca de 800 adeptos nas suas práticas (AUBRÉE, 2008:294). A sua decadência ocorreu após a morte do seu líder e o grupo acabou em 1963 (ANDRADE, 2010; AUBRÉE, 2008). Neste sentido, o estado de Pernambuco<sup>55</sup> pode ser caracterizado como o berço do panteísmo no Brasil<sup>56</sup>.

Portanto, percebe-se a magnitude que um termo adquire com diferentes associações, configurações religiosas e grupos sociais. Sobre a variedade de sentidos, categorias e vivências para o termo panteísmo será abordado em seguida a perspectiva filosófica panteísta de cunho próprio de Régis Barbier, contextualizada na Sociedade Panteísta Ayahuasca em conjunto com as dimensões religiofilosóficas – rituais e práticas.

### **3.2 A Sociedade Panteísta Ayahuasca: a Panhuasca**

Rubem Alves é um poeta que certamente se encaixa nas reflexões filosóficas

---

<sup>55</sup> Durante as pesquisas soube de um grupo em São Paulo que se chama Congregação Panteísta do Agora e outros pesquisadores que também desenvolviam sobre o tema em outros estados. Notei entre os partilhantes da SPA um desenvolvimento de pesquisas sobre o tema, citando especialmente Nara Correa, Francis Lacerda, Thiago Aquino e Virgílio Bomfim.

<sup>56</sup> Curiosamente, durante meu trabalho de campo, alguns panteístas da SPA estavam lendo e se informando sobre José Amaro Feliciano e o Círculo de Deus e Verdade. O antropólogo Tavares de Andrade foi chamado no Colóquio realizado pelo Instituto Universo Panteísta (IUP) para detalhar sobre seu livro – *Terapia Panteísta ou Religião da Natureza*.

panteístas. Numa entrevista lhe perguntaram como ele entendia Deus e qual classificação estaria: crente, agnóstico ou ateu. O poeta parou buscando a resposta e depois de alguns segundos disse: “*três homens estão diante de uma janela, um deles diz: vejo lá no horizonte uma casa e há uma pessoa dentro da casa, o outro homem diz: estou vendo uma casa, mas não tem ninguém dentro da casa, ela esta vazia. O terceiro diz: mas que casa? Não estou vendo casa nenhuma*”.<sup>57</sup>

É interessante notar que o debate sobre religiões no panteísmo inverte a concepção de Durkheim (2008), no sentido de considerar o elo essencial entre religião e igreja. O templo dos panteístas é a natureza (os rios, mares, montanhas, florestas) e a expressão revela-se no florir e no murchar dos ciclos da vida. Talvez, o terceiro sujeito seja o panteísta da história, o que vê Deus e o divino na grandeza e beleza da Natureza. Precisamente, o que trata a vida não como um objeto, mas como algo que se vive e experiencia com a busca pelo contentamento filosófico. Vale salientar, que a premissa básica e inicial considerada fundadora das reflexões filosóficas panteístas parte de B. Espinosa com o pensamento: “*Deus sive natura*” (o conceito de Deus como filosófico). A consideração que mais se aproxima da filosofia da SPA é a ideia de Deus como a constituição de tudo por inteiro de forma íntegra, ou seja, o mistério unitário paradoxal da interligação e conexão de tudo que há no mundo é intitulado como Deus.

V- “O que é sagrado é a própria (N)natureza, não existe uma coisa sobrenatural. Não faz sentido nenhum ser sobrenatural”.

M- “E quando você fala de natureza você fala de que?”

V- “A tudo, ao Sol, a galaxia, ao que a gente sabe do universo e não sabe, mas, principalmente, aquilo que estamos mais em contato. Quando falamos que o cosmos é o sagrado. A gente tem contato com o cosmos porque nós estamos imersos nele, como um peixe que está dentro d’água. Estamos imersos nele o tempo todo. E a gente tem essa sensação de sagrado em relação ao cosmos quando a gente tem uma fusão, a gente se funde com. A gente entende que é natureza e se funde com a natureza em si que é o todo. A natureza cósmica, isso é sagrado. Mas, a Terra que é infinitamente menos que o cosmos inteiro, ela é o que temos mais contato dentro do cosmos inteiro, ela é o que estamos diretamente ligados e essencial. Então, a Terra seria o que temos de contato mais sagrado. O Sol que proporciona toda essa experiência, então, é exatamente como as culturas andinas, entre outras, que é o Sol, a Terra, o céu, as forças da natureza, a beleza e grandeza da natureza são o que é sagrado. Os seres vivos inteiros e tudo na terra. Esse equilíbrio que existe na natureza. Essa inteligência ecológica. Tudo isso é sagrado, é

---

<sup>57</sup> Referência da entrevista canal do youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=ZjcrXLs9D24>. Na continuação Rubem Alves diz que o theísta é aquele que vê uma casa e dentro da casa uma pessoa, o ateu diz que não tem ninguém dentro da casa, o terceiro, o poeta disse não saber quem era, mas que seria ele, o que não via nada. Rubem Alves é poeta, psicanalista e criador da teologia da liberdade, em suas palavras: [...] “natureza, beleza e arte são os nomes que eu dou ao meu Deus, mas eu acredito em Deus, só que o meu Deus não tem inferno, o meu Deus faz música, coleciona quadros e faz jardins”.

como se fosse um fractal de todo o sagrado de arquitetura cósmica e natural. Fazer parte e entender que somos natureza, entender que fazemos parte desse todo da Natureza ainda me coloca no altar de um Deus. Então, eu faço parte necessariamente de um Deus, sinto-me bastante honrado e inteligente em ter um ponto de vista em que eu me vejo como uma coisa divina e não uma coisa exterior a mim. Eu me sinto muito melhor assim. Acho que é muito mais respeitoso a diversas culturas e com todos os seres vivos que vivem nesse planeta. Então, acho que é muito mais inteligente e coerente em relação a ser Homo sapiens sapiens, o grau de inteligência maior é perceber que somos da natureza e que ela é tão divina quanto todos os seres vivos” (Victor dos Anjos, entrevista em 06/2014).

A noção do sagrado parte de uma sacralização da Natureza como divina -Deus é Natureza. Observa-se que a ideia de Natureza, certamente, parte de expressões naturalizadas como: árvores, flores, nascer do Sol, pôr do Sol, a lua, os astros e outras manifestações. Opções estratificadas também pertencentes a cultura humana não são apreciadas, como: asfaltos, prédios, poluição de carros e outros agentes degradadores e excesso de industrialização. Dessa forma, nota-se um apreço pelos elementos e manifestações próprias da Natureza. A idealização do ethos panteísta parte da premissa de viver em harmonia com estes elementos, dignificando uma cultura sustentável que respeite o ecossistema. Percebe-se, também, uma necessidade ecológica e sustentável do homem em geral. A religiosidade panteísta atende a demanda “naturalista e ecológica”, voltada para a conservação e cuidados com o meio ambiente em que se vive, ou seja, as práticas sustentáveis. O panteísta se percebe como um pagão, um camponês, um semeador da Natureza e em alguns casos como um indígena, percebendo o próprio mundo e universo em que se vive como sagrado.

A percepção de ser um indígena, precisamente, um nativo, parte da premissa de nascer em um ambiente, “ser da terra, das águas e das montanhas”. Ser lapidado pela Natureza. No caso dos panteístas da SPA, a ideia é elaborada por um paganismo, “os nativos, pagãos que vivem de forma integrada e harmoniosa com a Natureza”, por viverem nela e extraírem todo o sustento, assim é dever do ser humano cuidar e zelar pela “saúde” da mesma. Explicitamente, não classifico este movimento como um neo-paganismo. Pois, os praticantes do neo-paganismo em Pernambuco tem práticas divergentes dos panteístas, com símbolos e mitos associados à ações de bruxaria e de Wicca. Então, na minha leitura, existe a influência pela associação pagã nas práticas da SPA e pelo culto dos elementos naturais como as estações do ano, estrelas, Terra, flores, árvores, alimentos, rios, mares, entre outros. Neste sentido, classifica-se como um neo-paganismo particular. No entanto, prefiro compreender que o termo “panteísta” abarca esse sincretismo sem ter a necessidade de criar ramificações sobre o

novo (neo) que não param de surgir para descrever as sínteses sociais existentes.

No trabalho de campo percebi que os panteístas tem uma rejeição pela classificação religião, principalmente, ao se considerar o termo como uma re-conexão - *religere*. A categoria nativa aborda que não existe uma re-ligação, visto que o nascimento é o início da ligação da consciência com o mundo. Com isso, o sentido panteísta engloba a espontaneidade, a relação da experiência existencial sem precisar cortar o elo essencial com a Natureza para se batizar ou ser inserido em um ethos religioso. Tal pensamento é constantemente abordado e explorado nas cerimônias panteístas. Vale salientar que alguns participantes não se classificam como religiosos ao se pensar inicialmente no sentido de re-conexão. Por isso, o trabalho etnográfico possibilitou o aprofundamento do sentido panteísta de religião. Algo que uma entrevista fechada não conseguiria explorar e poderia até resultar em falsas afirmações. Outra definição rejeitada é o panteísmo como pertencente as espiritualidades *New Age*. Os panteístas compreendem que as religiosidades da Nova Era são um composto eclético dualista que não tem um fundamento, ou seja, permeiam todo o campo esotérico sem o ceticismo e racionalização fundamental da vivência destas tradições (re)produzidas. Desta maneira, critica-se a falta de racionalização destes movimentos que optam por irem de fadas, duendes, símbolos budistas até elementos cristãos.

A perspectiva monista panteísta religiofilosófica tem um carácter político, considerando três eixos fundamentais na sua construção. O *logos* (conhecimento universal), *ethos* (conjunto de valores cognitivos relacionados ao indivíduo e a comunidade) e *mythos* (símbolos, arquetípicos, histórias e metáforas). O conjunto destes eixos resultam em uma sociedade com carácter político e religioso. No caso, os praticantes da SPA são sujeitos que sacralizam a Natureza, entendidas como divina, e que participam de um processo de agenciamento para uma vida harmoniosa, digna e respeitosa com a mesma. Tal vínculo parte do entendimento do homem perante a Natureza, ou seja, as relações constituídas pelo homem em seu habitat.

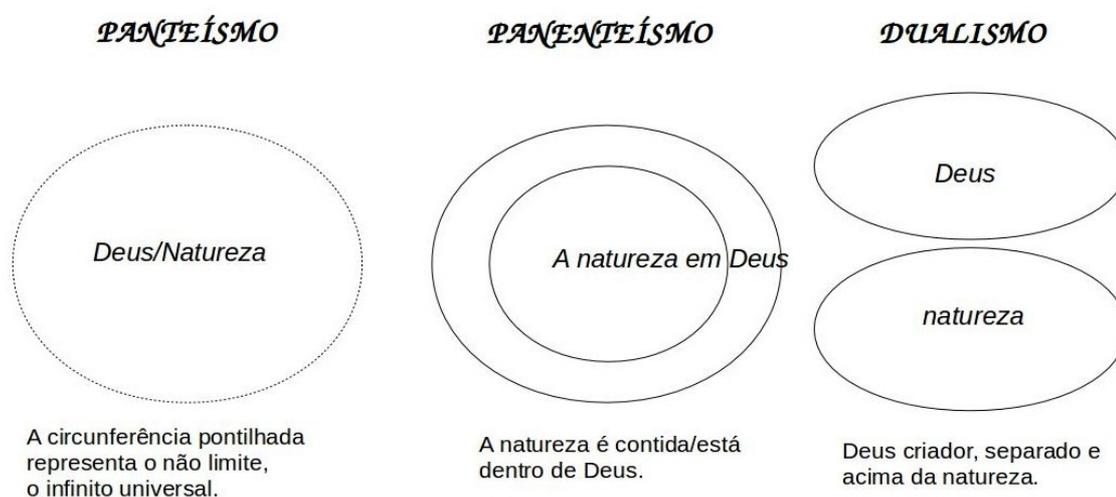
Diferente de outros termos panteístas a SPA não rejeita o *theos* (DEUS). Especificamente, a compreensão do pensamento panteísta configura um grupo “sincrético” de filosofias. O termo pesquisado é uma teologia (religião e compreensão do *theos*) de carácter filosófico associando o próprio estudo de Deus como uma cosmologia pela consideração do absoluto/ dos astros. Neste pressuposto, é uma religiosidade de carácter filosófico teológico cosmológico. Na minha leitura, intitulo o termo **religiofilosófico teo-cosmológico**.

Os caminhos desta estrutura de pensamento percorre uma síntese de ideias. Primeiramente, a perspectiva panteísta aponta a causa do universo em si mesmo, explicado pelo conceito de Maturana e Varela (1995) de autopoiese (poiese= criação), sob o entendimento de que o Cosmos não foi criado, ele próprio se criou. Essencialmente, crê-se que ele sempre existiu. Segundo, é perceptível as influências de filósofos (Sócrates, Epicuro, Descartes e Espinosa) no desenvolvimento conceitual de R. A. Barbier. O mesmo expõe constantemente em suas cerimônias o desenvolvimento dos pensamentos filosóficos percorrendo uma tese, antítese e síntese (criação autoral). O destaque de R. Descartes, interpretado por Barbier, parte da tentativa de instaurar a razão na época das trevas pelas palavras “*cogito ergo sum*”. Descartes formulou três substâncias: *res cogitans* (substância pensante, imperfeita, finita e dependente), *res divina* (substância perfeita, eterna, infinita, que pensa e é independente) e *res extensa* (substância que não pensa, extensa, imperfeita, finita e dependente). Na continuação, encontra-se as ideias de Espinosa, uma das demais afins é contida e expressa em sua obra -*A Ética*-, parte 2, proposição VII, “*A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas*” (ESPINOSA, 1979:141). Com a filosofia geométrica de Espinosa, desenvolve-se no Escólio (ibid): “[...] *por consequência, a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro*”. Tal citação é encontrada também em Barbier (2009:46-47) que objetiva compreender a Natureza como a própria e única substância, descrevendo uma fenomenologia monista e paradoxal entre a consciência/existência. Ambas são parte do mesmo processo existencial. A consciência e a existência (a realidade e o mundo) apenas se realizam pelo encontro unitário e paradoxal destes dois polos. “*A consciência é consciência de um mundo e o mundo é mundo de uma consciência*” (R. A. Barbier). Ou seja, na síntese das ideias é descartado as dicotomias das substâncias para considerar uma única, a Natureza/o absoluto como causa e manifestação de si a partir da dimensão existencial do eu.

### **3.2.1 Cosmo-Existencialismo**

O conceito cosmo-existencial fundado por R. Barbier, refere-se ao ser humano como uma expressão do universo/ cosmos/ absoluto. Tal categoria nativa contrasta a noção de transcendente/ transcendental e da oposição entre matéria/energia. Primeiramente, compreende-se o plano da transcendência como um plano real que parte da experiência subjetiva de relação da consciência com o mundo. Tal experiência é pautada em uma intuição

espontânea definida também como a experiência imediata e sensível. Barbier evoca o rompimento da dualidade kantiana, buscando um eixo intermediário entre materialismo e idealismo. Tais prerrogativas criticam qualquer forma de elitismo religioso ou poder capacitado apenas a alguns indivíduos. A perspectiva cosmo-existencial entende que todo ser humano é capaz de experiências místicas compreendidas como divinas sem precisar de intermediários ou auxiliares, ou seja, o transcendente e o transcendental são planos conectados e acessíveis. A perspectiva existencialista busca o entendimento e compreensão do ser humano pelo estudo da natureza, a partir desse estudo e contato profundo, o ser está apto a realizar uma cultura eco-humanista tendo em vista a instauração de uma civítica<sup>58</sup>.



**Quadro 6:** Gráfico da compreensão nativa sobre as perspectivas metafísicas.

<sup>58</sup> Termo criado por Barbier (2009) que estabelece uma vida em comunidade que retira a política com base dominadora, para instalar uma comunidade que se preocupa com o indivíduo. Tais suposições tornam a PCE (perspectiva cosmo existencial) fundado num individualismo. “Civítico(a): o termo político(a) é dúbio por significar: 1: 'ciência do domínio estatal e da subjugação', mas, igualmente: 2: 'ciência da cidade, da civilidade e da cortesia': aspectos antitéticos reunidos no mesmo termo necessitam clara e precisa distinção: introduz-se o termo civítico(a) para diferenciar a habilidade no trato das relações humanas, a dialogicidade, civilidade, cortesia e respeito, virtudes típicas das comunidades: civítico, como neologismo opositivo a político, o denominador referente à ciência dos estados, ideologias e programas governamentais, imbuídos de proselitismos partidários, por extensão, envolvendo artifícios e espertezas interesseiras. Supomos haver dois tipos de tecnologia social: a política e a civítica. A civítica trata da arte de conviver em sociedade à luz dos consensos e conselhos comunitários; a política refere-se à fisiologia dos desacertos civíticos: formas deturpadas e antípodas de organização, onde consensos tendem a degenerar em democratismo, lideranças em chefias autoritárias, impositivas, senão ditatoriais. O eco-humanismo, num sentido central, manifesta, necessariamente, uma escala, uma arquitetura e tecnologia de dimensão civítica, onde modos compartilhados de viver, e, coloquiais de conhecer, acontecem no centro de um círculo comunitário; perceres especializados permanecem periféricos atendendo e servindo à civilidade, sol central. Simbolicamente, o termo evoca a transformação de uma pirâmide de granito, plantada num deserto, numa infinidade de canteiros circulando jardins floridos e árvores frutíferas. Do ponto de vista ético, o termo implica na consciência em que o dever é sentir, consentir, simpatizar, empatizar; operante a nível social, a arte da civítica igualmente implica na compreensão profunda de que não somos o avesso crucificado de um divino deslocado do além; mas, que 'divino' é o outro, o próximo, a criatura viva, com a qual estamos compartilhando e construindo o momento, o presente” (BARBIER, 2009:219-220).

No discurso filosófico, evoca-se: a) uma perspectiva metafísica transcendente, b) uma perspectiva metafísica transcendental, como duas únicas perspectivas metafísicas: o que é duplamente falso: 1:a obra de Kant é cognitivamente incompleta, 2:a categorização já é intrinsecamente dicotômica e excludente, tecida do interior da formatação civilizatória dualista: oposições e antagonismos, quando denotados, sendo interdependentes, não formam duas perspectivas, mas um único eixo de perspectiva integrado: retificando os conceitos: o eixo de perspectiva transcendente/transcendental- representa uma perspectiva peculiar, especificamente teológica e teísta, não, essencialmente filosófica. A civilização ocidental não sendo a única possível, historicamente isolada, universal- embora globalizada por contágio e dominação- e, sendo diversas civilizações notificadas, ao longo da história, divergentes em relação a estes valores fundadores dualistas ditos do Ocidente, outro eixo de perspectiva é intuitivamente, provável. Trata-se da perspectiva metafísica, aqui destacada e denominada eixo de perspectiva metafísica cosmo-existencial, abrangendo um arco de tensão incluindo desde a estrutura cognitiva do homo sapiens até a estrutura cósmica e princípios operantes, configurando o arco filosófico por excelência, mais sóbrio e antigo como um arco-celeste ajuntando o macrocosmo ao microcosmo [...](BARBIER, 2009:227).

A perspectiva cosmo-existencial pretende romper com a super estratificação e os elitismos culturais, conferindo ao homem o valor de ser humano e a Natureza entendida como divina, o valor que ela tem nesse ciclo. Dessa maneira, o homem não se vê acima da natureza, vê-se integrado a ela, sendo ele a própria natureza o objetivo é gerar o autocuidado. Para isso, colocando-se neste patamar de igualdade homem-natureza, adquire-se o respeito pelos outros seres vivos como: peixes, mamíferos, reptéis e aves. Pois, o homem não está acima, no topo da cadeia evolutiva como comumente se compreende. O ser humano é um ser dotado de suas capacidades e qualidades assim como todos os outros.



**Quadro 7:** O anel de mobius simboliza o paradoxo unitário e a relação circunstanciada do homem.

### 3.2.2 Estado-de-ser

A questão inicial do estado-de-ser parte da percepção do ser humano estar dotado de suas capacidades (afetivas, racionais, comportamentais e físicas). Desta forma, considera-se a

experiência de consciência, racionalização, sentimento, percepção e afetos como sendo uma experiência do/no corpo. Inicialmente, tal síntese conceitual é formada pelo resgate do termo alma, referindo-se a *ânima* ou *ânimo*.

Estado-de-ser ( ser humano): expressão cunhada no conceito de que inexistente um ser separado de um estado, senão como hipótese, desafiando e desconstruindo, desta forma, o conceito dualista matéria versus espírito; rompendo o dualismo numa fenomenologia radical de cunho existencialista, superando alguns psicologismos típicos da fenomenologia na sua fase inaugural; esvaziando em termos, os discursos que põem em oposição consciência e corporalidade (BARBIER, 2009:222).

Sobre tal conceito, nega-se, então, a afirmação de um mundo sobrenatural que exista ou tenha qualquer relação com espíritos, almas e reencarnação. A concepção do espiritual panteisticamente refere-se a uma via de virtudes, o trabalho cotidiano do ser humano em se dignificar e realizar, em termos nativos: “*florir em todos os aspectos*”. Esta questão é importante, pois trata de um resgate do termo *ânima* como o entendimento do que existe de mais profundo no ser, imprimindo qual a motivação e sentimento profundo interior. O *ânimo* em se estar, ser e fazer. Tal posicionamento compreende a vida por uma busca pelo momento presente, a eternidade do agora. Dessa forma, o ser humano é um ser dotado de capacidades humanas com “um estado”, por exemplo, sentir-se feliz, angustiado, inseguro, corajoso e outras expressões do sentir (sentimento) são estados vivenciados pelo ser, sendo estes passageiros. Ainda assim, nota-se uma busca pelas potências humanas para concretizar as capacidades do sujeito, seguindo o pressuposto de Espinosa, ao exercitar potências positivas o ser se reveste de mais capacidade e força. Por exemplo, a vida é felicidade e tristeza, mas, a medida em que se potencializa a felicidade, constrói-se uma via de afirmação favorável de autoestima. Com isso, entende-se que todo indivíduo tem dentro de si um “*conactus*”<sup>59</sup>, uma busca pela luz, pelo numinoso e capacidade de realização.

A expressão da busca pela luz, desdobra-se no termo *nume* cunhado a partir de Rudolph Otto e recontextualizado por Barbier, sob o pressuposto da possibilidade do apreço da experiência imediata e por uma tradução possível pela via estética e poética.

[N]uminoso: um fenômeno experiencial, fundamentalmente estético, assentado numa predisposição inerente ao estado-de-ser dotado da faculdade hiperconsciente, típica da razão qualificada, advindo da pressão evolutiva, burilada pela filosofia orientada por intermédio da perspectiva metafísica cosmo-existencial, sendo as suas características: 1: um fascínio que, ao amadurecer, satisfaz e brinda o *ânimo* de um sentimento (ou o complexo de semes) definido como esfuziante serenidade; 2:

<sup>59</sup> Tal termo se refere a mesma expressão usada nas plantas, devido ao movimento heliotrópico da busca pela luz. O ser humano tem a busca pela luz, pelas clareiras do pensamento virtuoso e luminoso. Uma busca pela resolução de conflitos, manutenção e continuação da vida.

sentimentos desaguando na experiência conotada como espanto místico, ou vivência da unidade do estado-de-ser, revelação cosmo-existencial; 3: resultando num conhecimento e saber relativamente expressos por meio da filosofia, poesia, arte e ética aplicada, embasados num ethos fundamental, caracterizado por um profundo respeito à Natureza cósmica; 4: revelando uma mensagem - memética, semética e genética – sublime, coroando e honrando a intuição sábia das virtudes cardeais (BARBIER, 2009:230-231).

Isto posto, compreende-se que a experiência imediata, sensível e mística é um êxtase, um espanto frente ao mistério, magnitude, grandeza e beleza da Natureza provocado pela complexidade do sentimento do micro/macro expresso pelo encontro unitário da consciência com a realidade em que se vivencia e experiencia a existência. Tal êxtase reveste um sentimento de dissolução e pertencimento do eu, sendo o elo, parte e/ou o próprio mundo. Na compreensão fenomenológica panteísta, o ser não teria existência sem consciência, nem consciência sem existência, ambas, acontecem de forma unitária e dependentes uma da outra.

### 3.2.3 Campos de Virtudes

*“Espero com confiança mais amor todo dia”*  
Régis A. Barbier

As virtudes panteístas são ressignificadas a partir das virtudes cardeais socráticas, teológicas e humanas. A mandala da cruz cardeal com lados iguais, elaborada a pedido da SPA de maneira artística, envolve um conjunto simbólico que representa o panteísmo. Inicialmente, as virtudes teológicas são fé, esperança e amor (caridade), já no panteísmo tem-se uma reconstrução dessa trina de virtudes para: confiança, esperança (aspiração) e amor. Daí surge a frase de Barbier, no início deste tópico, pondo no ser humano um exercício de aspirar amor, força e motivação como uma escolha inteligente e sensata, buscando o bem-estar. A aspiração é baseada numa ação ativa do próprio sujeito buscar suas necessidades e anseios. Logo, o panteísta intui de forma confiante uma realização pessoal, ou seja, estando seguro, certo de que diante das possibilidades de acontecer, acontecerá o florescimento e amadurecimento interior realizando os objetivos pessoais. A premissa básica e eterna é a busca pelo contentamento filosófico, a serenidade e a alegria.

“O nosso estado natural é de bem estar, respeitando as circunstâncias. Porque você não vai ficar cantando em cima de uma fogueira. Tá pegando fogo, você não vai ficar achando que está tudo bonito e cantando feliz, você está se queimando e tem que sair da fogueira. Agora, se não tem fogueira nenhuma tem que tomar cuidado para não ficar com fogueira imaginária se queimando. Então, muitas vezes o que Ayahuasca me ajudou a fazer foi me

desvincilhar. Eu acho que isso tem muito haver com a perspectiva panteísta. Com essa visão de procurar o bem-estar, de afirmar que nós temos condições de estar bem, que isso não é tão difícil respeitando as circunstâncias, aprendendo a focalizar, indo atrás do que faz bem, construir esse bem. Estar na medida das possibilidades. Saber apreciar as coisas foi gerando um processo de transmutação grande para mim” (Thiago Aquino, 08/2014).

As virtudes humanas são elaboradas por uma cruz, a qual Régis Barbier intitulou como um resgate da cruz grega e andina, simbolizando os pontos cardeais, as quatro direções com pontos equilibrados sem diferenças geométricas de superior e inferior representando a igualdade dos polos. Onde, cada virtude corresponde a uma posição cardinal. Norte- justiça, sul- temperança, leste- coragem e oeste- prudência, no centro a rosa que simboliza o amor. A cruz é envolvida por uma serpente alada que simbolicamente é a unidade e a vitalidade de todos os polos em união.



**Figura 6:** Cruz panteísta de virtudes. Crédito: Valdemir Cruz.

No braço vertical, o ponto acima, o Norte, simboliza os brotos e ramos mais distais da árvore da criação, representando o reino dos pássaros, da águia ou do condor, a abertura e o vôo para a imensidão, a consciência ampliada, o júbilo e a inspiração, a sabedoria: é o par de asas do desapareço em busca do mistério, o depois. O ponto abaixo simboliza o Sul, impulso universal, as raízes, o que vem antes de tudo; na imaginação geral, a serpente como um rabisco sinuoso e flexível, uma risca, um laço iniciando todas as figuras, ancorando as histórias e desenhos, rascunhando e refazendo, por mudar de pele, ser flexível e apresentar forme de microgameta. Confrontando a cruz, o Leste, no braço horizontal, simboliza o sol, o espanto intuitivo, o despertar; o início do dia e da jornada, a semente; o canto de cada um, a ação, o detalhe de cada momento; a precisão da visão clara e da matemática, geometria, gramatica e lógica: é ciência ecológica, heliotrópica. O Oeste, simboliza

a Lua, a suavidade serena, a maturidade e os frutos; o fim do dia, o recolher; é o mundo da imaginação, da poesia e da arte, da entrega e do repouso, da dissolução e dos véus. O ponto central da cruz presenteia o estado-de-ser atual; uma flor aberta, uma rosa, com beleza e espinhos; é o lugar onde tudo está sendo expresso; é o infinito presente que se renova, o ponto vetorial dos braços da cruz, o centro do círculo regendo a vida. Uma alegoria abrangente destacando o ponto de cruzamento, o centro da memória, da imaginação e dos antagonismos; o momento presente, atual, definido e mutante, paradoxal e efêmero, do ser humano: a origem é o fim (BARBIER, 2009: 68-69).

O panteão panteísta é a composição destas virtudes como um campo harmônico dentro de cada indivíduo. A **busca espiritual**<sup>60</sup> da religiosidade panteísta é mundana e compreendida pela lapidação das virtudes, o aprimoramento de si. Tais exercícios e práticas despertam “os aliados”, os quais são ordenados geometricamente de acordo com a mão humana, contendo cinco eixos que atendem a departamentos do psiquismo. Os aliados são: o amigo, o dançarino, o professor, o artista e o visionário. O amigo é a capacidade de gerir, higienizar-se e cuidar de si. O dançarino é o amante que tem a capacidade de zelar pela amizade e pelo convívio. O professor é a área da construção, do planejamento, aprendizado e saber. O artista é a apreciação estética das artes, contendo o dom de contemplar e extasiar-se. Por último, o visionário é a reunião de todos estes elementos que trazem a capacidade de realização e intuição profunda.

O panteísta é um místico que não descarta o poder simbólico e arquetípico dos sonhos e imagens, principalmente, as associações sociais que circundam tais signos. O misticismo panteísta é como o dito zen, que em vez do homem flutuar ou se teletransportar para chegar na outra margem do rio, o místico prefere entrar no rio e nadar.

### 3.2.4 A linha Tukunaká

Os ritos ayahuasqueiros na SPA caracterizam uma prática religiofilosófica, onde exercita-se a compreensão e diálogos filosóficos sob o entendimento unitário com o divino. Para tal, considera-se a experiência com uma busca pelo autoconhecimento com o intuito de explorar e estudar as experiências induzidas pelo enteógeno, traçado pelo perfil existencial que existe no grupo. Ou seja, ingerir a substância buscando autoconhecimento implica um

<sup>60</sup> Diferente do que se entende habitualmente, o exercício da espiritualidade não representa uma crença em um plano sobrenatural com seres inanimados de variadas espécies. A espiritualidade panteísta acontece na realidade da existência humana, tomando como atitude ponderante e responsável a escolha do fazer lúcido, invocando a razão natural, alto grau da inteligência sapiente. Assim, não compreende-se que o ser humano se desenvolveria espiritualmente, sendo mais do que alguns de nossos antepassados como Epicuro, Heráclito, entre outros. Mas, que diante de uma via de caminho subjetivo na vida cada ser tem a possibilidade de rever e aprimorar suas atitudes diariamente.

propósito, um porquê. Tais respostas e buscas variam, mas sempre buscam atender a um anseio pessoal, “uma consulta interior no centro de estado de ser”. Tais experiências são pautadas no entendimento sobre o divino, as virtudes, os efeitos da substância, por quê de se beber o chá? relações com a vida, a morte e diversos assuntos trazidos espontaneamente pelos praticantes.

Seguindo a ideia de linha de Goulart (2004), os panteístas denominam-se da linha Tukunaká, que remete a frase nativa “tu que une vem cá”, expressando a união mística da substância e dos seus efeitos. No simbolismo desta ideologia, considera-se Tukunaká como o cipó e a Ayahuasca como a magnitude da união. Barbier desenvolveu a fenomenologia dos efeitos da substância fruto de seus estudos pessoais e médicos de acordo com a arquitetura da flor da chacrona e do mariri, ambas tem cinco pétalas e a cada uma é atribuída uma faceta da experiência. Por isso, denominado o pentagrama panteísta. O nome da bebida pelo grupo é Ayahuasca, seus efeitos ayahuasqueira e a linha Tukunaká (nome simbólico do cipó).

Como visto no primeiro capítulo, o significado concebido a substância derivado dos seus efeitos são maneiras do homem lidar, arquitetar, aprender, interpretar e compreender as manifestações psicoativas e místicas. Os panteístas entendem o estado de efeito da substância como a “ayahuasqueira”. Tal termo designa um conjunto de sensações e percepções provocadas pela ingestão da bebida. Tais significados variam de grupos religiosos e expressam em sua intimidade a relação do homem com a substância/entidade. Destaco que o ritual exerce uma função constitutiva, normativa e potencializadora no contexto de experiência mística, de acordo com as características específicas de cada grupo e religiosidade.

Nos próximos tópicos descrevo a visão panteísta sobre os possíveis efeitos da ingestão da bebida. O objetivo é compreender o significado atribuído ao uso do psicointegrador, desenvolvendo a perspectiva cosmo-existencial em conjunto com sua estrutura e função nos ritos ayahuasqueiros.

### **3.2.5 O pentagrama panteísta (fenomenologia)**

Este tópico é o estudo e interpretação da Sociedade Panteísta Ayahuasca criada pelo médico Régis Barbier sobre a fenomenologia dos efeitos do composto de vegetais, a bebida denominada Ayahuasca. O meu intuito é o de ser preciso, respeitando as categorias nativas e

explicação do estudo ritualístico<sup>61</sup>.



**Figura 7:** Pentagrama inspirado na flor do mariri e da chacrona. Imagem cedida pela SPA.

#### Experiência psicossomática (força e saúde)

Tal faceta é caracterizada pelo momento de reviver determinadas situações vivenciadas durante a vida como angústias, traumas e sentimentos de conflito interior. Através dessa experiência de confronto, pode-se gerar a depender da disposição do usuário uma superação e redenção ao ego ferido, acarretando uma purga ou catarse, onde por meio de ab-reações o corpo expulsa tais sentimentos e sensações com vômito, diarreia e manifestações emocionais. Esta parte da fenomenologia exprime de um modo geral, os efeitos físicos provocados como enjoo, sensações de frio e calor, força, ânimo vital, entre outras. Geralmente, após revivenciar e superar tais movimentos pessoais o usuário se reveste de novas motivações.

#### Experiência iluminadora (luz e consciência)

Esse fragmento da experiência é caracterizada como a obtenção de um novo ponto de vista, uma nova observação sobre o conflito ou problema (no sentido de problemática, não algo negativo), permitindo uma ampliação da compreensão e formas sinceras e sábias de resolução.

#### Experiência estética (beleza e harmonia)

A esteticidade é apreciada, retornando ou aumentando o poder humano de apreciação das cores, música, brilho e harmonia da natureza. As sinestésias e sincronias provocadas pela

---

<sup>61</sup> Para maiores informações consultar: <http://www.panhuasca.org.html>

experiência imprimem no sujeito um aumento de criatividade e coordenação jamais visto ou sentido, ao ponto da revelação artística interior e exterior.

#### Experiência afetiva (amor e compaixão)

A harmonização interior estimula a saúde, higienização mental, corporal, o cuidado com si e o ambiente. Instala-se o senso de sagrado, zelo, saúde, respeito e benevolência. Os sentimentos em busca de harmonia interior são aflorados, permitindo ao indivíduo o autorrespeito e a capacidade de intuir.

#### Experiência mística (união e transcendência)

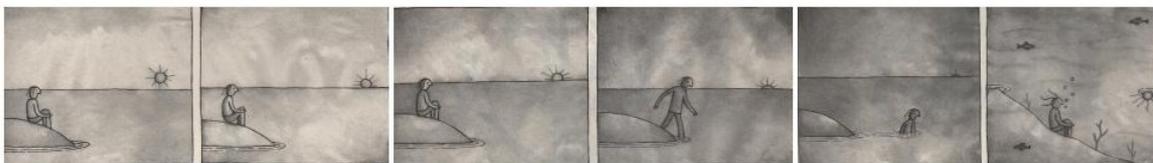
Desvenda-se em três aspectos:

Unidade- integração do senso do eu com a totalidade, provocando uma vivência de união cósmica, sendo esta, uma experiência lúcida.

Transcendência- a noção de tempo e espaço se reconfiguram para o sentimento de estar fora do tempo em um ambiente completamente místico ou astral, intitulado em diversas culturas como o tempo fora do tempo.

Mistério- A experiência é indescritível, além das palavras, completamente limitada e ilimitada, ocasionalmente pode ser expressa através de formas artísticas, metáforas e mitos.

### **3.3 A experiência sensível<sup>62</sup>**



**Figura 8:** Quadrinho do artista Troche.

A experiência sensível é similar a experiência mística, imediata, de êxtase e dissolução. Tal encontro místico pode chegar a ser chocante e confrontador, para alguns sujeitos é extremamente difícil (impossível) ter esse encontro, enquanto para outros é possível. O êxtase não se objetiva e racionaliza, nem mesmo se predetermina. É puramente

<sup>62</sup> Para maiores informações sobre o quadrinho, consultar: <http://www.lote42.com.br/troche/o-livro.html>

sensitivo no quesito da percepção do sentir, expressando o espanto diante da circunstância com a existência. Ao ser traduzido torna-se uma experiência de admiração, contemplação e respeito. Para o desenvolvimento desta obra é fundamental compreender este nível de encontro, pois praticamente todos os panteístas reportam a esse tipo de experiência na sua infância ou, recentemente, durante suas “jornadas astrais cristalinas”<sup>63</sup>. Geralmente, o êxtase se “cristaliza” ao se encontrar com algum elemento natural como uma flor, o nascer do Sol, as estrelas e, ocasionalmente, com o uso da bebida ayahuasca.

M- A gente fala sobre a experiência religiosa. Então, você em algum momento se viu vivendo uma experiência panteísta?

N- Lá na Sociedade?

M- Na vida.

N- Já, isso daí eu me vi. Acho que eu tinha uns 9 ou 11 anos. Foi quando eu me desliguei dessa religião cristã dos meus pais. Eu sai de bicicleta pra passear na rua, estava andando sozinha e cheguei num morrinho. Eu morava em Candeias, então, naquela época, 25 anos atrás era muito mato que tinha lá. Não tinha muito prédio, era mato, era mangue, tinha a lagoa. Então aquilo era tudo área encharcada e tinha um morrinho que eu subi com a bicicleta, larguei ela e fiquei olhando de cima, só tinha mato, aquele mangue, eu fiquei olhando o Sol se pondo... aquela atmosfera de bichos, besouros, cigarras e aquilo me deu um arrepio e uma noção assim. É como se naquele momento me deu uma sensação de pertencimento daquilo tudo, onde eu não tinha mais barreiras entre mim e aquela experiência do todo. Eu fiquei olhando aquilo. Então, aquilo pra mim, foi ali a minha experiência mística da minha vida. Depois, eu tive outras durante a vida, de lá pra cá tive outras nesse mesmo sentido, mas, a primeira foi essa. Tive várias outras, principalmente, quando eu viajo na chapada, fico mais em contato com o verde, com o natural e você tem mais aquela sensação de integração com aquilo tudo. Porque você não esta afastado daquilo, você está ali (Nara Correa).

Na experiência mística, nota-se pela dissolução do eu uma noção de pertencimento ao Cosmos, a Natureza e a si mesmo, um tipo de êxtase contemplativo, gerando uma fusão que rompe as dicotomias separadoras do ser com o ambiente em que estaria imerso. Nesta fusão se chegaria no mais profundo encontro com o estado de ser, a profundidade do eu dito por Berckson. Tal profundidade é caracterizada pelo sentimento de união, plenitude, ânimo e outros, embora, em última análise se revelaria como um sentimento indescritível, o qual só se aproximaria de qualquer forma de tradução por uma via estética como a poesia, filosofia, música, pintura, entre outras. Como falar do perfume de uma rosa e de um cravo para quem nunca apreciou? São sabores adquiridos marcantes na memória sensitiva que a explicação

---

<sup>63</sup> Tal categoria nativa procura descrever o espaço da “ayahuasqueira”, das visões e sensações como o astral, estabelecendo neste “ambiente” uma definição aguçada de unicidade e beleza – cristalino. Tal categoria é, também, um contra-ponto e dissociação da compreensão dualista deste espaço como superior/inferior.

objetiva, analítica e racional conduzem a outra via de expressão que não a do sentimento. Com isto, tal êxtase também descrito pelo quadrinho do uruguaio Troche revela uma comunhão mística com o habitat. Essa comunhão é um dos primeiros “despertar” dos panteístas, ressaltando o apreço pela Natureza e por si. Tal sentimento de dissolução e união com a Natureza é conceituado como uma experiência panteística de encontro monista que rompe dicotomias entre sujeito/objeto. Poeticamente, é ser o momento e a eternidade no mesmo instante ou a música que ressoa do violão do violeiro.

A experiência sensível além do lado poético é o impulso para um novo sentido de mundo, “resgatando as musas”, ou seja, o porquê das coisas serem como são ou usando a frase de Picasso: “tornando-se o que se é”. Durante uma entrevista, Barbier fez uma analogia da experiência sensível com a obra de Alice, a qual acho fundamental colocar na íntegra, pois descreve uma fração da “ayahuasqueira” para os panteístas.

“É muito interessante a maneira como o cineasta coloca a busca de Alice, você vê que no fim do filme, Alice nega o destino societário que era reservado a ela. Era reservado um destino societário, uma configuração era desenhada pra ela. Ela tinha que casar com fulano, fazer isso e fazer aquilo de acordo com as determinações e com as esperanças de acordo com as expectativas daquela sociedade na qual ela vivia. Mas, você lembra que Victor a noite passada mostrou uma camisa que Jales está desenhando, nessa camisa havia um coelhinho no canto direito numa imagem quadrada que era uma imagem da árvore, havia os passarinhos. Então, os passarinhos, os ovos do passarinho e o coelho que estavam lá também são símbolos universais da criatividade. E a criatividade é transgressora, por isso que no filme se não me engano a dona do jardim quer matar o coelho. O coelho que é safado porque ele come as coisas do jardim organizado, ele desarranja as coisas, ele perturba, então o coelho é um transgressor mas é um símbolo de criatividade. E naquela aventura de Alice o coelho aparece assim [som com a boca simbolizando agilidade e aparecimento em lugares diferentes] e ela resolve seguir o coelho em determinado momento. Ela segue o coelho. Então, não é todo mundo que segue o coelho. Em cem pessoas que você tem por aí, quem segue o coelho e que vão atrás do coelho, quase ninguém! O problema não é ir atrás do coelho é ter medo do coelho, aí aceita o que tá sendo oferecido, cai no canto da sereia societária. Aceita aquelas etiquetas, aqueles rótulos, faz-se o que se espera para poder merecer uma plateia, um aplauso, um reconhecimento e a pessoa vai obedecendo ao que é prescrito na plateia, na sociedade na qual nasce sem se interrogar primeiro, muito menos interrogando a ética, a política e a justificativa daquele comportamento cultural e nem um pouco mais e, principalmente, não questionando a si mesmo, no que realmente a pessoa quer ou é, ou quer ser. Como a pessoa se identifica com aquilo a pessoa nem se preocupa com aquilo, ela simplesmente fica superficialmente acompanhando e aceitando essas ofertas pra poder ter uma edificação imediata, um reconhecimento, um sentimento de pertencer e uns aplausos. Então, a maioria não faz isso não vai atrás do coelho que é criatividade, é intuição, aquele espírito transgressivo, será que é

isso? Será que isso presta? Será que não presta? Aquele ceticismo, aquela discussão, ela vai atrás do coelho naquela aventura. Acontece uma série de coisas, ela se confronta com as dúvidas. Ela se pergunta será que essa é a Alice verdadeira ou não é, quer dizer um problema de identidade, do quem sou eu. Até que mata o dragão que é o medo, então ela se reveste de uma armadura e ganha uma espada que é a espada da discriminação que é a espada da sabedoria, da justiça, da virtude que discrimina o que tá certo do que tá errado, o que é justo do que não é de acordo consigo mesmo. Então, ela volta daquele lugar que passou 5 minutos mas que pra ela foi um tempão e naquela aventura ela tem um bocado de poção mágica que faz ela crescer, que faz diminuir. Ela tem uma que faz diminuir, que ela fica um nada, quer dizer um nada no tudo. Sou um nada nesse tudo. E a outra faz ela crescer até ser o tudo, eu sou o tudo. Então, ser o tudo e o nada é a mesma coisa. Então, tudo é bom e nada presta. Ela conhece os extremos posicionais do eu e as dimensões do eu na esfera universal. Do eu sou o nada do mundo, até eu sou o mundo. Do anão absoluto, até o gigante absoluto. Ela viaja nessas configurações, se apossa na sua natureza existencial, mata o medo, o dragão, as incertezas e afirma como ela afirmava no sonho, o sonho meu. Então, qual a diferença que tem entre o sonho e a realidade. Qual a diferença fundamental que tem entre o sonho e a realidade? Existe uma diferença, assim é a prática fisiológica, mas naquilo que eu to dizendo de essencial, a percepção seus sentidos, a sua percepção do que faz sentido. Então, nessas esferas da percepção do que faz sentido, qual a diferença que tem entre nossos sonhos e a realidade. A realidade nos faz sonhar então nossos sonhos de certa forma é que realiza nossa realidade. O que vem primeiro são nossos sonhos a espera da realidade ou a realidade em si? As vezes, as coisas se invertem e se misturam. Só sei que ela volta com essa magia, com esse poder de si. E quando ela volta, ela usa a espada da discriminação, a armadura e o escudo que ela tem pra dizer isso não, isso sim, isso não. E nesse filme, especificamente, o pai dela é aventureiro e deve ter morrido, a gente entende, e o sócio dela tomou conta do destino daquela sociedade e beneficiou-se das ideias do pai que era criativo. Então, quando a filha se afirma pra se associar e se afirmar como herdeira daquela sociedade o sócio vê nos olhos dela aquilo que ele via nos olhos anteriores, isso mostra que tem não é uma predestinação, não é uma herança, mas tem que ter algo vital dentro de si que a gente chama de conactus. Algo que nasce dentro de si, simbolizado no filme como se fosse algo que vem do pai. Como se fosse uma coisa que vem geneticamente, ancestralmente, de alguma forma vem do pai, vem do pai também tem uma simbologia, vem do pai, vem de Deus, vem da Natureza, vem de alguma natureza. Então, tem que ter o conactus, o elã vital pra poder seguir o coelho, nem todo mundo vai atrás do coelho, mas quem vai atrás do coelho? Qual a virtude de quem vai atrás do coelho, é o conactus e o que o mundo? O que é esse mundo, esse pais? ao qual o coelho leva, é o mundo do sentir, o mundo do sentimento. O mundo do saber sentir sutilmente as coisas, de sentir com a profundidade do estado-de-ser” (R. Barbier, entrevista em 21/09/2014).

É notado na SPA um movimento de espanto e êxtase frente ao que seria o mistério unitário, descrito como a experiência sensível, mística, criativa e até mesmo panteística. No entanto, a tradução para este encontro provocado pela via sensitiva e dos afetos é realizada de uma forma racionalizada por questões filosóficas existenciais. As práticas religiosas, as quais

são explanados tais assuntos assumem a característica das ditas religiosidades populares pelo modo oral e prático, ainda que Barbier tenha escrito diversos livros, o fundamento da prática religiosa não acontece pela leitura, e sim pela oralidade nas “cerimônias”.

Os panteístas compreendem que qualquer homem tem a capacidade de ter o encontro existencial<sup>64</sup>. No entanto, para se compreender experienciando o universo é necessário uma busca pela compreensão unitária, a qual é resultado do estudo da natureza, sendo uma via de reciprocidade. Tal estudo e perspectiva, reflete sobre a construção de uma cultura que respeite a natureza humana (homem em si e vida comunitária) tanto quanto a natureza ecológica. Basicamente, a visão panteísta compreende que este desencontro é impulsionado por alguns fatores, são estes: a perspectiva dualista, o excessivo materialismo, super estratificações, formas hierárquicas que resultam em jogos de poder, ou seja, a vida dualista do “homem moderno”. Com isso, este “homem da modernidade” viveria uma vida afastado da natureza e prejudicando a mesma. De acordo com a perspectiva panteísta, a dualidade expressaria o desencontro com a vida/existência, uma separação do próprio homem diante da Natureza ou realidade existencial, vendo-a não como uma semelhante, mas como um objeto de usufruto sem consequências. A crítica principal, em via filosófica e ecológica, consiste em salientar que o homem dualista e moderno pensa estar fora ou acima da natureza, e não imerso, integrado e experienciando a mesma com uma noção de respeito e preservação.

Por isso, quando o panteísta afirma negar um tipo de destino societário carrega consigo um conjunto de críticas à perspectiva dualista e o modo capitalista do “homem moderno”. Logo, o indivíduo panteísta assume “escolhas” autorais e criativas que rompem com este desencontro de uma vida sem sentido, provocado em sua visão principalmente pela dualidade que atribui a realidade no que não existe, a personificação de uma vida no além, no sobrenatural com moralidade/ ética específica. Por outro lado, até mesmo o cientificismo é criticado pela ideia da suposta neutralidade e objetificação de uma vida, como se pudesse ser esse Deus que observa e sabe de tudo de fora. Em suma, na visão unitária, a perspectiva religiosa dualista causaria uma série de consequências como: hierarquias de poder, desigualdade e não aceitação do homem consigo mesmo, resultando em crises existenciais, de personalidade, angústias e depressões.

Sob estes pressupostos, apresento que tal encontro com a Natureza resulta como um contraponto a religiosidade cristã, uma das predominantes no Brasil, e outras de perspectiva

---

<sup>64</sup> Sob outro ângulo, os panteístas consideram que todos estão neste encontro, alguns apenas não sabem ou preferem entender que não estão, ainda estando.

dualista. Similarmente, de um modo geral, ao capitalismo. Portanto, pode-se considerar que a SPA desenvolve um movimento de descristianização, derivado da sua base ideológica, principalmente, no tecido cultural das religiosidades ayahuasqueiras. Para simplificar e familiarizar o leitor, elaboro uma breve síntese sobre a SPA e, posteriormente, retornarei a abordar sobre o movimento panteísta e sua rede de relações, baseado nas (des)continuidades religiosas no campo ayahuasqueiro.

### **3.4 Uma breve síntese da tradição panteísta**

Neste tópico, detalho o conjunto de tradições contida na perspectiva panteísta com base em alguns termos: filosófico e naturalista (eco-humanista). Como vimos no capítulo 1, o termo que descreve a Sociedade Panteísta Ayahuasca – a Panhuasca contém estes aspectos. Dessa maneira, destaco que a identidade panteísta parte de dois princípios: das emoções e da razão, ambos, estão contidos no self-panteísta. Há na racionalização um tipo de ceticismo que compõem a identidade filosófica do grupo, enquanto a via afetiva deriva das experiências estéticas e místicas de contemplação. Todavia, o termo nativo “razão qualificada” busca a harmonia e satisfação igual dos dois intelectos (sensível/ racional). Os panteístas buscam nas práticas ritualísticas um aprendizado das emoções e da razão pela via do questionamento, da verificação e curiosidade como veremos a frente nos próximos capítulos. No exercício da razão qualificada é composto uma série de histórias, símbolos e mitos que permeiam estes campos sincréticos de narrativas e tradições expressas como ensinamentos e fundamentos da perspectiva panteísta cosmo-existencial.

O viés naturalista do grupo é associado ao movimento ecológico pelo zelo, consagração, apreço e estudo da natureza (totalidade), ao mesmo tempo, detalho que o próprio homem faz parte deste elo. Conseqüentemente, há um apreço por povos e comunidades que vivem ou viviam de forma “harmônica” (sustentável) e sem grandes impactos ecológicos como povos indígenas andinos e norte-americanos. Considero que o aspecto ayahuasqueiro está dentro da vertente naturalista da SPA, pois esta linhagem de pensamento compreende que a Ayahuasca é um instrumento de conexão com a verdadeira Natureza Universal.

A expressão filosófica é associada aos movimentos existencialistas como: os pré-socráticos, socrático, estoicismo, epicurismo, espinosismo, fenomenologia, zen-budismo,

taoismo e paganismo. O ceticismo<sup>65</sup> é uma característica importante do grupo, impulsionando a tradição, aspecto filosófico, curiosidade e examinação. Portanto, esta forma de ceticismo possui um questionamento no sentido de trabalho de vida e construção social panteísta que visa um tipo particular de moralidade, ética e visão de mundo.

### **3.4.1 Algumas considerações sobre a SPA e o movimento New Age**

Ao refletir sobre as ditas novas espiritualidades é fundamental elaborar a discussão sobre a religiosidade como uma estrutura política. Abordei sobre o processo da experiência sensível, a racionalização com base no ceticismo e o movimento panteísta de retorno ao monismo, suscitando o movimento de descristianização. No entanto, também há as considerações sobre o *New Age*, os movimentos da nova espiritualidade, os quais simbolizam a busca do homem para uma nova consciência. Este movimento fruto da globalização e dos anos 60 e 70 é baseado e intitulado sob muitas definições e categorias. Existem os pontos em comum que são as práticas holísticas, a preocupação ecológica e o resgate da sensibilidade do homem (MAGNANI, 1900, 1996, 2000, 2005; AMARAL, 1999).

Paul Heelas (2006) aponta que estes movimentos surgem diante do impacto dos movimentos de contra-cultura e assumem um contraponto as características seculares/tradicionais ocidentais, por esta razão são intitulados como alternativos e holísticos. Desta maneira, são destacados diversas vezes as práticas orientais como: yôga, tai chin chuan, acupuntura, aikido, meditação, entre outras. Paul Heelas (2006, 2007) destaca que estes movimentos atribuem um sentido subjetivo do self no mundo, visando a particularidade. Com isso, as novas espiritualidades exercitam um tipo de trabalho individual diante do mundo. O autor destaca que tal acontecimento de ampliação destas práticas sucedeu principalmente após a Revolução Industrial e o processo de institucionalização dos direitos humanos. Similarmente, após este fatos, surgiu uma nova busca do sagrado. Onde está o sagrado? “As novas espiritualidades” com influências orientais buscaram o sagrado em si, no interior da subjetividade, aceitando o “*I am what i am*”<sup>66</sup> (HEELAS, 2006:55). Para o antropólogo surge um segundo movimento que visa a liberdade e a qualidade de vida do sujeito nos dias atuais. Heelas (2006) intitula a procura da liberdade e da qualidade de vida, similarmente, com a busca do sagrado dentro da subjetividade, definido como a localização do sagrado no espaço

---

<sup>65</sup> Ceticismo deriva do termo *skeptomai* que significa: considerar para examinar.

<sup>66</sup> Eu sou o que sou (tradução do autor).

subjetivo interno, resultando no *self* autônomo - “*autonomous self, of subjective life*” (HEELAS, 2006:54). Tal busca resultaria ou não no “afastamento de antigas religiosidades tradicionais”, algumas ópticas optam por entender como uma (re)produção e outras uma “novidade” - a nova espiritualidade.

Por outro lado, como aponta Hellas (2006, 2007), Amaral (1999), Magnani (1996), estes elos formaram particularidades que ainda assim (re)produziriam o secularismo, uma maneira específica de mercado e fins no mundo capitalista. Desta maneira, a espiritualidade como forma de nova consciência também se torna mais um produto a ser vendido, consumido e muitas vezes institucionalizado de modo empresarial pelos “sujeitos new age”. Ao mesmo tempo em que resulta, também, na busca subjetiva pela qualidade de vida e bem-estar.

O ponto que nos interessa neste mercado de bens, mercadorias, ações, religiosidade e política é justamente o desenvolvimento do *self* autônomo. A espiritualidade em si é um termo que abrange várias vias de assuntos (mercado, valores, ética, outros). Heelas (2006) afirma que a espiritualidade nestes movimentos é vista como algo “profundo”, sendo associada a um bem-estar, harmonia e, precisamente, um conhecimento existencial que não se quantifica. O mesmo é colocado por Amaral (1999) no espírito da mercadoria do *New Age*.

Sob estas considerações, o *self* autônomo entenderia suas escolhas como criativas e inovadoras, pois proporciona o bem-estar interior, subjetivo e uma melhoria na qualidade de vida. Tais “escolhas” estariam em diversos âmbitos sociais: familiar, trabalho, saúde, entre outros, e dependeria do momento e necessidade de cada sujeito. Ademais, cada qual criaria suas formas e soluções interiores capazes de proporcionar o bem-estar e melhoria na vida particular.

Baseado nestas suposições, o movimento panteísta tem características do *self* autônomo. Embora, opto por não defini-lo como um grupo *New Age*. Pois, como aponta Magnani (1996, 2000), temos a impressão que de tudo pode sair do movimento da Nova Era. Na minha opinião, o *New Age* é em alguns casos uma reprodução de várias tradições, um tipo de “ecletismo” (sincretismo aberto). Ou, como aponta Leila Amaral (1999) “instrumentos espirituais” com conotação artístico-cultural no qual se fala dos *chakras*, tarô, cabala e anjos, visando um tipo de sensibilidade sem racionalização, ou seja, permanecendo na dicotomia entre matéria energia e planos sobrenaturais. Ademais, como detalha a antropóloga, pela conjunção de diversos elementos religiosos muitas vezes divergentes parece que não há um fundamento em alguns movimentos.

Então, classificar a SPA com seu âmbito de racionalização e descristianização ao meu ver não é correspondente com a generalização do movimento da Nova Era. Destaco que além deste ponto, há uma perspectiva central fundamental na SPA com um código ético filosófico particular, “doutrina” e moralidade. Na minha leitura, esta questão se desdobra nas características de identificação/ distinção da SPA com este movimento, com certeza como detalhado há tanto semelhanças quanto diferenças. Portanto, a escolha de não classificar o movimento panteísta como atrelado a Nova Era é o de não engessar o grupo e o campo de pesquisa, observando as particularidades existentes e não caindo na falácia da generalização. Para definirmos a diferença do movimento panteísta do universo *New Age*, pensemos sobre o ponto de vista nativo. Os panteístas se veem como partilhantes do resgate de um posicionamento antigo de vida e novo ao mesmo tempo. Estas questões atribuem um resgate mítico e simbólico de culturas indígenas (nativas) não-estratificadas com simbolismos e pensamentos míticos derivados de elementos naturalistas, muito parecido com a visão ameríndia. Portanto, a crítica principal ao movimento *New Age* pelos panteístas seria o acervo sincrético destes movimentos que visam a recuperação do tempo biológico. Mas, não buscam a crítica social ao pensamento mítico/simbólicos de outras religiosidades e construção societária em geral, derivado de uma perspectiva fundante dualista, sendo quase um tudo e nada ao mesmo tempo pelo choque das bases doutrinárias e ideologias das religiosidades.

Então, na minha leitura opto por apresentar as semelhanças e diferenças da SPA com o movimento da Nova Era. Neste caso, a principal semelhança ocorre pela busca do sagrado em si, a preocupação ecológica, busca da autonomia e liberdade. Por outro viés, a distinção com o movimento da Nova Era se concentra pela racionalização, rompimento de dicotomias, rejeição a algumas tradições religiosas, crítica social e perspectiva monista fundamental da SPA. Realizado esse esclarecimento da posição panteísta frente a nova espiritualidade prossigo com a análise sobre a religião.

### **3.4.2 Religião e suas definições**

Os estudos sobre as religiões se destacam na história da antropologia, nas correntes do evolucionismo, funcionalismo e estruturalismo. Outras linhas também permeiam esse campo como a fenomenologia, o pragmatismo, a psicanálise e interacionismo simbólico. Logo, há diversas formas de explicitar o fenômeno religioso. A citar, inicialmente, Sócrates ao refletir o

ser e as virtudes; Aristóteles ao dividir as coisas da física (material) e da metafísica (além do material); Rudolph Otto ao abordar sobre o numinoso pelo sentimento de graça e luz; Max Muller ao refletir sobre a experiência sensível; Hume sobre causalidade; Freud ao associar como uma loucura coletiva; Durkheim sobre o fato social e o sagrado/profano; Weber sobre a ação social; Marx sobre o poder social religioso; entre o cosmos, os seres espirituais, o sobrenatural, as práticas, crenças, ritos, cultos, dentre os mais diversos pensamentos, conceitos, categorias e funções (DURKHEIM, 2008; WEBER, 2004; COUTINHO, 2012).

A própria concepção, significação de Deus e da experiência religiosa é de difícil trato e objetificação. Talvez, abordar sobre Deus e, antropologicamente, sobre como os indivíduos entendem Deus é tocar em uma “coisa” de olhos vendados, essa coisa, hipoteticamente, poderia ser a pata de um elefante, porém são diversas as conclusões que se chegam a essa pata: uma pilastra, um móvel, uma árvore, entre outras. Ou ainda, querer observar uma imensidão sem luz apenas com uma lanterna. Não pretendo impor uma negatividade sobre o conceito ou impossibilidade de definição. O que quero dizer é sobre a dificuldade de abordar sobre as representações, sentimentos, racionalizações, objetificações, símbolos, significados e percepções que se atribui ao nome Deus ou ao divino, ou seja, sobre a abstração do termo em si. Quando se diz Deus, já não se detalha toda a complexidade que permeia o termo, o que não impede de captar diversas compreensões. A palavra Deus é o extremo do afunilamento do homem, a ponta do funil da complexidade afetiva e racional que não se traduz completamente pelo termo. Na minha compreensão este é um dos mistérios.

Como Tavares de Andrade (2010:27) aponta a classificação de religiosidade remete a diversos conteúdos de significados (coloquial, dicionários em diversos idiomas, literaturas, termos científicos, comportamentos, práticas, etc...). Também há a associação por paradigmas como “[...] *tradicional, mágico, masculino/feminino, individual/coletivo, ético/irracional, dominante/ dominado*” (Andrade, 2010:28). Então, neste trabalho, rejeita-se a associação de religião como irracional. Visto que os grupos e instituições religiosas revestem mutuamente um interesse e controle prático, atendendo a classes específicas. Consequentemente, existe uma reciprocidade social de ação.

Geertz (2012:69) analisa a religião como a orientação, o modo de ver, interpretar, significar as relações e o mundo, baseado no pensamento “da atitude” (disposições e condições) e “para atitude” (motivação, fins). As bases religiosas atuam nas bases de compreensão e interpretação do homem, tanto ao receber a informação ou o símbolo como na

interpretação, discernimento e concepção do símbolo, atribuindo um significado. Comparativamente, é semelhante ao processamento da informação do olho conectado com o cérebro. Então, segundo Clifford Geertz o conceito analítico de religião é definido como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Um sistema de símbolos que atua para... (GEERTZ, 2012:67)

Em outras palavras, Geertz considera a noção de religião como base de perspectiva, interpretação e ação no mundo. Sob outro aspecto, complementar ao de Geertz, Csordas (2004) não aborda a religião apenas como uma categoria dotada do seu poder linguístico e simbólico, mas, também, dos comportamentos e ações que envolvem este campo estrutural e principalmente a fenomenologia existencial do homem. O antropólogo opta por desenvolver o homem no mundo como um fenômeno existencial. Primeiramente, Csordas (2004:163) define religião como “*a category of human activity and experience*”<sup>67</sup> e aponta o espanto do homem frente ao mistério da existência como parte da concepção do fenômeno religioso. A fenomenologia existencial de Csordas se desdobra por uma via paradoxal e fundamental de alteridade, a qual é o núcleo fenomenológico. Csordas afirma que a alteridade é o ponto de correspondência da subjetividade e intersubjetividade, constituindo a estrutura do ser no mundo, ou seja, o eu-no-mundo e o eu-outro-no-mundo.

My argument is that alterity is a fundamental aspect of human being-let us say an elementary structure of existence-and that misrecognition of this has resulted in both untold misery and boundless creativity in human life. This is no more than what Blake said in 'The Marriage of Heaven and Hell.' In sum, the phenomenologists error was to make a distinction between the object and the subject of religion when the actual object of religion is objectification itself, the rending apart of subject and object that makes us human and in the same movement bestows on us-or burdens us with-the inevitability of religion. The 'object' of religion is not the other; it is the existential aporia of alterity itself. The difficulty in recognizing this is precisely the difficulty of distinguishing a psychological from an existential language and moving from a language of interiority to a language of intersubjectivity<sup>68</sup> (CSORDAS,

<sup>67</sup> (Uma categoria de atividade humana e experiência – tradução do autor).

<sup>68</sup> Meu argumento é que a alteridade é um aspecto fundamental do ser humano – digamos uma estrutura elementar da existência – e que o não reconhecimento desta resultou em ambos uma miséria incalculável e criatividade sem limites na vida humana. Isso não é mais do que Blake disse em 'O Casamento do Céu e do Inferno'. Em suma, os fenomenologistas erraram ao fazer a distinção entre o objeto e o sujeito da religião quando o objeto real da religião é a própria objetificação, o rasgar do sujeito e do objeto é o que nos faz humanos e no mesmo movimento nos concede ou nos -nos sobrecarrega com- a inevitabilidade da religião. O 'objeto' da religião não é o outro; é a existencial aporia da alteridade em si. A dificuldade em reconhecer isto é precisamente a dificuldade de distinguir um psicológico de uma linguagem existencial e movendo-se de uma linguagem de interioridade para uma linguagem de intersubjetividade (tradução do autor).

O interessante é que Csordas define a alteridade como núcleo da objetificação da religião, sendo ao mesmo tempo, a alteridade o objeto da religião. Deste modo, religião, alteridade e objetificação se tornam conjuntos cíclicos. Para o autor, a abordagem ou objetificação de si mesmo correlacionado com o outro é o campo e estrutura da religião. Tais afirmações de Csordas encaminham a um outro viés de compreensão. A religião como a base da experiência existencial do homem e também como uma estrutura política, como o autor afirma parafraseando Geertz, a experiência pessoal interage com os conflitos e dilemas do nosso tempo (CSORDAS, 2004). Em similaridade, a noção de religião e até mesmo a experiência religiosa é um constructo estrutural social político a qual se confronta com o geral/particular, identidade, semelhança/ distinção e separação. Em outros termos, a objetificação que o homem faz de si no mundo e com os outros é a experiência religiosa e o aspecto mais íntimo da política social existente.

De acordo com estas considerações, e influenciado pelas formulações de Berger e Zijderveld (2012). Há uma crítica da SPA sobre a institucionalização religiosa no cenário social brasileiro e o fundamentalismo que rodeia este campo. Esta desaprovação excessiva sobre as instituições religiosas envolve a manutenção de normas seculares, e de modo inverso, também, aborda sobre a ausência de instituições filosóficas no cenário social brasileiro. No Brasil, nota-se uma igreja em cada esquina e um centro de filosofia em cada bairro. Por isso, pensar no conceito de Deus como uma filosofia tendo como base o ceticismo centrado numa moralidade específica é praticamente um choque comparado ao cenário brasileiro atual. Similarmente, tais críticas dos panteístas são também o início da busca da ampliação e institucionalização da filosofia. Portanto, tais questões envolvem uma luta político-religiosa, a qual se originam choques, tensões, resoluções, identidades e diferenças. São nestas semelhanças e diferenças que os grupos religiosos assumem lugares, posições políticas, morais e identitárias conquistando determinados sujeitos, espaços e estabelecendo-se enquanto grupo religioso.

### **3.4.3 A (des)continuidade do campo religioso ayahuasqueiro**

Expressar sobre as (des)continuidades é precisamente abordar sobre o processo identitário. Fredrik Barth (2000, 2003) ao refletir sobre o processo identitário étnico explica

que a identificação individual/social parte da cognição, dos afetos, pertencimento da subjetividade e dos relacionamentos humanos, ou seja, as fronteiras estabelecidas entre o eu, nós e eles. Tais fronteiras são formadas a partir da semelhança/diferença dos grupos sociais e comunidades, o entre – a linha divisória. Tais linhas divisórias compõem as separações entre grupos, sendo processos identitários marcados pelos elementos simbólicos, míticos, organizacionais, modos de ser, agir e pensar. De certo modo, torna-se evidente pelo registro etnográfico tensionar as categorias nativas/ acadêmicas, em similaridade com a formação de novas sínteses sociais. Pois, novas observações, análises e dinâmicas se constroem em torno destes esquemas (des)contínuos identitários religiosos.

Com essas considerações apresentadas, reflito sobre as (des)continuidades do tecido cultural religioso ayahuasqueiro. No primeiro capítulo descrevi como as principais religiosidades e líderes ayahuasqueiros surgiram no Brasil, os processos de construção e criação dos grupos diante da aceitação social, dilemas e conflitos de cada época. Nitidamente, percebe-se na construção histórico-cultural das religiosidades ayahuasqueiras da sociedade brasileira o movimento cristão, afro-brasileiro e espírita composto pelos primeiros grupos (daimistas, da barquinha e udevistas). É evidente que a SPA rompe estas características citadas acima e impulsiona uma identidade religiosa ayahuasqueira particular pelas suas características filosóficas, visão de mundo (perspectiva cosmo-existencial) e modo de realizar os rituais. Na minha leitura, a descristianização da SPA, conjuntamente, com a identidade filosófica é o elemento de descontinuidade mais marcante dentro do contexto geral das religiosidades ayahuasqueiras brasileiras.

Sobre este pressuposto, entende-se neste trabalho que a SPA não é uma dissidência udevista, ao compreender que este é um grupo que tem uma ideologia completamente diferente da União do Vegetal, com outra formação, ordenamento ritualístico e **identidade ayahuasqueira**. Ainda que de longe existam algumas semelhanças e continuidades, apresento na etnografia como situações colocadas por autores e grupos religiosos se invertem no decorrer da pesquisa. Originando outra dinâmica na ideia de linha e rede, contextualizando a malha num sentido amplo de diálogo entre os grupos e contextos.

Portanto, compreende-se que o conhecimento inicial de Régis Barbier (fundador da SPA) na UDV não significa que a Sociedade Panteísta Ayahuasca seja uma linha ou rede recorrente da União do Vegetal, caracterizando uma dissidência udevista. Pelo contrário, este elo foi um dos elementos marcantes na iniciação da trajetória espiritual do fundador, dentre

outros que ocorreram em sua trajetória de vida, compondo um cenário de criatividade e fundação religiosa autoral.

O movimento panteísta ayahuasqueiro expressa um modo singular em sua configuração religiosa. Considero como um movimento, seguindo as ideias de Mercante (2012), pois institui uma identidade/semelhança e diferenciação com os demais grupos. Ademais, os panteístas elaboram projetos e realizações que visam a ampliação do panteísmo e da filosofia, refletindo a consolidação identitária do grupo. Cito como exemplo o caso da barquinha exposto por Mercante (2012), quando os partilhantes mesmo ao saberem o histórico daimista do fundador não se caracterizavam enquanto daimistas, e sim como da barquinha. Ou seja, criou-se uma noção de identidade e pertencimento com o próprio grupo derivada de uma nova síntese social. Penso que o mesmo aconteça com o caso panteísta. O grupo cria um laço de coesão que reforça os laços subjetivos de construção e identidade panteísta. Portanto, na minha leitura o movimento panteísta ayahuasqueiro é derivado de uma síntese que cria uma nova identidade e particularidade no quesito das religiões ayahuasqueiras pelas suas características presentes e atuais.

De um modo geral, os partilhantes que vão nas cerimônias panteístas procuram uma nova forma de realização ritualística religiosa, que não contenha aspecto cristão e espírita kardecista. Saliento, que o elemento filosófico panteísta desperta a atenção de muitos sujeitos que buscam o contato com o sagrado ayahuasqueiro sob uma nova óptica, a qual varia para cada indivíduo. Em alguns casos, a procura à SPA caracteriza uma “fuga” ou saída dos grupos e perspectivas cristãs. Logo, não vejo como associar uma relação de proximidade e dissidência entre a SPA e a UDV, a não ser considerando a trajetória religiosa para a formação do grupo. Pois, a perspectiva central de ambos os grupos são opostas.

## Capítulo 4

### Análise ritualística estrutural-funcional da Panhuasca



**Figura 9:** Arte que representa o ritual panteísta.  
Crédito: Paulo Jales.

---

“Nunca se protele o filosofar quando se é jovem, nem canse da fazê-lo quando se é velho, pois que ninguém é jamais pouco maduro nem demasiado maduro para conquistar a saúde da alma. E quem diz que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou assemelha-se ao que diz que ainda não chegou ou já passou a hora de ser feliz.”

(EPICURO: A filosofia e o seu objetivo, 1985)

---

#### 4.1 A entrada no ritual da Panhuasca

A entrada nos ritos da Panhuasca exige uma aproximação e comunicação prévia, o interessado ressalta os interesses pessoais com o uso da substância e contexto em que se vivenciará a experiência. A comunicação ou contato inicial acontece pelo acesso ao site – [www.panhuasca.org](http://www.panhuasca.org)- por parte do interessado, que inicia um diálogo eletrônico (e-mail). Tal etapa, entre a Sociedade Panteísta e o interessado, consiste no processo de inscrição resultante em três processos introdutórios e iniciáticos: introdução (esclarecimentos sobre a instituição e a substância), preenchimento da ficha de *anamnese* com entrevista pessoal (esclarecimento pessoal) e assinatura do termo de compromisso. A usual *anamnese* é usada no sentido de

recordação e termo médico, estimulando o “buscador” a uma lembrança das intuições e intenções com o uso da substância, ressaltando o contexto. Em tal análise, pergunta-se: a busca pessoal, relação familiar e social, o uso de medicamentos, traumas psicológicos, relação com os sonhos e por quê decidiu beber ayahuasca neste contexto. Nos termos iniciáticos, a instituição religiofilosófica aconselha (recomenda) uma preparação para a consagração e participação ritualística com dietas alimentares, o não uso de bebidas alcoólicas três dias antes da ingestão da bebida, não uso de antidepressivos e de substâncias ilícitas pela legislação brasileira. Baseada pelo preenchimento da *anamnese*, a entrevista é realizada por um membro conselheiro que viabilizará ou não a participação (aptidão) do entrevistado em consagrar o enteógeno neste contexto. O processo final de inscrição consiste na aprovação do interessado e obrigação do mesmo em assinar um termo de compromisso relacionado ao uso do composto enteogênico Ayahuasca neste contexto.

Os sujeitos que procuram a SPA tem suposta afinidade com a perspectiva panteísta e curiosidade sobre o enteógeno, variando a ordem. Porém, não é necessário ser usuário de ayahuasca neste contexto para ser um panteísta, geralmente, aqueles que hoje se consideram um panteísta são sujeitos que não concordam com o entendimento dicotômico sobre o divino, e, principalmente, na ética sócio-religiosa ambiental degradadora, super estratificada e que impulse uma conexão com virtudes e sentimentos que gerem *minus valia*<sup>69</sup>. Então, o panteísta é um apreciador da Natureza, um artista que sabe dignificar a sua arte, sua existência, buscando na vida otimismo, contentamento e compreendendo Deus e a Natureza como um. Em geral, o discurso do panteísta se apresenta como um individualismo<sup>70</sup> pela valorização do indivíduo e pela auto responsabilidade em que os mesmos apresentam diante da vida, situações e fatos. Portanto, pode-se encontrar panteístas em outros ambientes e não panteístas frequentando a SPA pela apreciação desta filosofia. No entanto, o self-panteísta filiado a Panhuasca, como visto anteriormente, tem uma identidade e perspectiva particular perante a compreensão do panteísmo diferente de outras formas de panteísmos.

---

<sup>69</sup> O termo *minus valia* significa a inferiorização do sujeito, precisamente, a uma ideologia que diminua a capacidade existencial (autoestima) do homem.

<sup>70</sup> Uso tal termo para designar a responsabilização dos panteístas diante dos fatos e, pelo fato de se pensar numa comunidade onde primeiramente se reflita sobre as condições dos indivíduos. Principalmente, numa comunidade desenvolvida pela noção da cívica (BARBIER, 2009), primeiramente, onde se respeita e reflete sobre o outro como indivíduo e igual/diferente. Rezende e Coelho (2010:51) define o termo: “o individualismo, por sua vez, é uma ideologia que entende o indivíduo como valor supremo ao qual a sociedade estaria subordinada, sendo esta concebida como uma 'associação' de indivíduos cuja existência lhe seria anterior e que se agrupariam por vontade própria. Nessa ideologia, a identidade é entendida como uma construção de dentro para fora, ou seja, a singularidade individual, combinada aos princípios da igualdade e liberdade no mundo público, seria a fonte da construção do lugar do indivíduo na sociedade.”

Inicialmente, refiro-me a um contexto de ação entre comunidade religiosa e sociedade civil em geral. No caso da SPA a proposta de consagrar o enteógeno Ayahuasca parte das premissas: 1) ter afinidade com a perspectiva panteísta cosmo existencial, 2) buscar a experiência com a substância num viés existencial, explorando os potenciais da experiência e 3) estudar a experiência induzida pelo *set and setting*, ou seja, buscar o autoconhecimento (meditação e insights) neste contexto de utilização. Os participantes iniciantes procuram a SPA, geralmente, pela curiosidade de usar o enteógeno em um contexto não cristão que contenha outras características religiosas e ritualísticas<sup>71</sup>. Um dos aspectos mais abordados nas entrevistas realizadas durante a etnografia foi a procura por um ambiente não dogmático e o apreço pelos diálogos filosóficos existencialistas. Então, considera-se dois tipos de sujeitos que se tornam iniciantes na SPA, os que não são usuários e os que são ou já foram usuário de outro grupo religioso. Os que nunca beberam tem duas curiosidades, uma sobre a Ayahuasca e a outra sobre o panteísmo, como dito, essa ordem varia e também pode estar em conjunto como uma trama. Muitas vezes, os que já beberam estão mais interessados nos ordenamentos ritualísticos e perspectiva filosófica panteísta do que, prioritariamente, sobre os efeitos do psicointegrador. Pois, os já usuários conhecem a substância em outro contexto (St. Daime, UDV, grupos neo-xamanicos), ainda que os significados religiosos mudem, existe uma experiência e memória pessoal do que é a “Ayahuasca” (Daime, Hoasca e outros nomes comunitários que atribuem o significado da bebida).

O grupo é basicamente dividido em algumas categorias nativas: “iniciado, associado, conselheiro e facilitador”. Tal tema será visto, detalhadamente, no tópico hierarquia, então, explano brevemente cada um. Os iniciados são os novatos que já podem ter tido ou não experiência com a Ayahuasca, são sujeitos que “*entram pela primeira vez nos mistérios da Ayahuasca na SPA*”. Os associados são participantes que frequentam a instituição sendo colaboradores permanentes. Os conselheiros são os participantes que gerem a parte organizacional da instituição, ajudando nas práticas de diversas formas, dentro e fora dos ritos. O facilitador é o sujeito que direciona/facilita o grupo no cerimonial. Em todos os registros cerimoniais, este membro ritualístico sempre foi um conselheiro.

Os integrantes no rito panteísta dialogam sobre vários aspectos da vida, tanto cotidiana

---

<sup>71</sup> Detalho nesta nota que outros iniciados procuraram a SPA pela busca de um contexto “nativo”, ou seja, o de não se considerar como um xamã, mas, como realizador de práticas xamânicas que atenda um determinado contexto de utilização que se aceite quem se é. Estes iniciados criticam grupos ayahuasqueiros ou sujeitos que realizam trabalhos religiosos ayahuasqueiros com carácter “indigenizados”, com o uso de cocás e demais objetos que se associem ao xamanismo andino e que objetifiquem o xamanismo.

quanto simbólica, mítica e sagrada. A consideração mais pontual é a possibilidade do ritual ser um espaço de imersão, onde os participantes possam refletir sobre a vida ou a existência em diversos setores, níveis e questões.

“O nosso grupo faz uma combinação que é única. Porque existem ayahuasqueiros que não são panteístas e existem panteístas que não são ayahuasqueiros. Nós somos ayahuasqueiros panteístas, estamos fazendo uma combinação da experiência com a planta e a nossa perspectiva, nossa maneira de pensar e sentir. Acho que a Panhuasca é justamente essa junção. Essa maneira que a gente tem de utilizar a sabedoria que vem da planta como um instrumento de acesso a natureza. Acho que é muito natural que essas duas coisas se combinem bem. Porque o panteísmo é uma forma de naturalismo, de que a Natureza é divina, a natureza é sagrada. Então, é um naturalismo e sendo um naturalismo é muito imediato que isso gere uma certa tensão, um certo cuidado e atenção com os elementos da natureza. Isso dá uma proximidade clara com as plantas de poder. Porque Ayahuasca ao mesmo tempo que é uma ampliação dos nossos horizontes, ela leva em consideração quem a gente é” (Thiago Aquino).

O grupo objetiva atender a uma camada social específica. A maioria dos sujeitos são de classe média e ocupantes de cargos (profissões) específicos desta camada social como: estudantes (graduandos, mestrands, doutorandos), advogados, promotores, médicos, ecologistas, biólogos, antropólogos, artistas, empresários, professores, entre outras. Basicamente, os sujeitos correspondem a classe média brasileira que buscam experiências de autoconhecimento através da perspectiva existencial panteísta. Para tal, visa-se responder a uma angústia existencial ou desencontro sentimental. Vale salientar, que o grupo diferente de outras comunidades religiosas não é um socorro espiritual ou local de resolução de conflito para o uso de drogas, síndrome do pânico e crises depressivas avançadas. O cerimonial panteísta despertaria a experiência mística, numinosa e sagrada, derivada do encontro com a sua origem, ao que se é, trabalhando o diálogo interior e coletivo, exercitando a reflexão, auto-observação e postura crítica sobre a existência.

A comunidade religiofilosófica tem uma circulação de participantes contínua, no entanto, é notável a presença de um público jovem. Observei que o grupo é dinâmico com um grande fluxo rotacional de pessoas, de três em três meses, a composição dos integrantes em um cerimonial pode variar, conseqüentemente, muda-se qualquer nível de estatística de idade e tempo de uso dos participantes de um cerimonial. Visto, que os rituais atendem no máximo 25 ou 30 pessoas e em sua lista de contato estão registrados cerca de 120 pessoas, ainda assim, é notável uma classe social específica. Nesta procura, notei diferentes relações de uso

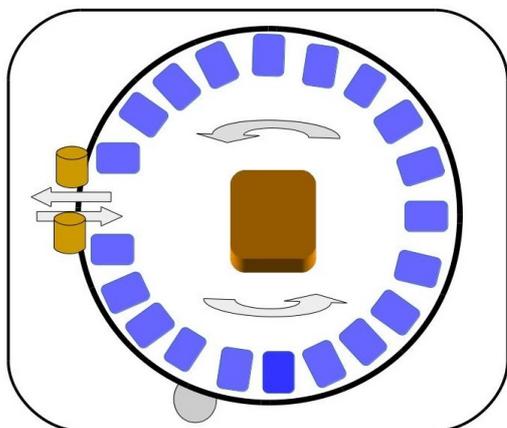
com a Ayahuasca. Destaco os graus de usuários. Existem sujeitos que bebem por uma necessidade de reflexão perante a vida (auto-observação), os que sentem precisar de um contato interior profundo ou contato com o grupo (sociabilidade), e, outros que se sentem fortalecendo as virtudes (exercício). Geralmente, estas são questões que abrangem tanto as emoções (o sentimento, o que sinto?) como a racionalidade (Por quê? O que preciso? O que fazer?). Para destrinchar esta problemática de uso ressalto dois níveis de usuário: o ocasional e o regular. Portanto, a SPA tem usuários regulares e não regulares. É importante notar que mesmo os conselheiros não são a risca usuários regulares do psicointegrador ayahuasca. Registre a ausência de diversos membros do conselho durante muitas cerimônias. Com isto, notei que existem participantes mais ativos, tanto no quesito de experienciar as “ayahuasqueiras” quanto na parte organizacional das práticas. Veremos a continuação deste quesito em seguida nos próximos tópicos e, especialmente, nos caminhos iniciáticos.

De um modo geral, as práticas panteístas carregam entusiasmo, motivação e um apreço pela vida. Os encontros são celebrados com felicidade e alegria, embora, estejam sempre rodeados de questões existenciais profundas reveladas como dramas pessoais. Deste modo, ainda que o grupo seja facilmente dispersado pela rotatividade de pessoas, ele constrói um elo de força entre os seus participantes que se “diagnosticam” com diálogos e reflexões filosóficas “*sob a luz [os efeitos] da Ayahuasca*”. É neste conjunto de relações de positivo e negativo, bom e ruim, que se escuta constantemente a frase nas cerimônias: “às vezes, beber o chá é difícil, mas sempre é bom”, significando que estas experiências religiofilosóficas considerando o *set and setting* são marcadas por superação e resolução de conflitos.

#### **4.2 As cerimônias panteístas**

A prática ayahuasqueira panteísta é chamada de “cerimônia” e acontecem regularmente de duas formas, as regulares e as extras, cada qual uma vez por mês. A cerimônia principal é a regular, sendo prioritariamente no último domingo do mês. Dependendo do calendário social e institucional a extra ocorre costumeiramente na segunda semana após a cerimônia regular. Ao se tratar do conjunto de práticas religiosas ayahuasqueiras os panteístas realizam duas cerimônias por mês, mais encontros ocasionais como retiros celebrativos e de preparo- feito da bebida, dependendo da demanda institucional e necessidade do grupo.

Para detalhar as práticas cerimoniais panteístas, Arturo Escobar (2012) pontuou três momentos: 1) pré-ritual, 2) ritual e 3) pós-ritual. Estes três movimentos servem de eixos para entender o convívio e a arquitetura da prática religiofilosófica.



**Quadro 8:** Gráfico representacional do salão cerimonial panteísta.

	Esculturas que marcam a entrada e a saída no salão
	Lugar do facilitador
	Lugar dos participantes
	Entrada e saída no salão
	Circulação no salão
	Mesa ritualística
	Mesa com som
	Espaço cerimonial

**Quadro 9:** Marcação de figuras/nomes.

- **Pré-ritual** - Constitui a parte organizacional do cerimonial, conselheiros arrumam o espaço, demais elementos ritualísticos e recebem os demais participantes, é um momento acolhedor e de climatização com conversas e esclarecimentos sobre o rito. Neste momento todos os participantes pagam a devida contribuição e assinam o livro ata da SPA, indicando a participação e compromisso com a instituição.
- **Ritual** - Este é o momento de imersão na experiência panteísta ayahuasqueira contendo duração de 4 horas, dependendo da necessidade do ritual e contabilizado desde o momento da abertura até o fechamento.
- **Pós-ritual** - Nesta fase os participantes compartilham a experiência durante uma refeição após o cerimonial. É um momento de convívio e troca entre os ayahuasqueiros que permite aproximação e formação de elos sociais.

Nestes três momentos descritos existem pontos liminares que são parte da transição para a mágica começar, acontecer e acabar. Para se sentir em um ritual, ou seja, estar no clima do cerimonial é preciso “estar na luz da Ayahuasca”- sentir os efeitos da substância psicoativa, é nessa luz que a experiência ou mágica acontece. Pois, nesta “sinergia” ou “energia” ritualística, as histórias, metáforas, mitos e situações pessoais são vivenciadas intensamente pelo estado de êxtase ou “ayahuasqueira”. No caso, os panteístas definem este estado como

um momento de atenção profunda consigo e com o ambiente ao redor, em diversos aspectos: palavras, tom de voz, sons naturais, ações, gestos, construção e reconstrução do pensamento. É curioso descrever que alguns iniciantes questionaram como se conseguia falar, andar ou ter a capacidade de construir uma linha de raciocínio sob os efeitos da substância psicoativa. Com isto, percebe-se o percurso de um caminho de aprendizado e significados perante os efeitos e as experiências, indo desde as buscas pessoais aos “trabalhos espirituais” do grupo.

Estes elementos, experiências e convívios são como uma marca no grupo que se unificam nos relacionamentos gerais, a citar como exemplo que algum acontecimento ou dito numa cerimônia pode se tornar tão marcante ao ponto de ser constantemente lembrado. Da mesma forma, acontece o inverso - do convívio comum para o cerimonial.

É notado em todas as pessoas a preparação para a experiência, percebe-se o olhar centrado, concentrado e sincero. Os participantes se preparam para entrar no plano cerimonial considerado sagrado, um oráculo de conselhos. Então, este momento é o centro do estado-de-ser da comunidade religiofilosófica e do exercício da liberdade filosófica dialógica. A auto-observação da prática e do exercício das virtudes acontece, justamente, no cerimonial, impulsionado pelos diálogos filosóficos existenciais.

#### **4.2.1 Cerimônia Regular**

A cerimônia regular é a prática constante da sociedade, sendo mensal. Pela construção histórica da Panhuasca esta foi a principal prática ritualística, posteriormente, aconteceram as outras (extras e retiros). Descrevo o andamento cerimonial trabalhando os três eixos: pré-ritual, ritual e pós-ritual.

As cerimônias iniciam desde o momento do convite (pessoal e intransferível) enviado uma semana antes do rito, esclarecendo sobre o horário, local e breves informações usuais do chá e da SPA. O convite solicita a confirmação ou não da participação do convidado, o ritual panteísta, rotineiramente, aconselha a chegada dos participantes uma hora antes da abertura para aclimatação no local. O rito tem duração média de quatro horas desde a sua abertura no salão cerimonial até o fechamento.

Na medida em que os integrantes do círculo cerimonial chegam no local, os mesmos conversam de forma descontraída pelos arredores do espaço. Na hora prevista para o início do rito um conselheiro dá um toque de gongo (instrumento usado para meditação), simbolizando

que os participantes devem se dirigir ao redor da fogueira. Este é um estágio limiar do pré-ritual para o ritual. Quando todos os participantes estão reunidos o facilitador faz algumas reflexões e dinâmicas de grupo, as pessoas se apresentam, dizem quanto tempo bebem Ayahuasca e expressam uma virtude que simboliza o **propósito** ou a necessidade da consagração. As expressões mais recorrentes são: coragem, confiança, união, segurança, paz, serenidade, alegria, felicidade, amor, luz, força e transformação. Posteriormente, o facilitador dirige-se ao recipiente do chá dando as recomendações sobre a medida inicial e serve-se abrindo a beberagem aos demais, com isto feito, todos se servem na medida que lhes convier. Depois que todos estão servidos, apresentam-se novamente com suas respectivas virtudes, depois juntos dizem as palavras: “assim seja!” e consagram juntos o suco da natureza.

Após a beberagem do psicoativo, os participantes esperam os efeitos da substância, aguardando o chamado sonoro (2º toque do gongo) para o ritual fazendo diversas atividades: caminhando, meditando, em silêncio e outras. Neste momento, um conselheiro ou o próprio facilitador preenche o ambiente com alguma música dedilhada e suave. Este é o período limiar para o ritual.

Passados os 40 minutos, o gongo ressoa avisando a todos os participantes para se acomodarem nas suas cadeiras, as quais estão em formato de círculo no salão. Depois de todos estarem acomodados e alguns minutos de silêncio, o facilitador faz os cantos de abertura da SPA – *Mariri, Ayahuasca e Jardim Real*<sup>72</sup>-, estes cânticos duram em média 10 minutos. Depois do facilitador realizar os cânticos, o mesmo se levanta pega o bastão da fala (elemento ritualístico) na mesa ritualística e declara: “*está aberta a cerimônia da Sociedade Panteísta Ayahuasca*”. Com isto, inicia-se a via dialógica do grupo, o facilitador faz uma explanação sobre um assunto de “livre escolha”<sup>73</sup>. Logo, nota-se que a planta é o mediador, a fala só acontece depois da beberagem. Nas diversas cerimônias registradas observei que se contam histórias de filósofos (Sócrates, Epicuro, Epiteto e outros), mitos andinos, explicações sobre virtudes (amor, confiança, unidade, paciência) e, principalmente, questões referentes ao uso da bebida ayahuasca que levam em consideração o por quê de se beber o chá e a sua composição. O tempo de explanação do facilitador é de livre escolha, mas geralmente dura cerca de 40 minutos. Depois da abertura e explanação inicial é declarado pelo facilitador que

---

<sup>72</sup> Destaco alguns cânticos da instituição nos anexos do trabalho. Tais cantos/ chamadas refletem a ideologia do grupo e estética.

<sup>73</sup> A questão da livre escolha é para demonstrar que o facilitador pode improvisar ou não diante da noção habitual e moral do grupo. Alguns conselheiros-facilitadores programavam sua fala, enquanto outros diziam ser um momento espontâneo.

está aberto o diálogo cerimonial, passando o bastão da fala à quem solicitar, neste momento outros participantes interagem trazendo pontos de vista e complementações sobre o assunto, respeitando os ordenamentos ritualístico (bastão da fala) da comunicação oral coletiva. Durante a cerimônia cada participante está imerso na comunicação circundante no grupo da mesma maneira que vivência os seus processos individuais. Então, há sempre uma interação entre o indivíduo e o coletivo.

O momento ritual é onde/quando acontecem as catarses comumente conhecida como *la purga* (MACRAE, 1992, 2000), as quais acontecem por vômitos, diarreias e manifestações de sentimentos como choro e outras. O notado é que o grupo tem um controle ritualístico exercido pelos participantes avançados (conselheiros) que constantemente interagem dentro e fora do salão cerimonial, ajudando as pessoas a terem suas necessidades catárticas e, até mesmo, estarem ao lado mostrando um tipo de segurança e responsabilidade expressa pelo coletivo. Vale lembrar que o psicoativo Ayahuasca é conhecido também como o “chá temeroso”, pois, a experiência pode se tornar visceral, ou seja, atingir a profundidade do ser de uma forma intensa e amedrontadora.

As cerimônias têm um clima de seriedade, ao mesmo tempo em que os participantes carregam um clima harmônico com graça e simplicidade. O próprio sentido de harmonia é um estudo das emoções situado pela noção turneriana de *communitas* religiosa e bourdiana de *habitus* dos participantes. Ao meu ver, os participantes antigos se comunicam com uma linha de raciocínio em comum, enquanto os novatos parecem tatear os assuntos panteístas devagar ao mesmo tempo em que compreendem o que é a experiência psicoativa/ integrativa com/da a Ayahuasca. Em similaridade que adquirem o *habitus* do grupo aprendem a se comportar, falar e adquirem as disposições necessárias para se vivências o numinoso ayahuasqueiro.

O facilitador é o coordenador ou dirigente do ritual, é quem começa e finaliza a prática ritualística sendo um elemento ou personagem ritualístico chave. Em outras palavras, o facilitador é conhecido como um condutor tendo o trabalho de administrar a instalação e permanência da harmonia no grupo, sabendo trazer os diálogos e interagindo constantemente com os participantes. O condutor é quem tem a voz de decisão perante a possibilidade de uma fala, uma música e outras situações. Pode-se dizer que no ritual a última voz é a do facilitador, por isso, esse é um “posto ritualístico” de responsabilidade (n)da Panhuasca. Importante notar que o “facilitador” assume uma reciprocidade com o grupo, repetindo sempre os demais participantes e não visando qualquer tipo de autoritarismo.

O ritual tem como fundamento o exercício da dialogicidade, respeitando a estrutura ritualística e compartilhando ideias filosóficas. Os assuntos são embasados em torno de um habitus de classe que se mistura com o habitus religioso. Dessa maneira, as necessidades, críticas e objeções estão associadas as necessidades dos sujeitos em se compreenderem no seu dia a dia e nos posicionamentos sociais em que os mesmos se encontram. Logo, o habitus religioso molda um jeito específico de como e do que falar. Portanto, o habitus de classe é constantemente retratado no sagrado- o habitus religioso.

O bastão da fala é o elemento ritualístico que coordena a fala, o facilitador é quem assume a “voz” do bastão, autorizando ou não a expressão dos demais, sendo o único que pode falar sem a posse do objeto. Comumente, o diálogo acontece de forma fluída, os participantes seguem uma estrutura ritualística a qual cria a dinamicidade, arquitetura e respeito coletivo. Quando uma pessoa fala os demais procuram ouvir sem interrupções, caso aconteça algo turbulento o facilitador “harmoniza” novamente a dialogicidade seguindo as normas ou direcionamentos. O intuito do bastão é permitir a explanação e aprofundamento do assunto para que se possa dialogar sem ter atropelo de falas, não criando um diálogo cotidiano e rotineiro como uma “conversa com bate e rebate”. A figura escultural da língua - peça cerimonial, situada nos anexos, detalha como o grupo compreende a fala: “*Língua não simboliza o alheio, língua é tudo que domina a palavra e palavra é força*”. Como se entende que a “ayahuasqueira” é conduzida pela palavra (linguagem) e construção de pensamento, o cuidado com as palavras se torna fundamental nesta experiência. Com isto, objetiva-se no ritual não falar gírias e expressões chulas com o intuito de manter um tom ritualístico e lucidez diante da palavra. Ao mesmo tempo em que tais expressões poderiam desencadear uma espécie de *bad trip* (viagem ruim).

Após os cantos de abertura, explanação do facilitador, dialogicidade entre os participantes com assuntos filosóficos, religiosos, existenciais, as músicas e expressões artísticas em geral, o ritual começa a perder um tipo de “força” quando a energia ou os efeitos da Ayahuasca vão passando. Quando isto acontece, nota-se uma diferença no convívio ritualístico e conversa dos participantes para um tom mais coloquial e interativo. O chá pode eventualmente e não-obrigatoriamente ser repetido até duas horas depois da abertura. A cerimônia é encerrada depois de passadas às quatro horas de duração e de todos os participantes terem passado do momento auge da ayahuasqueira. Próximo do encerramento do rito o facilitador anuncia brevemente que terminará o trabalho cerimonial perguntando se

algum participante “solicita a palavra” para um breve agradecimento. Posteriormente, as palavras “*vamos nos preparar para o fechamento*” faz todos os participantes buscarem suas posições de meditação, ajeitando-se nas cadeiras e aguçando os sentidos. Depois de alguns segundos de silêncio o facilitador diz o percurso dos movimentos ayahuasqueiros, o contato pessoal com as plantas e com a instituição (SPA) com agradecimentos gerais e especiais à linha panteísta de uso denominada Tukunaká. O condutor realiza os cantos de fechamento, coloca o bastão da fala novamente no suporte e declara o fechamento da cerimônia.

Depois do encerramento ritualístico os participantes conversam sobre a ayahuasqueira e o ritual de modo geral. Este é o momento pós-rito, a refeição é servida e todos os partilhantes voltam aos seus lares.

#### **4.2.2 Cerimônia Extra**

A cerimônia extra tem a mesma dinâmica da regular. Talvez, o mais interessante seja comentar como as cerimônias extras surgiram. As práticas ritualísticas da Sociedade Panteísta sempre tiveram como ponto central o fundador, Régis Barbier, que realizava as cerimônias regulares. Inicialmente, a SPA tinha em torno de 7 integrantes que iam aos rituais. Com o passar do tempo e visibilidade crescente da instituição os integrantes aumentaram e conseqüentemente as necessidades também. Os espaços cerimoniais mudaram e mais participantes estavam presentes, os graus hierárquicos ganharam forma com o interesse dos membros, dentre outras transformações.

Alguns participantes passaram por aprendizados ritualísticos, práticos, morais e ideológicos na SPA. Neste momento, o grupo criou as cerimônias extras que possibilitariam outros membros do conselho consultivo da SPA aperfeiçoarem e estarem diante do desafio de facilitar uma cerimônia. Indiretamente, o grupo estabeleceu um convívio maior pois as práticas passaram a ser quinzenais. Dessa maneira, ocorria um revezamento. O fundador facilitava as cerimônias regulares e um membro do conselho as extras com o objetivo de que todos os membros conselheiros exercitassem a prática da facilitação.

#### **4.2.3 Cerimônia dos Grãos**

As práticas ritualísticas da SPA são regulares e contínuas. A única cerimônia que se

destaca por ter elementos ritualísticos diferentes é a “Cerimônia dos Grãos”, a qual comemora a passagem para o Solstício de Verão, em Dezembro.

De maneira breve, aponto os elementos ritualísticos que são inovados neste dia cerimonial. Primeiramente, conta-se o mito da fundação da SPA, a história de Inkará, um indígena que encontrou “as forças” das plantas. O mito é intercalado com os cantos de abertura contendo aprendizados “ocultos” da instituição. Depois, o facilitador- contador do mito- explana sobre o momento do ciclo terrestre, a posição do Sol e o movimento dos astros no momento do solstício de verão.

O segundo ponto marcante do rito é a relação com o alimento. Acontece uma dinâmica em grupo a qual os participantes em um determinado momento se direcionam para uma mesa à pedido do facilitador que detalhadamente explica como funcionará este momento. Alguns participantes escolhidos trazem os alimentos na respectiva ordem: água, sementes/ grãos, frutas e carne dizendo as respectivas frases:

- “Água: Símbolo da pureza, da vida. Ela parece circular em todos os 'mundos' já que esta no interior da terra (em baixo), nas nuvens (em cima), em todas as direções e no centro. A água de fato pode ser sólida, líquida, gasosa, volatizando-se no ar; ela representa a vida, o grande espírito da natureza que está presente em todas as dimensões, permeando todos os reinos”.
- “Sementes e Grãos: Símbolo da continuação da vida e dos ancestrais, do que já veio e já se foi assim como do que virá depois. Simboliza o eixo do tempo, que pode ser contado com os grãos, e que flui sem cessar do passado em direção ao futuro. É símbolo de prosperidade, fertilidade e diversidade; as cores douradas lembram a do ouro”.
- “Frutas: Símbolo de riqueza e abundância da Pachamama, da deusa mãe, da mãe Terra. Expressão convergente da grandeza e prodigalidade da natureza e por extensão, do magnífico esplendor da nossa casa universal. Como as flores, inspiram admiração, harmonia, beleza e gratidão. Alimentam os seres”.
- “Carne: O corpo da natureza, nosso corpo maior que é o corpo de todos os animais do planeta. Mostra que todos têm a mesma textura, sendo apenas malhas diferentes do mesmo tecido, elementos do mesmo conjunto 'vida planetária' - criaturas interdependentes, expressões da dinâmica e criatividade universal”.

Um por vez, todos os alimentos circulam pelo grupo e cada partilhante escolhe sua quantidade. As regras deste momento são: permanecer em silêncio - apenas estas palavras são ditas, os pratos quando passam adiante não voltam atrás, não se deve deixar o alimento no prato, todos devem esperar a conclusão coletiva da refeição e, depois cada qual lava seu prato, respeitando o momento e a ordem do grupo. Posteriormente, as pessoas voltam ao círculo e continuam o cerimonial como de costume até o fim.

Tais conjecturas ritualísticas ensinam o sujeito no sagrado a viver o profano. Esta cerimônia adquire um ar de porque há as cerimônias. Esta não é apenas a cerimônia que se revive o mito, mas a que se explana o mito, ou seja, evidencia a personalização do mito no grupo, a razão das cerimônias serem como são. As relações com o alimento e seus significados representam as características naturalistas do grupo, ao mesmo tempo em que se materializa o sagrado nestes elementos. Igualmente, o indivíduo nesta íntima relação com o sagrado coloca o alimento no prato para conhecer sua auto medida e compreender-se na medida em que compreende o movimento do coletivo. Claramente, há na práxis ritualística este conjunto interacional – individual/coletivo, assim como há na comunidade – vida social. Logo, o ambiente ritualístico ensina o sujeito a viver e a sacralizar o mundano, criar sentido sagrado para a água, os alimentos, a refeição, a fala, a si e ao próximo.

#### **4.2.4 Os retiros e as celebrações**

Os retiros da SPA são considerados como uma cerimônia única contendo os momentos de abertura, continuação e fechamento durante os dias de concentração e convívio. Geralmente são momentos celebrativos de equinócios e solstícios. Existem cerimônias formais durante o evento, facilitadas por conselheiros todos os dias em um horário determinado e as demais “informais” que acontecem nas reuniões e convívio no retiro. Neste momento a beberagem é “aberta”<sup>74</sup> sob a responsabilidade de alguns conselheiros até a declaração de fechamento do retiro. Como o retiro é considerado uma cerimônia contínua há um convívio e relacionamento que os panteístas zelam. Em alguns relatos obtive a resposta: *“É como se estivéssemos o tempo todo numa cerimônia”*. Logo, os panteístas sentem-se

---

<sup>74</sup> Ainda que seja um momento de beberagem aberta, o grupo estabelece certos controles religiosos sobre o consumo do psicoativo. Desta maneira, destaco o aberto entre aspas, pois membros do conselho podem privar algum sujeito de comungar ou consumir o psicoativo por quaisquer razões.

imersos em um ambiente cerimonial sagrado.

O momento de convívio nos retiros é preenchido com práticas filosóficas, musicais, yôga, oficinas de arte, entre outras. Os próprios participantes ofertam seus dons, suas capacidades e intuições artísticas para trocar conhecimento e conviver.

As cerimônias nos retiros adquirem um carácter celebrativo, os assuntos se tornam leves na medida em que as dificuldades pessoais se resolvem. As pessoas se acostumam ou entram mais fácil no movimento da ayahuasqueira. Nota-se que o convívio se afina e fortalece. As cerimônias formais são realizadas por conselheiros e acontecem com um tom festivo com mais músicas e maior interação dos participantes dentro dos mesmos ordenamentos ritualísticos.

Os cantos quando são realizados são percebidos como a instauração de uma energia. Por isso, não se deve repetir cânticos no cerimonial visto que aquela “energia” já foi trazida e permanece instaurada. Conseqüentemente, as outras cerimônias que são realizadas no meio do retiro quando abertas são trazidas outros cantos ou chamadas de abertura de tom autoral ou de domínio coletivo que atendam a ideologia do grupo.

Nos preparativos do retiro o grupo se reveza não apenas nas dinâmicas e ordenamentos ritualísticos, mas também na composição e atribuições de tarefas - refeições, limpeza, arrumação, realização de práticas e rituais.

#### **4.2.5 O preparo do enteógeno**

O feíto é um “retiro” específico com uma força tarefa para preparar a bebida. Os feítos da infusão psicoativa acontecem de forma diferente, dependendo da necessidade e motivação do grupo em realizar eventos ecumênicos ou atender às questões institucionais funcionais de demanda de consumo do grupo.

O momento de preparar o chá é a ampliação da “mágica”. É o verdadeiro início da cerimônia, pois os participantes ficam em contato direto com as plantas. É preciso o contato e a colheita do Mariri e da Chacrona, logo se percebe a dificuldade e o cuidado diário que existe na plantação para acontecer uma cerimônia ayahuasqueira de carácter autônomo. O preparo é coordenado por participantes dispostos e experientes que conhecem os procedimentos. De um modo geral, é um trabalho coletivo sem separações de gênero ou lugares específicos. O único lugar específico de uma pessoa, é o encarregado de cuidar das paneladas de chá, tendo o

trabalho de colocar as plantas, medir o tempo de fervura, apuro e concentração da substância, ainda assim, outra pessoa pode assumir este posto já que existem intervalos breves de descanso.

Fazer o chá deriva de questões de produção. A SPA é uma instituição autônoma neste quesito que por um período atendeu a solicitação de pedido do enteógeno de outros grupos udevistas e do universo New Age. A autonomia de um grupo ayahuasqueiro é um dos principais pontos para seu estabelecimento e autogestão. Nota-se que estes outros grupos ayahuasqueiros ainda não tinham a autoprodução da bebida. Os preparos ecumênicos registrados foram encontros de diversos tipos de ayahuasqueiros que se uniam pela motivação de consagrar o enteógeno. Embora, sutilmente se notavam diferenças ideológicas sobre os significados da experiência, o ritual e aspectos religiosos entre os grupos. Desta maneira, notei a “rede ayahuasqueira” existente que se fortalece diante do controle de legalidade da substância, mesmo com diferenças ideológicas religiosas. Nos casos de divergência ideológica, tais questões eram amenizadas pela motivação coletiva e ecumênica de compartilhar o “coletivo ayahuasqueiro” e desejo comum de legitimidade. As diferenças são amenizadas ou colocadas em segundo plano com vista ao projeto político. Pelo preparo ser providenciado no espaço e com as plantas da SPA, todo o ordenamento e funcionalidade ritualística era panteísta. Por isso, destaco que tais acontecimentos dão certo quando são rápidos e os participantes tem a intenção de evitar conflitos ideológicos. No término do meu trabalho de campo a Panhuasca decidiu não atender mais a nenhum grupo sob o consumo da bebida por decisões próprias.

São nos feitos que os participantes estão em contato direto com as plantas e com o ato de “fazer o chá”. Desta forma, este se torna um momento especial no caminho iniciático de qualquer ayahuasqueiro. Para saber questões funcionais de uma instituição e sobre o preparo é preciso conhecer os procedimentos do preparo. Notei que Barbier gosta de experimentar e estudar como se faz essa infusão de compostos para extrair “o sumo da natureza”. A infusão preparada pela SPA é conduzida com o uso de materiais como triturador, lava-jato, um sistema de gás e água de qualidade para o cozimento. A instituição realmente leva muita a sério fazer o chá. Por fim, para o participante ter uma experiência média é necessário beber cerca de 70 ml da substância<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Detalho, ainda, que quantificar qualquer tipo de experiência ao meu ver se torna impossível. Esta é uma análise média da observação dos participantes de um modo geral e dos demais registros. Tal dificuldade de quantificação é justamente pela variedade dos efeitos nos sujeitos e pelo mistério que é beber o “chá” para cada sujeito. Muitas vezes, os sujeitos bebem 150 ml e não tem uma grande experiência, enquanto uma



sensorial e sensível do sujeito, 2) a palavra na ayahuasqueira tem um poder especial de conduzir os efeitos e 3) quando se escuta algo, ao mesmo tempo se vivência o escutado em sua plenitude. Estes são pontos fundamentais para a futura explanação sobre a cura vista no capítulo seguinte. Pois, os panteístas consideram que as histórias influenciam na experiência psicoativa, sabendo fazer uso dela para exemplificar seu modo de vida, ideologia, moralidade, símbolos e ser no mundo.

De um modo geral, as histórias remetem a característica religiofilosófica do grupo. Os personagens, símbolos e finalizações tem um vínculo considerado panteísta, por exemplo, os participantes podem dizer: “*isso é uma história panteísta*”, remetendo algum tipo de aprendizado ou moral que o grupo se identifica e compartilha. O mesmo ocorre com as músicas. Alguma história ou música que valorize a tristeza e sentimentos de mágoas com certeza não são apreciadas, a exemplo da famosa frase de Vinícius de Moraes - “tristeza não tem fim, felicidade sim”. Em contraponto, cito uma apreciada- *O que é o que é*, de Gonzaguinha, interpretada por Zizi Possi<sup>76</sup>. Os personagens reais místicos do grupo são filósofos como: Sócrates, Epíteto, Epicuro, monges zen budistas, entre outros. Tais contos assumem diversos tons, uns são mais sérios, enquanto outros despertam risos. No geral, as histórias assumem um fundamento e objetivam responder algum tipo de questionamento como o mito contado na cerimônia dos grãos.

O mito traz reflexões importantes sobre a experiência, despertando a composição e elementos simbólicos/míticos, de onde surge a Ayahuasca, a visão micro/ macro dos acontecimentos pessoais, níveis de observação, o fundamento da cerimônia acontecer em um horário/ local específico e o por quê de acontecer a cerimônia. As histórias e narrativas trazidas são bem contextualizadas de acordo com o momento coletivo e “necessidade” ritualística, atendendo a questões existenciais profundas. Tal tema será abordado no capítulo seguinte no quesito de como acontecem as ressignificações.

A “cerimônia” da Panhuasca tem a ênfase na fala. Outras “culturas” com práticas

---

<sup>76</sup> E a vida/ E a vida o que é?/ Diga lá, meu irmão/ Ela é a batida de um coração/ Ela é uma doce ilusão/ Hê! Hô!/ E a vida/ Ela é maravilha ou é sofrimento?/ Ela é alegria ou lamento?/ O que é? O que é?/ Meu irmão/ Há quem fale/ Que a vida da gente/ É um nada no mundo/ É uma gota, é um tempo/ Que nem dá um segundo/ Há quem fale/ Que é um divino/ Mistério profundo/ É o sopro do criador/ Numa atitude repleta de amor/ Você diz que é luta e prazer/ Ele diz que a vida é viver/ Ela diz que melhor é morrer/ Pois amada não é/ E o verbo é sofrer/ Eu só sei que confio na moça/ E na moça eu ponho a força da fé/ Somos nós que fazemos a vida/ Como der, ou puder, ou quiser/ Sempre desejada/ Por mais que esteja errada/ Ninguém quer a morte/ Só saúde e sorte/ E a pergunta roda/ E a cabeça agita/ Eu fico com a pureza/ Da resposta das crianças/ É a vida, é bonita/ E é bonita/ Viver/ E não ter a vergonha/ De ser feliz/ Cantar e cantar e cantar/ A beleza de ser/ Um eterno aprendiz / Ah meu Deus!/ Eu sei, eu sei/ Que a vida devia ser/ Bem melhor e será/ Mas isso não impede/ Que eu repita/ É bonita, é bonita/ E é bonita.

xamânicas enfatizam tais elementos como viés de organização e política. Alguns indígenas utilizam da representação corporal, aumentando as orelhas ou os lábios com a intenção de simbolizar esta importância. Os kayapós são conhecidos pelo uso do botoque e dilatadores de lábios no conhecimento das crianças e dos demais. Tais representações indicam o ver, ouvir, falar, conhecimento e posição do indígena no grupo (DOMINGUES-LOPES, 2002; T. TURNER, 1987). Desta maneira, para ocorrer a construção ritualística do conhecimento e sabedoria na SPA é fundamental o saber ouvir e falar. Os dois elementos se tornam essenciais no desenvolvimento das narrativas, na construção da liderança espiritual e na identidade ritualística panteísta.

#### 4.4 O presente etnográfico – a descentralização do fundador

O que fazer quando o campo inverte? Este se tornou um questionamento permanente durante o trabalho de campo. O antropólogo, Lucas Holanda, descrito no capítulo 2 me fez essa pergunta um dia: “*E agora? O que fazer quando tudo muda?*” Claro que para surgir essa pergunta existiu algum acontecimento, mudança e troca do que costumeiramente se objetivava pesquisar. Primeiro, achei este momento de transformação extraordinário, um “presente etnográfico” com possibilidade de transformação. É melhor destacar o ocorrido por categorias nativas pelo convite enviado aos participantes para a cerimônia do dia 25 de Maio de 2014.

“Saudações Panteístas,

É com grande honra e estima que comunicamos que a Sociedade Panteísta Ayahuasca está agora numa nova fase sempre em busca de evolução e aprendizado. Por essa razão estaremos experimentando novos espaços para os rituais de nossas cerimônias ayahuasqueiras e **que poderão ser itinerantes.**

Sempre tivemos um imenso apoio do grande amigo Barbier, que em atos claros de doação nos cedeu espaços de seu jardim e de sua casa, um salão decorado, as plantas bem cuidadas por empregados bem pagos, banheiros, feitiços de chá, gás, etc, ou seja, despesas de todos os âmbitos e nossa contribuição, a seu pedido, era sinceramente simbólica sempre meramente representativa.

Agora com a missão de conseguirmos uma nova sede, **independente e com autonomia** em todos os sentidos, iremos adotar algumas mudanças na gestão da SPA e **contamos com o apoio de todos os associados nessa nova empreitada** para mantermos nossa filosofia, nossa ligação com a Natureza e o com o sagrado no centro de uma vivência profunda que nasce em cada um de nós, sustentando a manutenção e construção do convívio panteísta na SPA, irradiando-o em todas as direções da cultura.

Saímos de casa e vamos agora ao Mundo!”  
(Sociedade Panteísta Ayahuasca).

“Saímos de casa e vamos agora ao Mundo!”. Este foi o presente etnográfico. O que isso precisamente significa? Neste momento, a Sociedade Panteísta Ayahuasca passa por um processo de transformação em muitos aspectos, principalmente, organizacionais. A principal consideração a ser feita neste processo transformativo é perceber a **descentralização** do fundador. Como dito no convite, a busca é por independência e autonomia enquanto grupo, representando que a própria instituição se nutra a partir dos seus membros. Ir ao mundo significa sair da casa de Régis A. Barbier e ter um espaço institucional ritualístico próprio da SPA, mantido pela organização e associados. Precisamente, não sei o porque da descentralização, entendo como um processo essencial de crescimento da SPA e, logicamente, acompanhado de motivos pessoais de Barbier. A descentralização impulsionou algumas transformações, entre elas, estão: questões organizacionais - a instituição modificou o corpo administrativo<sup>77</sup> (o conselho consultivo tornou-se deliberativo); espacial – as cerimônias são itinerantes; questões ritualísticas - mudança de espaço religioso; participação – taxas, entrevistas e participação de modo geral; e a busca por uma nova sede - um espaço em que o grupo se firme de forma independente e autônoma (fazendo um novo plantio em um ambiente que preencha os demais âmbitos da instituição).

O momento marcante para este acontecimento foi na cerimônia de 27 de Abril de 2014, quando R. A. Barbier (o fundador) no meio da cerimônia passou o bastão da fala para Victor que facilitou o cerimonial e futuramente se tornou o presidente. Barbier voltou no final para encerrar a cerimônia, mas esta saída foi um marco entre os participantes. Tais sutilezas enriquecem a etnografia e evidenciam as sincronicidades que existem no campo das relações humanas.

Com esta transformação na gestão, o grupo começou a passar por um momento de força tarefa para conseguir a meta de ter um espaço permanente da instituição com diversos tipos de trabalhos coletivos (brechós, exposições artísticas) e doações que até o fim da etnografia ainda aconteciam. Fui algumas vezes com os participantes visitar alguns possíveis terrenos para a aquisição da SPA. Com isto, verifica-se o estudo do espaço ritualístico, já que os integrantes tem uma ideia de ambiente “naturalizado” para as experiências, ou seja, um local arborizado, decorado com plantas, sem o barulho e contato direto com a cidade (buzinas,

---

<sup>77</sup> O corpo da instituição atualmente é: fundador - Régis Barbier, Presidente – Victor Leão, Vice-Presidente – Marina Peruzzo, Secretário – Miguel Bittencourt e Tesoureiro – Virgílio Bomfim.

prédios, demais sons e estratificações). Para o partilhantes estes cuidados seriam para impulsionar uma experiência ayahuasqueira mais conectiva e harmônica com si mesmo. Então, os espaços buscados são sítios arborizados distantes de contatos extremamente urbanos, preferencialmente, em pontos intermediários como o bairro de Aldeia, situado em Camaragibe. Visto que os participantes tem este ideal, porém vivem de fato imersos numa vida urbana.

Com a ausência do fundador ocorreu um rodízio de facilitadores nas cerimônias extras e regulares. Este é um tópico interessante, pois após 15 anos de fundação da SPA existem sujeitos que passaram pelos caminhos iniciáticos, sendo estes chaves importantes na continuação deste movimento ayahuasqueiro. Agora, o que diferencia as práticas extras das regulares não é uma questão de facilitação, a principal questão é a taxa de associação e participação, a qual teve um aumento de 50%. Um novo controle sobre a associação foi gerado com o intuito dos participantes estarem realmente vinculados na manutenção da Panhuasca. O associado que paga a taxa mensal não precisa pagar a cerimônia regular, mas caso participe da extra paga uma nova taxa de contribuição. Portanto, as taxas de contribuição se tornaram a principal distinção das cerimônias.

As “novas cerimônias” acontecem nas residências dos membros do conselho, as quais são no contexto urbano e espaços alugados como pousadas e sítios. As casas que tiveram preferência foram aquelas que atendem ao número de 25 participantes, com suporte de espaço físico e ambiente propício para a experiência (mística) religiosa ritualística. Com o passar do tempo, o grupo foi se acostumando com este novo momento e continua a desenvolver suas capacidades tendo como meta uma sede propriamente institucional. Mesmo na mudança rotacional de espaços os participantes diziam na introdução do rito: “bebo ayahuasca há 5 anos aqui na SPA”. Notei, então, que a noção ritualística e a sociedade em si acontecia pelo agrupamento e reunião das pessoas que se encontravam para consagrar o enteógeno já que os lugares mudavam constantemente.

Neste movimento de descentralização e desterritorialização da SPA ocorre o que Turner (2012) detalha como uma antiestrutura. Tais acontecimentos exigem uma transformação da SPA para se chegar em uma nova estrutura. A antiestrutura é o processo intermediário transformativo da estrutura antiga à nova, ou seja, é a essência do processo transformativo. Como Turner (2012:123) afirma: “a comunidade existe onde a comunidade acontece”, na mais íntima relação do eu e tu. Esta transformação da SPA, caracterizada como

uma antiestrutura, em si já é uma estrutura, pois se tornou uma nova configuração da realidade. A estrutura como Turner (ibid) indica, influenciado por Lévi-Strauss, tem qualidade cognoscitiva, consistindo num conjunto de classificações para pensar sobre a natureza e a cultura com o intuito de ordenar o mundo. Portanto, na medida em que surge algum acontecimento que impulsiona uma reclassificação, esta em si, posteriormente, torna-se a nova classificação momentânea do grupo. Certamente, é impossível dizer quanto tempo durará este momento até a formação de uma nova estrutura - a territorialização institucional definitiva da SPA. Tais processos compõem o cenário de consolidação dos grupos religiosos e a partir destes originam-se as transformações e (re)classificações.

#### **4.5 Da estrutura (perspectiva cosmo existencial) à função do ritual**

O ritual tem algumas particularidades referentes a introdução iniciática, os cânticos, a movimentação no salão e outros aspectos desenvolvidos de acordo com a perspectiva panteísta. O objetivo proposto é entender estas particularidades ritualísticas panteístas de acordo com a perspectiva cosmo-existencial para, posteriormente, compreender os agenciamentos presentes na cura e nos modos de subjetividade dos sujeitos analisados no capítulo 5.

Especificamente, entenderemos por categorias nativas o embasamento de cada elemento ritualístico em conjunto com questões organizacionais gerais. Anteriormente, foi exposto o processo de criação da SPA, a perspectiva panteísta, os diversos cerimoniais, agora exposto as categorias nativas de acordo com todos estes elementos com o intuito de compreender a associação entre estrutura (perspectiva) e função (modulações ritualísticas) particulares da SPA. Alguns elementos se tornaram evidentes na etnografia e intercalam com os significados diante da experiência e os modos de funcionalidade do ritual panteísta. O termo estrutura é pensado de modo straussiano como modelo de pensamento – a perspectiva metafísica cosmo-existencial, a qual é a base dos fundamentos práticos do ritual panteísta.

##### **4.5.1 Outras categorias nativas**

As categorias nativas são elos de aprendizados contínuos transferidos por situações e narrativas que auxiliam na lapidação do ser - *devir*. O percurso de entrada na Panhuasca não é

simples, alguns sujeitos até consideram o processo como uma grande burocracia religiosa, percebe-se que devido a todos estes fatores de afinidades e número de pessoas no ritual, a organização institucional visa mais qualidade do que quantidade entre os participantes. Este é um fato interessante, pois T. McKenna (1995) aponta este mesmo posicionamento político sobre o uso de psicoativos.

“Toda vez que eu estou na cerimônia eu tenho esse sentimento. É como se eu tivesse a impressão: que sorte eu tive de me deparar com isso. Ao mesmo tempo é o resultado de uma busca, você não encontra algo assim por acaso. Você vai ao encontro daquilo, você está buscando alguma coisa daquela maneira. Mas, às vezes a gente também está buscando e não encontra. As vezes está buscando e não busca no lugar certo. Busca e não tem o que nós estamos buscando por perto. Então, eu acho que tem o elemento de sorte de eu estar em Recife e ter essa busca, essa afinidade com Ayahuasca e de encontrar um grupo como Sociedade Panteísta Ayahuasca. Tenho esse sentimento e impressão de que aquilo [SPA] é um auxílio muito grande, é como se fosse os aliados. A ideia dos 5 aliados, além daquelas facetas que ele [Barbier] tá falando, que seriam dimensões da existências. Mas, além disso Ayahuasca é um grande aliado, uma grande aliada. Uma planta de poder que me traz muitos benefícios. E toda vez que eu estou lá que eu olho, quando a cerimônia começa que eu estou numa ayahuasqueira bem harmônica ou no final eu sempre tenho esse pensamento. Mas, que coisa boa que isso existe que eu estou aqui e que eu tenho a possibilidade de usufruir, de aproveitar, de experimentar isso nesse lugar com essas pessoas. Eu sou um privilegiado de ter isso, por que como eu estaria se eu não tivesse isso?! É esse o sentimento, de vez em quando eu verbalizo isso. Eu me sinto um privilegiado de estar aqui, que coisa boa” (Thiago Aquino).

Thiago Aquino disse em conversas informais que a cerimônia é um espaço diferenciado onde se aborda assuntos específicos. “*Onde se fala sobre as virtudes? Eu não sei nenhum lugar que eu posso encontrar um tipo de diálogo filosófico desta profundidade e maneira*”. Isto posto, percebe-se que a religiosidade filosófica tem um carácter funcional social de coesão e existencial, exercitando o vínculo entre os sujeitos preenchendo suas necessidades, dialogando sobre aspectos existenciais e fortalecendo pontos de vista. A categoria de partilhante **privilegiado** usada por Thiago Aquino também é compreendida por outros que se sentem agradecidos pelas buscas, encontros e sincronicidades que lhes possibilitaram participar das práticas ritualísticas. Compreendo que a categoria “privilegiado” representa o acesso, partindo do sentimento pessoal composto por trilhar caminhos de buscas espirituais, capacidade em diversos aspectos (saúde, físico, emocional e psicológico) de consagrar a Ayahuasca, ser aceito e estar com o coletivo religiofilosófico. Sob outro foco, penso que também há a relação com as disputas ideológicas religiosas. Quando os indivíduos

aceitam o pertencimento à uma religiosidade, conseqüentemente, adquirem o senso de diferença entre as religiosidades não semelhantes. Tal questão não resulta em intolerância religiosa, mas na religião escolhida como potência sobre a visão existencial do sujeito.

Outros termos dos panteístas também representam o senso de liberdade, como dito por Victor Leão durante o rito: “*Cada pessoa sentada nesta cadeira está aqui porque quer, sendo devidamente reconhecida e aceita, porque nós somos reis de si, mestres de nós mesmos e acreditamos nisso em cada pessoa que vem aqui*”. De certa forma, estas falas e questões indicam a construção e a busca de autonomia que os sujeitos panteístas enfrentam em suas vidas no mais diversos âmbitos.

“Eu acho que mestre é aquele que sabe das coisas, que é capaz de ensinar e de viver bem, agir bem. Acho que essa meta, esse alvo, esse desejo de se tornar isso é que a gente sempre coloca como um exercício para chegarmos ao máximo nesse nível de ser mestre-de-si-mesmo. Significa isso, senhor de si, ter autodomínio, ter autocontrole, ter uma capacidade grande de conduzir sua própria existência, ser independente, ser autônomo. Ser independente não significa que você não precise da ajuda dos outros, não é isso... porque todo mundo precisa da ajuda dos outros. Mas, acho que é ser independente no sentido de ser responsável de tomar decisões de se colocar nesse papel de se responsabilizar por si. Porque em última instância acho que isso vai na direção do exercício da liberdade. Porque a ideia de mestre, está sempre contraposta ao discípulo. Então, o discípulo, ele tem mestre. É como se ele tivesse a necessidade da orientação do outro. Quando você se torna mestre, seria conquistar esse patamar da autonomia, quer dizer que você também não precise do outro no sentido do aprendizado. Porque muitas vezes a gente fala de mestre no sentido de um professor e eu acho que nenhum ser humano não precisa de um professor. Qualquer coisa que você for fazer você vai encontrar alguém que faça melhor ou mais do que você, e se aquela pessoa se dispuser e você quiser, aquela pessoa será seu professor para aprender uma língua, um instrumento, uma arte marcial. O que for, você vai encontrar alguém que sabe mais do que você e ela vai lhe ensinar e se você quiser chamar aquela pessoa de mestre, ela é seu mestre no sentido de estar lhe ensinando. Mas, eu acho que o mais importante nessa coisa de ser mestre de si. Não é nem só o conhecimento, mas essa capacidade existencial de viver, de maneira mais autônoma. Eu gosto muito, também, de visualizar em termos de posicionamento do corpo. Por exemplo, na história evolutiva o que foi bastante determinante pra o ser humano foi ter ficado de pé, essa questão da coluna ereta, porque as mãos ficaram livres, e você começa a ter as mãos para mexer e começa a desenvolver a técnica. Isso foi um dos fatores, eu penso que o panteísmo, assim como outras religiosidades favorece muito o que? para que o ser humano fique de pé. Enquanto que outras religiosidades favorece que o ser humano fique de joelho, aí esse contra ponto dessa imagem de joelho, ou seja, se curvando frente a algo ou alguém, ou, então, de pé sem estar nem acima, nem abaixo de ninguém, de pé diante de outra pessoa que a gente quer também que esteja de pé, que a gente possa olhar nos olhos e tratar como irmão em pé de igualdade e que nós podemos aprender e ensinar, que possamos estar nesse movimento de

crescimento, mas se colocando nesse mesmo patamar de ser humano, ser natural. É uma diferença muito grande de um pro outro a ponto que alguém esteja abaixo ou acima de mim. É por isso que eu penso muito em termos como se fosse do exercício da liberdade, você não está nem subordinado a alguém e você não está querendo subordinar ninguém. Eu estou mestre de mim mesmo, não estou na tutela de ninguém, não tem ninguém acima de mim me gerindo e eu sou capaz de me determinar. No caso, é o que eu acho que todo mundo tem que se esforçar pra atingir, porque não é uma coisa fácil crescendo onde a gente cresce, dentro de uma estrutura familiar que não favorece isso, uma escola e sociedade que não favorece isso, e que esta sempre diminuindo a gente. Para ganharmos essa capacidade é um processo. Mas, já é bom ter claro onde a gente quer chegar” (Thiago Aquino).

A categoria mestre de si é um termo bastante usado nos rituais com histórias e críticas coletivas embasadas dentro do grupo. Geralmente, nota-se uma oposição com os relacionamentos das hierarquias de poder, elitismos religiosos e ações tomadas de modo coercitivo. Ou seja, realizar a história, ser o escritor e desenhista do destino pessoal, ser o próprio profeta, sabendo e escolhendo que caminhos percorrer. É neste sentido que o rito panteísta acontece. A fala é a expressividade individual/ coletiva das conquistas, superações, apreço pela perspectiva e aprendizados. É através da dialogicidade que se expressa a necessidade e importância dos rituais acontecerem, assim como as aceitações (identificações) e rejeições (diferenças). A partir das falas e ações ritualísticas dos indivíduos é que se percebem as superações dos dramas e a conquista da autonomia, a qual é impulsionada pelo rito, ou seja, pela perspectiva cosmo-existencial. De certo modo, a fala no ritual é o exercício da vivência desta perspectiva filosófica.

#### **4.5.2 Revisitando a hierarquia**

Os ordenamentos ritualísticos da Panhuasca tem uma estrutura (arquitetura de gestão), a qual os participantes respeitam e interagem. Tal respeito é condicionado pelo intuito coletivo (ideologia/moralidade) do ritual atingir seu objetivo pela frase - “*Somos nós que fazemos o ritual*”. Então, surge a ideia de *hierarquia não coerciva e não manipuladora*, a qual é compreendida por uma questão de gestão organizacional não contendo relação de poder e obrigatoriedade. Entretanto, a SPA não é ausente de normas e controles religiosos e do uso do psicoativo.

Primeiramente, aponto que a SPA é um grupo que ressignificou as práticas ritualísticas contextualizadas com seu ambiente e tempo contemporâneo. Dessa forma, considera-se o

vínculo com a prática xamânica pela consagração da bebida de modo religioso e ritualístico, entretanto, os sujeitos não se objetificam como xamãs e, sim como facilitadores e conselheiros ritualísticos.

*“Da definição primordial:*

*'Eu sou xamã; trabalho com poderes sobrenaturais catalisados por estados de transe; invoco entidades espirituais para operar curas. Uso uma planta de poder, uma planta instrutora, que liberta o espírito do seu envoltório carnal, permitindo a entrada no mundo astral, de lá, volto com as visões, instruções e conhecimentos para diagnosticar e neutralizar os espíritos malignos causadores de doenças...'*

*Em busca de uma identidade moderna, repensada, afirmando:*

*'Sou terapeuta e facilitador, preparado com tecnologia psicossomática; estímulo processos criativos e holísticos em busca de cura e soluções. Compartilho uma planta psicoativa que amplia a sensibilidade e a criatividade, liberta a imaginação dos seus condicionamentos e hábitos, permitindo acessar potenciais novos, criativos e misteriosos da realidade...'* (Sociedade Panteísta Ayahuasca)<sup>78</sup>.

Tendo como base tal resignificação institucional criada pelo fundador, o grupo assume algumas particularidades dentro do conjunto de religiões ayahuasqueiras. Primeiro, como dito, a hierarquia sem o uso de coerção. Segundo, os participantes de um modo geral não tem vestimentas/fardamento que privilegiem posições ou identifiquem cargos<sup>79</sup>. A identificação acontece pela presença espontânea dos participantes. A resignificação acima aborda outros elos de categoria nativa que se comparam com outros grupos religiosos ayahuasqueiros, principalmente, na questão de que não existe o Mestre. O que não significa que as pessoas assumam um tipo de maestria. O embasamento desta resignificação é desconsiderar o elitismo religioso. Dessa maneira, o rito se torna uma reunião de Mestres, considerando a maestria em si e no outro. Também, vendo-se como mestre-aprendiz, tendo a capacidade de reaprender fazendo releituras de conceitos, pensamentos, sentimentos, situações e configurações psicológicas de um modo geral.

A categoria nativa trabalha sob a perspectiva de que o sujeito facilitador da cerimônia não precise colocar um tipo de roupa especial que se diferencie dos outros, a qual represente

---

<sup>78</sup> Para maiores informações acessar a pagina <http://www.panhuasca.org> e verificar sobre a instituição e suas definições primordiais.

<sup>79</sup> O grupo pela noção do habitus religioso tem um gosto coletivo por determinadas roupas do universo andino (ponchos e ilustrações) e norte-americano (símbolos indígenas e nativos com animais). Os sujeitos de um modo geral não colocam uma roupa específica para o cerimonial, nota-se uma vestimenta diferente para cada pessoa a depender do gosto pessoal e alocação social. Uma das histórias mais interessante que aconteceu foi com Lucas Holanda que colocou a camisa do filme - Laranja Mecânica e, Benoit, um dos participantes mais antigos pediu para ele retirar, pois não combinava com o rito, mostrando que ainda assim existem relações de poder e gostos compartilhados do que faz parte e do que não faz parte de um ritual.

que esteja em um posto elevado. Ou seja, que tenha qualquer tipo de status religioso que represente a verdade divina atribuída por vestimentas específicas e outros acessórios. Este foi um dos pontos em que o fundador da SPA, Régis Barbier, colocou na entrevista com o Lama Jigme, realizada na UFPE sob as diferenças da visão panteísta e budista do sagrado. Tal posicionamento panteísta compreende que todos podem assumir essa autoria perante si e com a vida, respeitando o que se é, aceitando-se enquanto ser humano e compartilhando esse respeito mútuo e comum. Não precisando de medalhas ou acessórios especiais fundado nas estratificações culturais. Com isso, a SPA procura apresentar uma estrutura igualitária comparado aos grupos cristãos ayahuasqueiros que apresentam tais fundações - divisões hierárquicas coercitivas (elitismo religioso), separação de gênero e fardamento.

Neste tópico, temos um ponto interessante, pois o fundador representa para os partilhantes a força motivacional do grupo, então, evidente e conseqüentemente é visto pelos demais como um Mestre. Embora, o fundador tenha combatido tal atribuição todas às vezes em que surgiu a associação, ainda assim, torna-se presente pelos outros a consideração de maestria levando em questão a fundação e força motivacional de gerir tantos quesitos que favoreçam a experiência mística. Considero que tal força motivacional é um dos exemplos do *self* panteísta, pela motivação, realização pessoal e espiritual que os outros participantes se espelham. Essencialmente, a ressignificação panteísta atribui a todos a capacidade de ser profeta de si mesmo, aconselhar-se escutando as vozes interiores (sentimentos e pensamentos), tomando decisões e escolhas. Então, a principal rejeição perceptível no termo Mestre é a consideração de que o sujeito (Mestre) é a verdade absoluta, transformando os discípulos em submissos que apenas obedecem, contendo a ideia principal de falta de agência<sup>80</sup>.

Joanna Overing (1999) em seu artigo sobre os piaroa, povo indígena amazônico que evita o autoritarismo e atitudes coercitivas, desenvolve a ideia de organização deste grupo baseada na relação entre indivíduo/coletivo. Os indivíduos piaroa vivem o cotidiano, tendo como fundamento o exercício da prática ao invés do *status*. Deste modo, os piaroa entendem a “individualidade” com ênfase “no agente moral, auto-consciente, interpretante e sujeito de escolhas” (OVERING, 1999:100). Tais reflexões são configuradas no sentido da autonomia, nas relações do “eu” com o “outro” e nos elos de confiança gerados entre os mesmos. Em outras palavras, o eu reflexivo e o ser social estão intimamente ligados nos costumes, assim

---

<sup>80</sup> Observo que mesmo que se pense que não se exerce uma agência, compreendo como este “obedecer” também é dotado de uma ação.

como o entendimento do exercício da autonomia em si e no outro. Ou seja, para o indivíduo se considerar como autônomo ele precisa considerar no outro este mesmo exercício da autonomia e liberdade.

O indivíduo piaroa, por definição, participa do social e do cultural. Em parte porque se libertaram do peso da solidez institucional, os Piaroa não têm razão para almejar a liberdade que tal independência viria prover. Recusando os imperativos da lei institucional, podem, propriamente falando, socializar o poder pessoal e conectá-lo à ação orientada pelos costumes, sem por isso neutralizar o Eu autônomo. Ao mesmo tempo, personalizando o poder pessoal, inibem ainda mais o desenvolvimento do institucional e os arranjos hierárquicos através dos quais este floresce. Dada sua visão extremamente realista da face negativa, coercitiva e, com efeito, absurda, do poder, os Piaroa decidiram, com bastante razão, que o peso da instituição seria arriscado demais para eles, constituindo um meio através do qual poderes perigosos poderiam ser reunidos e canalizados. Como resultado, ficaram livres para focalizar mais os aspectos produtivos e criativos do poder que sua face coercitiva (OVERING, 1999:100).

A autonomia do indivíduo piaroa parte da consideração do rompimento tanto individual como coletivo da coerção e repressão, excluindo a instituição e a noção de status. Tal exemplificação de uma sociedade 'não contratual' não desconsidera a individualidade e coletividade. O fundamental é compreender como se constroem as socialidades, modos de organização e “acordos” baseados nas identidades/ diferenças, assim como na liberdade e confiança recíproca que há entre o eu e o outro piaroa.

Sob estas afirmações, busca-se na SPA uma confiança inter-pessoal pela ressignificação do valor da noção de hierarquia. Ao mesmo tempo em que a comunidade panteísta ayahuasqueira dissolve hierarquias da sociedade brasileira em geral, conjuntamente, aspectos religiosos seculares, há uma tentativa de (re)criação de um novo modelo organizacional institucional. A perspectiva panteísta busca evidenciar uma organização sem atitudes coercitivas e que vise a autonomia, embora se observe estímulos e mecanismos de controle da ação.

#### **4.5.3 Dosagem**

Este tópico se refere ao uso propriamente dito da bebida, partindo deste quesito hierárquico, não existe um Mestre que lhe serve a bebida. A SPA antes no estágio liminar do pré-ritual para o ritual tem uma recomendação específica para os iniciados que visa trabalhar a auto medida e responsabilidade de uso do enteógeno Ayahuasca.

Para compreender a dimensão de uma dosagem ou remédio Becker (1997)

compreende questões pertinentes sobre a produção de conhecimento do campo farmacológico. Primeiro, quando consultamos um especialista e saímos receitados atribuímos ao médico um conhecimento deste campo de medicação pela sua formação específica e posição social que lhe dá condição de receitar “x” remédio. As considerações de Becker sobre o relacionamento com psicoativos parte dos livros de Carlos Castañeda para compreender as condições de uso, baseadas no controle religioso que induz o *input* (uso da substância) dentro do contexto ritualístico e significados atribuídos. Saliento que pelos estudos antropológicos a consagração da Ayahuasca não tem uma ação fisiológica simples essencialmente igual em todos os usuários. Por esta razão, contextualizei a tríplice fenomênica da experiência no capítulo um, o *set and setting*, para as explanações presentes. O segundo ponto da auto-dosagem é o do usuário assumir a responsabilidade de uso da substância e vivência perante a experiência, respeitando o momento subjetivo e atendendo a necessidade de beber (consagrar) “x” quantidade da infusão psicointegradora. Vale salientar, que por estas razões o grupo não é imune de mecanismos de controle, sendo a beberagem de “livre acesso” (com as mesmas aspas da bebida ser aberta, dito anteriormente). Há controles religiosos bem estabelecidos, caso algum participante exceda a dose ou apresente uma não preparação para usar a substância, os membros conselheiros e principalmente o facilitador podem recomendar que o partilhante não ingira a bebida, até mesmo, proibi-lo. As doses são baseadas num ponto de medida em que se permaneça numa estrutura ritualística de diálogo entendendo as diversas resoluções subjetivas como **processos** vivenciados e aprendidos numa progressão contínua a depender da capacidade resolutiva de cada usuário e das suas necessidades. Ademais, procura-se na SPA uma relação individual/ coletiva autônoma e responsável na dosagem e beberagem que respeite a arquitetura ritualística e saia do âmbito de dependência do *input* religioso ou médico tradicional. Logo, evidencia-se nestas esferas de responsabilização ritualística individual o surgimento da educação emocional, autoestima, autonomia, liberdade e independência.

#### **4.5.4 O Templo - o salão ritualístico**

O templo ou salão ritualístico é um espaço aberto, onde os participantes se reúnem em círculo. É situado no jardim, sendo um espaço imerso e de imersão na (N)natureza. O espaço aberto tem a ideia de um ambiente naturalizado para a experiência, tal arquitetura é vista pelos

panteístas como mais adequada para adentrar no estudo da natureza interior. Ao meu ver seria a busca por um espaço seguro, reservado, calmo, sem demasiado agito, sons e excesso de agrupamento de casas e pessoas, um lugar que seja propício para a cerimônia religiosa acontecer.

A formação circular do grupo caracteriza o exercício da dialogicidade e igualdade. Ou seja, é a tentativa de rompimento do termo hierarquia associada ao exercício do poder. Este formato dissolve a estrutura hierárquica a qual alguns partilhantes tem lugares privilegiados, estando a frente representando a verdade e o patamar espiritual elevado. Na SPA os participantes escolhem o lugar (a cadeira) dentro do espaço cerimonial minutos antes do início. Com isto, todos se compreendem como iguais (sem lugares privilegiados) perante o exercício das virtudes. Isto é representado pelo formato e movimentação circular do espaço ritualístico.

O movimento das pessoas no salão ritualístico é ordenado em prol da geometria das plantas, o crescimento do cipó mariri (*Banisteriospsis caapi*), que espirala no sentido anti-horário. Ao mesmo tempo, esta circulação (sentido anti-horário) dentro do salão cerimonial representa o tempo de *keiros*, o eterno presente, o tempo fora do tempo, ou seja, fora de *kronos*<sup>81</sup> – do cronológico. Neste aspecto, o ritual é um momento reservado para um tempo fora do tempo cotidiano, corriqueiro e coloquial. É justamente neste tempo, na conexão com o agora que se faz uma releitura e auto-observação (n)da vida. Para chegar neste tempo é preciso consagrar as plantas e respeitar este movimento geométrico estrutural que cria um ordenamento e direcionamento ritualístico, fazendo com que os participantes saibam transitar no salão atendendo a estes simbolismos, percebendo que mesmo diante de uma experiência “visceral” há uma estrutura de organização para se vivenciá-la. Em suma, compreendo como uma desorganização organizada, no sentido de que a experiência com Ayahuasca reconfigura algumas bases estruturais dos sujeitos, mas quando imersos num espaço organizado e normativo é possível reavaliar o contato com o numinoso de maneira criativa. A ideia de hierarquia panteísta pode ser notada, também, pelo controle ritualístico da palavra, exercido pelo facilitador. O grupo pela noção de *habitus* religioso já tem um convívio que estabelece o que seria conveniente e não conveniente. Portanto, o facilitador realizador da cerimônia é o porta-voz do grupo naquele momento ritualístico e quem exercita todas estas questões conjuntamente com os demais conselheiros presentes.

---

<sup>81</sup> *Kronos* e *keiros* são significados míticos da literatura grega que atribuem uma consideração sobre o tempo, *kronos*= o tempo cronológico e *keiros*= o eterno presente, o tempo fora do tempo.

#### 4.5.5 Cânticos

[...] *Y el canto de ustedes que es el mismo canto  
Y el canto de todos que es mi próprio canto  
Gracias a la vida, gracias a la vida.  
(Violeta Parra, Gracias a la vida)*

No momento ritualístico os poemas, histórias e músicas “ganham vida”. Há uma sinergia ritualística (também condicionada pelos efeitos das substâncias nos participantes) que envolve o ambiente e se vivência a palavra, os sons e sentidos de uma maneira “refinada” e aguçada, fruto da experiência sensorial. Escuta-se frases constantes dos partilhantes como: “*essa música foi de uma profundidade*”, “*tocou o meu ser imensamente*” e “*aquele canto me ajudou*”.

Os panteístas intitulam os cânticos como chamadas e cantos, as quais são consideradas vias de condução e direcionamento da “ayahuasqueira” para uma orientação, afirmação, harmonização, força ou luz. Os cânticos são realizados dependendo do momento e necessidade do ritual. O mesmo acontece com as músicas cantadas e tocadas com demais instrumentos. Durante o rito, também, são colocadas músicas em equipamentos eletrônicos. As músicas apreciadas são do universo andino e regional, contanto que a letra se afine com a proposta ideológica do grupo, uma obra em especial apreciada pelos participantes é a música tradicional andina - *El condor passa*<sup>82</sup>. As letras e mensagens da música e de quaisquer obras postas no ritual é um elemento o qual os participantes da SPA observam constantemente, fazendo reflexões e críticas. Nunca escutei alguma música que fosse divergente da ideologia panteísta ou que cultuasse elementos cristãos nas cerimônias. Quando algum participante solicita uma música que é tocada sem ser previamente conhecida, não sendo apreciada, o solicitante é passivo de críticas<sup>83</sup>.

Os cânticos nos movimentos religiosos ayahuasqueiros são descritos com frequência, pois refletem a organização, ritual, narrativas, discursos e tradições (LABATE; PACHECO, 2009; MOREIRA; MACRAE, 2011; REHEN, 2007, 2013). Como MacRae (1992:41) aponta os cânticos derivam do termo quíchua *yakaray*, chamados de ícaros, cujo significado é assoprar fumaça para curar. Tal termo advém do quíchua *arkay*, significando impedir bloquear

<sup>82</sup> Destaco, ainda outras – Amanhecer de Rubinho do Vale, Canto Lunar interpretada pelo grupo Tarancón e Benke de Milton Nascimento.

<sup>83</sup> Sempre quem manipula o equipamento de som é um conselheiro, dessa forma, as músicas são solicitadas ao facilitador que permite ou não a reprodução. Algumas exigências são notadas: músicas positivas que sintonizem com a ayahuasqueira, preferencialmente dedilhada e com uma boa harmonização sonora e de instrumentos, e que não exceda mais que 5 minutos.

ou fechar. Geralmente, os xamãs e vegetalistas usavam o tabaco como técnica para afastar os maus espíritos e curar o paciente com técnicas de reza aprendidas e “doadas” sob os efeitos da planta. Tais ícaros serviriam como auxílio nas jornadas espirituais conduzindo a uma espécie de êxtase e sinergia ritualística para a cura.

Os movimentos religiosos ayahuasqueiros derivam de tradições sincréticas, as práticas tem variadas configurações, modos de ação e significados. Os cânticos surgem da tradição xamânica para lidar com os efeitos das plantas de poder. Comumente, entende-se como hinos nos movimentos daimistas e chamadas nos udevistas (LABATE; PACHECO, 2009; MOREIRA; MACRAE, 2011; REHEN, 2007, 2013; LIRA, 2009). Tais cânticos são aprendizados religiosos transferido por gerações que significam dádivas entregues sob a luz do divino. Os grupos de um modo geral assumem diversas formas de significar a experiência musical, vale destacar que o canto não é qualquer tipo de música, é uma imersão espiritual ritualística. O segundo subtópico, refere-se sobre a ideia de “dádiva” existente nos cânticos, visto que o sujeito “recebe” os cânticos na luz da Ayahuasca refletindo um tipo de passividade do sujeito e agência da planta (LIRA, 2009; REHEN, 2007, 2013).

Faço questão de apresentar que os cânticos representam além do conjunto estético, a centralidade ideológica e perspectiva do grupo religioso. Logo, os cantos na SPA representam o carácter naturalista/monista/ideológico da perspectiva cosmo existencial. Os elementos trazidos são o Mariri, a Chacrona, a Ayahuasca, o Sol, a Lua, a Terra, a unidade e outros. Veremos como foi o processo de construção dos cantos de um dos partilhantes da SPA<sup>84</sup>.

“Esses dois cantos surgiram em etapas diferentes a partir da minha interação com a SPA e, também, em épocas diferentes, cada um tem uma fase de construção. Esse - Eu sou da Natureza - surgiu quando eu comecei a entender que a natureza respondia várias das perguntas fundamentais que eu tinha, perguntas existenciais que eu estava fazendo. As perguntas existenciais que todo mundo está acostumado de ouvir, a resposta: natureza, respondia várias delas. Então, primeiro as perguntas essenciais: o que eu sou? Natureza; o que eu como? Natureza; o que eu bebo? Natureza; onde eu vivo? Natureza; de onde vim? Natureza; pra onde vou? Natureza; onde estou? Natureza. Então, ela respondia todas essas perguntas, de maneira que me senti completo. As perguntas existenciais estavam respondidas, a visão panteísta, também, dando todo o suporte para eu perceber. Já tinha isso desde criança, essa percepção do quão importante é a natureza. Com a interação na sociedade panteísta eu somente reafirmei isso e quando fui fazer esse apanhado de perguntas existenciais, vi que a própria natureza respondia quase todas elas, senão todas (Victor Leão).

---

<sup>84</sup> Destaco alguns cantos panteístas no anexo da dissertação.

Pelas palavras de Victor a elaboração dos cânticos são a resposta de uma pergunta existencial, por isso, o mesmo denomina como um “canto de afirmação” que responde a estes questionamentos aparecidos e vivenciados durante uma experiência ayahuasqueira. Na SPA os cantos tem a função de orientação com o intuito de conduzir a experiência trazendo os fundamentos ideológicos e doutrinários da sociedade.

A palavra dádiva remete a presente, oferta, graça, dom divino, porém, o interessante é buscar a reciprocidade do *set and setting* que envolve esta questão, a qual veremos no capítulo cinco. Nos significados da experiência panteísta, os cânticos não são dádivas no sentido de aprendizados recebidos, mas questões, respostas e caminhos descobertos por quem bebe. Os cânticos são encontros, achados profundos existenciais, norteadores e criativos durante a experiência. Logo, reflito sobre a criatividade e os aspectos passivo e ativo. A expressão coloquial - *a gente nunca sabe quando a criatividade vai aparecer* - me fez pensar sobre este assunto. Panteisticamente, a criatividade revela uma busca ativa que, momentaneamente, pode vir a aparecer como se fosse do nada, do acaso. Porém, compreende-se esta jornada com a seguinte frase: “quem planta colhe”. Portanto, tais experiências psicoativas poderiam impulsionar a criatividade, exercitando a observação para estes pontos (perguntas e questões existenciais) ocultos. No entanto, tais impulsos ou “dádivas” aprendidas na experiência “ayahuasqueira” seriam uma criação do sujeito<sup>85</sup> sob a luz da Ayahuasca. Então, diferente do artigo *Receber não é compor* de Rehen (2007) sobre a criação dos hinários daimistas. A visão panteísta compreende que o “receber” é uma busca ativa do sujeito, sendo esta uma interatividade, por isto, panteisticamente a composição pressupõe um encontro de agenciamentos entre a planta e o homem.

#### 4.5.6 A autocorreção no panteísmo

Uma das categorias nativas mais expressivas no campo religioso ayahuasqueiro é a “peia”, muitas vezes associada com a parte física e catártica da experiência. Esta catarse pode estar vinculada ou não com algum *insight* e também é considerada como a **materialização** da purgação psicológica. A peia significa um aprendizado forte e difícil passado pelo usuário (LIRA, 2007; MOREIRA, MACRAE, 2011). Os diversos movimentos ayahuasqueiros criam

---

<sup>85</sup> A proposta de Anthony Seeger (1992:27) reúne a etnografia da música pela combinação de pesquisa, campo, investigação das categorias nativas e descrição cuidadosa. Tal investigação das categorias nativas tendo como base o aspecto ideológico permitiram o aprofundamento da compreensão panteísta sobre a criação dos cânticos e o que é a dádiva nesta visão.

seus significados para aprender e lidar com a experiência e estes momentos. Neste caso, o panteísmo não considera “a peia” como um ensinamento conferido de uma divindade em que o sujeito é passivo de qualquer ação. Por isso, na Panhuasca, o termo peia como desenvolvido em outras religiosidades ayahuasqueiras não existe. A peia, abordada panteisticamente é uma autocorreção, pois os panteístas compreendem que a experiência é lúcida, tendo o sujeito nesta reavaliação perante a vida momentos de outros pontos de vista e observação, antes não percebidos e analisados.

“A consagração da visão panteísta ao uso da Ayahuasca aconteceu progressivamente quando eu deixei a União do Vegetal como se fosse descendo da cruz. Me corroi na União do Vegetal duas coisas. Primeiro, a sensação de conhecimento direto do efeito do chá sobre si, como sendo uma planta professora, uma planta que abre um espelho na sua própria consciência e faz você enxergar a você mesmo de uma maneira justa. Então, essa planta cria o espelho no interior de si, na qual você passa a se enxergar, a se ouvir e a se perscrutar. Então, você passa a andar com o olho no jardim e olho no jardineiro. Olho no jardim, olho no jardineiro. Você começa a prestar atenção a suas atitudes, seus ditos, suas palavras, seus pensamentos e verificar o efeito dos seus ditos, pensamentos, atitudes sobre a realização da realidade de que você vive e você faz. Sobre seus convívios e você começa a encontrar ali um caminho fértil de renovação e criatividade. Então, o chá Ayahuasca pra desenvolver essa capacidade é fenomenal. E o chá Ayahuasca lhe conecta com sua natureza profunda que seria o extrato, o sumo, daquele que você é, por ser o que é, filho desses pais e dessa cultura, naquele momento com essas problematizações que a cultura impõem, a cultura familiar, o momento da pessoa, o lugar que nasceu, a circunstância, a relações que tinha ali dentro dessa cultura condiciona um problema, uma problematização que na luz da Ayahuasca se visualiza na forma de arquétipo de tensões, representações e símbolos. E você vai conectando a sua vida, a sua esfera, a esfera universal. A esfera humana, a grande cultura. Então nesse processo você se torna sagrado, se torna numinoso, se torna um. Você amplia a sua órbita pessoal cultural individual, até a órbita universal. Esse movimento na Ayahuasca, na ayahuasqueira, que é o efeito da Ayahuasca em nós” (R. A. Barbier).

Muitas vezes, os participantes dizem que compreenderam e/ou solucionaram algo pessoal na ayahuasqueira como medos e sentimentos. Estas frases podem ser acompanhadas com outras, como: a “*Ayahuasca me mostrou*” ou “*com a Ayahuasca eu senti que...*”. Perante as diversas situações no campo surgiram muitas frases que acompanhavam tais superações, como: “*eu vi que não sabia de nada*”, “*eu me descortinei completamente e vi quem realmente sou*”, “*não sabia que minha mulher era tão paciente comigo*”, “*eu me limpei tirando todos os medos*”, entre outras. Uma das questões mais difíceis, talvez, por estar oculto pelo vício de linguagem foi perceber que por trás de “*a Ayahuasca me ...*” ou “*na ayahuasqueira eu ...*” foi

compreender que este momento de superação é compreendido pelos panteístas como um momento interior e pessoal de criatividade. O sujeito usuário também tem agência (ação) diante da situação de transformação em si. Tais conflitos e problemáticas são próprias do indivíduo, assim como suas superações e resoluções. Por esta razão, considero que a partir deste mergulho subjetivo através da bebida no ritual o sujeito também tem um impulso na resolução dos seus conflitos. Talvez, o que aconteça é que este impulso criativo esteja oculto relacionado com uma falta de ânimo, estímulo em renovar-se ou fazer releituras com novos pontos de vista.

Então, os panteístas não consideram que há uma divindade dando uma lição de moral, no sentido de uma *visualização transpessoal* (ACHTERBERG, 1996; MACRAE, 2012). Pois, esta divindade/entidade seria como um espelho, o próprio sujeito na experiência arquetípica com visões, símbolos, sentimentos e pensamentos interagindo num fenômeno ritualístico - *set and setting* – com momentos criativos, lucidez e harmonização profunda, pondo em exercício a luz filosófica da razão natural, permitindo-se limpar de egocentrismos e apegos por sentimentos de *minus valia*. Com isto, considera-se a entidade Ayahuasca como uma manifestação fenomênica que acontece pelo uso das substâncias contidas no vegetal que despertam “x” efeitos no sujeito, condicionado também pelo ambiente ritualístico. Em última análise deste tópico, não desconsidero o processo de visualização (*imagery*) n(d)a experiência ayahuasqueira (ACHTERBERG, 1996; SHANNON, 2000, 2002, 2003). O intuito é demonstrar o agenciamento presente nos processos de correção/cura e a visão panteísta sobre o assunto. Em resumo, esta visualização formada corresponde também a uma manifestação do psiquismo do usuário.

#### **4.6 Função do ritual**

O ritual panteísta tem como intuito consagrar a Ayahuasca na linha Tukunaká, de maneira correspondente ao eixo de coordenada perspectiva metafísica cosmo-existencial. A função do rito é “entrar em contato com o centro do estado-de-ser pela instalação do oráculo ritual”, no qual a planta é o mediador. As considerações de McKenna (1995) apontando para o retorno da cultura arcaica se aproxima do objetivo do rito panteísta que tem como simbolismo a invocação das musas – *mimosina* ou a Natureza. Tal invocação seria o despertar, a *anamnese* do ser humano diante dos processos de crise cultural. Tal despertar parte da relação

de pertencimento do homem perante a (N)natureza, não o contrário, a natureza pertencendo ao homem (BARBIER, 1998, 2009, 2010, 2011, 2012a).

Portanto, a prática panteísta prevê o estudo da natureza, fazendo o próprio homem resgatar dentro de si o contato íntimo de ser pertencente a natureza. Com isto, recuperar o nível de autoestima do ser humano pelo exercício das virtudes, despertando o porquê das crises atuais e, por último, alocando o homem em um outro patamar de compreensão existencial. Acredita-se que a natureza seja o reflexo do próprio homem, então na medida em que o mesmo contempla e dignifica a natureza estaria dignificando a si próprio. Resumindo, o rito impulsionaria um retorno, precisamente, um encontro ao que se é.

Retornando sobre a conjunção entre estrutura (perspectiva) e função (*práxis*) detalho que os elementos apresentados: as categorias nativas, hierarquia, dosagem (beberagem), autocorreção, os cânticos, criatividade e a arquitetura ritualística representam estes dois eixos. Pois, é através destas ações e compreensões ritualísticas que se adquire o exercício para a busca da autonomia, responsabilidade, auto medida e aprendizado com as emoções. Tal comunhão se conecta perfeitamente com a categoria nativa “senhor de si”, a qual representa o self-autônomo. O conhecimento deve ser construído individualmente, ainda que essa capacidade só possa ser desenvolvida coletivamente e através da planta. A ideia de receber o conhecimento através de uma dádiva significa que o conhecimento veio do “outro” (pessoa, líder ou entidade) e não foi produzido verdadeiramente por você. Logo, seria a repetição de uma tradição coercitiva, não sendo um conhecimento individual, livre e criativo. Na minha leitura, não desconsidero a agência da planta ou “entidade Ayahuasca”, compreendo que é nesta comunhão e consagração ritualística que se desenvolve a autonomia do self. A dádiva panteísta é um presente da Natureza/ entidade Ayahuasca, a qual se expressa como espelho dessa criatividade, liberdade, autoestima e autonomia construída subjetivamente.

O ritual neste processo educacional do self tem uma forte, intensa e íntima ligação com as emoções. No rito panteísta aprende-se a falar de forma ordenada, organizada, respeitando a fala do outro ou quem está com o bastão, aprende-se também a se libertar do medo, das vergonhas, das ansiedades e dos dramas de um modo geral. Certamente, aprende-se um controle pelo exercício da escuta. É através destes exercícios vividos ritualisticamente que se obtêm uma maestria das emoções, ou seja, a experiência no ritual de educação e aprendizado emocional é uma das vias do autoconhecimento.

Turner (2013:100) explora nos ritos de entronização do rei (*Kumukindyla* – “falar

palavras más ou insultantes contra ele”) um processo de educação emocional junto com uma preparação para assumir o reinado. Todos os indivíduos insultam o futuro rei com diversas afrontas que para ser o líder precisa entender como é ser um “nada”, desprezado por tudo e todos. “O chefe precisa exercer o autocontrole nos ritos para ser capaz de autodomínio depois, diante das tentações do poder” (TURNER, 2013:103). Posteriormente, como Turner indica a fala nas sociedades tribais não se resume apenas a comunicação, mas expressam também poder e sabedoria. Tais fases ritualísticas buscam através da fala um valor existencial pela remodelação do neófito, em outros termos, uma preparação para enfrentar o desafios da nova fase. O rei aprende a ser humilde, sabendo o que é ser humilhado e procura a partir disso uma liderança justa.

Por outro viés, Geertz (2012) defende sobre as brigas de galo, em Bali, que há uma forte relação entre o ritual e a constituição do self balinês. As brigas de galo tem códigos de conduta específicas de como agir, apostar e torcer baseado nos relacionamentos das vilas, pessoais, status, familiares e econômicos. Segundo Geertz, a briga de galo não se resume apenas em circular a movimentação econômica pelas apostas na aldeia, o mais motivante é a relação representacional do self balinês naquele cenário e o que se constitui a partir dele. A sua ritualização e motivação utiliza a emoção para fins cognitivos, é justamente nessa calorosa junção emocional que os indivíduos apreciam as rixas. Geertz (2012:210) afirma que a briga de galos é um reflexo das situações cotidianas balinesas - as aparências, usos, força, fascinação, violência, selvageria animal, narcisismo, sacrífico, rivalidade de status, machismo, jogo, excitação de massa, todos estes pontos estão no jogo articulados sob um conjunto de regras que permite o controle das ações. De tal modo que a briga de galo é “apenas um jogo” e ao mesmo tempo é “mais que um jogo”, criando um “acontecimento humano paradigmático” (GEERTZ, 2012:211). Pois, na medida que o balinês “joga” ele descobre o seu temperamento e o do seu mundo social ao mesmo tempo. Portanto, é neste universo simbólico que se forma e descobre uma particularidade da sociedade em comum, juntamente, com seus confrontos, rixas, harmonias e códigos implícitos.

Sob estas afirmações, compreendo o ritual como um mecanismo de aprendizado, considerando o processo de educação emocional com fins cognitivos. Há uma forte e íntima ligação entre o ritual, as emoções e o self. A depender das necessidades e finalidades ritualísticas impulsiona-se um conjunto emocional particular. O self na medida em que experiencia de modo individualizado e coletivo aprende a lidar com situações exteriores e

com si mesmo. Certamente, o aprendizado ritualístico é uma marca, é único, intenso e especial, de modo que não se limita apenas ao rito. Tal aprendizado acompanha o sujeito durante a vida, no caso, o rei aprende a razão da liderança e como é ser humilde, o balinês para participar e ter status como um bom confrontador assume um trabalho diário e personalizado com o galo, atualizando-se constantemente diante das brigas e emoções trazidas. No caso panteísta, o self através do rito pode sanar um drama emocional/cognitivo através do mecanismo de aprendizado ritualístico. No aprendizado e maestria das emoções, o self pode encontrar uma ansiedade e aprender a ter calma/ paciência, encontrar uma ideia de rejeição e resolvê-la pela noção de pertencimento com o grupo, encontrar um medo de falhar ou até mesmo de ter medo e curá-lo pela conquista da autoestima e confiança aprendida ritualisticamente.

Na obra de Claudia Rezende e Maria Coelho (2010) as emoções das sociedades ocidentais são o tópico central de abordagem. Destaco que as autoras sob a influência de Émile Durkheim (efervescência), Georg Simmel (interação) e Marcel Mauss (linguagem) trabalham a concepção da emoção como provenientes no íntimo de cada um, refletindo que tais esforços emocionais de fusão estão dentro/fora do indivíduo. As autoras desenvolvem o estudo com ênfase nas sociedades industriais e procuram rever as capacidades e atribuições biológicas e culturais das emoções. Especificamente, sob o controle, aprendizado e maestria das emoções as autoras destacam que a subjetividade está numa relação consigo e com o outro. Nestas suposições, manter o controle indiretamente ressalta o medo de perder o controle ou ser mal visto pelas atitudes e comportamentos. Ou seja, numa abordagem etnopsicológica é ressaltado a necessidade do autocontrole internalizado e automatizado, derivado de um excesso de racionalização expressa pelo desenvolvimento do capitalismo industrial e mudanças da subjetividade diante da “inovação” da secularização. Todavia, como expresso pelas autoras e seguindo as ideias de Simmel, tal tendência da vida social causa uma noção de liberdade, diferenciação e singularidade.

Como Geertz (2012:213) afirma: “qualquer que seja o nível em que se atua, e por mais intrincado que seja, o princípio orientador é o mesmo: as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas”. Por isso, continuando parafraseando Geertz (ibid), para “dizer alguma coisa sobre algo” as análises devem compreender suas particularidades e substâncias afim de entender como, onde e por que tais mecanismos atuam. Nestas considerações, o contexto particular de cada grupo e a sua

atuação é tanto a pergunta como a resposta para tais casos.

#### 4.7 Algumas trajetórias de vida

Para passarmos ao estudo da cura e análise do *self* panteísta tendo como base os modos de subjetividade apresento algumas trajetórias de vida. Todos os sujeitos apresentam particularidades no “caminho espiritual”, portanto, terei como foco a trajetória religiosa e como cada qual chegou na SPA. Os perfis tem como objetivo elucidar o estilo de vida, opto por não me basear em um sentido marxista, no entanto, as informações sobre classe e grau de instrução se encontram no capítulo 2. Ademais, estas informações pretendem ressaltar quais sujeitos procuram a SPA e a razão, as transformações da subjetividade, dos estilos de vida e visão de mundo de acordo com os aprendizados e vivência panteísta.

#### Marina Peruzzo



**Figura 10:** Marina praticando Techi Tessen. Foto cedida por Marina Peruzzo.

A formação educacional e religiosa de Marina na sua juventude foi católica, depois tornou-se espírita. Nessa fase de transição religiosa durante a sua adolescência Marina teve alguns problemas psicológicos como síndrome do pânico afirmando que o espiritismo por um momento lhe conformou e fortificou diante de algumas situações existenciais, chegando mais tarde a fundar com alguns amigos um centro espírita. Depois de alguns anos, mudou-se para Recife e continuou a estudar o espiritismo, nesta mudança fez alguns amigos e soube da bebida

Ayahuasca. O seu interesse inicial foi devido aos relatos de amigos próximos sobre as catarses e o sentimento de renovação presente nas experiências. Após pequenas buscas e através de alguns amigos Marina conheceu a Sociedade Panteísta Ayahuasca.

“Então tudo que foi vindo do panteísmo pra mim, a novidade da Ayahuasca, os insights, as lembranças do passado, as cenas que eu vivi na adolescência como se fosse um filme. Foi resgatando um sentimento que eu não sabia que existia. Um sentimento que tava lá dentro de mim no meu subconsciente que eu nem percebia, porque eu não tinha consciência deles, mas, que eles estavam lá e me colocavam pra baixo, e a Ayahuasca como um insight foi e resgatou esse núcleo que tava lá escondido no meu subconsciente. Mas que no fundo refletia uma submissão pessoal a várias pessoas, era como se eu no fundo me considerasse uma pessoa incapaz, eu pude perceber isso visualizando algumas cenas do passado que eu só visualizei no estado da ayahuasqueira. Eu tive um insight, que aquilo estava no meu subconsciente me influenciando nas minhas decisões, escolhas e crença em mim mesma e eu fui me deixando levar cada vez mais pelo chá, pela Ayahuasca, pelo grupo, pela SPA e só fui me fortalecendo” (Marina Peruzzo).

Marina relatou que teve um processo de aprendizagem com o chá, aos poucos foi sentindo os efeitos, controlando sua dose e confrontando suas bases ideológicas. Ao mesmo tempo, ela ressaltou que as vivências e superações das lembranças “ocultas” eram marcantes refletindo dúvidas perante si mesma, as quais desconhecia. Aos poucos, Marina disse superar conflitos por reviver situações e ressignificá-las na imersão da experiência ayahuasqueira com o grupo, por fim, considera o seu processo como um despertar fruto do confronto com os dogmas antes absorvidos e reproduzidos. Atualmente, Marina é advogada, pratica *Techi Tessen*- a arte do leque, é a Vice-Presidente da SPA e afirma ter passado por um processo de conversão do espiritismo para o panteísmo.

## **Daniela Cunha**

Daniela é praticante e instrutora de *ashtanga yôga*, entre outras práticas meditativas e alternativas, durante seu processo de “aprendizado espiritual” participou de formações na linha de meditação e yôga. Numa destas formações ouvi sobre a Ayahuasca.

“Dentro do ashtang yôga eu conheci um professor, foi ele que trouxe pela primeira vez pra mim. Ele foi fazer um workshop que se intitulava yôga e xamanismo, nesse workshop ele falava essas duas coisas: 'que o yôga e a Ayahuasca eram coisas que ajudam o ser humano a se libertar dos medos e das culpas que eram obstáculos para se obter o conhecimento espiritual'. E

aquilo foi a primeira vez que despertou em mim, a yôga e a Ayahuasca. Foi despertando em mim essa vontade de conhecer Ayahuasca. Então, quando eu vim tomar conhecimento da SPA, eu li o site e me identifiquei bastante” (Daniela Cunha).



**Figura 11:** Daniela e Virgílio no casamento panteísta em 2013. Imagem cedida pela SPA.

Daniela disse que sua experiência meditativa no yôga lhe possibilitou uma preparação para os questionamentos e o autoconhecimento. Porém, a filosofia panteísta lhe trouxe novos pontos de vista sobre determinadas situações.

“E isso junto com o discurso dentro de uma filosofia panteísta é uma libertação, eu diria assim... como se fosse um abrir de olhos. Por isso, que eu digo que o vedanta me deixou num caminho bom pra receber esse ensinamento. Porque o vedanta me colocou no caminho de questionar as coisas e de colocar o pensamento de uma forma de ver possibilidades diferentes de querer sair do comum, e quando eu estava com a mente me preparando para questionar eu chego com o discurso panteísta que é um discurso que chacoalha. Eu diria que chacoalha e mostra uma realidade diferente. Quando eu digo diferente eu quero dizer que a maioria das tradições espirituais deixa a pessoa numa posição muito passiva e muito de aceitação de qualquer coisa que vê. E a filosofia do panteísmo pra mim trouxe mais ainda essa coisa da autonomia, da autenticidade, do perceber as coisas por si (Daniela Cunha).

No decorrer do trabalho etnográfico registrei muitas transformações na vida de Daniela, principalmente, nas questões referentes ao trabalho. Ela trabalhava no consulado americano e depois de sentir um automatismo e falta de ânimo decidiu inovar sua vida, abrindo o Espaço Circular, realizando seu próprio 'negócio', dispondo e ofertando práticas de yôga, dança circular, cursos de filosofia, culinária, entre outras práticas integrativas holísticas. É, justamente, no Espaço Circular que aconteceram as primeiras cerimônias após o período de descentralização da SPA.

## Thiago Aquino

O filósofo, Thiago Aquino, não teve seu primeiro contato com a Ayahuasca através da Sociedade Panteísta, diferente de alguns que se iniciaram no panteísmo e na Ayahuasca no mesmo momento. A primeira vez que Thiago consagrou a Ayahuasca foi com o grupo Fraternidade Colibri, com o qual vivenciou uma experiência difícil pelas características religiosas cristãs do grupo e momentos de “reza”. Após este evento, o mesmo fez uma releitura pessoal sobre seu vínculo religioso.



**Figura 12:** Palestra de Thiago Aquino em 08/2013.  
Crédito: Miguel Bittencourt.

[...] “na primeira vez que eu fui beber não tinha a menor ideia de que aquilo era utilizado no contexto ritualístico religioso. Então, foi um grande choque. Eu fui beber em São Luiz do Maranhão, fui visitar um grupo, a Fraternidade Colibri. Quando começou a cerimônia, bebemos uma quantidade pequena, eram 5:00 horas da tarde, quando deu às 6:00 hrs eles tocaram a Ave Maria. Eu entrei numa crise profunda, o que eu estou fazendo aqui. Eu não acredito em Ave Maria, Nossa Senhora, o que é isso? O que eu estou fazendo aqui? Comecei a entrar numa crise tão grande que eu simplesmente sai do salão, vê que falta de educação, depois eu fui fazer outra visita lá para me comportar melhor porque as pessoas me conheciam. Eu entrei numa crise muito grande. O que é isso? Por quê? Porque eu não tinha clareza, a pessoa que me falou não me esclareceu que a Ayahuasca é sempre bebida em contexto ritualístico com conotação religiosa. Voltei para casa e passei uma semana com aquilo comigo, eu não tive uma experiência real com Ayahuasca. Por coincidência, no fim de semana seguinte teria outra cerimônia em outro grupo que foi o grupo que eu frequentei. Passei essa semana tentando repensar minha relação com a religião, peguei umas coisas, peguei a bíblia, fui reler a bíblia e fui ver.

Fui para esse grupo, bebi uma quantidade boa e tive uma experiência super bonita que eu senti uma conotação religiosa nela. Senti uma presença do sagrado. Pronto, eu voltei pra Recife, estava tendo boas experiências lá e quis dar continuidade a isso, procurei na internet por grupos, eu não tinha

nenhuma decisão prévia, um dos grupos que eu achei, na verdade o primeiro que eu achei foi a Sociedade Panteísta. Eu achava o que era o panteísmo por uma vaga noção. Comecei a frequentar, mas no começo eu confesso que eu não estava muito interessado nisso. Acho que é o que acontece com a maior parte das pessoas. A gente vai pra lá, principalmente, pela experiência com a Ayahuasca. Ouvia o que era dito, algumas coisas eu incorporava e outras não. Mas eu não tinha uma empatia grande, isso foi acontecendo aos poucos, eu não sei dizer exatamente quando houve o primeiro momento em que eu me considerei panteísta, foi acontecendo aos poucos. Aconteceu que em primeiro lugar eu percebi o quanto de cristianismo tinha dentro de mim. Aos poucos isso foi perdendo a força e foi criando força essa relação com a natureza, acho que eu fui abrindo mais meus olhos pra natureza. Comecei a me ver com naturalidade como panteísta” (Thiago Aquino).

Atualmente, Thiago é membro do conselho e facilitador de cerimônias. Ressalto, nesse contexto, que os panteístas tem um contato com a Natureza que abrange outras áreas de prática e posicionamentos na vida. Por exemplo, durante o meu trabalho etnográfico Thiago e sua companheira, Nara, tiveram uma filha chamada Nina Terra em um parto humanizado realizado em casa. Outras pessoas frequentadoras do grupo, também, como Luca e Juliana que realizaram o nascimento de Arya em casa de forma humanizada. Estes são pequenos detalhes que criam a dimensão da perspectiva e prática panteísta.

### Victor Leão



**Figura 13:** Victor Leão tocando uma flauta *High Spirit*, em Alto Paraíso/GO. Imagem cedida por Victor Leão.

O conhecimento social comum sobre a bebida Ayahuasca acontece pelos maiores grupos, o Daime e a UDV. Victor relatou que por ser biólogo e pesquisar sobre plantas e psicoativos já escutará falar sobre “o chá de maneira vulgar e jocosa”. Então, ele disse não compreender do que se tratava realmente o uso da substância, além de não se interessar pela

doutrina sincrética dos maiores grupos cristãos. Victor relatou que participar de um ritual nestes grupos seria “invasivo e desgastante”.

O conhecimento de Victor sobre a SPA aconteceu quando ele trabalhava de forma autônoma em projetos ambientais, por conseguinte conheceu algumas pessoas que frequentavam a SPA na época, sendo através destas que conheceu o francês R. Barbier e participou de uma cerimônia.

[...] “acabei indo conhecer lá o Barbier, ele me convidou para ir numa cerimônia e tenho estado lá e me identificado bastante com a filosofia. Porque desde criança eu já me entendia como sendo parte da natureza e já conseguia sentir esse grau de luminosidade, de numinoso, de sagrado com a própria natureza. Como o pôr do Sol, uma flor, enfim, com as belezas naturais, já entrava em contato com descrições semelhantes ou até mais profundas do que quando as pessoas falavam do que era o sagrado, não via coisa mais brilhante do que o Sol e nenhuma coisa que impressionava tanto os sentidos quanto uma fonte fresca de cachoeira e água cristalina. Então, já tinha esse grau de entendimento e de sintonia com a natureza, lembro de fenômenos de integração com a natureza que me fascinavam desde criança. Quando eu vi que existia um espaço que fazia o uso ritual da Ayahuasca, ensinando e reconectando as pessoas à natureza incitando questionamentos desse contexto de sociedade e de seus batismos fiquei impressionado, fazia sentido com o que eu já reconhecia. Ainda panteísmo, quando eu vi que exista o termo panteísta eu disse: rapaz, eu sou panteísta e não sabia. Eu tenho certeza que muitas pessoas são panteístas e não sabem, porque eu cheguei lá convicto que eu era ateu. Mas, eu era um ateu relativo ao theísmo em que eu fui batizado, o theísmo familiar convivial e social, um ateu relativo principalmente ao cristianismo. Então, eram todos cristãos e eu era um ateu em relação aos cristãos. Mas, eu já tinha visto na própria natureza a dimensão do sagrado, então, eu vi que o termo panteísmo era mais adequado pra minha visão e entendimento do que era sagrado” (Victor Leão).

Como os demais, Victor passou por processos pessoais confrontadores e uma longa jornada de aprendizado espiritual na linha Tukunaká. Com o passar dos anos tornou-se um membro assíduo, interessando-se cada vez mais pela forma ritual, detalhes, mitologia, filosofia, fases da experiência ayahuasqueira, processos de facilitação, entre outros aprendizados pertinentes ao âmbito da experiência ritualística. Facilitou pela primeira vez uma cerimônia durante o primeiro retiro do solstício de verão realizado pelo grupo, em 01/01/2012. Interessado pela evolução da linha filosófica, foi idealizador dos retiros e organizador de encontros, eventos e colóquio do grupo. Após a transformação de gestão da SPA, Victor se tornou o presidente da SPA e atualmente em conjunto com o conselho deliberativo está a frente nas questões institucionais.

## Paulo Jales

Paulo Jales é de uma família de ayahuasqueiros udevistas, seu pai e seu irmão são frequentadores da UDV. Jales bebeu o chá pela primeira vez com 16 anos, com o passar do tempo adquiriu aprendizados e se firmou em alguns grupos udevistas. Até o momento em que se encontrou em uma crise existencial diante da perspectiva dualista cristã e da imagem do fundador da UDV, o Mestre Gabriel. Ao se confrontar com essa crise saiu da UDV e dedicou-se ao estudo do zen budismo, mas continuou procurando algum grupo com outra perspectiva e integração monista.



**Figura 14:** Paulo Jales em Cascavel/CE.  
Crédito: Miguel Bittencourt.

A primeira vez que vi Paulo Jales foi no preparo da SPA em 2011. O mesmo disse que estava buscando pela última vez algum grupo que tivesse outros embasamentos ideológicos que os udevistas e daimistas. Pois, segundo Jales o salvacionismo presente nestas religiosidades lhe cansava. No seu primeiro relato após a cerimônia, Jales afirmou que ao escutar o facilitador [Barbier] se sentiu diante de um grupo de anarquistas, uma vez que se confrontou com todas as suas bases estruturais ideológicas e ritualísticas, e as viu sem sentido.

Com o passar do tempo, Paulo Jales sentiu um apreço pela tradução de Barbier, ideologia panteísta e formato ritualístico de modo que se afirmou “grato pelo acolhimento”. Sentiu tamanha afinidade que, atualmente, é membro conselheiro/facilitador da SPA e trabalha para formar um grupo panteísta no Ceará.

#### 4.7.1 Uma breve reflexão sobre as trajetórias de vida

Ao refletirmos sobre as histórias de vida percebemos convergências e divergências. De um modo geral, nota-se um incômodo pelo contexto cristão ayahuasqueiro visto no relato de Thiago, Victor e Jales, podendo-se até sugerir a contextualização de um anti-cristianismo e anti-religião. Também, há sujeitos integrantes do movimento da Nova Era que praticam yôga, meditação e o cultivo de si optando por uma espiritualidade no sentido pouco religioso e secularizado, dependendo do contexto. Pois, atualmente, há práticas holísticas em ambientes seculares como clínicas, consultórios e hospitais. Tais sujeitos optam por um tipo de religiosidade não institucionalizada e formadora de moralidade, de certo modo, objetiva-se uma liberdade em ser o que se quer ser sem uma imposição religiosa. Já no relato de Marina há, primeiramente, uma curiosidade sobre a bebida ayahuasca e, posteriormente, pela imersão no contexto panteísta se encontram os conflitos fundamentais de perspectiva. Essa mesma curiosidade sobre a substância psicoativa é percebida em diversos relatos, como anteriormente no de Thiago e outros sujeitos entrevistados.

O mais convergente entre os sujeitos é a rejeição pelo contexto cristão do uso do enteógeno. Tal recusa parte de diversos sujeitos que visam finalidades de uso associados à modalidades não cristãs e não dogmáticas. Isto revela a rejeição nos aspectos ritualísticos, míticos/simbólicos e hierárquicos dos grupos dualistas. Sob outro viés, registrei em entrevistas que os sujeitos não se identificam com os contextos neoxamânicos, por considerarem demasiados sincréticos e objetificados. Penso que o problema não seja o sincretismo e si, mas o que compõem tais sincretismos. Por exemplo, o encontro sincrético de elementos monistas e dualistas para os panteístas é como óleo e água, não se misturam. Pois, considera-se que não há uma perspectiva fundamental. Ademais, há o ponto semelhante dito por Manuela C. Cunha (1996:18), compreendendo que o xamã urbano objetifica uma ideia de indigenismo e vínculo com a floresta com o intuito da promoção. Uma das críticas da ideia de objetificação é a mercadoria do xamã envolvendo o uso ritualístico das plantas de poder, psicoativos e enteógenos. Tal mercado sobrevive em torno da ideia identitária indígena como o verdadeiro ancião ou contendo a verdadeira tradição de uso de tais substâncias. Por isso, o processo de objetificação envolve os xamãs urbanos ou neoxamãs (MAGNANI, 1990, 2005; LABATE, 2004) que usam de objetos e performances ritualísticas para se apresentarem como aptos e representarem a tradição. Além dessas objetificações e promoções, há uma crítica em

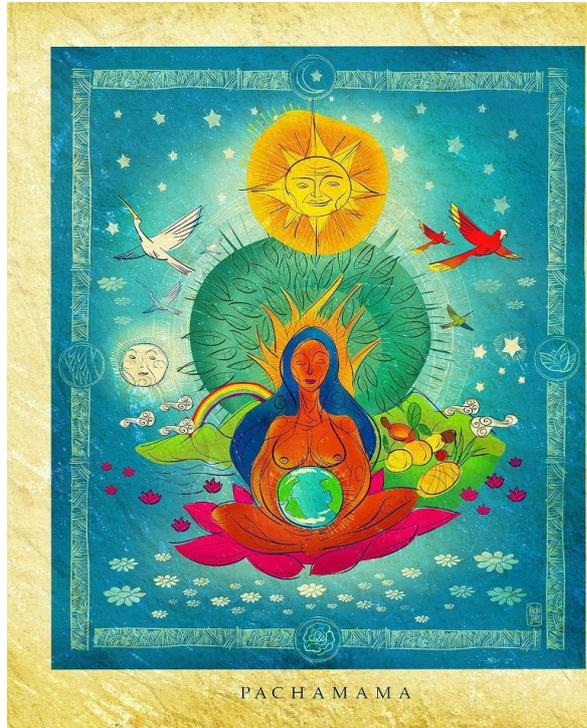
torno da mercadoria e formação do capital sobre o uso sacralizado de tais substâncias, resultando na ideia de negatividade do capital sobre o exercício de uma atividade. Em suma, tais argumentos se baseiam numa falsificação de uma identidade para se apresentar sendo o que não se é. Dessa maneira, o “público” favorável buscador da SPA são sujeitos que rejeitam o cristianismo, não se alocam em religiosidades, são simpatizantes da nova espiritualidade<sup>86</sup>, visam um tipo específico de relacionamento ecológico e sagrado de modo interior/exterior, optam por espaços filosóficos/dialógicos e buscam o numinoso ou experiência mística através do uso do enteógeno Ayahuasca.

---

<sup>86</sup> Saliento que alguns sujeitos pertencentes ao movimento da Nova Era se identificam com a SPA, enquanto outro não. Tais identificações e distinções dependem do relacionamento com os sincretismos, ritual e perspectiva existencial fundamental do sujeito/grupo. Este é um tema que desperta controvérsias.

## Capítulo 5

### Os processos de cura e o vir a ser



**Figura 15:** Imagem visual da Pachamama.  
Crédito: Paulo Jales.

---

“Advirto-te, sejas quem fores...! Tu, que desejas sondar os arcanos da Natureza, se não encontras dentro de ti aquilo que procuras, tampouco o poderás encontrar fora. Se ignoras as excelências da tua própria casa, como poderás encontrar outras excelências? Em ti se encontra o oculto o tesouro dos tesouros! Conhece-te a ti mesmo e conhecerás o Universo e os Deuses”  
(Inscrição no Frontispício do Templo de Apolo no Monte Parnaso, Grécia, 2.500 a.C.)

---

#### 5.1 O sagrado panteísta

Após ter etnograficamente criado uma apresentação da SPA com o nascimento do panteísmo ayahuasqueiro, seu modo de perspectiva e ritualístico singular, chegamos no segundo momento deste trabalho. Os processos de cura dentro do panteísmo, ou seja, a transformação da subjetividade. Para atender a este tópico, detalhei no final do capítulo anterior a imersão de cinco sujeitos na SPA com o intuito compreender como são estes processos. Neste capítulo, apresento um estudo analítico do ritual tendo como subtópicos os eixos da performance e experiência. A observação do ritual tem o objetivo de refletir sobre o autoconhecimento e a educação emocional diante destas categorias de análise. Tais eixos de

estudo servirão de base para entender sobre os processos de cura destrinchados em quatro momentos: confronto, ressignificação, pertencimento e o processo natural. De um modo simples, este capítulo visa o estudo do self-panteísta em conjunto com a transformação subjetiva diante das vivências ritualísticas.

Ressaltei que os panteístas sentem uma rejeição diante da ideia de religião com base no *religare*. No entanto, ainda assim, optam por utilizar a noção do sagrado, especificamente, a sacralização da Natureza e do Universo. Tal associação se mostra interessante diante das crises da modernidade - afastamento do homem da natureza e a crise ecológica em que estamos imersos pela devastação desenfreada, poluição, queimadas, falta de preocupação e visibilidade social diante destes temas. Tais questões também circundam nos diálogos e debates agroecológicos. Portanto, compreendo que a religiosidade adquire conjuntamente um carácter político diante destas preocupações e dilemas da modernidade. O vínculo do sagrado na ecologia é um meio de mudança de perspectiva e preocupação em transformar os hábitos humanos com a noção do religioso e sagrado, acarretando uma nova integração do homem com seu ambiente. Logo, a “religiosidade ecológica” diante das crises do homem moderno atua como um sistema de equilíbrio tendo como busca a qualidade de vida, articulada pelo diálogo sustentável e prático que descarta a ideia devastadora de progresso social vinculado com a destruição ambiental.

A sacralização da Natureza desenvolve uma manifestação ideológica, simbólica e mítica que representa esta aliança política de práticas ambientais sustentáveis e novo paradigma ecológico/ cultural. Tal paradigma procura realizar uma nova organização nos meios de produção e sobrevivência do homem, respeitando, aprendendo e preservando os ecossistemas com manejos e práticas plurais em cada ambiente. Ademais, o novo paradigma ecológico visa um resgate do sentido da (N)natureza na vida do homem moderno, (re)estabelecendo um senso holístico na relação natureza/cultura. Certamente, estas questões desdobram-se em muitos debates e diálogos como: valorização de ecossistemas, valorização de povos tradicionais e práticas populares, nova organização social, rejeição/ proibição de agrotóxicos e transgênicos, nova relação econômica visando a produção local baseada numa organização comunitária menor com proximidade e dialogicidade entre seus moradores, autonomia e outros.

As religiosidades com preocupações ecológicas tem um processo mítico e simbólico diante das questões sócio políticas. Os símbolos da *Pachamama/ Mãe Terra*, *Inti/ Pai Sol*, as

Musas, comemoração dos ciclos terrestre – equinócios e solstícios, festa de colheita, de plantio, da chuva e fases da lua representam este sentido holístico do homem com a natureza. Sacralizar a natureza é valorizar de forma mítica o relacionamento com a materialidade destes elementos. Portanto, na medida em que se valoriza e sacraliza tais símbolos há uma visibilidade e preocupação com a realidade material destes elementos que formam e configuram este plano mítico.

No sentido de sacralização da natureza, reflete-se sobre o respeito e integração do homem frente a mesma pelas representações e significados religiosos. A categoria nativa “natureza” remete a integralidade do homem com o absoluto e processos ecológicos. O outro termo “*namastê*”, frequentemente, usado entre os participantes da SPA em cerimônias e retiros, demonstra o relacionamento com o sagrado. A palavra *namastê* tem origem no sânscrito, usada na Índia pelos hindus, indicando uma saudação com um profundo reverenciamento. A tradição do *yôga*, também, usa o termo quando os professores e aprendizes se saúdam. A tradução mais simples e usual desta palavra é descrita: curvo-me perante a ti ou a ti faço reverência. Panteisticamente, esta reverência é um profundo reconhecimento e respeito de si, do outro e do mundo/ existência. O *namastê* panteísta seria agir/ dizer: “reconheço o divino em mim assim como em você”. Em outras palavras, o divino está dentro e fora do sujeito, tal atitude de respeito é o reconhecimento do divino, sendo os próprios pensamentos e ações dos homens. Em uma entrevista, Nara Correa afirmou o que significa o divino para si.

“O divino pra mim é tudo. Não tem uma personalidade, não é uma pessoa, é uma sensação que eu lido com ela, é o presente, é o ar que eu respiro, é o meu bom humor, é todo o momento. Pronto, se eu puder lhe dizer o que é o divino pra mim, é o momento que eu estou vivendo. Isso pra mim é o divino. Eu estou aqui agora, eu estou no divino. A presença. Estar presente é o divino” (Nara Correa).

A sacralidade e o divino surge do ponto de vista subjetivo diante do respeito, da integralidade, grandeza e beleza da Natureza. O homem íntegro e pleno consagra o próprio *habitat* da existência - a casa Natureza. É importante esclarecer, neste caso, que o divino/ sagrado não se objetiva, pois não é um objeto para ser usado ou colocado como uma sandália. Logo, lembro de Turner (2013) quando afirma que o sentido da vida é não ter sentido. Contudo, tal expressão nos lembra sobre a capacidade de criação de sentido do homem. A questão desdobra-se em como o homem cria o sentido? Por quê a escolha de um sentido e

visão de mundo?

Estas perguntas servirão de reflexão sobre os processos de transformação da subjetividade, a busca pela qualidade de vida, autonomia, liberdade e decisão de ser o que se quer ser e o porque dessa decisão.

### **5.1.1 Panteístas: os guardiões da fonte e os seus caminhos iniciáticos**

Certamente, todo panteísta “ayahuasqueiro” ao viver o caminho espiritual iniciático tem uma vivência de imersão e avaliação de suas crenças e visão de mundo. Tais revisões fazem parte da auto-observação e do auto conhecimento. Logo, as diversas vivências permitem o aprofundamento e revisões em diversos níveis psíquicos do repertório humano. Marina quando relatou suas primeiras idas ao cerimonial destacou que as imersões ritualísticas seriam processuais e aos poucos despertaram dúvidas, confrontos e afirmações de forma fluída e espontânea.

“Eu sabia que aquele momento a experiência não tinha sido esgotada em mim, embora tenha me sentido muito bem depois. Mas, a experiência em si durante o processo era mais do que isso e eu precisava de mais tempo para conhecer melhor. Passei a ir em todas as cerimônias que eu podia, até eu sentir realmente um efeito forte. Foi quando eu senti mesmo ter um momento de alguns insight's e visões. O que mais me motivou e chocou foi que, eu por me considerar uma pessoa muito bem resolvida, eu não tinha uma questão fundamental pra buscar, só que no decorrer desse processo de busca, de curiosa, de investigadora desse processo, eu me sentia bem. Eu tive uma experiência de algumas recordações da minha infância de situações relacionadas a relacionamentos com outras pessoas e crianças. Percebi na ayahuasqueira que aquele momento que eu estava revivendo, de certa forma, refletia um complexo de inferioridade. Alguma coisa que não estava latente, mas estava lá no meu subconsciente me impedindo, de certa forma, de ter uma autoconfiança, uma força que me impulsionasse para crer mais em mim, ter uma confiança maior. Então, eu voltei a cenas do colégio de 4ª 5ª e 6ª série e me vi em situações de recreio com algumas amigas e pensamentos que eu alimentava. Quando criança eu alimentava de formas bem inocente, mas eles estavam lá agindo no meu subconsciente ainda. Então, esses insight's, desses momentos me despertou e eu pude refletir. Da mesma forma, eu voltei de uma situação que um amigo meu numa noite conversando comigo fez um comentário sobre um assunto que eu nem lembro qual, mas ele disse: 'você não é desse mundo eim Marina'?! Pra você pensar isso você não é desse mundo, você tá sofrendo né... na hora eu encarei isso como um elogio mas depois na ayahuasqueira, eu voltei naquela situação e disse no estado de ayahuasqueira: 'não, eu sou desse mundo sim'. Então, era como se eu tivesse me reafirmando perante o mundo, tanto na minha infância como na minha fase adulta com pequenas nuances de comentários, de situações vividas que de certa forma influenciaram e que

estavam influenciando minha posição de pessoa no mundo. Mas, eu nem percebia e nem me dava conta disso. Então, foi um insight realmente e o contexto panteísta no início por eu ter uma visão muito espírita eu abstraía porque pra mim era fundamental ter um outro nível de mundo, um nível transcendente, fazia muito sentido ter a influência de espíritos superiores, ter essa esperança de que o mundo melhor me espera, de que se eu soffro, se eu não tenho tudo que eu quero era uma provação, era uma base filosófica que tava muito enraizada em mim. Então, toda filosofia panteísta destrói isso porque ela coloca o poder no presente, nega toda hipótese ou entende as situações como hipótese e não como verdade, isso tudo eu ia deixando como meio de lado, eu abstraía, mas chegou um momento em que eu percebi. Eu fui me tornando panteísta mais em termos de sentimento e de colocação no espaço do que em termos de razão, até o dia em que eu percebi. Não, eu acho que sou mais panteísta do que espírita. Faz mais sentido pra mim ser panteísta, ter uma visão unitária da vida e presencial, focada no dia a dia, entender os mistérios como hipóteses sem conjecturar o que existe depois da vida do que ficar num mundo de colocar as coisas num outro patamar. Então, decidi que não ficaria nem de um lado, nem de outro. Eu iria viver cada situação, intensamente, dentro do que eu pudesse ser de melhor, zelando pelas virtudes, amizade, sentimento e isso acabou se revelando um panteísmo, ai foi a descoberta panteísta. Naturalmente fui passando por esses processos, de forma natural, sem um choque cultural, sem uma briga interna de aceitação nem nada, porque já era da minha natureza ser flexível comigo mesma. Vindo de uma criação católica, passei a ser espírita e depois panteísta, mas tudo muito natural, fluido como se fosse uma descoberta, um renascimento, como se fosse um acordar, um despertar para uma realidade que só me trouxe coisas boas porque eu coloquei o poder em mim. Comecei a valorizar as coisas do presente, comecei a não me ater e a não presar por ilusões, comecei a entender que cada coisa tem seu espaço, as coisas do presente estão no presente, as coisas das hipóteses estão nas hipóteses e ao mesmo tempo aceitar que todos os mistérios são possíveis, mas em cada situação e em cada momento. Eu não vou afirmar uma coisa que eu nunca vivi que eu nunca vi, porque nunca um espírito desceu pra falar comigo, eu já tive vários sonhos, mas eu posso dar várias explicações a esses sonhos, mas eu não preciso ficar presa a uma” (Marina Peruzzo).

Após alguns anos de vivência panteísta Marina descreve uma experiência confrontadora/transformadora de consumação em relação a um conflito perante o significado da vida e da existência. Ela apresenta uma reformulação e superação de suas angústias e inspirada nesta “imersão enteógena” criou o canto - *Filha do Jatobá* - fruto desta vivência.

“Numa dessas minhas angústias apareceu uma árvore bem grande na minha visão, bem grande, bem grande, bem dentro de mim, era como se ela crescesse do meu lado e fosse crescendo, crescendo, crescendo, tomando uma proporção enorme e eu fui ficando bem pequenininha. Era como se eu fosse ficando uma raiz dela e a árvore dissesse pra mim: - 'Para de pensar nessas coisas que isso não vai te levar a nada, eu sou a Mãe Terra, a Mãe Natureza, você é minha filha como todos os outros, descansa vai, deita aqui na minha raiz, descansa e para com isso'. Era como se fosse um puxão de orelha! Da mãe Natureza, através de uma árvore, simbolicamente como se

fosse uma arquétipo da Mãe Natureza falando comigo: -'para com isso, que pensamento mais ridículo, isso não vai te levar a lugar nenhum, relaxa na minha raiz, torna-te raiz também'. Ou seja... me obrigou a enraizar, a me tornar terra, a me tornar firme, razão. E a razão naquele momento me confortou dessa forma, de uma forma simbólica de enraizamento. Então, nunca mais eu tive essa angústia, nunca mais eu pensei nisso, nunca mais... eu curei... é como se eu tivesse levado um puxão de orelha e tivesse aquetado, parado de me preocupar com isso” (Marina Peruzzo).

Da mesma forma que Marina, Victor também reviveu situações e lembranças do seu passado. Enquanto conversávamos sobre os desbloqueios e as catarses Victor relatou as suas vivências e superações nas imersões ritualísticas.

“Tem outros movimentos que não tem nada haver com o vômito que eu tenho a possibilidade e oportunidade de reviver e re experienciar momentos da minha vida que foram conflituosos que eu passei por uma situação em que eu não gostei, momentos de vergonha e erros. E entrar lá na experiência, dentro de mim como um observador. O meu observador entra naquele personagem que eu estou vendo, acontecendo tudo de novo e faço diferente. Depois da experiência ayahuasqueira percebo que ela reverbera como se eu tivesse feito uma grande meditação e que eu superei aquilo, e até me vi se tivesse a oportunidade de novo, de fazer diferente. Então, vem esses momentos, não é muito frequente, mas acontecem esses momentos de superação em que eu me vejo fazendo alguma coisa e refazendo melhor. Também tem dissoluções de algumas travas, traumas emocionais. Muitos de criança, já aconteceu...”

“Eu saí remodelando eventos da minha vida, sai melhorando e corrigindo. Eventos de cunho emocional, intelectual, enfim vários âmbitos e foi a ayahuasqueira inteira com essa vivência. Se eu pudesse ter mais acesso a essa terra do comando e sair limpando esses eventos, com certeza, seria uma catarse muita grande na minha vida, mas eu percebi que depois desse evento eu me lidava muito melhor com a lembrança daquele evento do que antes da experiência como se eu tivesse resolvido, negado aquilo que tinha sido imposto e me sinto melhor emocionalmente e me dou melhor com esse tipo de lembrança. Isso me ensinou que as lembranças que eu tenho do passado e da infância podem facilmente ser mudadas, ser melhoradas, ver por um outro ponto de vista. Isso é uma questão de treino, sensibilidade e vontade também. De ver e adentrar aquele sentimento de novo e corrigir o que tiver de ser corrigido. Então, pra mim a experiência na ayahuasqueira nesse sentido é muito ampla” (Victor Leão).

M- “O que você acha que ajuda nas descobertas e superações?”

“Os diálogos acontecem num grau de sincronia muito grande, muitas vezes são questões minhas e são assuntos que vem à tona na cerimônia que acabam facilitando. Também tem o contrário, tem diálogo que nem está em mim, mas o diálogo em si, o que está sendo levantado acaba lembrando de alguma coisa, vai levantando essa poeira e eu vou resolvendo aquilo. Então, existem vários momentos, dependendo da minha sensibilidade, abertura e do meu momento. Mas, com certeza o ritual facilita bastante e proporciona essa

oportunidade. Então, tem isso, o chá da Sociedade Panteísta é sempre o mesmo, eu é que não sou o mesmo e o ritual é sempre diferente. Tem a minha sensibilidade, o meu momento e o que acontece no ritual que favorece toda a experiência” (Victor Leão).

Os panteístas compreendem a Ayahuasca como uma aliada, um instrumento para compreensões, entendimentos e novas perspectivas. Quando entrevistei Thiago em sua casa conversamos muito sobre as transformações que a visão panteísta impulsionava nas pessoas, juntamente, com a imersão enteógena e resgate do sagrado. Em um determinado momento perguntei sobre suas superações e se em algum momento de sua vida havia passado por angústias existenciais e momentos de cura.

M- “Você acha que ser panteísta cura a angústia existencial”?

T- “Olha... a minha curou. Porque, eu acho que o panteísmo permite que a gente construa esse sentimento, de estar em casa, confortável, em harmonia, e vendo como algo de natural que a gente faz porque podemos fazer. É um aprendizado que a gente adquire como uma arte de viver. Porque a angústia é uma espécie de insegurança e de medo, é o não se sentir em casa. Uma espécie de inquietação que não tem muita determinação, uma coisa meia vazia de conteúdo, é um aperto que dá no peito, uma inquietação e você não sabe bem porque tem esse sentimento. Acho que falta na nossa educação familiar e escolar um espaço para que se aprenda a viver. Estratégias pra viver. Em que lugar você vai encontrar alguém que lhe diga: 'Olhe, você é um ser humano, é um ser natural e por ser natural, você é tão digno e perfeito quanto outra coisa natural, você tem tudo pra ser quem você é, um ser humano, aprenda os seus dons e utilize deles. Faça da sua vida o que você puder fazer em termos de embelezamento'. Ninguém diz isso em lugar nenhum. Imagine você começar a dizer isso para as crianças desde pequeno. Mostrar as coisas gostosas, as coisas prazerosas, as coisas que fazem bem, que trazem o bem estar e que a felicidade é isso, que não tem mais necessidade nenhuma de se buscar alguma coisa além disso. Você começa a ver as coisas mais simples que tem porque você mudou sua percepção. Mudou a percepção de que estamos aqui esperando alguma coisa posterior, que a verdadeira vida é em outro lugar, que precisamos ainda passar por um julgamento pra ver se a gente merece ou não. Ao invés de pensar isso, você começa a pensar que estando vivo você já tem um grande merecimento porque você já tem o dom da vida, você está em um lugar bom, você tem muitas coisas boas que você pode fazer e tem que se focar nisso, focar-se no que te traz esse sentimento de bem estar. Ai você começa a pautar os dias por isso” (Thiago Aquino).

Além das lembranças do passado, as revisões obtidas pela experiência enteógena também acontecem pelas situações diárias. Benoit salientou que constantemente revisava suas atitudes e ações realizadas há pouco tempo em sua vida. Por outro viés, Virgílio destacou que a “ayahuasqueira” traz uma sensibilidade e preocupação com a saúde, destacando as

mudanças de hábitos que visem uma melhoria na qualidade de vida como: deixar de fumar, alimentar-se melhor, praticar exercícios e a busca pelo bem-estar físico, emocional e mental. Tais questões são vistas pelos panteístas como a arte do viver. As cerimônias são um momento de reflexão e sensibilização sobre o viver em diversos âmbitos.

“Quando eu digo que o panteísmo me livrou da angústia não quer dizer que eu não sou uma pessoa que tenha meus apanhos, mal-estar, minhas angústias também dependendo das circunstâncias. A vida não é fácil, às vezes o negócio fica difícil. Pode ser problema de saúde, dinheiro, familiar, cansaço do trabalho. Por isso, que precisamos também ter esse momentos de pausa e fortalecimento. Eu acho que é o que acontece com as cerimônias. Gosto de ir porque sinto que aquele momento para tudo. Eu estou comigo e me olho melhor. Sempre saio melhor e mais forte, sempre fica nesse fluxo. Eu falo sempre a imagem que Barbier usou, eu acho perfeita pra gente que toca, é a coisa do instrumento. É isso que eu não sabia e aprendi aqui na Sociedade Panteísta. Ele disse: 'o ser humano é um instrumento, pense que você é um violão. Qual é o estado perfeito do violão? o violão tem que estar afinado pra tocar a sua melodia'. Assim temos que estar, só que vamos vivendo a vida e tocando o instrumento. Então, você vai tocando o instrumento e de repente diz: 'opa, está desafinado'. Então, para de tocar afina o instrumento e volta à tocar. Então, esse momento de afinar o instrumento é quando você para para fazer algum tipo de trabalho de tranquilização e de autoconhecimento, que é a experiência com a Ayahuasca, é como se fosse uma afinação do instrumento. Quando você sai dali, o seu instrumento está afinado ou mais afinado do que estava antes. E você continua vivendo e tocando a melodia, e aí é tanto apanho, tanta coisa vai e vem, você diz: -tá desafinado de novo. Aí afina. Tem momentos que está desafinado mesmo, o violão tá desafinado o negócio tá ruim, o aperto está grande. O cara chora, apanha, para, respira, dá tempo ao tempo e passa. Mas, sempre o entendimento é de estar bem” (Thiago Aquino).

Como observado pelos relatos acima, os “ayahuasqueiros” criam esteticidades de linguagem para traduzirem e detalharem a profundidade do seu “voo”. Tais traduções descrevem a proporção visceral e os “caminhos” da experiência, seja por uma visão, uma voz ou um sentimento. Tais detalhes apontam que após se vivenciar a “consulta ao oráculo da Ayahuasca”, o “ayahuasqueiro” “volta da jornada” com uma plenitude de sentido e autoconsciência. Nesta viagem, encontram-se presentes, encantos, superações, ensinamentos, respostas, sentidos a depender da necessidade, momento, vontade e atenção de cada qual. Os panteístas afirmam a busca pelo sentido positivo da vida, numa perspectiva espinosiana de despertar as potencialidades e qualidades subjetivas.

Pelos relatos apresentados, percebe-se que o ritual compõem um sentido de atualização, revisão das emoções e situações vividas. O sujeito pela vivência ritualística adquire um senso de percepção e observação de si, conseguindo aprender com o que é dito e

vivido. Com isso, diante das suas reações emocionais e destes acontecimentos há a chance de um reeducação e reaprendizado, ou seja, uma revitalização emocional. Na medida em que o sujeito recupera seus sentidos para viver e a sensibilidade pela imersão ritualística, o mesmo também se atualiza diante das suas emoções. Tais renovações despertadas pelo autoconhecimento e o cuidado subjetivo particular trazem o sentido de revitalização e renascimento pela aproximação de si.

Tais questões resultam numa transformação subjetiva de (des)continuidade numa linha entre o medo e a confiança. Precisamente, de um lado, o medo de errar, escolher o caminho errado, viver sem gosto, sem sonhos, sem motivações, com cansaço e imerso na produtividade exaustiva, sendo diminuído e impulsionado pelo medo das escolhas e indecisões – o complexo de inferioridade, dito por Marina. Há entre os panteístas uma culpabilização no contexto de formação do indivíduo, os vínculos familiares e escolares tem maior visibilidade devido ao contato e formação educacional das pessoas quando crianças. Berger e Zidjerveld (2012) afirmam que a culpabilização é recorrente nos sujeitos que vivenciaram algum tipo de fundamentalismo religioso e optam por transformações religiosas e mudanças em seus estilos de vida. Logo, há uma busca íntima nos sujeitos pela potência de suas qualidades, conseqüentemente, as transformações visam o atendimento à esta força vital. Portanto, o ritual e a perspectiva panteísta impulsionam na transformação subjetiva (vale salientar que o próprio sujeito também se impulsiona nesta articulação) a descoberta da confiança em si, das potencialidade e qualidades positivas, das decisões, intuições, sonhos, vontades e escolhas. Mesmo ao errar, o sujeito entende que fez o melhor que poderia no momento, pois as pessoas sempre fazem o melhor de si. Portanto, o rito panteísta exercita pela auto-observação e recuperação do tempo biológico um conjunto de virtudes que potencializa a autonomia do sujeito em busca da qualidade de vida. Dessa maneira, os sujeitos panteístas quando passam por transformações e revitalizações optam por novos estilos de vida a partir de sua visão de mundo unitária. Um dos aspectos mais recorrentes de mudança são as relações trabalhistas e familiares, durante a etnografia registrei diversos sujeitos que apresentaram mudanças de empregos, buscas por novas atividades, formações e conciliações em muitos graus de relacionamento.

Há uma história comumente conhecida no campo dos psicoativos contada como um arquétipo da viagem xamânica. A “jornada” pode ser baseada numa experiência de

transcendência, como dito, uma superação do eu (egoico) para ver as “coisas”<sup>87</sup> de uma nova maneira. Essa “viagem astral” é conhecida como uma superação da cultura ou uma saída da cultura para obter um(a) novo(a) olhar/percepção. Na minha leitura, a viagem permeia o próprio campo cultural, tendo o sujeito capacidades de desprendimentos e de percepções das suas projeções instauradas. Em outro sentido, penso que seriam os *insight's* sobre os comportamentos e meio sociais “naturalizados”, vivenciados e (re)produzidos. Para esta viagem ocorrer, significativamente, é preciso uma interpretação e sentido que estão dentro dos enraizamentos e dos âmbitos culturais. Precisamente, a jornada xamânica e a “saída da cultura” remete a saída subjetiva de um ponto de vista e a possibilidade de compreender outros que também são culturais. A consideração mais simples de se fazer, como visto anteriormente no primeiro capítulo, é que o homem como aponta C. Geertz (2012 [1926]) é tanto natural quanto cultural. Os significados, modos de pensamento, pedagogia, interpretação e símbolos presentes são correlacionados em um contexto cultural de acordo com a natureza.

Viveiros de Castro (1996:120) descreve o xamã como o sujeito capaz de se colocar em perspectiva e ver diferentes modos, colocando-se na posição do outro de uma maneira que sinta e entenda seus enfrentamentos e desafios. O sujeito que percorre os “mundos” ainda volta para contar a história, tendo como finalidade exercitar uma “política cósmica”.

Manuela C. Cunha (1998) explana o xamã como um tradutor de mundos, sob um sistema sintagmático, o qual é ligado por aspectos geográficos e culturais. Sob tal análise, o xamã e a sua interpretação/ tradução tem como potencialidade as relações em que o mesmo permeia. O xamã é o indivíduo que numa perspectiva particular exercita o “dom” da relatividade. Por isso, seguindo as afirmações de Cunha (1998), a questão é a problemática da tradução e onde ela está, ou seja, quais são as intenções que existem e os fins desta significação de acordo com seu contexto e relacionamentos.

O campo dos psicoativos tem uma associação inevitável com o xamanismo pelo uso de plantas de poder e sentido holístico da vida. Busco neste tópico explanar um tipo de associação ressignificada, associando aos sujeitos panteístas um desejo de serem xamãs, não no sentido literal, mas metafórico. Especificamente, o desejo pela vivência da experiência e prática xamânica. Essa experiência é a busca de um aprendizado, um novo ponto de vista ou sentimento a florado de uma perspectiva apenas alcançada pela viagem. Na minha leitura, há algo de acalentador e encorajador em se atingir esse ponto da viagem xamânica, pois gera

---

<sup>87</sup> Sobre o termo indefinido - coisa, refiro-me a inúmeros vínculos que essa viagem possa ter, como: a vida, reflexão subjetiva, segmentos da personalidade, alocação social, comportamentos, entre outras.

uma serenidade, segurança, confiança e diversos sentimentos diante do caos semântico do mundo cotidiano e dos ruídos da Babel urbana. Metaforicamente, o xamã é um mago, um sujeito místico conhecedor de “mundos” com coragem e virtudes suficientes para transformar e curar todos esses universos.

Ailton Krenac (1992, 2009), líder indígena e ambientalista, afirma que o tempo da tradição dos índios é o tempo dos sonhos, é onde se intui e imagina. No tempo moderno não há tempo para sonhar, o trabalho e a visão de mundo resume-se em dados quantitativos e bem calculados, enquanto a natureza é uma coisa que se joga fora. O tempo do sonho, descrito por A. Krenak, é o tempo do resgate da intuição junto com a integração de todas as coisas. Neste caso, há um sentido ameríndio cósmico, com isso, procura-se aprender a entender estes avisos intuitivos e decifrar os códigos dos sonhos para se viver/construir na realidade e viver bem a realidade para ter bons sonhos.

O aprendizado e prática panteísta compõem o tempo do sonho/ da intuição, lembrando a visão ameríndia. Os rituais representam “a consulta ao oráculo” e o acesso a tradição panteísta, o ambiente intuitivo de percorrer mundos e aprender com eles. Deste modo, a prática panteísta associa-se a religiosidade ameríndia pelo sentido de tradição pelo tempo do sonho, da integralidade, política cósmica e intuição. Portanto, percebe-se que há uma tensão, provocada por um tipo de oposição binária entre: tempo da tradição (sonho, intuição, liberdade, unidade) X tempo cronológico da modernidade (obrigação, prisão, coerção, falta de autonomia, produtividade excessiva, capitalismo, dualismo, salvacionismo). Por conseguinte, os panteístas atravessam estes caminhos, as fronteiras da liberdade e autonomia vivenciadas com morte e renascimento. Logo, há na viagem xamânica a possibilidade de restaurar o tempo da tradição/ do sonho/ da intuição, modificando sentimentos, conceitos, ações e aprendendo com estas transformações.

### *Oposição dos Tempos*

<u>Tempo da Modernidade</u>	X	<u>Tempo da Tradição/ do Sonho</u>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Obrigação</li> <li>• Coação</li> <li>• Falta de autonomia</li> <li>• Capitalismo/ Desgaste</li> <li>• Salvacionismo/ dualidade</li> <li>• Depressão/ medo</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Intuição</li> <li>• Decisão autoral</li> <li>• Autonomia</li> <li>• Preservação Ecológica</li> <li>• O eterno retorno/ unidade</li> <li>• Confiança/ virtudes</li> </ul>

**Quadro 10:** Oposição dos tempos.

O sagrado panteísta representa um elo com essa fronteira e esses horizontes dos

tempos, sendo o mundo da liberdade. Por isso, afirmar-se enquanto panteísta exige um trabalho ideológico de compreensão da perspectiva cosmo-existencial e prático de exercício cotidiano da vivência do tempo da intuição. Vivenciar tal ideologia e *práxis* existencial representa adentrar no mundo do sonho, da intuição e autonomia.

Certamente, tais saberes vitais envolvem os caminhos espirituais iniciáticos e uma sequência de aprendizados e lições de vida. Na minha opinião, tornar-se um panteísta permeia o campo da transformação em diversos âmbitos (visão de mundo, atitudes, alocação social e outros). Inicialmente, a própria noção de *ethos* religioso foi instaurada pelo fundador, no momento em que criou o grupo, traduziu a filosofia panteísta e a perspectiva cosmo-existencial. Conseqüentemente, de certo modo, criou-se a identidade panteísta, o *self-panteísta*. Portanto, nesses aprendizados ideológicos e práticos conferidos, (re)produzidos e (re)estruturados criativamente o fundador da SPA criou a partir de estudos individuais sobre a Ayahuasca e os rituais uma organização que se desenvolveu processualmente de acordo com sua bagagem cultural e necessidades do próprio grupo - sujeitos afins.

Os caminhos iniciáticos são compostos por aprendizados vinculados ao *ethos* religioso e de forma mais abrangente ao contexto cultural em que se insere. O *self* e o *ethos* são relacionais e próximos, sob esta perspectiva ambos se desenvolvem reciprocamente, tanto a identidade individual quanto a coletiva (GEERTZ, 2012; CSORDAS, 2004). No caso pesquisado, os significados atribuídos a bebida fazem parte dos *ensinamentos do ethos religioso* e compõem o sentido e acesso ao tempo da tradição panteísta, sendo aprendidos de duas formas: 1) individualmente, pelo uso e experiências pessoais e, 2) coletivamente, pelo sentido geral atribuído. Quando um “ayahuasqueiro” afirma que vai consagrar o Daime, o Vegetal, Yagé, Hoasca, Ayahuasca e demais termos atribuídos a bebida, ao mesmo tempo, traz nesta expressão um conjunto de significados religiosos vivenciados, experimentados e aprendidos. Ainda, carrega consigo uma dinâmica ritualística que confere ao uso “X” interpretação, ou seja, são estruturas de pensamento que condicionam o *modus operandi*. Quando o sujeito se refere à experiência de uso da bebida, a qual apenas pode ser dita após algum experimento vivenciado, é atribuído um conjunto de significados como: percepções físicas, psicológicas, sentimentos, emoções, moralidade, valores, operações ritualística, entre outras. O ponto em que pretendo chegar é a explanação de que tais experiências pessoais são correlacionadas com os contextos em que se usa a substância e sua imersão social. Logo, o usuário aos poucos significa a experiência mística/ divina pessoal pelo vínculo de crenças,

*habitus* e *ethos* religioso, os quais são aprendidos com o decorrer do tempo de uso. Todavia, estes também são criados subjetivamente. Nesta perspectiva, quando um usuário afirma “sacramentar” a Ayahuasca, sabe-se o contexto de uso do psicointegrador, as crenças que permeiam o campo da experiência, os significados atribuídos à bebida, os significados aprendidos e atribuídos pelo usuário. Ou seja, estes termos se tornam significantes para a/na experiência enteógena, carregando consigo uma estrutura ritualística significativa operacional, uma base estrutural-estruturante. Não pretendo criar no termo estrutura um sentido rígido ou fechado, e sim esclarecer que os significados atribuídos ao enteógeno e as estruturas ritualísticas criam e dinamizam um aspecto normativo. Precisamente, uma arquitetura significativa que serve de base para a consolidação e construção do repertório das experiências, ao mesmo tempo, estas bases criam a própria fluidez do processo de aprendizagem. Simbolicamente, associo a uma bússola que norteia e orienta o barco em sua condução. Este processo contém uma circularidade. Pois, apesar do self constituir os significados de acordo com a produção de conhecimento religiosa coletiva, a experiência sempre é relatada numa dimensão subjetiva.

A partir da elaboração destes significados o usuário deve sentir algo benéfico, ou seja, criar mecanismos pessoais que compreendam que tal experiência com a substância neste contexto de utilização lhe fez bem em algum sentido. Com isto, criam-se as auto justificativas e as condições para se continuar ou não o uso.

“O iniciado” passa por uma jornada de aprendizado coletivo compreendendo os significados atribuídos pelos grupo, a prática ritualística, o sentido de uso da bebida, a perspectiva filosófica e sentimentos pessoais ao se confrontar consigo nas experiências produzidas neste contexto. Aponto que o iniciado enfrenta um processo de troca e *negociação* com o coletivo, estando constantemente observando e sendo observado. Os caminhos iniciáticos são diferentes para os sujeitos, visto que as experiências pessoais (histórias, memórias, alocação social, o “eu”), os aspectos motivacionais de uso e interação com o contexto de utilização variam. No entanto, todos os iniciados na medida em que continuam o “caminho espiritual” atravessam um caminho existencial processual, levando em consideração toda essa “teia xamânica” de interação individual e coletiva. Portanto, para compreender esta dimensão utilizarei principalmente os estudos de Victor Turner sobre o ritual, a experiência e a performance, com o intuito de compreender os agenciamentos do *set and setting* (enteógeno, ritual, sujeitos) neste campo de atuação social.

## 5.2 O ritual

A primeira consideração sobre o ritual é pensá-lo como um espaço, precisamente, um cenário social onde várias ações estão presentes. Entre elas estão: as relações entre os participantes, o efeito do enteógeno, o contexto em si (valores, crenças, normas, eficácia religiosa) e a principal, a interação existente<sup>88</sup>. Metaforicamente, um cenário teatral é um local que se transforma em qualquer espaço ou cena, quando o palco está vazio, não se tem nada, é um espaço “neutro”. Apenas o teatro vazio. Quando olhamos o palco do teatro vazio, vemos um palco pronto para ser construído e ter uma cena. Porém, quando avistamos o palco com objetos decorativos, personagens com roupas, modos de agir, falar e mais, entramos no campo da imaginação, para J. M. Barrie - *A terra do nunca*, para outras pessoas a terra da imaginação, do sempre<sup>89</sup>. Ou seja, na medida em que este espaço realiza um cenário com contexto social, relações humanas, sujeitos, objetos e ações cria-se uma dimensão das práticas da ação. Neste caso pesquisado, a dimensão ritualística religiosa panteísta ayahuasqueira, onde cada item é posto de forma pensada (sentida emocionalmente e racionalizada), ou seja, tudo tem um porquê de ser<sup>90</sup>.

Então, pode-se pensar numa sala de aula que tem objetos (cadeiras, quadro, projetor, caixas de som, janelas), um espaço organizado de tal maneira particular com pessoas que agem e se comportam de modo específico. Assim como um funeral, jantar em família, missa, retiro de meditação budista e jogo de futebol. Ambos, os diferentes espaços (cenários) são preenchidos por ações e comportamentos que atendem ao carácter social estrutural/funcional particular. Desta mesma maneira, reflete-se sobre um ritual religioso ayahuasqueiro panteísta.

A prática ritualística é considerada pelos participantes como o exercício da dialogicidade, da liberdade e da filosofia, tendo como base o *trabalho mental e emocional* pela imersão no ambiente religioso sagrado. Nesta educação mental e emocional, desenvolve-se o autoconhecimento, compreendido como um conjunto de saberes sobre os sentimentos, as vivências, racionalizações e objetificações. Este ambiente é um espaço dentro e fora do

<sup>88</sup> Tais considerações tem influências de Erving Goffman nas considerações de V. Turner (1987) sobre a performance.

<sup>89</sup> Aponto o filme *Em busca da Terra do Nunca* dirigido por Marc Forster, que cinematograficamente conta como o escritor J. M. Barrie teve a ideia de criar o conto de Peter Pan. Em resumo, o filme mostra de maneira simples como a imaginação é um elemento poderoso ao se tratar sobre a arte e o *devoir*.

<sup>90</sup> Desta maneira, crítico o pensamento antropológico que aborda sobre a inconsciência do nativo perante seus atos. Observo que tanto nativo quanto antropólogos dialogam e usam diferentes modos de linguagem e categorias para traduzirem seus pensamentos.

profano, na perspectiva de que este momento ritualístico é conferido por existir um ambiente filosófico que possibilita a imersão em si, e, compreende existencial e experientialmente a vida. Então, é necessário dois movimentos: trazer o mundano consigo para o sagrado (o rito) e o de entrar no campo do sagrado<sup>91</sup> se afastando do cotidiano. Estes dois movimentos fazem com que o participante no rito atenda aos comportamentos e a moralidade específica pela noção do ethos religioso. O espaço ritualístico é sagrado, um lugar não corriqueiro e coloquial, onde se permite explorar, vivenciar e transformar questões cotidianas pela auto-observação. Assemelha-se ao voo xamânico dito acima, o qual o partilhante consegue “ver” o seu caminhar. A auto-observação é a habilidade a ser desenvolvida, uma vez que a viagem xamânica permitiria esse voo, proporcionando ocupar esse lugar de perspectiva onde é possível observar todas as outras, inclusive, a sua própria.

Continuando sobre a reflexão dos espaços e partindo para o aspecto fronteiriço, o ritual religiofilosófico compõe o sentido turneriano dialético entre a *communitas* e a estrutura. Segundo o autor, a estrutura não representa apenas os cenários políticos jurídicos e econômicos sociais, pois contém também um sentido de qualidade cognitiva, enquanto a *communitas* abrange a *qualidade existencial* (TURNER, 2013:122-125). Como Turner (ibid:124) indica: “a imediatidade da *communitas* abre caminho para a mediação da estrutura, enquanto nos *rites de passagem* os homens são libertados da estrutura e entram na *communitas* apenas para retornar à estrutura, revitalizados pela experiência da *communitas*”. Portanto, sob estas afirmações, a comunicação entre estes dois eixos possibilita ressignificações, tanto nos pensamentos quanto nas ações. Por isto, segundo o autor, a *communitas* atribui potência a subjetividade representada pelo *élan vital* ou força vital. Os artistas e profetas impulsionados pela arte e religião são sujeitos que vivem nestas fronteiras, visando à fuga dos clichês, obrigações sociais e representação de papéis, visando adentrar numa relação sincera, livre e vital com todos os homens.

De acordo com as considerações de Turner (2012) sobre a brincadeira, o trabalho e o lazer, reflito sobre o rito panteísta considerando a sua relação com a crítica social. Nas sociedades industrializadas cujo marco é a Revolução Industrial, o trabalho e a brincadeira se separaram, conseqüentemente, cria-se o entendimento e uso do lazer como um tempo de não-

---

<sup>91</sup> Reflito sobre a imersão dos participantes no rito. De uma modo geral, os panteístas entendem a vida como sagrada, mas há ainda um comportamento específico, visto como sagrado na cerimônia, diferente do cotidiano. Portanto, atento para a questão subjetiva de entender o sagrado e se comportar. Ou seja, ver, perceber, estar presente e portar-se diante das questões e relações humanas particulares (moral, regras, normas e demais outras).

trabalho, divertimento, graça, desprendimento de responsabilidades profissionais e, o mais importante, *recuperação do tempo biológico*. É exatamente aqui a semelhança encontrada nestas duas esferas: do lazer e do espaço religiofilosófico panteísta, exercitadas de modo diferenciado para a *recuperação do tempo biológico*. O tempo natural de cada indivíduo ter a sua hora e momento de escutar a batida do próprio coração. O tempo e espaço ritual panteísta tem momentos de seriedade e graça, ambos, acontecem de acordo com o *habitus religioso* do grupo. Por esse motivo, não considero que o ritual para a SPA seja como um trabalho profissional de responsabilidades cotidianas, todavia é um trabalho no sentido dos partilhantes fazerem acontecer o ritual e “pularem” na visceralidade da experiência psicointegradora. Não é uma escola, no sentido dos panteístas terem uma preocupação com o ensinar, no entanto se compartilham muitos ensinamentos. Ao mesmo tempo, este espaço não é considerado um lazer, mas um espaço filosófico no qual se permite a conexão consigo. Desta maneira, compreende-se que há uma variedade de espaços que proporcionam a recuperação do tempo biológico. Na minha leitura, o espaço cerimonial panteísta é a formação de um templo que permite a consulta “a entidade Ayahuasca”/e a si mesmo através desta perspectiva filosófica para se compreender. É um espaço de recolhimento interior para o sujeito se sentir, em outro aspecto é uma necessidade de saída das demandas produtivas e cansativas do capitalismo para um atendimento e escuta a si dentro do sagrado. Pode-se afirmar que o ritual ayahuasqueiro acontece como uma crítica a temporalidade da modernidade, do capitalismo, tempo do trabalho, produtividade e desgaste. O sagrado panteísta ayahuasqueiro vivenciado no ritual atua como uma fronteira, não é religião e não se prende ao sentido religioso ocidental. O sagrado é praticamente a última trincheira de resistência do homem diante da homogenização da vida, dos processos de produção e de ocupação do planeta.

Lévi-Strauss (2011 [1971]) afirma que o rito e o mito são complementares à perspectiva ontológica, um dá vida ao outro. O mito explica o rito e o rito se desenvolve pelo mito. Logo, o ritual ao acontecer dá vida novamente ao mito (CAMPOS; REESINK, 2014). Segundo Lévi-Strauss (1975b:236), “todo mito é uma procura do tempo perdido”, então, o ritual é o resgate deste tempo, um espaço estrutural que se vive o mito de modo (des)personalizado, possibilitando o experimento imediato de “mito vivido”, ou seja, a personalização do mito (ibid:234).

Com base nestas afirmações, viver a prática ritualística panteísta é adentrar em um campo mítico e simbólico de base fluída - a perspectiva (monista) cosmo-existencial. Neste

pressuposto, o cerimonial panteísta desenvolve um meio representado como “naturalista” de visão de mundo e de acordo com a base metafísica. A cerimônia panteísta é a prática da ideologia existencial, especificamente, da perspectiva metafísica cosmo-existencial. Em concordância com Fenella Cannell (2007) é fundamental compreender a perspectiva metafísica dos nativos para refletir sobre os embasamentos ritualísticos, como estes constituem a subjetividade e a transformam. Pois, as narrativas, moralidade e todo o conjunto da prática ritualística é o reflexo de uma metafísica instaurada que age nos princípios, meios e fins. Em outras palavras, é a base interpretativa do mundo, do ser e agir. Embora, como Geertz (2012:93) afirma: “a religião nunca é apenas metafísica”, apontando para a relevância das atribuições, sentidos, aceitações, orientações, conservação e produção de valor gerado diante dos fatos.

Ao refletir sobre o espaço religiofilosófico panteísta e ordenamentos ritualísticos detalho as noções teóricas da simbologia comparativa de Turner (2012, 2013). Primeiro, abordo a construção da noção turneriana pelas análises dos ritos de passagem de Van Gennep (2013), tal formulação desenvolveu três fases: separação (afastamento do indivíduo do grupo), liminaridade ou margem (movimento de transição) e agregação (consuma-se a passagem para uma estabilidade). Tais fases atentam para o comportamento simbólico e aspecto funcional existente nos ritos. Ao estudar os *Ndembu* na África, Victor Turner (2013) continua tais formulações analisando a conexão entre o campo social e o religioso, elaborando a noção de *communitas* e *anti-estrutura* para compreender as transformações nos indivíduos relacionadas as estruturas sociais. As reflexões de Turner abordam sobre as reproduções, transformações, renovações dos indivíduos e do meio social. Sobre a ligação do meio social e religioso, Victor Turner (2013) afirma que nos ritos são transpassados problemas e situações do cotidiano, assim, as estruturas são entidades com um conjunto de relações sociais carregadas de tensões no campo do sagrado. Os rituais são mediadores de tensões tanto coletivamente quanto individualmente a partir de experiências e transformações ideológicas, baseada por uma troca simbólica e ressignificações que remetem ao passado e ao presente. Sob este pressuposto, V. Turner formulou a noção de *drama social*, baseado na interação do campo religioso ritualístico com as diversas estruturas sociais. Desse modo, inspirado nas formulações de Van Gennep, Turner (2013) desenvolve quatro fases para a consumação na passagem dos ritos: 1) ruptura, 2) crise e intensificação, 3) de reagregação e 4) desfecho (harmonia ou cisão social). Veremos estas fases adiante, readaptando-as para este caso, explicitadas como: o confronto, a

ressignificação, pertencimento e processo natural. Tenho como intuito valorizar as categorias nativas e criar um diálogo com base nestas considerações.

A noção de *communitas* desenvolvida por Turner possui três formas: *espontânea*, *ideológica* e *normativa*. Penso que estas três formas se aproximam e se distanciam no rito panteísta a depender dos momentos de atuação. A *espontânea* assim como o ritual tem algo “mágico”, como se todos os problemas pudessem ser resolvidos, cria-se uma abertura à novas compreensões, entendimentos, sentimentos, honestidade pessoal e fecham-se as pretensões. O “eu” se dissolve e dissimula dos eixos estruturais para um único evento único e sincronizado, dito por Csikszentmihalyi e MacAloon como *o fluxo*. A *communitas* ideológica remete a quebra de fluxo, sendo o conjunto de examinação de conceitos que descreve a interação, a linguagem e a cultura. Na *ideológica* existe uma base político-administrativa que traz uma estrutura, um modelo “utópico”. Já a *communitas normativa* é o uso do carácter sócio-estrutural, onde os símbolos adquirem carácter político, valores, leis e normas. Como Turner (2012, 2013) aponta estas três formas se relacionam de modo comparativo. Na minha leitura, estas três fases surgem no rito panteísta de modo individual e, no coletivo sempre está presente o carácter *normativo e ideológico* da *communitas*. Por isso, é uma experiência “desorganizada organizada”, pois existe uma base estruturante fixa. Como Turner (2012) afirma tanto a *communitas* leva ao *fluxo* como o *fluxo* a *communitas*.

É notório no caminho intelectual de Turner reformulações e aprimoramento das teorias, citando como exemplo o *liminal/ liminoide* e o *individual/ coletivo*. Então, traço diretrizes deste caminho intelectual tratando de modo específico cada tema a ser analisado, pondo em questão os processos de cura na prática panteísta pela perspectiva cosmo-existencial.

### **5.2.1 A experiência**

A antropologia da experiência é um eixo importante para análise da prática religiofilosófica, visto que o uso do psicoativo remete à uma experiência. O que seria essa experiência? Vimos que a experiência em si com o enteógeno rege áreas físicas, psíquicas e demais outras. A questão desvenda-se no próprio termo experiência. Victor Turner (1986:35) propõe a superação do termo de Dewey (1934) de “*ordinary experience*” (experiência cotidiana) e destaca a distinção dos termos propostos por Dilthey (1914) entre “mera

experiência” e “a/uma experiência”. Segundo V. Turner (1986:35) a “mera experiência” é “a passiva resignação e aceitação dos eventos”. Enquanto, “a/uma experiência” é “como uma pedra no jardim de areia Zen, destaca-se na uniformidade da passagem das horas e dos anos”, ou seja, situa-se fora do tempo cronológico, na atemporalidade. Turner (ibid) situa a experiência como uma questão de significado do “repertório vital humano” e do “encontro existencial na subjetividade”, o qual se refere ao passado e ao presente. Diferente de Dilthey, o autor coloca o “poder do valor” como um conjunto interacional e relacional ao significado. Com isto, Turner (1986:34-35) define experiência como:

In my book *From Ritual to Theatre* (1982:17-18), I attempted an etymology of the English word for “experience”, deriving it from the Indo-European base \*per-, to attempt, venture, rik”- you can see already how its double, “drama,” from the Greek *dran*, “to do,” mirrors culturally the “peril” etymologically implicated in “experience.” The Germanic cognates of *per* relate experience to “fare,” “fear,” and “ferry,” since *p* becomes *f* by Grimm's Law. The Greek *peraō* relates experience to “I pass through,” with implications of rites of passage. In Greek and Latin, experience is linked with peril, pirate, and ex-per-iment.<sup>92</sup>

Portanto, para Turner a experiência é uma passagem processual, a qual envolve de modo impactante, visceral e profundo o sujeito. Nas considerações de Turner (1986:39) o fator estético, “o belo é a flor”, apontando a busca desordenada dos homens significarem, criando o sentido para o que não há sentido. Por isso, a noção de drama social turneriana desdobra-se numa forma “*protoaesthetic*” (proto-estética).

Tais formulações lembram o estudo sobre os mitos de Joseph Campbell (2007) ao apontar que o mito do herói se desvenda como um caminho ou aventura a ser percorrida enfrentando diversos obstáculos até atingir a meta final. Conseqüentemente, após a perigosa aventura e memoráveis feitos o herói tem um acréscimo no nível existencial por passar situações de perigo ou quase morte, criando novos valores e significados.

No campo de religiões ayahuasqueiras, Mercante (2012) utiliza, brevemente, a análise da experiência para definir o sentido proposto em seu trabalho sobre a Barquinha. As elaborações de Mercante (ibid) se baseiam em V. Turner, Bruner, A. Huxley e Steiner para descrever o processo de significado que compõem a experiência psicoativa.

---

<sup>92</sup> “Em meu livro *From Ritual to Theatre* (1982: 17-18), ensaiei uma etimologia da palavra inglesa “experiência” derivando-a da base indo-européia \*per-, tentar, aventurar-se, arriscar”- podemos ver como seu duplo, “drama”, do grego *dran* “fazer” espelha culturalmente o “perigo” etimologicamente implicado na palavra experiência. O cognato germanico de *per* relaciona experiência com a “passagem”, “medo” e “transporte”, porque *p* torna-se *f* na Lei de Grimm. O grego *peraō* relaciona experiência a “passar através”, com implicações em ritos de passagem. Em grego e latim, experiência associa-se a perigo, pirata e ex-per-imento (tradução do autor).

O uso de uma substância psicoativa colocaria em evidência todo o corpus de significado(s) dentro do processo de uma experiência: significado como Huxley (1990) indica, estaria profundamente embebido nos objetos que geram a (ou estão envolvidos na) experiência. O significado, desta forma, costuraria o fluxo de experiências (Turner, 1986). Se por acaso o significado não for achado, uma ansiedade extrema pode ser gerada, quando então as experiências ficam desconectadas umas das outras. Mas o oposto também pode acontecer: a ansiedade pode desaparecer completamente, o significado pode ser totalmente absorvido pelo objeto, e a vida, então, pode ser completamente integrada em um todo plenamente significativo e significante (MERCANTE, 2012:222).

Como indica Mercante (2012), a experiência psicoativa emerge o corpus de significado, em termos turnerianos – o repertório humano, o qual pode ser (re)construído, dependendo da intensidade da experiência e aceitação (negociação) do indivíduo com o grupo e vice-versa. Pois, tanto o indivíduo quanto o grupo (eficácia religiosa) tem agência na (re)construção dos significados. A imersão na experiência subjetiva pode ser compreendida como um encontro perceptível com o *fluxo*, o qual é ordenado em bases estruturantes pelo grupo ayahuasqueiro.

Chegamos no ponto em que é fundamental definir o que é o *fluxo*. Para tal, esclareço a fase *liminal* e *liminoide* de Turner. Nas elaborações iniciais de Turner sobre o *drama social* e as fases rituais se destaca o ponto crucial – o liminar também colocado como *límen*<sup>93</sup>, que simboliza um ambiente de movimento, margem, transição, fertilidade, ausência de status (ou com uma reversão de status). Esta fase tem como símbolo o bobo da corte, opto por pensar no coringa que simboliza o oito e o oitenta do baralho, a carta máxima e a mínima.

Na minha leitura, Turner define dois meios de estrutura- social e psíquica, ainda que o autor rejeite em determinados momentos o conceito straussiano de estrutura, em outros ressalta os modelos de pensamento. V. Turner desenvolve uma super-agência nos ritos de passagem - estruturas sociais -como consumidores completos da resolução dos dramas, neste ponto, descarta-se o poder de agência do indivíduo. O autor ao notar a dimensão de ação simbólica individual e a interação complementar entre o coletivo e indivíduo aponta o carácter *liminoide* nas sociedades da era industrial, cujos indivíduos ainda emergem no “*fluxo zen*”. Desta maneira, V. Turner divide o *liminal* e o *liminoide* pelo contexto social e interação entre individual/coletivo. Penso que Turner queira salientar não dicotomizando, mas, percebendo a dicotomia e que ambos derivam-se um do outro, sendo o *liminoide* um fenômeno individual/coletivo individualizado.

---

<sup>93</sup> “Da experiência do *límen*, propiciada por dramas sociais, surgem poderosos símbolos multivocais. Assim se articulam diferenças. Os fios que tecem as redes de significado unificam-se em tramas carregadas de tensões” (DAWSEY, 2005:166).

Portanto, segundo Turner (2012), o *liminal* é “predominante em sociedades tribais e agrárias”, “tendem a ser coletivos”, são “integrados no processo social total”, compartilham o carácter coletivo (no sentido das “representações coletivas” de Durkheim) e permeia a ação das estruturas sociais totais (TURNER, 2012: 250-252). Enquanto o *liminoide* é “generalizado pela revolução industrial”, “poderiam ser coletivos mas não são caracteristicamente produtos individuais”, estão “nas margens das instituições centrais – são plurais, fragmentados e de carácter experimental”, são idiossincráticos e situados em grupos particulares, os quais realizam críticas ou manifestações sociais (TURNER, 2012: 250-252). Em termos comparativos, o *liminal* é uma obrigação enquanto o *liminoide* é uma brincadeira ou crítica social. Nesse sentido, resgato que a prática panteísta representa diretamente uma crítica ao tempo da produtividade e do trabalho, uma vez que já não se sabe mais sonhar ou intuir. Há uma comunicação tênue entre estes dois eixos o tempo todo, ou seja, um se faz acontecer como uma norma rígida e o outro como uma escolha. No caso da SPA, o senso de *liminar* e *liminoide* depende da relação que o membro vive com o grupo e com a vida, sendo estes eixos caracterizados como: *liminar* – obrigação e *liminoide* – escolha. Saliento que as descrições no capítulo quatro sobre a educação ritualística tendo como base a escolha, responsabilização e auto medida nos aspectos ritualísticos (hierarquia, dosagem, dialogicidade, movimentação, cânticos e autocorreção) caracterizam este senso de escolha e a busca pela autonomia. Nestas considerações, apresento que a conquista da autonomia tem como base o senso de escolhas e decisão do indivíduo conferido pelos aprendizados fruto da auto-observação e do autoconhecimento. Pois, adquire-se a percepção de que a decisão feita é escolhida de modo autoral, verificada racionalmente/ emocionalmente com uma busca intuitiva, atendendo a particularidade, busca pela qualidade de vida, não representando qualquer estímulo coercitivo negativo exterior.

Desta forma, há no aspecto intuitivo uma imersão no *fluxo*, definido como uma experiência individualizada, denotando uma sensação holística de total envolvimento. Tal sensação pode ser vivida na experiência criativa, sensível, mística, religiosa, arte, literatura, achados científicos e demais sincronias valoradas como positivas ou negativas. Csikszentmihalyi (1974, apud TURNER, 2012) aponta as características distintas do fluxo, são elas: 1) *a experiência de ação de fusão e consciência*- não há dualismo no fluxo no sentido da cognição ser um freio; 2) centralização da atenção num campo limitado-concentração no agora, permitindo a fusão; 3) a perda do ego – gerando uma unidade de

intuição, solidariedade e aceitação; 4) encontro do senso subjetivo de controle; 5) o fluxo é coerente, verdadeiro e não contraditório; 6) o *fluxo* é autotélico. Então, segundo Turner (2012:255) o *fluxo* acontece no indivíduo e a *communitas* entre os indivíduos.

Nota-se uma semelhança nas descrições da teoria do fluxo com as “experiências panteístas” - mística, sensível e criativa. Principalmente, pela fenomenologia subjetiva “consciente” experienciada pela fusão, dissolução e encontro com uma (N)natureza maior ao redor e em si mesmo. O encontro do macro e do micro simbolizado geometricamente pelo caracol ou pelo espiral. Tal encontro permeia a ruptura entre sujeito/objeto pela a noção extasiante de ser/estar (n)esse fluxo, no aspecto imediato e sensível do ser em unidade, sem separações ou dicotomias. Após vivenciar esse momento subjetivo holístico, o segundo passo é traduzir para si a experiência de modo emocional/ racional e, o mais importante, significar essa próxima relação experiencial de unidade, de estar e ser o fluxo. Ser a onda e o mar no mesmo instante.

Com isto, a análise da experiência é fundamental para compreender a vivência filosófica panteísta ayahuasqueira, visto que nesta experiência há uma imersão em um *fluxo*. A questão etnografada é que esta “sincronicidade” experienciada do *fluxo* muda de acordo com o “repertório histórico” do sujeito, expectativas, contexto ritualístico, eficácia religiosa, substância psicoativa, resumindo, o *set and setting*. Cabe deixar claro que não são todos os sujeitos que significam a experiência psicoativa como uma imersão no fluxo, um evento único, sincronizado e significativo. Destaco que as experiências prévias – o repertório histórico- está enraizado no homem de modo estrutural/estruturante, sendo o corpus de significado por experiências e memórias passadas que remetem a conceitos, comportamentos, sentimentos, ideias, imagens, símbolos, representações, valores e demais sensações (SHANON, 2003; ACHTERBERG, 1996). A experiência enteógena ayahuasqueira permitiria o acesso a tais “significações” atuando como um espelho<sup>94</sup>, onde o próprio sujeito pode ter a

<sup>94</sup> Sobre tal reflexão do espelho, destaco o trecho de Dawsey sobre a definição de *communitas* de Turner. “No espelho mágico de uma experiência liminar, a sociedade pode ver-se a si mesma a partir de múltiplos-ângulos, experimentando, num estado de subjuntividade, com as formas alteradas do ser. No espelho da anti-estrutura, figuras vistas como estruturalmente poderosas podem mostrar-se como sendo extremamente frágeis. Inversamente, personagens estruturalmente frágeis transformam-se em seres de extraordinário poder (TURNER, 1969b: 94-130). De fontes liminares, imagens e criaturas ctônicas irrompem com poderes de cura para revitalizar tecidos sociais. Entidades ambíguas ou anômalas, consideradas como sendo estruturalmente perigosas, energizam circuitos de comunicação atrofiados. Abrem-se passagens em sistemas classificatórios estáticos. Surgem áreas de contágio. Espaços híbridos. Escândalos lógicos. Nos momentos de suspensão das relações cotidianas é possível ter uma percepção mais funda dos laços que unem as pessoas. Despojadas dos sinais diacríticos que as diferenciam e as contrapõem no tecido social, e sob os efeitos de choque que acompanham o curto-circuito desses sinais numa situação de liminaridade, pessoas podem ver-se frente a frente. Sem mediações. Voltam a sentir-se como como havendo sido feitas do mesmo barro do qual

capacidade de se auto-perceber de modo intenso e imediato. Tal acontecimento é descrito por Steiner como a percepção dos próprios pensamentos que segundo Mercante (2012: 224) não colocaria diante de tais experimentos e formulações o eu-em-si mesmo, mas, o eu-perceptível-em-si mesmo. Para se situar em um novo eu perceptível seria necessário um pensar contemplativo de entender o mundo como ele é, o *fluxo*. Deste modo, este pensar contemplativo seria novamente significado e causaria uma nova estrutura significativa no sujeito, tendo um novo corpus de significado.

O universo ayahuasqueiro se presentifica nos estágios da experiência e do sagrado, é através da uma jornada espiritual e do caminho iniciático que os sujeitos se ressignificam criando novas percepções, conceitos e visões de mundo. Deste modo, pode-se compreender os processos curativos e o “nascimento no panteísmo”. Com isto, nossa jornada percorrerá os caminhos propostos por Turner (2012, 2013), tendo como base a vivência religiofilosófica dos sujeitos no contexto da Sociedade Panteísta Ayahuasca.

### 5.2.2 A performance

Antes de explanar sobre os processos de cura é fundamental contextualizar a dimensão do cenário trazido inicialmente neste capítulo, precisamente, a dimensão da performance religiosa/ritualística. Aponto as considerações de Émile Durkheim (2003) ao teorizar que a performance acontece na “solidariedade social” como uma ação de pensamento e comportamento no ritual. Desta maneira, destaco os dois tipos de linguagens formulada por MacKay (apud TURNER, 1987), verbal e não-verbal, constando como base a comunicação dirigida a algo.

Inicialmente, ao discutir o espaço ritualístico sob influências de Erving Goffman (TURNER, 1987), compreendendo-o como um espaço particular com ordenamentos, percebemos um conjunto de ações simbólicas embutidas de significado com comportamentos, normas e valores (TURNER, 1987, 2012). Neste momento, destacam-se as noções de Clifford Geertz sobre os sinais e os significados.

O que ocorre, porém, é que no homem nem as áreas predominantes, nem os conjuntos mentais podem ser formados com precisão suficiente na ausência de orientação por parte de modelos simbólicos. Para tomar nossas decisões, precisamos saber como nos sentimos a respeito das coisas; para saber como nos sentimos a

---

o universo social e simbólico, como se movido pela ação de alguma oleira oculta, recria-se. A essa experiência Turner dá o nome de *communitas*” (DAWSEY, 2005:165-166).

respeito das coisas precisamos de imagens públicas de sentimentos que apenas o ritual, o mito e a arte podem fornecer (GEERTZ, 2012:59-60).

Como aponta Geertz (ibid) tais conjuntos sociais interacionais são necessários não apenas à sobrevivência do homem, “mas à sua própria realização existencial”. Portanto, os espaços religiosos sintetizam o ethos dos povos e/ou grupos e atribuem uma plenitude de significado ao descreverem o mundo e o posicionamento existencial.

No meio deste caminho reflexivo, destaco que o ritual é prioritariamente coletivo com ações e comportamentos ordenados, ou seja, atende à uma norma e arquitetura com início, meio e fim. Este conjunto simbólico (verbal e não-verbal) ritualístico é compreendido coletivamente por *associações*. Por exemplo, um ritual ou uma roda de capoeira tem aspectos de música, dança, formação, jogo e luta. O rito/ jogo tem sinais particulares em escolas, grupos e regiões com maneiras específicas de jogar, dançar, tocar o berimbau e os demais instrumentos da bateria. O ritual/ jogo da capoeira tem comunicações sutis, onde não é necessário utilizar a linguagem verbal para o “capoeira” ajeitar o sapato, colocar a camisa, perceber o tom de agressividade, passividade, começar ou parar o jogo. Tudo isto é informado por sinais, musicais que direcionam o comportamento coletivo. Portanto, quando determinado toque do gunga (berimbau) ressoa, os capoeiristas sabem o significado pela associação compartilhada coletivamente, as quais são o conjunto de aprendizados da funcionalidade do ritual da capoeira. Ou seja, o conjunto performático é ordenado de acordo com o ambiente e sinais que circulam *entre* os indivíduos. Desta maneira, considera-se que possam ocorrer boas e más performances pelo *habitus* particular do grupo e senso de moralidade compartilhada. Para o “capoeira soltar a mandinga” é necessário compreender e dialogar com estes sinais significantes, de certo modo, é aí onde se situa o impulso da performance.

Estas exemplificações nos ajudam a compreender os momentos performáticos na prática ritualística da SPA. Os toques do gongo indicam comportamentos específicos, o primeiro, a preparação com apresentação pessoal, propósito da beberagem, o segundo, a ida ao salão para o início da cerimônia. Ambos os toques entendidos pelos participantes criam dimensões de como agir. O primeiro – apresentação, beberagem coletiva e concentração pessoal para esperar os efeitos das substâncias. O segundo – início da cerimônia com comportamento específico, atendendo ao ordenamento ritualístico. Alguns participantes afirmaram que apenas quando escutavam os cânticos de abertura se sentiam no ritual. Com isto, percebe-se que o rito tem uma dimensão estrutural de associações compartilhada por símbolos e sinais entre os participantes. Logo, entoar um cântico, tocar uma música, contar

uma história, trazer uma situação vivenciada seriam âmbitos performáticos que atendem a noção de certo e errado (n)do grupo panteísta, ou seja, a moralidade. Por exemplo, interromper um canto (chamada) ou não respeitar o movimento de circulação no salão é vista pelo ethos religioso como más performances. A noção performática atende a estética e estrutura do rito indo de encontro com o propósito individual/coletivo de ingestão da substância.

Na prática ritual acontecem momentos de atuação (geralmente lideradas pelo facilitador) que objetivam determinadas consequências, seja a recuperação do tempo biológico, harmonização individual/coletiva, confronto de ideias ou crítica social. Cada momento é refletido pelo facilitador e demais participantes para utilizar o máximo de proveito e harmonia no grupo. Tal sentimento de harmonia se encontra de acordo com as estruturas cognitivas/ emocionais já estabelecidas entre os praticantes. Então, para atender esses momentos performáticos de diálogo visando determinadas consequências os assuntos variam desde crítica social como base para a reconstrução social panteísta, assim como harmonização para recuperação do tempo biológico. Estes dois eixos são constantes e fundamentais no ritual panteísta.

O eixo performático me fez refletir sobre as formulações de Marcel Mauss (2003[1950]) sobre as teorias do corpo e outras desenvolvidas, assim como Lévi-Strauss (1975b) ao contar a história do feiticeiro Quesalid, Loic Wacquant (2002) sobre o aprendizado mimético dos pugilistas e Csordas (2008) sobre a cura. Ao meu ver, considero o aprendizado corporal performático entre o indivíduo e o coletivo como parte do “caminho espiritual”. Tais ações corporais são culturalmente aprendidas, aponto exemplos citados por Mauss (2003) como: a natação, o correr, comer, falar e demais outras. Diante destas noções, considero que a meditação também é um ação, no sentido de ser aprendida, ordenada e respeitar a determinadas estruturas e espaços. Estar parado faz sentido, quando se cria um sentido para se estar e aprender a desenvolver algo, tal sentido é um aprendizado culturalmente transferido e (re)construído. Consequentemente, a análise do corpo e da performance são eixos correlacionados, visto que a performance é expressa pelo corpo. Portanto, existe de modo influenciador nos sujeitos o aprendizado *mimético* de acordo com o habitus religioso ou o universo habitado. Os participantes iniciáticos agem vendo os anciões agirem, logo, percorre-se uma linha de aprendizados de como se portar no rito ayahuasqueiro e atender suas normas, dito por Richard Schechener (2012:61) como “mecanismos de ação” resultado de “respostas

condicionadas”.

Victor Turner (1987, 2012, 2013) aponta que o espaço ritual e a performance são derivados de questões estéticas as quais o *drama social* age como o *metateatro* (“*metatheatre*”)<sup>95</sup>, procurando estimular a comunicação sobre o sistema de comunicação em si. Ainda sobre o constructo estético, Turner (2012) afirma que ao se desenvolver uma história no ritual aquele eixo performático traduz um segmento do grupo, conseqüentemente, afirma-se o que se é, uma identidade. Assim, as histórias, cantos, ações, objetos, arquiteturas, estéticas e ações ritualísticas são performances que traduzem signos com significados, ideologia e poder (eficácia). De tal modo, o ritual e a estrutura organizacional age como um sistema estrutural de mediação que ordena, normatiza e condiciona os sujeitos com um conjunto de fundamentos morais particulares.

MacRae (2000) ao pesquisar a performance do ritual do Santo Daime aponta que tal espetáculo é baseado na eficácia do amor cristão, o qual é coordenado por um composto de normas e regras rituais. Entre elas estão: fardamento, bailado, controle de pessoas, ingestão do psicoativo, controle com as “peias”, entre outros. Percebe-se que a performance é correlacionada aos significados religiosos/ ritualísticos. Portanto, conclui que para alguns sujeitos é um choque participar de outros rituais ayahuasqueiros (outros grupos) quando se está numa ordem “performática de atuação”. Ir a um rito com outra ideologia é a quebra/confronto com estas “normalidades estruturadas” ou “naturalizadas”. Sob outro ponto, a performance ritualística é inter-relacional à eficácia religiosa, realização do rito e atendimento de determinadas expectativas. Do inglês para o português, performance é traduzido como atuação, execução, proeza, representação, entre outros sentidos.

Alguns casos nos cerimoniais panteístas etnografados transmitem a relação entre performance e moralidade. Algumas ações consideradas como más atuações são: chegar atrasado na cerimônia, não atender a vestimenta do grupo (ou seja, usar óculos, chapéu, boné, camisas com propagandas de marcas como coca-cola, entre outras), interromper o facilitador ou quebrar com os aspectos ritualísticos e apresentar-se de outra filiação religiosa impondo uma doutrina ao coletivo panteísta. Tais exemplificações buscam apresentar a relação entre indivíduo e coletivo por meio das performances. Numa análise turneriana a estética

---

<sup>95</sup> Enquanto escrevia este trecho lembrei sobre a conclusão do livro *O lobo da Estepe* de Herman Hesse (2008). A trama é envolvida por um homem de meia idade que se encontra numa crise existencial, a conclusão da crise de Harry, personagem principal, é resolvida em um ambiente como um cenário de teatro, onde o personagem percorre várias “cenas” com diferentes configurações estéticas desencadeando diversos confrontos subjetivos.

performática possibilita reviver situações conflituosas e senti-las de forma intensa. Portanto, dentro deste cenário estético sagrado o ritual é a possibilidade de estabelecer ou não uma nova harmonia. Ou seja, ressignificar – um novo *corpus de significado*, mas, para isso é preciso estar neste ambiente com um envolvimento ideológico, prático, estético, moral e normativo de possibilidade de observação das crises – os *dramas sociais*. Portanto, as performances estão correlacionadas com os simbolismos, representações, sinais, moralidade, normas, éticas e estéticas do ethos panteísta. Portanto, a prática ritualística panteísta atua como um *sistema de mediação*, a qual visa algumas metas, como:

- Realização do ritual- sendo um espaço de imersão no sagrado, tendo como base a perspectiva panteísta cosmo-existencial.
- Explorar a experiência ayahuasqueira de modo existencial, procurando significar e aprender com a experiência. Tal tópico aborda todo o conjunto de eficácia e controle religioso de como se explora, e, o que é ou não panteísta.
- Ser um cerimonial transformador- no sentido de que a prática panteísta estimula a recuperação da autoestima, confiança e autonomia pelo estudo da natureza interior e pela crítica social.
- Continuar a prática no cotidiano estudando e explorando as dimensões existenciais que envolvem a maestria das emoções diante das questões e dilemas existenciais.

Citei como exemplo algumas ações “estranhas” dos modos de atuação normais d(n)o grupo. No entanto, outras são vistas como positivas, como apresentação de situações dos dramas superados, criações artísticas que se afinam com a perspectiva panteísta, entre outras. Um dos pontos de maior reflexão da etnografia foi a questão transformadora do indivíduo no coletivo, o processo curativo. Para isso, a performance não acontece apenas como uma comunicação para o outro, mas também para si. Como Turner (1987:13) explana o homem é uma auto-realização reflexiva, “*in performing he reveals himself to himself*”<sup>96</sup>. Neste caso a reflexiva revelação acontece de dois modos no mundo interno – de mim para mim e para o externo, do eu para o tu, nós e eles. Como Turner (ibid) afirma o homem ao “performar” em um contexto social pode vir a se conhecer melhor pelas observações, participações e demais relações entre os indivíduos – indivíduo/coletivo. Em outras palavras, na *performance* o sujeito “atua” para os outros como para si mesmo, ao executar a ação ele mostra quem é ou quem quer ser. Destaco que a noção conceitual da performance possibilita ao sujeito observador e

---

<sup>96</sup> (Na performance ele revela-se a si mesmo – tradução do autor).

objetificante uma “neutralidade”<sup>97</sup> na análise ritualística, ao perceber o repertório contextual do campo social do nativo e aprender com ele.

A performance no ritual panteísta ayahuasqueiro é uma comunicação do sujeito consigo e com o(s) outro(s), apresentando e mostrando o que se é e também o que se quer, baseado numa moralidade particular. Tais questões são um norte para entender que as transformações da subjetividade acontecem por estes confrontos existenciais de visão de mundo, moralidade, ações e educações subjetivas.

### 5.3 Os processos de cura e o *devir*

Neste momento, é necessário definir a categoria de cura que tem características afetivas/cognitivas, e não físicas. A compreensão da cura revela-se na superação do sujeito de uma crise, um *drama social* no cerimonial panteísta. Concomitantemente, a crise subjetiva foi expressa na etnografia de variadas formas como: relações com o trabalho profissional, familiares, pessoais, doenças físicas/ emocionais, confrontos religiosos e buscas gerais pela qualidade de vida. Tais questões dependem de quais dilemas cada sujeito enfrenta em sua vida e como os mesmos se posicionam, seja sobre as dificuldades ou facilidades existenciais. Apresento o relato de Nara que explana sua introdução na SPA, seu sentimento de pertencimento e alguns aprendizados conquistados em seu caminho de “ayahuasqueira”.

“Então, eu mandei o e-mail e contatei Barbier. Em Julho de 2011 foi a minha primeira vez na SPA, quando eu cheguei disse: 'pronto agora eu estou num ambiente em que o chá me proporciona o que eu gosto e a doutrina também diz tudo que eu já pensava'. Não teve nada que ele me acrescentou a não ser os conceitos. Porque eu não tinha conceitos, eu tinha experiências, eu sentia o chá, sentia a integração. A integração com o todo. Mas eu não sabia o que era o panteísmo. Nunca tinha lido sobre isso, nunca tinha ido atrás de dizer eu sou alguma coisa, eu sou panteísta, eu sou cristã, nunca tinha pensado que eu diria que eu sou alguma coisa. Porque na verdade eu experimentava, eu sentia e não precisava dizer. Quando me perguntavam se eu tinha religião? não tenho religião nenhuma. E eu gostava porque não tinha religião, mas eu sentia isso tudo. Não tinha um conceito que eu pudesse dizer. Estou aderida a esse conceito. E quando eu conheci o panteísmo e a SPA, eu disse: 'realmente se eu não disser que eu sou panteísta, o panteísmo é igual ao que eu sinto'. Então, eu sou panteísta. Consequentemente, eu sou panteísta tudo o que eu sinto, ele esta colocando nesse conceito. Então, eu me defini panteísta a partir daí. Porque na verdade não é que eu me defini, simplesmente eu

---

<sup>97</sup> O termo neutralidade não se refere a um absolutismo ou positivismo científico e, sim como uma técnica de observações diante das ações, representações, sinais, símbolos e objetos. Resumindo, o cenário social e suas composições.

peguei o conceito e coloquei em cima de mim de uma coisa que eu já sentia, só fui adaptando e repensando, dando forma do pensamento ao meu sentimento.

... O que eu vejo que a perspectiva panteísta traz pra mim é a independência. Pelo fato de você não estar dependendo de um Deus ou algo sobrenatural pra te salvar. Então, eu trago isso pra mim e se encaixa perfeitamente com que eu sinto, e, também, ter mais autoafirmação. Saber que você está vivendo e você vai viver o melhor possível no momento que der para você viver. Se eu estou aqui com você, estou fazendo meu melhor possível e sem arrependimentos. Porque quando você faz o melhor que podia fazer, você não está levando arrependimentos, você não está levando culpas pelo que não deu certo ou pelo que foi errado. Você se liberta de culpas, porque você fez o melhor que podia. Então como é que eu vou me arrepender se algo deu errado. Então, você se liberta de culpas também na sua vida” (Nara Correa).

Alguns partilhantes consideram que a perspectiva panteísta ferve e queima como um fogo para ressurgir a fênix. Este fogo ritualístico em que os sujeitos se inserem transformam os medos, as inseguranças, culpas e conflitos. Por cima dessas transformações surgem os aprendizados e os novos sentidos da vida. A fênix simboliza a transformação subjetiva neste trabalho, pois ela ressurgir da morte e revitaliza-se, estando plena, forte e integra. Transformar-se, também, diz respeito a arte do viver. Nestas transformações, os diálogos e explicações nas cerimônias são um fator fundamental, uma vez que são por questões levantadas e dialogadas entre os participantes em que os mesmos revisitam seus pontos de vista e revitalizam-se. Os primeiros momentos da cerimônia são marcados pela imersão e intensidade da vivência enteógena, já perto do final, alguns partilhantes exprimem suas decisões e possíveis superações. Muitas delas envolvem mudanças de hábitos em consequência da mudança de perspectiva e visão de mundo, principalmente, nos relacionamentos profissionais. Durante a etnografia, alguns partilhantes mudaram de profissão, pois não conseguiam mais atender a demanda de produtividade, injustiça e obrigatoriedade exigida. Muitas vezes, o dilema se tornava ideológico pela conclusão de que o trabalho é uma prisão que vive sob as custas da manipulação social, estimulando a continuação de uma vida injusta e desigual. Então, optaram por novos empregos e estilos de vida.

Esta transição de perspectiva é marcante na sociedade atual, pois muitos sujeitos carregam um senso de culpa, rótulo e *minus valia* que gera uma depressão, acomodação, falta de segurança e imobilidade. A vivência ritualística resgata um senso de potência e atividade pela “pedagogia” emocional e troca de saberes circundante. Como visto neste capítulo pelos relatos de Nara, Marina, Victor e Thiago o “tempo do eterno presente” livra os

arrependimentos, culpas e complexos de inferioridade. Pois, é neste tempo que a vida acontece, no agora, no momento e no instante. O ritual permite lembrar e reviver que este tempo sempre existiu e nunca deixará de existir.

Por isso, o principal foco desta pesquisa é compreender a *angústia existencial*, nos termos refletidos por Geertz (2012), como um reflexo da visão de mundo e atitude existencial. Logo, a cura representa o aspecto descontínuo e contínuo da subjetividade, ou seja, as transformações do self sagrado (CSORDAS, 2008).

Como vimos, os grupos religiosos atribuem significados ao uso e a experiência com o psicoativo. Tais mecanismos de eficácia e controle religioso, conseqüentemente, vinculam-se a um jeito particular de ser e existir dos grupos ayahuasqueiros. MacRae (1992, 2000, 2004b) e Mercante (2012) expõem que as significações do movimento daimista e da barquinha vão de encontro com suas influências sincréticas. Por exemplo, Mercante (2012) etnógrafa nos ritos de cura da barquinha uma passagem em um plano/ espaço espiritual, interpretado como ambientes de purgatório, onde se tem a catarse e se chega a salvação pelo arrependimento dos pecados pela via do autoconhecimento. Ou seja, tais impulsos religiosas interpretam o uso e “espaços percorridos” na experiência visionária do enteógeno, nos comportamentos ritualísticos e acontecimentos cotidianos vivenciados, criando o significado final.

Para tratar sobre a cura e defini-la é fundamental abordar de maneira ampla a saúde. A Organização Mundial de Saúde define a saúde como um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não simplesmente a ausência de doença ou enfermidade (MERCANTE, 2012). Tal tema como apontado por MacRae (2000) e Mercante (2012) expõe duas definições na antropologia médica, *disease* (doença) e *illness* (enfermidade). Mercante (2012:276) define estes conceitos como:

Doença é o desvio de um padrão objetivo de normalidade. O conceito se baseia na ideia de alterações físicas da estrutura e do funcionamento de um organismo, que poderiam ser demonstradas objetivamente e quantificadas em relação a medições fisiológicas normais (Kleinman, 1980). Aqui é o campo de atuação de médicos alopatas por excelência, o corpo físico. Enfermidade, por sua vez, é um estado subjetivo, que pode incluir diversos fatores não fisiológicos que motivam a pessoa a procurar assistência, inclusive de biomédicos ocidentais (Kleinman, 1980). Essa separação é parte de um modelo, e não é absolutamente concreta para quem experiência determinado problema de saúde. A linha divisória entre doença e enfermidade é sutil e relativa, e impressões subjetivas estão intimamente ligadas a medidas objetivas.

Também baseado nos estudos de Kleinman (1980), MacRae (2000:81) expõe: “*disease se refere a qualquer distúrbio primário dos processos biológicos e psicológicos, illness*

*cobriria as respostas de natureza psicossocial e cultural a esses distúrbios*". O que de fato se nota nas religiosidades ayahuasqueiras é que estas trabalham com a integração entre o corpo, a mente, as emoções, os sentimentos e as relações humanas em vários segmentos sociais. Desta maneira, tais religiosidades "ofertam" no campo social uma "ação" específica de saúde diferente dos oferecidos pela medicina oficial. Bartolomeu F. de Medeiros (2002:76-77) ao estudar a "cura espiritual" define a saúde como: "o conjunto de ações e processos que a sociedade promove para se manter saudável", salientando os processos terapêuticos em diversos âmbitos sociais com seus valores psicossociológicos e mecanismos de buscas para o processo curativo. Tal reflexão visa entender o processo terapêutico, não apenas na saúde pública e medicina tradicional, mas em diversas comunidades e segmentos sociais (MEDEIROS, 2002). Deste modo, a interpretação da doença nas religiosidades se insere no amplo contexto individual e social, com isso, além de atribuir uma causa a tais estados, o tratamento religioso-terapêutico age no indivíduo como um todo coerente, personalizando o sujeito-doente e reinserindo-lhe na sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1975b; RABELO, 1994; MACRAE, 2000; MEDEIROS, 2002; MERCANTE, 2012).

Miriam Rabelo (1994) aponta que a cura é mediada através de *negociações* expressas mediante o ritual. Tal mediação ocorre por meio da performance (orações, cânticos, danças, metáforas, contos e demais histórias, símbolos, ações e cenário). Rabelo (1994) faz uma crítica pertinente quando se adere a cura do sujeito apenas por intermédio do rito. Portanto, tais abordagens antropológicas compreendem e analisam a complexidade de interações (redes sociais), não aderindo ao resultado final uma super agência ritualística. Em outras palavras, a ação do tratamento religioso-terapêutico pode ter resultado ou não, dependendo da interação entre os sujeitos e o rito (realização e ação de alguns sujeitos), conseqüentemente, das *negociações* presentes. Penso que esta seja uma das dificuldades das formulações de Turner (2013) ao atribuir à eficácia ritualística como a agência principal. Na minha leitura, a noção do *liminoide* de Turner inicia este assunto ao refletir sobre a agência do indivíduo nos ritos e nas reversões de status percebendo a interação entre o contexto e os indivíduos. Ao mesmo tempo em que introduz um ponto de indeterminação no processo, ou seja, o processo é aberto, não tem fim definido.

A *cura* ou consumação do *drama social* é a resolução de uma determinada crise ou angústia, a qual tem especificamente atributos culturais e subjetivos – angústia existencial, traumas pessoais, relações familiares, trabalhistas, religiosa, comportamentais, crise de

identidade e demais outras. No entanto, há ainda, o tópico sequencial dentro da cura, a *transformação da subjetividade*, que visa compreender os laços (des)contínuos da formação e visão de mundo dos sujeitos. Deste modo, inspirado no carácter das fases ou sub-ritos de Turner analisarei pela noção *liminoide* a cura em seu estágio final como um *devir existencial*, baseado na *reversão do self sagrado e transformação subjetiva*. Para isto, atravessaremos os caminhos ou processos curativos – *o confronto, a ressignificação, o pertencimento e o processo natural*. Destaco que a cura no âmbito religioso ayahuasqueiro pode acontecer de muitas formas. Alguns sujeitos superam seus dramas pessoais, porém, podem não se filiar e se ressignificarem religiosamente. Mas, reconfiguram parte de sua subjetividade pelas experiências vividas, necessidades de cura e mudança. Outros indivíduos aderem ao grupo, momentaneamente, como uma fase de experimentação e há os que se filiam. Neste caso, o principal foco a ser compreendido é o *devir existencial do self-sagrado*.

Inicialmente, os sujeitos antes da vivência panteísta tem outra perspectiva existencial, como: ateu, cristão, espírita/ kardecista, budista, “nenhuma”, entre outras. Posteriormente, os sujeitos que aderiram a ideologia e prática panteísta se consideram como pertencentes e partilhantes desta doutrina filosófica. Logo, há uma transição e ressignificação da perspectiva existencial (visão de mundo) envolvida por características entre o indivíduo e o meio social, por um viés simbólico, ideológico, afetivo e racional. Por conseguinte, apresento a readaptação das fases de Turner nos processos de cura refletindo sobre a vivência ritualística panteísta e imersão enteógena.

### **5.3.1 Confronto**

O ritual circunda em torno da perspectiva cosmo-existencial e a Ayahuasca, todos os participantes se reúnem em torno da bebida sacramentada pela perspectiva panteísta. O espaço ritualístico é como um símbolo da margem por ser um ambiente *liminoide/ sagrado* em que os indivíduos se transformam e recuperam o tempo biológico. Ao mesmo tempo, é um espaço reservado para essa função, situando-se fora do profano e da vida cotidiana, mas pela perspectiva panteísta não deixa de ser mundano, em outras palavras, o profano também é sagrado. Faz-se necessário essa distinção para permitir a saída da rotina cotidiana e se observar nesta rotina. Com isto, a auto-observação é a base para se chegar no autoconhecimento (nos ensinamentos, encantos e presentes). Portanto, cria-se um outro ambiente, o

espaço de observação do sujeito em si mesmo. Nestas suposições, a prática ritualística é terapêutica, porém não é uma terapia. No sentido de que os sujeitos se ressignificam, fortalecem, buscam e acham ânimo, e não no quesito de que os partilhantes expõe apenas problemas, angústias e inúmeros dramas como se estivessem numa consulta psicoterapêutica. Com isso, a prática religiofilosófica pode ser considerada como uma *ação de saúde* numa perspectiva holística, visto que os sujeitos buscam este espaço como forma ou manutenção de uma espécie de saúde em diversos âmbitos.

Considero o confronto como um dos momentos do auge de uma crise, justamente, o olhar intenso, direto e permanente para algo em si. Este olhar intenso é provocado pelo: 1) efeitos da ingestão, 2) associações<sup>98</sup> e/ou 3) transferências, ambos os processos confrontadores são experienciados ritualisticamente. A ingestão da substância enteógena dependendo do sujeito causa uma intensidade em tais crises existenciais emergindo auto-observações e autoanálise. As *associações* que provocam as crises são de ordem subjetiva, postas em reflexão a partir de situações e diálogos cerimoniais, as quais o sujeito reflete sobre sua vida cotidiana. Por exemplo, ao se falar sobre a noção filosófica de trabalho, alguns sujeitos em conflito com seus relacionamentos profissionais podem ter uma imersão enteógena confrontadora. Geralmente, tais conflitos surgem diante de uma crise interna oculta ou sentida diariamente, surgindo como uma intensificação. As transferências geralmente acontecem quando os sujeitos reproduzem dificuldades, rejeições e repressões internas para o rito e o coletivo. Deste modo, o confronto é praticamente o símbolo da margem, no sentido de que a partir da auto-observação novos posicionamentos são considerados ou os velhos são mantidos. O confronto pode ser visto como um momento de revisão de si mesmo para se chegar numa atualização do self (*self-actualization*) e bem-estar (*wellness*).

Em um ponto de vista, sobre o liminar, os “iniciados” estão sempre em um elo de confrontação com o grupo e o grupo com os novatos. Uma vez que, ambos, estão em constante processo de negociação. A partir destes confrontos se consumam as crises e angústias perante o indivíduo com si mesmo e/ou com o grupo.

### 5.3.2 Ressignificação

---

<sup>98</sup> Para descobrir as associações presentes dos sujeitos no cerimonial fui influenciado pelo livro de Bruno Latour (2012). Aprendi a captar as associações e dificuldades transpassadas. Não pretendo criar um choque de teorias, procuro explicar sobre como a amplitude de leituras e obras antropológicas enriquecem a observação e o trabalho etnográfico.

Para ocorrer a resignificação o sujeito passou pelo momento de confrontação e decidiu ter um novo posicionamento, ou seja, como afirma Turner (2012) no ápice da liminaridade é onde se encontra um momento de incerteza, a qual é a reflexão criativa para “novos horizontes”. Penso que para alguns panteístas “a ayahuasqueira” é o exercício da lógica da negatividade de Sócrates – a temática filosófica da dúvida, posteriormente, traduzida por Aristóteles em *a-poria*: ausência de passagem, *diaporia*: atravessar a dúvida e *euporia*: a feliz chegada, o fim da viagem através da dúvida (BENOIT, 2006:14).

Nos cerimoniais as resignificações são contextualizadas por uma espécie de “sincronicidade” de acordo com as questões subjetivas, acontecimentos e diálogos ritualísticos. Entre os momentos de confronto e resignificação acontecem as catarses (vômitos, diarreias, manifestações emotivas e sinestésias). Portanto, a resignificação é o *constructo* de um novo significado, onde este apenas estará realmente impresso no sujeito pelo exercício no cotidiano, ou seja, no tempo fora ritual. As resignificações podem ser direcionadas em diversos âmbitos subjetivos e sociais, a exemplo de Daniela que transformou seus laços trabalhistas. Depois de alguns conflitos internos ela saiu do seu emprego anterior – Consulado Americano – para ser autônoma e se dedicar no desenvolvimento do Espaço Circular – práticas integrativas. Já Victor mudou o modo de lidar com suas lembranças do passado e Virgílio mudou alguns hábitos visando uma vida saudável.

Vale salientar que o exercício da transformação são movimentos arquetípicos encontrados na vivência enteógena, impressos e contextualizados de várias formas nos/pelos sujeitos, seja por sentimentos, visões e demais estéticas afloradas. Certamente, a imaginação é uma questão analítica importante nas resignificações. De modo geral, as resignificações são os primeiros passos após o confronto, ocorrendo de acordo com o fenômeno interacional do *set and setting*. Obviamente, a força coletiva – noção de *habitus* - e eficácia religiosa tem influência nestas questões, atuando como um dos elementos da prática de cura.

As transferências também são uma fase de resignificação, considero esta em especial como a mais performática no nível de interação entre os indivíduos, visto que a experiência ayahuasqueira é vivenciada de modo intenso e interno no psiquismo. Desta maneira, a transferência é exposta ao coletivo por comportamentos ou diálogos e, geralmente, acontece de forma oculta<sup>99</sup> para o sujeito que transfere. O curioso é que os panteístas tem uma comunicação entre si que “harmoniza” tais situações, criando dinamicidades de diálogo para

---

<sup>99</sup> Alguns pesquisadores talvez prefiram o termo inconsciente, prefiro traduzir como o oculto, no sentido de que é algo da consciência, mas, talvez, não perceptível para o sujeito no presente.

resolverem os conflitos surgidos, assim como terapias em grupo. Ou seja, o próprio grupo pela noção de *habitus religiofilosófico* cria formas de impulsionar a resolução de conflitos e instalação da harmonia comum ao grupo, fortalecendo as normas e a ideologia presente.

Nas associações como visto pelo relato de Marina ocorre uma transformação integradora no nível da razão e emoção, fruto da observação do sujeito perceptível-em-si-mesmo. Portanto, as ressignificações são encontros com o vir-a-ser que vivencia processos de continuidade/descontinuidade em diversos planos subjetivos. É o próprio sujeito se lapidando para tornar o que se é ou o que se quer ser num conjunto de agenciamento, perspectivas e construções de verdades.

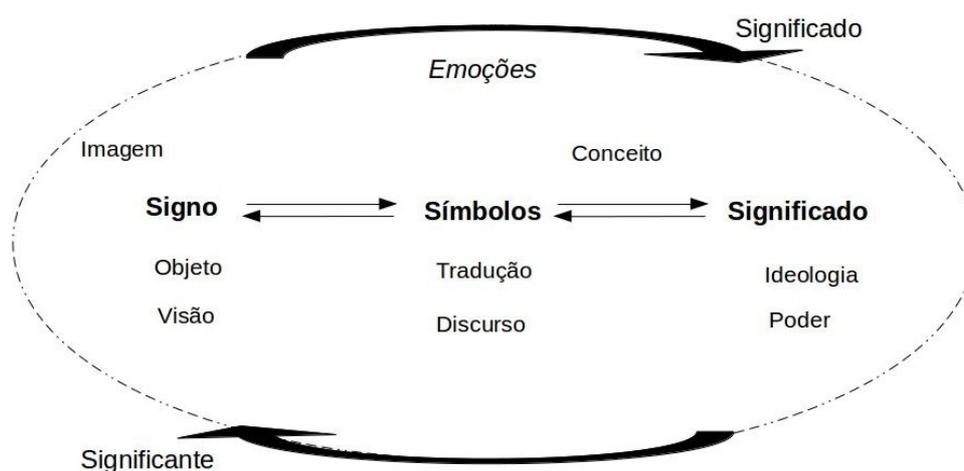
### 5.3.3 Pertencimento

Após o ayahuasqueiro confrontar-se e percorrer os caminhos da dúvida é criado um sentimento de sentido perante a existência. A dissolução do eu, comumente, conhecida na experiência psicoativa remete a noção de *fluxo*. Considero que numa vivência enteógena a dissolução do eu acontece de um modo individual/coletivo, *a dissolução do eu no ritual*. Cria-se o sentimento de “sincronicidade”, pois se absorve todos os ditos e acontecimentos. Sob outra ótica, estas absorções são impulsos de direções, caminhos, confrontos e ressignificações. Logo, a eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1975b:233) é entendida aqui como conceitos, objetificações, racionalizações, ideias e sentimentos no “plano espiritual” (afetivo e racional), os quais são ideologias atuantes simbolicamente como poder no psiquismo subjetivo e coletivo que se realiza enquanto “propriedade indutora”. Consequentemente, as ressignificações atuam em formas arquetípicas no psiquismo, o sujeito neste “espaço astral cristalino” (espaço espiritual ou simbólico) reveria seus conceitos por meio de signos, simbolismos e sentimentos. Sob representações simbólicas, uma cruz cristã para o panteísta não representa fé, amor e caridade, mas, dor, sofrimento, enganação e *minus valia*. Desta forma, ao ressignificar simbolicamente a cruz cristã para um símbolo pagão e naturalista como a *Pachamama* ou a cruz andina, este signo contextualizado geraria o significado e sentido existencial de ser um nativo e pertencer/ser à Natureza. Em outras palavras, o signo quando revestido de discurso contextualizado atua como um elemento discursivo e produtor de sentido, atuando em termos simbólicos/ míticos/ afetivos/ racionais.

Na “jornada xamânica” o viajante teria acesso ao pré-objeto, o qual na perspectiva de

Csordas (2008:108) “oferece à análise cultural o processo humano em aberto de assumir e habitar o mundo cultural no qual nossa existência transcende, mas permanece enraizada nas situações de fato”. Influenciado por M. Ponty, Csordas atenta para os processos de objetificação. Logo, a “viagem xamânica” é o acesso a estas objetificações subjetivas de ordem cultural, as quais o “conhecedor de mundos” tem o acesso e o poder de transformá-las.

Os objetos no ritual teriam um tipo de vida e ação ao representarem um conjunto discursivo e ideológico: signo – objeto/discurso/visão – significado – poder/ideologia/filosofia. Por isso, os objetos são dotados de ação discursiva, os arquétipos e sentimentos encontrados na jornada xamânica também, os quais são envolvidos pelas emoções (ACHTERBERG, 1996). Ademais, como explana Lévi-Strauss (2012:35-37) o signo é o intermediário entre a imagem e o conceito, ambos, tanto o significado se torna significante como o significante se transforma em significado. Demonstro tal esquema desenvolvido sob estas considerações no quadro à seguir:



**Quadro 11:** Esquema imagem-conceito.

Como Nara relatou o pertencimento é principalmente envolvido pela experiência sensível a qual harmoniza-se no presente. A harmonia consolidada e resolução de conflitos, ou seja, com este impulso transformador impresso no sujeito, cria-se um contentamento com a jornada psicoativa, agradecimento com o enteógeno e com o grupo onde se vivenciou o voo existencial. O pertencer tem um elo de ação, de experienciar, de ser e fazer parte, precisamente, é uma questão atuante diante das circunstâncias do mistério, do fluxo ou da existência. Neste ponto, é onde se criam as traduções, definições e auto justificativas de estar no grupo e ser um usuário do enteógeno Ayahuasca. Na medida em que se produzem sentidos,

seja pelo indivíduo ou pelo grupo, criam-se laços existenciais recíprocos baseados nas negociações. Pois, quanto mais o grupo é valorizado por indivíduos mais ele se fortalece e, quanto mais indivíduos são valorizados pelo grupo mais adeptos/partilhantes ele tem. Porém, para isto ocorrer é preciso uma afinidade entre ambos, o grupo e o indivíduo diante das características do self e do ethos panteísta. Caso, não ocorra nenhum impulso de resolução de conflito ou bem-estar, e a angústia/ ansiedade permanecer, certamente, o indivíduo não terá motivos ou justificativas para permanecer no grupo e consagrar o enteógeno.

#### 5.3.4 “O processo natural”

As ressignificações e o pertencimento é visto pelos panteístas como um processo natural fruto das imersões, superações e identificações. Como Marina relatou este processo é traduzido com uma fluidez, embora seja configurado por tensões ideológicas/ existenciais. Logo, tal categoria nativa representa processos de (des)continuidade de visões de mundo, fruto do *processo de negociação* entre o indivíduo e o grupo e vice-versa. A negociação parte de uma afinidade/ semelhança e aceitação de ambas as partes, indivíduo e grupo. O indivíduo percebe uma afinidade e identificação com a ideologia panteísta e sente-se como um partilhante deste pensar religiofilosófico, enquanto o grupo aceita o sujeito como um membro por ser correspondente. Tal processo de negociação é envolvida por uma reciprocidade. A aceitável troca de pertencimento entre ambas as partes pode ser institucionalizada ou não, ou seja, o sujeito pode filiar-se a instituição como sócio da mesma forma que não e se sentir como um panteísta. No entanto, ser sócio acarreta uma proximidade institucional, responsabilidade e compromisso formalizado entre o sujeito e a instituição religiosa. Tal processo de negociação parte de dois eixos: afetivo e racional. Primeiramente, ser ou tornar-se um panteísta derivaria de uma afinidade conjunta (indivíduo/coletivo) pela via dos sentimentos, afetos (*affection*), interpretação e explicação do que se sente e entende como concordante/semelhante, especificamente, do que é a experiência sensível/ mística. Segundo, o racional seria o pensamento lógico da tradução e do sentido. Estas duas vias são pontos centrais no *devoir* da subjetividade.

Tais parcelas compõem um todo vivenciado no corpo, no *self*, no “eu”. De um modo geral, é preciso um contentamento com a experiência, a demonstração da superação, seja por discursos ou atitudes. Pois, na medida em que o sujeito supera suas aflições, medos, crises e

dramas pela ajuda ou imersão no rito panteísta, o mesmo valoriza o grupo e o grupo valoriza o sujeito pelas suas conquistas e afinidade demonstrada. Logo, é preciso afinidade e valorização mútua – recíproca - para que ambos se fortaleçam. Sobre tais afirmações, surge a questão: onde está o valor? Para responder, a valorização parte da percepção da “vivência espiritual”, da importância e impacto que a experiência teve no sujeito, em outras palavras, nas resoluções, superações e na conquista da autonomia. Como Turner (2012, 2013) observa, para ocorrer a transformação o sujeito deve ter uma experiência impactante vivenciada de modo intenso como nunca antes vivenciado. Deste modo, o sujeito quando atinge o contentamento com a sua transformação interna valoriza o meio externo, o canal de impulso para o *dever* ou o vir a ser.

De acordo com Campos e Reesink (2014) a conversão é baseada no paradigma de descontinuidade/continuidade, que também é baseada numa reversão ontológica. Esta fase limiar da reversão é carregada de “tensões entre identidade e alteridade, unidade e diversidade” (CAMPOS; REESINK, 2014:61). Tais tensões são vivenciadas pelas narrativas, metáforas e metonímias que se vinculam com aspectos ideológicos/ontológicos embasadas por forças de ruptura/ distinção/ diferenciação e identidade/semelhança. Um dos tópicos destacados pelas autoras é que o nativo pode não se compreender como vivendo uma conversão, ressignificação, trânsito religioso, mudança de status ou reversão ontológica. Isto posto, como aponta Campos e Reesink (2014) é fundamental a compreensão existencial do nativo e de como o mesmo entende suas experiências, sendo importante e fundamental tanto as descontinuidades como as continuidades deste processo.

No caso dos panteístas, as categorias nativas apontam para uma cura ou um bem-estar. Porém, sinto que estas categorias atendem aos questionamentos antropológicos e, principalmente, do pesquisador. A categoria que surgiu de maneira espontânea entre os panteístas foi a consideração da transformação da subjetividade como “um processo natural” e fluido. O percebido é que a semelhança ou a consideração de ser panteísta, pertencer ao grupo e afim com esta ideologia (perspectiva metafísica) é representado como algo do “coração”, do que sempre se teve, do sentimento, da experiência sensível – a qual tem característica panteísta. Ao mesmo tempo em que, também, é um pensamento lógico, racional, do que é coerente, congruente e não dogmático. Então, estas duas vias são representadas nas ressignificações como um encontro com a verdadeira natureza, sendo o panteísmo para os membros a religiosidade do presente, da natureza sagrada interior/exterior.

Caracterizo estas duas expressões como um sentimento-racional e uma razão-sentimental, ambas, exercitadas de forma qualificada. Estas duas expressividades resumem o encontro com o racional e a emoção, porém, ambas trabalhadas subjetivamente de modo independente. De modo geral, ser um panteísta partiria de um exercício interior da emoção e depois da razão. Primeiro, existiria um sentimento, um pertencer a natureza e, posteriormente, a explicação deste sentimento que embasa também a veracidade e lógica deste sentir.

### 5.3.5 A cura como um processo

A noção mediadora do *habitus* de Bourdieu (2013) explana como a cura ocorre, precisamente, onde se situa a “prática da cura”. Visto que este conceito rompe com a dualidade entre o indivíduo e a sociedade propondo um princípio de *sociação* e de *individuação*. Pierre Bourdieu (2013:191) afirma que a noção do *habitus* se refere a um “sistema das disposições socialmente construídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes”. Tal noção atua *na* e *pela* ação, logo, não é um sistema fechado e imodificável. Bourdieu (2013:201) explana sobre o *habitus* como uma orientação nos efeitos das “escolhas” e “conscientizações”.

O princípio unificador e gerador de todas as práticas e, em particular, destas orientações comumente descritas como “escolhas” da “vocação”, e muitas vezes consideradas efeitos da tomada de consciência, não é outra coisa se não o *habitus*, sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinismos objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas (BOURDIEU, 2013:201).

Loïc Wacquant (2007:65-66) explana em seu artigo, *Esclarecer o Habitus*, que tal noção reconfigurada<sup>100</sup> por Bourdieu são *disposições duráveis* sendo “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”. Wacquant considera que:

[Os] agentes fazem ativamente o mundo social por meio do envolvimento de

---

<sup>100</sup> O termo *habitus* é encontrado em várias vertentes intelectuais, originou-se na filosofia antiga pelo pensamento de Aristóteles que compreendeu o termo como uma orientação dos sentimentos e ações para ordenação da conduta. Outros conceitos foram impressos na ciência sobre o *habitus*, Edmund Husserl apontou como uma conduta mental entre o passado e ações futuras. Alfred Schutz sob influência do termo *habitualität*, criado por Husserl, compreendeu como o conhecimento habitual e influenciou Maurice Merleau-Ponty na análise do corpo vivido. Já Norbert Elias traz a noção psíquica no estudo da noção de *habitus*.

instrumentos incorporados por construção cognitiva, mas também afirma, contra o construtivismo, que estes instrumentos foram também eles próprios feitos do mundo social (WACQUANT, 2007:67; apud BOURDIEU, 2000 [1997]).

Dessa maneira, percebe-se que a cura se situa em um conjunto de práticas, tanto do indivíduo buscador quanto do social, o “meio externo”. De um modo simples, os dois constituem uma unidade, sendo esta a ação curativa. Csordas (1990, 2008) desenvolve, principalmente, o estudo do paradigma da corporeidade<sup>101</sup> pelas noções teóricas da *problemática da percepção* de Merleau-Ponty e da *prática* de Pierre Bourdieu. De modo analítico, a cura religiosa explora estes dois planos teóricos tendo como eixo central a corporeidade, tanto nos afetos como na cognição. A cura é vista na perspectiva de Csordas (2008) como um processo pelo alocação do *self* na sociedade, portanto, o *locus* da eficácia da cura é o contexto relacional do *self*, expresso por emoções, sintomas, desordens, significados simbólicos, atitudes, reflexões e mais. O antropólogo define o *self* como “uma capacidade indeterminada de engajar ou ser orientado no mundo, caracterizado por esforço e criatividade” (CSORDAS, 1994, apud MERCANTE, 2012:285). Segundo Csordas (2004, 2008), o *self* está intrinsecamente ligado ao corpo, visto que todas as experiências são corpóreas ou corporificadas, tanto no processo de interiorização, autorreferencialidade e sentido de presença no mundo como na co-presença com os outros e objetificações. O processo terapêutico da cura e reordenação do mundo, definido como *self sagrado* na perspectiva de Csordas (ibid), é uma experiência corporificada seguida de um poder criativo transformativo experiencial e intrapsíquico espontâneo, baseada na imaginação e na atenção.

[A] prática religiosa explora o pré-objetivo para produzir objetificações novas, sagradas, e explora o *habitus* para transformar as próprias disposições de que é constituída. O que é extraordinário em tais situações, e que portanto pode ser normatizado como sagrado, é a evocação no ritual de disposições pré-orquestradas que constituem seu sentido. O *locus* do sagrado é o corpo, pois o corpo é a base existencial da cultura (CSORDAS, 2008:145).

Para Csordas (2008:372) a atenção se situa “no ponto existencial ambíguo no qual o ato de constituição e o objeto que é constituído se encontram- o próprio “horizonte fenomenológico”. Sequencialmente, o antropólogo desenvolve a noção dos *modos somáticos de atenção* (CSORDAS, 2008), compreendendo a objetivação de si e dos outros no mundo, principalmente, o como ser-no-mundo. Tal princípio, baseado na aproximação dos estudos

---

<sup>101</sup> O antropólogo, Csordas, faz uma distinção entre corpo e corporeidade para o estudo analítico e reflexivo do paradigma fenomenológico da corporeidade. “O corpo é uma entidade material, biológica, enquanto a corporeidade pode ser entendida como um campo metodológico indeterminado, definido pela experiência perceptiva e pelo modo de presença e engajamento no mundo” (CSORDAS, 2008:368).

entre semiótica e fenomenologia descreve um *constructo* cultural de ser e estar no mundo, estar atento “a” e “com” o corpo em diversos ambientes e com os outros, em outras palavras, a situação do corpo no mundo (ibid).

Pinto (2005, 2010) reflete sobre a corporeidade e o *self* ao pesquisar a experiência mística e outros aspectos dos Sufis, em Alepo, na Síria. Pinto (ibid) destaca que a performance expressa pelo corpo revela também a noção de moralidade e princípios intrínsecos da religiosidade. Ou seja, estas questões expressas na corporeidade são “mecanismos disciplinares” atuantes no *self* que constituem a subjetividade.

A experiência ayahuasqueira de acordo com a perspectiva de Csordas, corresponde a experiência do paradigma da corporeidade, no sentido de que todas as manifestações e sensações, incluindo as de transcendência, são corporificadas. O estar no mundo é baseado tanto na autorreferência quanto na alteridade. Consequentemente, como Csordas aponta sobre o princípio de *impermeabilidade*, o *habitus* religiofilosófico panteísta tem eficácia estruturante ao atribuir um novo corpus de significados, caso este seja negociado e aceito pelos indivíduos quando visto como semelhante e idêntico. A impermeabilidade resume-se na ponto transformativo da experiência, o devir ou o vir a ser que trabalham com bases de identidade/distinção. Em outras palavras, quando o nativo vive o aspecto mítico/ simbólico e religioso, seja pelo símbolo/ discurso/ ideologia da *Pachamama*, *Inti* e demais elementos, é impulsionado uma autorreferencialidade em si e com o outro, ou seja, o nativo *no* e *com* o mundo. A transformação da subjetividade é impulsionada para o sujeito adquirir cada vez mais potência no mundo. Para Csordas (2004) este é o sentido da religião, a objetificação que se faz estando no mundo com os demais sujeitos e criando os sentidos para se estar. Ademais, os *modos somáticos de atenção*, desenvolvido por Csordas (2008) resulta em como o ser humano adquire potência estando no mundo, pensando o que se pensa e fazendo o que se faz. Deste modo, seguindo os estudos de Turner (2013), Geertz (2012) e Fenella Cannell (2007) sobre a educação emocional com base nos aprendizados ritualísticos. Há nos processos de cura uma busca de potência do ser humano que resulta na transformação da subjetividade. Ou seja, no caso panteísta, o ritual é um educador emocional que exercita o resgate da autonomia do sujeito pelo processo educativo do aprender a falar, escutar, auto medida, responsabilização, aspecto hierárquico do grupo, aprendizado com as emoções, sendo o “ayahuasqueiro” o próprio curador de suas doenças. Na medida em que se vivência o ritual, adquire-se um senso de atualização das emoções, recuperação biológica e crítica social, pois

se aprende como se é, está e deseja ser. Portanto, quando o sujeito atualiza suas emoções sabe lidar consigo e com os outros, obtendo um senso de potência de suas qualidades. Portanto, a transformação da subjetividade é baseada na procura da potência do ser humano para efetivar-se em ato.

Sobre este pressuposto, ao refletir sobre o rito panteísta e os processo de cura dos sujeitos neste contexto, especificamente, o *set and setting*, não se trata apenas de considerar uma apropriação ou incorporação de uma ideologia. Tais termos remetem a uma exteriorização aprendida, algo corporificado que não seria essencialmente do indivíduo. O âmbito ritualístico tem como objetivo impulsionar os sujeitos se autoconhecerem e se descobrirem, atendendo ao contexto particular de atuação.

De certa maneira, percebo que há uma construção do ser e do self a qual parte dos aspectos descontínuos/contínuos da unidade psíquica e do contexto cultural. O buscar a si mesmo, seria traduzido panteisticamente como uma lapidação do ser, derivado do autoconhecimento e auto-observação. Nesta contínua busca com diversas metas, o ser teria um encontro com algo essencial, profundo e interior. Portanto, de maneira simples, considero que este encontro seja, também, fruto do contexto ritualístico panteísta, cujo atua como condicionante e mediador de tais “buscas espirituais”, lapidações, encontros e transformações subjetivas existenciais pelos impulsos educacionais e ideológicos. Por outro lado, nesta “malha” das relações humanas, o sujeito buscaria e também condicionaria a ação. Então, as sincronicidades relatadas, de certo modo, o descobrimento interior do self é condicionado pela identificação, semelhança, aceitação e concordância com as normas ritualísticas, a qual o sujeito as entende como impulsionadoras de forma positiva na resolução dos dramas, angústias e crises. Por outro lado, o sujeito tem a aceitação do grupo por atender aos requisitos (arquetipo) panteístas, ou seja por ser semelhante a ideia do self-panteísta, o qual é implicado um conjunto de ações morais, ideológicas e práticas.

Em resumo, o *devir* ou o vir a ser vivenciado ritualisticamente seria o encontro subjetivo psíquico interior do que se é (ou se quer ser), cujo é concordante e semelhante com a identidade panteísta, o self-panteísta. De modo simples, estamos tratando da identidade do self-sagrado-panteísta, cujo atua de modo unificado e estrutural em diversos sujeitos. Pois, estes indivíduos por mais que sejam compostos por diferentes modos de subjetividade procuram algo em comum. O reconhecimento enquanto ser humano, recuperação da autoestima/ autonomia, a vivencia unitária da compreensão da vida e uma reforma

potencializadora através deste movimento nos modos e estilos de vida, visando a qualidade de vida.

#### 5.4 O self e o ethos panteísta

Como já dito, o ethos e o self são correlacionais. Na minha leitura, o ethos é formado por vários self's que quando juntos formam uma identidade aceita e semelhante. Por conseguinte, os panteístas tem diferentes modos de subjetividade, por exemplo: profissões, atuações, gostos, admirações, modos de expressar as emoções e dialogar. No entanto, além da moralidade e normas compartilhadas pelo habitus religioso/classe. Há uma questão comum entre os panteístas e, até mesmo, nas pessoas que procuram ser um, a expressão pela unicidade, autonomia e criatividade.

Pensemos no contexto cultural em que os panteístas estão inseridos. Aponto que na atualidade se vive um tipo de conflito entre ciência e religião. Ambos, impulsionam as suas considerações sobre estas questões, ditas científicas ou religiosas/dogmáticas. De certa maneira, pode-se ter compreendido o panteísmo como uma religião, e ele é, ao mesmo tempo em que não é, depende da sua perspectiva sobre o tema. Na minha leitura, a SPA é um movimento filosófico/religioso anti-religião. O discurso demonstra-se móvel para os panteístas pela percepção do espaço religioso como uma afloração/conexão do que se é. Por isso, desenvolvi as principais características do movimento. Em termos simples, o panteísta se vê em um outro posicionamento do que o habitual científico e religioso pela procura a Natureza. Então, como dito anteriormente, os panteístas visam dois aspectos constantes: a *recuperação do tempo biológico* e a *crítica social* para se instalar um novo mundo, uma nova cultura, “a grande Aldeia”. Estes dois eixos são baseados na *recuperação do que se perdeu* - o elo com a N(n)atureza e o posicionamento do homem frente a mesma.

Com isto exposto, o estudo panteísta da natureza parte da necessidade cultural do homem zelar pela mesma, criando meios igualitários e comunitários de viver em sociedade com um tipo específico de visão de mundo e moralidade, o *self-panteísta*.

Ao ampliarmos a visão do contexto em que a Sociedade Panteísta se insere, destaco que os panteístas se veem como confrontadores da sociedade atual em geral, pela ideia de progresso, devastação ecológica, corrupção governamental, dualidade, cristianização, segmentação, pedagogia, ausência de dialogicidade, entre outras. Por ser um movimento inovador (considerando que se percebe este movimento como velho ao considerar o resgate

do ideal espinosiano existente), os panteístas estão numa constante fase de exercício prático da ideologia (perspectiva cosmo-existencial) e moralidade expressa pelos rituais e exercício diário de criatividade, confronto com si e com a sociedade. Este confronto é explícito pela busca da autonomia e bem-estar diante da vida social atual, precisamente, como Heelas (2006) destaca o *self-autonomous*.

Geertz (2012:95) explica sobre os sentidos que a ideia de religião e o ethos desenvolve, “[...] a religião, como a harmonia, é, em última instância, uma espécie de ciência prática, que produz valor a partir de um fato, da mesma maneira que a música é feita a partir do som”. O autor destaca que esta “ciência prática” media condições essenciais para a experiência vivida, a qual ordena um conjunto de significado por meio do compromisso, a orientação de conduta, moralidade, visão de mundo/ aspectos cognitivos, estética, ética e controle das emoções. Segundo Geertz, a religião é a junção do ethos e da visão de mundo que são circulares e dão ao conjunto de valores sociais coerência e objetividade. O autor com base na antropologia interpretativa e simbólica aponta que o homem como “pesquisador de significados” não pode viver num mundo o qual ele é incapaz de compreender. Por isso, a compreensão da religião, do ethos e visão de mundo não se dá apenas pelos valores, forma e ordem, mas como os símbolos trazem estes significados e o porquê. Visto que tais questões são intrínsecas a objetificação do/no mundo e sua forma de realizar esse mundo.

Sob estas afirmações, o ethos de um grupo baseia-se num contexto social relacional ao que o mesmo se insere. Certamente, a religião tem suas atribuições políticas e sociais. Para ser mais explícito, assim como Csordas (2004), destaco o caso do *World Trade Center*, o dia 11 de Setembro de 2001, o qual talvez tenha deixado essa sensação explícita por todo o movimento mundial que se formou após este episódio. A guerra e a imagem contra o terrorismo, a imagem de Osama Bin Laden e Al-Qaeda, o sofrimento de diversas famílias, a criação da ideia de negatividade sob algumas religiões, as guerras entre os países, o mercado cinematográfico e seus “novos” símbolos, as novas políticas de segurança, de saúde e as mais diversas consequências após este dia. Tanto nos Estados Unidos como em outros países. Situo um contexto específico, certamente nos outros lugares as consequências e visibilidade deste dia foram diferentes. O ponto em que pretendo chegar é como tais objetificações de ser no mundo são diferentes pelos contextos.

O sentido de presença no mundo e o que se faz com este sentido pelo contexto em que se vive e se experimenta, também, pode ser entendido como religião. De acordo com as

afirmações de Csordas (2004), penso que não há nenhum sujeito que não viva na margem e imerso na experiência deste existencial horizonte fenomenológico. Ademais, vivendo neste misterioso contato com o (in)dizível, estamos sempre em busca de algo que é envolvido por uma complexidade de significados emergindo os sentidos. Os sujeitos nesta “comunhão” fenomenológica procuram a ação no mundo e o sentido para ela. O sentido antropológico, também, está em compreender os diversos campos que permeiam tais ações, sensações de ser e estar neste mundo, conjuntamente, com os campos religiosos/ políticos, seus contextos sociais e a complexidade da dimensão simbólica atuante.

Inicialmente, tratei neste capítulo sobre o sagrado, a metáfora do xamã e especificamente a tradução política cósmica dessa jornada juntamente com seu sistema sintagmático. Vimos pela explanação de Cunha (1998) que tal interpretação é ligado ao contexto em que o xamã se situa. Na minha leitura, a religião também tem esse vínculo com o contexto social, sendo ela mesma uma forma de abordar sobre as objetificações e estar no mundo. Dessa maneira é que Csordas (ibid) afirma que a objetificação/ alteridade é o núcleo fenomenológico da religião. Pois, a religião exprime de modo sagrado como o homem quer ser e estar no mundo, sempre tendo esse elo de si e com o outro. Logo, travam-se embates sociais rodeados de moral e valores, seja por movimentos ecológicos, autonomia, manutenção/ transformação da secularização, luta de classe, racismo, terrorismo, território, nacionalidade e demais outras espécies de confrontos expressos neste horizonte existencial.

## 6 Considerações Finais

Tive como objetivo neste trabalho iniciar a compreensão sobre o self-panteísta. Por conseguinte, abordei sobre o campo ayahuasqueiro de um modo generalizado e a particularidade panteísta relacionada ao processo de nascimento e crescimento da SPA. Por esta razão, descrevi a perspectiva metafísica do grupo, as práticas presentes, os significados em torno da bebida ayahuasca, como o panteísta entende e se vê no mundo, o *self-sagrado* panteísta.

Ao acompanhar o desenvolvimento da SPA tive a percepção de que o movimento panteísta passa por um processo de transição, o qual não tive condições de acompanhar até a aquisição da nova sede. Até o fim da pesquisa o grupo ainda vivia essa transformação, a qual refleti pela noção turneriana destacando a ideia de anti-estrutura. Precisamente, não sei como será o desenvolvimento do grupo, parece-me impossível prever um destino final. Todavia, compreendo que alguns sujeitos passaram por ensinamentos e, atualmente, são estes que “conduzem” a instituição ayahuasqueira. Penso que de acordo com o movimento transitório da SPA novas lideranças ayahuasqueiras surgirão e se tornarão chaves fundamentais para a continuação da tradição panteísta e práticas filosóficas. Consequentemente, carregarão consigo um fundamento de vida e um conjunto de ensinamentos que não terão “futuro” se ficarem guardados e invisibilizados.

Ademais, espero que este trabalho abra um novo campo de pesquisa, o estudo sobre o panteísmo, a perspectiva metafísica cosmo-existencial, os novos dilemas religiosos/ecológicos, a compreensão do homem diante de si, dos outros e da (n)Natureza. Estes são temas que sempre permearão o universo humano, devido a sua necessidade de compreensão e principalmente porque são bons para pensar exigindo o desafio da transformação social.

Um dos fundamentos antropológicos é valorizar o universo humano e perceber as diferentes linguagens, discursos e traduções que há nestes campos. Em outros termos, o antropólogo aborda a cultura reflexivamente utilizando da aplicabilidade das categorias nativas e antropológicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Deste modo, conciliar estes dois campos nos fazem refletir sobre as “naturalizações” em ambos os campos e a capacidade de cada pesquisador responder à altura tais questões desafiadoras.

Após um “voo enraizado” espero impulsionar pela leitura uma reflexão existencial. Cabe ao *fazer antropológico* percorrer entre os tempos, os mundos, as realidades de acordo

com as necessidades dos homens transformarem suas visões e ações. Para entrar nestes universos e fronteiras, sejam eles quais forem, é preciso ter um senso de respeito, paciência e questionamento. As dúvidas são fundamentais para se estar no mundo, buscando sempre um olhar sensato diante das problemáticas que enfrentamos enquanto seres humanos rodeados de afetos/ pensamentos.

## Referências

ACHTERBERG, Jeanne. **A imaginação na cura: xamanismo e medicina moderna**. São Paulo: Summus, 1996.

ALVES, Rubem. **As melhores crônicas de Rubem Alves**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 4ª reimp., 2014.

AMARAL, Leila. **Quando o espírito encontra-se na mercadoria**. Juiz de Fora: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, v. 2, nº 2, pp. 91-104, 1999.

ANDRADE, E. N.; BRITO, G. S.; ANDRADE, E. O.; NEVES, E. S.; MCKENNA, D.; CAVALCANTE, J. W.; OKIMURA, L.; GROB, C.; CALLAWAY, J. C.. **Farmacologia Humana da Hoasca: estudos clínicos**. In LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). O Uso Ritual da Ayahuasca. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., pp. 671-680, 2004.

ANDRADE, José Maria Tavares de. **Terapia Panteísta ou Religião da Natureza**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco Edt. Massangana, 2010.

AUBRÉE, Maurion. **O “círculo Deus e Verdade”**, um movimento panteísta entre populações de origem africana no Recife (1929/1968). Recife: Ci & Tróp., v32, nº 2, pp. 275-302, 2008.

BARBIER, Régis Alain. **De habilis a sapiens: a anamnese de uma crise**. Recife: Ed. do Autor, 1998.

\_\_\_\_\_. **Panteísmo: a religiosidade do presente**. Olinda, PE: Livro Rápido, 2009.

\_\_\_\_\_. **Antropologia: Ciência e arte existencial: uma nova epopeia**. Recife: Ed. Luci Artes Gráficas Ltda., 2010.

\_\_\_\_\_. **Essência e Perspectiva Metafísica em Psicoterapia: psicodinâmica e abordagem cosmo-existencial: uma nova matriz**. Recife: Ed. do autor, 2011.

\_\_\_\_\_. **União fenomenal ou ruptura abissal? Intuição, Virtude e Decisão**. Artigo de internet, 2012a. Disponível em: [[www.essencialismo.org.br](http://www.essencialismo.org.br)] - acessado em 20/12/2014.

\_\_\_\_\_. **Do difuso e do focado, do Sol e do farol**. Artigo internet, 2012b. Disponível em: [[www.essencialismo.org.br](http://www.essencialismo.org.br)] - acessado em 20/12/2014.

\_\_\_\_\_. **Ayahuasca como opção espiritual**. Artigo de internet: [[http://panhuasca.org.br/spa/?page\\_id=253&lang=pt](http://panhuasca.org.br/spa/?page_id=253&lang=pt)] acessado em 20/01/2015.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

\_\_\_\_\_. **Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade**. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora. Antropologia da Etnicidade para além de ethnic

groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século, pp. 19-44, 2003.

BECKER, Howard. **Uma Teoria da Ação Coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

\_\_\_\_\_. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: UCITEC, 1993.

\_\_\_\_\_. **Segredos e Truques de Pesquisa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENOIT, Hector. **Sócrates: o nascimento da razão negativa**. São Paulo: Moderna, 2ª ed., 2006.

BERGER, Peter; ZIDJERVELD, Anton. **Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar fanático** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão bibliográfica**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV, pp. 183-191, 1998.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. **Participant Objectivation**. Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 9, nº 2, 2003.

BRASIL. Secretária Nacional de Políticas sobre Drogas. **SUPERA: Sistema para detecção do Uso abusivo e dependência de substâncias Psicoativas: Encaminhamento, intervenção breve, Reinserção social e Acompanhamento**. Coordenação [da] Ged. Maria Lucia Oliveira de Souza Formigoni. O uso da substâncias psicoativas no Brasil. Brasília, módulo 1, 6º ed., 2014.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil**. 1ºed. São Paulo: Ícone, 2014.

CAMPELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix/ Pensamento, 2007.

CAMPOS, R. B. C.; REESINK, M. L.. **Conversão (In)Útil**. Recife: Editora UFPE. Revista ANTHROPOLÓGICAS, Ano 18, 25(1):49-77, 2014.

CANNELL, Fenella. **How Does Ritual Matter?**. In ASTUTI, Rita [et al.]. Questions of Anthropology. New York: Berg. Vol. 76, pp. 105-136, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. 3ºed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CARNEIRO, Henrique. **Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência.** In LABATE, Beatriz Caiuby [et al], (orgs.). Drogas e Cultura.: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, pp. 65-90, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sede que não sacia.** Rio de Janeiro: Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 10, nº 110, Nov, pp. 16-21, 2014.

CAVALCANTI, Pedro. **Arquivos de Assistência a Psicopatas de Pernambuco,** ano 3, n. 1, Abril, pp. 58-63, 1933.

COUTINHO, José Pereira. **Religião e outros conceitos.** Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. XXIV, pp. 171-193, 2012.

CSORDAS, THOMAS. **Embodiment as a Paradigm for Anthropology.** Ethos, vol. 18, nº 1. Mar., pp. 5-47, 1990.

\_\_\_\_\_. **Asymptote of the Ineffable:** Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. Current Anthropology, v. 45, nº 2, Abril 2004.

\_\_\_\_\_. **Os saberes da cura e a condição humana:** cenas do momento presente em terras navaho. Porto Alegre: Educação, v. 33, nº1, jan./abril, pp. 26-34, 2010.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica:** xamanismo e tradução. Mana (4)1:7-22, 1998.

DAWSEY, Jonh. **Victor Turner e antropologia da experiência.** São Paulo: Cadernos de Campo, n.13, pp. 163-185, 2005.

DELMANTO, Júlio. **Mais louco é quem me diz.** Rio de Janeiro: Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 10, nº 110, Nov, pp. 30-33, 2014.

DESCOLA, Philippe. **Ecologia e Cosmologia.** In: CASTRO, Edna; PINTON, Florence (orgs.). Faces do trópico úmido conceitos e questões sobre desenvolvimentos e meio ambiente. São Paulo: Editora Cejup, pp. 243-261, 1997.

\_\_\_\_\_. **Genealogia de objetos e antropologia da objetivação.** Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 8, n. 18, pp. 93-112, Dez. 2012.

de CHARDIN, Teilhard. **O fenômeno humano.** São Paulo: Editora Cultrix Ltda. 1955.

DOMINGUES-LOPES, Rita de Cassia. **Desvendando os significados:** contextualizando a coleção etnográfica Xirnin do Cateté. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico.** São Paulo: Martin Claret, 2005.

\_\_\_\_\_. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. São

Paulo: Paulus, 3º ed., 2008.

EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. México: FCE, 1976.

ESCOBAR, Arturo. **Ayahuasca e Saúde: Efeitos de uma bebida sacramental psicoativa na saúde mental de religiosos ayahuasqueiros**. Recife. Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

ESCOHOTADO, Antonio. **História elementar das drogas**. Portugal, Lisboa: Antígona, 2004.

ESPINOSA, Baruch de. **Vida e Obra: os Pensadores; Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência; seleção de textos de e consultoria de Marilena de Souza Chauí ... [et al.]**. São Paulo: Abril Cultural, 2ªed., 1979.

EPICURO. **Antologia de textos/ Epicuro. Da natureza**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 3ºed., pp. 1-65, 1985.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Caderno de Campo, n.13, pp. 155-161, 2005.

FILHO, Ernesto Xavier. **O homem e a cura**. Porto Alegre: Rígel, 1993.

FORCONI, Daniela; VALE, Fernando do; DELMIRO, Ísis. **Deus e Natureza o Panteísmo em Florbela Espanca e Alberto Caeiro**. Revista dos Alunos de Graduação em Letras [on line], vol. 14.1, pp. 25-39, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 4º ed., 2013.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos vivos e os tambores dos mortos**. São Paulo: Revista de Antropologia, USP, v. 46 nº2, pp. 445- 476, 2003.

GROB, C. S.; MCKENNA, D.; CALLAWAY, J. C.; BRITO, G. S.; ANDRADE, E. O.; OBERLAENDER, G.; SAIDE, O. L.; LABIGALINI JR, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C. T.; STRASSMAN, R. J.; BOONE, K., S., NEVES, E. S.,. **Farmacologia Humana da Hoasca: efeitos psicológicos**. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). O Uso Ritual da Ayahuasca. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., pp. 653-670, 2004.

GOULART, Sandra Lucia. **Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca**. Campinas, SP: [s. n.], 2004.

\_\_\_\_\_. **Estigmas de grupos ayahuasqueiros**. In: LABATE, Beatriz Caiuby... [et al.], (orgs.). Drogas e Cultura.: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, pp. 251-288, 2008.

GROISMAN, Alberto. **Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daimé na Holanda**. Revista de Estudos da Religião. Nº1, pp. 1-18, 2004.

\_\_\_\_\_. **Das (In)Visibilidades da ayahuasca: agenciamentos, pesquisa, legislação, o joio e o trigo.** Florianópolis: UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Antropologia em Primeira Mão, v. 130, 2011.

GROSSI, Miriam. **Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”.** In: GROSSI, Miriam (orgs). Trabalho de campo & subjetividade. Florianópolis: UFSC. pp. 7-18. 1992.

HARNER, Michael. **O caminho do xamã.** São Paulo: Editora Cultrix Ltda, 1980.

HARRISON, Paul. **Elements of Pantheism.** Coral Springs, FL: Llumina Press, 2ª ed., 2004.

HEELAS, Paul. **Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualites of Life.** Hedgehog Review. Vol. 8, issue ½, pp. 46-58, 2006.

\_\_\_\_\_. **The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Belief's.** Nordic Journal of Religion and Society, 19/1, pp. 1-28, 2007.

HESSE, Herman. **O Lobo da Estepe.** Rio de Janeiro: Record, 32º ed., 2008.

HOFMANN, Albert; SCHULTES, Evans. **Plants of the gods: their sacred helling and hallucinogenic powers.** Lucerne, Switzerland: EBM, 2001.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção: Céu e Inferno.** São Paulo: Globo, 2002.

IKA MURU, Agostinho Manduca Mateus; QUINET, Alexandre (org.). **Una Isĩ Kayawa: livro da cura do povo Huni Kuĩ do rio Jordão.** Rio de Janeiro: CNCFlora/ JBRJ; Dantes ed., 2014.

KRENAC, Ailton. **Antes, o mundo não existia.** In: NOVAES, Adauto (org.). Tempo e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Genocídio e Resgate dos “Botocudo”.** Estudos Avançados 23(65), pp. 193-204, 2009.

KUPER, Adam. **A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

LABATE, Beatriz. **A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos.** Campinas, São Paulo. Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; LIMA, Edilene Coffaci de. **A expansão urbana do kampo (Phyllomedusa bicolor): notas etnográficas.** In LABATE, Beatriz Caiuby [et al]. Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008a.

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana; SANTOS, Rafael Guimarães. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico.** Campinas, São Paulo. Mercados de Letras, 2008b.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. **Música brasileira de ayahuasca**. 1ed. Campinas, São Paulo. Mercado de Letras, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby; COUTINHO, Tiago. “**O meu avô deu ayahuasca para o Mestre Irineu**”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. São Paulo: Revista de Antropologia, USP, v. 57, n°2, pp. 215-250, 2014.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**. Salvador: Edufba, 2012.

LEVINE, Michael. **Pantheism: a non-theistic concept of deity**. London and New York: Routledge, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975a.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975b.

\_\_\_\_\_. **O homem nu**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, SP: Papyrus, 12ªed., 2012.

LIGIÉRO, Zeca. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Mauad: Rio de Janeiro, 2012.

LIRA, Wagner Lins. **Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina**. Recife-PE: UFPE, 2009.

LUNA, Luis Eduardo. **Indigenous and mestizo use of ayahuasca: An Overview**. In: The Ethnopharmacology of Ayahuasca, edited by Rafael Guimarães dos Santos, Kerala, India: Transworld Research Network, pp. 1-22, 2011.

\_\_\_\_\_. **Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo animal**. In LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. O uso ritual da ayahuasca. 2ª ed. -. Campinas, São Paulo: Mercado das Letras, pp.181-200, 2004.

LUNETTA, Miguel. **Panteísmo**. João Pessoa: Ideia, 2009.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. Editora brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Ritual do Santo-Daime como Espetáculo e Performance**. In; TEIXEIRA, J. & GUSMÃO, R. (Org.). Performance, Cultura & Espetacularidade. Brasília, DF: Editora da UNB, pp. 75-84, 2000.

\_\_\_\_\_. **Abordagens qualitativas na compreensão do uso de psicoativos**. In: TAVARES, Luiz Alberto; ALMEIDA, Alba R. Brito de; FILHO, Antônio Nery, (orgs.)[et al.].

Drogas: Tempos, lugares e olhares sobre seu consumo. Salvador: EDUFBA; CETAD/UFBA, pp. 27-48, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Uso ritual substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo na redução de danos.** Texto apresentado para a Câmara de Assessoramento Técnico Científico do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), Brasília, 2004b. Disponível em: [[http://www.neip.info/downloads/t\\_edw3.doc](http://www.neip.info/downloads/t_edw3.doc)] - acessado em: 04/04/2014.

\_\_\_\_\_. **A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca.** In: LABATE, Beatriz C. [et al.], (orgs.). Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, pp. 289-314, 2008.

MAGNANI, José Guilherme. **O Xamanismo Urbano e a religiosidade Contemporânea.** Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, 20(2), pp. 113-140, 1990.

\_\_\_\_\_. **O Neo-Esoterismo na Cidade.** São Paulo: Revista USP, Set/ Nov, (31), pp. 6-15, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Brasil da Nova Era.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. **Xamãs na cidade.** São Paulo: Revista USP, nº67, pp. 218-227, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1ªed., 1976.

MANÁ, Joaquim; IBÃ KAXINAWÁ, Isaás. **Nossa música: Tradição e atualidade dos cantos Huni Kuin.** In TUGNY, Rosângela P. de; Queiroz, Ruben C. de (orgs.). Músicas africanas e indígenas no Brasil. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp.161-169, 2006.

MANDARINO, Giulliana Câmara. **Religiões ayahuasqueiras: tradições e contradições.** Niterói: UFF, 2010.

MARCUS, George. **“Problemas de La etnografia contemporânea em El mundo moderno”.** In Clifford, James & Marcus, George E. (orgs.). Retórica de La Antropología. Madrid: Júcar Universidad, pp. 235-268, 1991.

\_\_\_\_\_. **“Epílogo: La escritura etnográfica y la carrera antropológica”.** In Clifford, James & Marcus, George E. (orgs.). Retórica de La Antropología. Madrid: Júcar Universidad. pp. 357-363, 1991a.

DA MATTA, Roberto. **O Ofício do Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”.** In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 23-35, 1978.

\_\_\_\_\_. **Introdução: Repensando E. R. Leach.** In: DA Matta, Roberto (org.). Edmund Ronald Leach. São Paulo: Ática, pp. 7-54, 1983.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento as bases biológicas do entendimento humano**. Campinas, São Paulo: Editorial Psy II, 1995.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

MCKENNA, Terence. **O retorno a cultura arcaica**. Rio de Janeiro, São Paulo: Ed. Record, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Pão dos Deuses: em busca da árvore do conhecimento original, uma história radical das plantas, das drogas e da evolução humana**. Porto: Via Optima, 2000.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. **Quando busca de saúde e religião se entrecruzam: um estudo de caso**. Recife: Ed. UFPE. Revista Antropológicas, ano 6, vol. 13(1), pp. 75-90, 2002.

MELO, Rosa. **A União do Vegetal e o transe mediúcnico no Brasil**. Rio de Janeiro. Religião e Sociedade, 31(2), pp. 130-153, 2011.

MELO, Rosa. **Encantamento e disciplina na União do Vegetal**. Anuário Antropológico/2012-I, pp. 217-237, 2013.

MERCANTE, Marcelo S. **Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2012.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.

OVERING, Joana. **Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica**. Revista Mana 5(1), pp. 81-107, 1999.

PESSOA, Fernando. **Poemas completos de Alberto Caeiro**. São Paulo: Hedra, 2006.

PINTO, Paulo. **The anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria**. Social Compass, 57(4), pp. 464-478, 2010.

\_\_\_\_\_. **Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism**. In HEISS, Johann (hg.). *Veränderung und Stabilität*. Verlag: Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften Wien, pp. 201-224, 2005.

PIRES, A. P. S.; OLIVEIRA, C. D. R.; Yonamine, M. **Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos**. Revista de Ciências Farmacêutica Básica e Aplicada, 31(1), pp. 15-23, 2010.

POLARI, Alex. **O livro das mirações**. Rio de Janeiro: Record, 2º ed., 1995.

POLARI, Alex; TORTURRA, Bruno. Site da Revista Trip. Nº 108. 2012. WebSite disponível em: [<http://revistatrip.uol.com.br/revista/208/paginas-negras/alex-polari.html>] - acessado em 10/11/2014.

REHEN, Lucas Kastrup. **Receber não é compor: música e emoção na religião do Santo Daime**. Rio do Janeiro. Religião e Sociedade, 27(2), pp. 181:212, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os hinos são presentes**: algumas considerações sobre a oferta de cânticos no Santo Daime. Disponível no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, 2007. Disponível:<http://www.neip.info/index.php/content/view/2098.html>] - acesso em: 5 de Dez. 2013.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

RICCIARDI, Gabriela Santos. **O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV)**. UFBA, Salvador- BA, 2008.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da jurema encantada: Mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SEEGER, Anthony. **Etnografía da música**. In: MYERS, Helen. Ethnomusicology. An introduction. Londres, The Mac Millan Pres. Tradução de Giovanni Cirino, 1992.

SHANNON, Benny. **Ayahuasca and creativity**. Maps, vol x, number 3, 2000.

\_\_\_\_\_. **Entheogens, reflections on psychoactive sacramentals**. Journal of Consciousness Studies, 9, No. 4, pp.85-94, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os conteúdos das visões da ayahuasca**. Mana 9(2), pp. 109-152, 2003.

\_\_\_\_\_. **Biblical entheogens a speculative hypothesis**. The Journal of archaeology consciousness and culture, Vol. I, issue I, March, pp. 51-74, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Algumas palavras sobre o panteísmo**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

SILVA, Clodomir Monteiro da. **O Palácio de Juramidam SANTO DAIME: um ritual de transcendência e despolição**. Recife: UFPE, 1983.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1ªed., 2006.

SIMÕES, Júlio Assis. **Prefácio**. In LABATE, Beatriz Caiuby [et al.] (orgs.). Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, pp. 13-22, 2008.

STRASSMAN, Rick. **DMT: The Spirit Molecule, a doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences**. Rochester, Vermont: Park Street Press., 2001.

TAKEGUMA, Rui. **Capoeira e ayahuasca**. Maio de 2009. Site de internet disponível em: [<http://pesayahuasca.blogspot.com.br/search?q=capoeira+ayahuasca>] - acessado em: 10 de Outubro de 2014.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

TUPPER, Kenneth. **Entheogens and existential intelligence: The use of plant teachers as cognitive tools**. Canadian Journal of Education: 27(4), pp. 499-516, 2002.

TURNER, Terence. **Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó**. Belém do Para: Associação Brasileira de Antropologia no Museu Goeldi. Simpósio: Pesquisas recentes sobre a etnologia e a história indígena da Amazônia. pp. 68-85, 1987b.

TURNER, Victor W. **Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience**. In: TURNER, Victor W. & BRUNER, Edward M. (eds.) *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, pp. 33-44. 1986.

\_\_\_\_\_. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications. 1987.

\_\_\_\_\_. **Liminal ao liminoide**: em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa. Londrina: Mediações, v. 17 n.2, Jul./Dez., pp. 214-257, 2012.

\_\_\_\_\_. **O processo ritual: estrutura e anti estrutura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2º ed. 2013.

VALENTE, Waldemar. **Panteísmo em Pernambuco**. Anuário da Faculdade de Filosofia 1962/1964. Recife, v. 7, pp. 129-179, 1966.

VELHO, Gilberto. **Observando o Familiar**. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 36-46, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. *Mana*, (2)2, pp. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Nativo Relativo**. *Revista Mana*, vol. 8, nº1, pp. 113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. *O que nos faz pensar* nº 18, pp. 225–254, Setembro de 2004.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e Alma**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2002.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Câmara brasileira do livro, 2ª reimp., 2004.

ZINBERG, Norman M. D. **Drug, set and setting: the basis for controled intoxicant use.** New York, pp. 1-18, 1984.

Demais acessos eletrônicos

EROWID. Site de internet. Referência para pesquisas sobre psicoativos. Disponível em: [[www.erowid.org](http://www.erowid.org)] - acessado em Setembro de 2014.

ALVES, Rubem. Conto situado no capítulo dois do trabalho. Disponível em: [<https://www.youtube.com/watch?v=ZjcrXLS9D24>] - acessado em Dezembro de 2014.

PANHUASCA. Consulta sobre a SPA. Disponível em: [<http://www.panhuasca.org>] - acessado em Setembro de 2014.

TROCHE. Arte visual situada no capítulo três do trabalho. Disponível em: [<http://www.lote42.com.br/troche/o-livro.html>] - acessado em 10 de Fevereiro de 2015.

## APÊNDICE A- Fotografias



**Figura 16:** A Torre do Alto (Hanawasi), local cerimonial. Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 17:** Salão ritualístico na sede da SPA, cerca de 2011. Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 18:** Foto do salão ritualístico da SPA em 2014.  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 19:** O enteógeno, o bastão da fala e a Pachamama no fundo perto das cadeiras.  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 20:** Local do início do cerimonial. Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 21:** Escultura Cerimonial. "Língua não simboliza o alheio, língua é tudo que domina a palavra e palavra é força.  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 22:** Escultura cerimonial.  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 23:** Escultura cerimonial.  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 24:** Instrumento cerimonial gongo.  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 25:** Local de convívio (refeitório).  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 26:** Local de convívio (redário).  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 27:** Espaço onde os participantes esperam a ayahuasqueira.  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 28:** O condor. Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 29:** A águia. Crédito: Miguel Bittencourt



**Figura 30:** Concha (instrumento musical). Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 31:** Filtro de sonhos. Crédito: Miguel Bittencourt.



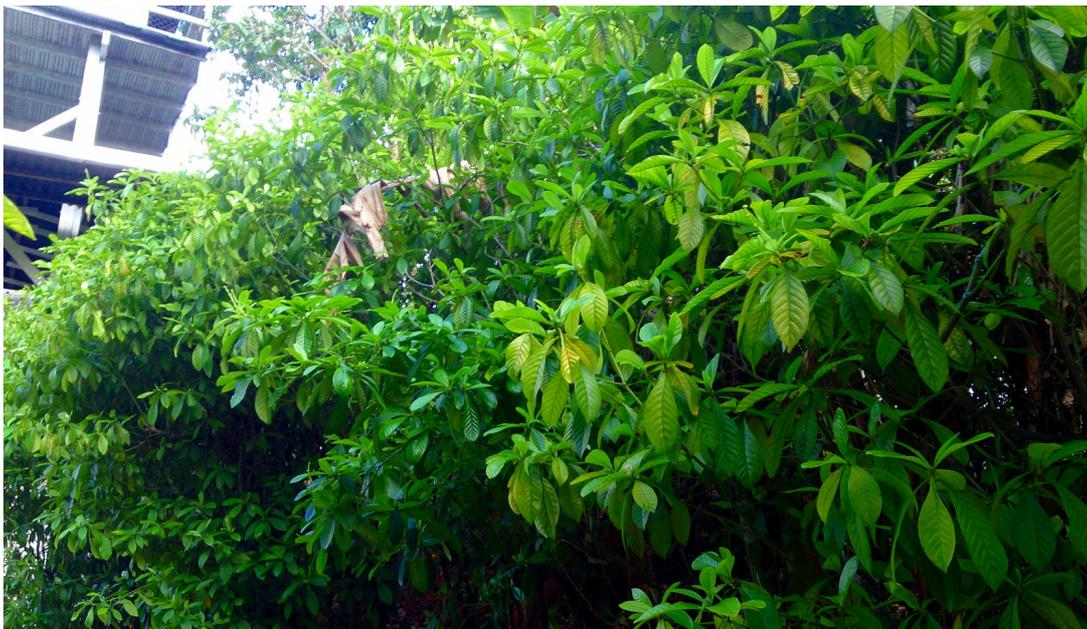
**Figura 32:** Escultura cerimonial. Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 33:** O Mariri (*Banisteriopsis caapi*). Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 34:** Cipó enramado no cajueiro com mais de 20 anos, podado para o preparo de 2013. Crédito Miguel Bittencourt.



**Figura 35:** O chacronal. Crédito: Miguel Bittencourt.



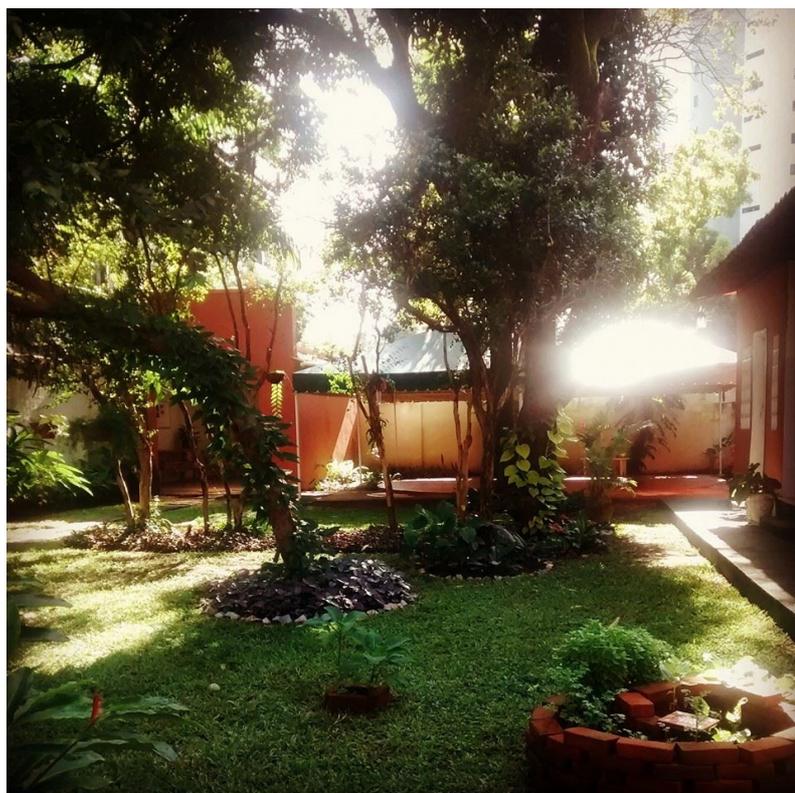
**Figura 36:** Paneladas de mariri e chacrona no fogo – 2013.  
Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 37:** Panteístas. Crédito: Miguel Bittencourt.



**Figura 38:** Salão cerimonial no preparo de 2013.  
Crédito: Miguel Bittencourt.

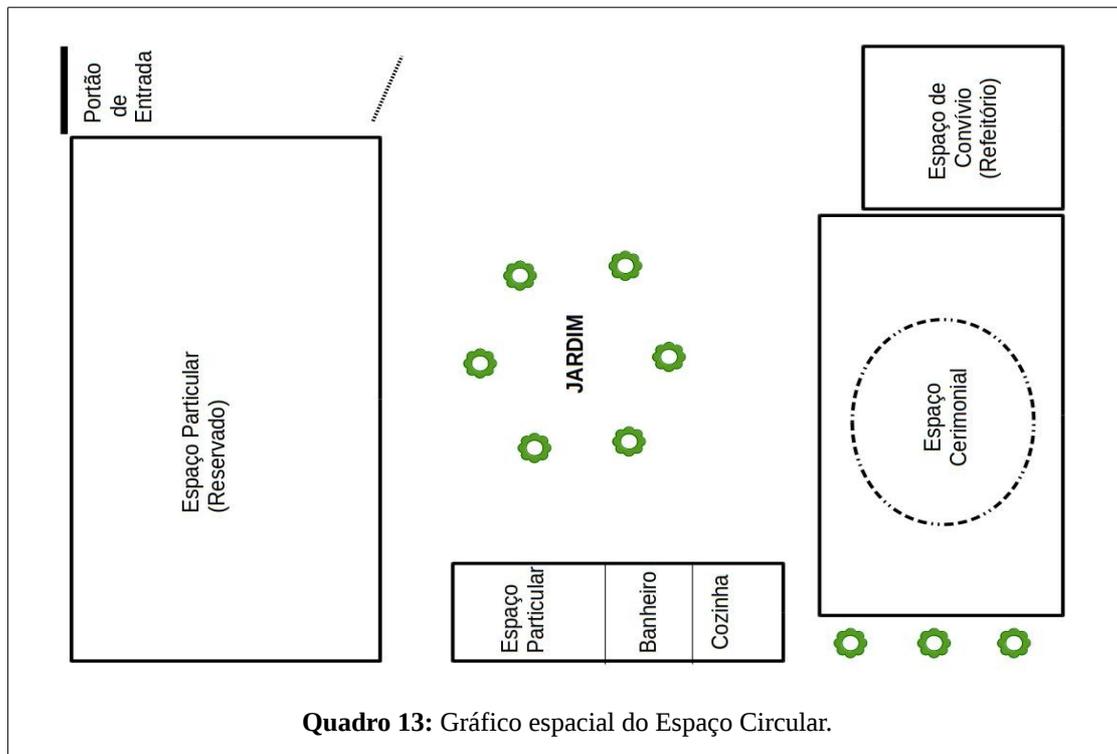
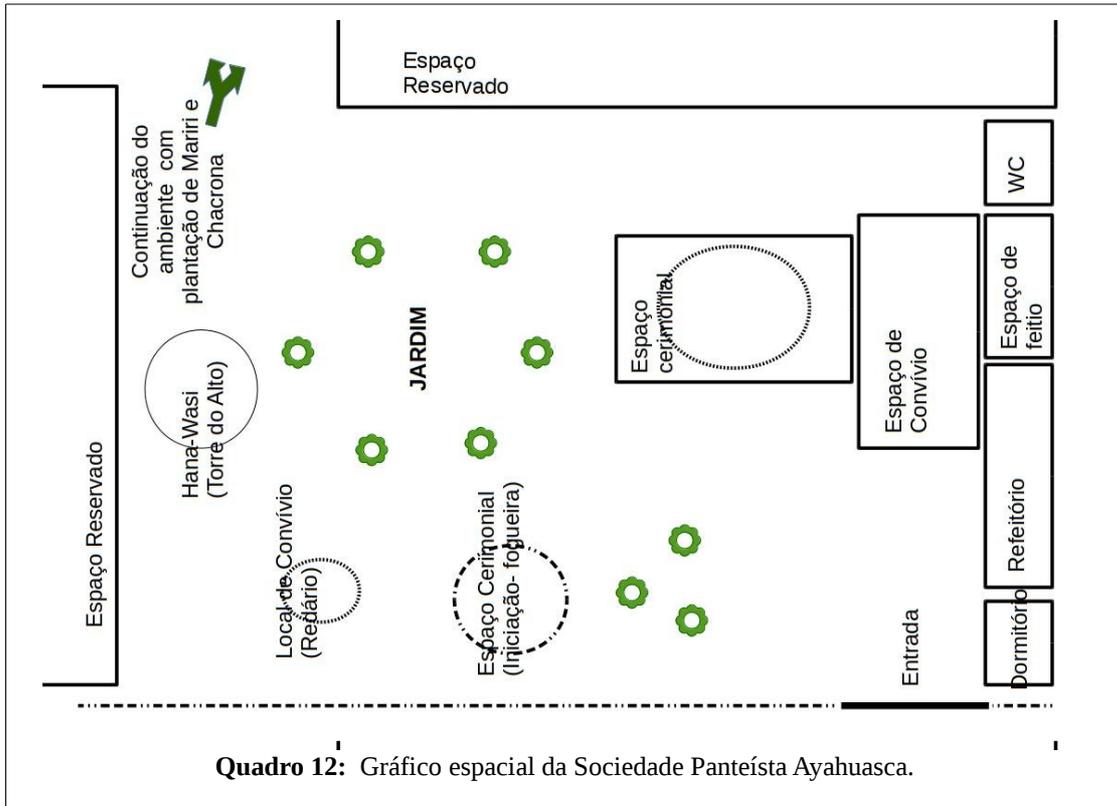


**Figura 39:** Espaço Circular (2014).  
Foto cedida por Daniela Cunha.



**Figura 40:** Espaço cerimonial (Espaço Circular- 2014).  
Crédito: Miguel Bittencourt.

## APÊNDICE B- Gráfico espacial



## **APÊNDICE C- Questões norteadoras**

- 1- Como foi o seu percurso espiritual?
- 2- Como você chegou na Sociedade Panteísta Ayahuasca?
- 3- O que você entende por religião?
- 4- Qual foi sua motivação para experimentar Ayahuasca? Há alguma experiência transformadora em sua vida após a vivência ritualística?
- 5- Você já passou por algum processo de limpeza, purga ou purificação que pode ser considerado em algum nível como uma cura?
- 6- (se sim) Você se sente a vontade para compartilhar a experiência?
- 7- O que você sentiu no pós-experiência? Teve algum processo de busca pessoal?
- 8- O que você sente quando os cânticos são feitos no ritual? Há algo mais no ritual que lhe chame a atenção?
- 9- Como você compreende o panteísmo?
- 10- Você se considera um panteísta? Como foi seu processo de integração com a SPA? Como se tornou “X membro” (iniciado, associado, conselheiro, facilitador)?
- 11- Conversa sobre demais criações e pensamentos autorais (conversa espontânea com temática livre).

## **ANEXO A- Cânticos**

### **-Cantos de Abertura-**

#### **-Mariri-**

*(Régis Barbier)*

Mariri, mariri ...(2x)

Força, coragem, firmeza e atenção

Força, coragem, firmeza e segurança

Vem, vem, vem, vem, vem...

Vem chegando aqui agora, bem nessa hora

Na força e na luz da ayahuasqueira :||

#### **-Ayahuasca-**

*(Régis Barbier)*

Ayahuasca ,ÔôôÔooo

Ayahuasca chacroninha

Ayahuasca encantadora

Vem trazendo dos teus mistérios,

Dos teus segredos, dos teus encantos

Ayahuasca ,ÔôôÔooo

Quero aprender dos teus ensinios,

Dos teus segredos, dos teus encantos

Dádivas da Natureza

Ayahuasca ,ÔôôÔooo

Afirmi o pensamento,

Estou trazendo dos teus encantos

Abri o coração,

Estou sentindo harmonia

Ayahuasca ,ÔôôÔooo  
Estamos trazendo dos teus mistérios,  
Dos teus segredos, dos teus encantos  
Podemos sentir luz, paz e amor  
Ayahuasca ôôôô

**-Jardim Real-**

*(Régis Barbier)*

Mariri, chacrona  
É jardim real  
O mariri e a chacrona  
Os dois unidos é um, é um  
É mistério da Natureza, é um  
Sol nas cordilheiras, luar no mar  
Sol e lua, cordilheira e mar  
O mariri e a chacrona  
Os dois unidos é harmonia da natureza  
Une, une, une, une, une, une, une, um, é um...  
Une, une, une, une, une, une, une, um, é um...  
É sabedoria ancestral, é ciência da América  
É sabedoria ancestral, é ciência da América  
Amor, saúde e paz  
Coração Florido  
Palavras recordadas e visão cristalina  
Coroa de luz, coroa de luz  
É luz, é luz, é luz...

**-Canto de fechamento-**

**-Palavras finais de agradecimento-**

Ayahuasca ôôôô  
Ayahuasca chacroninha  
Ayahuasca encantadora  
Recebemos dos teus ensinamentos  
Recebemos dos teus segredos e mistérios

Ayahuasca ôôôô  
Aprendemos dos teus ensinamentos  
Dos teus segredos, dos teus mistérios  
Estou fechando nosso trabalho  
(o facilitador coloca o bastão no suporte na mesa)  
Fechei nosso trabalho  
Ayahuasca!  
A cerimônia está fechada

**-O Inti Pai Sol-**  
*(Régis Barbier)*

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol  
Agradeço pela luz  
Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol  
Agradeço pelo ar, agradeço pela água e por toda Natureza,  
Pelos minerais, vegetais e criaturas

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol  
Agradeço pela consciência, percepção e os sentimentos  
Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol  
Agradeço pela imaginação, pensamento e a palavra  
Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol  
Agradeço pelas flores, arco-íris e borboletas

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol

Agradeço pelas notas musicais, passarinhos cantadores, a brisa nas casuarinas

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol

Agradeço pelos perfumes e sabores, flor, frutas e mel

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol

Por todos aqui presentes eu peço eu peço

O poder de ser humano

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol

Peço firmeza força, coragem, determinação, saúde, iniciativa

É poder de ser humano

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol

Peço inteligência, compreensão, razão, bom-senso, ponderação

É poder de ser humano

ô Inti Pai Sol, ô Inti Pai Sol

Peço harmonia, criatividade, a capacidade de admirar a beleza e grandeza da natureza

É poder de ser humano

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol

Peço intuição, visão, previsão, se necessário premonição

É poder de ser humano

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol

Peço respeito, fraternidade, alegria, respeito e amor

É poder de ser humano

Ô Inti Pai Sol, Ô Inti Pai Sol

Em nome de todos nós aqui presentes eu peço eu peço

O poder de ser humano

**-Eu sou da Natureza-**

*(Victor dos Anjos)*

Eu sou de que religião

Eu sou de que religião

Eu sou da Natureza

Eu sou da Natureza

Eu não navego

Pois sei que eu sou o rio

E vou em direção ao mar

Que está a receber o Sol

Eu sou da Natureza

Eu sou da Natureza

Eu sou...

**-Eu sou dessa terra-**

*(Victor dos Anjos)*

Eu sou dessa terra

Sou dessa lua e desse Sol

Nasci nessa terra

Sou do deserto, da montanha e das florestas

Sou indígena daqui

Eu sou pataxó, xavante, cariri

Yanomami, tupi guarani, karajá

Sou pankararu, karnijó, tupinanjé

Potiguara, caeté, funil-ô, yawanawá

Eu sou tukunaká

Nasci nessa terra

Sou um ser universal

O divino está em mim aqui agora

Eu sou tukunaká

Eu sou tukunaká  
Tukunaká

**-Filhos da Terra-**

*(Paulo Jales)*

Todos viemos desta terra  
E a ela vamos voltar  
Como uma gota d'água  
Fluindo até o mar

Somos filhos dessa terra  
Filhos do Sol e da lua,  
Filhos do fogo, da água e do ar  
É o nosso paraíso, é o nosso verdadeiro lar

Somos unos com esta terra  
Somos unos com essa terra  
Assim seja, assim é e assim sempre será

**-Canto da Ayahuasca-**

*(Thiago Aquino)*

Eu canto, eu sinto a força e a luz (4x)  
É mariri trazendo a força, é a chacrona trazendo a luz  
Os dois unidos que beleza rara, é a natureza, é a Ayahuasca (2x)

Eu canto, eu sinto a força e a luz (2x)  
Com alegria eu piso neste chão, com harmonia eu tenho uma visão  
O céu e a terra são nossa morada  
Em paz com o mundo, em paz com nossa casa (2x)

Eu canto, eu sinto a força e a luz (2x)

A luz tá luzindo, intenso clarão  
A força vibrando toca a imensidão  
Salve a natureza, salve seu esplendor,  
A vida presente repleta de amor(2x)

Eu canto, eu sinto a força e a luz (2x)  
Os dois unidos que beleza rara, é a natureza, é a Ayahuasca (2x)

**-Toda Vida Boa-**

*(Tiago Aquino)*

Toda vida boa tem direção  
Só anda sem destino quem não tem visão  
Mantenha o olho atento e preste atenção  
Toda vida boa tem direção

Norte e sul, leste, oeste  
Desenhe um mapa  
Não se apresse

Norte e sul, leste, oeste  
Não se esqueça  
Você é seu mestre

Toda vida boa tem direção  
O melhor caminho é o do coração  
Mantenha a chama acesa e preste atenção  
Toda vida boa tem direção

Norte e sul, leste oeste  
Desenhe um mapa não se apresse  
Norte e sul, leste, oeste

Não se esqueça você é seu mestre

Escolha um caminho bom  
Lembra de propor um tom  
E deixa soar uma boa canção

**-Filho da Natureza-**

(Thiago Aquino)

Eu sou filho da natureza  
Tenho força pra caminhar  
Sinto chão, eu sinto firmeza  
Meu caminho eu vou caminhar  
Eu sou filho da natureza  
Tenho luz para clarear  
Vejo céu, o sol e as estrelas  
Minha visão é quem vai me guiar  
Salve a natureza inteira  
O meu canto é de gratidão  
Pelos dons da ayahwasqueira  
Pela vida em união  
Eu sou filho da natureza e você é meu irmão  
Tenho força e tenho luz do poder universal  
Tenho força e tenho luz do poder universal

**-Mãe Natureza-**

(Luca Lombardi)

Mãe Natureza Pacha | (2x)  
Mãe Natureza mama êêê|  
Mama êêê |  
É chuva que vem caindo  
Lágrimas do céu

Lavando o rosto dos teus filhos  
São raízes profundas em terra preta  
É a paz, é amor, é a luz, é o sabor da gentileza

Mãe Natureza ama | (2x)  
Mãe Natureza cura êêê |  
É chuva que vem caindo  
Lágrimas do céu  
Lavando o resto dos teus filhos

Mãe Natureza ri | (2x)  
Mãe Natureza chora êêê |  
Errando e aprendendo  
Todos os sagrados dias  
Celebrando a vida  
Ela é nossa mestre de sabedoria

Mãe Natureza ensina | (2x)  
Mãe Natureza cobra êêê |  
Errando e aprendendo  
Todos os sagrados dias  
Celebrando a vida  
Ela é nossa mestre de sabedoria

Mãe Natureza Pacha  
Mãe Natureza mama êêê  
Mama êêê  
Mãe...ôôôôôôôôôô

**-Sou filha do Jequitibá-**  
(*Marina Peruzzo*)

Eu sou raiz, sou filha do jequitibá  
Que na sua harmonia  
Une a terra e o céu

Jequitibá crescendo, Jequitibá florindo  
Eu sou raiz sou filha do Jequitibá  
Que na sua harmonia  
Une a terra e o céu

Jequitibá crescendo, Jequitibá florindo  
Jequitibá presença presente  
Jequitibá presença presente  
Jaiz, Jequitibá

## ANEXO B- Mitos e contos

### **Mito de Criação da Sociedade Panteísta Ayahuasca**

(Contado na cerimônia do Solstício de Verão)

*Tempo antes do descobrimento no vale das cordilheiras vivia uma tribo denominado Tukunaká. A tribo se destacava pela sua forma de governo, um conselho que sempre se reunia nas suas cheias nos solstícios e no equinócios. Inkará era umas das pessoas integrantes do conselho formado por homens e mulheres. Como seus predecessores, Inkará tinha sido escolhido em função dos seus talentos, curava com ervas e raízes, mas também por suas virtudes e sabedoria bem demonstradas na sua maneiras de ser e viver.*

*Na sua primeira convocação como era de costume prometeu contribuir na direção do reinado da melhor maneira que fosse capaz sem se apegar as suas ideias, com tolerância e ouvindo bem para depois decidir. Uma noite depois da reunião do equinócio da primavera, Inkará acordou sonhando que receberia a visita de uma luz. Resolveu, então, aguardar a alvorada do lado de fora de uma casinha de pedra, bambu e sapê que morava no pé da montanha na hora da floresta.*

*Os raios do Sol ainda úmidos dos nevoeiros e da alvorada, acompanhados pelo cantar dos pássaros iluminaram um arco-íris deslumbrante, as folhas, flores e frutas vermelhas de um pé de chacrona resplandecente de orvalho. Sob o fascínio da visão Inkara como um beija flor aproximou-se da planta que de súbito transformou-se em uma mulher de perfeita formosura. Até mesmo a natureza silenciou extasiada. “-Eu sou Ayahuasca”, falou suave a mulher misteriosa, “-vivo aqui nessa montanha”. Nesse mesmo instante um condor ressoou seu canto forte e claro, desenhando um voo majestoso no alto da cordilheira. Ayahuasca deixou claro que Inkará poderia chama-la sempre que fosse necessário para solucionar problemas, receber conhecimento e sabedoria. “-Por um tempo, pessoalmente, eu te atenderei.*

(Canto)

Ayahuasca OOOOoooOOooo

Ayahuasca chacroninha

Ayahuasca encantadora

Quero receber dos teus segredos,  
Dos teus mistérios, dos teus encantos

Ayahuasca OOOOooooOOOooo  
Quero aprender dos teus segredos,  
Dos teus mistérios, dos teus encantos

Ayahuasca OOOooooOOOooo  
Afirmei o pensamento  
Estou trazendo os teus encantos  
Abri o coração  
Estou sentindo harmonia

Ayahuasca OOOOooooOOOoooooo  
Estamos trazendo os teus encantos  
Dos teus segredos dos teus mistérios  
Podemos sentir luz, paz e amor  
Ayahuasca OooooOOoo

*E assim por muitas luas Inkará procedeu chamando Ayahuasca, enriquecendo as decisões do conselho. Um dia Ayahuasca anunciou que já findara o tempo e ao pôr do Sol se retiraria. Assim aconteceu, como que aspirada pela terra Ayahuasca desapareceu com todo o seu esplendor. Num exato ponto em que se foi Inkará viu se abrir as folhas de uma chacrona, a planta de onde um dia parecia ter surgido. Sem a sublime orientação Inkara se lastimava e na tristeza perdia a coragem. Um dia no orla da floresta Inkará vislumbrou nas sombras dos galhos de um cipó Mariri, algo como um vulto, uma presença que de repente se destacou, surgindo um guerreiro forte e poderoso. “-Eu sou Tihuanako, Mariri Tihuanako, vivo aqui na florestas e nos vales circundado a montanha, levanta-te Inkara e chama-me quando precisar sempre trarei força, coragem, firmeza e segurança, por um tempo te atenderei pessoalmente”. E assim por muitas luas Inkará procedeu recebendo energia, vigor e força do Mariri.*

(Canto)

Mariri, Mariri ...

Vem vem vem vem vem  
Vem chegando aqui, bem nesta hora  
Na força e na luz da ayahuasqueira

Mariri, Mariri ...  
É força, coragem, firmeza, atenção.  
É força, coragem, firmeza, segurança.

Mariri, Mariri ...  
Vem, vem vem vem vem  
Vem chegando aqui, bem nesta hora  
Na força e na luz da ayahuasqueira  
Mariri, Mariri ...

*Um dia, Mariri Tihuanako, anunciou que a hora havia chegado, no findar do dia haveria de se dissolver na sombra do florestal. Inkará viu o guerreiro Mariri se aproximar e reunir ao cipó a planta de onde tinha surgido. Estes dois seres extraordinários desapareceram, mas deixaram os seus dois rastros nas duas plantas. O cipó Mariri e a árvore Chacrona. Consolou-se Inkará, tendo a ideia de experimentar um chá feito pelos dois vegetais.*

*Foi no solstício do Inverno com grande respeito, pedindo permissão cortou um galho de mariri e diversas folhas de chacrona, preparou um chá e a seguir subiu até o sumo da montanha indicada pela Ayahuasca. No meio do dia quando bebeu Inkará sentiu logo dentro de si a força e coragem do Mariri, a luz e sabedoria da Ayahuasca.*

(Canto)

Jardim real  
O Mariri e a Chacrona  
Os dois unidos é um, é um ...

Jardim Real  
O Mariri e a Chacrona  
Os dois unidos é um, é um  
É mistério da Natureza

É um ...

Sol nas cordilheiras

Luar no mar

Cordilheira e lua

Sol e mar

O Mariri e a Chacrona

Os dois unidos é um é um

Uniu uniu uniu uniu uniu, é um ...

Uniu uniu uniu uniu uniu, é um ...

Uniu uniu uniu uniu uniu, é um ...

É sabedoria ancestral, é ciência da América

É sabedoria ancestral, é ciência da Amér(Inca)

Amor, saúde, paz

Coração florido

Palavras recordadas

Visão cristalina

Coroa de luz, coroa de luz

É luz, é luz, é luz...

*Uma chuva cristalina abrilhantou a Natureza, a brisa soprou murmurando no florestal, o condor chamou no alto do céu planando pelo arco-íris que rodeava as cordilheiras. E, assim, na luz da porção se revelou, plenamente, o grande espírito Ayahuasca. O apuro da montanha, do vales, da luz e da água do reino das cordilheiras. O conselho continuou se reunindo comungando esse chá místico que ficou conhecido como Ayahuasca, em quíchua: vinho dos mortos e dos ancestrais. Com a direção sabia do grande espírito Ayahuasca, o reinado dos incas e da luz, o Tawantinsuyo, o império das quatro direções continua crescendo.*

*E, hoje meus irmãos estamos aqui mais uma vez reunidos, dando continuidade a essa muito sagrada e antiga sabedoria da linha Tukunaká.*

### **Entrevista com Daniela Cunha:**

(história que simboliza o mito do eterno retorno)

*“-Era uma vez um riacho e esse riacho foi feito do derretimento das geleiras em cima das montanhas, e esse riacho foi descendo a montanha e descendo e descendo e todos os obstáculos que ele encontrava e passava por todos aqueles obstáculos e era uma delícia ele descer aquela montanha. Até que de repente quando ele olhou, lá embaixo tinha um deserto e aí quando as primeiras partes daquele riacho, as primeiras águas começou a tocar nele. O deserto começou a engolir o riacho e ele falou: ei deserto, o que é isso, você tá me engolindo? O deserto disse: o moço, tô, claro que eu tô eu sou um deserto, é isso que eu faço. Aí ele: mas assim você vai me engolir todo, eu desci aqui nessa montanha achando que eu ia chegar no mar, como eu vou chegar no mar se entre a montanha e o mar tem você aí se engolindo. Aí ele fez: você tem que se jogar no vento. Ele disse: se jogar no vento? Nunca ouvi falar sobre isso, como é que se joga no vento? Deserto: ué, simplesmente se joga no vento como todos os riachos fazem, aí você vai virar vapor, vai virar nuvem, chuva e aí você vai chegar no rio. Aí ele: o que virar vapor, virar nuvem, virar chuva, não, eu gosto muito de ser riacho, eu gosto de ser do jeito que eu sou, eu não sei de nada disso de se jogar no vento e virar vapor. Aí ele diz assim: é, mas olha só já te engoli quase pela metade, se joga no vento se não vou te engolir todinho e você não chega no mar e olha se lembra que você já foi de outro jeito, você não foi sempre riacho. E aí ele se esforça, ele pensa e ele se joga no vento e quando ele se joga no vento ele se lembra que ele já foi vapor, já foi nuvem, já foi chuva e ele acha uma delícia se jogar no vento, e aí ele chega no mar. E assim é a vida...”*

M- *“Essa história é fantástica, ayahuasqueira é se jogar no vento?”.*

D- *“É isso, sofrer transformações, e nós precisamos ter essa coragem de viver eternas transformações”.*

### **O conto zen do encontro de mestres no rio**

(Conto que representa o misticismo panteísta)

*“Encontraram-se a beira de um rio, um mago, um yogue e um mestre zen. E o yogue disse: 'Vou mostrar à vocês como se atravessa um rio'. Elevou-se no ar e pousou na outra margem. Então o mago disse: 'Isso não é nada'. Foi até a beira do rio e foi caminhando por*

sobre a água até o outro lado. O mestre zen, olhando tudo aquilo, arregaçou a roupa, entrou no rio e foi com muita dificuldade, caindo, tropeçando, nadando, até que chegou a outra margem todo ensopado. Começou a torcer a roupa, olhou para os dois e disse: 'Vocês não sabem nada sobre atravessar um rio'" (Paulo Jales, cerimônia - 04/03/2014).

### **A tradição ritualística do gato**

*“Quando um mestre espiritual e seus discípulos começavam sua meditação do anoitecer, o gato que vivia no monastério fazia tanto barulho que os distraía. Então, o professor ordenou que o gato fosse amordaçado durante a prática noturna. Anos depois, quando o mestre morreu, o gato continuou a ser amarrado durante a meditação. E quando o gato eventualmente morreu, outro gato foi trazido para o monastério e amarrado. Séculos depois, quando todos os fatos do evento estavam perdidos no passado, praticantes intelectuais que estudavam os ensinamentos daquele mestre espiritual escreveram longos tratados escolásticos sobre a significância de se amordaçar um gato durante a prática da meditação” (Paulo Jales, cerimônia - 04/03/2014 ).*