

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**437**

**A UNIÃO DO VEGETAL E O TRANSE MEDIÚNICO NO BRASIL**

**Rosa Virgínia Melo  
Brasília, 2012**

**Universidade de Brasília  
Departamento de Antropologia  
Brasília  
2012**

**Série Antropologia** é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa à divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

**Série Antropologia Vol. 437**, Brasília: DAN/UnB, 2012.



*Universidade de Brasília*

**Reitor:** José Geraldo de Souza Jr.

**Diretor do Instituto de Ciências Sociais:** Sadi Dal Rosso

**Chefe do Departamento de Antropologia:** Wilson Trajano Filho

**Coordenador da Pós-Graduação em Antropologia:** José Antônio Vieira Pimenta

**Coordenadora da Graduação em Antropologia:** Marcela Stockler Coelho de Souza

**Conselho Editorial:**

Wilson Trajano Filho

José Antônio Vieira Pimenta

Marcela Stockler Coelho de Souza

**Comissão Editorial:**

Andréa de Souza Lobo

Soraya Resende Fleischer

**Editoração Impressa e Eletrônica:**

Cristiane Costa Romão

## EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site [www.unb.br/ics/dan](http://www.unb.br/ics/dan).

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:  
Wilson Trajano Filho

## SUMÁRIO

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

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

**Key words:** ayahuasca, trance, legitimacy, self knowledge.

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

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

**Palavras-chave:** ayahuasca, transe, legitimidade, interioridade.

## A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil.

**Rosa Virgínia Melo**  
**FLACSO**  
**Universidade de Brasília**

### **A abordagem**

O texto abaixo apresenta alguns elementos simbólicos do culto da ayahuasca no Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), com o objetivo de analisar a elaboração dos modos de constituição do espiritismo local atuado na definição nativa do transe, a *burracheira*.

Nos ritos religiosos do CEBUDV, doravante União do Vegetal, ou UDV, o adepto “comunga” o vegetal ou hoasca, chá formado por cipó e folha e, conforme seu “merecimento”, tem *burracheira*. Minha interrogação do transe udevista incide sobre a presença do guia espiritual, manifestada na *burracheira*, o Mestre Gabriel, como uma força que impele o sujeito à ação no mundo.

A União do Vegetal surge em região de extração gomífera e logo se estabelece na periferia de Porto Velho-RO no início dos anos 60. O processo de expansão para o “centro-sul” do Brasil representa um impacto na formulação de sua cosmologia. O trânsito entre a formação da UDV nas “colocações” dos seringais e na periferia de Porto Velho, e sua posterior difusão entre a classe média dos grandes centros urbanos é uma passagem rica para uma articulação de percepções à respeito dos contornos da tradição e da modernidade no campo religioso. O sentido precípuo desse movimento apresenta-se na noção do transe, internamente formulada como entrada no espaço sagrado onde dá-se o encontro com o Mestre, fonte do “conhecimento” conducente ao “eu verdadeiro”.

A ressignificação da ayahuasca na União do Vegetal constitui-se através de ressonâncias entre sistemas e códigos diversos, numa tentativa de totalização de pontos de vistas parciais (Carneiro da Cunha 1998). Ao longo da argumentação, indico como estão organizados na semântica do vegetal elementos do xamanismo e dos espiritismos brasileiros face às contradições, mediações e códigos partilhados com o Cristianismo, mais do que propriamente estabelecer tais elementos em espaços demarcados.

Os centros de trabalho espiritual com a ayahuasca, pioneiros no uso urbano do chá e que em breve tornar-se-iam instituições religiosas ayahuasqueiras, foram fundadas na Amazônia entre os anos 30 e 70. O registro que segue corresponde às datas oficiais de fundação dos respectivos grupos. Em 1930 surge o Alto Santo liderado pelo maranhense Raimundo Irineu Serra em Rio Branco, Acre. No ano de 1945, na mesma cidade, o maranhense Daniel Pereira de Mattos, ex-daimista, funda a Barquinha. No seringal Sunta, fronteira com a Bolívia, o baiano José Gabriel da Costa em 1961 cria a União do Vegetal. Em 1974 o Padrinho Sebastião Mota de Melo, nascido e criado na região da floresta, funda nos arredores de Rio Branco o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS, recentemente renomeado ICEFLU, Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo. O Centro de Iluminação Cristã Luz Universal CICLU-Alto Santo e o CEFLURIS são conhecidos como Santo Daime, apesar dos conflitos e acusações que marcam a relação entre ambas as linhas. Enquanto a UDV e o CEFLURIS possuem representações em todos os estados brasileiros, nos EUA e diversos países da Europa, as linhas da Barquinha e do Alto Santo encontram-se restritas à região norte.

O estudo das linhas urbanas ayahuasqueiras (Monteiro da Silva 1983; Goulart 2004; Labate 2004), propicia espaço ainda pouco explorado de estudos de como a

interlocução religiosa no Brasil tem, nas chamadas religiões espíritas, notadamente no transe mediúnico, uma característica importante para pensar as representações no campo religioso do país (Camargo 1961; Gabriel 1985; Carvalho 1999).

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

O surgimento das religiosidades urbanas da ayahuasca problematiza o tema da cura física e sua ancoragem espiritual. No presente, utilizo os termos curandeirismo amazônico, *vegetalismo*, tradição cabocla da ayahuasca e xamanismo indígena em referência ao lugar gramatical que dota o sujeito do poder de acionar forças espirituais diversas, capazes de agir sobre o corpo e a alma dos humanos. Segundo o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996), não se trata de uma oposição entre mundos diversos, mas sim um trânsito que remete a uma ideia de equivalência entre os seres, dada no prolongamento entre humanos e não humanos. Proponho a discussão, sobretudo, dessa ideia de prolongamento entre o humano e o não humano, e seus modos e possibilidades de ação, de acordo com a reinvenção do uso urbano da ayahuasca.

A relação de aproximação e distanciamento entre o líder da UDV e a tradição “cabocla” da ayahuasca será conduzida de modo privilegiado no interior das ideias-força do pensamento udevista sobre a relação espiritual posta no transe e a máxima teológica da “evolução espiritual” propiciada no contato com a essência da bebida, o Mestre. A qualidade desse encontro é mediada pela volição do adepto de, em sucessivas



encarnações, encontrar-se com seu “eu verdadeiro”, baseado nos critérios morais do tripé “família, trabalho e religião”.

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

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

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

A ambiguidade do poder do xamã, que pode mover as forças invisíveis para o bem ou para o mal, é retirada das análises interpretativas da identificação xamânica das

matrizes urbanas da ayahuasca, uma vez que essas representam-se como cristãs e portanto identificam-se pela oposição entre o bem e o mal no campo do sagrado.

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

Diante da ressignificação daimista e udevista, é importante interrogar se a comunicação extraordinária alcançada por meio da bebida é uma característica suficiente ao suposto xamanismo desses grupos. Se o princípio básico do xamanismo está em conceber o espírito como formado por entidades diversas, de humanos e não humanos, em movimento constante, ou seja, composto por vários seres auxiliares, como situar as chamadas religiões urbanas da ayahuasca levando em consideração esse princípio balizador do xamanismo?

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

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

### **Os caboclos da floresta – uma tradição inferior a partir da releitura religiosa**

Raimundo Irineu Serra nasceu na Baixada Maranhense em 1890. Foi um integrante da massa de trabalhadores nordestinos que embarcaram em navios rumo aos seringais da Amazônia. Chega ao Acre em 1912, final do auge do primeiro período da exploração gomífera, levada à decadência pela competição com as plantações na Ásia.

José Gabriel da Costa nasceu no ano de 1922, próximo a Feira de Santana, BA. De lá partiu em 1942 e viveu alguns meses em Salvador. Em 1943 Gabriel chega ao norte, integrante do “exército” recrutado para a extração de borracha fornecida às frentes de combate dos Aliados na Segunda Guerra Mundial, quando a exploração da borracha foi temporariamente intensificada. Viveu entre a capital do antigo território de Guaporé e os seringais da fronteira com a Bolívia, entre 1943 e 1965.

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

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

O uso do chá na Amazônia de Irineu e Gabriel tem na categoria “doutrina” um fundamento dos cultos emergentes do Santo Daime e da União do Vegetal no sentido de legitimarem-se enquanto religião, enfatizando modos hierarquizados de se “trabalhar” com a bebida, como veremos adiante. “Trabalhar” na linguagem local é uma referência às potencialidades inerentes à substância que, não sendo unívoca, requer uma determinada orientação para atingir seus propósitos “superiores”.

A reinvenção do uso da ayahuasca pelos líderes Irineu e Gabriel identifica suas respectivas doutrinas como um conhecimento “superior”, como um suposto nativo de autenticação do religioso, em contraste com o uso “incompleto” da floresta, praticado por índios e “mestiços”. A evocação da diferença enquanto superioridade é parte do léxico dos curandeiros ayahuasqueiros ao afirmarem seu poder sobre o feitiço, como

mostra Taussig (1996). Por outro lado, na linguagem dos líderes carismáticos, a ideia de uma doutrina orientadora dos trabalhos com a bebida supõe unificação e centralização da fonte de poder, em detrimento do poder individual do curandeiro.

O termo “curioso”, adotado pela UDV para referir-se àqueles externos à fronteira do grupo, é citado por Eduardo Galvão em seus estudos numa pequena comunidade do Baixo Amazonas em 1948, como um termo utilizado por “caboclos” em referência ao trabalho de “parteiras” semiprofissionais e que afirmavam possuir “um ‘conhecimento’ que os doutores não possuem” (Galvão 1955:121). Na periferia de Iquitos, Peru, Dobkin de Rios (1972), durante etnografia, torna-se uma “curiosa”, ou seja, uma cartomante. A “curiosidade” é uma categoria que indica poderes de manipulação de forças invisíveis geridos de forma anárquica, portanto não articulados numa ordenação devidamente sistematizada. A “curiosidade”, como a feitiçaria, pode acarretar êxitos ou malogros, em contraste com uma busca por alinhamento religioso de uma doutrina organizada.

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

Destaco uma versão reduzida de duas narrativas oferecidas pela pesquisa de Goulart (op.cit.) sobre as primeiras experiências de Irineu com a ayahuasca. São diferentes versões que se referem a mensagens opostas, e assimiladas de modo desigual pela doutrina, o que será comentado a seguir. A não homogeneidade de versões no caso do fundador do Santo Daime enseja uma discursividade que se permite imprecisa acerca das fontes irradiadoras do poder do Mestre. No caso da UDV tem-se conhecimento de uma única versão de como José Gabriel conheceu o chá. Nessa, há pouco espaço para

deslizaamentos de sentido, onde é possível entrever a constituição de uma franca intenção de diferença face o uso dos “curiosos” da floresta.

Irineu foi convidado por Antônio Costa, quem conhecia um grupo no Peru que bebia um chá de nome ayahuasca.

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

A narrativa segue contando uma outra vez em que Irineu bebeu o chá e dá continuidade ao mito, sugerindo elementos formadores da doutrina.

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

*- ‘Tu tem coragem de me chamar de Satanás?’*

*- ‘Ave Maria, minha Senhora, de jeito nenhum!’*

*- ‘... O que você está vendo ninguém nunca viu. Só tu. Agora me diz: quem você acha que eu sou?’*

*- ‘Vós sois a Deusa Universal’.*

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

Segundo um antigo daimista, Mestre Irineu encontrou o verdadeiro nome da bebida, pois ayahuasca era o nome primitivo, ainda sem a doutrina e portanto ainda não era o daime, uma vez que sob o nome indígena a bebida encontrava-se em nível inferior de desenvolvimento. A transformação do nome da bebida, seja no Santo Daime ou na

União do Vegetal, comunica que sob o nome indígena a bebida encontrava-se em seu estágio inferior, seguindo a hierarquia racializada da sociedade brasileira.

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

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

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

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

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

reconhecendo e legitimando o poder superior de Irineu diante dos demais participantes da sessão.

Na União do Vegetal a lógica de atribuição de superioridade da doutrina é radicalizada na relação que se estabelece entre José Gabriel e a bebida, desde o início alinhada com a ênfase no distanciamento dos “mestres de curiosidade”, segundo classificação udevista em referência ao uso pelos curandeiros.

Em colóquios entre adeptos, conta-se como os “curiosos” perceberam uma alteração no efeito do chá durante os primeiros contatos de José Gabriel com a bebida, indício da interação de Gabriel com o chá. A narrativa, gravada na voz da viúva, mestre Pequenina, conta a aclamação de Gabriel como mestre superior por 12 “mestres de curiosidade”. O poder de mudar a frequência da *burracheira* sugere o poder do Mestre que, de acordo com o mito de origem do chá, a História da Hoasca, insere-se metonimicamente na própria bebida, com ela misturando-se. Essa narrativa, por ser longa e complexa, não cabe no espaço delimitado desse artigo. Para o presente, basta saber que nela Gabriel conta suas encarnações anteriores, e ao final afirma “*a burracheira sou eu...*”. Comentarei essa importante assertiva adiante.

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

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

... (Chico Lourenço) *Falou uma porção de coisas: ‘ah Gabriel, eu levo a pessoa nos encantos, faço a pessoa ver aquilo que a pessoa quer’. Quando foi no tempo de burracheira o papai falou pro Chico Lourenço: ‘Olha Chico Lourenço, a pessoa não deve falar aquilo que não pode fazer’. Foi quando o Chico Lourenço disse: ‘É isso mesmo Gabriel, é isso mesmo’ ... daí o Mestre Gabriel já começou a repreender ele.*



Nessa mesma ocasião foi marcada a próxima sessão para o dia 24 de junho. Neste dia, conta Pequenina:

*“Bebemos o vegetal à noite, numa sessão muito forte... fiquei muito nervosa ...”.*

Uma terceira sessão foi marcada e Chico Lourenço trouxe o cipó e a folha. Fizeram o chá com muitas outras folhas e “casquinha de pau”, o que provocou o questionamento de Gabriel, sendo ele respondido por Chico Lourenço que aquilo tudo era para eles terem muitas visões. Segue a narração:

*... o tempo desbaratinou no meio de todo mundo, tinha diversas pessoas, e o povo já assombrado com tanta coisa que aparecia... foi quando meu filho Jair, gritando muito... foi que o Mestre que é o Mestre Gabriel hoje, pegou no braço dele e disse: ‘meu filho’, quando ele disse ‘meu filho’ ele foi virou-se para o pai dele e disse: ‘o sr. é mestre’. Ele disse: ‘sou’. E disse: ‘o sr., um mestre feito por Deus’....*

*... Ai o Mestre Gabriel disse: ‘olhe Chico, você não sabe, isso aqui é uma coisa de Deus e você não sabe trabalhar... você tá misturando muita coisa’. E nesse momento o Mestre Gabriel começou a dizer umas palavras, como se estivesse doutrinando.*

Algum tempo depois, no Acre, após dirigir uma sessão a pedido de 12 mestres de curiosidade que o tinham “visto nos encantos”, Gabriel foi aclamado mestre.

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

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

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

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

Nos relatos, o poder recebido pelo Mestre Irineu provém da miração, categoria presente tanto na UDV quanto no Daime, mas que neste tem um papel fundamental na doutrina e na forma ritual. Na UDV, o jogo de pergunta e resposta que toma a maior parte da cena ritual conforma uma dinâmica que parece não conceder espaço

privilegiado à experiência visionária. Há certa tensão face à miração, expressão imprevisível do efeito da bebida, sobre o qual elabora-se uma suspeita de uma ação realizada para atingir exclusivamente um estado de êxtase.

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

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

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

O critério de seletividade na *burracheira* é um aprendizado importante para a trajetória institucional do discípulo. Na Chamada da Minguarana, parte da versão completa da História da Hoasca, “entrar nos encantos” é um encontro espiritual

hierarquicamente diferenciado. O dirigente da sessão faz “o pedido” para que os outros que “ainda não podem entrar” nos encantos possam “ver”. Mirar como “ver” ou “entrar nos encantos” é uma experiência que não está ao alcance de qualquer um, e é auferida sob estágios diferenciados de relacionamento com a força invisível do Mestre, institucionalmente condicionada pelo “grau” do adepto”, grosso modo subdividido em quatro níveis. Contudo, são comuns questionamentos face a esse conteúdo doutrinário, surgidos em conversas particulares com membros dos variados “graus” que, assim, negociam sua adesão em meio aos princípios institucionalizados.

Assim, a miração na UDV adentra uma lógica hierárquica engendrando uma diferenciação em seu sentido, representada entre aqueles merecedores de entrar nos encantos e os que ainda não podem fazê-lo, mas são capazes da visão dos encantos ofertados pela natureza divina ou Minguarana. O exegese na Chamada da Minguarana não define a ocorrência da miração, mas gera efeitos simbólicos sobre ela, concedendo-lhe um lugar social específico.

Nessa perspectiva, delineiam-se aqui diferentes modulações do efeito visionário nas duas vertentes religiosas. No Daime todo “fardado”, como é chamado o membro do grupo, a princípio, “sobe ao astral”, dimensão cosmológica onde se realiza a luta do xamã contra o mal, o que tornaria cada fardado um xamã em potencial (La Roque Couto 1989; MacRae 1992). O discurso hegemônico da UDV, cômico do valor da estratificação hierárquica, confere uma distinção aos que estão no “lugar” de “subir ao astral” ou “entrar nos encantos” e realizar esse contato específico e desejável com a “força”.

A especificação que dá sentido à simbólica da *burracheira* na União do Vegetal é uma categoria que assevera a dimensão estritamente mental do transe e sugere distanciamentos das práticas daimistas de Daniel e Sebastião, fundadores da Barquinha

e do CEFLURIS, respectivamente. Em ambos os grupos há inclusão de práticas de incorporação de entidades diversas com fins de “caridade espiritual”. As nuances da possessão no campo religioso da ayahuasca como um todo não será aqui desenvolvido. Busco no momento indicar como o efeito visionário do transe é introduzido na lógica hierárquica da UDV, e quais tradições estão sendo valorizadas e invisibilizadas na constituição de um transe que se quer específico: a *burracheira*.

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

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

Na estrutura do rito daimista o “fardado”, por intermédio da presença espiritual de Juramidam, realiza a “passagem” entre o mundo e o sobrenatural. Na UDV tal é

operada primeiramente pelo mestre dirigente da sessão quem, na abertura, “chama o Caiano”, o primeiro hoasqueiro, espírito do Mestre noutra “destacamento”, ou encarnação. Num segundo momento, os demais, de acordo com o “merecimento” mediado pela lógica do “grau”, realizam o deslocamento “astral”.

A análise da categoria do "grau" e as hierarquias espiritual e institucional, sobretudo na sua relação com a miração, tematiza a negociação do adepto com os determinantes hegemônicos da religião. Como mencionado anteriormente, muitos entendem sua relação com o Mestre Gabriel como direta, independente do reconhecimento instituído pelo “grau” hierárquico.

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

José Gabriel completou seu percurso mnemônico nos “mistérios do vegetal” no dia 22 de julho de 1961 data de criação da União do Vegetal. Ou, como dizem os discípulos, “recriação”, pois no “destacamento” de Gabriel seu espírito encontrava-se em sua quarta reencarnação, terceira como líder da UDV. De acordo com a exegese nativa, logo depois de recriar a União, Gabriel rompe com sua filiação religiosa anterior, onde curava sob poder de certas entidades como Sultão das Matas, Truveseiro e Flor de

Aurora, em rituais que remontam a sua permanência na floresta. Ao recriar a União do Vegetal, Gabriel revela aos seguidores que lhe acompanhavam ser ele mesmo a entidade Sultão das Matas, a mais famosa entre aquelas que recebia no tratamento dos que buscavam seus poderes de cura. Teve seu saber “confirmado no astral superior” no dia 1 de novembro de 1964.

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

### **A ayahuasca e as “macumbas” – o jogo acusatório**

A interpretação dos vínculos das duas matrizes urbanas da *ayahuasca* aqui abordadas com as tradições múltiplas que as compõem tem, na relação com o transe dos cultos brasileiros de origem indígena e africana, um espaço para a reflexão das identificações invisibilizadas no discurso, e por isso prenes de significados ao olhar antropológico. A presença explícita ou implícita de elementos de cultos diversos importa como fios articulados no processo de ressignificação, uma vez que a abstração analítica não deve separar-se nem da cor local nem da ganga histórica (Mauss 2003:322). Sob esse ponto de vista, o paradigma nativo não presta contas aos planos recolhidos, mas faz ressoar suas intenções, de acordo como modos de disposição dos elementos articulados no todo (Benjamin 1968).

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

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

No Santo Daime

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

Esse depoimento de uma frequentadora do Santo Daime entre os anos 30 e 40 aponta a incompreensão sentida pelos adeptos do culto de Irineu, formalmente iniciado em 1930 na Vila Ivonete, em Rio Branco.

Nas primeiras duas décadas do Santo Daime, trabalhos de mesa branca com a manifestação de caboclos teriam ocupado espaço no cenário ritual. Contudo, a presença



dos caboclos é alvo de exorcismo, pois a presença dessas entidades é tida como maligna (Goulart op.cit.: 93). Na década de 50 o Mestre Irineu teria suspenso o trabalho com caboclos por considerá-los “mentirosos” (ibid. 98). No início ele assobiava, fazia “forró com daime” e evocava “caboclos”. Uma maior vigilância eclesiástica sobre cultos de pretensões católicas (Camargo 1961; Maués 1995) provavelmente incidiu sobre o Daime e a formalização do rito. Quanto a esse ponto, para além de uma maior organização que suprime características de fluidez extática mais expressiva, vale interrogar o cenário em formação que utiliza o léxico do maligno na forma do “caboclo”, o que atesta uma eficácia do afrobrasileiro, mesmo sob modo negativo.

Um maior desenvolvimento geoeconômico da região e a crescente estigmatização, faz pensar, de acordo com Goulart, que a prática mística de caráter negativo do Mestre com entidades dos cultos mistos indoafrobrasileiros tenha sido suprimida. O exorcismo de caboclos incorporados, que teria vigorado até os anos 50, é, não só excluído, mas substituído pela sua negação em prol da autenticidade, enfatizada na autoidentificação recorrente em oposição a um daime “desvirtuado”, supostamente praticado pelo CEFLURIS.

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

A tese de Goulart não identifica relações diretas de Irineu com cultos indoafrobrasileiros. Há, segundo a autora, relatos de daimistas antigos que viviam o imaginário da macumba, sobretudo através do estigma associado ao culto do chá e sobretudo ao seu líder, um negro “bem preto” de altura descomunal. Pelo que pude

apurar nas pesquisas sobre o Santo Daime não há relatos da vivência religiosa de Irineu Serra nos cultos indoafrobrasileiros. Os autores de estudos sobre o Santo Daime, anteriormente citados, mencionam a relação de Irineu com o tambor de mina do Maranhão de forma vaga, onde surgem aproximações baseadas nas supostas influências do meio onde nasceu o fundador do Alto Santo. Quanto ao “imaginário da macumba” como uma projeção, acredito que merece atenção, por parte dos pesquisadores, a possível existência de elementos afrobrasileiros nos cultos mediúnicos populares na Amazônia dos seringueiros nordestinos (Gabriel 1985; Furuya 1994; Monteiro da Silva 2004).

Os centros do Alto Santo, como também no CEBUDV, possuem visão negativa das crenças próprias do universo afrobrasileiro, o que representa um importante ponto de cisão entre os cultos do Alto Santo e do CEFLURIS. Nesse segmento daimista, alguns centros dão abertura à “passagem de entidades” como experiência positiva do desenvolvimento espiritual de encarnados e desencarnados (Alves, 2007). Nos trabalhos de mesa branca do Alto Santo, a possessão é vista como um infortúnio a ser eliminado e não como uma experiência mística típica do desenvolvimento espiritual.

A relação de acusação é característica da origem do Santo Daime e da UDV, que aponta o uso do chá por parte dos curandeiros da floresta como motivada por um uso “inferior”, “não desenvolvido” como vimos no caso do Daime e “curioso” na linguagem udevista, conforme segue.

#### Na União do Vegetal

A temática do poder superior de Gabriel na sua relação com Chico Lourenço, anteriormente relatada, possui um detalhe ausente na narrativa dos três encontros com Gabriel e família. Em duas sessões em que estive presente foi contada a ocasião em que

beberam o chá com o mestre de “curiosidade” à contragosto de Pequenina. Nesse dia Gabriel disse-lhe que ficasse tranquila. Eles iriam beber o chá com Chico Lourenço, porém ele faria um “ponto” numa árvore para que ninguém tivesse *burracheira*. Além da manipulação mágica de nomenclatura umbandista, Gabriel demonstra a prática, corrente entre curandeiros, da disputa por poder no vegetal através do controle de forças invisíveis.

Essa narrativa do início da criação da UDV recebeu uma leitura, certa vez, também em sessão, onde o Mestre não precisava riscar “ponto nenhum” no pé da árvore, que aquilo foi uma maneira dele “atender à compreensão baixa”. Assim, de acordo com a percepção de um mestre pioneiro na UDV do DF, o poder do Mestre sobre a *burracheira* não solicita instâncias outras que o pensamento e a palavra, esses sim legitimados na agência do líder sobre a substância. Desse modo, o ponto riscado torna-se um “recurso” acionado pelo Mestre para empreender diálogo com perspectivas cosmológicas consideradas inferiores, mas que não por isso são destituídas de interesse.

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

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

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

Ao contrário das poucas evidências da participação de Irineu em cultos afrobrasileiros, vários depoimentos atestam a intensidade da proximidade que José Gabriel manteve com os terreiros, onde, mesmo sem ocupar uma posição interna, ele seguiu frequentando após a organização da União do Vegetal (Brissac 1999; Goulart 2004). Provavelmente, devido a tal proximidade, ao criar a União do Vegetal, Gabriel enfatizou o rompimento com a possessão, opondo-se aos seus poderes. É nessa lógica que se constitui a exegese nativa da *burracheira* enquanto um transe onde não há perda de consciência, mas sim sua elevação.

De acordo com entrevistas realizadas por dois antropólogos que pesquisaram na UDV, Gabriel atendia pessoas em sua própria casa, onde jogava búzios. Em Porto Velho torna-se Ogã e Pai do Terreiro de São Benedito, de Mãe Chica Macaxeira. Esse terreiro visitado por Nunes Pereira em 1941 (Pena Pinheiro 1986:157 apud Monteiro da Silva 2004:417), figura como o primeiro terreiro de Umbanda de Porto Velho (Furuya

1994: 26) reconhecido pelo pesquisador com sendo de tradição mina-jeje, oriundo da Casa das Minas (Pereira 1979 apud Brissac 1999:58).

Lá, o pesquisador identificou um conjunto de Cânticos denominado “Doutrina da Ayahuasca”, onde nomes de santos católicos misturavam-se com os dos voduns Xangô, Badê, Avêrequête, Sultão das Matas, Marangalá, etc (Pereira apud Brissac 1999:58). A inovação no ritual mina jeje com o uso da ayahuasca, é, segundo Nunes Pereira, um acréscimo de estímulo à cena ritual de possessão.

A precisão do período em que a utilização da bebida psicoativa adentra centros umbandistas na Amazônia é um dado ainda pouco explorado nas pesquisas. Contudo, a junção entre ayahuasca e Umbanda é hoje parte da cena neo ayahuasqueira (Labate 2004), composta também por cultos de incorporação, como foi observado em literatura sobre o CEFLURIS (Alves 2007; Dawson 2009). De todo modo, pesquisas a respeito da União do Vegetal citadas coincidem na indicação da participação do líder carismático em ritos indoafrobrasileiros como curandeiro, atuação que gozava de prestígio entre aqueles que o conheciam nesse período, alguns dos quais se tornaram os primeiros adeptos da UDV.

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

No ano de fundação da UDV, 1961, José Gabriel declara aos seus seguidores *“Eu quero falar para vocês que tudo o que o Sultão das Matas fez eu sei, Sultão das Matas sou eu”* (Brissac 1999:62). Para Brissac, a declaração de José Gabriel ao afirmar a identidade do Sultão das Matas expressa um rompimento com a incorporação dos “cultos de caboclo” e a constituição do transe típico da UDV: a *burracheira*. O transe vivido pelo adepto é anunciado pelo autor, em consonância com o discurso nativo, como um “transe diverso, no qual não há perda da consciência, mas sim iluminação e

percepção de uma força desconhecida” (ibid.). A *burracheira*, assim constituída, nega a tomada de um espírito por outro, mas significa um encontro do sujeito com o Mestre na busca do autoconhecimento advindo da “concentração mental”, pilares da “evolução espiritual”.

Primeiramente, importa perscrutar o que está sendo dito através do discurso institucional em dar sentido à afirmação de José Gabriel, quando diz “*o Sultão das Matas sou eu*”. A interpretação local aciona a lógica do “recurso” de comunicação para atrair membros ancestrais da UDV que se encontravam na Umbanda. Esse é, como no exorcismo daimista, um modo de pensar a crença do outro que, embora negada, é reconhecida e incorporada para servir de contraste a uma identidade religiosa que, como o Kardecismo, é autoidentificada com um Cristianismo evoluído (Brandão 1988:41) e a valorização do transe consciente (Camargo 1961.)

Entretanto, a explicação institucional de um “recurso” do Mestre é uma interpretação, entre outras possíveis, e que parece corresponder aos anseios da autoidentidade da UDV, pois tem sido assimilada pela doutrina e seus seguidores. A perspectiva que ofereço a seguir percebe a afirmação em análise não como um rompimento de Gabriel com a possessão, mas uma reinvenção do transe mediúnico com a ayahuasca. O contexto biográfico do líder udevista é de um baiano do agreste que na infância efetuou atos de cura mágica, frequentou terreiros em Salvador e em 1943, aos 21 anos, chega à Amazônia. Lá, ele busca um “tesouro”, desenvolve-se como médium e dá, em seu corpo, “passagem” a vários “caboclos” ou “espíritos curadores”. Mas sua “evolução”, categoria cara ao Kardecismo e à Umbanda, ainda estava para acontecer. A evolução alcançada por José Gabriel ocorre quando ele bebe o vegetal, cocção de ervas nativas da floresta, recorda-se de suas vidas passadas, encontra-se consigo mesmo, e alcança o grau máximo da evolução espiritual. Gabriel opera uma inovação na tese do

*continuum* mediúnic de Cândido Camargo, pois, assim como o “cavalo” na Umbanda (Camargo op.cit.: 37), e do mestre na Jurema, absorve a sabedoria dos espíritos que recebe, e torna-se ele mesmo a entidade anteriormente incorporada (Assunção 2006; Salles 2010).

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

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

Ouvi diversas vezes em sessão que a União do Vegetal é um “caminho para o alto espiritismo” cujo fundamento é o “domínio de si”. Interrogando a respeito do que seria então o “baixo espiritismo” encontrei respostas que, amparadas na tradição oral, teciam vinculação entre alto e auto, efetuando uma passagem que produz certa ressonância (Carneiro da Cunha 1998:14) entre os dois termos de sonoridade idêntica cuja lógica é uma analogia entre o sagrado e a interioridade humana na noção do “eu” assim constituído. O “alto” nessa lógica intelectualizada não se referiria à distinção de um espiritismo que se opõe aos planos “mais baixos”, segundo a expressão “baixo espiritismo”, categoria acusatória do que seria um culto mediúnico inferior (Maggie 1977; Ortiz 1978; Gabriel 1985; Negrão 1996; Giumbelli 1997 e 2003).

A interpretação nativa do alto/auto sugere um conhecimento da bibliografia dos cultos mediúnicos e distancia-se do antagonismo alto/baixo cuja tônica era pronunciada no início da constituição não só da UDV, mas especialmente nas décadas anteriores, quando surgiram as outras linhas matriciais das religiões ayahuasqueiras. O “alto/auto espiritismo” suscita o distanciamento do “baixo espiritismo”, ao mesmo tempo em que recorre à identificação de um espiritismo interiorizado, propiciador de um autoconhecimento. O mais importante, segundo a orientação autocentrada do Mestre, e enfatizada na doutrina da União do Vegetal, é o contato com o si, “ter a ciência de si”, e não o encontro com o espírito dos outros, encarnados ou desencarnados. Contudo, essa recomendação, frequente no rito, não impede a realização de “chamadas” que, como os “chamados” na Pajelança cabocla (Galvão 1955:129), no Candomblé da Bahia (Bastide 1961), na Mesinha de cura amazonense (Gabriel 1985:93) e na Jurema nordestina (Assunção 2006) acionam a presença de seres espirituais, “o batalhão” do Mestre.

De acordo com um mestre também fundador no DF: *“Nossa consciência é um dom divino, requer ser alcançada. O ser humano é perfeito, o praticado é que tá sujeito*



*à imperfeição*”. Lapidando as ações lapida-se o espírito. O uso do chá vem sendo, ao longo das décadas de formação da religião, recoberto por uma ética da responsabilidade e do controle social. O valor do indivíduo está no centro das práticas morais consensuadas em acordo com o tripé “trabalho, família e religião” e que auferem o “saber de si”, conducente aos caminhos da evolução.

A leitura udevista da “evolução espiritual” decorrente do “autoconhecimento” aponta um “autoespíritismo” como elaboração da analogia entre o plano divino e o individual, o que provoca o movimento entre a espiritualidade e a individuação segundo uma perspectiva moderna, na qual a prática religiosa vai sendo privatizada e individualizada no sentido do autoconhecimento (Almeida 2010). Isso, posto dentro da lógica religiosa em tela, reforça o plano da modernidade através de uma racionalidade movida pelo “autoconhecimento” como forma “evoluída” de contato com uma espiritualidade que evoca a autoidentificação da classe média e o valor contemporâneo do “eu”.

Segundo o ponto de vista institucional, a frase “... *tudo o que o Sultão das Matas fez eu sei, Sultão das Matas sou eu*” como efetivação do rompimento de José Gabriel com os cultos de possessão corresponde, não só à busca por distanciamento da possessão, mas também à demanda por um suposto contrário, o “conhecimento de si”, o que pode ser lido como uma maneira de repelir a incorporação e leituras que a classificam como irracional.

O recurso à afirmação da individualidade tem lugar privilegiado nas falas nativas. Sabemos como o conceito varia enormemente, a depender do sujeito do “projeto” (Velho 1999), onde deve ser observado o espaço concedido à individualidade, pois esse é um termo que se apresenta sob as mais variadas formas (Weber 2004:206-nota 23). O desenvolvimento da leitura a contrapelo do ponto de vista institucional da

relação entre José Gabriel e o Sultão das Matas, a ser aprofundada noutro momento, expressa uma importante faceta do transe udevista no cenário dos cultos mediúnicos brasileiros e sua expansão pela classe média dos centros urbanos.

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

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

## **Conclusão**

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

Na definição local do transe udevista surgem valores que hierarquizam a prática do encontro espiritual sob reivindicação de uma consciência superior baseada num

princípio que se quer moderno e auto centrado. O Mestre Gabriel é a *burracheira*, portanto é entrega, arrebatamento e fervor, como também regra e "consciência de si". "Seguir o Mestre" é executar essa união de integração delicada e potente entre mística e regra moral que sustenta a hierarquia interna.

Essa é uma tensão interna que, longe de ser improdutiva, propicia, como ensina Dumont, uma coexistência hierárquica e necessária dos dois opostos. Minha leitura do arcabouço simbólico udevista ampara-se no conceito dumontiano de englobamento de contrários (Dumont, op.cit.), em razão de ser o ascetismo moral no suposto do "controle de si", ou "saber de si", uma característica central do discurso acerca do uso da bebida extasiante. A ética udevista, como no conceito de domesticação do sagrado (Bastide 1975), não abre mão da magia e do êxtase, englobando-os como forma de equilibrar diferenças e equacionar ideias forças úteis à comunicação religiosa em seu meio social de expansão, a classe média.

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

Acredito que constituir o êxtase ayahuasqueiro, e seus processos simbólicos, em objeto de pesquisa centrado nas linhas urbanas na ayahuasca, porta contribuições valiosas ao estudo do transe mediúnico e seus modos de legitimação no meio urbano brasileiro.

<sup>1</sup> O termo "culto da *ayahuasca*" aqui utilizado designa ritos de grupos religiosos nos quais o contato com espíritos é capaz de interferir na existência humana. A natureza da relação entre humanos e não humanos, o grau de institucionalidade e a ênfase na moral são pontos importantes na diferenciação entre os cultos da bebida. O uso indígena do chá *ayahuasca* no noroeste amazônico é ancestral. O nome é quéchua e significa "cipó dos espíritos".

<sup>2</sup> O cipó *Banisteriopsis caapi* contém os alcaloides de beta-carbolina: harmina, harmalina e tetrahydroharmina. A folha do arbusto *Psychotria viridis* contém o alcalóide N-dimetil-triptamina (DMT). Essa substância ingerida via oral é inativa devido à atuação da monoamina oxidase (MAO) produzida pelo organismo para evitar possíveis estados de intoxicação. As beta carbolinas desempenham função de inibidor da MAO, permitindo a atuação da DMT. A compreensão nativa do processo é narrada no mito de origem, a História da Hoasca.

<sup>3</sup> A discussão a seguir dá continuidade ao primeiro capítulo da tese de doutorado *Beber na Fonte: adesão e transformação na União do Vegetal*. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal possui uma Comissão Científica para analisar e julgar pedidos de pesquisa (Milanez 2011). Acolhida como pesquisadora participante pelo grupo, obtive a autorização institucional por meio de sucessivas negociações, quando finalizava o período de campo no cronograma do doutorado, após 29 meses de observação participante entre os anos de 2006 e 2009. A autorização condicionada impunha o acatamento do segredo iniciático, o que representa o impedimento de menção a qualquer dado cosmológico contido no arcabouço mitológico do grupo. Para acessar interpretações simbólicas do transe, optei por analisar o mito fundante do grupo, pois é contado em sessões abertas a visitantes, consta de trabalhos acadêmicos, sua gravação é vendida em feiras em Porto Velho, circula entre dissidências, está na Internet e foi publicada por um antigo mestre da UDV (Alves, 2009).

<sup>4</sup> Na UDV a doutrina é transmitida de “boca a ouvido”, mas as sessões são gravadas. À revelia da instituição, cresce o trânsito informal de material gravado contendo entrevistas, narrativas míticas, cânticos e sessões, assim como suas publicações (Pimentel Alves, 2007 e 2009).

<sup>5</sup> No mundo dos espíritos. O termo, na bibliografia do campo religioso em tela, está associado ao mundo da “encantaria” maranhense, mas apresenta-se em diversos cultos indoafrobrasileiros espalhados no NE. Em *As religiões africanas no Brasil*, Bastide defende que o “culto dos encantados” remonta ao esboço do Catimbó no século XVII, ver Gabriel, 1985:73 e Assunção, 2006:76.

<sup>6</sup> Semelhante ao recurso estilístico dos livros de Kardec, escritos sob a forma de pergunta e resposta. Também o programa televisivo com Chico Xavier “Pinga Fogo” apresentava o conhecimento do médium sob a mesma forma.

<sup>7</sup> Os grupos neoayahuasqueiros surgiram da iniciativa de indivíduos que participaram das matrizes, sobretudo as duas maiores, CEFLURIS (hoje ICEFLU) e União do Vegetal (Labate, 2004). Negam a institucionalização e questionam a moralidade conservadora dos grupos matriciais, mas recorrem à fundamentação espiritual dos líderes das duas principais vertentes religiosas na constituição de espaços de legitimidade social. Em certos grupos a experiência física é particularmente intensa e não raro, há dentre esses, a prática da incorporação, ou “irradiação”.

<sup>8</sup> Na tradição da jurema nordestina, o Catimbó, parece ser comum “pontos” que fazem afirmações dessa natureza, como o ponto da entidade Maria Galega “... Ai meu Deus, Maria Galega sou eu.” e do Sultão das Matas “Sultão das Matas meu cavalo se perdeu, corre menino de ouro e Sultão das Matas sou eu.” (ver Assunção 2006:195 e 239). Encontramos também aí, elementos de semelhança com a UDV, entre eles a figura de Salomão e do Sultão das Matas, entidades muito conhecidas nas giras.

<sup>9</sup> Sou grata a Emerson Giumbelli pela sugestão de leitura da afirmação de José Gabriel.

## REFERENCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. (2010), “Religião em Transição”. In: MARTINS, C. e DUARTE, L. F. (orgs) *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS.
- ALVES, Antonio M. (2007) *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, mimeo.
- ARAÚJO, Wladimir. (1999), *Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual na Barquinha*. Campinas: Editora da Unicamp.
- ASSUNÇÃO, Luiz. (2006), *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro, Pallas.
- BASTIDE, Roger. (1961), *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. (1975) “Le Sacré Sauvage”. In: *Le Sacré Sauvage*. Paris: Payot.
- BENJAMIN, Walter. (1968), “The task of the translator”. In: *Illuminations*. New York: Schocken books.
- BRANDÃO, Carlos R. (1988), “Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião”. In FERNANDES, R. e DAMATTA, R. (orgs). *Brasil & EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal
- BRISSAC, Sérgio. (1999), *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ/MN.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. (1961), *Kardecismo e Umbanda, uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira Editora.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1998), “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução.” *Mana*, n.1: 7-22.
- CARVALHO, José Jorge. (1999), “Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil”. *Série Antropologia* n. 249. Departamento de Antropologia da UnB.
- DAWSON, Andrew. (2009), Taking Possession of Santo Daime: The Growth of Umbanda within a Brazilian New Religion, in B. Schmidt & L. Huskinson eds *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*. London: Continuum, 134-50.

- DOBKIN DE RIOS, Marlene. (1972), *The visionary vine, psychedelic healing in the peruvian amazon*. Chandler Publishing Company.
- DUMONT, Louis. (1997), *Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações*. São Paulo: Edusp.
- DURKHEIM, Émile. (1996), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- GABRIEL, Chester. (1985), *Comunicações dos Espíritos*. São Paulo: Ed. Loyola.
- GALVÃO, Eduardo. (1955), *Santos e Visagens*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- GIUMBELLI, Emerson. (2003), “O ‘baixo espiritismo’ e a história dos cultos mediúnicos”. *Horizontes Antropológicos*, n.19: 247-281.
- (1997), *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GOULART, Sandra. (2004), *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado em Ciência Sociais, Unicamp.
- GROISMAN, Alberto. (1991), “ ‘Eu venho da Floresta’: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá. Tese de Mestrado em Antropologia Social, UFSC.
- LABATE, Beatriz. (2004), *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras, São Paulo, SP: Fapesp.
- LABATE, Beatriz e MACRAE, Edward (orgs.) (2010), *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Londres, Oakville: Equinox.
- LABATE, Beatriz e PACHECO, Gustavo. (2004) "Matrizes maranhenses do Santo Daime" In LABATE e ARAÚJO (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras: São Paulo: Fapesp.
- LABATE, Beatriz e PACHECO, Gustavo. (2009), *Música Brasileira de ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras.
- LANGDON, Jean. (1996), “Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas” IN: LANGDON, J. (org.) *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- LA ROQUE, Fernando de. (1989), *Santos e xamãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Unb.
- LUNA, Luis. (1986), *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almquist and Wiksell International.

MACRAE, Edward. (1992), *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

MAGGIE, Yvonne. (1977), *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.

MAUÉS, Raymundo. (1995), *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico - um estudo antropológico numa área no interior da Amazônia*. Belém: CEJUP.

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

MELO, Rosa V. (2010), *“Beber na Fonte”: adesão e transformação na União do Vegetal*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, UnB.

(2009) “Perspectivas de sons e encantos da ayahuasca”. Resenha de livro *Música brasileira de ayahuasca*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares de Psicoativos – Neip. [www.neip.info](http://www.neip.info).

MILANEZ, Luiz F. (2011), “Objetivos e Procedimentos da Comissão Científica da UDV” IN BERNARDINO-COSTA (org.) *Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. (1983), *O Palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, UFPE.

(2004), “O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime” In LABATE e ARAÚJO (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras: São Paulo: Fapesp.

MONTERO, Paula. (1994), “Magia, racionalidade e sujeitos políticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 26: 72-90.

NEGRÃO, Lísias. (1996), *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo:EDUSP.

ORTIZ, Renato. (1978), *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes.

PIMENTEL ALVES, Luiz C. (2009), *A Amazônia misteriosa de Mestre Gabriel*. Goiânia: Kelps.

\_\_\_\_\_. (2007), *A Criação do Universo pela Religião da Hoasca*. Goiânia: Kelps.

SOARES, Luiz E. (1994), *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

TAUSSIG, Michael. (1993), *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

VELHO, Gilberto. (1999), *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar ed.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996), “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. In: *Mana*, n. 2: 115-144.

WEBER, Max (2004) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.



**SÉRIE ANTROPOLOGIA**  
**Últimos títulos publicados**

425. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Concepções de Igualdade e (Des)Igualdades no Brasil (uma proposta de pesquisa). 2009.
426. PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos (versões em português e inglês). 2009.
427. MOURA, Cristina Patriota. Within Walls of Urban Enclosure: Reflections on Women's Projects in Brazil. 2009.
428. DIAS, Cristina e TEIXEIRA, Carla Costa. Uma crítica à noção de desperdício: sobre os usos da água nos banheiros. 2009.
429. RIBEIRO, Gustavo Lins. Anthropology as Cosmopolitics Globalizing Anthropology Today. 2009.
430. DIAS, Juliana Braz, SILVA, Kelly Cristiane, THOMAZ, Omar Ribeiro, TRAJANO FILHO, Wilson. Antropólogos brasileiros na África: algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar. 2009.
431. JIMENO, Myriam, CASTILLO Ángela y VARELA Daniel. A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. 2010.
432. RIBEIRO, Gustavo Lins. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. 2010.
433. BARROS, Sullivan Chaves. Sociabilidades míticas na umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. 2010
434. LOZANO, Claudia. Nuevos actores, viejos conflictos y lenguaje de los derechos: Los movimientos de mujeres por la justicia en la provincia Argentina de Catamarca (1990-1998). 2010
435. RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologia da Globalização. Circulação de Pessoas, Mercadorias e Informações. 2012
436. RAMOS, Alcida Rita. Duas conferências colombianas: passado, presente e futuro da antropologia. 2012
437. MELO, Rosa Virgínia. A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil. 2012.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-7299

Fone/Fax: (61) 3107-7300

E-mail: [dan@unb.br](mailto:dan@unb.br)

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: [www.unb.br/ics/dan](http://www.unb.br/ics/dan)

**Série Antropologia** has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

**Série Antropologia Vol. 437**, Brasília: DAN/UnB, 2012.