UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DISSERTAÇÃO

# **Ayahuasca, experiências e neoxamanismo**:

Um estudo etnográfico junto ao Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris – Pelotas/RS

VINICIUS SCHWOCHOW PAIVA

Pelotas

2015

Vinicius Schwochow Paiva

# **Ayahuasca, experiências e neoxamanismo**:

## Um estudo etnográfico junto ao Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris – Pelotas/RS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profª Drª Adriane Luísa Rodolpho

Pelotas

2015

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

P149a Paiva, Vinicius Schwochow

Ayahuasca, experiências e neoxamanismo : um estudo etnográfico junto ao Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris – Pelotas/RS / Vinicius Schwochow Paiva ; Adriane Luisa Rodolpho, orientadora. — Pelotas, 2015.

110 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

1. Nova era. 2. Experiência. 3. Neoxamanismo. 4. Ayahuasca. I. Rodolpho, Adriane Luisa, orient. II. Título.

CDD : 305.6

Elaborada por Kênia Moreira Bernini CRB: 10/920

**Banca examinadora:**

_____

Profª Drª Adriane Luísa Rodolpho – PPGAnt/UFPel (Orientadora)

_____

Prof. Dr. Bernardo Lewgoy – PPGA/UFRGS

_____

Prof. Dr. Francisco Pereira Neto – PPGAnt/UFPel

Dedico este trabalho aos irmãos e irmãs que fiz no Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris. A todos que caminham com o coração em busca da espiritualidade, da cura e do amor.

## AGRADECIMENTOS

Esta dissertação de mestrado foi escrita com a cooperação, as experiências e as narrativas de várias pessoas. A substância de uma etnografia se apresenta nos detalhes e na riqueza de perspectivas e pontos de vista. A produção de um texto é resultado de centenas de pequenos fragmentos, extraídos de diversas fontes teóricas e etnográficas. Com isso, venho aqui agradecer aqueles que, de uma forma ou outra, colaboraram para este resultado final.

Primeiramente, agradeço de coração a Jorge Bruxo e Maria Cecília, que abrem seus corações e as portas de sua casa, dedicando trabalho e energia na organização de rituais, cursos, vivências ou meras conversas.

Agradeço a Odilom e Jéssica, por sempre se mostrarem generosos comigo, tanto no meio acadêmico quanto nos rituais, me apresentando a Jorge Bruxo e possibilitando que este caminho fosse percorrido.

Quero agradecer especialmente a Luís Eduardo, Daniel Almeida, Gustavo Kuffel, Midori Almeida, Sarah Lopes, Matheus Reis e Alessandra Alvariza, que dedicaram seu tempo para conversar comigo e trazer seus manifestos tão importantes, que certamente fizeram deste trabalho uma reflexão muito mais interessante.

Gratidão às pessoas que conversei informalmente sobre a pesquisa, que aceitaram meus pedidos de entrevista, mas que não pude entrar em maiores detalhes, são eles: João Mantovani, Rovani Neves, Paulo Ressonante, Dico Keiber, Milena Borba, Daniele Bender, Roberta Cadaval, William Tavares, Flávio Neto, Paulo Celente e Tiago Klug.

Agradeço a minha mãe, Maria Luiza; meu pai, Luiz Paulo; e minha irmã, Alice, que sempre me deram muito amor, educação e apoio aos meus estudos.

A minha sogra Rejane e meu sogro César, por nos acolher, abrir as portas de sua casa e nos ajudar em momentos de dificuldade, incentivando o estudo e a conclusão deste trabalho.

Aos primos Daniel e Diogo, por me inspirarem e me apresentarem os livros de Carlos Castaneda, autor que me fez seguir este caminho. Assim como a tia Lurdinha, por todo amparado familiar que sempre nos deu.

A minha amada companheira Jozie e minha filha Olívia, as pessoas que mais me dão gana e força para concluir esta pós-graduação, com palavras, gestos de carinho e confiança.

Sou muito grato a Adriane Luísa Rodolpho, minha orientadora, por todo trabalho, incentivo e paciência que tem comigo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES), por me proporcionar dedicação exclusiva com a bolsa de pesquisa, que, apesar de poucos, foram fundamentais para a conclusão deste trabalho.

Gratidão a todos os amigos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, pelos bons debates, momentos de alegria e construção que tivemos nestes últimos anos.

Por fim, agradeço aos amigos da vida que me fazem mais feliz a cada reencontro, a todas as minhas relações e ao Universo do qual fazemos parte.

**PAIVA**, Vinicius Schwochow. **Ayahuasca, experiências e neoxamanismo**: um estudo etnográfico junto ao Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris – Pelotas/RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

## RESUMO

Esta pesquisa objetiva investigar as crenças e práticas dos participantes do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*, o qual se utiliza da substância psicoativa amazônica comumente conhecida como ayahuasca em seus rituais. Entendendo que estes encontros mensais se constituem como momentos privilegiados para análise da religiosidade contemporânea, bem como para a compreensão da conformação das redes Nova Era e ayahuasqueira. Estas redes se conformam tanto em Pelotas quanto em suas conexões mais amplas, através da trajetória dos participantes por outros grupos e localidades. Busca-se perceber os fenômenos envolvidos nos rituais em que a ayahuasca é consagrada, assim como apreender as crenças e práticas dos participantes através das narrativas de suas experiências. Desse modo, lidando com esta dinâmica, venho acompanhando a organização e crescimento do grupo há mais de dois anos, com o intuito de colaborar com a reflexão antropológica neste campo, que abrange os estudos de substâncias psicoativas, expressões culturais e movimentos sociais: como a ayahuasca, o neoxamanismo e a Nova Era.

**Palavras-chave: Nova Era – experiências – neoxamanismo – ayahuasca**.

**PAIVA**, Vinicius Schwochow. **Ayahuasca, experiences and neoshamanism**: an ethnographic study with the Shamanic Group *Caminho do Arco-Íris* – Pelotas/RS. Dissertation (Master's Degree in Anthropology) – Anthropology Post-Graduation Program. Federal University of Pelotas, Pelotas, 2015.

## ABSTRACT

This research aims to investigate the beliefs and practices of the Shamanic Group *Caminho do Arco-Íris* participants, which uses the Amazonian psychoactive substance commonly known as ayahuasca in their rituals. Understanding that these monthly meetings are constituted as privileged moments for contemporary religiosity analysis, as well as for the understanding of the New Age and ayahuasca networks conformation. These networks are conformed both in Pelotas as in its wider connections, through the trajectory of participants by other groups and locations. It aims understanding the phenomena involved in the rituals in which the ayahuasca is consecrated as well as learning the beliefs and practices of participants through the narratives of their experiences. In doing so, dealing with this dynamic, I have been following the organization and growth of the group for more than two years, in order to collaborate with the anthropological reflection in this field, that includes the studies of psychoactive substances, cultural expressions and social movements: as the ayahuasca, the neoshamanism and the New Age.

**Keywords: New Age – experiences – neoshamanism – ayahuasca**.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Luís Eduardo, Jorge Bruxo e Daniel Almeida..... 52

Figura 02: Midori em sua foto de perfil no facebook..... 53

Figura 03: Sarah Lopes..... 54

Figura 04: Mateus Reis..... 55

Figura 05: Alessandra Alvariza e Gustavo Kuffel..... 56

Figura 06: “Guardião” do espaço ritual..... 75

Figura 07: “Galpão” ou “Espaço Devocional”..... 78

Figura 08: Saint Germain..... 79

Figura 09: Mãe Maria..... 79

Figura 10: Mestres Ascencionados..... 79

Figuras 11, 12 e 13: ..... 79

Figura 14: Chocalhos, maracás e tambor xamânico..... 80

Figuras 15, 16 e 17..... 80

Figuras 18, 19, 20, 21 e 22..... 81

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz universal Raimundo Irineu Silva.

UDV – União do Vegetal

CEBB – Centro de Estudos Budistas Bodisatva

ICH – Instituto de Ciências Humanas

UFPel – Universidade Federal de Pelotas

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

**SUMÁRIO**

Agradecimentos .....6

Resumo .....8

Lista de Figuras .....10

Lista de Abreviaturas e Siglas .....11

Sumário .....12

Introdução .....13

Capítulo 1. Ayahuasca em contexto: Da Amazônia ao extremo sul do Brasil, Pelotas/RS..... 21

1.1 – Ayahuasca e seus usos..... 27

1.2 – Ayahuasca entre os índios..... 28

1.3 – Ayahuasca entre as religiões ayahuasqueiras ..... 30

1.3.1 – Santo Daime..... 31

1.3.2 – Barquinha ..... 33

1.3.3 – União do Vegetal (UDV) ..... 35

Capítulo 2. Um feixe no coração de Pelotas/RS: A religião, a modernidade e a nova consciência religiosa ..... 37

2.1 – Religião e sociedade ..... 38

2.2 – Religião e modernidade ..... 41

2.3 – Religião e a nova consciência religiosa..... 45

Capítulo 3. Personagens, redes e experiências ..... 48

3.1 – Personagens e trajetórias ..... 48

3.1.1 – Jorge Bruxo ..... 48

3.1.2 – Luís Eduardo Burgueno ..... 49

3.1.3. – Daniel (Wayra) Almeida ..... 50

3.1.4 – Midori Almeida ..... 51

3.1.5 – Sarah Leão Lopes ..... 52

3.1.6 – Mateus (Matinho) Reis ..... 53

3.1.7 – Alessandra (Tuca) Martins Alvariza ..... 54

3.1.8 – Gustavo Kuffel Balreira ..... 54

3.2 – Rede: como conheceu Jorge Bruxo? ..... 56

3.3 – Experiências: a primeira, a mais intensa, há evolução? ..... 59

Capítulo 4. O Grupo Xamânico *Caminho do Arco-Íris*, conectando redes: O ciberespaço, a ritual e o cosmos ..... 73

4. 1 – Do *chamado* ao ciberespaço ..... 73

4.2 – Do virtual ao ritual ..... 75

4.3 – Cura e nova consciência ..... 92

4.4 – Do ritual ao cósmico ..... 98

Considerações Finais ..... 101

Referências bibliográficas ..... 106.

# INTRODUÇÃO

*O homem é o xamã de seus significados* (Wagner, 2012: 106).

Pretendo aqui introduzir a história do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*, que se originou e se organiza através de Jorge Corrêa, mais conhecido pelo apelido de Bruxo e carinhosamente chamado de Bruxinho. O grupo neo-xamânico e neo-ayahuasqueiro *Caminho do Arco-Íris* – como vou chamá-lo daqui em diante – se conformou na cidade de Pelotas, localizada no extremo sul do Brasil, a cerca de 300 quilômetros de Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul.

O presente estudo enfoca o uso do chá psicoativo usualmente conhecido como *ayahuasca* dentro de um contexto ritualístico, mais especificamente, em cerimônias de um grupo associado, através de diversos elementos, ao macromovimento da Nova Era (Carozzi, 1999). Este *Grupo Xamânico* é chamado, entre seus frequentadores, de *Caminho do Arco-Íris*, onde se percebe claramente o interesse por uma *práxis xamânica* (Groisman, 1999), além da confluência de diversas correntes filosóficas e religiosas, caracterizando um amplo sincretismo religioso, ou melhor, um *xamanismo eclético*, nas palavras de Jorge Bruxo.

A palavra *ayahuasca* pertence à língua quíchua e é o termo mais utilizado para designar esta bebida psicoativa, preparada geralmente pela infusão de duas plantas: um cipó, cujo nome científico é *banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *psychotria viridis*; o termo "aya" significa "alma, espírito" e "waska" quer dizer "cipó, corda", traduzindo-a para a língua portuguesa como *cipó das almas* (Labate & Araújo, 2002), por exemplo. O termo *neo-ayahuasqueiros* é utilizado com a intenção de diferenciar a utilização da *ayahuasca* dentro da religiosidade contemporânea, pois esta substância psicoativa é de uso milenar pelos povos ameríndios da floresta amazônica, que a chamam de diversos nomes, como: *yagé, caapi, nixi pae, kamarampi, mihi*, entre outros.

Seguimos a separação feita pela antropóloga Beatriz Labate, autora de *A Reinvenção da Ayahuasca nos Centros Urbanos* (2004) e organizadora de *O Uso Ritual da Ayahuasca* (2002), a qual molda a primeira reinvenção da *ayahuasca* quando esta se emancipa do universo estritamente indígena com a criação das primeiras religiões

ayahuasqueiras – Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal – no último século em solo brasileiro. A segunda reinvenção se dá no momento em que surgem os neo-ayahuasqueiros, os quais se interligam a novas redes urbanas de consumo da ayahuasca e se associam de formas diversas ao macromovimento da Nova Era. Neste contexto, temos como objeto de estudo desta pesquisa os neo-ayahuasqueiros: "os novos ayahuasqueiros, ao ocuparem este espaço entre, representam e explicitam a existência de uma rede, um sistema orgânico de comunicação constante, (...) uma zona fronteiriça perigosa, característica típica dos espaços de difícil classificação" (Labate, 2004: 95). Portanto, mostra-se que o uso da ayahuasca no *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris* ocorre independente do contexto institucional, não obstante legal perante a legislação brasileira, já que o uso da ayahuasca se dá de forma ritualizada e inserida dentro um contexto onde a religiosidade é imanente.

Para compreender a construção deste cenário, considero relevante citar Carlos Castañeda (1968, 1971, 1972, 1974, 2000), autor que me influenciou a cursar antropologia, assim como a Jorge Bruxo, o idealizador do *Caminho do Arco-Íris*. Os livros do antropólogo, publicados na década de 1960 e 70, influenciaram os movimentos contraculturais daquela época e estimularam a utilização de substâncias psicoativas alteradoras da consciência; assim como o antropólogo, Aldous Huxley narrou "suas descobertas e experiências com a mescalina, narradas em "As portas da percepção", de 1954" (Huxley, 1986: 228). Os resultados se revelam ainda hoje, com novos e diferentes formatos. Castañeda e seus livros impulsionaram o movimento *hippie* e o macromovimento sociocultural (Carozzi, 1999) denominado, genericamente, como Nova Era, que é também chamado de "nova consciência religiosa" (Soares, 1989), "nebulosa místico-esotérica" (Champion, 2001) ou "fenômeno neo-esotérico" (Magnani, 1999). É importante compreender que a *nova consciência religiosa* se nutre de diferentes tradições culturais e filosóficas, assim como em religiões ocidentais, orientais e em sistemas de crenças indígenas, entre outras. A Nova Era se caracteriza como um macromovimento vasto e complexo, abrindo a possibilidade para a reflexão acerca de diversos temas que se interconectam como, por exemplo, a centralidade da experiência autônoma, a ideia de transformação pessoal e da sociedade e a concepção monista da realidade. Este tipo de religiosidade se mostra avessa à ideia de uma verdade única e objetiva, dando vazão à singularidade interna e subjetiva do indivíduo.

José Guilherme Magnani (1999: 85) lembra-nos que, para os movimentos de tipo Nova Era, a "antropologia, para dar um exemplo, é valorizada na medida em que é tida como depositária de informações sobre os povos primitivos e seu modo de vida considerado "comunitário", em contato com a "mãe-terra", praticando ritos xamânicos". Germán Zuluaga (2002: 136) corrobora, ao afirmar que "nos últimos anos surgiu uma extensa moda *new age* e neo-xamanismo, cuja origem reside na busca de novos paradigmas religiosos e médicos (...) (onde) ressaltam as experiências de dois controvertidos antropólogos: Michael Harner e Carlos Castañeda". O *ritual xamânico* organizado por Jorge Bruxo trás a tona a reflexão sobre o que é xamanismo. Nas palavras de Bruxo – *o xamanismo é uno, é com o todo, com tudo*. Para a antropóloga Jean Langdon (1996), o xamanismo é percebido como um sistema sócio-cultural, que implica em refletir sobre diversos campos da sociedade, tais como a política, a medicina, o direito e a organização social, expressando questões centrais da cultura; para a autora, o xamanismo se organiza como um sistema simbólico e cosmológico, que se manifesta de diferentes formas entre as diversas culturas, se conformando como expressão cultural relevante na organização e geração de grupos e atividades sociais.

A geração do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris* e a atividade mensal do *ritual xamânico* elucidam uma configuração moderna do xamanismo e, como bem sugerem Isabel Rose e Jean Langdon (2010: 85), "o xamanismo frequentemente emerge de contextos histórico-políticos específicos e que deve ser pensado como uma categoria dialógica construída com base numa interação entre atores com origens, discursos e interesses distintos". Sendo um produto da modernidade, é difícil conceber o xamanismo como uniforme, pois se conforma dentro de processos dinâmicos, sugerindo o termo *neo-xamanismo* para melhor abrangê-lo. Rose e Langdon (*op cit*.: 87) afirmam que "o movimento global heterogêneo do neo-xamanismo introduz no xamanismo elementos não indígenas e vindos de diferentes lugares e contextos". Outrossim, ao citar o artigo de Paul Johnson *Shamanism from Ecuador to Chicago* (2003), Rose e Langdon (*op cit*.: 88) dizem que

> algumas características comuns desses movimentos seriam a promoção de um xamanismo primordial como um fenômeno que não está vinculado a culturas ou contextos específicos; a expressão dos valores do individualismo moderno; uma orientação para objetivos psicológicos e terapêuticos individuais.

Mostra-se, desse modo, que o xamanismo deixa de ser um fenômeno estritamente indígena e se transforma em um fenômeno global, principalmente através dos movimentos de tipo Nova Era. Com isso, ao percebê-lo como uma categoria dialógica, abre-se espaço para que seja reconhecido como uma forma de interface entre as sociedades indígenas locais e as sociedades nacionais e globais, refletindo sobre a fluidez dessas fronteiras nas interações entre todos os atores envolvidos (Rose; Langdon, 2010). Magnani afirma, em *Xamãs na cidade* (2005: 221), "que o qualificativo "xamânico" é muitas vezes mais evocativo do que realmente constitutivo de uma prática clara e especificamente demarcada". Mostrando as diferenças nas práticas do xamanismo indígena e do que chama de xamanismo urbano o autor elucida o fato de que esta nova forma de xamanismo não se caracteriza como uma atualização, mas como uma nova construção, onde os referenciais indígenas se entrelaçam a outras vertentes. Lembro bem de ouvir a afirmação – *Somos todos xamãs* no primeiro *ritual xamânico* que participei no *Caminho do Arco-Íris*, e esta fala expressa alguns pressupostos da Nova Era.

> Essa ênfase na reflexividade da experiência pessoal e íntima de cada um faz da prática xamânica uma das possibilidades à sua disposição para tal busca: nesse sentido, todos podem ser xamãs, todos têm o potencial para empreender a "viagem xamânica" em busca de contatos com planos superiores. (Rose; Langdon, 2010: 223)

O individualismo é uma característica marcante das relações entre a modernidade e a religião, a dispersão das crenças com a desregulamentação institucional da religiosidade não supõe um desencantamento do mundo, um declínio religioso, mas um processo de reconfiguração das crenças que a secularização provoca (Hervieu-Léger, 2008). Neste contexto, ao tornar-se categoria do "Eu", a pessoa como ser psicológico e consciente de si, "se colocaram as questões da liberdade individual, da consciência individual, do direito de comunicar-se diretamente com Deus, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter um Deus interior" (Mauss, 2003: 395); com isso, diz Mauss, "a revolução das mentalidades se completou, temos cada um nosso 'Eu'" (*idem.*: 396). Ocorre, por sua vez, o que é chamado de *bricolagem*, que remete a construções individuais no cenário maleável e fluído da religião, a qual se encontra em toda parte. A crença passa a ser uma formulação individual e encontra sua legitimação invocando a autoridade da tradição. Cada pessoa passa a ter um caráter autônomo do sujeito da ação e como "legislador de sua própria vida" (Hervieu-Léger, 2008: 33). Portanto, a

sociedade modernizada, racionalizada e laicizada cria as condições para a formação de novas formas de religiosidade.

O *ritual xamânico* organizado e idealizado por Jorge Bruxo a partir de suas leituras e experiências pessoais é um dos focos centrais desta pesquisa. Desde 2012, participei de 11 destes eventos e acompanhei algumas mudanças. Primeiro, de localidade: da cidade para o campo; segundo, em número de participantes: até a mudança de localidade não passavam de 10 e agora chegam a 30 as pessoas que ritualizam a ayahuasca no *Caminho do Arco-Íris*. A criação de um grupo virtual na rede social *facebook* tem como resultado um número cada vez maior de pessoas em contato e que vem crescendo gradativamente, somando mais de 200 pessoas no momento. Para Jungblut (2010: 208), "o que parece marcar indelevelmente o uso religioso individual da Internet é a propensão à autonomia identitária e, muito comumente, a insubordinação a sistemas de crenças muito exclusivistas" e, completa o autor, ao afirmar que "as religiões e religiosidades desinstitucionalizadas da atualidade tendem cada vez mais a ter na comunicação mediada por computador seu principal veículo comunicacional" (*idem*), exemplo claro da situação do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*. Diana Domingues (2004: 184-185) afirma que

> da mesma forma que os índios pintam o corpo, usam máscaras, maracás, tubos e dançam ou, na mesma direção do agir nas religiões, onde as pessoas cantam, giram, levantam, sentam, fumam, bebem durante os rituais, as interfaces no corpo são usadas durante perfomances para conectar, enviar e receber energias. (...) nas interações em ambientes virtuais o corpo age acoplado ao computador por interfaces e o participante da experiência fala (...).

Para compreender esta dinâmica, conto com as referências de Mariza Peirano (2002) e Stanley Tambiah, o qual não define o ritual em termos absolutos e o aborda em termos performativos. Entretanto, como afirma Peirano, é comum aos antropólogos definirem os rituais da seguinte forma: "uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva com propósito definido e também uma percepção de que eles são diferentes dos do cotidiano" (Peirano, 2002: 25). Não obstante, para além destes traços em comum, os rituais fazem parte de uma cosmologia, Peirano assinala:

> Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de ideias, resultando que eles se tornam bons para pensar e bons para agir - além de serem socialmente eficazes. Tambiah afirma que a

> eficácia deriva do caráter performativo do rito em três sentidos: no de Austin (em que dizer é fazer como ato convencional); no de uma *performance* que usa vários meios de comunicação através dos quais os participantes experimentam intensamente o evento e, finalmente, no sentido de remeter a valores que são vinculados ou inferidos pelos atores durante a *performance* (Tambiah, 1985: 128). Em outras palavras, os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares. Assim, o vínculo entre forma e conteúdo torna-se essencial à eficácia e as considerações culturais integram-se, implicadas, na forma que o ritual assume. (*op cit*.: 27)

Com isso, Peirano mostra-nos como Tambiah aborda o rito: etnograficamente; aproveitando, através de sua definição flexível, a situação etnográfica para detectar as distinções nativas.

Para alcançar os objetivos esperados, durante todo processo de pesquisa etnográfica, realizei a revisão bibliográfica sobre as temáticas da Nova Era e sobre abordagens qualitativas na compreensão do uso de psicoativos, em especial, a ayahuasca. A pesquisa etnográfica – em sua descrição densa – parte de um ponto de vista interpretativo, a partir da perspectiva antropológica de que a cultura é uma linguagem, um sistema de comunicação, de códigos simbólicos compartilhados, que formam diferentes categorias nucleantes de representações, as quais se intercomunicam, formando uma rede de significados (Geertz, 1978). Segundo Langdon (1996), para realizarmos uma abordagem eficaz do xamanismo, a abordagem da antropologia simbólica é a mais adequada, por ser dinâmica no seu conceito de cultura e de rito, tratando os fenômenos culturais – como o xamanismo – e suas representações dentro de uma teia de relações, no caso do presente estudo, das relações mútuas entre o ritual e o social.

É importante ressaltar que neste tema de pesquisa, no qual é utilizada uma substância psicoativa como a ayahuasca, o método da *observação participante* entra em xeque, já que a experiência de tomar o chá produz um efeito intenso na percepção, transformando e alterando a consciência do antropólogo como pessoa e, por sua vez, influenciando sua observação. Como afirma Labate (2004: 50-51), "não há mais observação participante enquanto uma combinação de 'observação' e de 'participação': há participação integral que afeta drasticamente a natureza da observação (que inclui a 'sensibilidade' e a 'razão')". Contudo, a utilização desta substância psicoativa é central na participação no ritual; estar presente e não ingerir o chá traria um problema de

aceitação e confiabilidade por parte dos outros participantes, por isso a importância de se colocar na mesma posição de todos outros, "de ser afetado pelas mesmas forças que incidem sobre os nativos" (Greganich, 2012: 26).

As reflexões de Roy Wagner estimulam-me a pensar o fazer antropológico, o modo como criamos realidades, como inventamos culturas, em como a antropologia estuda o fenômeno humano. Ele diz que "a antropologia é o estudo do homem "como se" houvesse cultura" (2012: 56). Com o intuito de igualar o pesquisador e o nativo, cria-se outra cultura para que se conforme uma relação entre elas, para que se crie um *elo entre culturas*. Neste elo, "um antropólogo *experiência*, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo; ele o faz através do universo de seus próprios significados" (*op. cit.*: 41) e "identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida" (*op. cit.*: 43), se tornando o elo criativo de reproduz e reinventa a cultura humana. A *invenção* possui um caráter positivo, pois ela é a própria cultura em si.

Portanto, a metodologia utilizada baseia-se na análise qualitativa dos acontecimentos e narrativas, coletados através de entrevistas semi-estruturadas; impressões escritas em diário de campo, observação participante e registro audiovisual conformaram o que versei como dados etnográficos.

O primeiro capítulo, chamado "**Ayahuasca em contexto**: da Amazônia ao extremo sul do Brasil – Pelotas/RS" irá contextualizar a experiência com a ayahuasca entre as populações indígenas, entre as religiões ayahuasqueiras e, mais particularmente, com o caso dos neo-ayahuasqueiros do *Caminho do Arco-Íris*, sua história, junto a minha trajetória no grupo.

O segundo capítulo, intitulado "**Um feixe no coração de Pelotas/RS**: a religião, a modernidade e a nova consciência religiosa", há uma discussão sobre o que se entende por religião e sua transformação, passando a se tornar *religiosidade* e suas associações a nova consciência religiosa nas últimas décadas.

O terceiro capítulo, chamado "**Personagens, redes e experiências**", começará a ser abordada a parte mais etnográfica do trabalho, com a apresentação dos personagens e suas trajetórias, junto ao conteúdo das entrevistas que trazem a tona os temas da rede e da experiência.

O quarto capítulo, intitulado "**O *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*, conectando redes**: o *ciberespaço*, o *ritual xamânico* e o *Cosmos*", irá trazer o percurso

daquele que se aproxima do grupo hoje. Começando através da *internet*, especificamente com o uso da rede social *facebook* onde há o grupo virtual do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*. Das postagens do grupo abre-se a possibilidade de acompanhar e participar dos rituais xamânico com ayahuasca. E com o *voo xamânico* proporcionado pela experiência com ayahuasca, as possibilidades de se alcançar a auto-cura e o Cosmos.

# 1. AYAHUASCA EM CONTEXTO: DA AMAZÔNIA AO EXTREMO SUL DO BRASIL, PELOTAS/RS

Neste capítulo versarei sobre a experiência com a ayahuasca entre as populações indígenas, entre as religiões ayahuasqueiras e, mais particularmente, com o caso dos neo-ayahuasqueiros do *Caminho do Arco-Íris* e sua história, junto a minha trajetória no grupo, que meu ponto de partida.

Meu primeiro contato com Bruxinho e o *Caminho do Arco-Íris* foi em junho de 2012. Naquele momento estava perto do final da graduação em Antropologia na UFPel e buscava encontrar um campo de estudo para realizar o empreendimento do fazer antropológico: a etnografia[1]. Foi em 2010, no ambiente acadêmico do Instituto de Ciências Humanas (ICH) que conheci Odilom, na época estudante da graduação em Ciências Sociais. É curioso o fato de que foi através de minha professora na disciplina de Antropologia da Religião I – Drª Adriane Luísa Rodolpho, que se tornou minha orientadora – que fiquei sabendo, em um comentário em sala de aula, que havia uma Igreja do Santo Daime em Pelotas. Odilom a havia levado para conhecer o ritual e foi aí que me despertou o interesse pelo estudo da ayahuasca em Pelotas.

Quando conheci Odilom, em nossas conversas, me surpreendi com sua afirmação de que havia outro grupo que ritualizava a ayahuasca na cidade, que se organizava através de Bruxo e que tinha um viés mais voltado ao xamanismo, diferente do Santo Daime que se aproxima ao cristianismo. Odilom preferia os rituais de Bruxo e, assim como eu, tinha uma resistência ao cristianismo e ao ritual de ortodoxia mais rígida do Santo Daime; por esses motivos, resolvemos que ele me apresentaria ao Bruxo, fato que ocorreu somente cerca de um ano depois, no Calçadão – centro comercial – de Pelotas. Nesse local, Bruxo comercializa seus artesanatos e os de sua esposa, Maria Cecília, com quem é casado há quarenta anos e tem quatro filhos: Juan, em homenagem ao xamã Don Juan dos livros de Carlos Castaneda; Manhã, em um tributo a natureza (nome dado após luta na justiça); Raoni, em homenagem ao cacique Raoni e sua luta pelos direitos dos povos indígenas; e Matuya, nome indígena.

[1] Que resultou no trabalho de conclusão de curso da graduação em Antropologia da UFPel, chamado "Ayahuasca entre neo-ayahuasqueiros: o Caminho do Arco-Íris", início de 2013.

Entretanto, fiquei sabendo, em maio de 2012, da existência de um terceiro grupo, além do *Santo Daime* e do *Caminho do Arco-Íris,* que realizava rituais com a ayahuasca: o *Instituto Espiritual Xamânico Cascata de Luz*. Foi Francine Amaral, amiga e colega de graduação, em conversa em frente ao ICH, que me contou dos rituais de lá e disse-me o nome de Bruno, o padrinho. Entrei em contato com ele via *facebook* e, no dia seguinte, por telefone. Conversamos e ficou confirmada minha presença no ritual do dia seguinte, sendo sugerido que eu levasse alguma fruta para compartilhar com todos ao final do ritual e o valor de dez reais. Contudo, esta foi a minha primeira e última ligação com este grupo, pois encerraram suas atividades no mês seguinte. Portanto, se evidenciou a existência de três formas de ritualização da ayahuasca em Pelotas: primeiro, a religião do *Santo Daime*; segundo, o *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*; e, terceiro, o *Instituto Espiritual Xamânico Cascata de Luz*.

No início de junho, dias depois de ter minha primeira experiência com a ayahuasca no *Cascata de Luz*, Odilom e eu nos encontramos em frente à Biblioteca Pública e fomos encontrar Bruxo no Calçadão. Era início de uma tarde fria e ensolarada, típica do fim de outono pelotense. Naquele dia, haveria um *ritual xamânico* logo mais à noite e Odilom iria lá para avisar que não iria poder participar, além de me apresentar e perguntar sobre as minhas possibilidades para tal.

Quando chegamos, fomos apresentados e nos cumprimentamos com um abraço. Odilom disse-lhe que não poderia ir ao ritual e perguntou se eu poderia participar, contando-lhe que fazia o curso de Antropologia. Eu disse a Bruxo que estava há tempos por conhecê-lo, expressando minha satisfação, lhe contando que estudava na UFPel e que meu interesse na antropologia e nas *plantas de poder* tinham surgido através de minhas leituras dos livros do antropólogo Carlos Castaneda. Bruxo sorriu, pois Castaneda também foi quem lhe apresentou ao xamanismo, quando lera seus livros nos anos 1970, contou-me. Então, disse-lhe que havia tido minha primeira experiência com a ayahuasca, dias antes, no *Cascata de Luz*. Bruxo comentou que conhecia o pessoal de lá e que fora no ritual de encerramento. Ali comecei a perceber a constituição de uma rede ayahuasqueira em Pelotas, mesmo não sabendo, naquele momento, que Bruxo fora do núcleo de pessoas que trouxe o Santo Daime para Pelotas, no final de 2007. Este fato – entre outras informações da experiência e da história da ayahuasca em Pelotas – pretendo trazer a tona com a trajetória de Jorge Bruxo e de outras pessoas que conheci nos rituais, mais adiante nos próximos capítulos. No final da conversa, Bruxo anotou

meu *e-mail* para me avisar do próximo *ritual xamânico* que faria na mata em algum local da zona rural de Pelotas, pois no ritual que aconteceria em sua casa naquela noite, por pedido de Maria, não iria permitir nenhuma pessoa nova, para não haver *interferências energéticas*, afirmando que estariam presentes somente os conhecidos. Logo nos despedimos com outro abraço de satisfação e empatia, e fui para casa feliz pelo contato e na expectativa do próximo ritual.

Cerca de uma semana depois, encontrei Odilom e sua namorada Jéssica (também estudante de Ciências Sociais) no ICH, e eles disseram-me que Bruxo havia pedido a eles que me convidasse para o próximo *ritual xamânico* que aconteceria no dia 13 de junho, em comemoração ao aniversário de um ano do *espaço devocional*, recinto em sua casa onde são realizados os rituais. Foi no final daquele ritual que se escolheu, em votação e por sugestão da esposa de Paulo (um dos integrantes mais antigos do grupo), o nome *Caminho do Arco-Íris*, em alusão ao nome do bairro onde Bruxo e Maria moravam[2], bem como simbolizando um dos elementos centrais da Nova Era: o arco-íris.

É interessante este acontecimento, pois penso que marca o início da identidade grupal; com isso, os rituais deixam de ser: "do Jorge Bruxo" – ayahuasqueiro independente, para: "do *Caminho do Arco-Íris*" – grupo xamânico. E, desse modo, se diferenciando da religião do *Santo Daime* e do instituto *Cascata de Luz*. Minha trajetória de pesquisa junto ao grupo começa nesse momento.

Desde meados de 2009 que Bruxo havia se distanciado do Santo Daime, pois afirma:

> *O xamanismo me atraia mais! E aí eu comecei a ir à procura de xamanismo. E o Universo, novamente, me colocou... e conheci uns irmãos de São Paulo, que eu nem conhecia pessoalmente, mas através da internet. E o Astral, assim, o Universo foi tão divino, que nos conectou. Eu acabei indo lá conhecer eles, sem saber quem eram... e quando eu desci no aeroporto, senti aquela vibração de amor incondicional.*

[2] Quando ainda moravam no bairro Arco-Íris, distante cerca de 30 minutos do centro da cidade, de ônibus. Desde 2013, residem na zona rural, em um sítio que se localiza entre os quilômetros 89 e 90 da BR 392, que liga a cidade de Pelotas a Canguçu. Quem vai de Pelotas para Canguçu, entra-se a esquerda na estrada de chão que fica perto da parada do ônibus e segue-se cerca de 2 quilômetros até chegar ao hoje chamado de Sítio Sol. É curioso que, exatamente no mesmo ponto da BR, na estrada de chão a direita de quem vai, há cerca de 100 metros dali, se encontra as terras da Igreja do Santo Daime.

Portanto, foi através da *internet* – a qual entende como uma *ferramenta da Nova Era* – que ficou sabendo da existência do grupo *Céu da Nova Aliança*, de São Paulo, tendo viajado até lá para conhecê-los. Através desta inserção na rede ayahuasqueira, conseguiu o contato de feitores da ayahuasca no estado do Acre e teve acesso à *bebida sagrada*, passando a recebê-la pelos correios em Pelotas. Para Bruxo:

> *O xamanismo é mais uno com tudo, autoconhecimento. Santo Daime é bom, é ótimo, abre os portais para as pessoas, mas ele limita um pouco, porque é dentro de uma disciplina religiosa. E o xamanismo não, xamanismo é uno, é com o Todo, com tudo; tu tens contato direto com tudo, te conecta com as árvores, te conecta com o Universo, enfim, com tudo. E é um autoconhecimento, porque aí és tu e a sagrada bebida ayahuasca, que te dá todos os ensinamentos, porque ela é uma planta de saber, ela dá aquilo que tu necessita na hora. Às vezes, ela leva tempos pra te apresentar algo que tu precisa conhecer de ti mesmo. Mas ela vai te dando aos poucos pra não te chocar com a realidade, ela é muito sagrada.*

A partir daí, Bruxo começou, por sua vez, a idealizar e organizar rituais com o chá, que aconteciam nos sítios de amigos na zona rural da cidade. Bruxo conta como foi idealizando o *ritual xamânico*, afirmando:

> *Com o tempo foi se formando, pelo Universo, pelo Astral, um trabalho pessoal, assim, não pessoal meu, mas do Universo. No qual eu não me intitulo como padrinho, nada... sou apenas um guardião da ayahuasca e do ritual, ali, pra auxiliar as pessoas que estão no ritual, um ritual sério, sem dogmas, sem exigências; mas sim com disciplina, né... disciplina interior, porque todo ritual com a bebida ayahuasca é sagrada, então tem que ter uma disciplina com o Universo, respeito com tudo, com os seres divinos.*

Em 2011 um quarto ficou vago com a saída de um de seus filhos de casa e, com isso, Bruxo e Maria o transformaram em um *espaço de devoção*, onde Bruxo começou a realizar os rituais com a ayahuasca, os quais continham no máximo 10 pessoas, pelo pequeno espaço. E foi no dia 13 de junho de 2012, aniversário de um ano do *espaço devocional* e ritual onde foi escolhido o nome *Caminho do Arco-Íris* para o grupo xamânico, que comecei a fundir meu *caminho do coração* ao *Caminho do Arco-Íris*.

Até o final de 2012, participei de mais três *rituais xamânicos* no *espaço devocional* na casa de Bruxo no bairro Arco-Íris: no mês seguinte, em 27 de julho; no dia 14 de setembro; e o último ritual naquele local, dia 12 de novembro. Por que último

ritual? Porque, a partir de 2013, Bruxo e Maria se mudaram para um sítio (hoje nomeado de Sítio Sol) na zona rural de Pelotas, começando um novo ciclo em suas vidas, bem como para o *Caminho do Arco-Íris.*

No ano de 2013, a negociação da casa no bairro Arco-Íris e do sítio ainda não estava concluída e, por conta disso, os rituais foram mais dispersos; entretanto, participei do primeiro ritual realizado por lá, no dia 8 de março, quando tive uma das experiências mais intensas com a ayahuasca, penso que pelo fato de ter sido realizado na mata, durante o dia, em uma linda tarde de sol cheia de borboletas brancas; naquele ano, em agosto e setembro, participei de outros rituais, dessa vez em um local diferente no sítio, também realizados durante a tarde.

Foi no ano de 2014 que o grupo cresceu. Com a negociação do sítio concluída, o sinal verde clareou os *trabalhos* do *Caminho do Arco-Íris*. Bruxo criou um grupo virtual na rede social *facebook*, que começou com poucas dezenas de pessoas e foi crescendo lenta e gradativamente até agora, meados de 2015, somando no momento mais de 200 pessoas. As chamadas para os rituais mensais são postadas por Bruxo no grupo virtual, que somam um máximo de 30 pessoas quando realizados na mata e cerca de 25 quando feitos no novo *espaço devocional*, um galpão de madeira que hoje conta com coifa para a saída da fumaça da fogueira acesa dentro de um caldeirão. Assim que anunciado o ritual no grupo do *facebook*, os membros vão confirmando presença nos comentários da postagem, sendo alcançado o número máximo de forma rápida, muitas vezes em menos de 24 horas. Os rituais são marcados, de forma mais assídua, nas sextas e sábados ou em véspera de feriados, começando por volta das 21 horas e se encerrando na manhã do dia seguinte.

Desde meados de 2014, os rituais passaram a contar com mais duas substâncias – medicinas – além da ayahuasca: o *rapé*, pó de tabaco com ervas, utilizado pela via nasal; e a *sananga*, colírio de origem indígena, que conta com o principio ativo *ibogaina*. Para quem vai comungar somente a ayahuasca, a contribuição pedida é de 30 reais; com a utilização das outras duas medicinas, a *energia de troca* sobe para 40 reais. Vale lembrar que, em meu primeiro ritual, foi pedida contribuição e um cobertor, no valor de 14 reais e, nos outros rituais até 2013, a contribuição passou para 20 reais. Estes valores são pedidos, segundo Bruxo, não para a obtenção de lucro, mas para o pagamento das despesas, entre elas: a compra das medicinas (ayahuasca, rapé, sananga, tabaco, entre outras ervas), velas, incensos, defumadores, lenha para fogueira, serragem

para o banheiro seco etc. Caso a pessoa não tenha o dinheiro, Bruxo não a impede de participar, mas pede a colaboração de outras formas, como a doação de seu tempo para a organização do ritual ou na forma de alimentos e frutas para o compartilhamento pós-ritual. Sobre o pagamento em dinheiro, é válida da reflexão de Andréa Gomes (2013: 206):

> Na observação participante foi constatado que um xamã contemporâneo costuma cobrar monetariamente pelos seus serviços, já que o instrumento de troca do espaço urbano e globalizado é o dinheiro. É importante analisar que o único objetivo razoável dessa cobrança seja o simbolismo da troca, visto que, frequentemente, quando os xamanistas não têm o valor sugerido em forma de capital, o xamã costuma cobrar através de troca de serviços ou objetos xamanísticos, a fim de garantir que a atividade de cura não seja interrompida ou bloqueada pela impossibilidade de pagamento.

Ainda sobre a questão o *simbolismo da troca*, vale lembrar como se dá o exercício da reciprocidade entre os povos tribais, com o *sistema de prestações totais* (Mauss, 2003), que se resume na tríade de obrigações: dar, receber e, talvez a mais importante delas, a obrigação de retribuir. Se referindo aos polinésios, diz Mauss (2003: 190-191):

> Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras (...).

E Roy Wagner (2012: 225) corrobora, ao afirmar que:

> A riqueza nessas sociedades corresponde a um valor *diferenciante* que suplementa seu aspecto coletivizante. Essa riqueza não é "dinheiro" porque sua significância como "dádiva" – como algo em si mesmo – sempre predomina sobre seu valor de troca.

Enfim, vale lembrar que, além dos *rituais xamânicos* com a utilização das três medicinas mencionadas acima, o *Caminho do Arco-Íris* passou a realizar outro ritual: o *temazcal*, mais conhecido como *tenda do suor*. Particularmente, já participei de um *temazcal* em um evento comemorando o solstício de verão de 2009, no Sítio Francisco de Assis, em Viamão/RS; entretanto, ainda não tive oportunidade de participar no

*Caminho do Arco-Íris*, pois foram realizados poucos até o momento. Abaixo, para elucidar o que seria o *temazcal*, exponho uma citação de Gomes, que diz:

> A tenda sagrada (...) é uma prática estrangeira, sendo originária dos lugares mais frios, pois se trata de uma sauna natural cuja purificação ocorre através do contato com a terra e do suor. Dentro da tenda, há também um trabalho de cura social, pois geralmente, na atualidade, é praticada por pessoas de diferentes grupos e que não se conhecem. Quando se encontra o estranho, ele é um objeto que se consegue ver, mas desconhecido. Então se inicia uma conversa gestual e através dos sentidos. Os estados emocionais um do outro são percebidos e é testemunhada a experiência humana expressa no olhar de cada um. A compreensão mútua torna o conceito de união mais forte. Há também na tenda a superação do sofrimento em decorrência da privação de luz e de ar, gerando uma concepção de que o crescimento exige inerentemente que seja tolerado o desconforto. De acordo com essa vivência xamânica, para conseguir enxergar uma escolha mais consciente, é exigido que se tome consciência da inconsciência dos hábitos ou tendências anteriores. Isso envolve pelo menos um momento de autoconsciência pouco lisonjeira, que, em geral, faz sentir desconforto.

Com tudo isso, esta pesquisa propõe refletir sobre a religiosidade contemporânea, mais especificamente investigando a constituição do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*. Sobretudo, no sentido de problematizar os efeitos dessas novas configurações religiosas, rituais e terapêuticas no mundo atual e na vida dos participantes do *ritual xamânico* realizado pelo grupo. Evidenciando, especialmente, os impactos que os movimentos chamados de forma genérica de Nova Era, o neo-xamanismo e os neo-ayahuasqueiros exercem, a partir do entendimento de que as crenças e práticas dos sujeitos que compõem este universo apontam para aspectos culturais e subjetivos que dão sentido as suas vidas e estimulam atividades em seu cotidiano.

### 1.1. Ayahuasca e seus usos

Para esclarecer melhor a atividade psicoativa desta bebida milenar explano, a seguir, os aspectos botânicos e farmacológicos deste chá, obtido a partir da mistura de duas plantas e largamente utilizada pelos grupos indígenas da região amazônica. Labate e Araújo afirmam que:

> O chá hoasca (ayahuasca) é a única preparação botânica, no que diz respeito à atividade farmacológica, dependente de uma interação sinérgica entre os alcalóides ativos existentes nas plantas. Um dos componentes, a Banisteriopsis caapi, contém alcalóides de Beta-carbonila, que são potentes inibidores MAO-A; o outro componente, as folhas da Psychotria viridis ou espécies correlatas, contém um potente alucinógeno de ação rápida, a N, N-dimetiltriptamina (DMT). A DMT não é ativa quando ingerida oralmente, mas pode se apresentar oralmente ativa quando na presença do inibidor periférico da MAO – e está interação é a base da ação alucinógena do chá hoasca. (Labate & Araújo, 2002: 624).

Como dito acima, o DMT é ativo oralmente quando entra em interação com os alcalóides de Beta-carbonila – inibidores da MAO – contidos no cipó *Banisteriopsis caapi*. Isto se dá porque esta substância é encontrada naturalmente na espécie humana, ou seja, é originado dentro do organismo humano de forma endógena; além se ser encontrado no homem, é detectado em outros mamíferos e em diversas plantas do reino vegetal, entre estas, a *Psychotria viridis*.

A seguir, me voltarei para as perspectivas sociológicas, culturais e etnográficas acerca do uso deste chá psicoativo. Com isso, dividirei a reflexão entre o uso tradicional entre os índios, instituído no período pré-colombiano (Labate & Araújo, 2002) e datado, por meio de iconografias, pelo menos ha cerca de quatro mil anos antes do presente; e a utilização da ayahuasca entre as religiões ayahuasqueiras brasileiras, estabelecido há não muito tempo, no início do século XX.

### 1.2. Ayahuasca entre os índios

Começo abordando o simbolismo associado à ayahuasca[3] pelos grupos indígenas da região amazônica, os quais a tem utilizado milenarmente para diversos fins. Por conseguinte, mostra-se a importância desta bebida psicoativa na cultura destes povos, estando presente em suas teorias da criação do mundo e, por sua vez, se mostrando na mitologia e cosmologia dos povos ameríndios que a utilizam.

[3] "Luis Eduardo Luna arrola 42 termos diferentes ao cipó *Banisteriopsis caapi* em diversas regiões e povos do Alto Amazonas, segundo diferentes autores. Um dos mais utilizados é *ayahuasca*." (Labate & Araújo, 2002: 277).

Com o intuito de trazer a tona outros traços constituintes da experiência com esta bebida psicoativa, notam-se muitas semelhanças associadas a esta por tais grupos. Isto se dá, provavelmente, por compartilharem de um modo de vida e um meio em comum: a região amazônica. Como se pode perceber, seu uso é fortemente ligado ao xamanismo, onde o xamã se localiza em uma posição de especialista no preparo e consumo, bem como sendo ele o responsável pela administração e pelo andamento correto do ritual, mediando relações entre o mundo invisível e espiritual e o mundo ordinário da vida cotidiana, o visível. É o xamã que orienta as visões através de seus cânticos – os quais são acessados pela comunicação com os espíritos –, assim como ensina aos iniciantes acerca das características das plantas – no caso, o cipó *Banisteriopsis caapi* e o arbusto *Psychotria viridis* e correlatos. Não obstante a influência do xamã e do processo ritual, a experiência transcendental é individual, pois cada indivíduo possui uma trajetória única, isto é, a experiência enteógena[4] se interpenetra ao universo simbólico de cada um, apesar de todos compartilharem de um complexo cultural comum. Ou seja, o aspecto subjetivo em cada corpo, em cada organismo, em cada sujeito é único e relevante; todavia, nestes grupos ameríndios, o xamã é quem possui e domina os códigos e meios para interpretar e direcionar as experiências e visões de maneira inteligível.

Do mesmo modo, nota-se que a utilização da ayahuasca se encontra conectada ao destino pós-morte (*post mortem*), já que a experiência está ligada e é relacionada à imortalidade – não é a toa que sua tradução para o português pode ser "cipó dos mortos" e é chamada de "pequena morte" –, a qual é vivenciada durante a experiência extática provocada pela ingestão do chá. Com isso, se coloca a questão da separação da alma do corpo, já que a experiência "é entendida como uma transcendência da condição

[4] Ouvi o termo "enteógeno" no segundo ritual que participei, quando Daniel Almeida – um dos participantes –, dissociando-o do termo "alucinógeno" (o qual é considerado um conceito do *senso comum*), o explicou dizendo se consistir em uma *experiência extremamente interna*, sendo uma nomenclatura proposta por um etnobotânico inglês chamado Gordon Wasson, que remeteria a "*entheos*", significando "*Deus dentro*". Já conhecia este termo naquele momento e o explico melhor citando uma nota da página 407 do artigo chamado "Santo Daime: rito da ordem", de Fernando de La Rocque Couto, encontrado no livro *O Uso Ritual da Ayahuasca* (Labate & Araújo, 2002): "Em grego, "entheos" significa literalmente "Deus dentro" e era a palavra utilizada para descrever o estado em que a pessoa se encontra quando está inspirada e possuída por um Deus, que entrou em seu corpo. Era aplicada a transes, assim como àqueles ritos religiosos em que os estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias transubstanciais com a deidade. Combinada com a raiz "gen", que denota a ação de tornar-se, essa palavra compõe o termo que se propõe: "enteógeno". Trecho traduzido da obra *El camino a Eleusis*, de Wasson, Hoffman e Ruck (1980, pp. 231-235).". É interessante observar que essa definição concorda com aquela referida por Daniel, indicando – talvez – que esse tipo de leitura é corrente entre os praticantes.

humana" (Labate & Araújo, 2002: 61). É durante o transe que ocorre a separação do espírito (alma) e do corpo, possibilitando a apreensão do mundo para além do corpo, isto é, como consciência antes dos sentidos corporais. Neste "outro mundo",

> (...) todas as coisas são iguais, são espíritos e espíritos humanos, ou melhor, têm aspecto humano mas são mais que homens, são seres poderosos, transcenderam a temporalidade vivendo na eternidade, num espaço próprio que, no entanto, abarca todos os espaços, uma vez que de lá tudo se vê e lá tudo se sabe (Labate & Araújo, 2002: 63).

Este fator revela o caráter de *revelação* das coisas para além das aparências – considerado como o mundo visível – expondo *a* verdade através deste contato e suas visões proporcionadas pelo estado alterado de consciência. Igualmente, é atribuída a ayahuasca um aspecto de *planta-professora*, retendo uma pedagogia interna, pois é ela que mostra como se deve viver corretamente, tanto na questão pessoal, como em relação à sociedade e na relação com o mundo sobrenatural. É também a partir da ingestão do chá que provém os conhecimentos terapêuticos, auxiliando no diagnóstico de doenças e na cura xamânica.

Enfim, esta reflexão aqui apresentada mostra a grande importância atribuída à bebida psicoativa preparada pela infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, e como este chá se associa a cosmologia e mitologia destes povos amazônicos que a utilizam. Sendo valorizada como uma forma de coesão social e reprodução cultural, contribui para a harmonia geral e se constitui como uma forma de identidade social e cultural, assim como se estabelece enquanto uma maneira de resistência aos processos de colonização e missionarização. A experiência enteógena, mística e extática produzida pela ingestão da ayahuasca se mostra indispensável na continuidade e afirmação das crenças das populações ameríndias que a utilizam, marcando fortemente estes grupos e os indivíduos que delas fazem parte e, portanto, se constituindo como uma experiência cultural e subjetiva.

### 1.3. Ayahuasca entre as religiões ayahuasqueiras

Trato aqui da reinvenção dos usos indígenas da ayahuasca pelas religiões brasileiras ayahuasqueiras: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, realizando um conciso histórico dessas religiões, as quais possuem um caráter especial, já que no Brasil foram desenvolvidas por populações não-indígenas e, sobretudo, urbanas. Estas religiões são marcadas pela reelaboração das tradições indígenas e influenciadas pelo cristianismo; esta formulação se dá pelo contato com o curandeirismo amazônico e com o catolicismo popular, assim como pela influência da tradição afro-brasileira e o espiritismo kardecista, além dos elementos indígenas e da aproximação com o xamanismo.

### 1.3.1. Santo Daime

A primeira religião brasileira que utilizou a ayahuasca como sacramento foi o Santo Daime, definido como "um movimento eclético de caráter espiritualista" (Groisman, 1999: 28) e fortemente relacionado com a floresta amazônica, com influências do vegetalismo ayahuasqueiro e do curandeirismo amazônico. Este culto foi organizado, no início da década de 1930, por Raimundo Irineu Serra, em Rio Branco/AC. A partir daí, a bebida passa a ser chamada pelo mesmo nome da religião ou apenas de "daime", numa acepção as invocações realizadas pelos seus frequentadores ao "espírito" do chá, os quais fazem pedidos afirmando "dai-me luz", "dai-me força", "dai-me amor", etc. Raimundo Irineu Serra nasceu no estado do Maranhão em 1892 e se mudou em 1912 – com vinte anos de idade – para o estado do Acre, recrutado por patrões amazônicos para trabalhar como seringueiro. Ficou conhecido como Mestre Irineu quando, em conjunto com seus dois irmãos, fundou o culto daimista.

Conta-se que o Mestre Irineu teve seu primeiro contato com a ayahuasca com ayahuasqueiros peruanos, quando estava na floresta. Nesta primeira experiência ouviu uma voz lhe ordenando que fosse sozinho para a mata durante oito dias e que ficasse apenas bebendo ayahuasca e comendo macaxeira; ele o fez e, nestes dias, teve uma miração[5], onde entrou em contato com uma mulher, idosa e muito bela, de nome

[5] Visão provocada pelo consumo do chá.

"Clara"[6], que se encontrava "sentada dentro da lua, perto dele. Era a Rainha da Floresta ou a Virgem da Conceição. Esta Deusa Universal lhe declarou: "o que você está vendo ninguém jamais viu, só tu". Disse também que vinha lhe "entregar seus ensinos", pois ele tinha uma missão a cumprir. E lhe deu o título de *Chefe Império Juramidam*."[7] (Labate, 2004: 69).

Em sua origem, o Santo Daime era composto, praticamente, por ex-seringueiros, os quais haviam deixado esta atividade com o declínio da exploração da borracha. Passaram a morar na região periférica da cidade de Rio Branco, em que as relações de compadrio e mutirão, bem como as festividades aos santos cristãos se tornaram parte do contexto de suas vidas cotidianas. É daí que provêm as influências do catolicismo popular na doutrina religiosa desenvolvida pelo Mestre Irineu, juntamente com instruções recebidas por ele durante suas experiências com a bebida. Os rituais – chamados de "trabalhos" – consistem na entoação dos hinários[8] e no bailado[9]; dessa forma, "o culto do Santo Daime recupera o significado sagrado da festa, da dança e do canto. A ausência da dança, da música, da festa, é vista, aliás, como um empecilho para a comunicação com a realidade sagrada" (Labate; Araújo, 2002: 291), características estas oriundas do catolicismo popular.

O culto do Santo Daime serve de identificação para dois grupos: o Alto Santo – grupo primordial fundado por Mestre Irineu – e o CEFLURIS[10], fundado em 1974 por Sebastião Mota de Melo (conhecido como Padrinho Sebastião), o qual conquistou importante posição e recebeu permissão de Mestre Irineu para produzir o daime (ayahuasca) de forma independente em sua própria comunidade, chamada de Colônia Cinco Mil. Foi somente após o falecimento de Mestre Irineu, quando ocorreram conflitos de sucessão e herança espiritual, que o CEFLURIS foi fundado; em 1983 a comunidade se mudou para um território, cedido pelo INCRA[11], na beira do Igarapé

[6]Este encontro de Mestre Irineu com esta Senhora é de extrema importância, pois remete a uma filiação mítica – o elo – com o plano espiritual, sendo ela identificada pelos adeptos do Santo Daime como Nossa Senhora da Conceição.

[7] Segundo La Rocque Couto, "Raimundo Irineu Serra compõe com a "Rainha da Floresta" a paternidade simbólico-espiritual dessa doutrina, sendo identificado como Jesus Cristo (Juramidã)" (La Rocque Couto, F. In: Labate & Araújo (Orgs.) 2002: 388).

[8] Quando os adeptos cantam coletivamente os hinos, os quais se constituem como expressão do contato com o sagrado, representando revelações divinas manifestadas em forma musical.

[9] Que consiste na execução de uma coreografia, em que se dão passos laterais: "dois pra lá, dois pra cá", entre outros.

[10] Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

[11] Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

Mapiá, município de Pauini (Amazonas), onde foi fundada a comunidade do Céu do Mapiá, sendo, até os dias de hoje, a sede e o "centro social e simbólico" (Labate, 2004: 71) do CEFLURIS no Brasil, recebendo pessoas de várias partes do país que anseiam por um desenvolvimento espiritual e sendo tratada, segundo Groisman (1999: 27), "como uma autêntica peregrinação". Hoje o CEFLURIS – que tem como presidente Alfredo Mota (Padrinho Alfredo), filho de Padrinho Sebastião (falecido em 1990) – rompeu "as fronteiras regionais e internacionais, com a instalação de filiais no sul do país e no exterior" (Labate & Araújo, 2002: 386). O Santo Daime, apesar da divisão em dois grupos e da fragmentação pelo país e no mundo, possui um núcleo ritual comum. Não obstante, o Alto Santo e o CEFLURIS divergem em alguns aspectos: a possessão, a expansão da doutrina pelo mundo e a utilização ritual da Santa Maria (*Cannabis*) – características do segundo grupo – não são aceitas pelo primeiro. No entanto, convergem nos elementos da doutrina e do rito como, por exemplo: a reencarnação e a evolução espiritual, a noção de que fazem parte do Exército de Juramidã (representando um batalhão), utilizando fardas e enfatizando uma postura militar, em que é destacada a ordem e a disciplina. O tempo do rito pode variar de quatro a oito horas, de acordo com o hinário escolhido, que é cantado durante todo período; a disciplina se evidencia na obrigação, entre os fardados, de permanecer bailando e cantando de forma ativa durante todo ritual: esta postura compõe a "corrente", a qual envolve uma "força" que atinge a todos participantes.

Evidencia-se que, embora as divergências, existem muitas semelhanças entre estes dois grupos no que condiz a estrutura mitológica e ritual, caracterizando o Santo Daime "como instância de cura espiritual e como uma significativa manifestação (ainda pouco conhecida) de religiosidade popular de nosso país" (Labate & Araújo, 2002: 386), composta por uma série de componentes simbólicos que fundamentam a utilização de um chá psicoativo como a ayahuasca.

### 1.3.2. Barquinha

A Barquinha foi fundada, em 1945, por Daniel Pereira de Mattos e pode ser considerada a religião ayahuasqueira mais eclética, influenciada pelas preces marcadas pelo catolicismo popular, pelas mirações relacionadas ao xamanismo indígena e pela

incorporação dos cultos afro-brasileiros, se caracterizando, seguramente, como a que possui maior influência desta última tradição, pela aproximação com a umbanda.

Daniel Pereira de Mattos ou Frei Daniel chegou à região acreana no início do século XX e, décadas depois, encontrou com o Mestre Irineu com o intuito de se curar de seus vícios, principalmente o do alcoolismo, sendo reconhecido como um boêmio na cidade de Rio Branco/AC. Em uma de suas bebedeiras, diz-se que recebeu uma mensagem de dois anjos que desceram do céu com um livro azul para lhe entregar; o mesmo acontecimento se deu novamente, desta vez durante uma miração, quando esses anjos lhe deram este livro, contendo uma missão para ele realizar. A partir daí, parou de beber e, com a ingestão da ayahuasca, começou a receber salmos (hinos), os quais se enumeram mais de duzentos, até seu falecimento, no ano de 1958. Em seu início, recebia a ayahuasca (daime) de Mestre Irineu e, posteriormente, sob incentivo do mesmo a seguir sua própria missão, começou a produzir o seu próprio chá.

A trajetória de vida de Frei Daniel – que foi colocado, ainda criança, em uma escola de aprendizes de marinheiros e foi para o Acre a serviço da Marinha – influência a cosmologia deste culto, marcada pela referência a seres aquáticos, entre os quais se encontram sereias, golfinhos e polvos, que se constituem como entidades espirituais de caráter menos elevado, com menor grau de luz; estas entidades do mar fazem parte de um conjunto de "três planos cosmológicos: o astral, a terra e o mar. O plano astral é considerado o mais elevado, povoado por entidades com maior grau de luz, tais como São Francisco das Chagas, São Sebastião e São José" (Labate, 2004: 79). No plano terrestre, com entidades com menor grau de luz, se encontram os pretos-velhos, os caboclos e os índios, revelando aí a aproximação com os elementos umbandistas e indígenas.

A Barca, para seus integrantes, possui dois significados: primeiro, significa a missão deixada por Frei Daniel e, segundo, expressa a viagem de suas vidas, de cada um, dentro da grande viagem. Os rituais, realizados dentro de uma Igreja – a qual é percebida, do mesmo modo, como uma embarcação –, são marcados pela ingestão do daime, o qual é apreendido como a luz, esta associada ao conhecimento; o daime é igualmente representado como "a renovação, a revitalização e cura. O homem ao "navegar" com ele nasce novamente e com isso se reintegra" (Labate & Araújo, 2002: 544).

Atualmente, a Barquinha conta com cerca de quinhentos adeptos, os quais se concentram, em sua maioria, em alguns grupos na cidade de Rio Branco, assim como se fazem presentes no Estado de Rondônia e no Rio de Janeiro, permanecendo uma doutrina quase que restrita ao norte do país e pouco conhecida no Brasil.

### 1.3.3. União do Vegetal (UDV)

O baiano José Gabriel da Costa ou Mestre Gabriel, nascido em 1922 integrou, durante a Segunda Guerra Mundial, o "exército da borracha", quando saiu da Bahia e foi para Rondônia trabalhar como seringueiro. Foi num seringal, próximo à Bolívia, que teve seu primeiro contato com o *vegetal* – como é chamada a ayahuasca nesta religião –, a partir do contato com outros seringueiros da região amazônica. A União do Vegetal (UDV) foi fundada, ou melhor, recriada – como aparece no mito fundante da doutrina –, em 1961, por Mestre Gabriel, que passou os três anos anteriores, desde seu primeiro contato com a ayahuasca, em 1959, examinando o *vegetal* junto de sua família no seringal. Isto se deu como "um processo de recordação de sua missão de (re)criar a União do Vegetal" na Terra (Labate & Araújo, 2002: 561), se constituindo como "uma obra milenar, que tem no rei Salomão o seu criador (...), a União do Vegetal não teve uma história de continuidade temporal no planeta, permanecendo desconhecida por muitos séculos" (*ibid*.), por isso que se apresenta como uma recriação. Mestre Gabriel, algum tempo depois de fundar a UDV, começou o processo de expansão na cidade de Porto Velho (RO), dando continuidade ao consumo do *vegetal* e estruturando o corpo doutrinário do culto, até vir a falecer no ano de 1971.

> A União do Vegetal (UDV) é o grupo mais sóbrio entre os três, possuindo, em relação àqueles, um ambiente despojado de signos religiosos populares (não há por exemplo uma vela ou imagem de santo; os uniformes são austeros). Mais do que devoção, hinos ou preces, o trabalho está voltado para a concentração mental e uma evolução espiritual (Luna, 1995). A UDV possui uma forte relação com o espiritismo kardecista, através de noções como evolução espiritual, reencarnação e cientificação (estado de perfeição total que o espírito alcança). A influência abertamente cristã, em relação aos outros grupos, parece menos evidente, porém Jesus Cristo e a Virgem nossa Senhora possuem grande peso na doutrina. Para Luna (1995), a UDV possui uma sensibilidade protestante luterana. Nas sessões da UDV, somente algumas pessoas entoam as chamadas (cânticos que chamam as forças da natureza) deixadas pelo Mestre Gabriel. Além destas, a cosmologia do grupo

> é composta por uma série de histórias (espécie de parábolas) que foram transmitidas pelo fundador. Histórias e chamadas incluem figuras de universos religiosos distintos, como a Princesa Samaúma, Iemanjá, Salomão (autor de toda a ciência), Caiano (o primeiro hoasqueiro) e Tiuaco, entre outros (Labate, 2004: 82-83).

Em 1982, a UDV mudou sua sede para Brasília, procurando manter uma unidade administrativa e doutrinária, organizando-se de forma hierárquica (discípulos, corpo instrutivo, corpo do conselho e quadro de mestres) e secreta. Mantendo um Departamento de Memória e Documentação (onde registra suas origens e a história do Mestre Gabriel), bem como um Departamento Médico-Científico, desenvolvendo pesquisas (biopsicofarmacológicas) – que se preocupam com a saúde de seus associados – com instituições científicas.

Seus rituais (*sessões*) duram cerca de quatro horas e são realizadas duas vezes ao mês, onde ocorrem meditações, músicas, leitura de documentos, conversações ritualizadas etc. Além da forte influência do espiritismo kardecista – não trata com incorporações ou passes –, conta com elementos da cultura africana e indígena, todavia prezando por preservar sua origem cabocla, evidenciando aí seu caráter eclético. Hoje em dia, conta com mais de sete mil associados em todas as regiões do país e em suas principais cidades, assim como fora dele: com núcleos nos EUA, na Europa e no Japão (Labate, 2004). Por utilizar uma linguagem arquetípica, conta com discípulos de diferentes classes e setores sociais, expressando uma grande diversidade cultural e se estabelecendo como a "religião do sentir" (Labate & Araújo, 2002: 567).

* * *

Concluindo esta concisa apresentação acerca do uso tradicional da ayahuasca entre os povos indígenas da floresta amazônica e suas primeiras ressignificações e reinvenções, com a criação das religiões ayahuasqueiras. Estas que saíram do contexto indígena, se ampliando para as cidades – inicialmente, no norte do Brasil e, hoje em dia, por todo país, se expandindo para fora dele. Caracteriza-se, dessa forma, um novo tipo de consumo da ayahuasca, assim como uma nova forma de religiosidade, a que possui uma matriz comum, não obstante com versões bem distintas pelas diferentes

apropriações que resultaram das cisões com os grupos originas. Este contexto mais geral ajuda a entender uma nova reinvenção, que parte, desta vez, de uma nova abordagem – a reinvenção de uma reinvenção – acerca do consumo da ayahuasca, associada ao movimento Nova Era; esta que, como veremos no capítulo seguinte, se caracteriza por uma grande variedade de crenças e práticas religiosas.

## 2. UM FEIXE NO CORAÇÃO DE PELOTAS/RS: A RELIGIÃO, A MODERNIDADE E A NOVA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA

A *nova consciência religiosa* (Soares, 1989) se nutre de diferentes tradições culturais e filosóficas, assim como em religiões ocidentais, orientais e em sistemas de crenças indígenas, se caracterizando como um macromovimento (Carozzi, 1999) vasto que abre a possibilidade para refletirmos acerca de diversos temas candentes no cenário global atual.

Esta forma singular de religiosidade contemporânea e a modernidade se interconectam, pois suas correspondências deslocam o lugar da religião institucionalizada. Este panorama dá vazão à centralidade da experiência autônoma, assim como a ideia de transformação pessoal e da sociedade, se mostrando avessos à ideia de uma verdade única e objetiva, ou seja, valorando positivamente à singularidade interna e subjetiva do indivíduo. Este movimento é mais conhecido e denominado, genericamente como *Nova Era*, a qual é também chamada de *nebulosa místico-esotérica* (Champion, 2001) ou *fenômeno neo-esotérico* (Magnani, 1999), assinalando um sincretismo, uma errância pelas religiões e compondo uma rede de relações diversas com as religiões em geral, isto é, com a religiosidade.

Portanto, com o exposto acima, percebo como clara a possibilidade de refletir sobre a situação religiosa contemporânea e sua correspondência com a modernidade, intuindo abordar de que forma se deu este processo. Desse modo, pode-se discutir a interação entre indivíduo e sociedade na construção destas relações; bem como a noção de modernidade, a qual integra este campo, ajudando a esclarecer a dinâmica do universo Nova Era. Como isso opera em diferentes momentos da sociedade? Que tipo de crença é esta? Qual concepção de sujeito permeia o mundo moderno?

Com a intenção de elucidar estas questões, considero enriquecedor expor, relacionar e debater os dados coletados em pesquisa de campo com o *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*, juntamente com seu idealizador e formulador do *ritual xamânico* Jorge Bruxo, bem como com a trajetória de outros personagens que compõem este universo.

## 2.1. Religião e sociedade

A religião é a base social do simbolismo por ser eminentemente social, ela imbrica "fontes de energia" que dão origem a ação coletiva. É o que Émile Durkheim (1996) denomina de caráter *dinamogênico* da religião, isto é, a exaltação, a efervescência criadora do social e que caracterizam a categoria fundante da religião: o sagrado. A criatividade humana é assim impulsionada pela religião, precedendo e se impondo ao indivíduo através de categorias, representações e ideações coletivas. As representações coletivas remetem à natureza social do homem e exprimem o ideal coletivo que tem origem na religião. Elas são resultantes da síntese dos indivíduos associados e a instância que dá forma a essa síntese. Tais representações são concebidas como formas de consciência que a sociedade impõe aos indivíduos. Neste sentido, as representações são formas de classificação e de pensamento coletivo, se constituindo, ao mesmo tempo, como representações da consciência coletiva e de expressões da realidade, ou seja, o comportamento como *fato social*.

A religião, por sua vez, é entendida como a manifestação originária da sociabilidade e se torna a administradora e viabilizadora do sagrado; deste emerge um tipo especial de ações sociais: os ritos. Entende-se, com isso, que o fenômeno religioso se conforma em duas categorias fundantes: as crenças e os ritos, sendo as primeiras, representações; e, os segundos, modos de ação. Sendo assim, os rituais, além da função de criar coesão, se constituem como formas de atualização das crenças. Durkheim já percebia a emergência da "religião do indivíduo" marcante do mundo moderno, não obstante ainda via na sociedade sua fonte de vida e alimentação. A manifestação do "pluralismo religioso" resultante do processo de secularização, que começa com a separação da Igreja e do Estado, pode ser entendida como a coexistência de diferentes "sistemas de significação" dentro de um mesmo espaço social (Sanchis, 2007). Para o autor,

> em duas dimensões a religião conservará sua primazia: uma necessária para uma vida social sem anomia, a dimensão ética; a outra, mais radicalmente indispensável ainda: a da motivação para a vida societariamente coletiva, que o mundo ritual, conjunto simbólico-expressivo energetizado pelas potências emocionais, proporciona aos homens "reunidos" (Sanchis, 2007: 59).

Deve haver o consenso na classificação para que, sendo coletiva, transforme-se em uma representação. A partir dos preceitos de Durkheim, entende-se, portanto, que conceitos são, em última instância, representações coletivas; conduzindo-nos a reflexão para a teoria da construção do conhecimento. A religião – assim como a ciência – é uma forma de especular sobre o mundo e, mais ainda, dar sentido a ele; a primeira cessa no mistério da fé e a ciência vai adiante à busca de respostas.

Os aportes suscitados por Durkheim foram fundamentais para a teoria de Peter Berger a respeito da natureza social da realidade, que é elaborada e entendida pelo autor a partir de um processo dialético que considera fundamental da sociedade. Em *O dossel sagrado* (1985), Berger explica que este processo de construção do mundo começa na consciência subjetiva do indivíduo, em sua necessidade – biológica – de "tornar-se homem" – pois nasce "inacabado" – (*op cit.*: 17) desde o primeiro contato com o ambiente exterior e com o mundo social, quando começa a fundar sua personalidade e assimilar a cultura, a co-criando. Isto é, a cultura subsiste fora da consciência subjetiva "como um mundo" (de *status* objetivo) e é construída dentro de um "processo dialético fundamental" (*op cit.:* 16), característica de todo fenômeno social. Essa dialética da sociedade ocorre em três momentos: a exteriorização, a objetivação e a interiorização.

A exteriorização é uma necessidade antropológica, é a contínua efusão do homem e faz parte da necessidade do homem de *fazer* um mundo para si, ao mesmo tempo em que está *em* um mundo que o precede, ou seja, o mundo do homem é um mundo aberto, que deve ser modelado por ele dentro da sociedade. Esses "produtos exteriorizados" se colocam em relação com aquele que o produz – o homem – como uma facticidade, fora dele. A cultura, originada na consciência subjetiva do indivíduo, cria um *mundo*, onde a coletividade pode habitar, lugar da sociedade, da socialidade, da conversação, em que se funda a *realidade*. Com isso, a cultura e a sociedade são creditadas de um *status* de objetividade.

A objetivação é a facticidade do real que só é vivido no mundo/fenômeno social, pela coletividade, na sociedade como realidade objetiva. A cultura e seus produtos, materiais e imateriais, são dados objetivamente dentro da sociedade e são objetivamente reais na sociabilidade, no domínio do qual os indivíduos podem entender-se uns aos outros e a si mesmos. Dentro das instituições sociais, objetivam-se papéis e representações coletivas, mas vão além de meras representações, se caracterizando como identidades que também possuem um *status* de realidade objetiva. Nesse ponto,

"a objetivação da atividade humana significa que o homem é capaz de objetivar uma parte de si mesmo no recesso de sua própria consciência, defrontando-se consigo mesmo" (*op cit.*: 27).

A interiorização ocorre na reapropriação, na reabsorção do mundo objetivado na consciência subjetiva do indivíduo, é através daí que o homem é produto da sociedade. Este processo acontece na conversação, que faz parte da socialização, a qual só obtém êxito com a simetria dos mundos subjetivos e objetivos. Nessa socialização, que se dá na conversação, o indivíduo se apropria do mundo e este só permanece real e ordenado através desse diálogo que mantém a realidade subjetiva e objetiva. Com isso, a interiorização acena que a facticidade objetiva do social se torne, do mesmo modo, uma facticidade subjetiva da consciência. Portanto, entende-se que o indivíduo é co-produtor da sociedade e de si mesmo.

É como ordenação da experiência que acorre a construção da sociedade, ou seja, o nomos, a atividade nomizante; esta é, para Berger, a função mais importante da sociedade. É a conversação que sustenta esta atividade, a qual é de suma importância na manutenção do mundo e das *estruturas de plausibilidade*. A partir do momento que a atividade nomizante da sociedade é interiorizada pelo indivíduo, ou melhor, quando o sentido social é tido como fundamental no sentido do universo, o nomos se funde ao cosmos, que se tornam co-extensivos. Com isso, segundo Berger, o "nomos aparece como expressão óbvia da "natureza das coisas", entendido cosmologicamente ou antropologicamente, dá-se-lhe uma estabilidade que deriva de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos" (*op cit.*: 38) e é nessa conjuntura que a religião aparece como um empreendimento humano, estabelecendo um cosmo sagrado, o qual é entendido como um poder misterioso que transcende o homem, mas que também se relaciona a ele. Este cosmo sacralizado surge do caos e o enfrenta, sendo seu "terrível contrário" (*op cit.*: 40). Conclui-se, com isso, que a religião representa o ponto mais elevado de auto-exteriorização do ser humano.

> A religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, *situando-as* nu quadro de referência sagrado e cósmico. (...) Provavelmente a mais antiga forma desta legitimação consista em conceber em conceber a ordem institucional como refletindo diretamente ou manifestando a estrutura divina do cosmos, isto é, conceber a relação entre a sociedade e o cosmos como uma relação entre microcosmo e macrocosmo (Berger, 1985: 46).

A passagem acima mostra a eficácia de legitimação religiosa que, pela repetição, tem por objetivo criar sanções ao indivíduo, imbuindo-o de papéis sociais aos quais ele deve representar na sociedade. Desse modo, a religião visa manter a realidade do mundo socialmente construído (sempre precário), se utilizando do ritual religioso para "rememorar" os homens de seus ideais já que, como bem cita Maurice Halbwachs, "a sociedade, na sua essência, é uma memória" (*op cit.*: 54). Ao vincular atividade e ideação religiosa, a religião se torna parte dos assuntos práticos dos homens e é nessa sociabilidade estruturada que o mundo mantém sua *plausibilidade*.

Como a cultura é dinâmica e está sempre a mudar, a estrutura de plausibilidade se mostra sempre instável e precária, pois depende e é construída no ambiente social, pelos homens. As guerras, a industrialização e o capitalismo inerentes ao mundo moderno instauraram significativas mudanças nas relações entre os homens e fez com que se diversificasse a base plausível na qual a religião institucionalizada mantinha seu monopólio. Esta "crise de credibilidade" fez com que a transmissão de seu sistema de símbolos se tornasse cada vez mais complexo e a ordem do sagrado deixou de ser tutela das instituições religiosas.

## 2.2. Religião e modernidade

Peter Berger avaliava que o processo de secularização traria um declínio dos conteúdos religiosos, considerando que o Ocidente moderno produzia um número cada vez maior de indivíduos (com a secularização da consciência) que viviam no mundo sem o recurso de explanações religiosas. Seria o "desencantamento do mundo", que foi revisto pelo autor no decorrer de suas obras, percebendo a presença de sinais de transcendência na sociedade moderna, de uma forma mais intensa que anteriormente; confirmando os pressupostos de Durkheim da presença de algo eterno na religião.

A secularização atua no nível subjetivo da consciência individual e no nível social e cultural. Com a perda do monopólio da estrutura de plausibilidade, criou-se um mundo plural, possibilitando a coexistência de estruturas de plausibilidade, as quais rivalizavam e competem no mercado de bens simbólicos da moderna sociedade industrial capitalista. Por conseguinte, abre-se uma multiplicidade de opções de escolha ao sujeito moderno e, com este *pluralismo religioso*, abrem-se novos mecanismos de

conversação fora dos contextos institucionais anteriores. Portanto, percebe-se que a dinâmica do capitalismo industrial com suas novas técnicas e tecnologias, juntamente com o processo econômico que suscita, segrega e deslegitima a religião, levando-a para a vida privada, criando estilos de vida característicos do individualismo moderno.

O mundo moderno indica um processo de racionalização das instituições, levando a burocratização das relações institucionais, anulando diferenciações; como bem afirma Simmel (2009, p. 6), "tudo que é padronizado permanece exterior a personalidade individual".

> A situação pluralista, portanto, implica numa rede de estruturas burocráticas engajadas em negociações racionais com o conjunto da sociedade umas com as outras. A situação pluralista, na medida que tende à cartelização, tende ao "ecumenismo" em sua dinâmica social, política e econômica (Berger, 1985: 155).

A burocratização das instituições é um dos meios que leva a divisão social do trabalho religioso; esta objetivação das práticas e discursos é entendida por Pierre Bourdieu como *trabalho religioso*. A religião aí se daria pelo produto de um trabalho que socializa as práticas e crenças que se completam quando se tornam grupais. Com isso, a função social da religião se dá na medida em que inculca atividades e ideias nos membros da sociedade, moldando seu comportamento. Bourdieu entendia a religião como uma linguagem, ou seja, um "sistema simbólico de comunicação e de pensamento" (Ribeiro de Oliveira, 2007: 178), estruturando uma totalidade coerente que "constrói a experiência" (Bourdieu, 1978: 46), se constituindo, por sua vez, como uma forma *estruturante* da sociedade, a qual o autor denomina de *alquimia religiosa*.

"As instituições burocráticas *selecionam* e *formam* os tipos de pessoal que eles necessitam para operar" (1985: 152); esta afirmação de Berger expressa a divisão social do trabalho religioso. Desse modo, a posição na estrutura social – nas relações de classe e na divisão do trabalho religioso – é de suma importância na legitimação das funções sociais religiosas dentro do que Bourdieu denomina de *campo religioso*. Desse modo, a divisão entre *especialistas* e *leigos* expressa a constituição do *campo*. Os agentes especializados são socialmente – legitimados pela religião – reconhecidos e os únicos que podem produzir e distribuir os bens religiosos, isto é, se constituem como pessoas que se dedicam de forma exclusiva a produção simbólica e garantem seu sustento com a oferta de serviços religiosos. Por outro lado, os *leigos* são encarregados a realizarem o

trabalho material e a serem meros consumidores desses bens. Esta composição alavanca duas tensões ao campo religioso: a primeira entre os especialistas e os leigos; e, a outra, entre os próprios especialistas, relações estas que conformam um *campo de forças*.

> As relações de *transação* que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, e as relações de concorrência que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa (Bourdieu, 1978: 50).

Ou seja, um campo de relações de filiação, adesão e contrastes em que a produção simbólica depende, na dinâmica dessas relações. Se conformando como dominante o conjunto de pessoas que detêm o capital simbólico específico dentro do *campo*.

Beatriz Labate (2004) enxerga as atividades realizadas pelos neo-ayahuasqueiros inseridas dentro deste campo semântico de relações mais amplas e o denomina como *campo ayahuasqueiro brasileiro*, partindo da base teórica de Bourdieu. Há, ainda, segundo a autora, dentro deste campo, uma *rede urbana de consumo da ayahuasca* e me arriscaria a dizer que, dentro desta rede, existiria *circuito* na qual as pessoas realizariam seus próprios interesses pessoais, influenciados por sua trajetória de vida. Explicitando melhor, segundo Magnani (1999), o *circuito* é formado pelas interconexões dos espaços, os quais possibilitam o exercício da sociabilidade entre seus usuários, mas de forma independente aos endereços particulares que o compõem. No interior do circuito, coexiste a categoria *trajeto*, sendo este o resultado de escolhas particulares dentro do circuito.

Ainda no que se refere à divisão social do trabalho na modernidade, decorrente do capitalismo industrial, considero interessante lembrar que a primeira religião brasileira ayahuasqueira – o Santo Daime – fundado por Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) em 1930, se concretiza em um momento de intensificação do processo de urbanização no Brasil, influenciando no meio rural e transformando as relações políticas, sociais e culturais neste universo (Goulart, 2002).

Mestre Irineu nasceu no estado do Maranhão e foi recrutado, em 1912, pelos patrões amazônicos para trabalhar como seringueiro, se mudando para a cidade de Rio Branco/AC, onde fundou o culto daimista. Fica expresso aqui que um homem ao qual foi atribuído a ser um seringueiro (leigo), tornou-se um mestre (especialista), de suma

importância na produção simbólica em todas as religiões ayahuasqueiras que se formaram no Brasil nos anos seguintes e até os dias de hoje entre os neo-ayahuasqueiros.

Isto demonstra como os leigos são também produtores de bens simbólicos e religiosos. Bourdieu ressalta que o trabalho dos especialistas da religião é a transformação simbólica da própria produção cultural dos leigos, transformação essa que busca o não reconhecimento dessa 'auto-produção'. Assim, o leigo não reconhece essa origem que, por isso mesmo, é responsável por sua eficácia simbólica. Mestre Irineu busca na realidade regional o solo para organizar, de forma criativa, elementos já existentes nas cosmologias locais, retrabalhando-os como bens religiosos 'novos' e 'fundando', assim, uma 'nova' religião.

Mestre Irineu é um exemplo claro desta relação, pois, a partir de suas experiências subjetivas e religiosas com a ayahuasca, criou (objetivou) um culto com práticas e discursos (hinários/cantorias e bailados/danças), dando sentido a existência de um grupo religioso, o qual é baseado no seu contexto social e cultural. Não por acaso, o Santo Daime é fortemente relacionado com a floresta amazônica, com influências do vegetalismo ayahuasqueiro e do curandeirismo amazônico, bem como com elementos do catolicismo popular, se conformando como "um movimento eclético de caráter espiritualista" (Groisman, 1999: 28).

O caso do Mestre Irineu demonstra como as crenças religiosas encontram e dão sentido a experiência subjetiva individual. Esta é uma característica marcante das relações entre a modernidade e a religião, a dispersão das crenças com a desregulamentação institucional da religiosidade não supõe um desencantamento do mundo, um declínio religioso, mas um processo de reconfiguração das crenças que a secularização provoca (Hervieu-Léger, 2008). Com isso, ocorre o que é chamado de "bricolagem", que remete construções individuais no cenário maleável e fluído da religião, a qual se encontra em toda parte. A crença passa a ser uma formulação individual e encontra sua legitimação invocando a autoridade da tradição. Cada pessoa passa a ter um caráter autônomo do sujeito da ação e como "legislador de sua própria vida" (*op cit.*, p. 33). Portanto, a sociedade modernizada, racionalizada, laicizada cria uma condição para a formação de novas formas de religiosidade.

## 2.3. Religião e a Nova Consciência Religiosa

Marcel Mauss (2003) – em seu artigo sobre a *noção de pessoa* – se dedica a realizar uma história social da categoria do "Eu", revelando como esta palavra filosófica é recente, este senso de si mesmo como individualidade espiritual e corporal, que o autor intitula como uma categoria do espírito humano. Passando pelos índios Pueblos, em que a noção do indivíduo se confunde com seu clã; prossegue pela Índia, que considera ser a mais antiga das civilizações a ter a noção do "Eu" ao explicitar a palavra *ahamkara* e explicar que *aham* significa *eu* e que esta se liga a palavra *ego*. Chegando a Roma, em que a *pessoa* passa a ser um "fato fundamental do direito" (*op cit.*, p. 385) torna-se sinônimo de indivíduo, passando a ter consciência moral. No entanto, é com o cristianismo que a pessoa moral faz-se metafísica, mas não obstante a isso, tem-se mais a noção da pessoa como humana, como unidade indivisível, como indivíduo, a partir da noção de *uno*; com isso, torna-se uma consciência e uma categoria. Ao tornar-se categoria do "Eu", ou seja, a pessoa como ser psicológico consciente de si, "se colocaram as questões da liberdade individual, da consciência individual, do direito de comunicar-se diretamente com Deus, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter um Deus interior" (*op cit.*, p. 395). Com isso, diz Mauss, "a revolução das mentalidades se completou, temos cada um nosso 'Eu'" (*op cit*: 396).

O ponto de vista de Simmel (2009) é oportuno neste ponto, já que este autor entende a religiosidade como um estado do ser psíquico, nos dizendo que é no interior da alma que ocorre sua própria salvação, no lugar mais íntimo do indivíduo, em sua forma mais pura. Georg Simmel entende que a religiosidade se constitui como o ser fundamental da alma, como um *estado de ser*, que o mundo metafísico *é ela mesma*, ou seja, é uma qualidade do ser, inerente a ele como *autoconsciência*, como *realidade interior*. O autor afirma que "a religião não cria a religiosidade, mas é a religiosidade que cria a religião" (*op cit.*: 33); a religiosidade, por ser um *estado*, não têm objeto, pois *é* real no mundo *psíquico*, como uma disposição religiosa subjetiva.

> A religiosidade, enquanto qualidade do ser psíquico e enquanto *processo* religioso de vida, tem o curioso destino (...) de ser obrigada a sair de si para adquirir, em alguma fonte exterior, uma forma que não é senão uma manifestação objetivada dela mesma (Simmel, 2009: 85).

Logo, o autor entende a religiosidade como algo que não é derivado de mais nada, pois é reconhecida como realidade primária do ser humano; apesar de ocorrer no mundo psíquico, não se limita ao nível psicológico, já que é visto como *metafísico* em *si*, possuindo um valor intemporal no interior de indivíduos temporais.

Uma das maiores características da modernidade religiosa é essa tendência à individualização das crenças, esta disposição provoca uma ruptura entre a crença e a prática (Hervieu-Léger, 2008), fator este que se constitui como o primeiro traço do enfraquecimento institucional religioso. A secularização, para a autora, se conforma como um processo de *mudança* social e cultural complexo. Desse modo, surge a questão da liberdade dos sujeitos em construírem, cada um com suas escolhas, seu próprio sistema de crenças e significação, o que demonstra a imbricação e flexibilização das mesmas; a *bricolagem* se conforma dentro deste quadro e o papel das religiões, neste contexto, aparece como matéria-prima simbólica. Com isso, cabe ao indivíduo "elaborar seu próprio universo de normas e de valores a partir de sua experiência singular" (*op cit.*: 63), impondo-se a regulamentação das instituições religiosas. Danièle Hervieu-Léger assegura que as sociedades modernas prescindem da *memória*, pois não precisam de um passado fundador; isto se dá pela racionalização questionadora e instauradora da dúvida, bem como pela pluralização religiosa e pela farta gama de informações veiculadas pelos meios de comunicação, os quais contribuem para a imediatez dos acontecimentos.

Segundo Louis Dumont (1993), o individualismo moderno se caracteriza como um fenômeno excepcional, que distingue a cultura moderna de todas as outras. O autor busca as origens do individualismo nos primórdios do cristianismo e diz que

> algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar. Na realidade, a antiga forma e a nova estão separadas por uma transformação tão radical e tão complexa que foram precisos nada menos que dezessete séculos de história cristã para completá-la, e talvez prossiga ainda em nossos dias (Dumont, 1993: 36).

A citação acima demonstra a diferença entre o individualismo moderno e o dos primeiros cristãos, que se funda na compreensão de que, antes, este ocorria *fora-do-mundo* e, agora, *dentro-do-mundo*. Quer dizer que, no primeiro caso, a salvação se

encontrava fora do plano físico. Com a influência da Igreja sobre o Estado, a primeira tornou-se mais mundana e começou a exercer influência no mundo, que fez com que o indivíduo cristão se comprometesse mais com a realidade mundana. Porém, somente com Calvino e a Reforma Protestante é que o *indivíduo-fora-do-mundo* se tornou efetivamente *indivíduo-no-mundo*; nesse momento, o indivíduo passa a ter que defender sua salvação no próprio mundo, através de suas ações, ainda mais se for considerado um *eleito*. A diferenciação entre o *individualismo* e o *holismo* ocorre na comparação da *sociedade moderna* com a *sociedade tradicional* indiana (com o exemplo do *renunciante* indiano e sua atitude de indivíduo-fora-do-mundo em um mundo holista, pois se afasta da vida social), já a sociedade moderna se caracteriza pelo indivíduo, o qual é sujeito empírico e, principalmente, ser moral.

# 3. PENSONAGENS, REDES E EXPERIÊNCIAS

## 3.1. Personagens e trajetórias:

### 3.1.1. Jorge (Bruxo) Corrêa

Jorge Bruxo, 60 anos, é natural de Pelotas. Há mais de 40 anos é artesão e comercializa seus artesanatos e os de sua esposa, Maria, no centro da cidade de Pelotas. Partícipe do movimento *hippie* e envolto pela contracultura, Bruxo é considerado o primeiro hippie de Pelotas, notícia de jornal. Assim como eu, conheceu o xamanismo através dos livros de Carlos Castaneda e desde a década de 70 tinha vontade de experimentar a ayahuasca. Somente em 2007, quando soube da existência, na capital Porto Alegre, da religião do São Daime, começou suas experiências com a ayahuasca na *Igreja Chave de São Pedro,* sendo partícipe do núcleo de pessoas que o trouxeram a Pelotas. Em 2009, deixou o Santo Daime e foi em busca de outros caminhos na rede ayahuasqueira. Conheceu Gideon Lakotas, foi a um retiro, mas negou se tornar fiscal de seus institutos ayahuasqueiros. Também já participou de rituais neoxamânicos com Leo Artese "um expressivo neoxamã no circuito do Santo Daime e articulador de um circuito neoxamânico próprio" (Fernandes, 2014: 1) Pela internet, entrou em contato com os *rituais de xamanismo*, como diz. Conheceu o grupo Céu da Nova Aliança, viajou a São Paulo para conhecê-los pessoalmente. Daí conseguiu o contato para ter a ayahuasca em Pelotas, que vem pelos correios do estado do Acre. Passou a realizar seus rituais com alguns poucos amigos. Em 2011, com um quarto vago em sua casa, montou o primeiro espaço para realização dos rituais xamânicos. A própria ayahuasca ajudou-o a *criar* e trazer os elementos para o ritual. No aniversário de um ano deste *espaço de devoção* em sua casa no bairro Arco-Íris, fui ao meu primeiro ritual, em junho de 2012. Neste ritual de aniversário foi escolhido o nome *Caminho do Arco-Íris* e ali se conformava um ideal de *Grupo Xamânico*. É seu entendimento ser *guardião* da ayahuasca e do ritual que conformou nestes últimos anos. Hoje é ator central e mediador de um grupo que aglutina centenas de pessoas e que cresce a cada dia que passa.

### 3.1.2. Luís Eduardo Burgueno

Luís Eduardo, 47 anos, natural de Pelotas, casado com Paola e pai de duas filhas. É servidor público de carreira pelo Ibama, na função de Analista Ambiental. É formado em Engenharia Agrícola pela UFPel, em Engenharia Mecânica pelo IFSul e Mestre em Engenharia Oceânica pela FURG. No ano de 2002, foi aprovado no concurso do Ibama e escolheu a cidade de Boca do Acre/AM (cerca de 200 quilômetros de Rio Branco/AC), onde há duas Florestas Nacionais: a Floresta Mapiá-Inauiní e a Floresta de Purus, as quais constituem Unidades de Conservação de Uso Sustentável. Luís conta que foi lá que experimentou o *daime* – como é chamado pelos daimistas – pela primeira vez, na fazenda de Seu Chico Correntes (próxima a Vila Céu do Mapiá, matriz do Santo Daime no Brasil), em novembro de 2002.

No ano seguinte, voltou ao Rio Grande do Sul para residir em Uruguaiana onde chefiou as ações do Ibama na fronteira oeste do estado. Continuou suas experiências com a ayahuasca e foi em Santana do Livramento/RS que *consagrou* ayahuasca, através do contato com Orestes, em uma pajelança na qual tocavam músicas latino-americanas; aquele ritual, em 15 de dezembro, marcava o aniversário de morte de Mestre Irineu. Em 2006, quando voltou para a cidade de Rio Grande para fazer mestrado, já havia feito alguns contatos na rede ayahuasqueira e começou a participar dos rituais na *Igreja Chave de São Pedro* (ligado ao Santo Daime/CEFLURIS), se tornando partícipe do núcleo de pessoas que trouxeram o Santo Daime de Porto Alegre para Pelotas. Luís Eduardo foi o primeiro a se fardar no *Chave* e, posteriormente, coordenou os rituais na cidade de Pelotas, formando a *mesa* junto de Jorge Bruxo e outra pessoa. Em sua pesquisa sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime na comunidade *Céu do Mapiá*, o antropólogo Alberto Groisman (1999: 71), diz-nos que se *fardar* representa "o ingresso no sistema de direitos e deveres do adepto" (usualmente, fardar-se significa vestir roupas brancas. Para as mulheres: blusa e saia; para os homens: camisa e calça).

A trajetória espiritual de Luís Eduardo começa, poder-se-ia dizer, quando era criança. Ele conta que quando tinha entre 4 e 5 anos perdeu o pai, passou a morar com os avós e junto à mãe. Passou também a se perguntar: "– *O que acontece quando as pessoas morrem*?". A espiritualidade entra mais intensamente em sua vida aos 14 anos, quando teve contato com Ubirajara, seu professor de Geometria, o qual mencionou em uma das aulas o livro *Eram Os Deuses Astronautas*, de Erich von Däniken. E diz que

"– A *leitura do livro foi o start, o insight, para o universo da Arqueologia Fantástica, da Ufologia, das Religiões Ancestrais, dos Livros Milenares, que descrevem parte da evolução das civilizações*". Isso passa a fazer parte de sua vida, tanto no período da juventude: de estudante, como um *buscador solitário*; quanto na maioridade, dentro de Centros Espíritas, tanto kardecista - como o *Porta de Damasco*, em Camaquã/RS; quanto umbandista - como o *Obreiros da Luz*, em Pelotas. Conta Luís: "– *Fazendo estudo dirigido da doutrina, participando dos rituais de desobsceção, das sessões de mesa, bem como facilitador e divulgador da doutrina*". Tudo isso aliado à leitura dos clássicos das grandes religiões. Ainda em sua juventude, Luís teve contato com a *Gnose* e com a *Antiga e Mística Ordem Rosacruz*, mas quando entra na UFPel para fazer Engenharia, há uma descontinuidade em seu caminho espiritual.

Começa seu contato com a pesquisa científica e a política estudantil, compondo junto ao estudo da física e da matemática as leituras dos clássicos das Ciências Sociais, curso que sua esposa Paola fazia a época. Com isso, abandona a espiritualidade e se perde neste universo, reencontrando-a somente quando é aprovado no concurso do Ibama, vai para o Amazonas e começa suas experiências com ayahuasca.

### 3.1.3. Daniel (Wayra) Almeida

Daniel Almeida, 29 anos, natural de Pelotas, prefere não se definir, mas aceita o termo *praticante de meditação*, prática que conheceu com sua aproximação ao Budismo. Quando criança vivenciou os rituais de um terreiro de Umbanda que pertencia a seus pais e desde então começou seu interesse pela música com os cantos Yoruba que ouvia. Aos 15 anos, negou o cristianismo, começou a questionar a espiritualidade, fortaleceu um lado racional e, nos anos seguintes, entrou no curso de Filosofia na UFPel. Nos dois anos que cursou, virou ateu, até reencontrar a espiritualidade, ao conhecer seu mestre budista, *Lama Padma Santem*, em uma palestra fora do âmbito acadêmico (mas divulgada com um cartaz nos murais do ICH), que culminou com seu retorno a espiritualidade. Daniel chegou ao final da palestra e, apesar do pouco tempo, considera o evento mais importante que aconteceu em sua vida, "– *houve uma conexão de coração*", afirma. Rompeu com a Filosofia, quando percebeu que naquele ambiente fechado e deveras racional não iria encontrar a *sabedoria*. Imergiu nas práticas do

*Centro de Estudos Budistas Bodisatva* (CEBB). Nesse meio tempo, cursou Letras Inglês/Português pela UFPel e se licenciou para dar aulas de inglês, o que fez por pouco tempo. É um exímio flautista, ama os instrumentos étnicos e vê aí a possibilidade de mesclar as artes com a espiritualidade. Conta-me que descobriu seu caminho há dois anos: o caminho da saúde, da cura; e isso passa pela meditação, pela musicoterapia, pelas massagens, pela alimentação, pela yoga. *Wayra*, seu nome artístico como flautista, significa *espírito do vento*. Daniel participou dos primeiros rituais do Santo Daime em Pelotas e, do mesmo modo, dos primeiros *rituais xamânicos* organizados por Jorge Bruxo.

Na foto abaixo: Luís Eduardo, Jorge Bruxo e Daniel Almeida.

Figura 01: Luís Eduardo, Jorge Bruxo e Daniel Almeida (Foto: Vinicius Paiva)

### 3.1.4. Midori Almeida

Em entrevista estruturada via *e-mail*, Midori contou-me um pouco de sua trajetória, em suas palavras:

> *Nasci em família católica, desde muito cedo tive conflitos espirituais e alguma mediunidade. Isso me fez buscar respostas e peregrinei por algumas religiões, além do Catolicismo. A Umbanda e suas 7 linhas; o*

*Espiritismo Kardecista, onde fiz a escola de reforma íntima e aprendizes do Evangelho; o Budismo; a Filosofia Seicho-no-ie; a Cabala e o Santo Daime, até conhecer o Xamanismo.*

Figura 02: Midori em sua foto de perfil no *facebook*. (Foto: Roberta Cadaval)

### 3.1.5. Sarah Leão Lopes

Sarah, 21 anos, natural de Goiânia/GO, é estudante de antropologia na UFPel. Sarah conta que sua espiritualidade foi bloqueada desde cedo. Na juventude, tinha interesse no paganismo, bruxaria. Entretanto, apesar de ter sido batizada, associa a religião católica e Deus ao homem que julga as pessoas, não concordando com isso até hoje, tendo se tornado ateia aos 13 anos. Deixa explícito que tem uma espiritualidade sincrética, que vem do seu coração. Ela afirma: "– *Me desbloqueei para a espiritualidade, passei a ter a espiritualidade no meu corpo com a ayahuasca. Depois, tudo veio! A ayahuasca foi o fator determinante no final das contas, no início de um novo ciclo*".

[

Figura 03: Sarah Lopes (Foto: Roberta Cadaval).

### 3.1.6 Matheus (Matinho) Reis

Matinho, 20 anos, é estudante de teatro na UFPel. Foi iniciado no cristianismo e no espiritismo, mas diz que não se enquadra nessas crenças, pois as vê como uma forma de controle, tendo no repúdio a religião uma forma de defesa. Quando veio para Pelotas, se envolveu no Mística Andina e suas práticas; sente tudo isso de forma sincrética. Conta que quando criança tinha a crença convicta de que era um mago, o que lhe fez sofrer um acidente ao pular do segundo andar, achando que iria voar. Afirma que quando conheceu as plantas de poder, tudo fez sentido.

Figura 04: Matheus Reis (Foto: Matheus Reis).

### 3.1.7 Alessandra (Tuca) Martins Alvariza

Tuca, 41 anos, é estudante de museologia na UFPel. Mora com sua mãe, sua filha Júlia e com vários cães e gatos. Em sua trajetória de vida e religiosa, é relevante o abandono de seu pai, que fez com que sua mãe procurasse todo tipo de auxílio, dedicando sua fé a diferentes grupos: missionários, cristianismo católico, evangélico e carismático, umbanda, cartomantes, etc., sempre a levando junto. Ela conta que sempre foi muito sensitiva, mas nunca assídua a nenhuma religião, mantendo sempre sua fé. Conta que, certa vez, tirou uma fotografia, onde apareceu um ectoplasma (corpo espiritual) materializado; com isso, procurou auxílio e entrou para um Centro Espírita. Sempre teve respeito por tudo, sendo muito eclética em sua fé.

### 3.1.8. Gustavo Kuffel Balreira

Gustavo, 26 anos, é graduado em filosofia pela UFPel. Contou-me que cresceu sendo ateu e agnóstico, pois sua família nunca lhe impôs uma religião, apesar de ter sido apresentado a catequese católica, a qual não completou. Na adolescência, negava todas as religiosidades, o que se fortaleceu quando entrou na graduação em filosofia. Somente

quando finaliza o curso e se interessa em aprender sobre plantas, que acaba se encontrando com a espiritualidade. Foi em Pelotas, na *Casa do Caminho*, que se voluntariou a trabalhar em troca dos aprendizados. Contou-me que lá se encontram várias hortas diferentes: de plantas medicinais, de plantas sem agrotóxico, etc., além de uma sala de ervas que fornece todo tipo de chás. Foi lá que ganhou o curso de massoterapia e entrou em contato com o *reiki*, que foi seu primeiro contato com a espiritualidade, com a cura pelas mãos. Conheceu o Budismo e entrou para a Sanga no *Centro de Estudos Budistas Bodisatva* (CEBB), começou a prática da meditação e foi a retiros com o Lama. Neste universo, ficou sabendo de uma monja chinesa, chamada Ananda Marga, que estava fazendo meditação coletiva em Pelotas, entrou em contato com ela e com os caminhos práticos das filosofias orientais; com Ananda, fez o curso de formação de instrutor de yoga e foi, segundo suas palavras: *a fundo na prática da meditação*.

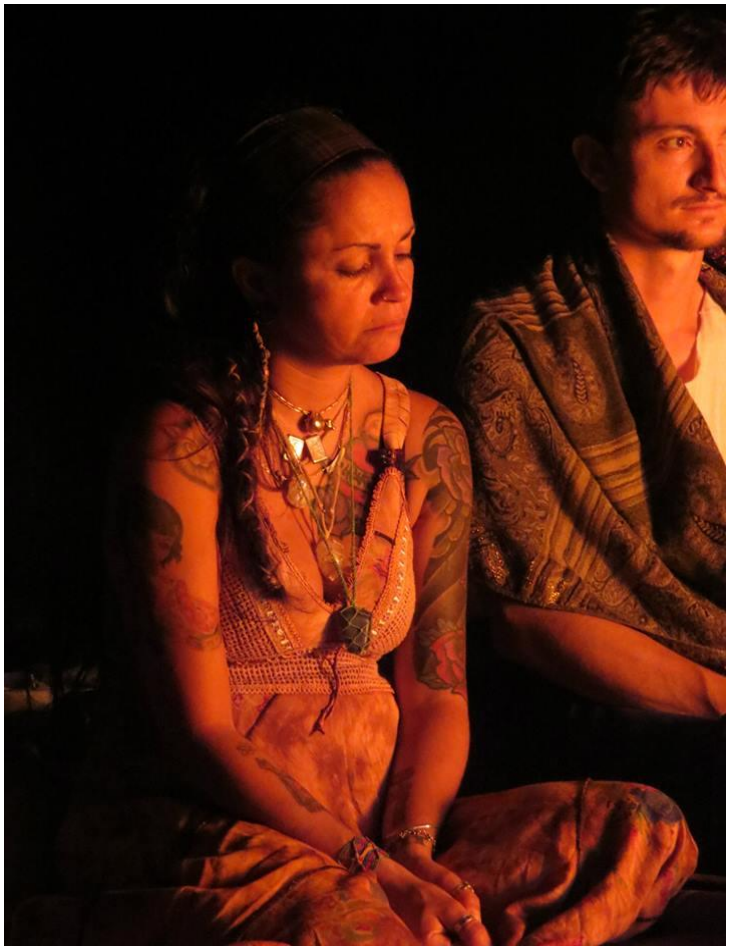

Figura 05: Alessandra Alvariza e Gustavo Kuffel (Foto: Roberta Cadaval).

### 3.2. Rede: como conheceu Jorge Bruxo?

Luís Eduardo conta que, em meados de 2007/2008, já com pessoas suficientes para a realização dos rituais, Hilton (coordenador) e mais um pessoal da *Igreja Chave de São Pedro* vieram de Porto Alegre a Pelotas e, afirma Luís: "– Se abriu o *ponto de luz* no sítio *Trilha Jardim*". No *Trilha* permaneceram por mais de um ano; depois, foram para o sítio de Nestor; e então, compraram 4 hectares na Cascata. Luís descreve-o como "– *Um lugar ultra franciscano, chão batido*!". Revela o nome da Igreja do Santo Daime em Pelotas: "– *Centro da Espiritualidade Universal da Trilha de São Francisco*".

Portanto, a história da ayahuasca em Pelotas começa na capital Porto Alegre, quando alguns pelotenses iam, a cada 15 dias, aos rituais do Santo Daime na *Igreja Chave de São Pedro* para *comungar* a ayahuasca. Como requisito para realizarem os rituais com o *daime* em Pelotas, algumas pessoas – entre elas Jorge Bruxo e Luís Eduardo – se fardaram no *Chave* e puderam trazer e guardar o sagrado chá na cidade. A partir daí, começaram a realizar os rituais em sítios de amigos na zona rural de Pelotas, final do ano de 2007 e início de 2008. Luís Eduardo se torna mais próximo e *encontra* Jorge Bruxo nas circunstâncias de trazer o Santo Daime para Pelotas, ele enfatiza. Não obstante, já o conhecera anteriormente, não como amigos íntimos, mas pelo fato de Bruxo ser, nas palavras de Luís: "– *uma pessoa pública, ele faz parte de um patrimônio pelotense. (...) O Bruxo é, talvez, um dos mais antigos artesãos em atividade em Pelotas. Então, assim, é uma figura que faz parte do imaginário do Calçadão de Pelotas*".

Daniel Almeida conheceu Jorge Bruxo através de Luís Eduardo. Os dois participavam de encontros de poesia e do CEBB em Pelotas. Daniel conta-me que, primeiramente, participou da primeira reunião do Santo Daime em Pelotas, na casa de Ubirajara Cunha (que também organizava os encontros de poesia). Foi conhecer Bruxo nos próximos encontros do Santo Daime já no *Trilha Jardim*. A aproximação de Jorge Bruxo e Daniel se deu quando Bruxo o procurou ao final de um ritual e deu-lhe de presente um DVD – que tinha levado para dar a outra pessoa que não compareceu – com *músicas* ancestrais. O contato maior foi se firmando quando Bruxo começou a realizar os *rituais de xamanismo*. Daniel conta que participou do segundo ritual organizado por Bruxo, que aconteceu nas terras de Dico Keiber, na Cascata (distrito na

zona rural de Pelotas), que contou com a presença de 5 pessoas: Bruxo, Dico, Daniel, Luís Eduardo e Paulo; lembrando-me que o primeiro *ritual xamânico* contou com apenas 3 pessoas: Bruxo, Dico e Paulo. É relevante o crescimento do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*, que com a criação do grupo virtual no *facebook*, em 2014, agrega cada vez mais pessoas na rede e conta hoje com mais de 200 pessoas.

Já Midori entrou em contato com Bruxo de forma bem particular. Ela morava em Florianópolis/SC, se mudaria para a cidade de Rio Grande/RS e buscava continuar com o mesmo *tipo de trabalho* com a ayahuasca: rituais xamânicos. Com isso, conta ela:

> *Pedi informações aos irmãos de Santa Catarina, busquei na internet, fiz vários contatos por e-mail com pessoas que nunca conheci pessoalmente e não havia encontrado nada. Em 17 de janeiro de 2014, recebi um e-mail do Jorge Bruxo me informando que realizava rituais xamânicos na região da Cascata. Meu contato foi passado para ele através de irmãos de São Paulo, os quais não conheço. Acreditamos que nesse universo onde somos conduzidos, irmãos de luz nos encaminharam para esse encontro. E, o que falar deste ser? Luz! Pura luz! Bruxinho é um ser enviado a nossas vidas para nos mostrar que não devemos desistir, que a simplicidade e a humildade são as chaves de todos os caminhos, que o amor incondicional cura todas as feridas. Ele é um amigo, irmão, pai, ele é presente de Deus em minha vida.*

Já Sarah teve sua primeira experiência com ayahuasca nas férias de 2014, em Goiânia, no *Arco-Íris Sol do Coração*. Quando voltou para Pelotas para as aulas, ela sabia ter encontrado um caminho e queria dar continuidade aos rituais com ayahuasca. Sabia que Bruxo era amigo de Aurimar (organizador do *Arco-Íris Sol do Coração*) no *facebook*, pois apesar de não se conhecerem pessoalmente, já tinham entrado em contato na década de 1980, quando Aurimar se desligou de Gideon dos Lakotas (que disseminou os trabalhos espirituais de xamanismo para o homem branco), o mesmo fez Bruxo em outro momento. Sarah entrou em contato com Bruxo via *facebook* e ele a adicionou no grupo virtual; entretanto, depois de um tempo, a excluiu. Um dia, Sarah estava passando no Calçadão e resolveu ir falar pessoalmente com Bruxo, explicou-lhe que tinha encontrado um caminho e não queria se perder novamente. Então, Bruxo a readicionou no grupo do *facebook* e ela começou a participar assiduamente dos rituais do *Caminho do Arco-Íris*, ela afirma:

> *Não sei o que seria de mim se não fosse esse acolhimento em grupo, esse encontro, essa sincronização de espíritos, de almas. Faz muito bem pra mim e a gente tem uma sintonia muito linda.*

Matinho conheceu Aurimar e Bruxo através de Sarah. Foi conhecer o Sítio Sol de Bruxo e Maria, no final de novembro de 2014, depois de já ter tido algumas experiências em 2013 com Aurimar, em Três Coroas/RS e no Santo Daime, em Sumaré. Neste dia, eu estava por lá, além de mais de 50 pessoas, pois estava acontecendo o *Encontrão de Luz* durante o dia, evento que reuniu uma grande rede de pessoas: do *Caminho do Arco*-Íris, do Santo Daime, do grupo de *reiki*, entre outros; nessa ocasião, teve aplicação de *reiki*, exercícios de *tai chi chuan* e, para comer, uma grande salada de frutas e pães integrais. Naquela noite, se organizou um *ritual xamânico* na mata do sítio, contando com as 3 medicinas: ayahuasca, rapé e sananga. Matinho afirma que: "– *Foi bem natural, tomar banho na cachoeirinha... no Bruxo há uma naturalização profunda do corpo, a não sexualização da genitália. Fui no Bruxo para rebuscar o 'sentir', me conectar*".

Tuca é uma estudante de Museologia extrovertida e bastante popular na região do bairro do Porto em Pelotas. É nessa parte da cidade que se localiza o Instituto de Ciências Humanas (ICH/UFPel) e também é local de concentração de bares e espaços para festas. Foi neste meio que ela ficou sabendo, através de uma conversa com Sílvio – estudante de Ciências Sociais – sobre os rituais de Bruxo. Tuca também conhecia Jozie, minha companheira e mãe de nossa filha Olívia, a qual também mencionou a ela sobre minha pesquisa e sobre os rituais organizados por Bruxo. Mas foi Paulo Celente, artesão e músico, quem a impulsionou a ir conversar com Bruxo no Calçadão para participar dos rituais. O procedimento foi o mesmo de Sarah: ele adicionou-a no grupo virtual do *facebook* e, a partir daí, Tuca começou a acompanhar as postagens até surgir um ritual xamânico, que acontece normalmente ao final da segunda e quarta semana do mês.

Já Gustavo entrou na rede através do contato de Daniel, os dois já se conheciam do curso de Filosofia na UFPel e se aproximaram através do budismo, por participarem do *Centro de Estudos Budistas Bodisatva* (CEBB) em Pelotas. Daniel o levou em um ritual xamânico em que a ayahuasca seria consagrada e lá, no Sítio Sol de Bruxo e Maria, se conheceram. Gustavo conta sobre sua relação com eles, dizendo:

> *Travei um contato bem próximo com Bruxo e Maria, eles são figuras associadas a várias religiões, foram a fundo no espiritismo kardecista, Saint Germain e os Mestres Ascencionados... eles entendem que Cristo é uma energia, que se manifesta de tanto em tanto tempo; e aparece uma mistura com tradições do Hinduísmo, Shiva é outra energia, Krishna... é bem interessante ver esses aspectos.*

Vale lembrar que tanto Bruxo quanto Maria são *reikianos* e que Maria é mestre em *Reiki*, podendo formar grupos de pessoas que queiram aprender a aplicar *reiki*.

### 3.3. Experiências: a primeira, a mais intensa, há evolução?

A seguir, pretendo tratar das narrativas que trazem à tona a *experiência* com a ayahuasca. Começo com a narrativa de Luís Eduardo, que vai além da experiência e fala-me da estrutura dos rituais do Santo Daime, do processo de cocção da ayahuasca e do que pensa ser o tríplice aspecto da experiência, entre outros.

Perguntei a Luís sobre suas experiências mais intensas com a ayahuasca e ele contou-me sobre as práticas que vivenciou no início do Santo Daime em Pelotas, quando os rituais eram realizados no *Trilha Jardim*, de Zezinho. Luís me diz que, por compor a *mesa* dos rituais, procurava ultrapassar as mirações e se situar em um *estado de atenção*, para poder olhar pelas pessoas que estavam no ritual. Pergunto se ele não *bailava* por estar na *mesa* e começamos a falar sobre a estrutura dos rituais do Santo Daime e as *reuniões de concentração*. Luis me diz que:

> *O bailado é feito no final. Dentro da estrutura da Igreja do Santo Daime, a gente cantava os hinos de abertura: pai-nosso, ave-maria, chave e harmonia; depois tem a concentração, que é a parte silenciosa; e fazia-se a terceira parte do trabalho com o Cruzeirinho, que é com o bailado.*

Sobre as experiências, ele conta: "– *cheguei a ver seres que entravam no salão, que inspecionavam, limpavam*". Luís não é específico com relação a estes seres, mas menciona um fato que presenciou na época dos rituais no *Trilha*. A situação que ocorreu com Cleusa, atual componente da *mesa* do Santo Daime e esposa de Nelson – hoje coordenador do Santo Daime (ficando no lugar de Luís Eduardo); completando a *mesa*

há Rovani, o qual participou de vários rituais comigo no *Caminho do Arco-Íris*. Diz Luís:

> *Cleusa teve um EQM, ela deslizou, como se ela não tivesse estrutura óssea (...) ela conta essa experiência de quase morte, ela achou que tinha morrido, e aí perambulou pelo salão, teve um desdobramento, várias pessoas que participaram dos nossos rituais relatam isso!*

Luís e outras pessoas acudiram Cleusa e a retiraram do salão, ficando com ela até que ela voltasse a si. Quando Luís retornou ao salão, diz ele:

> *O pessoal estava na corrente bailando e tinha uma luz verde naquele ir e vir, ficava um rastro verde que preenchia o vazio entre os integrantes da roda. Eu cheguei perto e não conseguia entrar, tinha uma força, que é até uma coisa do ritual; nos rituais do Santo Daime, a gente entra na corrente entre um hino e outro. Mas, naquele dia, eu percebi que essa energia da corrente que o bailado promove estava super forte.*

Luís continua, afirmando:

> *Tive muitas experiências de limpeza, de angústia... eu me lembro de um ritual no Dico, que foi super angustiante. Eu me precipitava em um abismo e a princípio não queria, até que me dispus a cair e fiquei caindo indefinidamente, não teve nenhum aspecto luminoso, em nenhum momento, em toda aquela noite, foi muito sofrimento!*

E o que tu aprendeste, perguntei-lhe. Luís respondeu:

> *Eu aprendi a me soltar, a não ter muita distinção, às vezes a gente pode estar querendo ver o brilho, né... esse aspecto, as pessoas querem ter grandes mirações, as pessoas querem ter experiências agradáveis, querem visões de seres sublimes.*

Então, Luís comenta sobre o que pensa ser o tríplice aspecto de possibilidades de experiência, pois conta que, por muito tempo, "*– Não tinha nada!*". Para ele, além de experiências de sofrimento e de experiências de bem-aventurança, pode-*se* acontecer também situações que ele qualifica como "*de não dar nada*", ou seja: "*– Independente de se tomar mais, não interessa, aquilo, simplesmente, passa incólume pela experiência*".

Resolvi perguntar-lhe o que o levou a deixar a coordenação do Santo Daime. Luís explica-me que quando saiu do estado do Amazonas e voltou ao Rio Grande do Sul

para coordenar as ações do Ibama na fronteira oeste do estado em Uruguaiana, foi designado para o *Parque Nacional da Lagoa do Peixe*, em Mostardas/RS. Seus afazeres como Analista Ambiental na *Lagoa do Peixe* se organizavam em quinze dias de trabalho e quinze dias de folga, o que fez com que passasse a coordenar apenas uma das duas reuniões mensais do Santo Daime. Depois de dois anos de trabalho, em função de discordâncias com algumas situações de trabalho, resolveu se candidatar para chefiar a Floresta Nacional de Chapecó, no estado de Santa Catarina. Com isso, mudou de cidade, foi para Chapecó e se afastou da coordenação do Santo Daime, passando-a para o Nelson.

Passamos a falar de como é coordenar a *mesa* dos rituais do Santo Daime e Luís conta:

> *Que se tem um aspecto mental, simplesmente. É um esforço mental de ordenar num campo sutil. A coordenação não é fazer a liturgia acontecer, ela está num campo sutil, de observar os membros da corrente, os fiscais. Os fiscais e o dirigente tem que estar super ligados.*

Entretanto, pelos contatos que fez em Chapecó, conseguiu voltar para o *Parque Nacional da Lagoa do Peixe*, dessa vez no cargo de chefia. Luís conta que quando se lembra dessas *circularidades*, acha-as extraordinárias. Contudo, mesmo depois de voltar para cá, Nelson nunca cogitou devolver-lhe a coordenação do Santo Daime, mas isso não o incomodou, pois diz que nunca foi sua ambição ser coordenador, isto aconteceu por ser o primeiro a se fardar no *Chave de São Pedro* e compor o núcleo de pessoas que trouxeram o Santo Daime a Pelotas. Luís diz que "– *foi nessas circunstâncias, muito mais do que outros aspectos, porque tenho um carinho especial por todos!*".

Vale lembrar que, quando retornou à região e estabeleceu moradia em Pelotas, ainda coordenando os rituais do Santo Daime, concomitantemente, se aproximou do Budismo, depois de comparecer a palestra de Lama Padma Santem. Depois disso, procurou a Sanga e começou a ir aos encontros do *Centro de Estudos Budistas Bodisatva* (CEBB). Luís conta que:

> *O budismo tem o aspecto de não utilizar substâncias que alterem a consciência, (...) mas no meu caso, eu tenho elaborado isso ao longo do tempo. Acredito que o daime age como um fomentador da consciência, uma expansão natural.*

Voltando a falar de experiências, Luís expressa a dificuldade em descrevê-las e afirma: "– *É inefável. Não tem palavras que sejam capazes de penetrar no âmago daquilo que é a experiência*". Comenta sobre algumas experiências em que todas as pessoas presentes ouviam os mesmos sons e – em estado profundo de meditação, na contemplação do silêncio – a intensidade crescia e se conformava o *OM*; assim como outras manifestações, como barulhos no teto e os relógios digitais parando. Luís explica as razões de manifestações tão fortes: "– *Porque a gente servia um daime muito bom, de 7ª e 8ª concentração, não sei se tu conheces o processo de cocção do daime?*", pergunta-me. "– Esses números, não!", afirmei. Luís esclarece:

> *Então, dentro da Igreja do Santo Daime, tem esses daimes que vão de 1 a 10, que é assim: pega-se um caldeirão e preenche com cipó e folhas, enche d'água e dá o ponto. Fazer o daime é um ritual em que se toma daime! Na verdade, tem toda uma preparação; os homens colhem o jagube (o cipó) e as mulheres, enquanto cantam alguns hinos, colhem as folhas. No feitio, só participam os homens, que desfibrilam o cipó... aí, nos caldeirões, as panelas são preenchidas em camadas de cipó e folha; e aí se faz a primeira cocção, aquilo é um daime de primeiro grau. Aí pega-se o daime e coloca-se em outra panela com cipó e folhas, e cozinha novamente, aí se faz isso 10 vezes e cada vez o daime fica mais concentrado, mais viscoso, até que o daime de 10º é o daime-mel, eles servem de colherinha, aquilo é um melaço!*

A partir desse entendimento, Luís continua:

> *Aí, a gente podia acessar níveis de silêncio, de estabilidade mental, de sensação de conforto e bem-estar, mais do que isso, de bem-aventurança. Além de mirações, de silêncio interior, não existiam pensamentos, nem no passado, nem no futuro, nem qualquer tipo de ansiedade. Mergulhava nesse espaço secreto, vamos dizer assim, de difícil acesso, eu acredito. A gente, às vezes, não conseguia manter o corpo parado, a mente flutua ao sabor dos ventos. E aí, eu olhava o relógio e eles paravam. Silêncio, tudo apagado, só as velas da mesa: essa era a concentração*.

Ao falar de sua percepção de que os relógios paravam, começamos a conversar sobre o tempo, sua relatividade, sua nulidade, sua invenção. Luís corrobora, dizendo: "– *É, na realidade, o tempo, como entidade física, é derivado da razão: da distância e do movimento. A gente percebe o tempo em função do movimento, é o movimento e a velocidade: o tempo surge*".

Luís Eduardo foi o contato de Daniel Almeida à rede ayahuasqueira em Pelotas, lhe apresentando aos primeiros rituais do Santo Daime na cidade. Lá Daniel conheceu Jorge Bruxo e começou a participar dos rituais xamânicos organizados por ele. Daniel contou-me sobre suas experiências com a ayahuasca, que relato a seguir:

Daniel contou-me que em sua primeira experiência com ayahuasca, foi como se a bebida não tivesse efeito tão intenso em seu corpo, a única coisa que sentiu foi uma *calma*, uma *leveza interna*; em suas palavras: "*– é como se a gente carregasse um peso 24 horas e quando se toma a ayahuasca é como se todos esses pesos fossem embora e dá uma sensação de liberdade muito profunda*". Já a segunda experiência foi a mais intensa até hoje; neste evento, contou-me Daniel, seu corpo teve toda a alquimia com o princípio ativo do chá e com as mirações de mandalas, diz ele:

> *Parece que tu entras num avião e estás numa viagem. E tu perdes a noção do tempo, porque te esqueces do teu próprio corpo. É como se tu estivesses viajando por um Universo... esse Universo, são florestas que vão se abrindo, são seres que vão surgindo. É como se, realmente, tu estivesses voando por Universos até então desconhecidos. Dá uma abertura de consciência para ti saber que existe muito mais do que a gente crê e que a mente é algo extraordinário.*

Hoje em dia, as experiências, segundo ele, são de ensinamentos. Isto se deu durante a progressão das experiências e, particularmente, depois de uma experiência de morte, quando tomou uma ayahuasca muito forte, de grau nove a dez, chamada de ayahusca-mel. Daniel conta:

> *Senti como se tivesse morrido e não era preparado espiritualmente para isso. E sente-se um medo muito grande, porque tu não te preparaste para morte. É como se houvesse um apagamento da consciência! Depois que fui compreender que tipo de morte era aquela, não era do físico, mas de algo muito mais profundo e que precisava ser morto dentro de mim. Depois dessa experiência, houve uma transformação muito grande dentro de mim e, a partir daí, as próximas experiências com ayahuasca se tornaram muito mais profundas, passei a receber mais ensinamentos e a não ter essa coisa visual.*

As experiências de Daniel, em sua progressão com os rituais ayahuasqueiros e com sua aproximação aos ensinamentos budistas, se tornaram de uma meditação profunda, em que ele se sente pacificado. Com isso, Daniel passou a considerar a

ayahuasca como um facilitador da meditação, em suas palavras: "*– é uma bebida que te permite fazer isso, um dos nomes dela que gosto muito é professor-vegetal*".

Já Midori contou-me sobre suas experiências em uma entrevista estruturada via *e-mail*, que transcrevo na íntegra abaixo:

> *Minha primeira experiência com ayahuasca foi em abril de 2012, em um instituto em Florianópolis. Diferente de todas as pessoas que conheci neste caminho, eu experimentei sem conhecimento algum do que estava ingerindo. Na época, eu buscava por regressão espiritual e acabei chegando a um contato do Instituto. Quando fui para o ritual me explicaram mais ou menos o que era e como funcionava. Me perguntaram o motivo da minha busca e respondi que eu via e ouvia "coisas" que outras pessoas não conseguiam e eu não entendia/aceitava o porque isso acontecia comigo. Eu buscava respostas.*
>
> *A relevância: Ayahuasca é um divisor de águas na minha vida. A primeira vez, posso afirmar que foi horrível, traumática, demorei meses para retornar, por medo. Passei umas 5 horas em sofrimento, não conseguia me concentrar nas músicas, minha elevação foi tão intensa que quando "despenquei" fui ao Umbral, Vale dos Suicidas.. tudo de ruim dessa e de outras vidas eu coloquei pra fora em choro, vômito, medo e desespero. Atingi a regressão que buscava, mas não compreendia a força do trabalho em mim e não conseguia "fugir", até que em um determinado momento, quando não aguentava mais, encontrei a Mãe das Águas (Iemanjá) na beira de uma praia, imensa ela se levantou e me deu colo. Adormeci e quando acordei, devido a mediunidade, eu via além das pessoas físicas que estavam no local e consegui ficar melhor quando vi Pretos(as)Velhos pelo jardim com ervas e defumações. Desde então, com as frequentes idas aos rituais, fui entendendo e cada vez mais os trabalhos se intensificaram. Hoje, eu compreendo tudo o que vejo e sou cada dia imensamente grata por Deus me permitir o acesso a Sagrada Medicina.*

A primeira experiência de Sarah foi em fevereiro de 2014, em Goiânia, em um retiro de três dias referente ao feriado de carnaval. Neste ritual, no *Instituto Arco-Íris Sol do Coração*, organizado por Aurimar e sua esposa Estéfanie – os quais não ingerem a ayahuasca para ficarem amparando as pessoas – Sarah diz: "*que entrou na força no primeiro dia e que os quebras internos foram fortes e dolorosos"*. O ritual foi em silêncio e, em certo momento, ela viu a *roda do sansara*, isto é, em suas palavras: "*– A roda do eterno retorno caminhando de minha essência e entrando no movimento espiralado do Universo no meio de um fractal*". Sarah fez limpezas fortes e teve mirações de olhos fechados e abertos, tendo que pedir sal grosso para pará-las. Ficou um bom tempo encolhida no chão em sofrimento, diz ela: "*– Saímos de lá muito*

*desbloqueadas, recebendo as informações com suavidade para entender a vida e aceitando as palavras de amor. Foi muito forte e muito importante o processo de limpeza que cada um passou*".

Perguntei-lhe o que a levou a experimentar. Ela disse-me que, no fundo, não sabe, mas que sempre teve vontade, todavia não para ficar *doidona*. Sarah teve outras experiências com os enteógenos, como LSD (ácido) e a Giréia Nervosa. Disse-me que teve expansões muito altas e transcendentais. Questionei-a se acreditava na ligação da experiência com plantas alteradoras da consciência e a experiência transcendental, ela afirmou: "– *Eu acredito! São canais diferentes. Uma planta vai intensificar uma coisa, outra vai intensificar outras; umas têm um poder mais terreno, já outras têm um poder mais sutil*". Depois de suas experiências com ayahuasca, que já passaram de vinte – a maioria com Bruxo, Sarah fala com firmeza da possibilidade de expansão da consciência como uma cura espiritual e este é um caminho a qual quer continuar seguindo. Ela completa, falando do *chamado* que já ouvi falar algumas vezes: "– *Quando cheguei a Goiânia, eu não estava buscando a ayahuasca... por isso que dizem que ela vem até você*".

Sarah comenta que mudou muito depois das experiências com ayahuasca, diz ela:

> *Mudei muito no sentido de aceitar as coisas e tentar não julgar, (...) percebo hoje que eu tenho impulsos primários de pensamentos completamente diferentes do que tinha antes: mais positivo, mais serenidade, aprender a se aceitar, a sentir gratidão pela vida.*

Questionei-a sobre sua experiência mais intensa e Sarah respondeu:

> *A que eu entrei em espiral, porque senti tudo ao mesmo tempo, senti como se estivesse observando minha existência passada, a cada nível, até chegar onde eu estava, lá, no chão do salão. Eu conseguia escutar várias outras coisas em meus pensamentos, era como se eu fosse um canal de rádio recebendo várias sintonias.*

Ela então comenta sobre uma sensação de esquizofrenia que sentiu, pois:

> *(...) conseguia pensar com cada fragmento do meu cérebro... foi muita desconstrução ao mesmo tempo, tanto que pedi sal grosso, pois não conseguia mais assimilar tantas coisas que estava vendo. Aí, eu senti minha existência, não a existência Sarah Leão Lopes, mas essa energia, fluída... e*

> *me peguei na sensação de estar presa na existência, de existir para sempre; e isso veio com uma intensidade muito grande. Essa foi a mais forte, sem dúvidas. Senti a 'pequena morte' que chamam.*

Sarah começa a falar das experiências no *Caminho do Arco-Íris* e comenta sobre a forma do ritual e como isso a influencia:

> *(...) no Bruxinho é uma autonomia tão grande, que as vezes eu me coloco em auxílio; eu faço meu 'trabalho', meu processo de limpeza, me purifico... mas é uma coisa mais serena, porque fico em estado de alerta para auxiliar alguém que precise. Teve 'trabalhos' bem fortes, mas me coloco em estado de sonolência profunda, porque se eu ficar acordada, ainda não tenho nível mental de me desligar acordada. As energias me puxam muito e lá tem sempre muita gente nova. Mas as experiências mais fortes, com a famosa peia - dor, dor - foi com o Aurimar. Lá no Bruxinho, no processo de limpeza, a gente tem o plexo solar (que é nosso filtro de emoções), ele pega fogo e dá para sentir que não é uma dor física, é uma dor energética e dói, dói muito. E é um processo de limpeza isso, que parece que está descarregando tudo.*

Matinho começa explicitando que suas experiências de ampliação da percepção com o uso de substâncias era muito raso, pois até utilizar ayahuasca pela primeira vez, só havia utilizado maconha. Seu primeiro contato com ayahuasca foi em um ritual do Santo Daime, na cidade de Sumaré/SP, e o amigo que o levou não lhe disse muitas coisas, afirmando que a própria ayahuasca iria lhe explicar o resto. Disseram-lhe que o daime constitui um pedido que você faz para a ayahuasca (por exemplo: dai-me luz, dai-me amor). Então, Matinho pediu: "– *Daime, me ensina a sentir*". Assim, deitou no colchão estendido no chão do salão, ouvindo as músicas *ancestrais* e sentiu como se estivesse tendo um ataque epilético; disse ele "– *Meu corpo estava tremendo muito e, do nada, eu comecei a dançar, de forma muito simultânea, liberando energia*". Dentro do salão, disse ele, tinha 150 pessoas e na parte exterior, tinha mata. Foi para fora e lá a ayahuasca o ensinou a sentir: "– *Quando eu toquei em uma árvore, eu senti o tato da árvore e não o tato da minha mão tocando a árvore. Eu conseguia sentir as raízes dela dentro do solo e, tudo isso, associado a vários ensinamentos*". Depois de comungar novamente, fez limpeza e disse que foi "– *Muito tranquilo, muita paz*". Em seguida, teve uma das experiências mais fortes, "– *Tive uma projeção para fora do planeta, passei por nebulosas, pelo sol"*. Fiz-lhe uma pergunta afirmativa, dizendo: "– *Como se*

*tivesses saído do corpo?!"*. E ele respondeu: "– *É! Isso mesmo que aconteceu, minha consciência saiu do meu corpo*".

Perguntei a ele se percebia alguma evolução na experiência e recebi a seguinte resposta: "– *Sim, é bem nítido!"*. Matinho contou-me que depois de ter contato com ayahuasca tomou muito ácido (LSD) para, diz ele: "– *Explorar esse sentir*". E continua, afirmando: "– *Depois, em outra vivência, tomei uma peia e tive ensinamentos de ouvir. Ouvir a 'força' falando coisas, foi um momento de reequilibrar e pensei muito o verbo 'ser': sou a pertinência do hábito*".

Contou-me de outra experiência muito forte, na qual estava com os caboclos, "– *(...) na força muito alta, de sentir a existência toda, sentir tudo... muito amor. Eu estava sorrindo e muito lúcido; era uma ayahuasca de colher - mais forte que o daime-mel*". Matinho pitou o tabaco quando a ayahuasca disse-lhe para assim fazer, então associou todos os ensinamentos que a ayahuasca trouxe ao tabaco e viu-o como um amigo. Quando pitava, sentia a presença dos caboclos, de olhos fechados. E soube, posteriormente, de pessoas que não estavam pitando-o e também viram os caboclos. No dia e ritual seguinte – Matinho estava num retiro de vários dias no Instituto *Arco-Íris Sol do Coração* – Aurimar, antes de começar o ritual, comentou: "– *Os pajés e os caboclos já estão aqui!*".

Tuca começou a ir aos rituais do *Caminho do Arco-Íris* no fim de 2014 e foi lá que consagrou a ayahuasca pela primeira vez, a entrevistei cerca de um mês depois. Isto abre a possibilidade de exemplificar a experiência e o ritual xamânico do *Grupo Xamânico* por um olhar mais puro e recente. Ela conta que quando chegou ao Sítio Sol no entardecer da última sexta-feira do ano, sentiu o amparo que iria ter das pessoas que lá estavam. Juntando os galhos secos das árvores para lenha da fogueia, montando-a no dentro do círculo de pedras no centro do espaço ritual, cantando e tocando violão antes do ritual começar. Ela percebeu que Bruxo a estava esperando, por notar o brilho de seus olhos e que ficou na posição de primeira à direita (as ações seguem a direção anti-horária) dele na roda de pessoas, o que, seguindo a liturgia ritual, fez com que fosse a primeira nas ações que abrem e encerram a consagração do chá, com: os agradecimentos e a leitura de uma prece xamânica sorteada no livro *Preces Xamânicas*, de Alba Maria. Sobre a experiência, contou que não foi nada do que imaginou anteriormente (que ficaria mal e doida) e que percebeu coisas que não perceberia em lugar algum, de um bem-estar e felicidade. Depois a abertura (agradecimentos, leitura

das preces xamânicas e orações), serve-se a ayahuasca nas cumbucas e Tuca fez questão de sentir bem o cheiro e o gosto do chá cor de terra (há quem diga que gosto também).

Em sua primeira experiência, dormiu bastante em posição fetal e disse ser o sono uma forma de limpeza. Consagrou três vezes e sentiu que não precisava mais. Diz que sentiu muita emoção e sentimento, em suas palavras: "– *Tudo que eu preciso melhorar, tudo que eu preciso resgatar, tudo aquilo vinha, entende?!*". Conjuntamente com a dor vinha o alívio. O calor da fogueira esquenta e ajuda a emanar boas energias. Enxergava as pessoas e o cenário pelo viés de cima, sua cabeça parecia inchada e fez limpezas através de xixi e cocô, sentindo seu intestino e rins funcionando muito bem.

Tuca diz que mudou sua vida e que a ayahuasca a fez entender o que é gratidão. Depois das experiências com ayahuasca, nas palavras de Tuca "– *Tu começas ter insights, a acreditar muito mais em ti mesmo; e com pessoas que querem o mesmo que tu, não tem como não retroalimentar, filtrar, canalizar e purificar*".

As suas experiências com o rapé, em meio ao ritual xamânico, a deixaram introspectiva e potencializaram as ações da ayahuasca em seu organismo, assim como fizeram com que sua temperatura corporal variasse do frio para o calor, do calor para o frio; quando foi para volta da fogueira, se aqueceu e chorou muito.

O mesmo aconteceu comigo, quando em certo ritual, Odilom aplicou-me o rapé, assoprando o pó através do aplicador – feito de bambu – diretamente em uma de minhas narinas. Por falta de experiência, logo que o rapé entrou em minha narina, inspirei o ar para que entrasse. Aquilo foi como uma flechada em meu cérebro. Minha temperatura corporal subiu, tirei o agasalho, peguei um balde e vomitei em seguida. Assim que me refiz, Odilom se aproximou para ver se eu estava bem, com a intenção de aplicar-me novamente o rapé na outra narina, dizendo-me que seria bom para realinhar meus *chacras*. Naquele momento, não aceitei e preferi deitar-me; me tapei com o cobertor e logo dormi. Antes da aplicação do rapé, eu me encontrava na beira da fogueira, sentindo-me muito bem. Descobri ao final do ritual, quando o pessoal se juntou para mais uma rodada de aplicação da sananga e do rapé, que havia cometido um erro. Não deveria ter inspirado o ar quando o rapé foi assoprado em meu nariz; pelo contrário, deveria ter parado a respiração. Bruxo disse-me, em outra oportunidade, que o rapé age no etéreo e não no físico, por isso não se deve inspirá-lo quando aplicado.

Voltando a mencionar Odilom, Tuca mencionou que, em seu primeiro ritual, ele foi como um anjo para ela, amparando-a e massageando-a quando passava por seus processos. Odilom e Jéssica, que me apresentaram a Jorge Bruxo em 2012, hoje não moram mais em Pelotas, o que dificultou a continuidade da pesquisa com eles; os dois se mudaram para Lajeado/RS para gestarem e terem em casa seu filho, chamado Gael Sol. Tuca também menciona Midori, ela conta que Midori a acolheu com o olhar e que sente que ela é uma das pessoas de mais força no grupo.

Quem apresentou Gustavo aos rituais de ayahuasca foi Daniel Almeida. Os dois já se conheciam por serem colegas do curso de filosofia. Daniel apresentou-o a sanga budista e, posteriormente, aos rituais do Caminho do Arco-Íris.

Gustavo conta que já sabia da ocorrência dos rituais de Bruxo, pois um amigo seu já havia participado dos rituais dois anos antes; naquela oportunidade, por medo, pensou em nunca iria experimentar o chá. Já estava com outra mentalidade quando Daniel convidou-o e quis experimentar, não obstante o medo que teve até o último momento antes de consagrar, quando estava com a cumbuca na mão para beber.

Foi no segundo semestre de 2013 sua primeira experiência, no Sítio Sol de Bruxo e Maria. Gustavo começa contando:

> *A gente se reuniu em torno de uma fogueira bem grande, com pedras, na beira da mata. Lá, no sítio, na Cascata, num lugar onde não se ouvem barulhos artificiais. Mas é posto um som artificial, com músicas bem particulares (...), que envolve músicas; ícaros: que são cantos xamânicos, normalmente por pessoas que também tomam ayahuasca; e músicas instrumentais, com instrumentos diferentes, manufaturados... ou mais meditativas e muita variedade.*

Ao entardecer, ao início da noite, em torno das 20 horas, está marcado para começar o ritual. Em seu primeiro ritual, em 2013, os rituais do grupo não contavam com tantas pessoas como hoje. Conta Gustavo:

> *Eram em torno de dez a doze pessoas, meninos e meninas, de várias idades. Se falam algumas coisas, como 'estamos aqui para realizar um ritual que tenha boas vibrações', se faz algumas orações para purificar o ambiente.*

Em relação às orações, Gustavo afirma que as considerava mais místicas anteriormente e completa:

> *Hoje em dia, eu penso diferente. Quando tu falas palavras positivas, tu purificas as mentes que estão ali e isso gera calma, tranquilidade, gera uma vibração coletiva que te possibilita ter outra experiência.*

Normalmente, leva cerca de trinta minutos para o chá fazer efeito; com Gustavo, estava passando mais de uma hora, até que:

> *O Paulo percebeu que já estava todo mundo em transe, as pessoas começavam a ficar com as mãos no rosto, ou deitavam, ou agiam de forma diferente. Eu me concentrei muito em não observar os outros, me disseram isso: 'A única coisa que a gente pede aqui nesse grupo é que cada um faça sua meditação interna, que não fique prestando atenção nos outros, não converse'.*

Paulo ofereceu um pouco mais de ayahuasca para Gustavo e "– *Aí veio muito forte*":

> *Comecei a compreender, a pensar tantos pensamentos que eu levaria um ou dois anos para pensar, pensava tudo em segundos, muito detalhadamente. E era como se eu nunca estivesse estado tão lúcido antes na minha vida. Conseguia ver tudo com uma clareza profunda e minha mente podia criar.*

Na passagem abaixo, Gustavo fala da dissolução do ego e de sua identificação com o ambiente:

> *Parece que esta clareza interna da mente, iluminava os pensamentos, que pareciam reais. Eu fechava os olhos e esquecia onde eu estava e parecia que eu não imaginava outro lugar, eu simplesmente surgia em outro lugar, é como se eu surgisse dentro de um sonho, completamente desperto. E as coisas estivessem prontas lá e uma história estava sendo contada e lições sendo dadas. A ideia de eu, de ego, se perdia por vezes e eu me identificava com o ambiente.*

Abaixo Gustavo acaba por responder uma de minhas questões sobre a relação direta entre a experiência com plantas psicoativas e a experiência transcendente:

> *Coisas muito transcendentes, eu viajei através de vida e morte, tempo e espaço, estrelas, planetas, eras. Tudo se passava na minha mente... e daqui a pouco, eu abria os olhos e estava na beira daquela fogueira e aquilo me dava uma sensação muito ancestral, de estar reunido a noite, sob o céu estrelado, na beira de uma fogueira. Aquilo, uma coisa tão básica, simples: o fogo à noite; todo mundo tem isso sob si. Mas nosso modo de vida*

> *hoje faz com que não mais vemos o céu na cidade, não podemos fazer um fogo, não temos nem lenha.*
>
> *E isso tudo foi muito forte. Mexe com todas tuas concepções, todos teus conceitos. Muita gente comenta, quando chega à manhã do dia seguinte, passou o transe, o pessoal diz: 'Bah, estou renascido, estou transformado'.*

Gustavo pensa que se a pessoa toma muita ayahuasca, o corpo acostuma e pode acontecer de não se ter mais experiências tão fortes. Pergunto-lhe como pensa que as experiências ocorrem: em pensamentos, em emoções ou memórias. Ele diz que em sua primeira experiência, teve muitas memórias da infância, de visualizações de seu quarto, seus brinquedos e brincadeiras. Lembra-se de brincar de aviãozinho, fazendo seus sons com a boca e, de repente, sair daquela imagem e permanecer somente com os sons, diz ele:

> *Fiquei só com os sons e é como se algo me dissesse que eu precisava fazer esses sons que fazia quando era criança, dar liberdade para mente. Porque isso realizava processos psicológicos dentro de mim que me faziam bem, que davam vazão a alguma coisa. Depois, muito curiosamente, eu descobri que os ícaros que os xamãs ficam cantando são com esse tipo de som com a boca, com o assobio, achei isso muito interessante. Na primeira experiência, fiz o que muitos que tomam fazem, passei por uma experiência parecida.*

Gustavo fica em dúvida quando lhe questiono se acredita se são seres de luz ou seres da floresta que se encontram em suas mirações nos rituais, que fazem limpezas. De início, pensou que isso seria contato direto com outro nível espiritual, mas que com o tempo isso foi se perdendo. Todavia, confessa que deixa seu imaginário, sua mente, se levar por esses pensamentos. Mas o que o leva a voltar aos rituais com ayahuasca "– *É porque acho um ótimo processo de reorganização mental*".

> *A ayahuasca permite um voo para longe, uma reorganização de tudo, novas perspectivas. Eu sempre tenho muitos insights que trago para minha vida e sinto que melhora muita coisa.*

Depois de consagrar a ayahuasca cerca de cinquenta vezes em vários rituais do Caminho do Arco-Íris e inclusive sozinho ou em rituais mais restritos, Gustavo percebe claramente uma evolução na experiência. Na primeira vez, a ayahuasca o derrubou, em suas palavras: "– *Ela me atirou no chão e eu fiquei atirado lá a noite toda*". Ele se

lembra do conceito de *firmeza* e diz que "– *É tu ficar firme ao ponto que a ayahuasca não tome conta de ti, não te derrube, tu não ficas entregue a uma experiência ruim, de sofrimento*".

Portanto, para Gustavo, uma grande evolução em sua experiência foi ter lucidez nesta prática. Controlar as memórias e emoções que o faziam sofrer, com ações para amenizar as ações do chá, fermentado e amargo, em seu organismo: com massagens no estômago, mantendo a postura corporal ereta, com chá de erva-doce, entre outras. Com isso, Gustavo deixou de considerar a beberagem do chá uma prática espiritual em si, como um ato sagrado, diz ele:

> *Não considero mais que a experiência é a prática espiritual em si. Ela é, em parte, socialização; em parte, diversão; em parte, é como uma festa, porque a gente vai para ouvir músicas a noite toda. Depende de cada um fazer dela uma prática espiritual. Eu a vejo como espiritual, quando eu consigo ir e ficar meditando, introspectivo, dando uma direção.*

Quando o questiono sobre suas experiências mais intensas, ele me conta de algumas que entendeu além da vida e da morte, em que parece ter se desprendido de seu *eu*, de seu *corpo*, em que conseguia ver além do *tempo* e acaba por dizer "– *Não tem como explicar em palavras*". Mas faz questão de dizer que a intensidade da experiência não tem a ver com mudanças em seu ser, pois algumas experiências que considera mais amena alteraram muito seu modo de agir. Ele afirma "– *Mudei muito depois de experimentar ayahuasca, passei a ver as coisas de uma forma mais sensível, mais sutil*".

# 4. O GRUPO XAMÂNICO CAMINHO DO ARCO-ÍRIS, CONECTANDO REDES: O CIBERESPAÇO, O RITUAL XAMÂNICO E O COSMOS

## 4.1. Do chamado ao ciberespaço

O *ritual xamânico* do Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris, organizado e idealizado por Jorge Bruxo a partir de suas leituras e experiências pessoais, é um dos focos centrais desta pesquisa. Como já comentei nos capítulos anteriores, desde 2012 participei de 11 destes eventos e acompanhei algumas mudanças. Primeiro, de localidade: da cidade para o campo; segundo, em número de participantes: até a mudança de localidade, não passavam de 10 e agora chegam a 30 as pessoas que ritualizam a ayahuasca no *Caminho do Arco-Íris*, sendo este número um limite estipulado por Bruxo por ritual.

Na cidade, especificamente, no bairro chamado Arco-Íris, participei de 4 rituais, os quais resultaram no trabalho de conclusão de curso intitulado *Ayahuasca entre neo-ayahuasqueiros: o Caminho do Arco-Íris* (Paiva, 2012).

Em 2013, Bruxo fez um acordo com uma pessoa que tinha uma propriedade na zona rural de Pelotas e que não a utilizava. Ele passaria a morar lá durante aquele ano e, ao final do mesmo, se fosse de consenso, eles trocariam as casas em definitivo. Foi o que aconteceu e, naquele ano, passou-se a realizar os rituais na mata e durante a tarde. Com sua recente chegada a região, os rituais diminuíram e participei de três deles, todos durante a tarde, que considero os meus preferidos até hoje.

O primeiro deles foi em fevereiro e é o primeiro ritual realizado na mata do sítio, que contou apenas mais três pessoas além de mim: Bruxo, João e Ione. Foi num local do sítio que só fui voltar quase dois anos depois, em novembro de 2014, no Encontrão de Luz. Naquele dia, sem saber por onde andava junto com o grupo na trilha em meio a mata, me deparei naquele espaço tão vivo em minha memória. A estrela de Davi feita de pedras no chão, os tocos de árvores feitos para sentar e que utilizei de mesa para escrever em minha caderneta, os guardiões (na foto a seguir) que protegem o espaço ritual, as cinzas no centro do círculo de pedras que demarca o local da fogueira. Aproveitei e sentei-me no mesmo lugar do ritual, imaginei as grandes borboletas brancas, os raios do sol entre as árvores, os cantos dos pássaros sob nós, os sons da

natureza, dos ventos. O *vomito*, a *peia*, a *limpeza*, a *força*, a relatividade do *tempo*, do espaço. Naquela tarde, todos nós consagramos somente uma vez a ayahuasca – das 14 às 18 horas – e foi a dosagem ideal para todos. "*Menos é mais*" foi um dos ensinamentos que tivemos.

Figura 06: "Guardião" do espaço ritual, na visão de Jorge Bruxo. Pedras empilhadas (Foto: Vinicius Paiva)

Em 2014, Bruxo trocou as chaves com seu amigo e ficou em definitivo morando no sítio. Para chegar lá, deve-se pegar o ônibus que vai para a Colônia Maciel descendo depois da Cascata, na parada seguinte ao Parque Nova Cascata. Bruxo espera-nos na faixa da BR e leva-nos de carro pela estrada de chão até o sítio.

Os rituais passaram a ser novamente à noite. Na mata quando o tempo está bom e no galpão quando está chovendo ou muito frio, sendo este o novo *espaço devocional*. Em 2014, participei de quatro rituais e percebi um aumento considerável no número de participantes.

Este aumento está ocorrendo pelo fato de que, a partir do momento em que ficou com o sítio em definitivo, Bruxo sentiu maior liberdade e criou um grupo virtual na rede social *facebook* chamado *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*. No momento, conta com mais de 200 membros e vem agregando cada vez mais pessoas, com postagens

diárias de vídeos, textos, fotos e diversos conteúdos e informações. É neste ambiente virtual que é mantida a comunicação e onde se divulga os rituais xamânicos, os quais costumam ocorrer na segunda e quarta semanas do mês, normalmente nas sextas-feiras. Gomes (2013: 202) nos diz que a "observação das atividades do ciberespaço e na convivência com os grupos xamânicos ficou esclarecido que cada grupo ou ordem difere em seus calendários".

As postagens do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris* no facebook, demonstram a variedade de assuntos que surgem através das mais de 200 pessoas que hoje fazem parte deste espaço virtual. Jorge Bruxo, como criador e mediador do grupo, aceita ou não as postagens, ou seja, todas passam por seu filtro, para que não haja postagens destoantes com os interesses do grupo. Passando os olhos pelas informações ali fornecidas, podem-se exemplificar algumas, a fim de deixar mais claro ao leitor do que estou falando. A seguir, vou exemplificar com os títulos das postagens, para dar uma noção dos assuntos que são tratados: "Código de conduta dos humanos da Nova Terra"; "Milagres de cura através das mãos"; "Entrevista sobre Ayahuasca no tratamento da dependência química"; "Ayahuasca, segurança e pesquisa biomédica", "Equilíbrio Cósmico Masculino e Feminino", "Potencial efeito terapêutico anti-tumoral da ayahuasca"; postagens de Bruxo: "Regras do Pai Tabaco", "Horóscopo Xamânico", "25 citações de Buda", "O maracá", "O Sagrado Feminino - Luz, Paz e Amor", "Meditação para os 7 Chakras", entre inúmeras outras, como: músicas, mantras e ícaros; livros, textos e mensagens; imagens e fotos dos rituais; e instruções para a utilização das medicinas.

## 4.2. Do virtual ao ritual

Os rituais xamânicos são postados no grupo por Bruxo, em suas palavras, exemplifico abaixo:

> SALVE! RITUAL XAMÂNICO DIA 6 (SÁBADO), AS 21h, 20 ESPAÇOS. QUEM CONFIRMAR E NÃO PUDER VIR, FAVOR AVISAR, ASSIM DARÁ ESPAÇO A OUTROS. VAI SER NO GALPÃO, POIS ESTÁ FAZENDO MUITO FRIO AQUI, TRAZER AGASSALHO E COBERTA. QUEM VIR DE ÔNIBUS, PEGAR O DAS 18.30, ESTAREI LÁ NA BR. CONTRIBUIÇÃO: AYAHUASCA: 30 REAIS. AYAHUASCA, RAPÉ E SANANGA: 40 REAIS.

> PEÇO CONFIRMAÇÃO POR AQUI. TRAZER ALGUMA FRUTA PARA COMPARTILHAR NO FIM DO RITUAL. ABRAÇOS DE LUZ. OBS: LER ATÉ O FINAL.
>
> VIR PARA O RITUAL COM CORAÇÃO E MENTE ABERTA, NUNCA ESQUECER QUE ESTÁ VINDO A UM TRABALHO ESPIRITUAL, PARA CRESCIMENTO INTERIOR COMO SER DIVINO.
>
> MULHERES TRAZER - SAIA LONGA E NÃO VIR COM BLUSA DEGOTADA.
>
> NÃO INGERIR BEBIDA ALCOÓLICA, NEM USAR SUBSTÂNCIAS VICIANTES ANTES DE CHEGAR AO RITUAL, PARA SEU PRÓPRIO CRESCIMENTO ESPIRITUAL E AOS DEMAIS PARTICIPANTES.
>
> TRAZER CONSIGO SOMENTE O AMOR INCONDICIONAL.
>
> PARTICIPAR EM SILÊNCIO E AO MÁXIMO QUE PUDER SENTADO COM A POSTURA ERETA, MANTER O FOCO E OS PENSAMENTOS NA LUZ.
>
> AO SAIR DO CIRCULO DE PROTEÇÃO, VOLTAR O MAIS BREVE POSSÍVEL, PARA AJUDAR NA SUSTENTAÇÃO E LUZ DO TRABALHO.
>
> AO AUXILIAR UM IRMÃO(Ã) QUE ESTA PRECISANDO DE AUXÍLIO, NUNCA TOCAR NELE, POIS ELE ESTA NO SEU PROCESSO DE CURA. AJUDE MANDANDO PENSAMENTOS POSITIVOS OU ALCANÇANDO ALGO A ELE (COM EXCESSÃO A CASAIS, POR JÁ TEREM SUAS AUREAS UNIDAS).
>
> DURANTE O RITUAL, NÃO USAR CIGARROS INDUSTRIALIZADOS, USAR CACHIMBO COM TABACO.
>
> TER SEMPRE A CONSCIÊNCIA DE CONTRIBUIR PARA MANTER OS GASTOS DOS RITUAIS: AYAHUASCA, RAPÉ, SANANGA, ÁGUA FLORIDA, DESPEZAS DE CORREIOS, LENHA, PAPEL HIGIÊNICO, INCENSOS, PALO SANTO, VELAS, DEFUMAÇÃO, TABACO.

Ainda segundo as palavras de Bruxo, exponho o ônibus a ser pego e onde descer na BR 392, entre os quilômetros 89 e 90.

> ONDE PEGAR O ÔNIBUS: RUA GENERAL NETO, ENTRE GENERAL DEODORO E BARÃO DE SANTA TECLA. ÔNIBUS PRA COLÔNIA MACIEL, empresa SÃO JORGE. PEDIR PARA DESCER DEPOIS DA CASCATA, NA PARADA DO SAPO, ONDE TEM 2 ABRIGOS VERDES, UM DE CADA LADO DA BR.

O “galpão” mencionado por Bruxo é o novo *espaço devocional*, abaixo uma fotografia exemplificando:

ri

Figura 07: “Galpão” ou “espaço devocional” (Foto: Roberta Cadaval).

A seguir, vou apresentar as características do *espaço devocional* no recinto de sua casa, nos rituais que participei em 2012, transpondo com fotografias e informações dos anos seguintes. Sobre a autoria das figuras, todas entre a 8 e a 27 são minhas.

Para entrar no recinto do ritual tiram-se os calçados. A sala, retangular, tem cerca de 4x5m², o local é pequeno, mas carregado de símbolos. Ao entrar percebem-se as imagens nas paredes, duas pequenas mesas, um banheiro e um suporte para o pequeno aparelho de som.

Na parede, a esquerda de quem entra, estão: uma pequena figura do *Mestre Ascensionado Saint Germain* (figura 8), uma representação um pouco maior da *Mãe Maria* (figura 9), acima da primeira mesa e uma grande imagem do *Mestre Jesus* (figura 10) ao centro da parede, se posicionando acima da mesa do altar. Ao lado, uma montagem contendo as imagens dos *Sete Mestres Ascensionado*s (figura 11) juntos a uma imagem do *Mestre Jesus* (ao meio deles), se situando acima do lugar de Bruxo no ritual, que fica ao lado do altar e do aparelho de som. No canto da parede se encontram, em um suporte ligado as duas paredes, o aparelho e duas caixas de som (figura 12); acima dele, um filtro dos sonhos com uma pena e um *adorno xamânico*. Abaixo do aparelho de som, no chão, um pedaço de um tronco de madeira, encostado nas paredes que se encontram, parecido com o cipó *banisteriopsis caapi* e que o simboliza. Em sua volta, várias pedras, um incensário e instrumentos musicais[12] (figura 13): chocalhos/maracás e um tambor.

[12] Todos feitos de artesanalmente.

Fig. 8: *Saint Germain* | Fig. 9: *Mãe Maria* | Fig. 10: *Mestre Jesus* | Fig. 11: *Mestres Ascensionados*

Figura 12

Figura 13

Figura 14: Chocalhos, maracás e o tambor xamânico, ao fundo.

Na parede ao fundo: foto do *Arcanjo Uriel e Maha Shivarathri* (figura 16). Deuses hindus, como Vishnu, Shiva e o símbolo do "*OM*" (figura 15). A foto do *Mestre Irineu*, a figura em *neon* de uma onça (figura 17) e uma imagem com letras e pessoas de fenótipos orientais com a palavra *Reiki*.

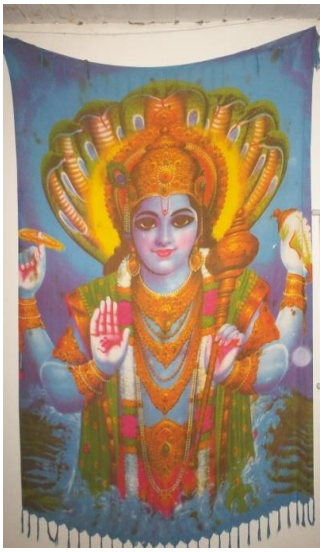

Figura 15

Figura 17

Figura 16

Na parede à direita, a *Bandeira da Paz* e uma grande imagem de *Shiva*/*Hare-Krishna* (figura 18). E, na parede que compõe a porta de entrada e a porta do banheiro, há um adorno de um réptil, figuras de *xamãs* indígenas (figura 19), uma delas transposta por imagens do arco-íris, com o planeta Terra e a espiral de uma galáxia.

Figura 18

Figura 19

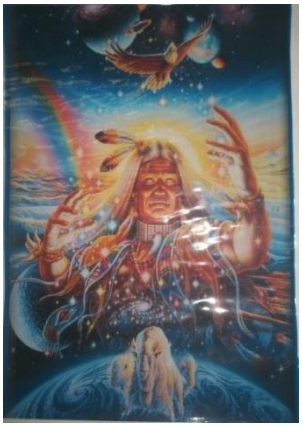

Figura 20

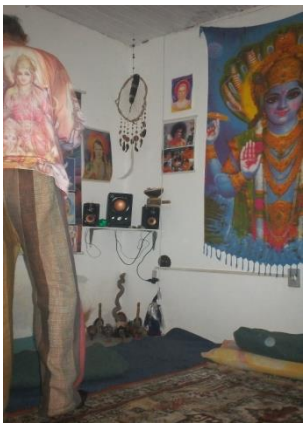

Figura 21

Figura 22

Na mesa do altar: uma toalha de cor roxa que a cobre, as cumbucas[13] que são escolhidas por cada um e utilizadas para servir a ayahuasca, pequenas pedras e caracóis, um castiçal, dois copos com as medidas de 25ml e 50ml e as garrafas contendo a ayahuasca (figuras 23 e 24).

Figura 23

Figura 24

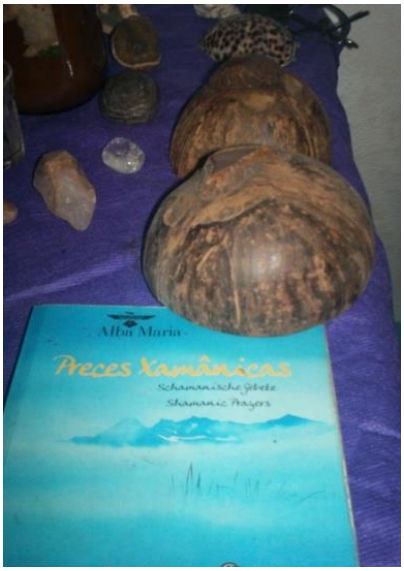


Figura 25

[13] Bruxo: *por milhares de anos os xamãs, e até hoje, os xamãs nas matas comungam em cumbucas e aí a gente procurou andar na raiz e foi uma intuição.*

Na mesa ao lado: uma toalha de cor lilás que a cobre, uma jarra d'água e uma taça, o *Sincronário da Paz*[14] (figura 26) e o livro *Preces Xamânicas*[15] (figura 25), uma grande vela rosa, os óleos de mirra e de menta e o *zibute* (pó branco colocado na região dos *chakras*, principalmente na região da testa, da garganta e do peito), o palo santo[16] (ao lado esquerdo do castiçal na primeira foto acima), uma máquina fotográfica e uma lanterna; abaixo da mesa, papéis higiênicos, incensos, defumadores e, no pote ao fundo, tabaco com outras ervas (figura 27).

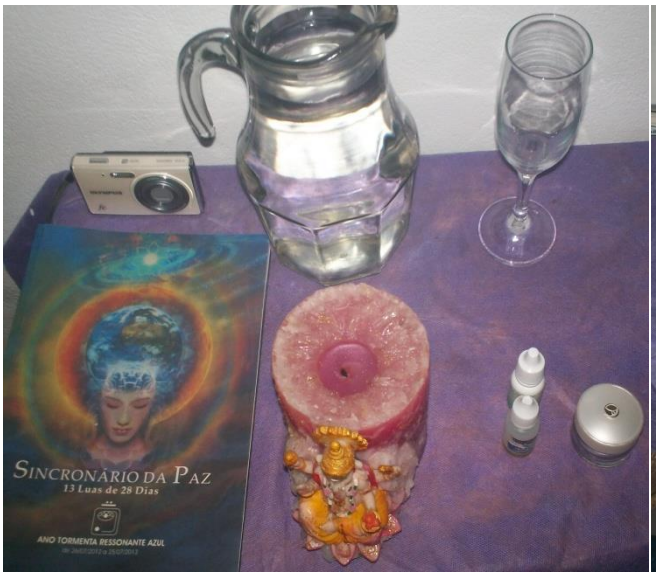


Figura 26

Figura 27

[14] O *Sincronário da Paz* é bastante recorrente nos grupos Nova Era, pois propõe uma *mudança* do calendário gregoriano (em que se percebe um *grave erro*) para este Sincronário de 13 Luas (meses) de 28 dias + 1 dia, contabilizando os 365 dias que o planeta Terra completa seu movimento de translação ao redor do Sol. Este dia que fecha a conta é chamado de "Fora do Tempo" e é considerado um dia de renovação, meditação e oração, pois é o fim de um ciclo e o começo de outro; no calendário gregoriano, o dia "Fora do Tempo" cai no dia 25 de julho. No dia 25 de julho de 2012, aconteceu, no Largo Edmar Fetter - Mercado Público de Pelotas, uma audiência pública que marcava o Dia Municipal da Cultura e da Paz e contava com a presença de vereadores da cidade, bem como alguns participantes do *ritual xamânico* do *Caminho do Arco-Íris*, membros do *Santo Daime*, do *Mística Andina* e frequentadores dos sítios conhecidos na zona rural de Pelotas, isto é, pessoas reconhecidas por mim que se associam, de alguma forma, ao macromovimento da Nova Era. Vale dizer que o *Sincronário da Paz* é marcadamente influenciado pelo códigos maias, propondo uma revolução do tempo. Como consta no seu *site* [http://www.sincronariodapaz.org], "trata-se de uma ferramenta cuja frequência em relação aos ciclos universais da natureza e cuja matemática são perfeitas!"; uma frase característica desta proposta é: "Tempo é Arte". Dependendo de quem vai ao *ritual xamânico* (em uns rituais foi feito e em outros não), faz-se também a soma do *kin* (dia) de cada um, chegando a um único *kin* desta soma, para, com isso, saber a *energia* que todos juntos então *ressonando* naquele ritual.

[15] O livro *Preces Xamânicas*, de Alba Maria, foi adquirido por *Bruxo* através da *internet* diretamente com a autora. Ele diz: *foi uma coisa que o Universo presenteou para os nossos rituais (...) mesmo não sabendo o que teria dentro daquele livro, senti que seria um livro precioso para as nossas preces (...) a partir daí, se tornou uma ferramenta nossa*.

[16] Traduzido como "madeira sagrada".

No chão: um grande tapete e cobertores para cobrir o chão gelado feito de lajotas, cobertores para se tapar e almofadas para se encostar; perto do banheiro, um par de chinelos para quem for utilizá-lo e baldes, para cada um fazer a *limpeza* se não conseguir chegar ao banheiro. Por fim, uma cesta de palha onde se coloca as frutas levadas.

Quando a seleção musical do ritual vai começar, a luz negra é acesa, assim como uma vela no banheiro e no altar, apagando-se as luzes elétricas. Quando o ritual é na mata, ao invés da luz negra, a fogueira é acesa, como podemos observar abaixo:

Figura 28: momentos antes do início do ritual na mata (Foto: Roberta Cadaval).

A formalidade do ritual se dá, na abertura e no encerramento, com três práticas: primeiro, os *Agradecimentos* em voz alta, segundo, a leitura de uma *prece*, através do livro *Preces Xamânicas* e terceiro, com as *orações* pai-nosso e ave-maria. Estas práticas sempre ocorrem, seja nos rituais realizados na mata ou no espaço devocional.

Abaixo três exemplos de agradecimentos:

Milena:

> *Agradecer a ayahuasca que me curou, que me cura, que me ensina, que me liberta... impressionante! Desde que comecei a comungar com a ayahuasca, constantemente, tenho observado minhas atitudes, vejo quando estou errada e tento mudar sempre. Agradecer ao Bruxo, também, por entender-me, por respeitar-me, por não julgar-me nunca, por receber-me, por este espaço, por este caminho xamânico de amor, de aprendizados, por cada um de vocês que me ensinam com suas atitudes... e é isso, gratidão, obrigado, feliz por estar aqui.*

Daniel:

> *Agradeço ao Bruxinho, que está sempre acolhendo todo mundo e sempre firme nessa caminhada, agradecer a todos os irmãos, aqueles que não puderam estar aqui que, de uma forma ou outra estão sempre fazendo parte da corrente, agradecer aos xamãs, a todos os mestres e agradecer a oportunidade de estar aqui... é isso, aho*[17].

João:

> *Agradecer primeiramente ao Mestre, agradecer ao Bruxo que me recebeu hoje e a todos vocês, agradecer ao Universo que permite que hoje eu esteja nesse lugar, agradecer a minha família que de longe me guarda, agradecer a todos os xamãs que hoje estão em rituais por todo o Universo, agradecer a Natureza Cósmica Superior por permitir que eu me encontre hoje junto a vocês e agradecer a todos os Iluminados que desceram a Terra e que propiciaram a nós todo esse aprendizado, muito grato.*

Abaixo três exemplos de preces xamânicas sorteadas por cada um e lidas em voz alta. Abaixo, imagem da página no *facebook* mostrando no centro da foto o livro *Preces Xamânicas*:

[17] "*Aho*" é um termo nativo-americano característico da linguagem Nova Era que faz analogia com a afirmação "Amém", significando "assim seja".

Figura 29 – imagem no *facebook* (Foto: Jorge Bruxo).

Árvore:

> *Irmã árvore, que as raízes profundas do teu ser, minha querida, possam me ensinar que, quanto mais profundas são tuas raízes, maior será o tamanho que te leva ao céu. Sendo assim, que eu não precise temer a escuridão que minhas raízes tocarão, pois igualmente o Criador me dará em luz.*

Morte:

> *Um dia, Grande Senhora, meu corpo físico finalizará seu ato de existir. E, nesse momento, pegarei tua mão e, juntas, atravessaremos as portas que me aguardam. Tenha paciência e ajude-me a viver minha morte em vida, atravessando comigo os portais que me pertencem.*

Pássaro:

> *Com douradas asas eu sigo a trilha que me mostras e deixa-me caminhar em teu peito macio, em tuas plumas reluzentes, e seguir contigo a Grande Viagem, porque estais em mim, és um amigo.*

Após a leitura das preces, as orações pai-nosso e ave-maria são rezadas em conjunto e em voz alta. Vale dizer que, por serem em voz alta, as versões das rezas podem variar, fazendo com que alguns se percam ou silenciem a afirmação da oração.

No meu caso, para dar um exemplo, por vir de uma família cristã/católica, sempre pronunciei a palavra "ofensas" ao invés de "dívidas", este fato fez com que eu procurasse na *internet* a versão que ouvia no ritual e, ao escrevê-la no *site* de busca, fui encaminhado ao *site*[18] do Mestre Irineu. Isto se mostrou relevante por se constituir como um elemento do rito do Santo Daime no *ritual xamânico* do *Caminho do Arco-Íris*.

Outra questão interessante é que "ao rezar o 'Pai Nosso', os daimistas invertem a relação estabelecida pelo cristianismo: 'Venha a nós o Vosso Reino', os adeptos afirmam: 'Vamos nós ao Vosso Reino'" (Labate & Araújo, 2002: 382). Já que, pela ingestão da ayahuasca, tem-se acesso e vai-se ao mundo espiritual, através do voo xamânico.

Por isso que, segundo Roy Wagner (2012: 221) em suas teorias sobre a *invenção* da cultura, é central o fato de que as pessoas criam sua própria realidade e com isso, "ainda que possamos analisar o pai-nosso como um dispositivo para criar uma experiência do divino, o crente precisa aceitá-lo como um guia útil para as tendência inatas de sua alma".

Quando perguntei ao Bruxo o motivo dessas duas orações ele afirmou *por serem orações milenares e em respeito ao Mestre Irineu*. Abaixo as orações:

Pai-nosso:

> *Pai Nosso que estais no céu | Santificado seja o Vosso nome | Vamos nós ao Vosso reino| Seja feita a Vossa vontade | Assim na Terra como no céu | O pão nosso de cada dia nos daí hoje, Senhor | A perdoai nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores | Não nos deixei, Senhor, cairmos em tentação| Mas livrai-nos e defendei-nos, Senhor, de todo mal | Amém, Jesus, Maria e José.*

Ave-maria:

> *Ave Maria cheia de graça | O Senhor é convosco | Bendita sois vós entre as mulheres | Bendito é o fruto do vosso ventre Jesus | Santa*

[18] http://www.mestreirineu.org/oracoes.htm

> *Maria mãe de Deus, rogai a Deus por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte | Amém, Jesus, Maria e José.*

A seguir, faço um apanhado dos rituais que participei, nas vezes que cito as narrativas de Bruxo ou outras pessoas, baseio-me especialmente no último ritual realizado no bairro Arco-Íris, em novembro de 2012, o qual foi gravado com a permissão de Bruxo e dos outros participantes.

As pessoas vão chegando ao *espaço devocional*, cada um escolhe seu lugar e aos poucos vão se acomodando. Enquanto tudo é preparado – o lugar de cada um, dividindo os cobertores e almofadas, as velas acendidas e os baldes distribuídos – ouve-se, ao fundo, o som baixo de músicas calmas, ambientes e instrumentais. A espera dos que ainda estão por chegar, as pessoas conversam entre si, trocam experiências e conhecimentos, firmando vínculos de solidariedade.

Quando há uma pessoa que está participando pela primeira vez, Bruxo conversa e explica sobre o ritual, instruindo:

> *Se sentir vontade de acompanhar a música, cantar baixinho para não estragar a harmonia; pode sair na rua se tiver vontade, pra olhar as estrelas, só não pode passar do portão, dentro do pátio; limpeza na rua não, somente no balde ou no banheiro; enfim, te sente a vontade. Não é que nem no Santo Daime que tem que bailar, que pode sentar um pouco e logo tem que bailar. O xamanismo não! É um trabalho mais teu, interior, do que de corrente... tem momentos que é corrente o trabalho, mas é mais interior, mais contigo mesmo! E espero que tu goste, tu te sente à vontade! Também não conversar com ninguém durante o trabalho, mesmo que dê vontade, não conversa. Porque cada um está no seu processo. E, enfim, pode cantar e tudo, só não tirando a harmonia do trabalho... acho que tu vai te sentir em casa!*

Quando todos chegam e se estabelecem em seus lugares, começa o ritual. A pessoa que está a direita de Bruxo, ou seja, no sentido anti-horário no círculo, agita o *Chocalho*[19] feito de sementes na volta do corpo de Bruxo – que abre os braços e fecha os olhos – primeiro, na frente do corpo e depois nas costas, passando por todos os lados

[19] Escrevo *Chocalho* com a letra "C" em maiúsculo, para diferenciá-lo dos maracás/chocalhos de acompanhar as músicas, pois são diferentes no que diz respeito à aparência do objeto e ao simbolismo, sendo este feito de sementes e utilizado para *purificação* das *energias*, somente neste momento do rito.

e acima da cabeça[20]. Logo após, faz-se o mesmo com o *Palo Santo*, o qual é queimado no fogo da vela, fazendo com que queime a madeira e saia um cheiro forte e uma fumaça branca, esta é passada em todas as partes do corpo da pessoa, na frente e nas costas. Realizada as purificações no Bruxo, ele faz o mesmo ato naquela pessoa que recém o fez. Desse modo, com os dois *purificados*, cada um fica encarregado de uma das ações: um deles passa o *Chocalho* e outro o *Palo Santo* no resto das pessoas, realizando a *limpeza energética* em todos, sempre seguindo a ordem anti-horária.

Vale comentar que nos últimos rituais que estive presente na mata, também se passou uma folhagem de louro em volta dos corpos e Bruxo deu a cada pessoa um pouco de tabaco, dizendo-nos para oferecer ao *pai fogo*, isto é, com intenção jogar o tabaco ao fogo como um presente.

Finalizadas as orações de abertura do ritual, cada um se levanta e escolhe uma cumbuca no altar, seguindo a ordem, ou seja, a primeira pessoa a direita de Bruxo começa, finalizando a volta nele. Após as escolhas, a ayahuasca começa a ser servida. Primeiramente, é despejada da garrafa no copo (dosando 50ml) para, em seguida, passá-la para a cumbuca. A ordem segue a mesma e, quando há alguém do sexo feminino presente, Bruxo pergunta se a mulher em questão poderia servir o chá para todos, valorizando positivamente a *energia feminina*.

Posteriormente a ingestão do chá, liga-se o aparelho de som com a seleção musical escolhida para aquele ritual. Depois de ativada as músicas, o silêncio impera, pois todos ficam quietos, em seus respectivos lugares, prestando atenção nos sons e nos efeitos da ayahuasca no organismo, a qual começa a fazer efeito cerca de 30 minutos depois de ingerida.

Durante o tempo de duração do ritual, que varia em torno de 6 a 8 horas, escuta-se de Bruxo a frase "– *Estão abertos os trabalhos*", significando a permissão para *comungar* a ayahuasca; certas vezes, mais ao fim do ritual, é afirmado "– *Estão abertos os trabalhos – 25*", denotando a dosagem a ser bebida. Algumas vezes, quando tal afirmação é dita, o Bruxo coloca a garrafa com ayahuasca no centro do *espaço devocional*, o que, por sua vez, provoca a reação daqueles que vão querer *comungar*, os

[20] Sobre esta ação vale um comentário pessoal: certo ritual cheguei com dores no lado do corpo, pois havia caído de bicicleta no dia anterior; antes de começar o ritual, comentei em conversa com Maria, esposa de Bruxo, e ela me deu *arnica* – remédio homeopático –, no momento do ritual em que iria passar/agitar o Chocalho em mim, o Bruxinho perguntou aonde doía, eu apontei e ele agitou com mais força naquele local!

quais – não todos – se ajoelham perante a garrafa. É importante ressaltar o fato de que sempre seja outra pessoa a servir-te, ou seja, há um respeito e um controle para que a pessoa, ela própria, de preferência, não sirva a si mesma e, como foi dito, dando a preferência para as mulheres realizarem este ato. Bruxo, como *guardião* da ayahuasca e mediador do ritual, sempre se atenta para os detalhes, não obstante, quando este se encontra na *força*[21] e em um processo mais intenso, outros estão aptos a servir.

Esses efeitos variam de pessoa para pessoa. Inicialmente, como um mal estar no estômago (que é aliviado ao deitar), bem como a variação na temperatura corporal (suor nas mãos) e os efeitos psíquicos: mudança na percepção do tempo, com a vinda de um estado reflexivo de pensamento e um sentimento de unidade, serenidade e sensatez. A transcendência da condição humana pode ser sentida nessa percepção de unidade, de dissolução do ego e de pertença ao todo. A ayahuasca, ao te levar de forma intensa ao íntimo da memória e emoção, faz a pessoa sofrer para resolver as intempéries da mente e, com isso, ela se entrega, se iguala ao seu semelhante, suas amarras se desfazem. No plano físico, as capacidades motoras se tornam mais lentas, pois tenho dificuldade para escrever em minha caderneta, o que passa depois de um tempo.

Algumas afirmações são ouvidas em meio ao ritual, dependendo de cada pessoa, por exemplo: "*– Gratidão, gratidão, gratidão a tudo e a todos (ao Universo e ao Cosmos)*"; "*– Muita luz, muita luz, a todos os seres*"*;* "*– Sinto muito, me perdoe, te amo, sou grato*"*;* "*– Om namah shivaya*"*;* "*– Salve Deus*"*;* "*– Todos somos xamãs*"*;* "*– É muito amor*"*;* "*– Paz a todos os seres*"*;* "*– Amor a todos os seres*" *e* "*– Somos todos um*".

Quando começam os efeitos da ayahuasca, cada um tem uma reação, pois a experiência é, antes de tudo, singular a cada um. Alguns ficam sentados de pernas cruzadas, outros logo se deitam e, dependendo da música ou do estado de ânimo, se levantam e permanecem em pé, o que ocorre, normalmente, quando é feito o *bailado*. O *bailado* acontece em alguns momentos do ritual, sem obrigação alguma e nota-se, as vezes, somente uma pessoa *bailando,* o que, por sua vez, contagia alguns que se juntam e começam a *bailar* juntos. Enquanto isso, a pessoa ao lado pode estar deitada ou sentada, ou até em pé sem *bailar*.

[21] Nas palavras de *Bruxo*: *a força é inexplicável, né... a gente tenta explicar, mas é inexplicável. A força é a energia do Uno, do Todo, do Xamanismo. Então, quando a ayahuasca te abre os portais, te abre, tu sente aquela força. Que não tem como falar, não tem como explicar, a gente sente, mas não tem como explicar*.

Há uma liberdade característica no *ritual xamânico* em relação a outros grupos ayahuasqueiros, em que há uma rigidez ritual mais acentuada como, por exemplo, a obrigação de ficar sentado ou de bailar, respectivamente, no *Instituto Espiritual Xamânico* e no *Santo Daime*. No *ritual xamânico* do *Caminho do Arco-Íris*, se dá a possibilidade para, cada pessoa em sua singularidade, vivenciar e passar por seus processos. Em certos momentos, todos se encontram deitados e de olhos fechados, podendo, inclusive, estarem cochilando. Os suspiros, bocejos e o agitar das mãos umas nas outras, são notórios quando o recinto silencia na troca das canções. Volta e meia, ouve-se o som e o ritmo dos maracás agitados, quase sempre, por Bruxo. A utilização dos maracás e do tambor produzem sons terrenos que ajudam na sustentação do ritual. Todavia, é dada a liberdade a todos para fazerem o mesmo se assim desejarem, sempre mantendo a *harmonia*. Andréa Gomes (2013: 205), ao citar Mircea Eliade, nos conta que:

> Alguns dos instrumentos xamânicos estrangeiros que podem ser destacados são o uso do tambor, a busca da visão e a prática da tenda sagrada. O tambor tem origem norteamericana e siberiana e auxilia o xamã no momento de conduzir jornadas espirituais ou exercícios de transe. Segundo Eliade, "tanto a caixa como a pele do tambor constituem instrumentos mágico-religiosos graças aos quais, o xamã é capaz de concentrar-se e estabelecer o contato com o mundo espiritual que está prestes a percorrer (ELIADE, 2002, p.194)".

Palmas e cantos, em tom baixo, também são recorrentes. Os bocejos começam a vir e alguns vão ao banheiro. Incensos e defumadores são acesos e, de vez em quando, passados em volta de cada um, principalmente por Bruxo e por pessoas mais antigas do grupo. A performance corporal é singular a cada um, alguns fazem gestos com as mãos em volta do corpo, assim como o *sinal da cruz* e o movimento das mãos debaixo para cima, outros optam por permanecer imóveis ou com as costas apoiadas na parede. Alguns se retiram do círculo ao passar por um processo mais forte ou para apreciar algum detalhe do ambiente.

A performance corporal legitima e agrega eficácia ao conjunto das ações no ritual, corroborando para a confiança na eficácia do ritual e da experiência em si. Do mesmo modo, o ritmo dos maracás e dos outros instrumentos musicais, bem como as

músicas, orações, *ícaros*[22], mantras indianos etc... todos esses elementos se unem, formando a teia de significados que compõem o momento ritual.

Dependendo da música, se esta é conhecida, é cantada em coro e em baixo tom. Percebe-se o movimento dos corpos seguindo o ritmo dos sons e acompanhando o processo – a *força* – que a ingestão da ayahuasca provoca e afeta a todos, por isso é enfatizada a necessidade de se *firmar*[23], para *não se deixar dominar* pela *força*. O som do sino ressoa no recinto, é para despertar aqueles que estão deitados. As risadas em demasia são controladas por Bruxo, que sempre media e intervém se necessário. Quando ocorre a *limpeza*[24] de alguém no balde, o Bruxo prontamente vai auxiliá-lo: pegando o papel higiênico, passando o defumador ou conversando. Logo que a pessoa termina, ele pega o balde e leva ao banheiro para limpá-lo, voltando a deixar o balde com a pessoa. Depois disso, a pessoa em questão é acompanhada durante o resto do rito, dando-se a esta pessoa uma atenção maior, não só por Bruxo – que é o mais ativo neste auxílio (considerando a responsabilidade que tem como organizador do ritual e *guardião* da ayahuasca), mas por todos ou outros presentes.

Fazer a *limpeza* não impede a pessoa de beber novamente a ayahuasca se assim achar necessário. A *limpeza* não é vista como algo ruim, pelo contrário, é percebida de forma positiva, pois o corpo está se purificando e expulsando aquilo que não lhe faz bem. Fica claro que o ritual com a ayahuasca é também um *ritual de limpeza* e de cura, se caracterizando como uma confluência entre o terapêutico e o religioso.

Quando a seleção musical acaba, às vezes, fica-se sem som por algum tempo e realiza-se o encerramento do ritual retomando as ações que foram feitas na abertura, com: os a*gradecimentos*, as *Preces Xamânicas* e as orações *pai-nosso* e *ave-maria*.

Finalizada as rezas, são compartilhados os alimentos – sem carne – integrais e as frutas (bolos, pães ou tortas, bananas e maças, na maioria das vezes), quando os efeitos psicoativos do chá já se atenuaram, a conversação é retomada, a qual se baseia, no geral,

---

[22] Segundo Ralph Metzner (2002, p. 15), "Os sons entoados pelos ayahuasqueiros são chamados de *icaros*, e em geral possuem uma qualidade bastante harmoniosa. Estas canções são assimiladas pelos curandeiros durante o período de aprendizado, e são sempre entendidas como sendo as canções dos espíritos que se aliam a cada um deles".

[23] Bruxo: *pra não se deixar levar, a gente tem que se firmar, (...) na luz, no agora, no caminho do coração. Ser firme, se firmar, porque a ayahuasca te abre os portais (...) então, a gente tem que se firmar no bem.*

[24] No balde, a *limpeza* ocorre pelo vomito. Se for *por baixo* (diarréia), a *limpeza* é realizada no banheiro.

sobre o ritual e as experiências pessoais que tiveram, bem como sobre outros assuntos mais aleatórios, o clima é de tranquilidade e a riso é livre, poder-se-ia dizer. Esta parte é fundamental no ritual, pois é quando cada um dá seu testemunho, o que confere legitimidade ao ritual e delimita o *ethos* do grupo. Ao final, todos se despedem com abraços e beijos, demonstrando muito amor, emoção e afetividade.

### 4.3. Cura e nova consciência

Os rituais xamânicos e, de forma mais geral, a experiência enteógena com a ayahuasca, estimulam processos de reorganização mental e conscientização, promovendo mudanças comportamentais e, mais profundamente, processos de cura. A seguir pretendo trazer narrativas que elucidem e demonstrem na prática estes eventos.

Matheus Reis nos conta um caso bem interessante em relação aos processos de cura atribuídos a ayahuasca. Em sua concepção: "– *O corpo é a última instância da doença*". Em 2013, Matinho teve uma infecção linfática – um tumor na região da virilha – e acredita ter sido curado pela ayahuasca. Ele parou no meio o tratamento hospitalar que vinha fazendo com a medicina convencional e, de carona, foi para Goiás se tratar no *Instituto Arco-Íris Sol do Coração*, de Aurimar. Lá, em uma vivência de 8 dias, 4 deles comungando ayahuasca e 1 dia com o ritual do tabaco (que o fez parar de fumar cigarros industrializados), em suas palavras: "– *Tive muitos processos de cura e uma peia muito difícil de lidar*". Entrou no íntimo de seus traumas ao contar que sofreu abuso sexual na infância, associando-os ao tumor na virilha e a várias:

> *Couraças que a gente desenvolve na vida; a ayahuasca foi me conscientizando de tudo isso e trabalhando para limpar e curar. E, nesse processo, eu entendi que o processo natural da existência é a saúde. Lá se fortaleceu o que eu já havia aprendido: questões de amor, reconexão com os sentimentos da infância. E não é 'pensar sobre', é 'sentir' que sou parte, não sou eu a pessoa, sou a existência, nessa forma. Foi romper essa película que nos divide entre o fora e o dentro.*

E completa este entendimento ao firmar que: "– *Tive conexão com o divino de fato! Foi sentir, inteiramente. Tem uma frase: a mente não é o navegador, é ferramenta de navegação... assim como o coração, o corpo, que é por onde o espírito navega*".

Matinho se reequilibrou com a ayahuasca, se curou do tumor e encontrou novas formas de se religar com o sagrado: a oração; e a *gratidão*, que diz ser: "– *A fonte de todo resto: do amor, da alegria, da paz*".

Quando perguntei-lhe se a ayahuasca o curou, ele me respondeu: "– *Sim, estou curado! Não só a ayahuasca, mas as práticas que ela me ensinou junto com o tabaco*". Mostra-se nesta passagem a percepção da ayahuasca como uma medicina alternativa, ativa na cura do corpo físico e no plano subjetivo, com ensinamentos, conscientizações que promovem mudanças de comportamento, consequentemente, práticas que ajudam nos processos de cura.

Sarah concorda com Matinho nesta questão da cura, como já mencionei, ela crê na ideia de expansão da consciência como uma cura espiritual. Sarah já se formou *reikiana* com Maria e diz: "– *Com a ayahuasca eu descobri o caminho de cura que eu quero seguir, que eu quero trabalhar, como terapeuta corporal, como uma pessoa que estuda essa coisas do corpo*.

E continua, dizendo:

> *É que você sente uma sensação de unidade, né... quando você vê a energia saindo de tudo e se sente parte da Terra. A gente volta amando tudo, amando muito, é muito amor. E nos rituais no Bruxo e no Aurimar tem isso em comum: a gente se abraça muito depois. Então eu acho impossível você entrar nisso de coração e não se curar.*
>
> *A expansão da consciência vem e ela limpa o seu corpo por completo, não é a toa que se faz limpeza, eu acho transcendental. O Bruxinho ofereceu para uma moça um pouquinho de ayahuasca para ela tomar, de forma medicinal, todos os dias, uma colherinha, para tratar de depressão.*

Em nossas conversas, Luís Eduardo e eu falamos sobre a cura e o caráter terapêutico da ayahuasca, de como ela ocorre. Exemplifico dando um exemplo de minha conversa com Daniel Almeida, que me falou da possibilidade da cura de um câncer pela meditação. Luís me fala dos casos que já presenciou "– *É, é... eu vi pessoas se curarem, curas emocionais!*". Conta-me de um caso de uma garota, a qual tinha tido um AVC e um lado do corpo paralisado, com muita dificuldade de se locomover. Afirma Luís: "– *E ela começou a tomar daime. Fazia limpeza de todas as formas (...). E a gente percebeu a evolução dela, a flexibilidade que ela foi adquirindo*". Luís exemplifica

outro caso, de inimizade entre pai e filho; os dois foram juntos a um ritual no qual o pai teve um EQM, Luís Eduardo conta as palavras do pai:

> *E aí ele disse que saiu do corpo e foi para o outro lado do salão – que no Daime, os homens ficam de um lado e as mulheres de outro – foi para trás das fileiras de mulheres e olhou o corpo dele caído no chão. E, nesse estado desdobrado, ele disse: 'Desgraçado esse Eduardo, me trouxe aqui para morrer!' hehehe. E ali, ele morto, vendo o corpo dele estirado no chão, deve ter sido, assim, extremamente revelador. E acho que com muitas pessoas a gente teve o mérito de ter presenciado e ouvido depois o testemunho. Ele e o filho se reconciliaram naquela noite, se abraçaram, choraram.*

Então eu digo: "– *A gente costuma, na tradição ocidental, separar a mente do físico*". Luís: "– *É, bem cartesiano isso!*". E continuo: *"– E aí que fico me perguntando, as curas, como elas ocorrem?*". Luís completa: "– *Em que plano? Então, isso tem um pressuposto por detrás, se a gente acha que somos um corpo e que o corpo que adoece, a gente vai ter uma visão de medicina e vai tratar o corpo e vai tratar a doença*". Complemento: "– *O corpo como um objeto!*". Luís continua:

> *É, mas se a gente acha que não somos o corpo, mas que temos um corpo, nessa perspectiva, que a gente teve inúmeros corpos, ao longo de uma variedade de tempos e mundos, etc., o corpo é uma roupa, que pode ser bem ou mal cuidada... a doença é o descuido com a roupa. E quem é que se descuida e suja a roupa? É o ser que a veste. Então, esse ser que vendo – tem esse aspecto da visão, da percepção – não a visão enquanto órgão do sentido, mas essa lucidez... é que tem que ser curada. Aí, se tu curas esse ser, se aquele obstáculo é removido, a cura se processa. Ás vezes pode ser tardio, pode ser irreversível. Porque se a roupa rasgou? Rasgou! Se a roupa queimou? Queimou! A roupa tem aquele chamuscado, continua com um remendo... (...) mas a gente pode pensar também a doença como a manifestação do próprio processo de cura do ser. A doença não como uma coisa ruim, ainda que queiramos superá-la, mais ela ainda está ali. Há todo um processo de aceitação e de superação daquilo que é o processo de cura! E aí, a gente olhando para o aspecto grosseiro da doença, a gente cure o aspecto sutil, alguma coisa internamente vai mudando!*

Portanto, para Luís Eduardo, a ayahuasca é medicina e enquanto medicina do corpo, há a manifestação de um aspecto transcendente, diz ele: "– *Da própria compaixão dos seres sublimes*". Dentro deste cenário, diferencia o daime de outras substâncias consideradas drogas, pois além da possibilidade do daime não dar nada (voltando ao exemplo do tríplice aspecto da experiência), há a diferença do propósito. Ainda, afirma que "– *O daime revela as coisas independentemente da nossa vontade,*

*ele tem essa memória dos ancestrais, da transmissão, da tradição*". Eu completo: "*– Já carrega uma sabedoria!*". E Luís corrobora: "*– É, eu acho que já tem uma sabedoria, pelo próprio mistério que é a consumação dessa bebida. Como é que na maior floresta do mundo, alguém, usando métodos desconhecidos, mistura um cipó com a folha de um arbusto e dá nisso...*". Eu exalto: "*– E entre milhares de plantas!!!*". Luís prossegue:

> *Tem esse aspecto da mitologia, de como isso surge... e alguns vão remontar isso as tradições pré-colombianas, aos Incas que detinham esse saber... (...) então, na origem do daime, já tem esse aspecto de mistério, secreto, como é que isso surge? Então, eu digo que o daime tem esse aspecto derradeiro do final dos tempos, ele surge como algo a partir do qual a gente pode acessar diretamente níveis extremamente elevados, mas nem todas as pessoas. Então, eu acredito que alguém pode, simplesmente, usar o Santo Daime, fazer a reunião e curar, fazer as invocações e curar, é o que os xamãs fazem. Tem uma distorção aí, tu pode ter a visão e a outra pessoa não tem... e a outra pessoa pode tomar uma vez e não precisar tomar mais! E tem esse contato com os níveis mais profundos da mente, corpos mais elevados (...) a gente pode acessar o plano em que os Mestres operam, um nível elevado, mas muitas pessoas não vão ultrapassar as neuroses, podem se perder nas mirações e a gente sabe de casos assim, é fácil de se perder. Tem um jargão do Santo Daime, de uma fala de Mestre Irineu: 'o daime é para todos, mas nem todos são para o daime'.*

Luís Eduardo reflete sobre a forma e o conteúdo do rituais, sobre o lugar da ayahuasca e o papel que ela pode atingir no cenário dos tratamentos terapêuticos na sociedade contemporânea, dando ênfase as iniciações. Ele medita, através de sua experiência na coordenação dos rituais do Santo Daime, nas responsabilidades do *curador*, da pessoa que organiza, sustenta e promove os rituais com a ayahuasca.

> *Então, temos que nos dar conta da grande responsabilidade que o curador tem no uso e no aspecto da própria reunião. E mais ainda, a gente não tem iniciações... e a gente pode fazer disso um evento social, a gente toma daime 2 vezes por mês, dentro dos rituais ayahuasqueiros, ir pra lá e ficar escutando um playlist por 5 ou 6 horas... ou num ritual em uma Igreja tu vai lá e canta sempre os mesmos hinos durante esse mesmo período... eu acho que temos que achar uma coisa intermediária... mais voltada para uma cura e transformação, como tratamento mesmo, né... um tratamento tem que ter um diagnóstico, um acompanhamento do quadro clínico, da evolução...".*

Eu completo: "*– Como um remédio, nesse campo da medicina; o que a legislação brasileira tenta remediar, colocando-a nesse campo da religião e do ritual, somente*". E Luís vai em frente, afirmando que a *espiritualidade é a cura*:

> *O daime é uma medicina, super disponível, de um efeito quase que imediato... mesmo no campo da espiritualidade, que eu acho que é a cura, a espiritualidade é a cura... não é uma coisa na qual a gente vá contar a história dos mestres (...) não tem historinha! 100, 150ml daquilo ali e tu é lançado diretamente no abismo, a olhar as coisas além do aspecto grosseiro: os fios da tessitura do tapete, os átomos, a energia que os prende, vendo tudo isso nesse nível, podemos ver a própria evolução dos próprios elementos atômicos, como surgiram os elementos mais pesados, é uma coisa para estudar, quanto eons, quantos ciclos universais levou para produzir um átomo de carbono, o que é preciso para gerar um átomo, como é que surge o carbono, que é a base da nossa vida. A gente está perdido ao que aparentemente é o aspecto grosseiro: uma vida limitada, deplorável, sujeita a nascimento, envelhecimento, decrepitude e morte. Mas a gente pode olhar sobre esse aspecto da evolução do próprio Universo e nós somos o próprio aspecto último, secreto, da manifestação universal, da inteligência do universo encontrando veículos através dos quais ele pode se manifestar. Então, o aspecto grosseiro, ele passa a ser o próprio aspecto transcendental, ou seja, toda história universal, contada nessa biblioteca chamada corpo humano.*

Esta fala de Luís reflete sobre a existência da vida. Unifica-nos, humanos, ao que há de mais transcendental: o *Universo;* ao mesmo tempo, aquilo que nos é mais imanente: o corpo humano. Abre-se aí a oportunidade de trazer o paradigma da *corporeidade* (Csordas, 2008: 102), que "parte da premissa metodológica de que o corpo não é um *objeto* a ser estudado em relação à cultura, mas é o *sujeito* da cultura; em outras palavras, a base existencial da cultura". Este paradigma caracteriza-se "pelo colapso das dualidades entre corpo e mente, sujeito e objeto" (*op cit*.: 104). Com o intuito de colapsar as dualidades, o autor baseia sua reflexão nos estudos da *percepção* (pré-bjetivo), de Merleu-Ponty, e da *prática* (habitus), de Bourdieu. Com o entendimento de que "no nível da percepção, não existem objetos" (*op cit*.: 106) e que, na realidade, ela termina nos objetos, Ponty pergunta-se: "onde a percepção começa (...), e a resposta é no corpo" (*idem*). Começa pelo conceito de *pré-objetivo*, com a premissa de postular "o processo humano em aberto de assumir e habitar o mundo cultural no qual nossa existência transcende, mas permanece enraizada nas situações de fato" (*op cit.*: 108). Já o conceito de *habitus* é entendido como um "sistema de disposições duráveis, princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e a estruturação de práticas e representações" (*op cit*.: 109). É uma abordagem *performática* que analisa o âmbito empírico da experiência, através da consideração da *materialidade* das ocorrências (como processos de cura, por exemplo), que "arregimenta

em *performance ritual* o entrelaçamento existencial do tátil e do visual" (*op cit.:* 125). O colapso das distinções sujeito e objeto não nega a realidade objetiva, mas pensa-a como indeterminada. Não é o objetivo repassar esta teoria aqui, mas é válido lembrá-la, assim como a Marcel Mauss (2003), autor que lembra-nos que:

> O corpo é simultaneamente o objeto original sobre o qual o trabalho da cultura se desenvolve e a ferramenta original com a qual aquele trabalho se realiza. É, de uma vez, um objeto da técnica, um meio técnico e a origem subjetiva da técnica. (Csordas, 2008: 109)

Luís Eduardo finaliza, ponderando a ayahuasca como um *bom caminho*, não obstante alerta-nos para a possibilidade de não precisarmos mais tomá-la e de uma prática central nos processos de cura: a meditação.

> *O daime, eu acho que é um bom caminho, um caminho de medicina, da gente encontrar uma estabilidade em meio a confusão, encontrar um corpo ético-moral, encontrar disciplina com algum rigor e usar como um meio hábil para ultrapassar a nossa neurose, a nossa incapacidade de perceber a gratuidade, a beleza, os aspectos transcendentes presentes na vida. E, a partir daí, espalhar isso, tranquilizar as pessoas, elevar seus níveis de mente e, a partir disso, elas organizarem melhor as suas vidas.*
>
> *Mas a gente pode fazer isso, também, simplesmente sentado (meditando), não preciso do daime! O daime é como a metáfora do Buda, a gente ultrapassa o próprio daime, usando o daime. A gente atravessa o rio, entendeu, não preciso tomar daime, a gente pode simplesmente, diante das experiências, nos esforçarmos na direção da disciplina. Com as qualidades incomensuráveis: compaixão, amor, alegria... e as 6 perfeições, elas são o comportamento natural dos seres liberados*".

Midori respondeu minha pergunta sobre a cura e a percepção da ayahuasca como uma medicina para além do ritual religioso. Abaixo exponho sua visão:

> Com toda certeza é uma medicina! Como eu gostaria de poder tomar todos os dias antes de dormir e dar as pessoas quando percebo que estão doentes com algum tipo de problema. Já é comprovado pela ciência os benefícios do chá no combate a células cancerígenas e tumores já avançados. Vi relatos também do uso do chá no momento do parto (e achei muito interessante). E eu passei pela experiência de cura no meu próprio corpo como infecções urinárias e de garganta; enxaquecas e depressão.

Já Daniel Almeida nos diz que "– *a cura é inegável*". Ele também a pensa em nível espiritual e como uma ferramenta, que ajuda a curar e ensina o ser humano:

> A nível físico, ela funciona como um purgante (...). Não é apenas uma limpeza física, ela sempre vem acompanhada de um processo maior, que é o processo de catarse, em que a pessoa elimina algum tipo de mal-estar emocional e psicológico. Porque toda doença tem um princípio psicossomático, ela é primeiramente criada num nível sutil, num nível energético, emocional; e depois, ela se manifesta no nível material.

### 4.4. Do ritual ao cósmico

Portanto, cabe aqui refletir em como se conforma a cosmologia e o *ritual xamânico* realizado pelo *Grupo Xamânico* – neo-ayahuasqueiro – C*aminho do Arco-Íris*. Que se caracteriza por uma bricolagem de diferentes crenças e se associa aos elementos da *nova consciência religiosa*, se articulando por diferentes contatos a rede ayahuasqueira em Pelotas e brasileira. É com o auxílio da rede virtual, com a criação do grupo na rede social *facebook*, que o grupo dissemina informações, mensagens, músicas e um diverso conteúdo, organizando seus *rituais xamânicos* e criando um *ponto de luz* na zona rural de Pelotas. A seguir tenho como objetivo esclarecer a constituição do grupo como associado aos movimentos de tipo Nova Era, por vários aspectos os quais vou elencar a seguir:

Primeiramente, percebe-se a centralidade, nas práticas consideradas como "alternativas", ao "experimentalismo" ou ao caráter "experiencial" das atividades, as quais indicam uma postura individualizada perante tais e, por conseguinte, "abrangem uma rede mais ampla de relações sociais" (Soares, 1989: 137). Isso se mostrou manifesto nos a*gradecimentos* (parte estruturante do *ritual xamânico*) "*agradeço por (...) ter essa experiência aqui com vocês*", assim como quando o Bruxo instrui como seria a experiência no *ritual xamânico*, quando diz "*é um trabalho mais teu (...) interior, mais contigo mesmo*", percebe-se nessas passagens a centralidade da experiência autônoma. O consumo da ayahuasca provoca uma expansão da consciência e trás a tona à vontade por uma transformação pessoal, outra característica marcante da Nova Era, na qual se realiza "um trabalho de transformação da interioridade do sujeito" (Champion, 2001: 26).

A categoria *trabalho* é igualmente muito presente nas narrativas das pessoas em vários momentos. Bruxo me disse, "*quando tu estas num ritual de xamanismo com a ayahuasca, tu tá aberto e tu tá trabalhando; não trabalhando com a forma física,*

*normal, sim, com a forma espiritual, porque tu estas com os chakrás abertos, com os portais, estas te doando, estas trabalhando, pro bem (...), pra humanidade, pro Universo*". Como bem diz Soares (1989: 131), "trabalho designa o empenho espiritual", para explicar melhor o significado do *trabalho*, deve-se contextualizá-lo dentro da categoria *energia*, pois as duas se entrelaçam. Soares compreende a "energia" como uma categoria-chave, produtora de mediação simbólica e moeda cultural. A energia faz a ligação *corpo-espírito-natureza*, pois ela permeia tanto o material como o espiritual, fazendo-a estar presente tanto no homem como na natureza e conferindo a esta última um caráter humanizado, espiritualizado, pois ela engloba o homem.

Ao abarcar a natureza, "o espírito se desindividualiza, se descola da personalidade e de suas complexas singularidades, assumindo a identidade difusa de uma presença conectora inteligente" (*op. cit.*: 125) e continua, "ampliada ao extremo, convertida em totalidade, a natureza desdobra-se na categoria inclusiva *cosmos*, traduzindo, assim o movimento triádico para o registro sincrônico" (*idem*). A partir deste entendimento, percebe-se como as experiências místicas – como as que se dão com a ayahuasca – podem ser consideradas vias de acesso a ensinamentos e canal de *respostas*, como foi pedido por Bruxo no final dos agradecimentos iniciais do ritual: "*que o trabalho nos dê muita luz, muita cura, muita harmonia, clareza, respostas*". A *energia* é a "via direta das conexões cósmicas" (*op. cit.*: 126) e permeia a fala de Bruxo; por exemplo, quando tenta explicar a *força*: "a *força é a energia do Uno, do Todo, do Xamanismo*".

A categoria *energia*, segundo Soares, "explica a enorme facilidade com que as tradições religiosas mais diversas tendem a ser incorporadas ao grande mosaico formado por *bricolages* particulares" (*op. cit.*: 129). As palavras como "*comungar*" o chá, o espaço de "*devoção*", assim como a reza das orações *pai-nosso* e a*ve-maria* são claros elementos do cristianismo. As imagens de deuses hindus como *Buda*, *Shiva*, *Hare-Krishna* e *Vishnu*, bem como os mantras indianos, revelam as características orientalistas da cosmologia presente nos rituais; as *Preces Xamânicas*, as cumbucas, as músicas *ancestrais, xamânicas, indígenas* e os *ícaros* (canções de cura) expressam a idealização do *arcaico* e a vontade de se aproximar da *raiz*, da *essência*.

Como bem coloca Soares:

> A espontaneidade remete ao *primitivo* (sempre valorizado), que se desdobra no *arcaico* e no *profundo*. Deslizando no plano diacrônico, o

> arcaico estica a antropologia ecológico-mística até *raiz* (outra noção relevante) (*op. cit.*: 135).

Alguns elementos do *Santo Daime*, com a figura do Mestre Irineu, bem como os hinos tocados na seleção musical, igualmente revelam essa confluência de tradições religiosas. Percebe-se como a *nova consciência religiosa* estabelece uma relação com vários elementos e formas de religiosidade, caracterizando uma *errância* pelas religiões institucionalizadas, resultante da configuração cultural contemporânea.

Sobre a legitimidade da utilização da ayahuasca e a situação liminar que se encontra na questão jurídico-institucional, no caso desta pesquisa, mostrou-se que o uso da *bebida sagrada* no *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris* se conforma como um uso legítimo, pois utilizada de forma ritual, religiosa e terapêutica. No *Caminho do Arco-Íris*, a ayahuasca é consagrada, comungada, em um contexto de respeito, solidariedade e paz.

Com já foi citado, entende-se "o mundo ritual, (como) conjunto simbólico-expressivo energetizado pelas potências emocionais" (Sanchis, 2007: 59). O *ritual xamânico* formulado por Bruxo poderia ser associado ao que Groisman (1999) intitula de *práxis xamânica*, compreendendo a relação íntima entre o xamanismo e o uso de plantas alteradoras da consciência, caso da ayahuasca. Esta *práxis* ocorre neste contexto suscitado pela modernidade e com o surgimento da *nova consciência religiosa*, normatizando de forma mais fluída os instintos e as emoções dos indivíduos, bem como seus processos cognitivos. Podemos pensar essa *práxis xamânica* dentro das *comunidades emocionais* (Hervieu-Léger, 2008), as quais são entendidas como uma formação em torno de *grupos voluntários*, apontados por um *compromisso pessoal* e uma adesão de tipo *afetiv*a.

As particularidades do *grupo xamânico* reverberam no âmbito da sociedade global contemporânea e se encontram presentes nas relações inerentes ao universo Nova Era e, em especial, marcante do *Caminho do Arco-Íris.* Constituindo, na linguagem apropriada deste universo simbólico, um *feixe* da *nova consciência religiosa* no *coração* da cidade Pelotas/RS, pois é ali que Bruxo e Maria são encontrados há décadas, expondo seus artesanatos, como agentes centrais de uma rede de relações diversas, voluntárias, pessoais e afetivas, seguindo o seus *caminhos do coração*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos mostrar neste trabalho que, no caso do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*, a ayahuasca é consagrada e a utilização do chá psicoativo se dá em um contexto ritualizado, onde a religiosidade é imanente e o caráter terapêutico se mostra inegável.

Na legislação, a parte que menciona o uso estritamente religioso se mostra etnocêntrico, pois a definição de religião é realizada de maneira negativa[25], isto é, por oposição, por aquilo que não é religião, que seria o uso recreativo, terapêutico ou *não-ritual*. Mostra-se aí que há um paradoxo, com a regulamentação do uso religioso e ritual, mas não o terapêutico. Acredito que exista uma confluência desses usos, o religioso e o terapêutico, dentro de um contexto ritual no *Caminho do Arco-Íris*. Deve-se esclarecer, que "a tensão (...) entre o *uso ritual* e *não-ritual* existe nos planos teórico e conceitual, e da perspectiva das representações dominantes, porque na prática não se coloca desta forma para os sujeitos diretamente envolvidos com essas atividades, os neo-ayahuasqueiros" (Labate, 2004: 98-99). Deve-se ter consciência de que:

> A internacionalização da ayahuasca e sua apropriação por sociedades ocidentais para fins recreativos, terapêuticos ou espirituais constituem um processo altamente problemático. Tendo em vista que a bebida contém uma substância proibida internacionalmente, o DMT, o fluxo financeiro e a formação de um mercado estimulado por essa peculiar forma de turismo despertam importantes questões referentes à legitimidade e à legalidade dessas novas práticas terapêuticas face às atuais políticas de drogas. (Coutinho, 2013: 332)

Percebi que a rede ayahuasqueira em Pelotas se constituía maior do que imaginava a princípio, cada um com sua cosmologia e sua estrutura ritual, assim como com formas distintas de contato com a rede ayahuasqueira brasileira. Com essas informações, nota-se que há um circuito neo-esotérico (Magnani, 1999) na cidade de Pelotas e que haviam *trajetos* que iam para além da ayahuasca, pois os participantes realizavam e participavam, em sua maioria, de outras atividades. Cabe aqui conceituar o *circuito* e o *trajeto*; um circuito é formado pelas interconexões dos espaços, os quais

[25] Beatriz C. Labate em comunicação pessoal.

possibilitam o exercício da sociabilidade entre seus usuários, mas de forma independente aos endereços particulares que o compõem. No interior do circuito, coexiste a categoria trajeto, sendo este o resultado de escolhas particulares dentro do circuito; o trânsito de trajetos semelhantes dentro do circuito, forma "uma teia de encontros mais vasta, ampliando a sociabilidade estabelecida no interior de cada espaço identificado com o universo neo-esô" (Magnani, 1999: 69). Um dos circuitos, seria o "circuito ayahuasqueiro" com os três grupos que identifiquei, sendo que o trajeto se constitui como resultado da escolha individual de participar de um ou de outro grupo, ou mesmo de dois ou de todos.

Em Pelotas, o *circuito ayahuasqueiro* contava, no início da pesquisa, com três grupos. Entre eles, somente o Santo Daime estaria com o uso garantido, já que:

> No Brasil, após 18 anos de estudos, o Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (Conad) retirou definitivamente a ayahuasca da lista de drogas alucinógenas. Em 26 de janeiro de 2010, o governo brasileiro dispôs a regulamentação de seu uso para fins **religiosos**, tendo vetado o seu comércio e propaganda, além de coibir seu uso em conjunto com outras drogas e em eventos de turismo. A princípio, o uso estaria garantido para as três religiões acreanas influenciadas pela doutrina do mestre Irineu: UDV, Santo Daime e Barquinha, que durante uma década lutaram pela legalização. A partir dessa resolução, qualquer pessoa, grupo religioso ou científico que transportar, comercializar ou simplesmente consumir a bebida amazônica estaria praticando um crime. (Coutinho, 2013: 352) (grifos meus)

Esta redução, em certa medida, do uso legítimo da ayahuasca para fins religiosos, estreita e deixa de lado os usos de cunho terapêutico do chá. Isto se apresenta como resposta as pressões internacionais sobre a regulamentação e proibições desta substância. Com isso, fez-se o esforço de elencá-la ao posto de patrimônio imaterial da cultura brasileira, para garantir sua utilização:

> Ainda que a substância tenha sido incluída no quadro de drogas internacionalmente proibidas devido ao seu alto grau de periculosidade por determinação da convenção da ONU dos anos 1970, o governo brasileiro liberou legalmente os usos tradicionais da bebida, realizados, sobretudo, por populações amazônicas, e os usos religiosos. Encontramos um grande esforço do governo brasileiro em patrimonializar a bebida como bem *imaterial* coletivo, permitindo assim os usos tradicionais e religiosos e, ao mesmo tempo, impedindo possíveis patentes internacionais dessa bebida, que possui um **grande e desconhecido potencial terapêutico**. (*idem*) (grifos meus)

É importante trazer para a reflexão a "vacuidade institucional que completa o mundo alternativo" (Soares, 1989: 139) e faz parte da utilização da ayahuasca entre os neo-ayahuasqueiros. Isso é decorrência das características da modernidade, onde ocorrem redefinições do lugar da religião e da religiosidade, a qual é resultado da modificação do "compromisso religioso em mais um exercício de opção da subjetividade individual" (*op. cit.*: 143), sugerindo "que o fenômeno da "nova consciência religiosa" representa a realização, talvez mais rigorosa e radical, da experiência religiosa moderna" (*idem*).

> A New Age como um movimento enraizado em uma rede de redes vasta e complexa, no seu discurso e na sua prática, combina como direções de mudança tanto a transformação individual como a sacralização do self e da natureza, a cura, a espiritualidade, a circulação, o sincretismo, a liberação do corpo e, como será visto, o anti-autoritarismo e a autonomia. (Carozzi 1999: 153)

A Nova Era e o neoxamanismo se dão as mãos por inúmeros motivos, os personagens Sarah e Daniel contam suas versões:

Para Sarah, "*o xamanismo nada mais é que um sincretismo de todas as linhas de cosmologias, religiões e filosofias do mundo, associadas em uma linhagem mágica*".E na visão de Daniel, "*é inacreditável como isso tudo tenha sobrevivido e chegado até nós*". Para ele,

> O neoxamanismo é uma tradição mais sincrética, é uma porta que se abriu extremamente necessária na época em que estamos vivendo. Porque a espiritualidade - justamente pelo profundo processo de mudança que vamos ter que passar - se ela se abrir de uma forma ampla com todas as culturas, essa transformação pode ocorrer. Esse é um aspecto quase inevitável do nosso tempo: uma profunda volta à espiritualidade. Ela vem com tudo, no sentido mais essencial que é o de não discriminar. A espiritualidade vem por essa geração nova, na forma dos guerreiros de hoje, não vêm de pele vermelha, vem de cabelo loiro (...) a essência continua.

Gomes (2013: 200) nos esclarece esta relação íntima entre o xamanismo/neoxamanismo, a espiritualidade e a *nova consciência religiosa*, para ela "o xamanismo configura-se como conjunto de disciplinas ancestrais que se mesclam a todas as crenças"; considerando "a prática xamânica uma conjuntura que compõe todas as práticas ancestrais que mantêm relação com o sagrado, divindades, espíritos e estados alterados de consciência". Por ligar-se a todas as religiões e a própria necessidade de

transcender do ser humano, o xamanismo se encontra no âmago do conceito de *religare* em si. Do mesmo modo, relaciona-se a busca da cura, seja em seus usos entre os índios ou entre as populações urbanas, seja através do xamã ou você mesmo o xamã.

Na citação abaixo (Gomes, 2013: 207), é interessante a abordagem sobre as tradições xamânicas e sua dimensão de grupo, caso do *Grupo Xamânico Caminho do Arco-Íris*.

> Pode-se afirmar que essas tradições xamânicas são o repositório do aprendizado coletivo sobre cada aspecto dos caminhos universais para a profundidade e o despertar. Esses indivíduos buscam o poder de ajudar o próximo e de romper com a tendência a usar a atenção apenas em experiências físicas e numa estreita faixa de pensamentos e emoções. Também parte-se do princípio de que a situação de grupo favorece o conhecimento de aspectos ainda não percebidos de si mesmo enquanto parte do todo.

A revitalização dos estudos sobre xamanismo vem do "interesse multidisciplinar sobre estados alterados de consciência, mecanismos terapêuticos e até formas alternativas de espiritualidade" (Magnani, 1999b: 113). O autor nos afirma que o xamanismo é um arquétipo, pois se encontra presente em todos nós como possibilidade de acesso ao *eu-superior*, junto a polissemia de seus significados pela "agregação de elementos das mais diversas origens, contextos culturais e períodos históricos" (*Op cit.*: 118).

> O xamanismo urbano, desta forma, não apenas compartilha o mesmo modelo que serve de base e fundamento para as múltiplas variantes discursivas do universo neo-esotérico, como também mostra uma dinâmica semelhante em sua forma de distribuir-se e organizar-se na paisagem da cidade, perseguindo aqueles objetivos – auto-conhecimento, busca de aperfeiçoamento pessoal, obtenção de cura fora dos padrões da medicina oficial, integração com dimensões mais amplas, "holísticas" – comuns a outros sistemas e propostas desse eclético movimento. (Magnani, 1999b: 135-136)

Portanto, apesar do sentimento de incompletude que tenho ao final deste trabalho e por saber que as palavras se tornam difíceis para expressar os sentimentos, as memórias e as emoções que as experiências com ayahuasca e outras medicinas suscitam, esta dissertação cumpre com seu papel e sinto-me gratificado por tudo que aprendi e por todas as relações que construí. Neste trabalho, refletimos sobre temas que

são da maior importância para o ser humano, desde o xamanismo, passando pela religiosidade, chegando a espiritualidade, a nova consciência religiosa e o neoxamanismo. Discutimos experiências, rituais e curas que fomentam discussões candentes na sociedade atual. Mostrou-se que no *Caminho do Arco-Íris* se abrem possibilidades infinitas de transformação para cada pessoa que tiver o intento de se conectar, seja consigo mesmo, com o grupo xamânico e com o que transcende a todos e nos faz sagrados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS


BERGER, Peter. “O processo de secularização” e “A secularização e o problema da plausibilidade”. In: **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, p. 117-164, 1985.

BOURDIEU, Pierre, “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: **Economia das Trocas Simbólicas**, SP, Perspectiva, p. 27-98, 1978.

CAROZZI, Maria. Nova Era: autonomia como religião. In: CAROZZI, Maria (Org.). **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CASTAÑEDA, Carlos. **A erva-do diabo**: As experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan. São Paulo: Círculo do Livro, 1968.

_____. **Uma estranha realidade**. Rio de Janeiro: Record: 1971.

_____. **Viagem a Ixtlan.** Rio de Janeiro: Record: 1972.

_____. **Porta para o** infinito. Rio de Janeiro: Record: 1974.

_____. **A roda do tempo:** os xamãs do México antigo, seus pensamentos sobre a Vida, a Morte e o Universo. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2000.

CHAMPION, Françoise. Constituição e transformação da aliança ciência e religião na nebulosa místico-esotérica. **Religião & Sociedade**, v. 21, n. 2. Rio de Janeiro, 2001.

COUTINHO, Tiago. **DILEMAS**: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social - Vol. 6 – nº 2 - ABR/MAI/JUN, pp. 331-355, 2013.

CSORDAS, Thomas. A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia. In: **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008.

DOMINGUES, Diana. Ciberspaço e rituais: tecnologia, antropologia e criatividade. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 181-198, jan./jun., 2004.

DUMONT, Louis. “Gênese, I. Do indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-no-mundo” e “Os primórdios cristãos do individualismo”. In: **O Individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Saulo. Xamanismo e Neoxamanismo no circuito do Santo Daime. In: **Campo Religioso Brasileiro**: Desafios Contemporâneos. Simpósio/XII Encontro da ANPUH-MS. Aquidauana-MS, entre 13 e 16 de out., 2014.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

GREGANICH, Jéssica. Introdução. In: GREGANICH, J. **"Entre a Rosa e o Beija-Flor"**: Um estudo antropológico de trajetórias na União do Vegetal (UDV) e no Santo Daime. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2010.

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

GOMES, Andréa. **Paralellus**. Recife, v. 4, n. 8, p. 199-208, jul./dez., 2013.

GOULART, Sandra. O contexto do surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz e ARAÚJO, Wladimyr (Orgs). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Petrópolis/RJ: Vozes, p. 15-80, 2008.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

JUNGBLUT, Airton. O uso religioso da internet no Brasil. In: **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, vol.1, nº 1, p. 202-212, 2010.

LABATE, Beatriz & ARAÚJO, Wladimyr (Orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

LABATE, Beatriz. **A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2004.

LABATE, Beatriz [et al.] (Orgs.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008.

LANGDON, E. Jean M. Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Esther. **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996.

MAGNANI, José G. C. Xamãs na cidade. In: **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 218-227, set/nov, 2005.

_____. **Mystica Urbe**: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. Xamanismo Urbano e a Religiosidade Contemporânea. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 20(2): 113-140, 1999b.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

METZNER, Ralph. Introdução. In: METZNER, Ralph. (Org.) **Ayahuasca**: alucinógenos, consciência e espírito da natureza. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

PAIVA, Vinicius Schwochow. **Ayahuasca entre neo-ayahuasqueiros**: o Caminho do Arco-Íris. Trabalho de Conclusão de Curso, Bacharelado em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas, 2012.

_____. Drogas e cultura: novas perspectivas. In: **Cadernos de Campo**. Brasil, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 339-342, mar. 2010.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. In: PEIRANO, M. (Org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

ROSE, Isabel; LANGDON, Esther. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. In: **Tellus**, ano 10, n. 18, p. 83-113, jan/jun, 2010.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

SCHULTES, Richard; HOFMANN, Albert. La Soga Del Ahorcado: Banisteriopsis (ayahuasca). In: SCHULTES, Richard; HOFMANN, Albert. **Plantas de los dioses**: orígenes del uso de los alucinógenos. México: Ed. Fondo De Cultura Económica, 2008.

SIMMEL, Georg**. Religião**. Ensaios – volume ½. São Paulo: Olho d'água, 2009.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. **Cadernos do ISER**, n. 22. Rio de Janeiro, 1989.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ZULUAGA, Germán. A cultura do yagé, um caminho de índios. In: LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimyr (Orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.