



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**LUCAS WANDERLEY DE HOLANDA**

**“EU SOU DESSA TERRA”: IDENTIDADE RELIGIOSA E O  
PANTEÍSMO AYAHUASQUEIRO.**

Salvador, BA

2022

**LUCAS WANDERLEY DE HOLANDA**

**“EU SOU DESSA TERRA”: IDENTIDADE RELIGIOSA E O  
PANTEÍSMO AYAHUASQUEIRO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Edward John Baptista das Neves  
MacRae

Salvador, BA

2022

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Holanda, Lucas Wanderley de  
'Eu sou dessa terra': identidade religiosa e o  
panteísmo ayahuasqueiro. / Lucas Wanderley de Holanda.  
-- Salvador, BA, 2016.  
129 f. : il

Orientador: Edward John Baptista das Neves.  
MacRae.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia) -- Universidade Federal da Bahia,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.

1. Panteísmo. 2. Ayahuasca. 3. Identidade. 4.  
Psicoativos. I. MacRae, Edward John Baptista das  
Neves.. II. Título.

LUCAS WANDERLEY DE HOLANDA

**“EU SOU DESSA TERRA”: IDENTIDADE RELIGIOSA E O  
PANTEÍSMO AYAHUASQUEIRO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Salvador, 09 de maio de 2016.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae - Orientador  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof. Dr. Marco Tromboni de Sousa Nascimento  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof. Dr. Paulo Alves Moreira  
UNIRB - Faculdade Regional da Bahia

Dedico este trabalho a todos os membros da  
Sociedade Panteísta Ayahuasca e a Júlia (*in  
memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem o financiamento da FAPESB. Mas além do apoio financeiro, houve muito esforço coletivo, intelectual e emocional. Apesar de correr o risco de deixar alguns de fora, saibam que toda amizade e carinho não passaram despercebidos por este tempo.

Agradeço a meus pais, Marcos e Verena por toda uma vida de esforços em sustentar e educar seus quatro filhos. Também a meus irmãos, Pedro, Rafa e Gabi, que são grandes parceiros desde a infância. Meus avós, Glauco e Regina, por todo suporte e amor dado também agora, e João e Lia (*in memoriam*).

O papel de meus tios Lila e Cacau foi crucial neste momento. Eles me acolheram em sua casa por um ano e foram uma referência paterna em minha estadia em Salvador. Toleraram minhas bagunças e me aconselharam nos momentos difíceis. Também meus primos, Daniel e Thais, e seu marido, Rogério, que sempre se fizeram presentes nessa caminhada. Além deles, agradeço muito a Julinha e Biel, filhos de Thais, que encheram meus dias de brincadeiras e alegrias.

Sou muito grato a Edward MacRae, meu orientador, que por tantas vezes me abriu as portas de sua casa e me recebeu como um amigo. Através dele pude aproximar-me de Joey, vulgo Wagner, que sempre me atendeu quando necessário e me auxiliou imensamente em diversos trâmites neste tempo.

Agradeço a Gisa, por muitos anos de apoio e companheirismo e por acreditar em meus sonhos.

As conversas com os colegas do PPGA-UFBA, as cervejas e as risadas não passaram sem lembranças, por tanto, os nomes de Ivan Barreto, Indira Quiroga, Marília Santos, Karina Gazar, Rogério Ferrari, Vinicius, Lúcia Helena, Ilana Sena, João Campos, Fabiano Cunha e Débora não poderiam faltar nessa lista. Especialmente, agradeço também aos professores do Programa que me auxiliaram em meu percurso, especialmente a Ordep Serra, Núbia, Cíntia, Diego, Marcos Tromboni, Marília, Jocélio Teles e Ana Paula Comim. Também, a Livia, secretária do PPGA, que me auxiliou com muitos trâmites burocráticos, sempre tentando encontrar uma melhor solução para meus problemas.

A todos os membros da Sociedade Panteísta Ayahuasca por se apresentarem como amigos, esclarecendo minhas dúvidas e ajudando e imensamente, por

receberem em suas casas e me acolherem, agradeço imensamente. Principalmente, a Regis Alain Barbier por todas as trocas, hospitalidade, abertura ao me acolher em sua casa e como membro da SPA. Além dele, a amizade e a receptividade de alguns membros foram essenciais para este trabalho. O apoio de Thiago Aquino e as diversas conversas filosóficas me ajudaram desde o preparo do pré-projeto e também durante este trabalho. Os companheiros panteístas, meus principais interlocutores, Victor, Miguel, Virgílio, Nara, Cris, Carol, Isolda, Glauber, Pedro, Diana, Gabriel, Igor, Tanan, Carlos, Pierre, Benoît, Marina, Daniela, Francis, Thierry, Luca, Juliana, Sauba e Chiara foram de grande apoio durante todo este tempo não só concedendo-me entrevistas, mas ensinando-me a como viver também em harmonia com a minha natureza.

Aos companheiros de toda a vida, que neste momento também não me faltaram: Raphael Pontual, Thiago Calabria, Leo, Bia e Rita Lima, Thiago Cunha, Lucas Camarotti, Thiago Ramalho, Gabriela Barros, Antonio Netto, Ednaldo Caju, Ricardo Diniz, Adilson Didil, Elvis Pinheiro, Carlos Padilha, Fidel Parente, Raphaela e Everthon Leandro, Sofia Oliveira. Também aos meus primos Chico, João Paulo, Marquinho, Augusto, Gustavo, Rebeca, Luíza e Beatriz e meus tios Cau, Carmo, Fatinha, Lelo, Chuca e Beta (*in memoriam*).

Minha companheira, Taísa, me incentivou, estimulou e ajudou de tantas maneiras neste período que não saberia por onde começar. Por todo carinho e amor destes tempos, sou grato. Te amo.

Às cigarras, às flores, aos cachorros vira-latas, as aves do céu, aos gatos, ao Sol que se dá o trabalho de nascer todo dia e à Lua, que lhe rende em seu serviço. A Terra que como mãe nos alimenta em seu seio. As Estrelas que distante explodem em milhões de megatons e ao Universo que segue em expansão, assim como nosso conhecimento.

"Olá, guardador de rebanhos,  
Aí à beira da estrada,  
Que te diz o vento que passa?"

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

"Muita cousa mais do que isso.  
Fala-me de muitas outras cousas.  
De memórias e de saudades  
E de cousas que nunca foram."

"Nunca ouviste passar o vento.  
O vento só fala do vento.  
O que lhe ouviste foi mentira,  
E a mentira está em ti."

Alberto Caeiro,  
Heterónimo de Fernando Pessoa

## RESUMO

O presente trabalho tem como foco as questões identitárias que perpassam a Sociedade Panteísta Ayahuasca, sediada em Pernambuco, tendo em vista que essas identidades são múltiplas e flutuantes na conjuntura da pós-modernidade. Dentro desta perspectiva, utilizando-se do método etnográfico e de entrevistas, busca analisar também as questões relacionadas ao ritual e de como os indivíduos significam o uso da ayahuasca em suas vidas. A partir de uma perspectiva antiproibicionista do uso dos psicoativos, vale-se de que o ritual demarca um lugar, onde a convivência dos membros e o auxílio mútuo durante a experiência são meios edificantes para os indivíduos que fazem uso da substância. Além disto, percebe que a utilização dos psicoativos se constrói através de uma tríade: *drug, set and setting*. As questões identitárias são, por sua vez, trazidas com o entendimento dos diversos significados dados ao conceito do que é o panteísmo, tendo como base a filosofia de Baruch Spinoza e Régis Allain Barbier, fundador do grupo. Tais parâmetros filosóficos e teológicos servem de guia para o posicionamento dos membros que abraçam uma causa eco-humanista, monista, que tem na Natureza sua principal inspiração.

**Palavras-chave:** Ayahuasca, Panteísmo, identidade, psicoativos.

## ABSTRACT

The present work focuses on the indemnity issues that pervade the Pantheistic Society Ayahuasca, based in Pernambuco, considering that these identities are multiple and fluctuating in the context of postmodernity. Within this perspective, using the ethnographic method and interviews, it also seeks to analyze issues related to the ritual and how individuals signify the use of ayahuasca in their lives. From an anti-prohibitionist perspective on the use of psychoactive agents, it is worth that the ritual demarcates a place, where the members' coexistence and mutual assistance during the experience are edifying means for the individuals who use the substance. In addition, he realizes that the use of psychoactive agents is built through a triad: drug, set and setting. The identity issues are, in turn, brought with the understanding of the different meanings given to the concept of what pantheism is, based on the philosophy of Baruch Spinoza and Régis Allain Barbier, founder of the group. Such philosophical and theological parameters serve as a guide for the positioning of members who embrace an eco-humanist, monist cause, which has its main inspiration in Nature.

**Keywords:** Ayahuasca, Panteism, identity, psicoatives.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

SPA	Sociedade Panteísta Ayahuasca
UDV	União do Vegetal

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1.1	APRESENTANDO O CAMPO .....	13
1.2	A AYAHUASCA .....	17
1.3	A SOCIEDADE PANTEÍSTA AYAHUASCA EM TRANSIÇÃO .....	21
1.4	POR QUE É IMPORTANTE SEGUIR FALANDO SOBRE AYAHUASCA E OS AYAHUASQUEIROS? .....	24
1.5	COMO FIZ ESTE TRABALHO? .....	26
<b>2</b>	<b>O LUGAR DE ONDE FALO</b> .....	28
2.1	COMO CHEGUEI À SPA .....	30
2.2	E QUANDO O OUTRO TAMBÉM SOU EU? .....	31
2.3	AYAHUASCA COMO MEDIAÇÃO CULTURAL .....	37
<b>3</b>	<b>SPINOZA E A SOCIEDADE PANTEÍSTA AYAHUASCA</b> .....	40
3.1	SPINOZA E SEU TEMPO .....	40
3.2	DEUS(A) DE SPINOZA (DEUS SIVE NATURA) .....	42
3.3	O PODER DIVINO E TERRENO .....	45
3.4	BARBIER E SPINOZA .....	47
3.5	BARBIER E SPINOZA SOB A LUZ DA AYAHUASCA .....	50
<b>4</b>	<b>A ANTIGA SEDE</b> .....	53
4.1	UM RITUAL HARMONIOSO .....	57
4.2	O INÍCIO DA CERIMÔNIA (OU O PRIMEIRO COMEÇO) .....	57
4.3	A ABERTURA (OU O SEGUNDO COMEÇO) .....	59
4.4	O ANDAMENTO DO RITUAL (OU O USO DA PALAVRA) .....	60
4.5	NOTAS DISSONANTES NA HARMONIA DA CERIMÔNIA .....	63
4.5.1	<b>Quando Livia veio ao grupo</b> .....	64
<b>5</b>	<b>“NÃO TEM PEIA NÃO”</b> .....	66
5.1	ABERTURA DA CERIMÔNIA .....	68
5.2	A CHUVA .....	70
5.3	O GRITO .....	71
5.4	O “SUMIÇO” DE VICTOR .....	72
5.5	É PEIA? É PUNIÇÃO? .....	72
5.6	OUTRO EPISÓDIO: QUANDO ME AUSENTEI .....	74
5.7	APRENDENDO A GOSTAR .....	76
5.8	O USO RITUAL E A REDUÇÃO DE DANOS .....	77
<b>6</b>	<b>QUESTÕES DE IDENTIDADE</b> .....	79
6.1	ESTILO DE VIDA E O CORPO DOS BUSCADORES .....	84
6.2	O INDÍGENA PANTEÍSTA .....	91
6.3	OS PIRAHÃ E OS PANTEÍSTAS .....	96
6.4	O PECADO ORIGINAL E O DEBATISMO .....	98
6.5	O USO DA AYAHUASCA .....	100
6.6	TRÊS BIOGRAFIAS PANTEÍSTAS .....	101

6.6.1	Victor .....	101
6.6.2	Thiago.....	103
6.6.3	Cris .....	108
6.7	UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE AS BIOGRAFIAS .....	110
7	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	111
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	116
	<b>APÊNDICE A – Modelo das entrevistas semiestruturadas sobre identidade</b> .....	120
	<b>APÊNDICE B – Fotografias</b> .....	121

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 APRESENTANDO O CAMPO

A Sociedade Panteísta Ayahuasca (SPA) surgiu em 2000, tendo sua sede em Paudalho, na casa de seu fundador, na zona da mata pernambucana. Seu fundador, Régis Alain Barbier, é detentor de um grande currículo acadêmico e profissional, do qual se pode destacar que é médico com especialidades em endocrinologia e homeopatia, filósofo pós-graduado em filosofia clínica, além de acupunturista. Barbier é autor de cinco livros que tratam sobre sua filosofia religiosa. Ele define-se como um “buscador”, que em 1987, teve seu primeiro contato com a ayahuasca através União do Vegetal (UDV), onde passou mais de dez anos. Depois, por ter divergências filosóficas com a instituição e por entender-se enquanto panteísta, influenciado pelo pensamento do filósofo Baruch Spinoza, decide retirar-se da instituição, fundando, após alguns anos, a SPA.

No site da SPA, Barbier (2010) afirma em sua visão panteísta que:

O cosmos é a origem e fonte de si mesmo, a Natureza como um todo é divina. A Natureza estava aqui antes de mim, é a minha mãe, o meu pai, é autoridade e instância criadora, estimula a minha admiração e reverência. Para admirar deus Natureza não fecho os olhos, eu os abro e contemplo a natureza em torno de mim, dentro e fora. Só vejo existência, transitoriedade e ação: uma exuberância inata e intrínseca em mudanças incessantes. Vejo que faço parte desse movimento, sou um cidadão do mundo, parte da Terra, do Sistema Solar e da Galáxia, pertenço ao Universo, sou parte da divindade Universal: sentimo-nos separados até realizar que não o somos.

Esta ideia corrobora com a definição de Joyce e River Higginbotham (2003, p.20) em seus estudos sobre o paganismo:

A crença de que cada parte do Universo é abençoada em sua natureza, e que não há nada de errado com o Universo ou com você, significa que o propósito da prática espiritual do Pagão difere daquele de religiões focalizadas em questões de purificação e salvação.

Os autores explicam ainda que esta visão religiosa sustenta a posição de que os seres humanos são perfeitos em suas naturezas, não são espiritualmente condenados

ou amaldiçoados, nascem com todas as ferramentas e habilidades necessárias para viver ética e espiritualmente e são naturalmente voltados para o seu próprio crescimento e desenvolvimento.

Para Barbier (2010), portanto:

Depois da primeira infância, ao surgir a idade da razão, é provável deixar de perceber e vivenciar esse senso de divina unidade, deixar de ver o magnífico brilho de beleza e harmonia que emana da Natureza. Esquecemos que somos parte da totalidade, focados nas nossas subjetividades, mergulhados em símbolos, centrados na esfera dos conceitos e das suas limitações, passamos a experimentar a nós mesmos, em pensamentos e sentimentos, como separados do resto. Junto com a linguagem, adquirimos a habilidade de classificar as coisas em categorias e classes, deixando, às vezes, de ver o mistério da unicidade, a surpresa, o imprevisto extraordinário da sua simples presença, da sua singularidade e realza. Calejamos o sentimento, desenvolvemos, como se fosse, um véu, um filtro gramatical, entre o mundo e a consciência, restringindo e condicionando a nossa capacidade de se entusiasmar e encantar.

Segundo o fundador do grupo explica, ainda que o encantamento que ocorre na primeira infância com a Natureza com o Universo<sup>1</sup> é similar ao acontecido nos povos nativo-americanos e noutras culturas animistas, que apontavam montanhas, rios, trovões como seus deuses, tal qual a inca, por exemplo, ao declararem-se como filhos do Sol. Portanto, a absorção e integração contemporânea das tecnologias espiritualistas indígenas, das práticas dos xamãs, apontaria na direção da ressacralização da natureza, de uma renovada aliança do homem e da natureza de uma religiosidade naturalista e eco-humanista, já que se tem em seu sacramento um chá produzido por duas plantas: a ayahuasca.

As religiões ayahuasqueiras que surgem em meio ao cenário da exploração da borracha no norte do país contêm em si elementos ressignificados de diversas religiões, tais quais o catolicismo, o kardecismo, a umbanda e o candomblé, por exemplo. Alguns autores referem-se a estes sistemas simbólicos como sendo de origem sincrética, por exemplo, MacRae (1992), Guimarães (1995), entre outros. O conceito de sincretismo, no entanto, vem sendo criticado por muitos, pois implica na ideia de que haveria uma sobreposição, algo como uma colagem de elementos

---

<sup>1</sup>Barbier escreve Natureza e Universo sempre com “N” e “U” maiúsculos, em detrimento da palavra deus, com “d” minúsculo.

supostamente puros. Labate (2002) argumenta que tal “pureza anterior” nunca existiu de fato, além de que o

“sincretismo” denota não só uma junção imprópria, heterocíclica, desarticulada. Ou seja, a ênfase do sincretismo é posta no fato de que esses elementos são agregados de fontes díspares. Ora, o ponto de vista que está por trás disso é a noção de que os elementos deveriam organizar-se arquitetonicamente em um sistema articulado (LABATE, 2002, p.238).

Contestando esta visão, porém, Groisman (1991 *apud* LABATE, 2002) endossa a ideia de ecletismo retirada do próprio estatuto do CEFLURIS<sup>2</sup>. Segundo ele, os nativos entenderiam o Santo Daime como sendo uma instituição eclética, o que possibilita a convivência entre diversos sistemas cosmológicos, tais como a umbanda, espiritismo e o cristianismo, sendo um sistema totalizante, que englobaria todos os aspectos da vida do sujeito.

O ecletismo que envolve a “doutrina” dinamiza o processo ritual e abre espaço para que concepções espirituais diversas (...) manifestem-se no seu interior (...) Este ecletismo então significa um marco de um grupo e expansão, na medida que existem mecanismos que os transmitem mesmo àqueles que se engajam, oriundos de outras realidades culturais (GROISMAN, 1991 *apud* LABATE, 2002, p.238).

A Sociedade Panteísta também se constitui como um sistema eclético. O seu ecletismo, porém, diferentemente dos sistemas simbólicos das demais religiões ayahuasqueiras, não se vê influenciado pelo cristianismo, kardecismo, umbanda ou o candomblé. Por outro lado, mantém vínculos ideológicos com diversos outros sistemas simbólicos.

Movimentos filosóficos e práticas diversas – pagãos, taoístas, doutrinas procedentes do hinduísmo, ioga e budismo, indigenismo, estoicismo, epicurismo, entre tantos- apresentam, em conjunto, elementos panteísticos, práticos e teóricos, fontes de inspiração na construção da ética panteísta (BARBIER, 2009, p. 228).

---

<sup>2</sup> O Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) é a maior das vertentes do Santo Daime e foi fundado por Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião em 1974, no município de Pauini, Amazonas.

Dentro de uma sociedade majoritariamente cristã, afirmar que os panteístas não estão influenciados pelo cristianismo seria presunçoso. Afinal de contas, desde a colonização europeia nas Américas, o cristianismo impôs seu amálgama dentro de um processo histórico que subjugou povos e culturas inteiras. Ainda assim, diversos povos resistiram e seguem resistindo, ainda que sejam influenciados de uma forma ou outra, como, por exemplo, os povos de santo e diversas nações indígenas. Alguns ressignificam estes elementos, como no caso do sincretismo no candomblé.

Sendo assim, partindo do pressuposto que a ausência total de influência cristã seria praticamente impossível, pode-se afirmar que a influência cristã está presente principalmente no intento de fazer uma oposição a diversos valores apregoados por essa herança, tal qual um deus personalista e principalmente a culpa. Uma diferenciação consciente para afirmar-se enquanto algo novo, apontando muitas vezes os dogmas cristãos como sendo mitos inventados dentro de um contexto histórico. Em uma de suas falas durante uma cerimônia Barbier afirmou: *“Esse Jesus que está aí, nunca existiu. Nunca existiu porque não é possível um homem andar sobre as águas e transformar água em vinho”*. Sendo assim, não nega que possa ter existido um personagem histórico chamado Jesus, líder religioso e contestador, mas nega o Jesus bíblico, um "fazedor" de milagres.

Entre suas influências, porém, a filosofia de Baruch Spinoza tem um destaque maior e, por muitas vezes, o seu pensamento é citado. Este filósofo do século XVII teve uma vida conturbada. Filho de judeus portugueses, sua família fugira da inquisição em Portugal e fora viver em Amsterdã, onde se estabeleceram, já que lá gozavam de maior liberdade religiosa. Passou a estudar muito a Bíblia e Talmude, além de ler os filósofos gregos e latinos, assim como o pensamento herético de Giordano Bruno. Posteriormente, em 1656, Spinoza foi banido da comunidade judaica devido as suas ideias também heréticas. Sendo assim, expulso do convívio dos judeus, passa a sustentar-se como polidor de lentes. Morreu aos 44 anos, num pequeno cômodo onde morava e que também lhe servia de oficina tanto para suas lentes como para suas ideias.

Da mesma forma que Spinoza rejeita os milagres e a tradição cristã, refutando seus argumentos teológicos, hoje, os panteístas também o fazem. É de se entender que dentro de uma sociedade majoritariamente cristã, há também uma necessidade de afirmação de uma fé em contraposição a hegemonia de outra fé.

Sendo assim, não há personalismo divino e o deus/Natureza é enxergado como indiferente aos anseios individuais. Desta forma, a única forma de atingir sucesso em nos anseios pessoais é que o próprio indivíduo se proponha a isto. Numa das cerimônias, escutei um de meus interlocutores adaptar uma oração cristã atribuída a Francisco de Assis, que é repetida muitas vezes em grupos de Alcoólicos Anônimos e outros do gênero: “*Que eu tenha forças para mudar o que pode ser mudado. Resignação para aceitar o que não pode ser mudado. E sabedoria para distinguir uma coisa da outra.*” A mudança feita por ele, foi a substituição da frase: “*Senhor, dai-me forças...*” para “*Que eu tenha forças...*” Essa alteração é fundamentalmente simbólica. Ou seja, o papel humano não é passivo e a divindade da natureza está tão presente no homem como em seu entorno. Esta oração é, assim, ressignificada, recriada como algo novo, onde não se reconhece o personalismo divino, pois a força do homem propaga dele próprio.

## 1.2 A AYAHUASCA

A ayahuasca é uma bebida preparada a partir do cozimento do cipó do mariri, também conhecido como jagube (*Banisteriopsis caapi*), e das folhas da chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*)<sup>3</sup>. Dessa mistura nasce um poderoso *enteógeno*. O historiador Henrique Carneiro (2005, p.63) opta em seu texto pelo termo psicodélico por achá-lo mais de acordo com os usos diversos modernos e contemporâneos que muitas substâncias têm sido consumidas, essa designação foi criada pelo psiquiatra canadense Humphry Osmond, em 1953, mas foi adaptada pelo movimento político cultural dos anos 1960. Sendo assim, este termo é imbuído de um conteúdo político e laico mais forte e também uma forma mais abrangente de se referir ao tema. Há ainda o termo alucinógeno que, embora seja mais corrente e usado como jargão farmacológico, é enganador, pois reflete um preconceito que atribui aos psicoativos à ocorrência de supostas “alucinações” como sendo seu principal ou único efeito, quando, na realidade, tem uma natureza muito mais complexa e diversa. O próprio

---

<sup>3</sup>Segundo McKenna (2002, p. 173) existem ainda outros espécimes que, contendo princípios ativos similares a *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis*, são comumente utilizadas em seus lugares. No entanto, no Brasil, não há grande ocorrência destas plantas, sendo mais comum no meio urbano o uso da chacrona e do mariri.

Carneiro (2005, p. 63), por outro lado, concorda com o termo enteógeno para “*referir-se às plantas que têm sido usadas como instrumentos sagrados de êxtase*”.

Prefiro, assim, ater-me a esta palavra proposta por Gordon Wasson (*apud*. McRae, 2005, p. 461) para denominar essas substâncias que são utilizadas por seus nativos numa busca espiritual de contato com o divino. Etimologicamente ela significa “manifestação interior do divino”.

Tanto na igreja do peyote dos nativo-americanos quanto no culto africano do Bwiti que faz uso da iboga, assim como nas diversas igrejas brasileiras que se valem da ayahuasca, temos visto desenvolvimento de movimentos religiosos autenticamente folclóricos que incorporam as plantas enteógenas ou alucinógenas como sacramentos (METZNER, 2002, p.3),

O resultado desta mistura é uma bebida de cor amarronzada e com forte gosto amargo a quem os nativos atribuem o poder de abrir-lhes as portas do mundo divino e, assim, ensinar, curar, desenvolver a criatividade etc., enfim, é vista como uma planta transformadora, ou ainda, uma planta mestra ou professora (Labate, 2002; Luna, 2002; McRae, 1992, 2005; Goulart, 2002). Ao ingeri-la, o indivíduo normalmente tem visões, ou melhor, mirações, que o levam normalmente, dentro deste contexto ritual, a refletir sua conduta moral, reafirmar/contestar seus valores pessoais, além de proporcionar um contato profundo com o universo do sagrado (METZNER, 2002).

Estes efeitos ocorrem graças à presença do potente agente psicoativo N, N-dimetiltriptamina (DMT) nas folhas da chacrona. O cipó do mariri, porém, contém alcaloides inibidores de MAO.

O DMT não é oralmente ativo quando ingerido; no entanto, poderá se tornar oralmente ativo em presença de um inibidor de MAO periférico, e esta interação é justamente a base para ação psicotrópica da Ayahuasca” (McKENNA, 2002, p.173).

Sem a presença dos alcaloides contidos no cipó, o cérebro humano naturalmente inibiria a ação do DMT, portanto, somente a mistura das duas plantas é que pode proporcionar esta ação.

O chá produzido recebe diversos nomes para os diferentes povos indígenas: nixipae, yagé, caapi etc.<sup>4</sup> Também no meio urbano, há vários termos utilizados (daime, vegetal, hoasca etc.). A nomenclatura ayahuasca é, porém, a opção tomada pela maioria dos pesquisadores por não privilegiar necessariamente nenhuma das religiões ayahuasqueiras urbanas tradicionais, além de remeter a um de seus usos originais, sendo assim, é um termo genérico bem entendido e utilizado por todos os grupos. Etimologicamente é de origem quíchua e significa “*Aya: persona, alma, espíritu muerto; Wasca: cuerda, parra, liana*” (LUNA, 1986), portanto, é traduzido como cipó dos mortos ou ainda liana dos espíritos.

O seu uso mais antigo é originário da bacia amazônica entre diversos povos indígenas<sup>5</sup>, no entanto, até então, é impossível afirmar com exatidão qual povo foi o seu descobridor ou mesmo em que época iniciou seu consumo. O etnógrafo equatorial Plutarco Naranjo (1986, apud MCKENNA, 2002, p.174) resumiu a pouca informação encontrada sobre a história da ayahuasca e concluiu que seu uso se estabeleceu na Amazônia Equatoriana por volta de 2.000 e 1.500 a.C. No entanto, o seu uso se difundiu para o meio urbano somente a partir da década de 30 do século XX com a fundação do Santo Daime pelo seringueiro Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, em Rio Branco – AC. Posteriormente as fundações da Barquinha, pelo Frei Daniel, também no Acre, e da União do Vegetal, pelo mestre Gabriel, em Rondônia, na década de 60, fizeram com que a bebida se tornasse mais popular com o passar do tempo no cenário religioso nacional.

Isabela Oliveira (2009) explica que, apesar da demonização das substâncias psicoativas, a partir da década de 30 do século XX, com a fundação do Santo Daime a ayahuasca passou a ser entendida e ressignificada para seus seguidores como um sacramento e não uma droga qualquer. Conta que, anteriormente, a sua utilização pela população seringueira acreana a ayahuasca poderia ser usada em festas ou dentro de um contexto laico mais forte. No entanto, a partir do momento em que o Mestre Irineu passa a receber através do Daime as mensagens da entidade a princípio chamada Clara e identificada, depois, como N. S. da Conceição, há uma reviravolta

---

<sup>4</sup>Luis Eduardo Luna encontrou mais de 42 termos referentes ao uso do cipó em diversas regiões do Alto Amazonas, segundo diferentes autores (Luna, 1986).

<sup>5</sup>Pedro Luz (2002) por exemplo, relata o Uso ameríndio do caapi entre diversos povos de origem Pano, Aruák e Tukano.

no significado do Daime, até ele ser visto hoje como sendo o próprio Mestre Irineu (que, por sua vez, é identificado também como uma reencarnação de Jesus Cristo) pelos daimistas.

De droga a Ayahuasca passou à sacramento eucarístico cristão, mas um sacramento eucarístico renovado, atual e vivo que convida àqueles que dele comungam a fazerem parte desse Império e a manifestarem no seu dia-a-dia a união com Deus e com o seu próximo. (...)

A compreensão histórica desse processo nos convida a perceber o consumo das substâncias psicoativas dentro do contexto em que se inserem e a buscar o seu significado junto às pessoas que as consomem (OLIVEIRA, 2009, p.7).

Para a SPA, porém, a bebida é também identificada como um sacramento, mas outro sacramento distinto do cristão, na realidade, oposto a este. Pois, este sacramento é advindo da própria natureza, doada por esta, através dos indígenas que encontraram e decidiram unir, em meio a milhares de outras espécies da floresta amazônica, o mariri e a chacrona. Por conta disto, no encerramento de cada encontro, sempre se agradece ao primeiro indígena que há milhares de anos entrou na floresta e descobriu a ayahuasca.

Sendo assim, o consumo da ayahuasca é visto como uma dádiva. Sobre as formas de consumo da substância, Edward MacRae (1992) explica a noção de uso “controlado” e “compulsivo” definida pelo médico norte-americano Norman Zinberg. O primeiro teria baixos custos sociais, ao contrário do segundo. O uso controlado, portanto, seria regido por regras, valores e padrões de comportamento veiculados por uma subcultura desenvolvida entre grupos de usuários. O autor conclui:

Portanto, o consumo do Santo Daime é altamente controlado, sendo revestido de valores e regras de conduta religiosos muito semelhantes aos do catolicismo popular, que são constantemente reiterados e lembrados - de forma explícita nas orações e nos hinos e implícita na estética religiosa que organiza a composição do espaço, dos símbolos e dos participantes (MACRAE, 1992, p.117).

O contexto religioso, desta forma, costuma controlar o uso da substância assim como afirma Zinberg (*apud* MACRAE, 1992):

- a. Definem o que seja uso aceitável e condenam o que foge a esse padrão.

- b. Limitam o uso a meios físicos e sociais que possibilitem experiências positivas e seguras.
- c. Identificam efeitos potencialmente negativos. Os padrões de comportamento ditam precauções a serem tomadas antes, durante e depois do uso.
- d. Distinguem os diferentes tipos de uso das substâncias; respaldam as obrigações e relações que os usuários mantêm em esferas não diretamente associadas aos psicoativos.

Portanto, também dentro da SPA, apesar de não dar os mesmos significados do Santo Daime ou da UDV ao uso da ayahuasca também constitui-se como “controlado” e não compulsivo, por ser ritualístico e direcionado, sendo encarado com bastante seriedade e devoção pelos seus membros. Alguns dos membros relatam terem deixado o consumo de outras substâncias como maconha, LSD e inclusive álcool, ao entrarem em contato com a SPA.

### 1.3 A SOCIEDADE PANTEÍSTA AYAHUASCA EM TRANSIÇÃO

Atualmente, a SPA passa por um processo de transição. Em maio de 2014, o fundador e até então presidente da SPA, Régis Barbier, pediu afastamento do cargo, alegando motivos pessoais. É difícil para o pesquisador, neste momento, saber o que é história para contar e também o que é história para ocultar, já que os âmbitos do público e do privado se mesclam numa situação assim. Apesar de difícil, não é uma tarefa impossível, tendo em vista que muitos antropólogos já fizeram trabalhos assim.

Estar à frente de um grupo religioso por 14 anos, pode ser exaustivo. Pode-se dizer, que neste momento, a vida pessoal do fundador do grupo passa também por um momento de transição. Durante todo o tempo que a Sociedade Panteísta se reuniu em sua casa e recebeu pessoas das mais diferentes origens, num salão amplo que fica no meio de um jardim com flores diversas, especialmente orquídeas roxas. Reunia normalmente entre 25 e 35 pessoas, mas em dias muito cheios chegava a juntar 50 pessoas. Nas cerimônias em que estava presente (que eram a maioria) Barbier normalmente era o facilitador e conduzia sua fala baseada em seu conhecimento filosófico e entendimento do que é a natureza. O formato circular em que são disponibilizadas as cadeiras facilita o discurso dialógico, no qual se permite que não

só o facilitador argumente, mas que também outras pessoas falem, cantem, enfim, peçam a palavra e se expressem, durante a cerimônia.

Como normalmente era o anfitrião, sua experiência de vida ayahuasqueira era também parte de seu discurso e, além disto, ocupava uma posição de evidência dentro do grupo, sua vida privada também era demasiadamente devassada e não era incomum escutar por diversas bocas aspectos pessoais de sua vida. Foi assim que eu soube, por exemplo, que ele se divorciou e, mais tarde, que vivia com outra companheira.

Ao se afastar do cargo, também tinha em vista que a Sociedade começasse assim a andar com as próprias pernas e que não se concentrasse apenas em sua liderança e benfeitoria. Escutei de um dos integrantes que se sentia como um pássaro novo que havia sido empurrado do ninho, neste momento precisava seguir com as próprias asas. Desta forma, há uma grande mudança nas dinâmicas das lideranças e uma mudança, além de tudo, geográfica, já que a Sociedade antes era sediada em Paudalho, na casa do presidente, e agora passa a ser itinerante, conforme a disponibilidade da casa de diversos membros.

No entanto, as cerimônias têm ocorrido mais na casa de um casal que faz parte do Conselho, Virgílio e Daniela. Sua casa, apesar de bem menor do que a sede anterior, fica num bairro nobre da cidade, Casa Forte, e tem um bom espaço para as reuniões, além de um jardim muito florido. Lá também funciona o Espaço Circular, um centro administrado pelo casal, que proporciona diversas atividades como aulas de ioga, pilates, aulas de música, danças circulares, palestras diversas etc. O acesso ao lugar é também mais fácil para a maioria dos participantes, pois fica dentro do Recife e não fora da região metropolitana como era antes.

Com as mudanças ocorridas, mudou-se também a taxa de participação nas cerimônias. Como uma das metas a médio-prazo que o conselho se propôs passou a ser a busca por um terreno, onde possa ser construída uma nova sede, o preço da mensalidade sofreu um reajuste significativo. A contribuição passou de trinta para sessenta reais por cerimônia. Além disto, passou a haver um estímulo maior ao processo de associação dos membros, enfatizado nos avisos ao fim de cada cerimônia. Os membros associados contribuem mensalmente com sessenta reais, os que fazem parte do Conselho, cem. O associado já tem paga uma cerimônia por mês, caso participe das duas promovidas pela SPA, paga 50 reais pela segunda.

Desta forma, diversos eventos têm sido organizados para que mais fundos sejam arrecadados. Entre eles estiveram um vernissage com quadros de três artistas que são membros da SPA, em que todo o dinheiro arrecadado foi doado ao grupo. Também dois bazares/brechós, um de outono e outro de inverno com o mesmo objetivo.

Há uma procura de doações para capitalizar recursos para a compra deste terreno, pois essa terra encontrada tem que suprir as necessidades anuais de Chacrona e Mariri que o grupo precisa.

Houve também a escolha de um novo presidente pelo Conselho. O conselho elegeu para o cargo Victor dos Anjos Leão, um jovem biólogo de 30 anos que trabalha com permacultura. Victor já vinha assumindo diversas funções administrativas dentro do grupo, há algum tempo. Estava sempre à frente dos eventos organizados pela Sociedade, tanto internamente, como externamente. Seu papel enquanto liderança no grupo foi decidido com o Conselho, este que também teve uma mudança fundamental em sua funcionalidade, deixou de ser um Conselho Consultivo e passou a ser Deliberativo. Ou seja, anteriormente, o presidente não necessitava de apoio do Conselho para sua tomada de decisões, apesar de normalmente consultá-lo e dar seguimento as decisões acertadas por este. No entanto, dentro deste ciclo de transição dentro das estruturas organizativas da Sociedade, as responsabilidades dos conselheiros são aumentadas e passam, desta forma, também a ter maior poder. O Conselho, que agora passa a ser Deliberativo, é o órgão da sociedade formado por 14 membros que decide os rumos tomados pela Sociedade Panteísta Ayahuasca.

A ideia de hierarquia dentro da sociedade panteísta é muito discutida. Fala-se bastante de que não há eleitos ou portadores de uma palavra divina. Desta forma, o conhecimento está acessível a todos, portanto são também muito criticadas outras religiões como o budismo ou o cristianismo, pautadas numa forte hierarquia, em que alguns são os verdadeiros escolhidos e outros apenas seguidores. Desta forma, estes grupos são enxergados como mantenedores do status quo, que estão a serviço da manutenção de um poder já instituído.

O discurso panteísta em muitos momentos se assemelha ao anarquista, pois fala de uma sociedade igualitária, em que a religião fosse retirada das praças e levada para o âmbito privado e que a filosofia fosse posta em seu lugar. Uma sociedade onde as decisões são tomadas coletivamente etc. No entanto, no nível administrativo a

organização da instituição tem níveis hierárquicos. Existe uma divisão entre visitantes, membros associados, conselheiros, além do cargo de presidente. O Conselho Deliberativo pode propor a votação da entrada de um novo membro, um membro antigo do grupo também pode demonstrar sua vontade de participar das reuniões do Conselho a um conselheiro e ter seu nome votado. Além disto, todos os conselheiros têm acesso a uma dosagem individual de ayahuasca, que pode ou não ser solicitada para crescimento pessoal e de forma privada, pois considera-se que tem um maior tempo de caminhada e comprometimento com o grupo e com a ayahuasca.

#### 1.4 POR QUE É IMPORTANTE SEGUIR FALANDO SOBRE AYAHUASCA E OS AYAHUASQUEIROS?

As religiões ayahuasqueiras têm sido alvo de grandes preconceitos e polêmicas intensas nos últimos trinta anos. De um lado estão as religiões cristãs, a grande mídia e setores mais conservadores da sociedade; do outro, principalmente, os seus nativos e diversos estudiosos que apoiam o direito que estes grupos têm de poder manter sua religião. Esta disputa levou a duas proibições legais (LABATE, 2002, p.408)<sup>6</sup>, todas elas, após grande discussão e debates, foram revogadas.

Em 12 de março de 2010, o famoso cartunista Glauco Villas Boas (que era também líder religioso) e seu filho Raoni, pertencentes a uma dissidência do Santo Daime, foram assassinados por um jovem que sofria de distúrbios psíquicos, era consumidor de outras drogas, mas que tinha participado com eles de alguns trabalhos com o chá. Novamente, a mídia, principalmente as revistas *Isto É* e *Veja*<sup>7</sup>, despertou

---

<sup>6</sup>Segundo Beatriz Labate (2002), a primeira proibição ocorreu em fevereiro de 1985, quando o DIMED (Divisão de Medicamentos), através da portaria 02/85, incluiu por conta própria a Banisteriopsiscaapi na lista de produtos entorpecentes e psicotrópicos proscritos no Brasil, sem o parecer do COFEN (Conselho Federal de Entorpecentes). O COFEN, por tanto, determinou uma comissão multidisciplinar composta por historiadores, sociólogos, antropólogos, filósofos, médicos etc. para discutir o tema. Em 1986, a comissão terminou por legitimar o uso ritual do chá e desconsiderá-lo como crime (seu uso medicinal e experimental ainda é controverso). Em 1992, foi aberto novo inquérito, fruto de uma denúncia anônima, que argumentava a existência da UDV como uma seita com milhões de fanáticos, que misturaria LSD ou droga semelhante no seu chá ritual, fazendo com que seus seguidores trabalhassem como escravos e doassem grande parte de seu dinheiro. Novamente, outra comissão foi designada pelo COFEN, que reafirmou a decisão anterior em seu relatório final e suspendeu a interdição da ayahuasca em caráter definitivo.

<sup>7</sup>Em 24 de março de 2010, a VEJA trouxe como matéria de capa o título sensacionalista: "A loucura e o Daime."

a polêmica sobre a capacidade desses grupos autorregrearem o uso desta substância e a participação de membros sofredores de distúrbios psíquicos em suas cerimônias.

Esta discussão, porém, não conseguiu derrubar as decisões jurídicas anteriores e, nos últimos anos, as religiões ayahuasqueiras vêm adquirindo cada vez maior número de seguidores. No entanto, infelizmente, o último censo de 2010 não traz claramente uma definição para as religiões ayahuasqueiras, mas somente uma referência genérica a “tradições indígenas” ou “esotéricas”, o que deixou a critério do censor classificar estas religiões ao seu bel prazer. Estes grupos, respectivamente, correspondem a 63.082 e 74.013 fiéis. Beatriz Labate (2005), por outro lado, afirma que em 2000 a UDV (União do Vegetal) declarava ter em torno de 7.000 membros e o Santo Daime, 3.000. Seria importante em futuros censos a identificação deste grupo religioso específico, já que são grupos originariamente brasileiros e cada vez mais difundidos ao redor do globo<sup>8</sup>.

As demais religiosidades permanecem apertadas numa estreita faixa de 2,7%, onde estão incluídas algumas que começam a despontar com uma presença mais definida: budismo (243,9 mil), judaísmo (107,3 mil), novas religiões orientais (155,9 mil) e o islamismo (35,1 mil). Há também nesse bloco a presença das tradições indígenas, cuja declaração de crença envolveu 63 mil pessoas (TEIXEIRA. 2012a, p.8).

Os grupos ayahuasqueiros são uma parcela ainda menor destes significativos 2,7% da população, mas evidenciam o pluralismo do cenário religioso nacional. Tal pluralismo religioso pode ser também evidenciado dentro do cenário ayahuasqueiro, sendo significativa a ocorrência de diversas linhas. Sandra Goulart (2003) considera que os vários cultos ayahuasqueiros que existem no Brasil constituem diferentes linhas de uma mesma tradição religiosa, se inserindo num mesmo campo religioso, o campo das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Sendo assim, cada um dos grupos ayahuasqueiros, em destaque o Daime, a Barquinha e a UDV, seriam linhas com diversas outras rupturas internas, tornando este cenário amplo e instigante. Mesmo assim, todas as linhas tradicionais são declaradamente cristãs e trazem estes aspectos bastante presentes em sua cosmologia e liturgia, ao contrário, da SPA.

---

<sup>8</sup>Sobre a internacionalização da ayahuasca existem já diversos trabalhos publicados. Beatriz Labate e Henrik Jungaberle organizaram um livro com vinte e sete artigos que esclarece o tema: LABATE, Beatriz; JUNGABERLE, Henrik. *The Internationalization of Ayahuasca*. Zürich: LIT-Verlag. 2010.

Há, ainda, os grupos chamados por Labate (2004, p.91) de neoayahuasqueiros que realizam trabalhos com ayahuasca juntamente com técnicas de meditação oriental, dentro de atendimentos psicoterapêuticos ou relacionados às artes, ou seja, fora de um contexto religioso-institucional.

Sendo assim, a ocorrência de um grupo como a Sociedade Panteísta Ayahuasca, com sua proposta assumida por eles como pagã de integração a natureza, é um acréscimo significativo a este caldeirão simbólico que é o cenário ayahuasqueiro.

## 1.5 COMO FIZ ESTE TRABALHO?

Ao desenvolver esta pesquisa, mantive um diário de campo da participação-observante das cerimônias, retiros, congressos etc. promovidos pelo grupo. As cerimônias ocorriam duas vezes por mês de forma diferenciada: uma delas, no último domingo de cada mês, que é aberta a todos os membros, inclusive neófitos; e a outra, normalmente realizada no segundo domingo do mês, restrita a membros que já tenham participado de outras cerimônias.

Tenho realizado entrevistas individuais qualitativas semiestruturadas com membros da Sociedade Panteísta, principalmente os mais antigos e/ou frequentes. Pois, como afirma Gaskell:

O primeiro ponto de partida é o pressuposto de que o mundo social não é um dado natural, sem problemas: ele é ativamente construído por pessoas em suas vidas cotidianas, mas não sob condições que elas estabeleceram. Assume-se que essas construções constituem a realidade essencial das pessoas, seu mundo vivencial. O emprego da entrevista qualitativa para mapear e compreender o mundo da vida dos respondentes é o ponto de entrada para o cientista social que introduz, então, esquemas interpretativos para compreender as narrativas dos atores em termos mais conceituais e abstratos, muitas vezes em relação a outras observações. A entrevista qualitativa, pois, fornece os dados básicos para o desenvolvimento e a compreensão das relações entre atores sociais e sua situação. O objetivo é uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos (GASKELL, 2002, p. 65).

Sendo assim, realizei dez entrevistas que seguem um modelo em que são abordadas questões sobre a trajetória religiosa da pessoa, sobre sua experiência com a ayahuasca e com outros psicoativos e também sobre o significado de ser panteísta em sua vida. Pretendo assim, tentar entender o que leva as pessoas a buscarem por essa experiência e qual o significado do Panteísmo dentro da vida dessas pessoas. Selecionei membros que estão mais envolvidos na SPA, muitos são parte do Conselho Consultivo, e que já participam, há pelo menos um ano.

Utilizo também a entrevista narrativa descrita por Jovchelovitch e Bauer (2002) como uma forma de estimular o entrevistado a contar suas histórias. A situação pode variar tanto quando peço que conte uma visão ocorrida durante a experiência psicodélica ayahuasqueira, como um fato ocorrido em sua vida ou sobre a história do grupo.

Contar histórias implica duas dimensões: a dimensão cronológica, referente à narrativa como uma sequência, e a não cronológica, que implica a construção de um todo a partir de sucessivos acontecimentos, ou a configuração de um “enredo”. O enredo é crucial para a constituição de uma estrutura narrativa. É através do enredo que as unidades individuais (ou pequenas histórias dentro de uma história maiores) adquirem sentido na narrativa. Por isso a narrativa não é apenas uma listagem de acontecimentos, mas uma tentativa de ligá-los, tanto no tempo como no sentido (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002).

Portanto, é extremamente necessário a manutenção de um diálogo não verbal com o entrevistado. Deixo que desenvolva sua narrativa sem contestá-lo ou interrompê-lo para que possa prolongar ao máximo sua história, até que indique o seu fim. Não é, porém, um diálogo corporal, no entanto, o movimento das mãos, um inclinar de cabeça, uma piscadela, os olhos que se enchem de água são parte de um diálogo não necessariamente verbal que podem significar mais até do que as palavras ditas. Tal diálogo não-verbal torna-se muito mais fácil quando há um convívio mais próximo com seus interlocutores.

## 2 O LUGAR DE ONDE FALO

Venho de uma família católica. Meus pais frequentavam ativamente de encontros de casais da igreja, conseqüentemente, as crianças também acompanhavam e eram estimuladas a participar, fazendo parte dos grupos destinados às suas próprias idades. Quando menino, participei de grupos da renovação carismática e, na adolescência, envolvi-me com um movimento mariano de uma ala mais conservadora da igreja.

Aos dezenove anos, era uma das lideranças da juventude deste movimento em Olinda e, como era de se esperar de um jovem devoto, dedicado à experiência religiosa católica, a pergunta vocacional tão martelada dentro da igreja passou a ser algo constante em meus pensamentos e até mesmo sonhos. Afinal de contas, como eu acreditava que Deus havia dado uma missão a cada um, era possível que eu fosse escolhido também para ser membro de Seu clero e assim poderia arrebanhar muitas almas para o Senhor.

Não foi bem isto o que aconteceu.

Depois de passar pelo processo seletivo da comunidade à qual eu postulava minha entrada, no qual fui submetido a consultas com uma psicóloga e entrevistas com vários padres, aceitaram meu pedido de ingresso. Tornei-me oficialmente, portanto, um postulante. Mudei-me para São Paulo, onde conheci outros dois rapazes que seriam meus “irmãos-de-curso” durante as primeiras etapas. Posteriormente, todos os três desistimos em diferentes momentos e seguimos rumos bem diferentes na vida, mas naquele momento tínhamos a mesma intenção de tornar-nos sacerdotes católicos, não somente isto, mas santos.

Como a comunidade tinha poucas vocações na América Latina e na Península Ibérica, todos eram reunidos para o Paraguai, onde os padres mantinham seu noviciado fechado. Lá passei um ano em que falava com minha família e amigos basicamente por cartas, não por uma ausência de telefones ou internet, mas por normas da própria comunidade. O modelo de vida era quase monacal, guardava o silêncio em metade do dia, dedicávamos boa parte do nosso tempo a oração. E não tínhamos muito contato com o mundo exterior à vida do próprio noviciado. Não é preciso dizer que também não tínhamos televisão, jornais ou revistas.

Fui enviado para Londrina, no Paraná, no chamado noviciado aberto. Neste momento, todos noviços foram encaminhados a diversas cidades entre Argentina, Paraguai e Brasil. Passado o tempo de clausura, todos eram mandados para exercerem atividades voluntárias em diversas comunidades, em sua maioria, os trabalhos eram em hospitais. Por cinco meses, fui voluntário na UTI da Santa Casa de Londrina, onde deveria exercer a atividade de maqueiro, mas, de fato, passava maior parte do meu tempo conversando com os pacientes e com as famílias.

Este momento foi crucial para que eu entendesse que eu não queria me dedicar a vida sacerdotal, que me parecia um peso desnecessário ter que abrir mão de minha sexualidade, nunca poder ter uma companheira e uma família. Sendo assim, desliguei-me da comunidade e retornei à casa de meus pais.

Ao voltar para Olinda, decidi prestar vestibular para História na UFPE. As experiências pelas quais passei durante a Universidade, fizeram-me optar por minha retirada da Igreja Católica.

Na época, namorei por um longo tempo uma moça que era espírita, ao confrontá-la numa tentativa de levá-la para a igreja, terminei vomitando meus preconceitos sobre o que eu dizia ser a “falta de sentido” do espiritismo. E, ao falar de alguns fatos tidos como milagres dentro da igreja católica, ela apenas olhou-me com um desdém mudo e sincero, condenando minha credulidade. Desta forma, adentrei ao meu processo de “desconversão”.

Meus questionamentos se voltaram contra mim. Ao deparar-me com o que eu dizia ser o absurdo da religião alheia, confrontei-me com os inúmeros absurdos de minha própria. Um a um, ao longo de um processo lento e gradual, meus dogmas e preconceitos foram caindo. Inicialmente, parei de acreditar que a religião salvaria alguém, posteriormente desacreditei completamente que existiria algo para ser chamado de “salvação”, na existência de um Deus e numa vida após a morte. Fui do catolicismo a um cristianismo sem filiação até o agnosticismo e, finalmente, ao ateísmo.

Meu ateísmo, porém, era muito próximo do que era dito dentro da Sociedade Panteísta. Lá, encontrei eco para muitas coisas das quais meu pensamento já apontava.

## 2.1 COMO CHEGUEI À SPA

Por algum tempo tinha interesse em experimentar a Ayahuasca. No início de 2012, comecei a ler sobre as diversas comunidades que faziam uso do chá, mas não me identificava com nenhuma, principalmente pelo pensamento cristão que elas propagavam. Acreditava que num estado alterado de percepção um ritual cristão não me faria sentir bem, pois minhas convicções pessoais me levavam para outros posicionamentos.

Meu interesse apesar de também acadêmico, era parte de um processo pessoal do que posso chamar de uma “busca mística” ou, pelo menos, por uma experiência introspectiva profunda. Em outras palavras, queria entender-me melhor e tentar melhorar como pessoa, mas sem necessariamente mudar minhas concepções ateadas de mundo.

No entanto, soube que um amigo que estudara comigo na Universidade, Virgílio, fazia parte da Sociedade Panteísta Ayahuasca. Tratei, então, de buscar informações sobre o grupo. Virgílio explicou-me que eu deveria ter um primeiro contato através do site do grupo (<http://www.panhuasca.org.br/>) e então aguardar o contato seguinte. Assim o fiz.

Como tardou muito para que me respondessem (mais de dois meses), mandei um segundo contato, no qual reiterava meu interesse e pedia para conversar com Barbier sobre minha vontade de conhecer o grupo. Sendo assim, depois de mais um mês aguardando, recebi um contato do fundador que me convidou para que eu fosse ao seu consultório na Ilha do Leite, no Recife, e conversasse com ele.

Cheguei em seu consultório no horário marcado, às 13:00h. Sentei-me na sala de espera e reparei nos muitos mosaicos feitos com azulejos de várias cores vibrantes em todo o espaço, mais tarde soube que era o próprio Barbier quem os fazia. A decoração do ambiente tinha muitas imagens étnicas, alguns de culturas indígenas e outras visivelmente africanas. Aguardei mais ou menos uns trinta minutos até que me chamasse para conversarmos.

Ao receber-me, foi bastante cortês e falamos sobre meu interesse em conhecer a ayahuasca. Naquele momento, tive que fazer exatamente o oposto do que faço agora na academia e explicá-lo que minhas intenções não eram meramente “transcendentais”, mas também acadêmicas. Então, me indagou qual das duas era

minha maior motivação para encontrar-me com o chá. Realmente, não poderia explicar se me motivava mais uma discussão acadêmica ou essa minha busca mística. Portanto, disse a única resposta que seria verdadeira: ambas motivações tinham a mesma importância. Sendo assim, ele disse que tudo bem. Explicou-me que eu haveria ainda de responder uma anamnese, mas que isso era apenas um processo formal, já que eu havia ido para lá e conversado com ele pessoalmente.

Antes de me despedir, perguntei-lhe o porquê de tanta demora para que me respondesse, se era comum que ocorresse desta forma. Disse apenas que somente ele fazia essa seleção e que tinha pouco tempo, pois trabalhava muito todos os dias e que eu tinha pedido para falar com ele antes, coisa que ninguém normalmente fazia. Sendo assim, ao chegar em casa, respondi a anamnese (que trazia perguntas desde o uso de medicamentos, até mesmo meu trânsito religioso). No domingo seguinte, fui iniciado na Sociedade Panteísta Ayahuasca, pois todos os que participam de uma cerimônia são considerados neófitos.

Somente um ano depois deste fato, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia. Então, assim, tive que me iniciar na academia, aprender suas linguagens e códigos.

## 2.2 E QUANDO O OUTRO TAMBÉM SOU EU?

Antes de chegar ao mestrado já simpatizava claramente com o pensamento panteísta e com sua concepção de Natureza/Sagrado. Demorou um pouco, porém, para que me declarasse panteísta, pois me parecia mais confortável “manter certa distância”. No entanto, com o passar das aulas e das indagações de diversos professores e colegas sobre o grupo e sobre meu posicionamento enquanto antropólogo, percebi que seria mais honesto de minha parte tanto com a academia e como comigo mesmo que eu me entendesse como parte deste grupo, já que foi na SPA onde encontrei eco filosófico para as minhas ideias e, lá, estão muitas pessoas com as quais criei vínculos de afeto e amizade.

Neste sentido, entendo a crítica feita por Goldman (2003) a Geertz, ao *mainstream* da antropologia do chamado “ponto de vista nativo”:

Aí, como se sabe, sustenta que a etnografia dependeria mais da capacidade de situar-se a uma distância média entre conceitos muito concretos, “próximos da experiência” cultural, e conceitos abstratos, “distantes da experiência”, do que de uma habilidade de identificação qualquer: “uma interpretação antropológica da bruxaria não deve ser escrita nem por um bruxo, nem por um geômetra”. Nesse sentido, é o fato inelutável de que o etnógrafo é um observador estrangeiro, capaz de apreender, apenas como objetos, realidades para as quais os nativos são relativamente, mas não necessariamente, cegos que garantiria a possibilidade da etnografia. Esta deveria consistir, pois, na investigação das mediações que se interpõem entre os nativos e sua experiência social, possibilitando assim a análise das diferentes formas simbólicas através das quais os nativos se expressam (GOLDMAN,2003, p.428).

Para Goldman (2003) não é que a ideia de o antropólogo se tornar nativo seja ridícula ou impossível, mas é fútil por sua inutilidade. Concordo que não há uma necessidade em tentar transformar-se em nativo para adentrar e/ou entender seu campo. Em meu caso específico, é uma constatação de um fato devido a minha busca inicial e de como fui afetado por essa experiência, que mudou minha a forma como percebo o mundo, o grupo e como também como sou percebido por este. Afinal de contas, é impossível saber o quão profundamente cada um será afetado pela experiência vivida.

Favret-Saada (2005) deixou-se imergir na cultura da bruxaria campesina do interior da França. Esta por sua vez, era extremamente fechada aos “de fora”, por conta disto, muitos autores supunham sua inexistência. Ela teve a experiência de ter aqueles a sua volta dirigindo-se a ela como a uma desenfeitiçadora e/ou enfeitiçada. Em seu trabalho, ela explica que a antropologia adotou uma interpretação psicológica de participação ao falar de observação participante, o que levaria a disciplina a “desqualificação da palavra indígena” e a uma “promoção da palavra do etnógrafo”. Sendo assim, a autora afirma que o etnógrafo tem a necessidade de deixar-se ser afetado pela experiência, mas que isto não implicaria necessariamente com sua identificação com o ponto de vista indígena, nem mesmo que se aproveite dela para exercitar seu narcisismo.

Como se pode ver, todas essas confusões giram em torno de um ponto comum: a desqualificação da palavra nativa, a promoção daquela do etnógrafo, cuja atividade parece consistir em fazer um desvio pela África para verificar que apenas ele detém... não se sabe bem o quê, um conjunto de

noções politéticas, equivalentes para ele à verdade (FAVRET-SAADA, 2005, p. 156).

No entanto, não sou o primeiro antropólogo-nativo dentro da academia, muito menos o último. O texto de Vagner Gonçalves da Silva (2006), em *O Antropólogo e sua Magia*, é especialmente esclarecedor. O autor, que é adepto do candomblé, escreve justamente sobre sua própria religião e como ocorrem as disputas dentro do cenário religioso e também de seus pesquisadores. Afirma, portanto, ser falsa a ideia de uma isenção total do antropólogo, ou seja, é impossível manter uma neutralidade completa, pois o antropólogo não é uma entidade que paira acima dos observados:

O antropólogo que pesquisa as religiões afro-brasileiras, dificilmente realiza sua observação participante sem causar ou ser envolvido nos conflitos e rivalidades que caracterizam a vida cotidiana dos terreiros. O antropólogo vai aprendendo, assim, qual o grau adequado de proximidade e distância que deve manter na convivência cotidiana com os grupos, e nem sempre os preceitos malinowskianos de buscar uma intimidade total com os observados pode ser uma boa estratégia (SILVA, 2006;38).

Esta afirmação não se encaixa apenas para o estudo do povo-de-santo, mas para qualquer campo, onde se pretenda fazer uma etnografia. Silva (2006) afirma também que o antropólogo vindo de dentro de um grupo religioso deve fazer o processo inverso do feito pelo pesquisador que adentra um grupo pela primeira vez. Pois a grande preocupação do nativo que pesquisa o seu grupo deve ser a de tornar aquilo que lhes é “familiar” em “estranho”.

Se, por um lado, o antropólogo pode contar com uma maior segurança em estabelecer contato e conviver no ambiente da pesquisa, pois parte do código de comportamento do grupo ele conhece, por outro lado, seu esforço será redobrado para não restringir a pesquisa às relações e posições mais contingenciais à sua própria experiência de vida na religião (SILVA, 2006; p.69).

Procuro entender meu trabalho entre os panteístas desde a perspectiva proposta por Viveiros de Castro (2002, p. 113):

O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o ‘observado’). Essa relação é uma relação de sentido, ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à

Ciência, uma relação de conhecimento. Mas o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos.

Viveiros de Castro (2002, p.114) critica o lugar de superioridade ao nativo ao qual a antropologia se colocou durante muito tempo. Explica que mesmo quando antropólogo e nativo são parte da mesma cultura, a relação de sentido entre os dois discursos diferencia tal comunidade: “*a relação do antropólogo com sua cultura e a do nativo com a dele não é exatamente a mesma*”. Um nativo é nativo graças à pressuposição do antropólogo de que a relação daquele com sua cultura é natural, ou seja, intrínseca, espontânea, não reflexiva e melhor ainda se for inconsciente.

O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente. Sua cultura se acha contida, nas duas acepções da palavra, na relação de sentido que seu discurso estabelece com o discurso do nativo. Já o discurso do nativo, este está contido univocamente, encerrado em sua própria cultura. O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua (IDEM, p.113).

O antropólogo teria assim, uma vantagem epistemológica sobre o nativo. Os dois discursos não estariam situados no mesmo plano, pois o discurso do nativo não deteria o sentido de seu próprio sentido, em contraposição o antropólogo sim. A relação de conhecimento, portanto, é concebida como unilateral, “*a alteridade entre o sentido dos discursos do antropólogo e do nativo resolve-se em um englobamento.*” (IDEM, p.116) Sendo assim, o antropólogo conheceria de jure o nativo, podendo até mesmo desconhecê-lo de facto. Mas o nativo ainda que ele conheça de facto o antropólogo, não o conhece de jure, pois o nativo não é “antropólogo como o antropólogo”.

A experiência proposta aqui (...) começa por afirmar a equivalência de direito entre os discursos do antropólogo e do nativo, bem como a condição mutuamente constituinte desses discursos, que só acedem como tais à existência ao entrarem em relação de conhecimento. Os conceitos antropológicos atualizam tal relação, e são por isso completamente relacionais, tanto em sua expressão como em seu conteúdo. Eles não são, nem reflexos verídicos da cultura do nativo (o sonho positivista), nem

projeções ilusórias da cultura do antropólogo (o pesadelo construcionista). O que eles refletem é uma certa relação de inteligibilidade entre as duas culturas, e o que eles projetam são as duas culturas como seus pressupostos imaginados. Eles operam, com isso, um duplo desenraizamento: são como vetores sempre a apontar para o outro lado, interfaces transcontextuais cuja função é representar, no sentido diplomático do termo, o outro no seio do mesmo, lá como cá (IDEM, p.125).

Os panteístas estão num lugar social muito parecido ao meu, são, em sua maioria, jovens (entre 22 e 35 anos) provenientes da classe média pernambucana e com um alto grau de escolaridade (boa parte tem alguma pós-graduação). Mas ainda que minha proposta acadêmica fosse um estudo sobre a magia entre os Azande, tanto eu quanto qualquer um explicamos o mundo segundo nossa própria vivência cultural. Cada uma destas é possibilidade de explicação do mundo.

Com o passar do tempo em campo, busquei entender quais eram os “problemas” panteístas e como enxergavam o mundo. Descobri que eu previamente já percebia diversos elementos do mundo da mesma forma e que minha afinidade a estas ideias era evidente. Que eu concorde com esta visão certamente influenciará os rumos deste trabalho, no entanto qualquer que fosse a relação criada entre nós (antropólogo/nativos), haveria a afetação do próprio campo e possibilidade do equívoco estaria presente. No entanto, o meu texto aqui não tem intenção proselitista, nem mesmo religiosa, mas busca uma possibilidade de tradução do que é este panteísmo ayahuasqueiro. Desta forma, procuro aproximar-me do método de “equívoco controlado” que fala Viveiros de Castro.

*(...) equivocation is not just one among other possible pathologies that threaten communication between the anthropologist and the “native”—such as linguistic incompetence, ignorance of context, lack of personal empathy, indiscretion, literalist ingenuity, commercialization of information, lies, manipulation, bad faith, forgetfulness, and sundry other deformations or shortcomings that may afflict anthropological discursivity at an empirical level. In contrast to these contingent pathologies, the equivocation is a properly transcendental category of anthropology, a constitutive dimension of the discipline’s project of cultural translation. It expresses a de jure structure, a figure immanent to anthropology. It is not merely a negative facticity, but a condition of possibility of anthropological discourse—that which justifies the existence of anthropology (quid juris? as in the Kantian question). To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and to dwell there. It is not to unmake the equivocation (since this would be to suppose it never existed in the first place) but precisely the opposite is true. To translate is to emphasize or potentialize the equivocation, that is, to open and widen the*

*space imagined not to exist between the conceptual languages in contact, a space that the equivocation precisely concealed. The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective. To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality—the essential similarity—between what the Other and We are saying.*<sup>9</sup> (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.10).

Como a antropologia deve propor-se a entender os conceitos nativos, tentando traduzi-los para a linguagem da academia utilizando-se por muitas vezes de comparações com outros grupos humanos, como fala Viveiros de Castro (2004, p.04) “*na antropologia, comparação está a serviço da tradução e não o contrário*”.

Em seu texto *Perspectival anthropology and method of controlled equivocation*, o mesmo autor explica ainda que esta forma de comparação como uma tradução é um ponto central da disciplina, que compara não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o não dito etc. Explica ainda que toda tradução é também uma traição e, portanto, uma boa tradução é aquela que permite que o conceito estrangeiro deforme e subverta a caixa de ferramentas conceituais do tradutor, fazendo que a intenção da linguagem original possa ser expressa numa nova.

O perspectivismo pretende, segundo o autor, projetar uma imagem de tradução como um processo de equívoco controlado (no qual o termo “controlado” pode-se entender que andar seria um modo “controlado” de cair). Sendo assim, o perspectivismo indígena seria a teoria do equívoco, ou seja, do referencial de

---

<sup>9</sup>equívoco não é apenas uma entre outras patologias possíveis que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o “nativo” - como incompetência linguística, a ignorância do contexto, falta de empatia pessoal, indiscrição, engenhosidade literalista, a comercialização da informação, mentiras, manipulação, má-fé, esquecimento, e diversos outros deformações ou deficiências que podem afligir discursividade antropológica em um nível empírico. Em contraste com estas patologias contingentes, o equívoco é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma dimensão constitutiva do projecto da disciplina de tradução cultural. Ela expressa uma estrutura de jure, uma figura imanente à antropologia. Não é meramente uma facticidade negativa, mas a condição de possibilidade do discurso antropológico que justifica a existência de antropologia (quid juris? como na questão kantiana). Traduzir é situar-se no espaço do equívoco e permanecer ali. É para não desfazer o equívoco (uma vez que isto seria supor que este nunca existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou potencializar o equívoco, ou seja, abrir e alargar o espaço não imaginado existente entre as linguagens conceituais em contato, um espaço em que o equívoco precisamente está escondido. O equívoco não é aquele que impede a relação, mas que o funda e o impele: a diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que um equívoco sempre existe; é para se comunicar por diferenças, em vez de silenciar o Outro presumindo a univocidade - a semelhança essencial - entre o que o Outro e Nós estamos dizendo. (em tradução livre)

alteridade entre conceitos homônimos. Sendo assim, o equívoco apareceria como o modo de comunicação por excelência entre diferentes posições de perspectiva.

Assumir a possibilidade do equívoco é parte do processo de tradução cultural. Procuro assim, tentar traduzir alguns conceitos panteístas como: Deus/Natureza, indígena, desbatismo e ayahuasca, por exemplo, lembrando que existem outras visões em diversos grupos que fazem uso ritual da ayahuasca e muitas vezes a afirmação das ideias do próprio grupo passa por uma negação de conceitos previamente estabelecidos por outros grupos sociais.

No entanto, não há somente tradução nessa experiência antropológica, existe ainda relatos e narrativas de como os indivíduos vivenciam suas experiências. Afinal de contas, falamos aqui de pessoas que provavelmente tem várias experiências que podem se assemelhar não só com as do antropólogo, mas também com as do leitor, tendo em vista que os “nativos” em questão pertencem a um contexto urbano e habitam, em sua maioria, uma cidade grande brasileira com os diversos benefícios e mazelas que este fator pode trazer. O equívoco também permeia as narrativas, sempre existirá no sentido de que ser algo que acompanha a comunicação humana não só no parâmetro das linguagens como também nas elaborações culturais de cada grupo humano.

### 2.3 AYAHUASCA COMO MEDIAÇÃO CULTURAL

Há ainda outra problemática em ter o campo ayahuasqueiro como lugar de sua pesquisa, pois ao declarar-se pertencente à religião, o antropólogo assume publicamente a ingestão de psicoativos. Mesmo a ayahuasca não sendo um psicoativo ilegal, o modelo médico-legal, que é muito mais difundido do que a perspectiva antiproibicionista e, muitas vezes, monopolizador das questões das drogas, ajuda a difundir a ideia de que o consumo de substâncias psicoativas seria um mal em si, e justamente por isso, influenciaria diretamente na objetividade de qualquer pesquisa. Como explica Maurício Fiore:

Os saberes são regimes de verdade, e os saberes médicos se edificaram sob o terreno movediço das verdades a respeito da vida e da morte, do normal e, principalmente, do patológico. Por isso mesmo que, do

ponto de vista foucaultiano, não há saber que não engendre relações de poder (FIORE, 2008, p. 142).

Como já falei anteriormente, o uso ritual da ayahuasca já passou por uma proibição legal no Brasil e por outras tentativas retrógradas de fazerem o mesmo. Felizmente para os grupos, a liberdade religiosa se colocou acima dos intentos dos paladinos da moralidade antiproibicionista médico-legal, já que sua nocividade nunca conseguiu ser provada. Ao contrário, quanto mais pesquisas são desenvolvidas, mais percebe-se o quanto estes grupos beneficiam-se não só de seu uso ritual, mas no meio acadêmico, porém, não é novidade alguma que antropólogos e outros estudiosos compartilhem este momento.

No entanto, para se estudar um grupo ayahuasqueiro deve-se entender a sacralidade que a ayahuasca toma em suas vidas e, portanto, como os seus usuários/fiéis consomem e refletem sobre/sob os efeitos deste chá. Sendo assim, estar aberto para a experiência e querer também vivenciar os efeitos da substância é parte de uma política de alianças (LABATE, 2000), já que no meio de tantos preconceitos gerados sobre os grupos na mídia, na política, em outros grupos religiosos etc., ao participar de suas cerimônias mostra-se que o pesquisador “*está do lado deles*”, fazendo que o pesquisador mantenha uma atitude dialógica e aberta. Neste sentido, Labate (2000) qualifica o trabalho do antropólogo como o da mediação cultural:

A atitude dialógica envolve, pois estar na presença do outro, é verdadeiramente uma vivência, uma “experiência”. (...) É necessário deixar espaço para aspectos não resolvidos, à dimensão da experiência, recuperar o vivido, o introjetado, à poética do ato, ao afetivo. Apenas desta forma seria possível a comunicação de alteridades metafísicas. *Tradução* compreende justamente a comunicação de outras maneiras de entender as coisas a respeito do mundo que não privilegie uma racionalidade que está de acordo com o esquema de realidade e razão do racionalista/observador (LABATE, 2000, p.12).

Ao tomar enteógenos, a pessoa é levada a uma experiência individual em que os efeitos só podem ser avaliados por quem participa do ato. Labate (2000) explica que beber ayahuasca implica a perda do controle pessoal sobre a grade espaço-temporal, pois:

O sujeito não tem opção de entrar e sair da experiência conforme sua vontade própria. Participar dos rituais tem um efeito extremamente intenso sobre a sensibilidade e a razão – precisamente na ocasião em que supostamente o antropólogo deve ser o “observador”. *Isto leva a técnica da observação participante a ponto que ela se desmonta*. 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 “razão”) (LABATE, 2000, p.38).

Desta forma, o antropólogo não é afetado somente pela substância, mas pelas formas de agenciamento desta, pelo ritual ao qual participa e também por como chegou ao campo previamente, suas próprias reflexões, problemas e anseios – o que forma o tripé básico do consumo de drogas, segundo Norman Zinberg (1984): *drug, setting and set*.

Ao estudar os grupos ayahuasqueiros, o pesquisador deve entender que a própria substância faz o papel da mediação cultural entre ele próprio e os seus pesquisados. Se é papel da antropologia traduzir, agindo como um mediador entre os conceitos do grupo e os da academia, a ayahuasca também media as relações do grupo com o pesquisador, pois é ao redor dela que é desenvolvida a vivência religiosa. Ela é um aspecto de suma importância dentro da vida destas pessoas e, obviamente, na própria pesquisa. Estar com o grupo, significa, na maioria das vezes, comungar do chá e, além disto, será tema não só de conversas e entrevistas, mas foco dos momentos rituais e, algumas vezes, lúdicos.

Portanto, ainda que a experiência proporcionada pela ação do DMT no corpo biológico seja individual, ela adquire um aspecto coletivo, à qual todo o grupo se envolve. Há assim uma coletivização das individualidades através da música, do ritual e da substância. E é através da ótica criada por ela num estado alterado de percepção que o pesquisador olhará para o grupo durante muitos momentos importantes do trabalho.

### 3 SPINOZA E A SOCIEDADE PANTEÍSTA AYAHUASCA

Baruch Spinoza é um nome recorrente nas cerimônias do panteísmo ayahuasqueiro. O pensamento naturalista serve de inspiração para boa parte dos posicionamentos. A própria história do filósofo é lembrada como modelo de audácia em sua oposição aos valores impostos pela sociedade europeia de sua época. Tendo em vista tamanha influência, acredito ser essencial uma breve análise de sua história e filosofia.

#### 3.1 SPINOZA E SEU TEMPO

A história da família de Spinoza reflete a perseguição aos judeus de diversas proveniências ocorrida na Europa da Idade Moderna. Inicialmente, a família procurou fugir da obrigatoriedade de conversão ao cristianismo e do confisco de boa parte dos seus bens, promovido por Isabel de Castela e Fernando de Aragão após a reconquista de Granada (1492) e a unificação da Espanha. Este confisco serviria para financiar a mais nova empreitada marítima da coroa espanhola.

A fuga leva-os a Portugal. Lá, pouco tempo depois, por ordem de D. Manuel o Venturoso, são obrigados a converterem-se ao cristianismo assim como todas as famílias judias e tornam-se cristãos-novos. Muitas destas famílias, porém, mantiveram as chamadas “práticas judaizantes”, passíveis de condenação à morte pelo Tribunal da Inquisição. É necessário salientar que a perseguição aos cristãos-novos em Portugal também serviu para justificar o confisco de seus bens pela Coroa.

Em finais do século XVI, a família Spinoza novamente foge de perseguições religiosas, migrando para Nantes (França) e posteriormente para Amsterdã (Holanda), onde nasce Baruch Spinoza, em 1632. Em Amsterdã, a família poderia gozar de maior liberdade religiosa, já que a Holanda foi um dos primeiros países europeus onde, de fato, a possibilidade de exercer qualquer credo era real, pois o país havia se libertado do Reino Espanhol, principalmente graças à luta de sua maioria calvinista contra a imposição do catolicismo pela Espanha.

Por ser de uma família abastada, Spinoza teve acesso à educação filosófica e religiosa da comunidade judaica.

Pelo menos até os 14 anos frequentou uma das escolas da comunidade, a Academia Árvore da Vida, e, a seguir, os seminários livres da Academia da Coroa da Lei, onde eram estudados os textos sagrados. Possivelmente, durante tais seminários entrou em contato com as obras dos mais importantes pensadores hebraicos: Abrahaõ Ibn Ezra, com quem passou a duvidar de que o Pentateuco pudesse ter sido escrito pelo próprio Moisés; Maimônides, no qual descobriu a primeira grande sistematização racionalista e escolástica da religião e teologia hebraicas, sob a influência do Aristóteles arabizado; Leão Hebreu, o grande neoplatônico da Renascença, que propunha uma concepção do mundo fundada no amor como força cósmica; Chasdai Crescas, Delmedigo, Gersônides, com as quais aprendeu as questões relativas a onipotência, onisciência e justiça de Deus e a relação entre o homem e a divindade. Também data dessa época seu contato com os dois grandes rabinos da comunidade de Amsterdã, Saul Levi Morteira e Menasseh ben Israel, este último, provavelmente, responsável pela leitura dos cabalistas feita por Espinosa (CHAUÍ, M, 2001, p.15).

Spinoza foi assim preparado para tornar-se um comerciante culto e dar continuidade aos negócios de seu pai. No entanto, devido ao seu posicionamento questionador e herético, em 1656, a comunidade judaica de Amsterdã decide por seu banimento, o herem ou cherém<sup>10</sup>. O documento de banimento, porém, não explica exatamente qual seria a motivação para sua condenação. No entanto, segundo Lucas (1999), um de seus primeiros biógrafos, duas de suas teses foram as principais responsáveis por isto: Deus seria corporal e a mente não seria imortal. Ao ser banida da comunidade, a pessoa não seria apenas privada do convívio religioso com os demais, mas de todos os círculos políticos, sociais e também comerciais, o que em muitos casos levava o indivíduo à ruína. Spinoza, por outro lado, abraça a atividade artesanal que lhe foi ensinada por seu pai, polidor de lentes de telescópios, e não se retrata junto à comunidade judaica. É esta atividade que lhe sustenta até o fim da vida, mas que também agrava o estado de sua saúde e leva à sua morte por tuberculose em 1677. Após seu banimento, convive com diversos cristãos, protestantes, em sua

---

<sup>10</sup>O herem de Spinoza afirmava: “Com a sentença dos Anjos e dos Santos, com o consentimento do Deus Bendito e com o consentimento de toda esta Congregação, diante destes santos Livros, nós heremizamos, expulsamos, amaldiçoamos e esconjuramos Baruch de Spinoza [...] Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar, maldito seja em seu levantar, maldito seja em seu sair, e maldito seja em seu entrar [...] E que Adonai [Soberano Senhor] apague o seu nome de sob os céus, e que Adonai o afaste, para sua desgraça, de todas as tribos de Israel, com todas as maldições do firmamento escritas no Livro desta Lei. E vós, os dedicados a Adonai, que Deus vos conserve todos vivos. Advertindo que ninguém lhe pode falar pela boca nem por escrito nem conceder-lhe nenhum favor, nem debaixo do mesmo teto estar com ele, nem a uma distância de menos de quatro côvados, nem ler Papel algum feito ou escrito por ele.”

maioria, mas não se converte a nenhuma nova religião; passa a ser, segundo Richard Popkin (2004, p.38), “*uma das primeiras pessoas a viver fora de qualquer filiação religiosa*”.

### 3.2 DEUS(A) DE SPINOZA (DEUS SIVE NATURA)

O pensamento de Spinoza é muito amplo e tem sido objeto de estudo de diversos autores atuais. Sendo assim, não pretendo aqui fazer um amplo compêndio pormenorizado de todo o pensamento spinozista. Minha intenção, porém, é que o leitor tenha ao menos um contato inicial com as principais facetas do pensamento do autor que, a meu ver, mais influenciam os panteístas ayahuasqueiros.

O pensamento de Spinoza é pautado no que Marilena Chauí (2001, pp. 34) chama de racionalismo absoluto. A autora explica que o filósofo demonstra que a totalidade do real é inteligível e pode ser inteiramente conhecida pelo intelecto, não havendo no mundo lugar para mistérios, milagres e coisas ocultas. Sendo assim, seu pensamento é uma crítica radical a todas as formas de irracionalismo e superstição, seja na religião, na política, seja na filosofia.

Para Spinoza, o medo e a esperança são as fontes do irracionalismo e das superstições. O medo de que um mal possa lhe acontecer ou a esperança que ocorra um bem futuro. No entanto, estes dois sentimentos

(...) exprimem a maneira confusa e inadequada com que nossa percepção, incapaz de compreender leis necessárias que regem o universo e as ações humanas, é levada a forjar a imagem de uma Natureza caprichosa e contingente, em cujo interior somos meros joguetes.

A imaginação nos leva a forjar a imagem de um ser supremo - onipotente, onisciente e onipresente - por não compreender o que realmente passa na Natureza. Assim, esse ser tudo governaria segundo os caprichos de sua vontade e segundo fins incompreensíveis para os humanos. Para conseguir benefícios, afastar malefícios, obter a boa vontade e aplacar a cólera desse ser supremo, a imaginação dá mais um passo, inventando a religião como conjunto de cultos a divindade (CHAUÍ, Marilena. 2001, pp. 34).

Sendo assim, o filósofo propõe uma interpretação de uma divindade impessoal, que engloba todas as coisas existentes e da qual todas fazem parte, que não precisa ser louvada ou agradada. Para este Deus, é indiferente um pássaro, uma pedra, uma

pessoa ou uma galáxia, pois todos eles são essencialmente o próprio Deus. Sobre o conceito de Deus, Pinheiro (2010) esclarece o pensamento do filósofo:

Deus, define Espinosa no início do livro, é um ser absolutamente infinito, isto é, Ele é constituído por infinitos atributos, cada um dos quais infinito em seu gênero. Os atributos divinos contêm em si uma infinidade de modificações, sejam elas infinitas ou finitas. O Pensamento e a extensão são atributos infinitos de Deus, mas não pode haver entre eles nenhuma relação real, especialmente a relação de causalidade, e, portanto, não há tampouco nenhuma lei natural comum aos dois. A ausência de relações reais explica-se pela ausência de propriedades comuns: cada um deles é uma propriedade básica, irreduzível e realmente distinta da outra. Apesar disso, há entre suas modificações um paralelismo perfeito, derivado da unidade metafísica os atributos em um único ser: há uma única ordem causal porque há um único ser, Deus. Todas as coisas existem em Deus. A totalidade do real é, assim, esgotada na existência de Deus e de seus modos imanentes (PINHEIRO, 2010, pp. 226).

Ao afirmar que todas as coisas existem em Deus e que há um único ser, Deus, Spinoza declara o monismo absoluto de seu entendimento filosófico, no qual todas as coisas são partícipes de uma mesma essência que é divina.

O percurso spinozista, de comprovação da substância como única, infinita, causa sui, eterna e composta de infinitos atributos (ou seja, Deus), inicia-se com a consideração do pluralismo substancial, isto é, Spinoza aceita como hipótese provável a existência de duas ou mais substâncias; deste pluralismo, sua análise evolui até o monismo substancial, pela própria necessidade das premissas anteriormente postas pelo sistema spinozista. Deste monismo substancial, Spinoza evolui até o monismo absoluto, isto é, da consideração da existência de uma única substância na natureza (monismo) e não duas ou mais (pluralismo), Spinoza conclui que apenas a substância única existe, ela é a própria Natureza mesma e tudo o mais que existe são afecções desta substância única (monismo absoluto); ou seja, a afirmação da unidade e da infinitude da Natureza faz com que Spinoza a identifique com Deus “[...] aquele ente eterno infinito a que chamamos Deus ou Natureza [...]” (FRAGOSO, 2005, p.15).

Para Spinoza, Deus não pode ser limitado por quaisquer atributos finitos. “*Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima a essência da substância; logo, Deus tem em si mesmo o poder absolutamente infinito de existir.*” (FRAGOSO, 2005, p.18). Como nada poderia existir fora de Deus, Deus e Natureza se equivalem. Devido a esta impossibilidade, Ele é

também entendido como causa imanente de todas as coisas existentes, ou seja, ao mesmo tempo é substância e causa de tudo.

Marilena Chauí explica que Spinoza parte do conceito de substância para explicar a divindade, ou seja, de um ser que existe em si e por si mesmo, que pode ser concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido.

Toda substância é substância por ser causa de si mesma (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. Causa de si, a substância existe e age por sua própria natureza e por isso mesmo é incondicionada. Ela é o absoluto. Ou, como demonstra Espinosa, é o ser absolutamente infinito, pois o infinito não é o sem começo e sem fim (mero infinito negativo) e sim o que causa a si mesmo e produz a si mesmo incondicionadamente (CHAUI, 2006, p. 116).

No entanto, apesar da infinidade dos atributos divinos, Spinoza (1987, p.45-46) explica que nós só conhecemos dois deles: extensão e pensamento. Expressa ainda que *"apenas conhecemos dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvem a nossa essência, o pensamento enquanto somos mente e a extensão enquanto somos corpo."*

Sendo assim, a divindade proclamada por Spinoza é eterna, mas não conhecemos sua totalidade.

A identidade da existência, da essência e da potência substanciais é o que chamamos de eternidade: eterno, escreve Espinosa, é o ser no qual a essência, a existência e a potência são idênticas. A eternidade, portanto, não é um tempo sem começo e sem fim (mera eternidade negativa) e sim a identidade do ser e do agir (eternidade positiva que nada tem a ver com o tempo). Ora, se uma substância é o que existe por si e em si pela força de sua própria potência a qual é idêntica à sua essência, e se esta é a complexidade infinita de infinitas qualidades infinitas, torna-se evidente que só pode haver uma única substância, caso contrário teríamos que admitir um ser infinito limitado por outro ser infinito, o que é absurdo (CHAUI, 2006, p116-17).

Fragoso (2005) explica que para Spinoza, o entendimento humano da divindade, infinito ocorre apenas no aspecto quantitativo, não havendo distinções no aspecto qualitativo; como ocorre, por exemplo, no sistema cartesiano. Ou seja, a compreensão do sagrado é algo possível e acessível aos homens. A semelhança qualitativa entre

os entendimentos de um e outro filósofo é devida às diferentes considerações sobre a natureza da causa: Deus é transcendente na Filosofia de Descartes e imanente na Filosofia de Spinoza; ou seja, o Deus de Descartes é algo que está além e acima de todas as coisas, um criador, enquanto para Spinoza, a divindade é todas as coisas, nela está presente e permeia o mundo. Portanto, como Deus é imanente a todas as coisas o pensamento humano também é parte do divino e capaz de entendê-lo, mesmo que não seja em sua totalidade.

### 3.3 O PODER DIVINO E TERRENO

Marilena Chauí (2001) explica que Spinoza se opunha às religiões, já que nelas eram instituídos “escolhidos” para interpretar a vontade do Sagrado. Os ditos escolhidos, portadores da verdade e do saber divino seriam aqueles que orientariam a comunidade, que estabeleceriam as regras, que diriam o que agrada ou não a Deus, onde estão o aceitável e o abominável. Esse poder é, portanto, fundado no medo e na esperança.

A história de diversas religiões demonstra que a mensagem divina é revelada normalmente de forma mística, por visões e revelações, nas quais ou o próprio Deus ou um enviado seu comunica-se com o novo escolhido, por exemplo, quando o Alcorão é ditado a Maomé pela boca do arcanjo Gabriel, ou ainda, quando Jesus aparece a Paulo, fazendo-lhe cair de seu cavalo, deixando-o cego, para que depois o curasse e, assim, que ele fosse pregar a mensagem de Cristo.

Estes escolhidos têm um poder reconhecido como divino por sua comunidade e que precisaria ser passado adiante para as novas gerações. Desta forma, as igrejas seguem um processo de renovação e manutenção constante do status quo.

A filosofia espinosana é a demolição do edifício filosófico-político erguido sobre o fundamento da transcendência de Deus, da Natureza e da Razão, voltando-se também contra o voluntarismo finalista que sustenta o imaginário da contingência nas ações divinas, naturais e humanas. A filosofia de Espinosa demonstra que a imagem de Deus como intelecto e vontade livre e a do homem como animal racional e livre-arbítrio, agindo segundo fins são imagens nascidas do desconhecimento das verdadeiras causas e ações de todas as coisas. Essas noções formam um sistema de crenças e de preconceitos gerado pelo medo e pela esperança, sentimentos que dão

origem à superstição, alimentando-a com a religião e conservando-a com a teologia, de um lado, e o moralismo normativo dos filósofos, de outro (CHAUÍ, 2006, pp.115).

Sendo assim, o Deus cristão conservaria as coisas de uma forma imutável, por exemplo, a matemática, a lei da gravidade ou as estações do ano, mas conforme seu desejo poderia operar por meio de milagres e modificar as leis estabelecidas por ele próprio. Portanto, de  $2+2$  poderia somar-se 15, todos neste exato momento poderiam desprender-se do chão e conseguiriam voar, ou ainda, Juazeiro seria atingida por uma imensa nevasca na noite de Natal, tudo por obra da vontade divina.

Chauí (2006) explica também que a ideia da contingência divina foi utilizada para fundamentar o poder absolutista das monarquias europeias na idade moderna. Ou seja, o poder teocrático era entregue aos monarcas que, por sua vez, refletiam o desejo divino da imutabilidade das coisas. O rei era ungido pela Igreja e seu poder estabelecido pela vontade divina. Havia, assim, um escolhido segundo a vontade de Deus: *“é aquela pessoa situada fora e acima da sociedade e cuja vontade tem força de lei e que, estando acima da lei, não pode ser julgado por ninguém.”* (CHAUÍ, 2006, 114)

A autora explica ainda que a imagem de Deus retratada pelos contemporâneos de Spinoza fazia dele um “super-homem”:

(...) que cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de Sua vontade a qual opera segundo fins inalcançáveis por nosso entendimento. Incompreensível, Deus se apresenta com qualidades humanas superlativas: bom, justo, misericordioso, colérico, amoroso, vingador. Ininteligível, oferece-se por meio de imagens da Natureza, tida como artefato divino ou criatura harmoniosa, bela, boa, destinada a suprir todas as necessidades e carências humanas e regida por leis que a organizam como ordem jurídica natural (CHAUÍ, 2006, 116).

O poder de Deus é, portanto, o poder da Natureza inteira. Spinoza explica que a ordem natural das coisas não é uma ordem jurídica decretada por um ser superior que poderia quebrá-la ao seu bel-prazer, mas uma conexão necessária entre causas e efeitos produzidos pela potência da substância divina.

### 3.4 BARBIER E SPINOZA

Em seu livro *Panteísmo: a Religiosidade do Presente*, Barbier inicia seu prefácio com os seguintes dizeres:

O Cosmos, constante processo de criação e destruição, segue o seu destino; sujeito absoluto, não está a serviço, atendendo aos ensejos e esperanças da humanidade, tampouco, encontra-se em oposição. A transposição da harmonia natural em virtudes sociais, união, amor e justiça, é a missão e consagração panteísta, o dever precípua da humanidade lúcida, esforço construtivo a ser ofertado à comunidade, operando essa versão de momento a momento, universalizando. Cada indivíduo é uma expressão genuína da Natureza, narrada à luz de uma cultura: compreensão original, configurando o estado natural, ou estado-de-ser, relação basilar, lócus definatório, terminante, da existencialidade. A verdade é a busca do indivíduo, tributária da estrutura cognitiva, sensorial e abstrata, desaguando em termos universais, revelando razões integradas; no âmbito dessa intuição metafísica, não há espaço para sectarismos. Do reconhecimento imediato da essência decorrem posicionamentos fundamentais, naturalistas, eco-humanistas e panteístas. Somos Natureza, interdependência absoluta e infinda: o conceito Deus refere-se a Universo, radicalmente (BARBIER, 2009, p.11-12).

Desta forma, o Cosmos, o Universo e/ou a Natureza, são entendidos como sinônimos a Deus. Ao observar o texto, pode-se notar a escolha das grafias para as três palavras em destaque, iniciadas com letras maiúsculas. As notas de rodapé do próprio livro, explicam que escrevê-las desta forma é uma opção tomada, por considerar tais elementos como sagrados.

Além disto, outra expressão também pode chamar a atenção do leitor, o “*estado-de-ser*”, o autor também explica que essa expressão foi cunhada no sentido de acentuar o conceito da inexistência de um ser separado de um estado, o que contesta o conceito dualista de matéria versus espírito.

Ao participar das cerimônias, escutei por diversas vezes as palavras de Barbier que remontam a este estado-de-ser, entre elas, uma fala muito marcante pode ser retratada aqui: “*Eu não tenho espírito. Eu não tenho alma. Você quer saber mais do que eu sobre mim mesmo!? Quem quiser que diga e que tenha espírito ou alma!*” Sua fala era retórica, em meio a cerimônia, mas utilizada no contexto de resposta às diversas outras religiões e religiosos que propõe a dicotomia corpo versus espírito.

A oposição ao conceito dualista de separação entre alma e corpo é inegociável. Barbier, certa vez me disse: “*Na cozinha as coisas são diferentes da teologia. Porque*

*na cozinha, garfo é garfo, faca é faca e colher, colher. Mas na teologia, não é assim. Lá, um corpo pode ter dois espíritos dentro dele e um corpo pode até se separar do espírito.*” No entendimento panteísta, portanto, espírito e mente são indivisíveis, enxergados enquanto único indivíduo.

O estado-de-ser é afirmado também em outros momentos. Como, por exemplo, quando Victor afirma: *“Eu sempre estive aqui, a natureza é tudo o que fui, sou e tudo que serei.”* Ao falar disto, utilizava-se de conceitos da física e da astronomia. Explicava que desde a origem do Big Bang, os planetas, as estrelas e tudo o que existe no Universo, tinham sua origem naquele momento primordial. A matéria, desde então, se transformou, no entanto, não deixou de existir ou não houve algo “novo” em nível atômico. Falando deste nível atômico, seguiu sua conversa explicando que dentro desta natureza, nós próprios estamos vivos graças às partículas animais e vegetais de tudo que ingerimos em nossa alimentação, de matéria genética vinda de nossos antepassados e, numa escala de bilhões de anos, graças à poeira cósmica que proporcionou o surgimento do planeta Terra.

Como além de etnógrafo deste campo também sou um membro do grupo, acredito não cometer nenhum sacrilégio para com a antropologia se trago aqui também um poema de minha autoria, que levei ao grupo e foi bem acolhido, que inclusive transformado em música e cantado em cerimônias. Nele, alguns destes conceitos foram ilustrados:

### **Capim Santo**

Erva cidreira,  
erva do campo  
e lírio branco

Na laranjeira,  
o curió canta seu canto.  
Na ribanceira,  
o capim sabe que é santo  
e reveste com seu manto  
toda sua vastidão  
e quando brota de mansinho tanto a tanto  
silencioso e sem espanto  
se esverdeia pelo chão.

Um dia, eu sei,  
 isso é que será de mim:  
 serei grama e capim  
 a colorir a imensidão,  
 mas, talvez, só se chover um tantin assim  
 uma semente de jasmim  
 brote em meu coração.

O entendimento da morte para os panteístas está atrelado ao conceito do estado-de-ser, ou seja, como não há espírito ou alma, não haveria também uma existência de uma consciência pessoal após este momento. Se for afirmado, porém, que não há vida após a morte, tal afirmação será lida como um equívoco, pois a vida sempre continuará, mas em outras formas.

Outro aspecto central dentro da filosofia panteísta ayahuasqueira é o monismo. “*Tudo é um*”, portanto, é uma frase amplamente reiterada enquanto posicionamento. O pensamento de Barbier também se encontra com o de Spinoza, quando afirma:

O panteísmo celebra uma dedicação metafísica monista; a resposta ao conceito divino não evoca dicotomia ou dualismo espiritualista; não há, como ocorre nas teorias xamanistas, dois astrais ontológicos qualitativamente opostos, superior e inferior: existe um evento, a realidade, apta a ser descrita como uma intenção de instâncias polares integrando uma unidade (BARBIER, 2009, p.24).

Dentro desta filosofia, portanto, não há espaço para diferentes astrais, nem para um “outro plano” ou mesmo um céu ou inferno. Há, assim, um entendimento de que a vida se faz num único plano e cada indivíduo está integrado a todos os demais seres.

Sendo assim, Barbier propõe o que chama de metafísica cosmo-existencial, na qual o ser absoluto e imanente é a própria Natureza. A relação entre o essencialista ou ainda eco-humanista (ou seja, aquele que se decide por este caminho metafísico) e a divindade é criada a partir do que o autor descreve:

Afirmar existir um ser, sujeito absoluto, é possível, linguisticamente: para um ser absoluto conferir consciência de si, necessitaria conhecer a si mesmo: eu sou, implica distinguir a objetividade do sujeito. A compreensão eco-humanista opta por não extrapolar em torno desse princípio metafísico e estrutural; aceitar esse fundamento sem projetar alguma forma de dualismo metafísico, optando por manter a percepção de uma estrutura essencial, unitária e polar, onde a coesão dos campos complementares e contrastantes

sustenta as bases da existência e criatividade, fomentando abundância, construindo oportunidades para diálogos e encontros, sem gerar percepções antagônicas, dualidades morais, sectarismos normativos e dogmáticos. Para o essencialista, a Natureza é sublime; uma simples flor à beira de um caminho, posta em destaque no verde intenso da folhagem, brilha como uma pedra preciosa, colorindo e elevando o ânimo. Neste exemplo, a natureza-flor chama por valores mais sutis, aponta na direção de bons sentimentos e humores, de fato, um milagre de esplendor. (...) ao contemplar a harmonia da natureza, por contágio e mimetismo, jorra um movimento em busca de equilíbrio, ponderação, alegria e justiça: virtudes reunidas no amor. Na ponta vanguardista e evolutiva do ser humano, a ética mana da estética como a semente brota em boa terra. (...) Consagração acontecendo sem catequese. O vidente, desde cedo, sabendo livrar-se dos maus humores e tristezas, artista existencial, estará apto a entrar em comunhão com a Natureza, conhecer o caminho da alegria, criatividade frutuosa; como um colibri, comungando as estruturas ontológicas harmoniosas de sua natureza (BARBIER, 2009, p.25-27).

Desta forma, a proposta de Barbier é uma passagem eco-humanista de conexão com a natureza. Este contato com a natureza é visto como frutífero ao homem e capaz de gerar uma mudança no indivíduo. Essa natureza divina, também falada por Spinoza, passa a não ser somente um caminho por onde o indivíduo passa, mas o lugar onde ele permanece.

### 3.5 BARBIER E SPINOZA SOB A LUZ DA AYAHUASCA

As ideias do filósofo moderno são influências fundamentais para a filosofia proposta por Barbier. Mesmo assim, nem todos os membros da SPA leram Spinoza. Na realidade, a maioria deles não o leu. Uma quantidade um pouco maior, porém, fez a leitura de alguns dos livros de Barbier. No entanto, mesmo sem essas leituras, isto não impede que as ideias de seu pensamento circulem entre os participantes. No ritual e fora dele, essas temáticas são trazidas uma e outra vez.

A sacralidade da natureza é reiterada em todas as cerimônias. Há também uma oposição a tudo aquilo que é considerado como superstições pelo grupo. Entre elas, o teísmo como base de uma teologia que fundamenta nossa sociedade. Esse racionalismo spinozista é parte do discurso e alguns posicionamentos panteístas.

Barbier repete muitas vezes a fala de que *“lugar de altar é dentro de casa, nas praças públicas deveríamos construir escolas de filosofia”*. A religião, portanto, deve estar no âmbito do privado, sendo a conexão pessoal com a divindade. O estudo da

filosofia, porém, ocuparia o espaço onde as ideias poderiam circular, tal qual na acrópole de Atenas. Este pensamento vai de encontro a diversas práticas religiosas atuais que fazem exatamente o oposto.

A cerimônia, portanto, toma também um caráter de discussão filosófica. O espaço aberto da palavra é uma das principais características do ritual. Alguns dos membros, inclusive, não se sentem confortáveis com a palavra “religião”, mas se assumem enquanto panteístas. No entendimento destes, o panteísmo se trata muito mais de uma filosofia do que de uma religião em si.

Virgílio é professor de história, de música e mestrando em antropologia e nunca teve outras vinculações religiosas durante a vida. Quando lhe perguntei se ele era ateu ou agnóstico antes de entrar na SPA, me respondeu:

Eu não me definia assim: eu sou ateu! Mas acho que se alguém me perguntasse eu diria que eu era ateu e ainda sou. Porque pra mim esse panteísmo não atribui a existência de um criador dos cosmos, um ser antropomórfico, nem nada disso. Então, faz mais sentido eu dizer que sou ateu (não é?!) do que panteísta, se essa visão tiver subentendendo a existência de um Deus, não é?! Porque no panteísmo a gente iguala Deus ao cosmos. E essa necessidade de igualar é, para dentro das subjetividades que existem, poder explicar como a gente vê o mundo. Deus igual ao Cosmos. Deus igual a Natureza. Então, dizer assim, ateu... Se eu for dizer, meu Deus (se for) é a Natureza. Mas ainda assim não é um Deus, né?! É algo divino. É o que eu considero divino, não é!? E eu acho que isso sempre caminhou comigo, eu sempre fui um admirador da Natureza. Sempre gostei de ver flores, plantas, o nascer da Lua, do Sol, isso sempre me encantou e me levou para perguntas assim sobre: “o que é a vida?” “Quem eu sou?” Então eu acho que o panteísmo nesse sentido, né, e ser ateu ou não, me enquadra. Mas eu não levantarei a bandeira, dizendo assim, “sou panteísta”, porque para mim, eu precisaria dar muitas explicações antes de chegar no ponto de falar: e por fim eu posso dizer, então que eu sou panteísta. Eu teria que explicar várias coisas antes disso.

A fala de Virgílio mostra também uma forma diferente de encarar a própria religiosidade. Dizer-se convenientemente ateu, lhe poupa de uma longa e indesejada conversa sobre religião com outra pessoa. Não é que Virgílio não seja panteísta, ao contrário disto, mas Virgílio não leva superstições sobre dizer que é ou não panteísta.

Ao conversar com Victor, ele me disse o seguinte:

Eu sou dono do meu próprio destino e me sinto tão Deus quanto uma flor deve sentir, tão universal quanto. Porque se a gente faz parte dessa natureza,

então, eu me sinto quase que um avatar. Quando eu me desenvolvo, quando eu me meloro, quando eu me descubro, eu sou um pedaço do Universo se autodescobrindo.

Desta forma, o entendimento que cada indivíduo é partícipe da unidade do Universo, sendo assim representação também da Natureza é parte fundamental do pensamento panteísta. Cada ser, portanto, é considerado universal e deus em sua essência.

Sendo a natureza divina, a ayahuasca é uma importante ferramenta para conectar-se com ela. É vista como um catalizador que ajuda a entender e participar dos mistérios do divino. O chá, portanto, traria insights e revelações àquele que se propusesse a tomá-lo.

Os relatos que trouxe acima não são apenas resultados de leituras filosóficas ou de suas discussões, mas foram também concebidos através da própria experiência ayahuasqueira pessoal de cada indivíduo. Estas interpretações dadas reiteram o pensamento propagado também pelo grupo, mas trazem as visões de cada pessoa sobre o significado de Cosmos, Natureza, Universo e Deus.

A experiência com o psicoativo, portanto, tem um papel fundamental para este grupo. É principalmente sob a luz da ayahuasca que os panteístas se apropriam dos conceitos de Spinoza e Barbier.

#### 4 A ANTIGA SEDE

A antiga sede da Sociedade Panteísta era um ambiente cheio de muitas cores. Localizava-se em Paudalho, onde ainda mora Régis Barbier. Esta cidade pertence à Zona da Mata Pernambucana e, apesar de ser vizinha a Camaragibe, município integrado a Região Metropolitana do Recife, há uma escassez de transporte público na região. Poucos do grupo viviam nas cercanias e o acesso ao local não era dos mais simples. Para chegar até lá, quem não tinha carro (que era parcela significativa do grupo) se utilizava de caronas com outros membros e, assim, orquestrava-se a viagem para a outra viagem. Numa dessas caronas, conversando com Diana, uma professora universitária com mestrado na área de informática, poeta e envolvida também com artes plásticas, soube que ela, ao entrar no carro e seguir para a cerimônia, já começava a sua “viagem”. Entrava no seu veículo, ligava o som em alguma música para melhor sintonizar-se com a ayahuasqueira<sup>11</sup> e assim começava sua saga. O sistema das caronas funcionava geralmente bem e todos os carros chegavam com vários membros de locais diferentes. Eu ia com Cris na maioria das vezes, pois ela, assim como eu, também morava em Olinda. Outros que moravam próximos ou no caminho seguiam também conosco.

Cris era professora de yoga e pilates, na época tinha 30 anos, era vegetariana, formada em educação física e era casada com um rapaz que ia o grupo com menos frequência, no entanto separaram-se durante o período da pesquisa. Tornamo-nos amigos durante o processo e ela tornou-se uma de minhas principais interlocutoras durante o trabalho.

Algumas poucas vezes, porém, não consegui carona porque outros se antecederam a mim e garantiram suas vagas nos carros. Tive que fazer por minha própria conta o percurso de mais de três horas, envolvendo quatro conduções até chegar ao local da cerimônia. Para ir, saía de casa por volta das onze da manhã, pegava um ônibus até o centro do Recife, onde tomava o metrô até a estação de

---

<sup>11</sup>O termo Ayahuasqueira é usado no grupo como forma de designar a complexa experiência psíquica/mística com a Ayahuasca. Em outros grupos, é popularmente chamada de borrachera, em referência a palavra “borracho”, vinda do espanhol que significa embriagado, a “borrachera”, por sua vez pode ser traduzida como embriaguez. Muitas das palavras dos grupos mais tradicionais têm essa raiz hispânica devido ao contato dos primeiros grupos ayahuasqueiros urbanos nas regiões de fronteira do Brasil com países de língua espanhola.

Camaragibe, de lá aguardava o único ônibus que ia para a vila de Chã de Cruz. A linha tinha um intervalo mais ou menos regular de uma hora entre um ônibus e outro. Quando chegava a Chã de Cruz, tinha que pegar um mototáxi até o Haras de Aldeia, condomínio este onde se localizava a sede da Sociedade Panteísta. Conseguia chegar entre duas e duas e quarenta da tarde. O horário para o qual estava marcado a cerimônia era às três da tarde, mas não era religiosamente cumprido, começando normalmente por volta das quatro horas. Era até recomendado por e-mail aos participantes que procurassem chegar as duas, para que fossem se ambientando e confraternizando com os irmãos. As cerimônias iam até mais ou menos nove da noite, dependendo da força do chá. Após o fechamento da cerimônia, sempre era servido um jantar, desta forma, a saída era programada para algo em torno das dez ou onze horas da noite. Quando ia desta forma, eu não sabia como voltaria, mas era normal que na volta houvesse uma reconfiguração das caronas e, assim, conseguisse ao menos uma carona até o Recife, onde era mais fácil voltar para casa. Sendo assim, mesmo indo de ônibus, sempre consegui retornar de carro.

Quando chegávamos ao condomínio, passávamos pela portaria, era necessário mostrar a identidade ao porteiro e comunicar para qual casa iríamos. Depois de andar um trecho de aproximadamente um quilômetro, estávamos na sede da SPA, que era também a casa de Barbier.

No portão, pintado à mão com alguns pássaros, havia um sino, que o visitante tocava, assim algum membro que chegou mais cedo se encarregava de abrir. Ao passar pela primeira vez a porta da sede da Sociedade Panteísta, percebi que havia a minha direita uma enorme mesa, um fogão e uma geladeira, assim como um balcão de metal com uma pia, numa cozinha aberta que era usada para as refeições coletivas. Próximo a ela, havia uma pequena suíte com duas camas, usadas para os hóspedes eventuais e habituais. A esquerda de quem entra na casa está um lindo jardim florido e, um pouco mais à frente, o salão cerimonial. Entre o salão e a cozinha, está um pátio aberto e uma área coberta que conecta os banheiros, a cozinha especialmente preparada para o cozimento da ayahuasca e a casa de Barbier, que está ao fundo.

O local é bem amplo e tem vários quartos e pode receber mais de trinta pessoas para dormir com certo conforto. Existem vários quartos e banheiros independentes disponíveis espalhados pelo espaço. Descendo uma pequena ladeira à esquerda da

casa de Barbier, há um pavilhão com dormitórios e banheiros próximos ao chacronal. No meio do jardim, é possível ver uma torre vermelha de três andares construída sobre uma base de heptágono. Quando começou a SPA, era no seu último andar onde se faziam as cerimônias, mas quando o número de frequentadores aumentou, estas passaram ao salão. Atualmente, é mais um espaço para receber hóspedes. Logo atrás da Torre, está a oficina da casa, ao lado dela, um redário, onde alguns optam por dormir nos retiros. A casa ainda tem uma horta e, no meio do jardim, facilmente se encontram pés de chacrona e o cipó do mariri enroscado em outras árvores. Mas a maior parte do mariri está na descida do terreno, depois da área construída da casa.

Entre o redário e o salão, no meio do jardim, embaixo de um flamboyant, fica o círculo da fogueira, sempre aceso antes de cada cerimônia.

Dizer que a casa era bonita fala pouco sobre ela, era um espaço de cores muito vivas tanto das plantas cheias de flores e frutos que crescem no jardim, assim como das escolhas decorativas. Espalhados pelo espaço estão quadros, bancos e mesas de concreto, todos com mosaicos feitos por Barbier. A inspiração da experiência ayahuasqueira era notória em cada uma das imagens escolhidas: pássaros, mandalas, serpentes, imagens abstratas fragmentadas e até mesmo uma representação de Quetzalcoatl, o deus serpente emplumada da cultura asteca. Havia também estátuas em madeira pelo ambiente, algumas eram representações de animais e outras imagens humanas.

A cozinha do chá era preparada especialmente com seis fogareiros devidamente isolados. No espaço atrás dela, ficam guardadas as panelas, conchas, peneiras e outros materiais diversos para o preparo da ayahuasca. No último retiro que participei (em 2014), foram preparados mais de 150 litros de ayahuasca.

O salão cerimonial era espaço coberto, porém sem paredes. Para se entrar no salão, cada um retirava seus sapatos e deixava-os na entrada, onde ficavam posicionadas estátuas similares de felinos sentados com pouco mais de um metro. As cadeiras eram dispostas em círculo e no centro uma mesinha, onde durante as cerimônias repousam uma garrafa ou um filtro contendo ayahuasca, uma tigela com frutas (para comer e combater o amargor do chá, após o membro ingerir uma nova dose), um arranjo ou um jarro de flores, uma ou duas velas e o “bastão-da-fala”, em cima de seu suporte. No chão, estão pintados diversos pássaros em cima de um fundo vermelho. Segundo Barbier, essa pintura é fruto também de uma de suas visões; disse

que buscou por um tempo a referência de alguma pintura que tivessem os pássaros voando sob um fundo vermelho e não conseguiu encontrar. Tentou por um tempo entender o que significava o vermelho de sua pintura, mas só quando contratou o artista para fazer o trabalho e este derrubou um balde no chão, viu o vermelho espalhar-se pelo chão e percebeu que as aves voariam sob um céu de sangue. Esse sangue foi entendido como a força vital.

Quase todas as cadeiras do ambiente eram iguais e confortáveis: uma armação de metal, trançadas com cordame de plástico, cobertas com um acolchoamento mostarda, levemente reclinadas com um encosto para a cabeça. O único assento que diferia dos demais era onde sentava o facilitador, esta era uma poltrona de madeira bem acolchoada. Ao seu lado, ficava uma pequena mesa em que descansava uma garrafa d'água e um copo. Logo acima do facilitador, estava um grande filtro de sonhos, pois era a sua função conduzir o estado psicodélico/onírico aos quais os participantes passavam. O filtro (ou apanhador) de sonhos é um amuleto da cultura ojíbuá (indígena norte-americana) que teria como função impedir pesadelos e atrair bons sonhos.

No sentido oposto ao facilitador estava entronada uma pequena estátua de Pachamama, a deusa que é entendida como a Mãe Terra para a cultura quéchua.

Compondo a decoração do salão, há ainda um relógio de parede, e duas estátuas em suas colunas: uma de um homem saindo de dentro de uma árvore e outra de uma grande cabeça com uma grande língua escrito: "... palavra quer dizer FORÇA".

Faço essa descrição mais longa do ambiente para que o leitor entenda que a geografia e a composição estética deste espaço fazem parte de aspectos cruciais que transformam o grupo naquilo que ele é hoje. Além disto, algumas questões importantes sobre as mudanças ocorridas dentro da Sociedade Panteísta estão intrinsecamente ligadas à saída de Barbier da presidência, que acarretou também a saída da SPA de sua casa, levando, assim, à perda de um espaço com uma infraestrutura privilegiada para cerimônias e retiros ayahuasqueiros. Fundamental é também entender como os membros se relacionavam com este espaço e como eles seguem mantendo novas relações com os novos espaços de cerimônia. Sobre estes aspectos, falarei mais ao longo de meu texto.

#### 4.1 UM RITUAL HARMONIOSO

Nesta parte, falarei de como funciona a estrutura de um ritual panteísta ayahuasqueiro “harmonioso”. Uso este termo por ser um termo êmico para descrever um ritual tranquilo, sem maiores surpresas além das já esperadas, e que os participantes avaliam como sendo positivo e edificante. Ao terminar uma cerimônia, muito conversa-se sobre ela, muitos contam suas visões e/ou reflexões sobre a própria vida, sobre o seu entendimento de mundo e também sobre como o ritual foi conduzido. Um dos maiores elogios a um ritual é dizer que foi harmonioso, mas outras expressões podem também serem utilizadas. Desde minha entrada na sociedade panteísta até o momento de transição, o ritual teve poucas alterações. Ainda que após a saída de Barbier da presidência alguns aspectos se modificaram devido, principalmente, a questões estruturais dos diferentes espaços das casas que acolhiam as cerimônias, a sua essência do ritual seguiu bastante similar. Descrevo, portanto, como eram os rituais ocorridos na antiga sede.

Como chegava com antecedência, esperava algum tempo confraternizando com os demais membros e conversando um pouco sobre tudo. Eram momentos em que eu podia conhecê-los melhor. A princípio, conversava mais e aguardava o horário da cerimônia; não demorou muito, porém, para que eu passasse a também ajudar na organização dos elementos cerimoniais, desde as cadeiras, até o acender da fogueira. Procurava logo pegar o meu casaco e meu material (caderno de campo, livros etc.) e deixar sobre a cadeira no salão que ocuparia durante as próximas horas.

#### 4.2 O INÍCIO DA CERIMÔNIA (OU O PRIMEIRO COMEÇO)

Soava-se o gongo três vezes para reunir a todos. Assim, a cerimônia começava com uma dinâmica inicial de apresentação. A fogueira acesa estava ao centro de um círculo e todos os participantes se reuniam ao seu redor. A seguir, algumas recomendações prévias sobre a Sociedade Panteísta eram lidas por um membro do Conselho, explicando entre outras coisas algumas contraindicações médicas ao uso da ayahuasca e que era proibido adentrar ao espaço portando substâncias proscritas pela lei. Além disto, o participante comprometia-se a permanecer na cerimônia até o fim desta. Dentro da SPA, há uma não recomendação do uso da ayahuasca para

menores de 18 anos e mulheres grávidas, mas não só isso há também um veto a pessoas portadoras de doenças mentais, usuários de medicamentos controlados que sejam inibidores do sistema IMAO e usuários contumazes de substâncias ilícitas. Este texto lido antes de todas as cerimônias mostra também um posicionamento do fundador enquanto médico.

Após este momento, o facilitador pedia que todos os membros (em sentido anti-horário) dissessem seus nomes, quando e onde beberam ayahuasca pela primeira vez. Ao final de cada apresentação, todos repetiam o nome da pessoa e, por fim, o facilitador apresentava-se. Passado isto, convidava todos a beberem o chá.

O facilitador colocava-se ao lado de uma mesa onde estavam algumas frutas e o recipiente que continha a bebida, exibia uma pequena xícara de mais ou menos 100 ml e explica aos novatos que aquela dosagem é o suficiente para se ter uma boa experiência mas, se durante a cerimônia a pessoa quisesse aprofundá-la, era isso permitido, pois o acesso ao chá permanecia aberto, até que o facilitador declarasse o seu fechamento, o que ocorria normalmente quando faltavam mais ou menos duas horas para o encerramento da cerimônia. Todos se posicionavam em fila, serviam seus copos – alguns usam a xicrinha como referência, outros mais antigos não o faziam – os novatos se atêm a colocar o recomendado e os mais antigos variam suas dosagens conforme sua própria avaliação.

Ainda sem beber o chá, todos retornavam com seus copos para o círculo ao redor da fogueira. O facilitador explicava que cada um deveria dizer uma palavra significativa que quisesse trazer para a cerimônia e pedia que a pessoa que estivesse ao seu lado direito começasse. Então o primeiro dizia, por exemplo, “FORÇA” e todos repetiam. Ao final disto, todos erguem seus copos e o facilitador diz: “Seguindo as leis da natureza, seremos eternamente felizes. Que assim seja!” Todos dizem “Que assim seja!” e bebem o chá. Neste momento, há uma profusão de caretas devido ao gosto forte e amargo da bebida, todos que pegaram uma fruta antes, rapidamente devoram-nas para aplacar seu amargor.

Era dada assim uma instrução que as pessoas aproveitassem o tempo que se segue para ficar o máximo em silêncio consigo mesmos pelo jardim. Avisava-se que, após uns trinta ou quarenta minutos (tempo o suficiente para a ayahuasca começar a fazer efeito), todos seriam alertados pelo gongo. Essa instrução não era seguida sempre por todos, mas também não havia nenhuma repreensão. Alguns ficavam

conversando na área da cozinha ou num canto do jardim, outros se deitavam ou se sentavam na grama ou em algum dos bancos de concreto. Havia ainda os que iam para as redes ou preferiam já permanecer nos seus lugares no salão cerimonial, onde se escutava músicas instrumentais diversas, sendo frequentes as músicas andinas repletas de sons de flautas. Lá, durante a cerimônia, sempre houve uma quantidade de cadeiras exatamente igual ao número de participantes, de forma que a ausência de qualquer um fosse facilmente evidenciada.

Um a um, iam chegando os participantes conforme sentiam os efeitos do chá e ocupavam os lugares que haviam marcado. Para entrar no salão, o participante tirava seus calçados e deixava-os na entrada, na frente de uma das estátuas dos felinos. Deveria seguir até o seu lugar, respeitando o fluxo do ritual, ou seja, no sentido anti-horário. Sempre que alguém entrava ou saía do círculo deveria fazê-lo desta forma. No entanto, ninguém corrigia se acaso você não respeitasse o sentido. Era uma dessas regras que são aprendidas ao se observar o grupo. Tão pouco era algo sobre o qual era falado nas cerimônias. Eu mesmo, demorei um pouco para adaptar-me e nunca fui corrigido publicamente ou em âmbito privado. Tal costume foi herdado da UDV, mas foi-lhe dado um sentido distinto, um sentido mais estético e organizacional como também simbólico, no qual o grupo segue o fluxo do movimento ao qual o mariri se enrosca. Porém a ruptura desse fluxo não é, porém, vista como uma falta grave, digna de nota.

Soava-se o gongo novamente, convocando os que ainda estão espalhados pelo jardim para que se juntassem aos demais.

#### 4.3 A ABERTURA (OU O SEGUNDO COMEÇO)

Ao estarem todos reunidos, começava-se a abertura da cerimônia e eram feitas as chamadas de abertura. As chamadas são cantos, executados sem acompanhamento musical, com conteúdo vinculado à filosofia panteísta e com diversas funções dentro do ritual. Pensando nos termos de Zinberg (1984), onde figura o tripé clássico do uso de drogas, “drug, set e setting”, as chamadas são uma parte das mais importantes deste setting, pois são reordenadoras e orientadoras do ritual. A maioria delas foi composta por Barbier, outros membros, porém, trazem suas

próprias composições e/ou adaptações de outras chamadas, por exemplo, da União do Vegetal.

As chamadas de abertura são três que, como se pode supor, abrem os trabalhos: Mariri, Ayahuasca e Jardim Real, as quais disponho no Anexo. Elas são responsáveis por “chamar” a ayahuasqueira, muitos dos participantes relataram que, muitas vezes, quando começam as chamadas de abertura, começam a ter visões, mesmo quando antes nada sentiam dos efeitos.

De fato, havia dois começos no ritual. O primeiro o que marca o início da cerimônia, ao redor da fogueira, caracteriza um movimento de integração no qual os atores iam até a ayahuasca. Sendo assim, o momento era caracterizado pela busca pessoal em tornar-se um com o chá. O segundo começo, ou seja, a abertura da cerimônia era o movimento feito pela substância agindo nos indivíduos. Esse momento era caracterizado pela unidade psíquica entre atores e psicoativo, reunidos em comunidade, buscando transformar a experiência individual em coletiva.

#### 4.4 O ANDAMENTO DO RITUAL (OU O USO DA PALAVRA)

Após a abertura, o facilitador começava um momento de fala. A temática tratada depende do que o facilitador tinha preparado para o dia e de como reagissem os participantes. O discurso de abertura, na maioria das vezes, trazia figuras de linguagens, histórias desde uma perspectiva mais poética e lúdica de um ensinamento que o facilitador desejasse passar. No entanto, o discurso não estava fechado a piada, por exemplo. Recordo de um momento no qual Barbier começou a sua fala com:

Um índio estava na sua tribo e chegou lá um padre. O padre lhe falou:

- Bom dia. Qual o seu nome?

- Tupã.

- Humm... Então, eu te batizo João em nome do pai, do filho e do espírito santo. A partir de hoje seu nome é João. Tá certo?

E o índio respondeu:

- Tá.

- Você sabe que dia da semana é hoje João?

- Hoje é dia de caça e de pesca, como todos os dias.

- Não. Hoje é sexta-feira. Hoje é dia de lembrar o sofrimento e a morte de nosso senhor Jesus Cristo. Então, toda sexta-feira, você não pode comer carne vermelha. Tá certo, João?

- Tá.

O padre foi embora e passaram-se alguns meses, então ele retornou a tribo. Quando chegou, viu o mesmo índio com uma anta enorme na fogueira. E foi falar com ele:

- Bom dia, João. Eu sou aquele padre que esteve aqui meses atrás. Tá lembrado de mim?

- Tô.

- Hoje é sexta-feira. Você não deve comer carne vermelha. Não tá lembrado?

- Tô sim. Por isso que antes de eu matar a anta eu disse: eu te batizo bacalhau em nome do pai, do filho e do espírito santo.

A piada usada, porém, trazia um conteúdo que condizia com o pensamento panteísta. Remetia a falas anteriores e introduzia o pensamento sobre as questões referentes ao batismo cristão e essa oposição simbolizada pelo personagem indígena da história.

Além da piada, muitas outras histórias poderiam ser contadas. O pensamento político de uma sociedade igualitária e anárquica também era parte do desenvolvimento da fala e, muitas vezes, abria as cerimônias. Não havia, portanto, como saber qual seria o mote da cerimônia, muito menos o caminho que ela tomaria.

No entanto, pode-se afirmar que a palavra ocupava um lugar central dentro deste ritual. O facilitador era o único que pode falar sem o bastão-da-fala, que consiste num instrumento musical, um pau-de-chuva, que era passado (também sempre no sentido anti-horário) para todos aqueles que pedissem a palavra. Barbier explicou-me que teve por inspiração um ritual com peyote, do qual participou no México numa comunidade indígena, em que era passado um cachimbo com tabaco. Para não incluir o tabaco no ritual, optou por um bastão. O símbolo tão fálico quanto central ao ritual é uma representação do elemento masculino, que contrasta com a feminilidade do recipiente onde a ayahuasca é depositada, formando assim um intencional yin-yang. Desta forma, simbolicamente, constrói-se a imagem que a fala é dentro deste ritual um complemento de igual importância a ayahuasca.

O participante que pedisse a palavra aguardaria que o bastão-da-fala chegasse. Em posse da palavra, está livre para fazer dela o que bem entender, pode trazer um canto ou uma chamada, colocar uma música no aparelho de som, trazer uma reflexão pessoal ou um texto, ou até mesmo convidar os demais para uma dança. Isto não significa dizer que toda palavra dita será bem acolhida pelo facilitador ou pelos demais. Quando o que é dito por um participante destoa da filosofia propagada pelo grupo, o

facilitador repreende a fala. Retornarei mais tarde a falar sobre esses choques ideológicos que ocorreram em meio a uma cerimônia.

A cerimônia segue assim, focada no discurso de integração à natureza; fala-se de política, sociedade, teologias e de história. Este ritual centrado na palavra abre espaço para o diálogo, não somente de perguntas e respostas, mas para a troca de experiências de vida, muitas vezes, torna-se um momento terapêutico em que alguns dos participantes trazem à tona suas angústias e anseios.

O discurso mais valorizado dentro da cerimônia é diverso. Pode ser algo mais poético e artístico, como também o político e religioso, desde que estejam teológica e ideologicamente afinados com os da SPA. Os participantes da cerimônia trazem informações de fontes diversas como jornais, televisão, internet, leituras etc. Além disto, a cerimônia também acolhe as reflexões de seus participantes e funciona muitas vezes para que falem de seus sentimentos, angústias, felicidades e buscas de vida, funcionando, em alguns momentos de forma também terapêutica. Detalharei melhor estas falas dos participantes e o discurso panteísta nos capítulos seguintes. Mas é principalmente durante estes momentos de cerimônia, sob a influência da ayahuasca e do próprio grupo, que seus integrantes se afirmam mais intensamente como panteístas.

Caso alguém passe por experiência difícil e/ou saia do grupo, por quaisquer motivos, não há pessoas que desempenham um cargo de “fiscal”, como existe em outros grupos, que seria o responsável por trazer novamente esta pessoa ao círculo. No entanto, existe uma regra tácita que qualquer membro do grupo mais antigo aprende: cuidar dos irmãos menos experientes que não passam bem. Normalmente, são os membros do conselho que são impelidos a fazer esse trabalho, mas está a cargo de qualquer um. Se uma pessoa tarda a voltar ao grupo, muitas vezes por iniciativa própria ou, como já presenciei, o facilitador discretamente pede a outro membro que está próximo que vá checar se tudo anda bem.

Tal fato já aconteceu comigo, tanto quando me ausentei do círculo, como quando busquei alguém. Se tudo anda bem e a pessoa que se perdeu só estava envolvida em suas próprias reflexões, caminhando na natureza do jardim da casa, quem foi buscá-la convida que retorne ao salão e retorne ao seu lugar no círculo. Porém nem sempre é fácil. Algumas vezes, a pessoa passa por uma experiência mais complicada e a

ajuda de algum ayahuasqueiros mais experiente se faz necessária. No tópico seguinte, darei exemplos de como isto já ocorreu.

A cerimônia seguia até o facilitador propor o fechamento desta. O fechamento acontece normalmente quando o efeito do psicoativo na maioria dos integrantes já está passando. Antes da cerimônia acabar, o facilitador anuncia que encerrará logo mais e pergunta se alguém tem algo mais a dizer. Os participantes falam algo mais, normalmente agradecem ao facilitador e ao dono da casa. Passado isto, fazia-se um agradecimento e a chamada de fechamento. As palavras finais da cerimônia feita por Barbier diziam:

Agradeço ao primeiro índio que no meio da floresta amazônica encontrou a chacrona e o mariri e delas fez este chá. Agradeço ao Mestre Irineu, que na década de trinta fundou o Santo Daime, levando a ayahuasca para o meio urbano. Agradeço ao Mestre Gabriel que na década de 60 fundou a União do Vegetal, religião esta pela qual eu conheci a ayahuasca e que no ano de 2000, me levou a fundar esta sociedade

Desta forma, havia um reconhecimento do caráter ancestral e hereditário da ayahuasca, mas também o reconhecimento de uma ruptura com a ideologia de grupos anteriores, além reconhecimento do próprio fundador como o criador de uma nova linha.

Após isto, muitos se abraçavam, se confraternizavam e todos eram convidados para um jantar, que, a princípio, fornecido por Barbier, mas que depois passou a ser levado pelos próprios participantes.

#### 4.5 NOTAS DISSONANTES NA HARMONIA DA CERIMÔNIA

O ritual funciona como uma grande orquestra, na qual se espera que os instrumentos toquem em notas que formem uma harmonia. No entanto, alguns destes instrumentos podem estar afinados em outras notas e seus músicos muitas vezes não estão acostumados com a melodia ali tocada. O papel de um maestro (facilitador) é orientar o tom da peça e, assim, reger a melodia que será executada. Portanto, tímpanos, oboés, clarinetas, violinos entre tantos devem soar como uma mesma música. No entanto, a complexidade melódica nem sempre agrada a todos. Algumas

vezes, pode soar como se Hermeto Pascoal, Bach e Sid Vicious decidissem participar do mesmo concerto. É neste momento, porém, que o antropólogo pode observar e analisar seus interlocutores atentamente, quando dentro do ordinário ocorre o extraordinário, o dissonante, e os discursos são aprofundados e confrontados de forma mais evidente. Esses momentos mostram o posicionamento do grupo frente às questões mais importantes de sua religiosidade e de como estes reagem a posturas alheias as suas.

#### **4.5.1 Quando Livia veio ao grupo**

Para começar, relato aqui um caso ocorrido em outubro de 2014, no qual eu estava presente à cerimônia. Uma visitante, a quem atribuo o pseudônimo de Livia, já havia ido a outras cerimônias do grupo, mas teve posturas anteriores que desagradaram alguns membros. Em outra cerimônia à qual ela participara, na qual eu não estava presente, mas cujo desenrolar foi-me relatado por alguns que o assistiram, a visitante chegara atrasada, depois que todos já haviam bebido o chá. Isso causou uma má-impressão primeira, mas como ela viera de longe (outro estado), o facilitador permitiu que participasse da cerimônia. Além disto, durante a ayahuasqueira, respirava alto (gemendo) e ficava muito inquieta em sua cadeira, quando se levantava, andava com muita falta de equilíbrio e sem respeitar o fluxo do círculo ao redor da mesa. Apresentava-se de branco, mas suas roupas, que me foram descritas como muito decotadas, teriam sido criticadas (este tipo de crítica não escutei nem antes nem depois deste caso a nenhum outro membro, o que denota o mal-estar que os integrantes da SPA sentiram com ela).

A irritação com Livia culminou quando pegou uma câmera fotográfica e a tirou de sua capa. Como nos e-mails e antes da cerimônia é sempre reiterado que qualquer foto ou filmagem deve ser feita com comunicação prévia e autorização do Conselho, na mesma hora, Victor a impediu de tirar fotos. Ela, por sua vez, decidiu por bem colocar a câmera em cima da mesa central do ritual, o que também foi censurado. Ela tentou se justificar dizendo que era para compor a mesa, mas a partir disso, travou-se uma discussão entre Barbier e ela, no qual este disse que a visitante estava sendo mal-educada e ela disse que o anfitrião era prepotente. Os demais participantes da

cerimônia observaram a cena e apoiaram a atitude do facilitador, mas durante algum tempo aquela discussão foi comentada.

Passado este momento e acalmando-se os ânimos, algumas cerimônias depois, Lívia voltou e foi recebida com certa frieza pelos participantes. Desta vez, chegou na hora e participou durante bastante tempo da cerimônia em silêncio, ficando muitas vezes com as pernas dobradas sobre sua cadeira e com as mãos unidas em forma de oração. A cerimônia já durava mais de duas horas e ela pediu a fala. Agradeceu pela recepção de Barbier e falou que trouxe consigo uma essência da flor de *Argyrea nervosa*, uma homeopatia que ela mesma fazia e que bastava pingar algumas gotas na água para beber, pois, segundo ela, isto “abriria o chacra da visão”.

Escutando isto, Barbier disse que não era assim, aquela substância não tinha o poder de abrir chacra nenhum. Ela contestou que sim abriria. Ele perguntou: “segundo quem?” Lívia respondeu que segundo as suas próprias experiências. Sendo assim, Barbier encerrou a discussão dizendo que ela ao afirmar algo assim dissesse: “*Para mim abre o chacra da visão!*”, já que isto não era uma verdade absoluta e que não tem comprovação alguma além do ‘achismo’ dela.

A discussão se encerrou. Os olhos de alguns que antes estavam fechados, agora estavam todos abertos e atentos à discussão. A postura dos participantes mudou em suas cadeiras. Agindo assim, Barbier dizia não tanto para Lívia, mas para todos os membros, que aquela Sociedade não aceitava o que eram considerados apenas como “superstições”. Utilizou-se também de seu status como médico e explicou a história de como surgiram essas essências, dizendo que isto não tinha comprovação científica alguma.

## 5 “NÃO TEM PEIA NÃO”

Às oito da noite daquele domingo começaria a cerimônia, todos os que estavam ali haviam participado do 1º Colóquio Internacional Panteísmo - Princípios Filosóficos, que ocorrera naquele mesmo final de semana, organizado pelo IUP. Seríamos 10 pessoas participantes, dentre os quais somente duas pessoas não eram membros da SPA, mas estavam em Pernambuco graças ao evento. O facilitador seria Paulo Jales, um dos mais experientes do grupo, que tem sob sua direção um pequeno círculo da Sociedade em Fortaleza - CE. As expectativas eram positivas, as melhores, pois, na avaliação geral, o Colóquio havia sido um sucesso.

Apesar do cansaço que se abatia sobre todos, o clima que pairava era aparentemente de satisfação. A princípio, não se sabia se haveria ou não esta cerimônia, justamente por conta do desgaste de todos que participaram e organizaram o evento, mas o Conselho Consultivo decidiu que caso houvesse interessados, mais uma cerimônia poderia ser feita. Ficou acertado que seria na casa de Barbier.

Sendo assim, o facilitador para aproveitar a lua cheia, decidiu que a cerimônia inteira seria ao redor da fogueira e não no salão ritual como de costume. O usual, seria que o início ocorresse na fogueira e posteriormente, fôssemos ao salão. Alguns colocaram mantas sobre o chão, outros trouxeram cadeiras do salão. Preferi pegar uma manta e me posicionar em frente à fogueira. Ela tocava o chão e crepitava no meio de um círculo feito de seixos grandes, ao redor destes, havia um espaço com grama onde nos posicionamos para começarmos os trabalhos.

Quando todos estavam reunidos, o facilitador, como era de costume, começou com o momento introdutório do ritual. Neste momento, todos ficam ao redor do círculo onde está fogueira e cada um diz seu próprio nome e a primeira vez em que bebeu ayahuasca. Logo após, todos repetem o nome do participante. A ordem de fala segue o sentido anti-horário. Passado isto, o facilitador convida a todos que se sirvam do chá e explica aos menos experientes que apenas um copinho, usado como medida padrão da dosagem (aproximadamente 50 ml) seria o suficiente para uma boa experiência. Caso não consigam sentir o efeito ou queiram aprofundar-se em seu processo, podem repetir depois. Neste sentido, quem tem a autonomia do quanto consome é o próprio participante, ele, porém, é orientado pelos membros mais experientes.

Abri a torneira do recipiente de vidro, onde estava o líquido amarronzado e amargo. Optei por tomar um copinho e meio: enchi o primeiro copo, fechei a torneira. Coloquei o chá numa caneca branca de plástico e repeti o processo, da segunda vez, só com metade do copinho. Peguei também algumas uvas, numa fruteira que ficava ao lado da jarra de vidro, ambos repousados sobre uma mesa de pedra. Quando todos já haviam se servido, retornamos ao círculo e demos seguimento à dinâmica: cada integrante diz uma palavra que seja significativa para o momento que está passando, por exemplo, uns dizem “amor”, todos repetem “amor”, outros pedem “força” e assim por diante. Ao finalizar, este momento, o facilitador diz: “(...) *Em harmonia com as leis da natureza, seremos eternamente felizes – que assim seja.*” E todos repetem “*que assim seja*” e bebem o chá. Beber juntos é um momento de aliança, de união da comunidade.

Naquela noite, havia uvas para aliviar o amargor do chá. O facilitador nos avisa que poderíamos caminhar pelo jardim e que tentássemos permanecer o máximo em silêncio – coisa que nem sempre é respeitada – e que após trinta ou quarenta minutos, quando começasse a ayahwasqueira, todos deveríamos voltar. Neste momento, o grupo se dispersa um pouco; há um lindo jardim na casa do antigo presidente da SPA e alguns circulam pelo espaço. A noite de lua cheia é propensa a um passeio. Metade permanece no círculo, como eu mesmo, optando por escutar a música vinda de duas caixas de som conectadas a um notebook. A música escolhida era instrumental como de costume, naquela noite, também se tocou muita música andina, repleta de flautas, charangos e violões; no entanto, pela primeira vez escutei músicas feitas com tigelas tibetanas durante a cerimônia. Isto aconteceu porque a seleção musical era feita de um dos rapazes que não era um participante frequente do grupo, apesar da música me agradar, era bastante incomum.

A pouca luz do ambiente tornou a experiência psicodélica mais intensa. Conversando com outros participantes, notei posteriormente que não somente eu tivera visões com os olhos abertos. A experiência com o DMT pode proporcionar visões oníricas, no entanto os efeitos são diferentes em cada pessoa.

Neste momento, deitado sobre a manta, enxerguei inúmeros lagartos e serpentes rastejando ao meu redor na fogueira, suas cores cintilavam e variavam entre verde, amarelo e vermelho. Não senti medo, mas felicidade por estar entre eles, sentindo-me parte deles. Logo depois, quando tocou uma música andina na qual

soava uma flauta muito forte, pude ver um índio gigante em cima da fogueira; ostentava um cocar colorido e tocava uma quena, instrumento típico andino. Estes elementos, como podemos observar, são também parte do discurso e do repertório da SPA, tanto em relação à busca de integração com a Natureza e a elementos indígenas afirmados pelo grupo, mas que deixaremos para discutir no próximo capítulo. Outro participante relatou-me que também viu serpentes da mesma forma que eu.

Assim como fala Adreoni (2010, p.1):

Nos relatos de informantes nativos da floresta, indígenas ou não, sobre a experiência visual induzida pelo uso da ayahuasca, é marcante a presença de elementos característicos do ambiente onde esses informantes vivem, e no qual os vegetais que normalmente compõem essa infusão são endêmicos.

O símbolo da serpente é um elemento importante para diversas culturas indígenas ayahuasqueiras, assim como para os panteístas. E é trazida à tona muitas vezes durante as cerimônias. Noutra cerimônia, um participante contou ao final que, em suas visões, uma serpente encarou-lhe, abraçou e engoliu-o. Ele, no estômago da serpente, sentiu-se completamente perdido. Até que conseguisse fazer com que a serpente o vomitasse. Ao falar isto, Barbier, que naquela ocasião facilitava a cerimônia, explicou que a serpente é um símbolo da criatividade, do renascimento, do primordial, pois o espermatozoide também tem a forma serpentina, é também símbolo de cura, utilizado desde os gregos em que traz em si o veneno e a cura deste. Citou também o Uroboro, a serpente que devora a própria cauda, alimentando-se de si mesma é símbolo da eternidade. Sendo assim, Barbier, traz uma interpretação simbólica, próxima à psicologia Junguiana, para o fenômeno da experiência ayahuasqueira. Distancia-se, portanto, dos elementos religiosos cristãos, que tendem a relacionar a serpente com o pecado original ou mesmo o demônio. Em outros rituais, como no Santo Daime, por exemplo, as serpentes, talvez por serem popularmente associadas a forças demoníacas, raramente fazem parte de mirações relatadas e certamente nunca são invocadas. Justamente o contrário do que acontece entre os panteístas e entre indígenas ayahuasqueiros.

## 5.1 ABERTURA DA CERIMÔNIA

Diferentemente da dinâmica de início da cerimônia, ao qual chamei de momento introdutório, a abertura da cerimônia aconteceu neste segundo momento, quando, após o gongo soar três vezes, todos se reuniram novamente ao redor do círculo e o facilitador entoou os cantos de abertura. Os participantes retornaram, porém, faltavam dois, Victor e Carol. Normalmente, as cerimônias não são abertas sem que todos os que estavam no momento inicial estejam reunidos novamente. Mas, neste dia, por haver poucos participantes e, por estes dois serem pessoas experientes e ativas dentro da sociedade, Paulo decidiu seguir a cerimônia. No entanto, antes perguntou onde estavam e Chris disse:

- Victor está com Barbier – que estava recolhido em sua casa – e Carol foi colocar Vitória para dormir (Vitória é a filha de Carol, que tinha seis anos naquela ocasião, e estava conosco no começo da cerimônia, mas que não bebeu o chá, até porque dentro do regulamento da SPA, o uso do chá é vetado aos menores de 18 anos).

Em uma cerimônia-padrão, existem três cantos que dão início ao trabalho: O canto do mariri, o da chacrona e jardim real (que estão disponíveis no anexo). Naquela noite, porém, Paulo cantou uma adaptação panteísta de um canto proveniente da UDV para abrir a cerimônia.

É importante ressaltar os elementos usuais, com os quais os participantes estão identificados, pois, quando algo foge ao trivial, o setting é alterado e os participantes percebem-se numa situação inusitada e nova. Tais mudanças não são positivas ou negativas em si, mas são apresentadas como uma realidade diferente que juntamente com a ayahuasca e o seu processo pessoal devem ser digeridos pelos participantes. Um ritual estruturado funciona, muitas vezes, como um porto seguro aos participantes, sendo assim, menos um elemento a se preocupar. O tripé das drogas de Zimberg do drug, set and setting...

Depois de seu canto, começou a sua fala.

- Meus queridos irmãos, é muito bom estar aqui com vocês. É sempre uma alegria estar entre pessoas que entendem um mundo de uma forma diferente. Eu estou de saco cheio destes misticismos que tem por aí. Dessa gente que nunca cuidou de uma planta, não sabe cuidar de um bicho e que quer falar pra gente que conhece os mistérios do universo. Sagrado pra mim é acordar todo dia e tomar meu café. Sagrado é olhar pros meus filhos de manhã. Sagrado é sair e ter que ir ao trabalho. É isso mesmo. A vida é aqui mesmo, não em outro lugar.

Neste mesmo tom continuou sua fala.

A palavra ocupa um papel central no ritual panteísta. O discurso filosófico naturalista, sendo o “*Deus Sive Natura*” (Deus é natureza) como o mote principal, mas não o único.

## 5.2 A CHUVA

Uma sensação comumente relatada por quem ingere ayahuasca é a sensação de frio. Por conta disto, muitos levam casacos, jaquetas, moletons ou mantas para as cerimônias. O local onde ficava a sede já costumava ser um pouco mais frio do que o Recife, pois é muito arborizado e com maior altitude. Naquela noite de novembro, o clima estava ameno e levemente nublado. A decisão de fazer uma cerimônia na fogueira embaixo do flamboyant parecia ótima, até que uma garoa fria começou a molhar a todos. Em outros estados mentais, a temperatura talvez não parecesse tão baixa, mas, naquela hora, meus dentes tilintavam.

Depois de um tempo tentando eliminar o frio de meus pensamentos, pois o grupo a princípio não comentou nada sobre a chuva, disse aos demais: “Pessoal, estou molhado e com frio. Não sei quanto a vocês, mas vou sair da chuva.” O facilitador concordou e achou melhor que nos retirássemos da fogueira e disse-nos que fôssemos ao salão ritual. Todos os que já participavam com frequência dos rituais da SPA, acatamos a orientação de Paulo e fomos para o salão.

No meio do caminho, um dos rapazes mal conseguiu levar sua cadeira ao seu novo lugar. Parou. Vomitou bastante. Depois, seguiu seu trajeto até que encontrasse um lugar onde pudesse se realocar. Disse-me, em outro momento, que fazia anos que não vomitava em nenhuma cerimônia.

Neste momento, o grupo se dividiu. Na fogueira, ficaram dois jovens que eram convidados do Colóquio, nenhum dos dois frequentando o grupo com constância. Um deles havia experimentado ayahuasca pela primeira vez no dia anterior e o outro morava em São Paulo e visitava esporadicamente o grupo. Ambos decidiram dançar ao redor da fogueira e permanecer na chuva.

Enquanto o grupo se reunia no centro do salão, alguns membros foram chamar os rapazes, que continuavam a dizer que estavam bem por lá. E que não iriam naquele momento. O discurso que se seguiu foi de que deveríamos deixar de lado certas

superstições, em referência à dança dos rapazes. Falou-se também, da necessidade de cuidar da própria saúde, que isto era um hábito panteísta.

O grupo ficou dividido: Carol e Victor que estavam presentes no início da cerimônia, mas não apareceram depois da abertura, os dois rapazes ainda na fogueira e nós no centro do salão, assim o ritual tornou-se disperso.

Após cerca de meia hora, os rapazes se juntaram ao grupo. Ao chegarem molhados, a crítica do facilitador continuou e foi direcionada aos dois. Um dos rapazes chegou a manter uma discussão com ele, que não durou muito tempo, pois foi interrompido por algo que era completamente externo àquele embate.

### 5.3 O GRITO

De longe, ouviu-se um grito de terror. Era um berro desesperado. Todos pararam suas falas e olharam na direção da Torre, de onde parecia ser sua origem. Um segundo grito tão intenso quanto o primeiro o acompanhou. “Parece ser Carol”, disse Cris que foi com Paulo ver o que havia acontecido.

Permanecemos em silêncio, assustados e sem entender o que havia acontecido.

Paulo e Cris voltaram com Carol. Levava uma mescla de pavor e angústia nos olhos muito difícil de traduzir em palavras. Repetia frases como “isso é tudo mentira”, “a realidade não existe” e “nada faz sentido”. O ritual mudou, novamente. Todos focaram suas forças em tentar ajudá-la de alguma forma. Nenhum outro assunto era mais importante do que aquele.

Todos os demais tentamos acalmá-la, era perceptível que ela estava lidando com sérios problemas pessoais. Colocaram-na sentada em uma das cadeiras, tentamos dialogar com ela, mas sua angústia não diminuiu após isto. Continuava num estado de confusão.

Cris perguntou-lhe se ela queria escutar uma chamada para se acalmar, Carol disse que sim. Assim começou o canto, e foi interrompida por outra fala de Carol, dizendo que não adiantava nada.

De certa forma, cada um em sua medida, todos foram afetados pelo estado que ela se encontrava.

No meio deste processo, Carol pediu para ver Barbier, que nesta hora estava no quarto conversando com Victor. Levaram-na. Paulo e Cris acompanharam-lhe. Lá ficaram e conversaram.

Fiquei com os demais no centro do salão. Conversamos sobre a situação e, à medida que aquele momento se distanciava, seguimos falando sobre outros temas. Alguns falaram como a noite e a lua cheia influenciou naquele ritual que estava muito forte, mas também não estava harmonioso. À medida que o tempo passava, outros assuntos entravam eram conversados e o clima se descontraía depois da tensão.

Quando Paulo voltou, decidiu fechar a cerimônia, pois, como ele próprio falou, não havia mais clima para que continuássemos. A chamada de fechamento foi cantada e continuamos conversando sobre diversos assuntos, pois a cerimônia havia passado, mas não a ayahuasqueira de todos.

Carol permaneceu com Victor e Barbier conversando e vivenciando aquele momento pessoal de forma também terapêutica.

#### 5.4 O “SUMIÇO” DE VICTOR

Dias depois, quando encontrei com Victor, ele me contou o motivo de ter sumido durante a cerimônia. Disse que após beber o chá, deu um pequeno cochilo, pois estava muito cansado. Quando acordou, estava com uma ayahuasqueira muito forte. Sentiu-se confuso e foi conversar com Barbier. Tinha chegado a uma conclusão: “estava louco”. Agarrou uma estátua no corredor de Barbier, bateu na sua porta e disse: “Barbier, eu acho que estou louco”.

Daí por diante, aconteceu uma conversa longa entre os dois. No entanto, quando Carol chegou, todos se dedicaram a atendê-la.

#### 5.5 É PEIA? É PUNIÇÃO?

Diversos fatores levaram a outros participantes não terem experiências tranquilas naquela noite. As experiências de confusão mental podem acontecer e são encaradas como parte do processo de tornar-se ayahuasqueiro. Em outros grupos, como o Santo Daime, por exemplo, a experiência é chamada de peia e é vista como

um castigo simbólico feito pela divindade no intuito de repreender atitudes do participante:

Ela [a peia] está mais diretamente relacionada aos efeitos purgativos do chá, como diarreias e vômitos, mas pode tomar contornos bastante amplos dependendo da experiência e do sujeito como, por exemplo, a dificuldade em se cantar durante os rituais, tonturas, confusão mental, ou mesmo quando não é sentido qualquer efeito da bebida.

(...)

A peia é comumente entendida como uma "surra" aplicada pelo próprio daime, que na concepção nativa, é considerado um "ser divino" com vontade própria. A peia pode ser qualquer dificuldade ou sofrimento vivenciado pelo indivíduo em sua vida e, no ritual, se expressa por vômitos, diarreias, sudorese, tonturas, ab-reações, visões aterradoras, entre outros. Ela é, contudo, vista como benéfica na medida em que auxilia no processo de "limpeza" física, moral e espiritual do indivíduo e na conscientização sobre os motivos das dificuldades vivenciadas (Silva, 2004, 1-5).

A ayahuasca dentro da sociedade panteísta é encarada também como planta mestra, mas não no sentido punitivo do termo. O aprendizado com a planta é feito a partir de uma relação pessoal criada entre o indivíduo e o chá. A divindade do chá não é considerada superior à da própria pessoa, portanto a inter-relação ocorrida neste momento não seria fruto da punição da divindade das plantas, mas resultado de um conflito pessoal que já estava latente e que foi trazido à tona a partir do uso do psicodélico.

Escutei, porém, o termo peia algumas vezes dentro da SPA, mas dentro deste contexto que mencionei. As diarreias e vômitos que a experiência pode provocar não são encarados como surras ou punições, mas também são vistos como processo de limpeza, neste contexto, há de se entender que toda limpeza que poderia ser considerada espiritual é também física. Afinal de contas, considera-se que ambos não estão separados, mas formam o mesmo ser.

Segundo Silva (2004), para o Santo Daime, a interpretação e a significação da peia estão intimamente relacionadas com as noções de cura e doença, e tem como implicação principal a ordenação simbólica dos adeptos. Além disto, os efeitos purgativos comuns à bebida são significados e interpretados a partir de um sistema de valores próprio à religião, portanto aprimora a conduta dos adeptos, segundo um modelo idealizado pelos fundadores. Enfim, a peia não se constitui como um fenômeno a priori, mas:

É produto cultural das experiências idiossincráticas dos líderes e demais daimistas e, dessa forma, tem também importância histórica e pedagógica, na medida em que peias marcantes são lembradas como momentos de dificuldades vividos pelos indivíduos ou pelo grupo como um todo (SILVA, 2004, p. 3).

Dentro da SPA, acredito que a explicação dada por Silva (2004) pode ser aplicada em parte. No entanto, deve-se perceber que, por ser um grupo mais jovem do que Santo Daime, os fundadores do grupo ainda estão vivos e presentes. Isto implica que o sistema de valores segue sendo dialético e a partir de sua perspectiva filosófica pode ser alterado. A ideia de círculo dialógico é esta.

## 5.6 OUTRO EPISÓDIO: QUANDO ME AUSENTEI

Era o retiro de Carnaval, por consequência, também um preparo, e aquele já era no terceiro dia. O retiro de preparo era considerado uma única cerimônia, desta forma a princípio fazia-se a abertura no primeiro dia, quando se toma uma dosagem do chá e começam os trabalhos necessários para manter um estoque de ayahuasca para os seis meses seguintes. Separavam-se grupos e corta-se muito mariri e chacrona, outros ficavam responsáveis pelo cozimento e apuro da bebida, assim como, no final por seus engarrafamento e armazenamento. Todos os dias, porém, fazia-se uma cerimônia habitual, mas sem as chamadas de abertura ou encerramento. Somente no último, é que a cerimônia seria fechada como símbolo da unicidade do trabalho realizado.

O chá ficava aberto, ou seja, quaisquer dos membros tinham a possibilidade de bebê-lo quando bem entendessem. Limitei-me a tomar nas horas de cerimônia. Havia tomado o compromisso de fazer pizzas para o jantar, durante a hora da cerimônia habitual, portanto outro rapaz, Heitor, dispôs-se a ajudar. Sendo assim, bebi o equivalente a um copinho, pensando que seria uma forma de permanecer num nível “operacional”.

No entanto, não foi o que ocorreu. Tive naquele dia uma das experiências mais difíceis que tive com o chá. Não conseguia mais conciliar o trabalho que precisava ser feito com a experiência de conflito interno que eu passava. Já tinha começado a

massa da pizza e pedi ao rapaz que desse continuidade, explicando os próximos passos. Disse que ia me retirar e tentar apaziguar um pouco as minhas questões.

Desta forma, retirei-me e entrei na casa de Barbier, onde sua esposa na época, Reneé, estava também na cozinha. Pedi licença para entrar e pedi para me deitar no sofá, contei que não passava bem. Ela prontamente permitiu e tranquilizou-me, dizendo que não havia problema.

Inúmeros conflitos internos vinham a minha cabeça. Era correto o que eu fazia com minha vida? Será que havia tomado as decisões corretas? Muitas imagens se seguiam e eu transpirava muito, angustiado com tantas coisas que me afligiam naquele momento. Não era possível passar incólume por aquela experiência. Não houve vômito, mas um turbilhão de pensamentos era intenso e eu não conseguia tranquilizar meu interior.

Passado certo tempo (não consigo medir exatamente quanto, mas concluí que tardou um pouco porque me deitei perto do pôr-do-sol e já era noite), outro membro, Victor chegou disse que já estava ajudando Heitor. Pedi-lhe desculpas, mas não conseguia lidar com a aquela experiência. Num tom mais confessional, comecei a dizer-lhe coisas que me angustiavam. Ele escutou um pouco, mas disse somente que eu tinha que refletir sobre aquilo, que só eu poderia encontrar as melhores saídas. Nenhuma intervenção direta, normativa sobre minha vida.

Pedi, porém, para fazer um canto (que está transcrito mais adiante, na abertura do último capítulo). Eu identificava que era um canto muito bonito, auto afirmativo, que trazia várias tribos indígenas no princípio dele. Naquela hora, todas as imagens desconexas e difíceis transformaram-se num rio tranquilo, no qual eu podia visualizar uma canoa flutuando. Lá era onde eu estava.

Acabado o canto, chorei um pouco, agradei pelo que ele tinha feito. Ele saiu, pois tinha que voltar a ajudar Heitor no trabalho que eu havia abandonado. Agradei novamente.

Após isto, os conflitos retornaram, mas estava mais sereno e sabendo que eu voltaria daquela experiência, ainda que ela fosse difícil, eu não enlouqueceria, nem ficaria mais angustiado.

Outro rapaz, Igor, passou também por lá para saber como eu estava. Deu-me um abraço, mas, na hora, eu não estava muito receptivo a isto, talvez se ele tivesse

feito um canto teria sido mais aberto novamente. Desculpei-me com ele depois e percebi que o que ele fazia era apenas outro sinal de cuidado e amizade.

Não foi a única vez que algo assim aconteceu. Acho importante ressaltar que estas experiências não ocorreram somente comigo, mas com muitos membros habituais e esporádicos. O cuidado que o grupo desenvolve nessas horas é essencial para que as pessoas consigam elaborar seus próprios conflitos internos quando não conseguem lidar com as demandas que são propostas pelo grupo. É um sinal de que essa experiência psicodélica aproxima os indivíduos e faz com que os mais experientes saibam também das dificuldades que os mais novos passam, por conta disto, a ajuda nestas horas também cria vínculos afetivos e pessoais.

## 5.7 APRENDENDO A GOSTAR

Assim como fala Becker (2008), ao tornar-se usuário de qualquer psicoativo existem três etapas a serem seguidas: aprender a técnica, aprender a perceber os efeitos, aprender a gostar dos efeitos e aprender a justificar para si e para a sociedade maior o seu gosto desviante.

O autor descreve como um usuário de maconha a princípio pode não reconhecer os efeitos devido à dosagem e/ou a inabilidade com o próprio ato de fumar, algo similar pode ocorrer com outros psicoativos. O domínio da técnica, porém, passará pelo momento do reconhecimento dos efeitos. No começo de cada cerimônia da SPA, por exemplo, é dada uma instrução aos neófitos sobre quanto se deve tomar e, caso não se consiga sentir os efeitos, pode-se repetir a dosagem. Becker (2004) afirma também que aquele que não reconhece os efeitos não se tornará usuário, já que não conseguirá identificar o prazer ao consumir a substância.

O terceiro passo é o determinante para que a pessoa dê ou não sequência ao seu uso: aprender a gostar dos efeitos. Já que estes, quando percebidos, podem ser desagradáveis ou fisicamente ambíguos. Além disto, a interpretação ingênua do novíço pode confundi-lo e até mesmo amedrontá-lo, principalmente quando o usuário acredita que está louco, como no caso relatado acima. Becker (2008, p.62) explica que: *“Dadas essas experiências tipicamente assustadoras e desagradáveis, o iniciante não dará continuidade ao uso, a menos que aprenda a redefinir as sensações como agradáveis”*.

Desta forma, o que faz com que os ayahuasqueiros continuem a beber o chá, após experiências que podem ser assustadoras? Seguindo a linha de raciocínio de Becker, podemos entender que estas “peias” não são a regra das experiências, mas momentos que podem ou não ocorrer, dependendo da relação entre o sujeito, o ritual e a substância. Tanto Carol, quanto Victor, de quem falei aqui, são pessoas que já tomavam ayahuasca há mais de dois anos, portanto, já tinham alguma experiência com o uso da substância. Ambos me relataram inúmeras outros momentos em que tomar a ayahuasca foram experiências extremamente prazerosas.

Além disto, a resignificação de como o grupo e os indivíduos enxergam a experiência transforma a concepção desse momento de confusão e/ou desconforto físico em aprendizado fecundo. Portanto, as releituras de como as experiências são tratadas são essenciais para a união e a integração do grupo. É neste momento que é possível receber o auxílio de outro membro e que vínculos afetivos também são criados.

## 5.8 O USO RITUAL E A REDUÇÃO DE DANOS

Norman Zinberg (1984) explicou a necessidade de diferenciação entre dois tipos de usos: o “compulsivo” e o “controlado”. O primeiro traria altos custos sociais, pois seria intenso e disfuncional, enquanto o segundo traria baixos custos sociais, já que seria regido por regras, valores e padrões de comportamento das subculturas dos próprios usuários e também pela cultura hegemônica. Os controles sociais funcionariam de quatro maneiras:

- definindo o que é uso aceitável e condenando os que fogem a esse padrão;
- limitando o uso a meios físicos e sociais que propiciem experiências positivas e seguras;
- identificando efeitos potencialmente negativos. Os padrões de comportamento ditam precauções a serem tomadas antes, durante e depois do uso;
- distinguindo os diferentes tipos de uso das substâncias, respaldando as obrigações e relações que os usuários mantêm em esferas não diretamente associadas aos psicoativos (ZINBERG, 1984, p. 17).

Além disto, existiriam também os “rituais sociais”, a respeito dos quais MacRae (2009), baseando-se na explanação de Zinberg (1984), enumera os padrões de

comportamento prescritos em relação a aspectos de uso “controlado” de substâncias psicoativas, os métodos de aquisição e uso, a seleção do meio físico e social do seu consumo, as atividades empreendidas sob seu efeito e as maneiras de evitar consequências prejudiciais.

Para MacRae (2009), é interessante que se pense o “uso controlado” de enteógenos dentro dos rituais tradicionais de diversos povos. Estes são exemplos de como tradicionalmente os psicoativos foram consumidos sem diretamente causar um prejuízo social, mas como parte integradora da comunidade.

Nos contextos das religiões ayahuasqueiras urbanas ocorre o que o autor chama de “uso ritualmente controlado de psicoativos”:

sendo a substância utilizada dentro de uma estrutura social hierarquizada, na qual são veiculados valores doutrinários, regras de conduta e práticas rituais, e se propõe padrões para a reestruturação da vida dos seguidores, além de regulamentar a disponibilidade da substância para os adeptos. (...) o uso dos enteógenos continua regrado e seus efeitos, tanto em nível pessoal quanto social, são modelados de maneira a reduzir os riscos que possam apresentar e a otimizar os seus resultados (MACRAE, 2009, p.27).

Dentro disto, no caso da SPA poderia discordar do autor no sentido da importância de uma forte hierarquia social, tendo em vista que ela não é um dos valores propagados dentro do grupo. Mesmo assim, em outros grupos estes valores são tratados com grande importância.

Ao fazer uso da ayahuasca em grupo, os participantes desenvolvem um senso comunitário, no qual se percebe também a necessidade de cuidar dos demais. Quando um dos membros passa por uma experiência difícil, os demais que estão presentes ajudam-no em seu momento de necessidade. A experiência que era exclusivamente individual, portanto, pode ser coletivizada. Desta forma, através de cantos e conversas, a experiência de um passa a ser parte da de todos.

## 6 QUESTÕES DE IDENTIDADE

No que diz respeito a identidade panteísta ayahuasqueira, é necessário entender que o que busco em minha pesquisa são elementos que tragam à tona uma identidade religiosa e filosófica expressa em diversos meios simbólicos. Tanto em seus discursos, como em suas ações como também por meio de seu corpo. Hall explica que *“as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado”* (HALL, 1998, p.7)

Busco, assim, evidenciar elementos comuns aos membros da SPA que afirmam pertencer a este grupo e não a outro. Hall (2011, pp. 21) afirma que muitas vezes uma identidade singular, como por exemplo, a classe social não pode alinhar todas as diferentes identidades com uma "identidade mestra" única, abrangente, na qual se pode basear uma postura política. As pessoas nem sempre identificam seus interesses sociais exclusivamente em termos de classe. “A classe não pode servir como um dispositivo discursivo ou uma categoria mobilizadora através da qual todos os variados interesses e todas as variadas identidades das pessoas possam ser reconciliadas e representadas”.

Ainda assim, é necessário frisar que, em sua maioria, os membros da SPA são jovens adultos entre 25 e 35 anos, de classe média e com alto nível de escolaridade. Com poucas exceções, todos concluíram ou frequentam um curso superior. Grande parte deles também mantém alguma atividade artística paralela à sua profissão, algo que não é incomum em grupos ayahuasqueiros.

Segundo Marcus:

A identidade de alguém, ou de algum grupo, se produz simultaneamente em muitos locais de atividades diferentes, por muitos agentes diferentes que têm em vista muitas finalidades diferentes. A identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos, parentes ou pessoas estranhas, é apenas um dos conceitos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade. Uma abordagem etnográfica modernista da identidade requer que este processo de dispersão da identidade em muitos lugares de natureza diversa seja apreendido. Evidentemente, tal requisito apresenta novos problemas, alguns muito difíceis, no que se refere à metodologia de pesquisa e à representação textual da etnografia. Mas captar a formação da identidade (na realidade, identidades múltiplas) num momento específico da biografia de uma pessoa ou contextos de atividade muito diferentes significa reconhecer tanto os poderosos impulsos integrativos (racionalizadores) do

Estado e da economia na modernidade (e as inovações tecnológicas que atuam constantemente, dando força a estes impulsos), quanto as consequentes dispersões do sujeito – pessoa ou grupo – nos fragmentos múltiplos e sobrepostos de identidade que também são característicos da modernidade. As questões que neste processo paralelo cabe colocar são: quais são as identidades que se aglutinam, e em quais circunstâncias? Quais se tornam definidoras ou dominantes, e durante quanto tempo? De que modo o jogo das consequências imprevistas afeta o resultado final na fusão que dá origem à identidade diferenciada (saliente) neste espaço da construção múltipla e do controle disperso da identidade de uma pessoa ou de um grupo? (MARCUS, 1991, p.204-205)

Essas perguntas feitas por Marcus apontaram um norte para meu trabalho. Cada indivíduo, portanto, desenvolve identidades múltiplas que se evidenciam em maior ou menor grau dependendo do ambiente, da circunstância e também das pessoas que o cercam. Tendo em vista que meu contato com meus interlocutores aconteceu, principalmente, dentro do ambiente das cerimônias e momentos festivos da Sociedade Panteísta, tenho muito maior acesso a essa identidade filosófica/religiosa individual de seus participantes. Ainda quando não estamos neste ambiente, quando lhes faço uma visita em casa ou saímos juntos para bares, festas etc., no geral, encontram-se as mesmas pessoas, o que demonstra alguma coesão de grupo. Esta é formada por laços sociais não somente religiosos, mas também pela existência de vínculos amistosos. Seja como for, nessas ocasiões os temas de conversa sobre seu entendimento religioso e filosófico voltam a ser reiterados.

Castells explica que se entende por identidade a fonte de significado e experiência de um povo. Desta forma, ele próprio diferencia a identidade dos papéis ocupados pelos indivíduos:

o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é a fonte de tensão e contradição tanto da autorrepresentação quanto na ação social. Isso porque é necessário estabelecer a distinção entre identidade e o que tradicionalmente os sociólogos têm chamado de papéis, e conjuntos de papéis. Papéis (por exemplo, ser trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, sindicalista, jogador de basquete, frequentador de determinada igreja e fumante, ao mesmo tempo) são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. A importância relativa desses papéis no ato de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações e acordos

entre indivíduos e essas instituições. Identidades, por sua vez, constituem fontes de significados para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio de um processo de individuação. (...), identidades são fontes mais importantes de significado do que papéis, por causa do processo de autoconstrução e individuação que envolvem. Em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções. Defino significado como a identificação simbólica, por parte do ator. Proponho também a ideia de que, para a maioria dos atores sociais na sociedade em rede (...) o significado organiza-se em torno de uma identidade primária (uma identidade que estrutura as demais) autossustentável ao longo do tempo e do espaço (CASTELLS, 1999, p.22-23).

Tendo em vista os posicionamentos políticos e filosóficos dos membros do grupo, mais além de uma coesão estética, as escolhas de vida feitas pelos atores (enquanto profissões, áreas de estudo, gostos pelas artes, causas que estão engajados etc.) seguem mais ou menos um padrão que coincide em muitos âmbitos com os ideais propagados pelos panteístas. Desta forma, essa identidade não é meramente um papel social exercido aos finais de semana, mas um caminho pelo qual os panteístas decidiram seguir, algo que significa suas vidas. Se nem todos os que passam pelo grupo podem ser considerados panteístas, aqueles que permanecem o fazem. E são estes atores os quais trago aqui suas experiências.

Castells propõe ainda uma distinção de três formas de identidade:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais (...).

Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação; construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos (...).

Identidade de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. (CASTELLS, 1999, p. 24)

Das identidades propostas por Castells (1999), identifico que a panteísta é inicialmente uma identidade religiosa de resistência, mas há a intencionalidade de seus membros de torná-la uma identidade de projeto. Digo isto, pois o grupo vem se organizando, propondo atividades e encontros com o intuito de promover discussões

focadas no panteísmo para um público mais amplo do que seus participantes habituais. Entre 14 e 17 de novembro de 2013, o Instituto Universo Panteísta (IUP) realizou o 1º Colóquio Internacional: Panteísmo Princípios Filosóficos - Um Renascimento em Teologia Política. O evento proporcionou diversas palestras de pessoas ligadas à academia e/ou outras religiões para discutirem questões ligadas a perspectiva metafísica proposta pelo panteísmo. Assim como se explica no site do IUP (<http://www.iup.org.br>):

Tivemos sucesso nesse 1º Colóquio Internacional: Panteísmo, Princípios Filosóficos – Um Renascimento em Teologia Política – de 14 a 17 de novembro de 2013, Olinda, dedicado ao estudo da perspectiva metafísica panteística e suas consequências, destacando o ordenamento gnosiológico ou acesso interior ao saber, e o ordenamento societário ou acesso político aos recursos; sendo a liberdade e criatividade, num sentido amplo a autonomia criativa, consideradas “bens existenciais” fundamentais.

Os palestrantes foram trazidos de diversos lugares do Brasil e também de Portugal e França. Nos anexos está disponível toda a programação do evento.

O Instituto também foi fundado por Barbier e é uma alternativa para se apresentar o panteísmo sem necessariamente vinculá-lo ao uso da Ayahuasca, atingindo assim outros públicos através de palestras e discussões filosóficas. Pois, assim como falam todos os membros que entrevistei, não necessariamente um panteísta é um ayahuasqueiro, assim como nem todo ayahuasqueiro é panteísta. Os princípios filosóficos que regem o IUP são similares aos da SPA. A fundação do Instituto e a oferta de palestras organizadas por estes mostram como o grupo também procura expandir seus horizontes de atuação e mostram como essa identidade de resistência busca também tornar-se de projeto. Segundo Castells (1999), estas identidades de projeto formam sujeitos:

Sujeitos não são indivíduos, mesmo considerando que são constituídos a partir de indivíduos. São o ator social coletivo pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência. Neste caso, a construção da identidade consiste em um projeto de vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida, porém expandindo-se no sentido da transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade, como no exemplo mencionado anteriormente de sociedade pós-patriarcal, resultado na liberação das mulheres, dos homens e das crianças por meio da realização da identidade das mulheres. Ou, ainda, de uma perspectiva bastante distinta, a reconciliação de todos os seres humanos como fiéis,

irmãos e irmãs, de acordo com as leis de Deus, seja Alá ou Jesus, como consequência da conversão das sociedades infiéis, materialistas e contrárias aos valores da família, antes incapazes de satisfazer as necessidades humanas e os desígnios de Deus (CASTELLS, 1999, p.26).

Os sujeitos desta forma, atribuem para si uma autoidentidade a partir de um projeto de vida que se identifica com sua própria biografia.

(...) a autoidentidade não é um traço distintivo apresentado pelo indivíduo. Trata-se do próprio ser conforme apreendido reflexivamente pela pessoa em relação a sua biografia. (...) o que define um ser humano é saber... tanto o que se está fazendo como por que se está fazendo algo... No contexto da ordem pós tradicional, o próprio ser torna-se um projeto reflexivo (CASTELLS, 1999, p.27).

Neste sentido, o pensamento de Castells (1999) concorda com Giddens (1991,2002), que afirma ser a reflexividade um dos principais elementos que formam a identidade dos atores no atual período histórico, chamado por ele de modernidade tardia, ou ainda, alta modernidade.

A modernidade tardia, por sua vez, tem como características arrancar crescentemente o espaço do tempo possibilitando relações entre

outros 'ausentes', localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face (...) O que estrutura o lugar não é simplesmente o que está em cena; a 'forma visível' do local oculta relações distantes que determinam sua natureza (GIDDENS, 1991, p.27)

A reflexividade pode ser entendida, assim, como as práticas que são amplamente repensadas a luz dos novos conhecimentos. Desta forma, quanto mais um problema é colocado no foco das questões, mais as áreas circundantes ao conhecimento se intrincam para aqueles que delas se ocupam, "*e tanto menos é provável que eles sejam capazes de antever as consequências de sua contribuição para além da esfera particular de sua aplicação*" (GIDDENS, 2002, p.35). A reflexividade, porém, já existia anteriormente, mas se intensifica e radicaliza graças à dinamização das relações entre as comunidades científicas e os meios de comunicação.

Sendo assim, Giddens (2002) explica que as identidades tornaram-se mais dinâmicas, pois há uma mudança conceitual em relação ao espaço e o tempo. Com o

advento dos meios de comunicação e de transporte, a dependência entre o espaço e o tempo se relativizou e diminuiu. Esta perspectiva pode ser observada também no grupo, quando falarmos do trânsito religioso de muitos membros, um pouco mais adiante.

## 6.1 ESTILO DE VIDA E O CORPO DOS BUSCADORES

Os participantes da SPA procuram também adquirir um estilo de vida próprio que se distancia do hegemônico. Giddens (2002) explica que os estilos de vida estão vinculados às rotinas dos indivíduos e as escolhas pessoais que determinam sobre as suas formas de agir, vestir-se, alimentar-se etc.

(...) nas condições da alta modernidade, não só seguimos estilos de vida, mas num importante sentido somos obrigados a fazê-lo – não temos escolha senão escolher. Um estilo de vida pode ser definido como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque forma material a uma narrativa particular da autoidentidade (GIDDENS, 2002, p.79).

Segundo Giddens (2002, p.81), os estilos de vida sofrem influências diversas, das quais se pode destacar as pressões do grupo e a visibilidade dada a alguns estilos, no entanto, eles podem ser limitados também pelas condições socioeconômicas. A pluralidade das escolhas dos estilos de vida pode ser determinada por diversas características. Vale à pena destacar que a tradição já não é mais o aspecto principal que determina estas escolhas, portanto os indivíduos podem optar por outros estilos bastante diferentes. Além disto, a diversidade dos ambientes onde ocorrem as interações sociais influencia no sentido de possibilitar formas distintas de atuar na sociedade. Sendo assim, alguns estilos estão mais arraigados a um determinado ambiente do que a outros.

Além disto, as diferentes mídias também possibilitam que diferentes estilos de vida dialoguem entre si, fazendo com que estes estilos de áreas distantes do globo se influenciem e se alimentem uns aos outros.

Giddens afirma também que diante de uma enorme variedade de estilos, o planejamento de vida ganha uma importância crucial no processo da autoidentidade:

O planejamento de vida pressupõe um modo específico de organizar o tempo porque a construção reflexiva da autoidentidade depende tanto da preparação para o futuro quanto da interpretação do passado, embora retrabalhar os eventos passados seja importante nesse processo (GIDDENS, 2002, p.83).

A identidade individual é construída também a partir da reflexividade sobre o corpo, Giddens (2002) explica que esta inclui três principais aspectos: aparência, postura e sensualidade. A aparência é determinada pelos modos de vestir, cabelos, tatuagens etc., enfim, aspectos estéticos apresentados pelo indivíduo. A postura é a forma como cada um apresenta essa aparência nos diferentes ambientes de seu cotidiano. A sensualidade, por sua vez, é a forma que o corpo é usado em relação ao prazer e a dor.

Nos ambientes pós-tradicionais da alta modernidade, nem a aparência nem a postura podem ser consideradas definitivas; o corpo participa de maneira muito direta do princípio de que o eu deve ser construído. Regimes corporais, que também se referem diretamente aos padrões de sensualidade, são o meio principal pelo qual a reflexividade institucional da vida social moderna centra no cultivo – quase se poderia dizer na criação – do corpo (GIDDENS, 2002, p. 96).

Desta forma, o corpo é reconstruído e recriado numa tentativa de expor o interior através da exterioridade.

Deve-se entender ainda que dentro do ritual, a palavra e a ayahuasca ocupam lugares centrais. Para além do ritual, declarar-se panteísta traz algumas questões filosóficas que envolvem: não se entender como um ser banido de um paraíso, mas como uma criatura universal, partícipe da divindade; compreender que tudo está interligado, por conta disto tudo é um (monismo); e, também, que há somente uma vida e um mundo para se viver, ou seja, não há, assim, uma vida após a morte ou alma. Esse pensamento perpassa os textos de Barbier em diversos momentos e são repetidos muitas vezes em suas reuniões.

Pode-se observar no primeiro ponto, que há uma oposição clara ao cristianismo. A negação do pecado original, mito original das religiões judaico-cristãs, é colocada em suas reuniões como algo de suma importância. Pode-se, assim, perceber que a construção identitária não se faz somente por uma afirmação do que se é, mas também, talvez principalmente por uma negação dos valores atribuídos a outra

geração, cultura, sociedade etc. No cenário ayahuasqueiro urbano brasileiro, porém, há um predomínio de grupos religiosos cristãos como são os casos do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha e todas as suas respectivas dissidências. Sendo assim, a SPA é um grupo que reúne pessoas que, inicialmente, não se identificam com esta perspectiva cristã hegemônica na sociedade brasileira, mas que, com o passar do tempo (ou mesmo previamente à entrada ao grupo, como afirma boa parte de seus participantes), percebem-se enquanto nativos da Terra, filhos do pai Sol. É possível assim, entender o que afirma Le Breton:

Já não somos mais herdeiros. As rupturas sociais, geracionais ou culturais tornam o mundo mais confuso, mais incerto. Hoje, cada ator é levado a uma construção cuja mundialização cultural, ou seja, a transformação em sinais, em estética, da cultura dos outros, multiplica os materiais possíveis. Somos doravante os artesãos das nossas existências. Por outras palavras, o individualismo alargou sua empresa. Não se trata de egoísmo, no sentido moral do termo, mas de um individualismo, no sentido sociológico que liberta o indivíduo do seu consolo moral ou social. Não que o indivíduo se liberte dele totalmente, continua dele tributário em vários aspectos, mas a sua margem de criação amplifica-se tanto mais que a cultura ambiente não tem espessura real e funciona à maneira de um vasto supermercado de bens materiais e simbólicos (LE BRETON, 2004, 69).

Este sentimento de ruptura social, geracional e cultural da qual afirma LeBreton cria também uma diferenciação que transpassa as questões meramente filosóficas e são plasmadas em senso estético.

O corpo é o sintoma deste afastamento do indivíduo da sua trama social e o lugar de afirmação da sua liberdade. Porque encarna a ruptura, a diferenciação individual, atribui-lhe o privilégio de reconciliação. Procura-se fazer dele não já o sinal da exclusão, mas o da inclusão, que ele não seja o interruptor que discrimina o indivíduo, o separa, mas o elo que o une aos outros (LEBRETON, 2004, 17-18).

Como afirma Le Breton (2004), o indivíduo não se liberta completamente da trama social que o envolve, mas cria sua própria identidade (neste caso, religiosa) também em oposição a uma prévia. Sendo assim os adeptos da SPA escolhem formas próprias de relacionar-se com o mundo, o que engloba gostos, falas e ações. Essas formas, porém, não são alheias ao contexto cultural que os envolve, muito menos exclusivas dos panteístas, mas parte de um espectro mais amplo, na qual se incluem

outros grupos e tribos urbanas. O corpo é, desta forma, evidenciado como espaço de afirmação de sua singularidade. Sendo assim, a roupa, os cabelos, as tatuagens, a postura corporal, entre tantos outros aspectos falam muito sobre os indivíduos e sobre como eles se relacionam com o mundo. Dentro da SPA não são incomuns as tatuagens, os piercings, os cabelos longos e barbas, também não são raras as camisas e saias com motivos indianos ou andinos. Estes elementos falam também do lugar de onde vêm essas pessoas e de como se mostram para a sociedade.

Bauman explica que:

O projeto moderno prometia libertar o indivíduo da identidade herdada. Não tomou, porém, uma firme oposição contra a identidade como tal, contra se ter uma identidade. Só transformou a identidade, que era questão de atribuição, em realização – fazendo dela, assim, uma tarefa individual e da responsabilidade do indivíduo (BAUMAN, 1998, p.30).

Desta forma, os indivíduos optam por uma identidade não mais herdada por seus pais, mas constroem algo novo a partir das próprias experiências de vida. Para Bauman (2001) a identidade é construída através do consumo de bens. Sendo assim, as próprias identidades tomam características dos bens de consumo, sendo transitórias, descartáveis e dispensáveis.

Bauman (1998) também explica que o mundo antes construído de objetos duráveis foi substituído pelo de produtos projetados para uma pronta obsolescência.

Num mundo como esse, as identidades podem ser adotadas e descartadas como uma troca de roupa. O horror da nova situação é que todo diligente trabalho de construção pode mostrar-se inútil; e o fascínio da nova situação, por outro lado, se acha no fato de não estar comprometida por experiências passadas, de nunca ser irrevogavelmente anulada, sempre 'mantendo as opções abertas' (BAUMAN, 1998, p.112-113).

Não digo com isto que estas identidades são descartáveis para os panteístas; ao contrário, aqueles que permanecem no grupo fazem disso uma parte muito significativa de sua vida. No entanto, há também um grande fluxo de pessoas que passam pelo grupo e não seguem com este. Além do mais, aqueles que de fato permanecem assumem a nova identidade, portanto, outras anteriores também se tornam obsoletas para estes indivíduos. A abertura para o conhecimento desta nova visão é reiterada em diversas cerimônias quando os iniciantes chegam.

Lembro-me do primeiro dia que fui ao grupo e o facilitador, Barbier, assim como outros membros falaram diretamente a mim e aos outros neófitos que se propuseram a participar daquele momento. Eles nos parabenizaram pela abertura e por sermos “buscadores”. Este termo é usado no grupo para definir o trajeto religioso/ filosófico de muitos. Os buscadores são pessoas que através de sua própria biografia procuraram tentar compreender os diversos sentidos da vida, utilizando-se assim de experiências diversas. Portanto, não é incomum que os membros já tenham passado por outras religiões, doutrinas filosóficas e/ou terem tido experiências anteriores com outros psicoativos, tanto de forma recreativa, como ritualística. Neste sentido, todo aquele que chega ao grupo pode ser considerado um buscador, pois procura estas respostas dentro de si mesmo. Se o participante encontra este “dentro de si” em consonância com o que o grupo traz, a tendência é que se estabeleça uma relação duradoura com a SPA.

Para Bourdier (2005), o conceito de *habitus* é o sistema de disposições duráveis, isto é, uma matriz de percepção, de apreciação e de ação, que se realiza em determinadas condições sociais. Ou seja, é “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”. Assim como explica Loïc Wacquant esclarecendo o conceito:

O *habitus* fornece, ao mesmo tempo, um princípio de sociação e de individuação: sociação porque nossas categorias de juízo e de ação, vindas da sociedade, são partilhadas por todos aqueles que foram submetidos a condições e condicionamentos sociais similares (assim, podemos falar de um *habitus* masculino, de um *habitus* nacional, de um *habitus* burguês etc.); individuação porque cada pessoa tendo uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas. (WACQUANT, 2007)

Pode-se falar, portanto, também de um *habitus* panteísta que abarca esta forma de portar-se no mundo enquanto indivíduos.

Fui convidado para ir à casa de um casal membro da Sociedade Panteísta, Thiago e Nara, que moram no quarto andar de um bairro de classe média no Recife. Como o edifício não tem elevador, subi os lances de escada e vi que na porta do terceiro andar havia uma imagem de Nossa Senhora de Guadalupe e embaixo se ostentavam os dizeres: “este lar é católico”. Segui mais um lance de escadas e

deparei-me com a porta do casal, onde havia um desenho feito à mão e lápis de cores com uma mandala bastante colorida que exibia: “*este lar é panteísta*”.

Comentei que havia gostado da mandala e imediatamente o Thiago disse: “Você viu o andar de baixo?” Disse que sim e ele retrucou que ele próprio havia desenhado, porque a sua vizinha tinha colocado na porta dela, pois então ele, enquanto panteísta, se afirmaria também. Esse diálogo ilustra um pouco de como se dá a afirmação religiosa também pela oposição a outra religiosidade.

A humanidade inventou uma infinidade de práticas sagradas e profanas para celebrar os deuses e a natureza, chorar os mortos, cuidar dos vivos, comunicar, se dar prazer, provocar o medo ou a admiração, convencer, seduzir e amar. Essas práticas têm uma característica em comum: a de ligar o simbólico à carne dos indivíduos em uma associação estreita do corpo e do espírito que lhes confere uma dimensão espetacular. Por "espetacular" é necessário compreender uma maneira de ser, de se comportar, de se mover, de agir no espaço, de se emocionar, de falar, de cantar e de se ornamentar que faça um corte nas atividades banais do cotidiano ou que as enriqueça e a dote de sentido (PRADIER, 1995;76).

Mais além do que a própria casa, o espaço do corpo é o lugar de encenação do sujeito, onde acontece a sua espetacularização, onde a exterioridade passa a ser, como afirma Le Breton (2004), uma tentativa de representação da interioridade. Portanto, há também uma estética desenvolvida ao longo deste tempo que seria mais bem vista pelo grupo e, portanto, assumida como “mais panteísta”. Para ilustrar o que digo aqui, é interessante mostrar também o que aconteceu no primeiro retiro de que participei na SPA. Eu participava do grupo havia pouquíssimo tempo (antes deste retiro, tinha ido apenas a uma cerimônia) e, sendo assim, estava ainda pouco familiarizado com os códigos e condutas do grupo.

Como na Sociedade Panteísta, diferentemente de alguns outros grupos ayahuasqueiros, não há algo como uma farda ou vestimenta padrão para uma cerimônia, após ter passado a manhã cortando e triturando mariri, apenas tomei um banho e arrumei-me para participar da cerimônia.

Ao chegar no salão, um membro dos mais antigos, Benoît, me interpelou: “você vai ficar com essa camisa para a cerimônia?” Eu tinha escolhido uma camisa nova, que não julgara inapropriada, mas entendi que o problema era que ela trazia uma imagem do filme do Stanley Kubrick, *Laranja Mecânica*, em que exibia o personagem

principal segurando uma bengala e ostentando um sorriso macabro. E ele disse: “É um filme violento. Você não tem outra camisa, não? Algo mais panteísta!” Então, concordei e vesti uma camisa, que havia comprado lá mesmo, e que levava a imagem da Pachamama, a Mãe-Terra. Desta vez, não tinha como errar.

Assim, entendi que mesmo sem haver uma farda, existia uma indumentária mais adequada, mais socialmente aceita pelo grupo. E, ao vestir-me, não era apenas para mim que me vestia, mas para todo o grupo. No entanto, qual era esse tipo de vestimenta? Quem ou o que determinava o que alguém deveria ou não vestir?

MacRae (2000) afirma que no Santo Daime a uniformidade do grupo é sinalizada pelo uso das “fardas” de corte severo e que ajudam a manter o clima de sobriedade. Na SPA, porém, existe uma pluralidade em seu vestuário. Que não haja uma farda não significa, porém, uma ausência de unidade estética ao grupo. No entanto, torna mais difícil essa percepção, pois se deve entender que através destes elementos é possível, muitas vezes, identificar quem é “de dentro” ou não, ou pelo menos, quem está “harmonizado” ou não com o grupo. Os motivos indianos, indígenas em camisas ou saias, camisas em cores vibrantes feitas em *tie-dye* ou motivos psicodélicos, assim como roupas inteiramente brancas são parte dessa identidade ayahuasqueira panteísta. Esses elementos ligados ao movimento de contracultura e psicodelia, surgido nos anos 60, são incorporados por este grupo, porém não são obviamente exclusivos e podem ser contextualizados de uma forma mais ampla em outros ambientes frequentados por seus membros.

Quase um ano depois do primeiro fato aqui contado, fui para uma cerimônia com uma camisa de algodão-cru. Ao chegar lá, um outro rapaz, o Virgílio, que vestia uma camisa feita do mesmo material, em tom de brincadeira disse-me: “Olha aí! Já tá se vestindo como panteísta.” Cumprimentamo-nos com um abraço e outro rapaz, Glauber, disse: “E tem isso, é?” Virgílio retrucou: “Claro que tem, os roqueiros não têm uma forma de se vestir? Roupa preta, coturno e tal!? Pois é, a gente também tem.”

A roupa é, portanto, um dos símbolos estéticos que compõem o habitus panteísta ayahuasqueiro, talvez o mais visível, não necessariamente o mais importante. Antes disto, há um ritual próprio e mesmo uma ideologia que constrói uma unidade comunitária.

Além disto, muitos integrantes possuem tatuagens significativas de forma panteísta. Nara é bióloga e mestrande em PRODEMA, é casada com Thiago, também

membro da SPA e professor de filosofia da UFPE. Ambos possuem diversas tatuagens. Nara possui alguns desenhos reproduzindo as linhas de Nazca no próprio corpo, além também de uma mandala tatuada no ombro. Thiago, por sua vez, tem tribais no braço e alguns símbolos indígenas também tatuados. Miguel é jornalista e antropólogo e tem uma arara tatuada na panturrilha. Os motivos indígenas pré-colombianos ou mesmo o estilo Maori das tatuagens de Thiago e mesmo os pássaros ou outros animais se espalham pelos corpos dos panteístas.

As tatuagens são signos que mostram externamente com o que estes indivíduos se identificam e querem se aproximar.

Além do senso estético, não são poucos os membros que buscam uma forma de vida mais saudável, praticando atividades físicas, tal como a ioga, a capoeira e outras artes marciais. As alimentações vegetariana e a ovo-lacto-vegetariana são populares entre os membros, apesar de não serem uma regra.

Quando conheci Victor, o atual presidente da SPA, ele era vegetariano, posteriormente, se viu obrigado a mudar seus hábitos alimentares pois morou um tempo em Fernando de Noronha e devido à ausência de diversos gêneros alimentícios, abriu exceção em sua dieta para os frutos do mar. No entanto, ainda hoje mantém a preferência por uma alimentação vegetariana, apesar dos peixes.

## 6.2 O INDÍGENA PANTEÍSTA

### TUCUNACÁ

*Eu sou dessa Terra*

*Sou dessa Lua e desse Sol*

*Nasci nessa Terra*

*Sou do deserto da montanha e das florestas*

*Sou indígena daqui*

*Eu sou Pataxó*

*Xavanti e Cariri*

*Ianomami, Tupi, Guarani, Carajá*

*Sou Pankararu, Carnijó, Tupinanjé*

*Potiguará, Caeté, Fulni-ô, Yawanawa*

*Eu sou Tucunacá*

*Nasci nessa Terra*

*Sou um ser Universal*  
*O divino está em mim*  
*Aqui e Agora*  
*Eu sou Tucunacá*  
(Victor dos Anjos Leão)

Nas primeiras cerimônias das quais participei dentro da SPA, chamou-me a atenção o fato de que muitos cantos exaltavam a natureza e de que dentro das falas dos facilitadores o termo “índio” e “indígena” estavam quase sempre presentes. Com isto, algumas perguntas passaram a martelar meus pensamentos dentro de minha participação no grupo. O que é um indígena? Quem é ou não índio? Um pataxó é tão indígena quanto um piro? Poderia um homem branco (ou negro) criado em meio à sociedade ocidental sem ter traço genético ligando-o a qualquer etnia ser tão índio quanto um ashaninka? Por quê? E ainda, mas não menos importante, o que significa dizer-se índio neste último contexto?

Com o passar do tempo, percebi que além das palavras estava um posicionamento e um entendimento próprio do que era ou não o indígena. Tal conceito independe dos conhecimentos canônicos estabelecidos e perpetrados pela etnologia indígena.

Viveiros de Castro (2002, p.133) foi indagado por uma estudante de antropologia se ele acreditava ou não verdadeiramente que os pecaris seriam ou não humanos, já que os Ese Eja afirmavam que todos os animais são Ese Eja. Para responder à questão, inicialmente, disse que só acreditava na evolução das espécies, na luta de classes, nos átomos, essas coisas, “mas que, como antropólogo, tomava perfeitamente a sério a ideia de que os pecaris são humanos.” Então, a estudante acusou-lhe de hipocrisia, pois como poderia levá-los a sério se somente fingia que acreditava no que diziam. Tal postura levou-lhe a refletir sobre o tema. Explica que a ideia de que os pecaris são humanos lhe interessaria, pois ‘dizia’ algo sobre os humanos que o dizem.

O enunciado sobre a humanidade dos pecaris, se certamente revela— ao antropólogo — algo sobre o espírito humano, faz mais que isso — para os índios: ele afirma algo sobre o conceito de humano. Ele afirma, *inter alia*, que a noção de ‘espírito humano’, e o conceito indígena de socialidade, incluem em sua extensão os pecaris — e isso modifica radicalmente a intenção

desses conceitos relativamente aos nossos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 134).

E ainda prossegue:

(...) a ideia de que os pecaris são humanos está longe de ser evidente. Por certo: nenhuma ideia interessante é evidente. Esta, em particular, não é não-evidente porque seja falsa ou inverificável (os índios dispõem de vários modos de verificá-la), mas porque diz algo não-evidente sobre o mundo. Os pecaris não são evidentemente humanos, eles o são não-evidentemente (IDEM, p. 137).

Desta forma, não é evidente que aquelas pessoas criadas em sua maioria dentro de um contexto urbano e ocidental sejam indígenas, mas eles o são de uma forma não-evidente. A questão aqui não é o que a antropologia diz ou não sobre o que é um índio, mas o que estes mesmos atores afirmam. Vejo, desta forma, que o índio assumido enquanto parte de sua identidade pelos panteístas ayahuasqueiros é muito mais um conceito ético do que étnico, arraigado a valores próprios que traz em si inspirações e reflexões sobre os povos assim ditos tradicionalmente indígenas. Este grupo, portanto, não tem pretensão de tomar para si os direitos políticos conquistados pelos povos indígenas, muito menos de reivindicar uma herança étnica.

No primeiro retiro que participei, em 2012, Victor, um rapaz que na época tinha 27 anos, no meio do ritual pediu a palavra a Barbier, quem facilitava no momento a cerimônia. A palavra foi concedida, o bastão chegou até as suas mãos. Victor levantou-se, colocou apoiado sobre uma cadeira, agarrou um maracá e deu início a um canto, acompanhado de uma dança que lembrava um toré, ao redor da mesa ritual. Além de ter uma boa voz, sua expressão concentrada de olhos fechados e cenho franzido mostrava a seriedade do momento. Logo que acabou seu canto, sentou-se e ainda em posse do bastão-da-fala, afirmou: *“Existem dois tipos de índios: os que sabem que são índios e os que se esqueceram.”* No final da cerimônia, alguns comentaram que o canto havia sido *“muito forte”*, ou seja, positivo para o ritual, e outros agradeceram-lhe as palavras ditas.

Numa entrevista, indaguei Victor sobre o que significavam esses dois tipos de índios. Ele me respondeu que essa reflexão havia começado antes, quando começou a entender profundamente a essência do que o panteísmo queria dizer, *“colocando o ser humano como fruto da natureza, colocando ele em seu devido lugar, fruto da*

*natureza e não fruto de um reino banido dos céus. Mas como fruto da natureza e da Terra: um ser cosmo-existencial, um ser Universal".* Disse assim, que já estava meditando sobre isto através de práticas de meditação e ioga, e seguiu:

Comecei a ver que as perguntas fundamentais dessas religiões e até do ser humano, assim, as perguntas mais profundas que é: O que sou? Qual o meu destino nessa vida? Para onde vou? De onde vim? Essas perguntas fundamentais e essenciais e que a não resposta delas gera uma certa angústia que faz com que as pessoas acabem querendo acreditar em algo irrefletidamente... A resposta Natureza, ela sublinha todas, inclusive, as perguntas mais vitais, por exemplo:

- O que eu como? Natureza.
- O que eu bebo? Natureza.
- O que é o ar que eu respiro? Natureza.
- O que eu sou? Natureza.
- De onde eu vim? Da Natureza.
- Para onde vou? Para a Natureza.
- Onde eu vivo? Na... **tureza.**

Então, as perguntas mais fundamentais, a resposta era sempre Natureza.

Até que certo dia, eu tava bem convicto de que isto tava assentado dentro de mim, entendendo isto por mim mesmo e pensando desse jeito e me descobrindo, realmente identificado com essa postura, com essas respostas. (...) Me perguntaram qual era minha religião? Aí eu disse sem titubear que eu sou da Natureza. Na hora, eu não sei qual era a religião da pessoa, porque eu nem conhecia. Foi uma conversa, assim, pouco formal, na rua, inclusive. A pessoa olhou, arregalou os olhos e saiu. Como se eu fosse um louco. (Falou-me com os olhos arregalados)

Mas depois disso, eu me identifiquei muito com essa resposta, eu sou da Natureza. Eu sou da Natureza! E criei aquele canto: (*Cantou, então, o trecho*)

*Eu sou de que religião?*

*Eu sou da Natureza...*

*(E seguiu comentando)*

Eu sou da Natureza. E aí, me aprofundando cada vez mais nesses assuntos, eu me interessei também por indígenas. Naturalmente, porque eles têm também não só essa visão, mas esse entendimento profundo de que eles fazem parte da floresta, fazem parte do deserto, fazem parte da montanha. São frutos daquele lugar. Fazem parte daquele lugar. Vivem graças a terra, a água, aos elementos, ao Sol; reverenciam esses elementos como deuses. Então é bem panteísta, às vezes, um pouco animista, mas bem panteísta no ponto de vista essencial. Você vê nitidamente que o panteísmo é a raiz desse tipo de visão.

E aí, fui me interessando cada vez mais por esses indígenas e eu comecei a procurar o que são indígenas. Não no sentido antropológico da palavra, muitos antropólogos podem discordar de mim. Mas comecei a ver que existem alguns indígenas que entendem isso. Como os Pirahã, eles não têm um mito de origem, de gênese. Então, eles acreditam no presente, eles vivem o presente, né!? E eu comecei a me aprofundar, assim, nesse ponto de vida indígena, procurando - no dicionário mesmo - o significado do que era indígena (...) e eu vi que era similar a aborígene. E o antônimo de indígena é

alienígena. Então, quando eu vi que o antônimo de indígena é alienígena, todo ser humano na terra é indígena, necessariamente, segundo o verbete do dicionário.

Então, existem dois tipos de indígenas os que são indígenas e sabem que são indígenas, mas esqueceram que são indígenas. Então, só existe indígena, os que sabem que são indígenas e os que se esqueceram. Aí, eu fiz aquele outro canto: *(e cantou o trequinho)*

*Eu sou dessa Terra*

*Sou dessa Lua e desse Sol*

*Nasci nessa Terra*

*Sou do deserto da montanha e das florestas*

*Sou indígena daqui*

*Sou um ser Universal, o divino está em mim, aqui e agora.*

*(E concluiu assim sua fala):*

Então, eu me afirmo indígena, tanto quanto várias etnias que eu cito neste canto.

Sendo assim, Victor também descobriu que eu era indígena ao ver no dicionário que o antônimo de indígena era alienígena e, como, obviamente, ele não era alienígena, não poderia ser outra coisa senão indígena. Nestes dois exemplos, os índios do qual Victor fala seríamos todos os humanos, independentemente de sua etnia. No entanto, é necessário “lembrar” que se é índio, ou seja, reconhecer-se como tal e assumir os valores que isto acarreta.

No entanto, estes exemplos ainda dizem pouco sobre este conceito. Barbier em uma de suas falas contou: *“Eu nunca vi um ianomâmi que precisasse de psicoterapia”*. Ele explica que para que um índio precise de psicoterapia, antes disto tudo, ele necessitaria ter sido “batizado”, ou seja, necessitaria ter absorvido a cultura ocidental e ter sido convencido, normalmente à força, de que ele não pertence àquela Terra, mas vem de um outro mundo ao qual ele precisa voltar e, portanto, os dias aqui não seriam tão importantes quanto a vida no outro plano. O batismo cristão é entendido, desta forma, como um marco da civilização ocidental que vem acompanhado de um mito criação que tem como pontos-chave o conceito de *pecado original* e o *banimento do paraíso*.

Desde cedo, a pessoa seria convencida de que graças ao pecado de Adão e, principalmente, ao de Eva, toda a humanidade foi banida do paraíso e, portanto, é por isso que as coisas são como são. Para Barbier, esta é uma forma extremamente pessimista de receber as crianças no mundo. Em diversos momentos das cerimônias, Barbier afirmou que a recepção ideal seria dizer aos nossos filhos: *“Você é filho do*

*Sol e da Lua, você veio da montanha e, portanto, é rei.*” E nunca: *“Meu filho, você foi banido do paraíso”*.

O banimento do paraíso é algo falado em muitos momentos, o índio, portanto, é aquele que não foi tocado pelo banimento, é também uma oposição a ideia cristã de humano marcado pelo pecado. Para os panteístas, este índio sabe, portanto, de onde vem e para onde vai, sabe que é filho do Sol e da Lua, sabe-se também um ser da floresta e, portanto, vive seu aqui e agora de forma intensa. Sendo assim, o indígena panteísta torna-se um conceito ético, mas étnico.

### 6.3 OS PIRAHÃ E OS PANTEÍSTAS

Outro exemplo que foi muito utilizado também nas cerimônias em que estive presente foi o contato do linguista e ex-missionário evangélico norte americano Daniel Everett com os índios Pirahã da Amazônia brasileira. Um vídeo disponível no *Youtube* chamado *“Daniel Everett - Sobre sua experiência com os Pirahãs”* foi muito compartilhado entre os membros da Sociedade Panteísta Ayhauasca pelo Facebook e comentado nas cerimônias. No vídeo, que me detenho em relatar um pouco aqui, Everett explica como sua tentativa frustrada de tentar de converter os índios resultou na sua própria “desconversão” do cristianismo. Sua missão era traduzir o novo testamento para a língua dos Pirahã, pois o Instituto Summer de linguística acreditava que este era a melhor forma de evangelizá-los. No seu tempo livre, conversava com os índios sobre sua fé.

Ao entrar em contato com a tribo, foi bem acolhido, mas percebeu que os índios não demonstravam muito interesse por sua pregação. Os pirahã não tem uma palavra que designe um deus, portanto, Daniel Everett se referia a isto como *“o pai dos céus”*. Ao conversar com um dos índios, explicou-lhe que seu deus havia entrado em seu coração e o feito feliz. O índio indagou: *“O que mais seu deus fez?”* Ele retrucou: *“Ele fez as estrelas e a Terra. O que os pirahã dizem disto?”* O índio respondeu: *“Os pirahã dizem que essas coisas não foram criadas.”* Everett percebeu que eles não tinham mito de criação. Além disto, não falavam nem sobre um futuro ou mesmo um passado distante, eles viviam apenas o presente.

Um dia, ele foi compartilhar uma tragédia pessoal com os índios para mostrar como isto o havia levado para Jesus. Contou que sua mãe adotiva tinha se matado.

Surpreendentemente, os índios caíram na gargalhada. Chocado com a situação, Everett lhes perguntou do que riam, um índio lhes respondeu: *“Ela se matou! Que estúpida! Pirahãs não se matam.”*

Em outro momento, perguntam se Jesus tinha pele clara como o Daniel ou se era escuro como os índios. E ele respondeu que nunca havia visto Jesus, que ele tinha vivido há muito tempo, mas que tinha as palavras dele. Os índios desconfiaram dizendo: *“Como você tem as palavras dele, se você nunca o viu, nem ouviu?”* Eles demonstravam que não estavam interessados em ouvir falar de alguém que o Daniel nunca havia visto ou ouvido pessoalmente. Os pirahã acreditavam somente no que viam e ouviam, o que era um grande problema para os missionários.

Com o passar do tempo, um dos índios acompanhado de outros avisou-lhe que sabiam que ele tinha deixado sua terra para lhes contar sobre Jesus e completou: *“você quer que nós vivamos como americanos, mas os Pirahãs não querem viver como americanos. Nós gostamos de beber, gostamos de mais de uma mulher, mas gostamos de você. Você pode ficar entre nós, mas não queremos mais ouvir sobre Jesus.”* Naquele momento, Everett explica que aquela posição chocou-lhe, pois essa informação se apresentou como uma clara escolha moral:

Eu tinha ido aos Pirahã para contar-lhes sobre Jesus. E lhes dar uma oportunidade de escolha da alegria e fé sobre o medo e o desespero. Para escolher o céu sobre o inferno. (...) Eu pensei profundamente sobre o desafio de meu trabalho missionário. Eu estava tentando convencer um povo feliz e satisfeito que eles estavam perdidos. E que precisavam de Jesus como seu salvador pessoal.

(...)Estava se tornando claro que a mensagem que passei minha carreira e vida nela, não se encaixava na cultura Pirahã. Eles não se sentiam perdidos e tampouco sentiam necessidade de serem salvos. Eles são firmemente engajados aos conceitos pragmáticos da utilidade.

Surpreendentemente isso também ressoou em mim. A rejeição dos evangelhos pelo Pirahã me fez questionar minha própria fé. Havia tanto sobre os Pirahã que eu admirava, a qualidade de sua vida interior, sua felicidade, seu contentamento. Os Pirahã tinham construído sua cultura ao redor do que era útil para sua sobrevivência. Minha fé parecia irrelevante para esta cultura. Era superstição para os Pirahã. E começou a parecer cada vez mais como superstição para mim. Eu comecei seriamente a questionar a natureza da fé, de acreditar em algo invisível.

Assim, em torno do final dos anos 80, acabei admitindo para mim mesmo que eu não acreditava em nenhum artigo de fé. Ou em nada sobrenatural. Eu era um ateu dentro do armário (EVERETT, 2012).

Everett conta que demorou vinte anos para contar à sua família e amigos sobre sua desconversão, pois temia suas consequências. Após anunciar às pessoas próximas esta mudança epistemológica, segundo ele, o fato gerou uma crise que resultou no fim de seu casamento e de um afastamento de boa parte de seus amigos próximos.

Daniel Everett conclui o vídeo dizendo:

Eu fui para os Pirahã quando tinha 26 anos de idade. Agora eu sou velho o suficiente para receber descontos da aposentadoria. Eu dei minha juventude a eles. Agora todos meus netos conhecem os Pirahã. E meus filhos são quem são, em parte, por causa deles. Os Pirahã me mostraram que há dignidade e profunda satisfação em encarar a vida e a morte sem o conforto do céu ou o medo do inferno. E em navegar para o profundo abismo com um sorriso. E eles me mostraram que por anos eu mantive muitas de minhas crenças sem garantias. Eu aprendi essas coisas dos Pirahã. E eu serei grato a eles enquanto eu viver (IDEM, 2012).

A visão dos Pirahã trazida pelo ex-missionário neste vídeo foi colocada em muitos momentos como exemplo de confluência entre o pensamento panteísta e do indígena. Pois os Pirahã vivem o aqui e agora, não acreditam em mitos de criação, nem em outros mundos além deste, não possuem um messias ou um enviado dos céus, nem buscam uma salvação eterna, mas uma boa vida enquanto viverem. Além do mais, demonstraram firmeza em seu posicionamento contra a tentativa de conversão trazida por vários missionários, são orgulhosos de sua cultura e não cedem ao pensamento estrangeiro.

Sendo assim, a proposta panteísta encontra eco na narrativa de Everett sobre seu contato com os Pirahã. Ao escutar sobre o entendimento que estes índios têm de sua própria existência, os panteístas enxergam nele também a visão panteísta de mundo. Ao falar dos Pirahã como exemplo de povo que não quer ser tocado pelo cristianismo ou por outras religiões, os membros do grupo afirmam também sua própria contestação ideológica da forma como a sociedade ocidental se mostra e, em especial, a forma como o cristianismo influencia a vida das pessoas.

#### 6.4 O PECADO ORIGINAL E O DESBATISMO

O processo narrado como a “desconversão” de Everett tem semelhança com o que Barbier chama de “desbatismo”. Ao contestar os valores ocidentais impostos “dentro das muralhas da poderosa Roma”, o fundador afirma que necessitou desbatizar-se, e proclamar-se um pagão para, enfim, tornar-se livre do peso da moralidade cristã.

Dentro dos aspectos mais falados no panteísmo ayahuasqueiro, uma perspectiva importante é “*saber o que se é*”. Neste sentido, é entender-se enquanto partícipe da Natureza, um ser cosmo-existencial em unidade com o Universo. Portanto, a ideia do cristianismo entra em confronto com essa visão de mundo.

O conceito de índio-panteísta está atrelado também à contestação teológica do pecado original cristão. Para a cristandade, o batismo seria a forma de limpar-se do pecado cometido por Adão e Eva ao provar do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Quando Eva oferece a tal fruta a seu companheiro, ambos adentram no discernimento das coisas e, portanto, perdem a pureza e o paraíso. São obrigados a trabalhar, viver com o suor de seus rostos. A serpente que deu o fruto a mulher, perde suas pernas e torna-se obrigada a rastejar pela poeira até o fim de seus dias. Todos se tornam malditos e o trabalho é visto enquanto um castigo divino.

O mito de fundação das religiões abraâmicas seria, portanto, a demonstração de como homem foi castigado e afastado da natureza. Além disto, mostra também como ele foi criado “*a imagem e semelhança de deus*”, portanto, superior as demais criaturas.

Thiago, um dos membros do Conselho, trouxe uma reflexão sobre o tema durante uma cerimônia. Segundo ele, Eva, ao contrário de uma desobediente, deveria ser encarada como uma curiosa, assim como uma cientista ou filósofa, pois foi ela quem se atreveu a pensar diferente do que lhe foi simplesmente imposto de forma vertical. A curiosidade de Eva seria, portanto, uma qualidade a ser cultivada pela humanidade e não um peso a ser carregado e combatido. A busca pelo conhecimento deveria ser uma procura constante da humanidade.

Além do mais, a visão da mulher enquanto portadora do pecado teria acompanhado a história da cristandade. Fazendo uma análise mais panteísta dessa mesma história, Thiago afirmou que Eva seria a pessoa que desenvolveu sua curiosidade e quis experimentar. Eva era cientista por natureza e, assim, não aceitava

tudo que havia sido imposto como verdade, mas buscava sua própria experiência e aprendizado.

## 6.5 O USO DA AYAHUASCA

A ayahuasca não é vista como um ser mais sagrado do que os próprios panteístas. Ela é muito mais vista como uma ferramenta, algo que proporciona insights e abre novos horizontes ao entendimento dos participantes. Em entrevista,

Victor me disse o que aqui transcrevo:

Não vejo nenhuma ligação com o porquê tem que ser superior, a gente bebe ayahuasca porque a gente gosta, a gente se desenvolve com ela, porque existe um crescimento pessoal, emocional, mental, físico também, a gente limpa muita coisa de dentro de si, purga muita coisa também do passado. Constrói e visualiza muita coisa pro futuro e, principalmente, resolve as coisas do presente. Então, a gente bebe o chá por causa disso, porque ele é bom, porque ele permite um diálogo, uma vivência, assim, muito produtiva do ponto de vista filosófico, do ponto de vista emocional, do ponto de vista integrativo do grupo que bebe o chá nessa visão e aperfeiçoa também nossa visão do que é panteísmo. A gente tem o panteísmo como uma joia que a gente tá sempre lapidando, sempre tem algum detalhe para melhorar, alguma coisa para lapidar.

Barbier, por exemplo, falou de muitas coisas e, com certeza, dentro do panteísmo e, com certeza, a ayahuasca teve grande contribuição para os insights que ele teve e isto não vai parar, porque a gente continua. (...)

A ayahuasca, ela contribui e muito para dar essa clareza, ela possibilita uma visão muito clara dos conceitos, uma visão muito ampla do que esses conceitos podem abranger, onde eles tocam e permite que a gente consiga tocar e desenvolver esses conceitos depois do ritual sem a ayahuasca. Então, ela acaba virando um apresentador de planos e de possibilidades. E a melhor ferramenta da ayahuasca, a melhor coisa que eu acho da ayahuasca, como planta de poder, é de você ter acesso a portas que ela abre, a possibilidades que ela abre e ter acesso a essa porta aberta mesmo depois, quando você não bebe o chá.

Dentro do ritual ela abre aquela porta e lhe mostra que aquilo existe. Depois do ritual, ainda assim, o canal está aberto para você ir lá e desenvolver ele por você mesmo. Estudar aquilo, desenvolver aquilo por você mesmo. Aí, vira uma eterna construção. Porque dentro daquele canal, ela pode abrir uma porta e outra porta e aí vai e vai e vai... E como o conhecimento não tem limites, não tem fim, a gente nunca vai conseguir descobrir tudo... (...)

A ayahuasca ela é uma excelente ferramenta catalisadora desses potenciais conceitos e coisas para se construir e se elevar.

Dentro desta visão, diferentemente da proclamada por outros grupos ayahuasqueiros, a ayahuasca não é sobrenatural, mas natural, algo provido pela própria Terra e recebida pelos panteístas através de gerações de outros ayahuasqueiros que ressignificam seu uso.

Cris também me relatou:

Eu vi como aquilo era uma ferramenta de autoconhecimento. Pô! Passei anos fazendo terapia, me questionando, me perguntando, tentando ver: ... o que é que pode ter trazido isso para mim? Por que eu sou assim? Né!? E quando você bebe uma substância, ela pode te dar uma resposta.

Há, portanto, uma importância para os membros desse aspecto também terapêutico dado ao chá. Muitos procuram a experiência para trabalhar suas próprias emoções e seus conflitos internos.

Vale a pena ressaltar algo que já foi falado anteriormente, que para ser panteísta não necessariamente a pessoa precisa consumir ayahuasca. No entanto, para ser parte da Sociedade Panteísta Ayahuasca é necessário ser um ayahuasqueiro, um buscador de si mesmo.

A ayahuasca, portanto, ajuda a construir os conceitos panteístas e as identidades também são psicologicamente moldadas e reafirmadas a partir dos insights proporcionados pela experiência com a substância. Quando Victor afirma, como já foi dito em outro capítulo: *“eu sou dono do meu próprio destino e me sinto tão Deus quanto uma flor deve sentir, tão universal quanto”*, esta afirmação é, além da reafirmação de um conceito panteísta, também formada pela própria experiência com o chá.

## 6.6 TRÊS BIOGRAFIAS PANTEÍSTAS

Nos relatos biográficos, a trajetória dos atores fica evidenciada e estes assumem suas posições identitárias e dão significado a suas próprias experiências. As biografias caracterizam a formação de uma autoidentidade, na qual os indivíduos assumem-se enquanto panteístas.

Estas histórias foram-me contadas pelos próprios membros do grupo em entrevistas que me foram concedidas. Selecionei três histórias que julguei mais significativas dentre as dez entrevistas que fiz.

### 6.6.1 Victor

Victor é biólogo, trabalha com permacultura, e panteísta. Conheceu a SPA enquanto estava na faculdade, sempre se viu como um buscador de si mesmo em vários aspectos. Está na SPA desde setembro de 2007. Segundo ele, seu encontro com a SPA foi por acaso, antes não conhecia nenhum conceito em relação ao panteísmo, nem instituições ligadas a este. No entanto, já tinha um posicionamento pessoal muito próximo a esta filosofia.

Dizia-se ateu, pois não sentia afinidade com nenhuma religiosidade. Acreditava que elas não faziam jus ao seu entendimento de sagrado. “Eu dizia que a Natureza era o sagrado, tive essa posição desde criança. E nunca aceitei nenhum tipo de doutrinação que me dissesse o contrário”. Sendo assim, seu contato com Barbier e com a SPA, fez que ele se descobrisse enquanto não-ateu, mas panteísta, pois sentiu grande afinidade nesta relação.

Na infância, porém, teve ligação como o catolicismo e foi batizado:

Eu fui batizado, né... sem minha autorização. Eu fui batizado muito novo – sorriu-me. Vale ressaltar que não teve minha autorização, porque eu era muito novo. Eu não tive a escolha de negar um batismo e de entrar no ritual que me incluía dentro de uma religiosidade, eu não tive essa oportunidade de negar isso. Não tinha nem consciência do que estava acontecendo, mas eu passei pelo ritual que me ingressava dentro de uma instituição religiosa. Acabei entrando também depois, durante um ano apenas, numa escola católica, de freiras e tudo... E acabei fazendo a primeira comunhão. Onde eu questionava bastante a freira e ela, ainda assim, me deu a eucaristia. (...) Ela não gostava muito das minhas perguntas.

Victor conta que depois desse momento, tornou-se cada vez mais crítico e entendeu que aquela religiosidade não fazia sentido nenhum para ele. Desde então, manteve um posicionamento bastante cético. Na escola, virou um grande debatedor do assunto, pois sempre argumentava contra quem quisesse convencê-lo de sua religião. Mas isso gerou muito conflito e ele parou de rebater os argumentos, pois já sabia em que as discussões iam chegar. Mas continuou estudando filosofia e buscando sua maneira de lidar com a natureza. Inclusive, este contato com a natureza influenciou sua escolha profissional.

Ao encontrar a SPA acredita que sua vida mudou bastante, não só pela experiência filosófica panteísta, mas também pelo uso da ayahuasca.

Entendendo que a ayahuasca é um fenômeno que acontece set and setting, ela acontece triangularmente, com certeza os conceitos e a postura, que eu já tinha percebido uma grande afinidade, contribuíram bastante para essas mudanças e transformações que eu pude perceber, que eu pude sentir, que eu pude participar dentro de mim. Essas transformações eu realmente vivi. Dentre elas, questões políticas, questões filosóficas, questões econômicas, questões teológicas, questões também de me resolver emocionalmente, fisicamente, passei a... mentalmente também, né? Passei a estudar melhor, criar métodos de estudo, passei a ser mais organizado, passei a entender melhor os meus sentimentos e a saber lidar com eles. Passei a saber lidar melhor com conceitos e a ser crítico em relação a eles. Passei a meditar mais. (...) Comecei a fazer ioga, inclusive. (...) Comecei a entender a relação que existe entre o corpo e a mente, com a respiração, com a ioga e com outras práticas também; tentei o *tai-chi*, tentei pilates, tentei várias formas de lidar com o corpo e a mente integradas. Senti assim uma grande afinidade comigo mesmo, depois que eu conheci a ayahuasca dentro do contexto da Sociedade Panteísta Ayahuasca.

Victor também se tornou vegetariano depois de entrar na SPA, mas, posteriormente, como morou um tempo em Fernando de Noronha e devido à escassez de outros alimentos, abriu a exceção para peixes. Atualmente, não é vegetariano propriamente dito, mas não come carne vermelha nem de frango.

Antes de chegar a SPA, tinha interesse no ritual da ayahuasca, porém não sentia nenhuma afinidade com os grupos mais conhecidos como o Santo Daime ou a UDV, dos quais já tinha ouvido falar, principalmente por conta da doutrina teológica.

Quando eu descobri que existia um grupo que tinha um conceito muito parecido com o meu ou até melhor do que eu tinha visto até então, mas que se afinava muito com o meu ponto de vista e que fazia uso ritual da ayahuasca, eu achei perfeito e me senti muito privilegiado de participar de um grupo como esse.

Desde então, frequenta regularmente o grupo e passou a participar do Conselho. Por envolver-se bastante em todas as atividades do grupo, posteriormente, com a saída de Barbier do cargo, foi eleito presidente da Sociedade Panteísta

### 6.6.2 Thiago

Thiago recebeu-me em sua casa para uma entrevista. Sua esposa, Nara, estava lá também, mas ocupada com outros afazeres. Por conta disto, fizemos parte da entrevista com ele segurando no colo sua filha, Nina, que na época tinha seis meses.

No áudio, escutasse às vezes as gargalhadas de Nina, outras um chorinho tímido, até que Nara pudesse tomá-la em seu colo e consolá-la para que déssemos seguimento à nossa conversa.

Ao pedir que se identificasse, disse-me que era pernambucano, professor, músico amador (por enquanto), pai e membro da Sociedade Panteísta Ayahuasca e do Instituto Universo Panteísta. Ele é parte do Conselho e é vegetariano.

Na infância, era cristão, principalmente devido à influência de seu pai, que passou por várias igrejas e sempre conversava muito sobre religião. Neste momento, sua religiosidade era muito focada no juízo final e no medo do inferno. Em algum momento de sua vida, ainda muito novo, sentiu-se em meio a um conflito: ou seguia com a vida que levava ou se tornaria uma pessoa religiosa. No entanto, por volta dos treze ou catorze anos, chegou a um ponto em que passou a considerar-se ateu e acreditar que religião não tinha nada a ver com sua própria experiência pessoal e com o que ele acreditava.

Teve seu primeiro contato com ayahuasca enquanto morava em São Luis do Maranhão, em agosto de 2009, numa semana de lua cheia a convite de uma amiga. Tinha curiosidade sobre a substância e sobre a alteração de consciência que ela proporcionava. Sua amiga havia participado uma única vez antes disso e conhecia as pessoas do grupo, ela intermediou sua ida. No entanto, não esclareceu que o contexto era um ritual religioso num grupo chamado Fraternidade Colibri, que ainda existe. Lá, foi muito bem recebido e participou da cerimônia. Para ele, não saber o contexto anteriormente foi muito ruim.

Às cinco horas, eles serviram o chá, Thiago tomou uma quantidade pequena e sentou-se. Quando deu seis horas, tocaram a Ave Maria.

Aí para mim foi, assim... complicadíssimo! Quando começou a tocar aquilo eu fiquei mal, né?! E eu digo:

- Oxee!!! Ave Maria!? O quê que é isso?! Eu não acredito em Ave Maria! Por que é que eu tô aqui?! Que lugar é esse?! Que negócio mais sem lógica! Eu acho que cometi um erro de vir para cá... Eu não devia ter vindo para cá não. Isso não tem nada a ver comigo! Eu não acredito nessas coisas e tal. Eu não tenho religião.

Eu comecei a entrar num conflito muito grande, assim. E eu não senti ayahuasqueira. Eu não senti o efeito da ayahuasca. E saí do salão. Fui altamente desrespeitoso. Saí. Por sorte, o círculo era muito grande e uma outra pessoa que tava lá, que eu conhecia, ficou conversando comigo:

- Olhe, mais calma, volte lá pro salão.

Mas eu não consegui, fiquei numa crise muito grande, fiquei me remoendo com aquilo e tal. Resultado, eu não senti nada.

Eu voltei para casa e fiquei mal com aquilo, né!? Como é que pode!? Eu fui para beber, acabei não bebendo, não tive experiência. E fiquei meio com crise com essa coisa de religião.

Devido a sua experiência prévia com o cristianismo, escutar a Ave Maria no meio do ritual soava quase como uma agressão a ele. Então, ele voltou para casa e conversou sobre a experiência negativa que teve com a amiga que lhe levou até a Fraternidade Colibri. Ela o acalmou e disse que tivesse mais calma, que as coisas não eram assim em todos os grupos. Então, ela lhe recomendou outro grupo, bem menor que o primeiro, o Instituto Xamânico Jesus Leão da Tribo de Judá, que já não existe mais e tinha uma orientação cristã, mas que Thiago passou um tempo frequentando. A cerimônia foi na semana seguinte a primeira experiência. Lá, já bebeu mais chá do que na primeira vez, pois eles serviam cem mililitros de uma ayahuasca bem apurada. Sua experiência foi muito positiva.

Eles faziam a cerimônia ao redor de uma fogueira. E eu tive acho que uma das melhores experiências que eu já tive com ayahuasca. E pronto... a partir daí eu comecei a frequentar o grupo. Frequentei lá, durante uns dez meses, mais ou menos, até que eu voltei para Recife.

Ele contou que o ritual deste Instituto permitia muita liberdade na experiência, pois não tinha uma presença forte da fala. Dividia-se em dois momentos principais: primeiro eles bebiam a ayahuasca e escutavam músicas por algumas horas; depois, quem assim quisesse, poderia repetir para participar do bailado, então, as músicas mudavam de ritmo e todos dançavam ao redor da fogueira até o ritual terminar. No final, às vezes havia alguma fala, falava-se de valores como ética, amor etc., mas em alguns momentos alguma passagem bíblica. Ele absorvia o que achava pertinente e descartava o que não, mas isso gerava um certo desconforto interno, em alguns momentos.

Segundo ele, que lhe levou ao panteísmo foi a experiência com Ayahuasca que mudou o seu entendimento religioso. Ele relatou-me de forma muito pessoal e emocionada o trecho que coloco aqui:

Interessantemente, a minha primeira ayahuasqueira teve esse componente místico. Ela foi uma coisa assim, impressionante que eu não consigo explicar muito bem. Porque o que aconteceu foi o seguinte, ela foi muito intensa, muito, muito intensa. E a gente tava ao redor da fogueira, certo, ao ar livre, e eu fiquei totalmente fascinado pelo fogo. Só que, naquela experiência que eu tava tendo, eu senti, olhando pro fogo, como se eu estivesse entrando em contato com o centro de tudo. Eu não sei explicar muito bem, mas era como se eu tivesse o seguinte sentimento: da mesma maneira que esse círculo tem um centro e que tudo está convergindo para esse mesmo centro, o universo inteiro também tem um centro e esse centro também é luminoso e essa mesma luz que tá aqui no fogo é essa luz que está no céu. Aí, eu senti, assim, como se fosse uma experiência religiosa mesmo. Foi a primeira vez, que eu disse assim, eu tô sentindo como se fosse a presença do sagrado. Aí, nesse dia mesmo, eu disse para mim mesmo, eu não sou mais ateu.

Só que eu não sabia o que é que é isso?! O que diabo é isso, velho? O que é isso?! Porque eu sentia, como eu sinto até hoje de vez em quando, quando eu bebo muito, como se fosse uma energia transcorrendo pelo meu corpo, né?! Que eu não sei explicar muito bem o que é, assim... Pode ter até um sentido fisiológico mesmo, do corpo... Porque é... é... afinal de contas, a ayahuasca (...) ela é uma substância feita de duas plantas e tem um princípio ativo que é o DMT e atua sobre o meu corpo. Então, tem o aspecto que a vivência que você tem, que ela proporciona, mas tem um aspecto fisiológico corporal. (...)

Eu sinto, às vezes quando tô com a ayahuasqueira muito forte, como se fosse um fluxo aqui assim na minha mão. E a minha mão fica tremendo muito, né?! Então, nesse dia aconteceu isso e eu tive a impressão que isso que tava passando pelo meu corpo, tava passando por todas as coisas. E que isso era como se fosse um... uma vibração. Tanto é, que nesse dia... Bicho, eu não consigo falar sobre isso sem me emocionar não, porque foi um negócio impressionante, velho. Eu tive poucas ayahuasqueiras como essas. Foi um negócio impressionante. Eu senti uma vibração que passava pelo meu corpo e eu sentia que essa vibração era, ao mesmo tempo, como se fosse um canto... um canto... E eu entendi assim, porque as pessoas cantam nas cerimônias religiosas. Como se diz assim, um canto de louvação. Como se fosse você vendo assim... Vixe! Caramba!... Como se fosse um brilho muito grande e o canto. E eu via como se fosse o canto assim, todo mundo cantando, todos os povos da Terra cantando... cantando... E essa vibração. E eu dizia, isso que tá passando pelo meu corpo tá no fogo, tá no céu, tá em todos os lugares e é uma vibração. Isso, como tivesse ressoando assim. Um êxtase muito grande, né?! Eu... Eu acho que eu talvez nunca tenha tido uma experiência assim tão intensa como essa. Foi um negócio muito impressionante!

As ayahuasqueiras posteriores não foram assim mais e foram mais conflituosas, mais angustiadas, com problemas e mais dificuldades. Nessa primeira vez, eu não tive nenhuma angústia, não tive nenhum medo, não tive nenhum... Foi assim um êxtase muito grande no ápice dela, assim, né?! E quando isso aconteceu, eu disse assim: é isso que é o sagrado! É isso que é o sagrado! Eu não sou mais ateu! É isso que é o sagrado! Só que o que acontece... Eu tenho uma experiência como essa, com o fogo, com as estrelas e isso não bate muito com o cristianismo, né!? Então eu fiquei com aquela coisa... Eu ficava brincando nessa época dizendo assim: eu não sou

mais ateu, eu sei que Deus existe, porque eu entro em contato com ele, mas eu não sei o que é. Eu dizia muito isso, eu não sei o que é isso, mas eu sinto como se fosse uma vibração, uma energia. Aquelas coisas que quando você fala é ridículo e é coisa de doido, né!? Porque energia, vibração são palavras que não são muito boas, né!? Mas eu senti isso: que o que tá passando agora por mim tá passando por todas as coisas, tá no fogo, tá no céu, tá na estrela, tá na árvore, tá no vento, tá em tudo, tá em mim e isso é Deus. E é isso que tá presente em tudo e tal.

Quando me contou que não era mais ateu, sua voz falhou um pouco e chorou. A experiência de Thiago balançou-me naquele momento, ainda quando escuto o áudio da entrevista acontece o mesmo. Também me emocionei e ouvi seu relato perplexo como um amigo que divide com outro uma experiência profunda de sua vida. Naquele momento, entendi o quão significativa foi a experiência com a ayahuasca para ele e o quanto isto criou uma mudança de perspectiva em sua vida.

A partir dessa experiência, nele se reacendeu uma dimensão religiosa pessoal. Buscou voltar a suas próprias referências religiosas de infância e tentou reaproximar-se do cristianismo, voltou a ler a bíblia, leu o novo testamento todo. Mas, sentia muito conflito com essas leituras e não conseguia crer naquilo como estava escrito. Por isso, foi sempre um problema.

Disse também que quando encontrou a SPA sentiu dificuldades com o ritual, pois não achou o aspecto da fala algo fácil de lidar no meio da ayahuasqueira, principalmente devido a sua experiência anterior. Demorou um tempo até que se acostumasse com a fala, tardou também que conseguisse ouvir o que era dito e mais um pouco para conseguir entender as discussões no meio da cerimônia. No entanto, apesar da dificuldade inicial, ele relatou:

Nesse processo, eu comecei a achar que aquilo batia mais com essa experiência que eu tive. E eu comecei a achar que aquela concepção era mais... mais... é... simples. Não é?! Mais simples, assim. Exigia menos de mim. Menos comprometimento com coisas que eu não tenho experiência, com coisas que eu não tenho contato. Agora, eu atribuo muito a essa primeira experiência que eu tive em São Luis.

(...)

Mas eu não tinha essa noção: Deus é Natureza, o sagrado é natural! O sagrado não tá descolado disso. Nem muito menos essa ideia de que eu posso pensar o sagrado sem conceber o sagrado como uma pessoa. (Mas) como a ordem do Universo e não como um ser inteligente, consciente, pessoal, com a qual eu posso conversar literalmente, uma conversa literal. Muitas pessoas falam: não, mas eu converso com Deus. Mas eu tô falando,

quando eu digo isso, eu tô usando falácia no sentido literal mesmo: você fala e você ouve uma voz que lhe responde há uma comunicação mesmo como muitas tradições falam. E até na bíblia tem várias situações mesmo que deus fala, ne, com um e com outro literalmente mesmo.

Sendo assim, a afinidade com a Sociedade Panteísta tornou-se grande. Tanto é, que atualmente pertence ao Conselho.

### 6.6.3 Cris

Cristiane, mais conhecida como Cris, segundo ela própria, é uma pessoa que está se descobrindo e que ainda tem muita coisa para aprender sobre espiritualidade. Quando entrei no grupo, era parte do Conselho, mas se afastou, pois se separou de seu ex-marido e precisou dedicar-se mais suas questões pessoais. Ainda é participante, mas não mais tão assídua como antes.

É professora de ioga e pilates, formada em educação física.

Sua origem familiar é católica, seus pais participavam muito da igreja e levavam as três filhas. Mas quando tinha doze anos, sua mãe teve um problema familiar e se afastou da igreja, assim toda a família também seguiu. Por um tempo, ela foi a única que tentou frequentar a igreja, mas como era um esforço individual, terminou também deixando de ir.

Chegou a frequentar também a igreja evangélica por curiosidade, convidada por seus alunos. Buscou também centros espíritas, pois sua mãe se aproximou do kardecismo, lá, chegou a passar um pouco mais de tempo. Então, ela conta que assim percebeu que existiam outras formas de se enxergar diferentes do cristianismo tradicional ao qual ela estava acostumada. Mas deixou de frequentar grupos religiosos até conhecer o panteísmo. Uma amiga, Dani, falou-lhe do grupo e chamou-lhe a atenção a experiência do chá.

Ela falou para mim, na verdade, da experiência do chá em si. E eu tive a curiosidade. Eu disse, poxa, eu queria, assim, conhecer esse grupo. Porque aí, me chamou a atenção quando ela falou do grupo como filosofia, como um trabalho filosófico. Aí eu disse, poxa, me interesse! Não tem nada que eu possa ler sobre isso, para eu entender melhor? Aí, saí de lá com um livro de Barbier, (...) A religiosidade do presente. E aí, eu fui ler e na medida que eu fui lendo, eu fui: Poxa! Que forma mais simples de entender as coisas! Sabe?! Que coisa! Se encaixando assim com o que eu tô pensando e tal, né?! (...)

Então, interessou-se por conhecer o grupo, mas não tinha nem ideia do que era a ayahuasca nem mesmo o que era um psicoativo. Ela não consumia álcool, nem havia utilizado quaisquer outras substâncias, que não houvessem sido prescritas por médicos. Assim, fez o processo de mandar sua solicitação para o grupo pela internet. Sobre sua primeira experiência com a ayahuasca ela conta:

Eu não tinha noção do que uma substância poderia fazer. De até onde podia mexer, assim, na mente. E aí foi... realmente, foi meio assustador. Se eu fosse falar da primeira experiência, foi assustadora. Para mim, foi assustadora! Não esperava. Eu fui assim, achando que ia ser uma experiência como uma meditação mais profunda, mas não tinha noção mesmo. (...)

Tive muita visão, muita visão. Bebi muito pouco. Tive muita visão. Experiência de se desfazer... como é que chama... de se dissolver no todo. De uma forma muito assustadora mesmo. Vendo meu corpo saindo as células assim do corpo, sabe?! Se desfazendo se misturando, muito assim de eu abrir o olho e ver mesmo algumas coisas em mim, sabe?! Então, assim, de primeira me assustou. A substância de primeira me assustou. Eu pensei: Caramba! Não era isso que eu tava querendo. Nunca mais eu volto nesse grupo.

Mas aí, me chamou a atenção a parte filosófica. Primeiro, que eu já tinha lido sobre. Segundo, que lá mesmo escutando, mesmo naquele primeiro dia, muita coisa eu absorvi ali, né?! E entrei em contato com todas as minhas coisas, meus medos, minhas inseguranças, naquela hora veio foi tudo, ne?!

No final daquela cerimônia, ela disse que não voltaria mais ao grupo, que respeitava a todos, mas que não era para ela. No entanto, na cerimônia seguinte, retornou. Disse-me que o autoconhecimento proporcionado pela experiência levou-lhe a voltar. Após a cerimônia, passou três dias chorando ao recordar de suas visões e tudo o que viveu, mas depois desse tempo decidiu anotar tudo o que lembrou da experiência. Assim, tomou a decisão por voltar.

Poxa! Quanta coisa!... Que em tanto tempo de terapia que eu tava fazendo, sabe, surgiu tão devagarzinho as coisas. É um processo, né?! Vai surgindo a cada semana uma coisa. E, assim, com a experiência do chá, veio tudo aquilo e mais um bocado de coisa! E que eu já conseguia compreender o que era. Sobre mim, sabe?!

Sendo assim, Cris passou a frequentar de forma muito frequente. Tornou-se membro do Conselho. Mesmo ao afastar-se um pouco da SPA, Cris ainda se afirma panteísta.

## 6.7 UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE AS BIOGRAFIAS

Cada um dos indivíduos aqui entrevistados reiterou sua identidade enquanto panteísta. As palavras de Victor, a emoção de Thiago e as surpresas de Cris mostram o quanto essa identidade passou a ser algo muito significativo em suas vidas e em sua visão de mundo.

Desta forma, as identidades são construídas a partir de suas biografias e de como essas pessoas se relacionam nos diversos ambientes. Ao estarem bem integrados ao grupo, este passa a fazer parte e ser nutrido também pelas afirmações filosóficas individuais, elas constroem uma unidade de pensamento e um espaço confortável no qual os indivíduos sentem-se seguros para compartilhar suas ideias.

As histórias também mostram que, para estes indivíduos, as tradições religiosas do passado não respondem suas próprias buscas pelo autoconhecimento. Portanto, há essa necessidade de se criar uma nova tradição que responda os anseios deles próprios para que possam construir uma nova sociedade com sua própria marca.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao ler minha dissertação, Edward MacRae, meu orientador, disse-me que eu deveria em minhas considerações finais explicar um pouco o que tornaria esta identidade panteísta tão diferente de outras. A seu ver, estes panteístas se assemelhavam em muitas coisas a outras pessoas que ele próprio conhecia, mas que tinham outras religiosidades como candomblecistas, agnósticos etc., ou nenhuma declarada

É uma tarefa difícil dizer se há realmente algo que torne um grupo ou alguém completamente original em si. Afinal de contas, todos estamos inseridos dentro de um contexto mais amplo com diversas demandas sociais que nos impelem a atuar de diversas formas, utilizando várias máscaras sociais contingente em um ou outro âmbito. Obviamente, os panteístas também estão inseridos dentro de um contexto específico. Vivem no Recife e região metropolitana, em sua maioria tem alto grau de escolaridade e também pertencem a uma classe média. Alguns são estudantes, bolsistas, outros trabalham nas profissões as quais estão graduados e vivem em meio às questões particulares desta urbanidade latino-americana e pós-moderna.

Em meio a isto, há ainda uma questão religiosa mais ampla, também chamada de Nova Consciência Religiosa, sobre a qual fala Amaral (2000) e também Soares (1994). Diversos movimentos religiosos ligados ao movimento da Nova Era ressignificam suas práticas, pautando sua religiosidade em outros grupos e/ou filosofias antigas e novas. Deste caldeirão simbólico, cada um pode escolher o copo de que religiosidade mais lhe convence e bebê-lo.

Soares (1994) explica ainda que é preciso tomar cuidado com nomes e títulos dados a movimentos grupos etc., inclusive com esta nomenclatura: Nova Consciência Religiosa.

[...] conforme suspeitávamos e os primeiros resultados da investigação confirmaram, nem sempre as características do fenômeno são assim tão “novas”; por outro lado, são conhecidas as ciladas ardilosas que a ideia de “consciência” pode conter; além disso, mesmo apresentando dimensões religiosas importantes, o fenômeno nem sempre pode ser descrito como pura e simplesmente “religioso”. [...] Proponho que se defina da seguinte forma o fenômeno [...]: indivíduos de camadas médias urbanas, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas, em boa medida, com o programa ético-político moderno típico — não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária — e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu, no

imaginário histórico; indivíduos, portanto, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição — sobretudo do “fardo repressivo” das tradições religiosas -, sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo “de ponta” das metrópoles mais “avançadas”, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural”. Meditação, contemplação, busca de “equilíbrio consigo mesmo, com a natureza e com o cosmos” encontram ênfase inusitada e contrastam com o declínio de posturas rebeldes ativas, antes valorizadas. O “holismo” místico-ecológico substitui, para esses indivíduos — errantes do novo século, como provavelmente gostariam de ser chamado -, o clamor das “revoluções” social e sexual. Sua vocação tornou-se antes alternativa que revolucionária, e o ideal de unidade cósmica suplantou projetos passionais, restritos ao “século”. O sexo passa a ser tematizado a partir de uma categoria mais ampla, capaz de conectá-lo à estrutura cosmológica: energia; a igualdade social cede lugar à fraternidade comunitária; a liberdade converte-se em libertação espiritual transcendente [...]. O corpo e a saúde assumem posição de absoluto destaque, no contexto dessa subcultura, que emerge e prospera entre nós, com significados, entretanto, muito específicos e bastante diferentes daqueles que nos acostumamos a considerar hegemônicos em nossa tradição recente. Corpo articula-se de modo inextricável ao psicológico espiritualizado e saúde supõe qualidades extrínsecas ao funcionamento autônomo da máquina humana, como a adesão a valores, o padrão de atitudes, a relação com os outros e com a natureza, com a própria espiritualidade e com a alimentação. Saúde é o índice de “integração cósmica” ou de “equilíbrio com a unidade harmônica do todo”. Virtude, beleza, verdade e saúde, superpõem-se. Um certo classicismo, reinterpretado à luz de um sincretismo moderno - do qual participam, inclusive, alguns traços derivados de apropriações particulares de tradições orientais, além, é claro, daquelas que formam, primordialmente, o puzzle da cultura brasileira -, parece ter permitido um reencontro renovado com o movimento cultural ou “contracultural” hippie, característico do início dos anos 60 que terminou condenado, no holocausto da cooptação e da radicalização política. [...]. Hipóteses sociológicas à parte, não há como negar que estão em jogo temas, concepções e comportamentos referentes a esferas básicas da vida social e da experiência existencial: da família à política, da educação aos caminhos profissionais, da identidade aos cuidados com o corpo — frequentemente, aliás, ao contrário de certas aparências e de determinadas observações do senso comum, mais próximos da disciplina espartana do que de um vago e pervasivo “narcisismo hedonista”; mais afinados com projetos de formação espiritual, ao estilo da Paidéia, da Bildung ou dos grandiosos programas religiosos do que com o glamour sensualizado das *body builders*. Registre-se, ainda, que a despeito da pequena expressão quantitativa dos grupos diretamente envolvidos com cosmologias, a um tempo alternativas e religiosas, místicas e ecológicas, sua posição em certo sentido híbrida (integrada e marginal; regular e desviante; interior e exterior; admirada e estigmatizada) e sua visibilidade (determinada, seja pelo status de alguns de seus integrantes, seja pela interferência simbolicamente estratégica em pontos nodais da experiência coletiva) conferem-lhe uma representatividade social qualitativamente significativa (SOARES, 1994, p.1-3).

Ainda que nem todos os elementos dessa classificação dada por Soares (1994) sejam totalmente de acordo com o que vimos dentro da Sociedade Panteísta Ayahuasca, é impossível negar os pontos de encontro. Natureza, Cosmos, o ponto de visto ecológico e naturalista, saúde, a “*busca de equilíbrio consigo mesmo*” etc. são aspectos em comum não só dos panteístas, mas também comuns a outros grupos dentro deste movimento de Nova consciência religiosa.

No contexto pós-moderno, as questões identitárias também são flutuantes, o que pode acarretar que estas se tornem transitórias, ou seja, cada um possa definir o que se é a cada novo momento. A identidade assumida hoje por alguém pode ser revogada por ele mesmo, amanhã. A biografia, portanto, constitui o símbolo máximo dessa individualidade, pois é construída pelos sujeitos com o passar dos anos e com os aprendizados de suas próprias experiências.

Quando participei do 1º Colóquio Internacional Panteísta, o qual já citei aqui, uma fala de Wilson Gonzaga, psicólogo e também pesquisador da Ayahuasca, que participava do encontro enquanto palestrante chamou-me a atenção. Ele disse que em diversos momentos, durante o encontro também se sentiu panteísta. Às vezes, sentia-se e outras não. Essa afinidade com as ideias panteístas aparecia, mas nem todos os aspectos lhes eram próximos. Ele, porém, não se vinculou ao grupo como um membro panteísta. Obviamente, existem distâncias não só geográficas, mas também ideológicas. Wilson, ao afirmar que se sentia panteísta em alguns momentos, demonstrava seu sentimento de proximidade com o grupo e com o que estava sendo discutido. Demonstrava além da afeição que estava sendo construída, um respeito pelos que ali estavam e com que acreditavam. Não renegou, porém, sua identidade já afirmada previamente.

A questão onde quero chegar é que: apesar de em muitos aspectos estes panteístas poderem se parecer com outras pessoas que lhes são conhecidas, existem questões importantes de identidade que unem esse grupo na configuração de SPA. Estes aspectos são pautados na individualidade de cada sujeito e de como eles atuam no grupo e fora dele.

A experiência ayahuasqueira, por exemplo, é uma destas questões. Mesmo quando afirmam que não é necessário ser ayahuasqueiros para ser panteísta, para ser parte da Sociedade Panteísta Ayahuasca é necessário beber ayahuasca. É

necessário entender que a Ayahuasca é uma planta-mestra e encarar isso como parte importante de si mesmo. Porém, a ayahuasca não é encarada como algo mais divino do que o próprio ser que a consome. Ela é vista como uma ferramenta para o crescimento e desenvolvimento pessoal e do grupo. A visão da utilização do chá é desde uma perspectiva mais utilitária, pensando sempre no que cada um pode aprender com essa substância.

As questões voltadas a interpretação teológica de uma compreensão monista, unitária com a Natureza é outro aspecto crucial. Não poderia se dizer panteísta alguém que acredite que Deus criou o mundo, ou que há algum criador que não seja o próprio Universo concebendo, destruindo e recriando-se constantemente. Portanto, não haveria um projeto dualista, no qual entidades divinas superiores (do tipo Bem X Mal) se confrontam, mas uma única divindade que é imanente a todas as coisas. A escolha entre o que é o bem ou o mal é necessariamente cultural, determinado pelos padrões que são criados socialmente. A teologia proposta no pensamento de Spinoza e Barbier são elementos intensamente discutidos e parte do que forma o entendimento de mundo dos integrantes.

O envolvimento com a natureza, ainda que possa ser comum a muitas outras religiões, é percebido pelo panteísta como sua possibilidade maior de entrar em contato com a divindade que permeia todas as coisas e também nele próprio. Não haveria, portanto, uma célula ou átomo ou micropartícula que não fossem sagradas.

Como falei anteriormente a experiência panteísta e ayahuasqueira deve levar ao conceito de “saber o que se é”, algo muito repetido nas cerimônias. Esta ideia faz alusão ao conceito de “indígena”, ao qual já me referi. O índio seria esse ser que se entende como parte da natureza onde vive e não superior ao local, mas igual a todo ele. Portanto, a ideia eco-humanista se faria presente neste ser. Não é à toa que alguns membros da SPA utilizam no Facebook pseudônimos com “sobrenomes” indígenas que acompanham os seus primeiros nomes (mas nenhum foi Guarani-Kaiowá). Facilmente encontramos um que se chama Aya, outro apelidado Aramatã, ou Bariri e, mais recentemente, um trouxe a alcunha de Indígena, em português mesmo.

Quando os participantes se alinham nestas questões tornam-se membros da SPA. Os participantes, portanto, trazem conceitos próprios e sua forma de vida busca

acompanhar este pensamento. Os lugares onde moram, as roupas que se vestem são forma de extravasar também essa interioridade panteísta.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ANDREONI JUNIOR, I. H. **Visões de “branco”, visões de índio: considerações epistemológicas sobre experiências visuais com o uso da ayahuasca**. NEIP, 2010. Disponível em: [https://www.neip.info/html/objects/\\_downloadblob.php?cod\\_blob=108](https://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=108). Acesso em: 30 out. 2014

BARBIER, Regis A. **Panteísmo: A Religiosidade do Presente**. Olinda: Livro Rápido, 2009.

\_\_\_\_\_. **Site da Sociedade Panteísta Ayahuasca**. 2010. Disponível em: <http://www.panhuasca.org.br>

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

\_\_\_\_\_. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

BECKER, H. **Outsiders: Estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da ação coletiva: consciência, poder e efeito da droga**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CARNEIRO, Henrique. **A odisseia psiconáutica** In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: poder e liberdade**. In: Boron, Atílio A. **Filosofia política moderna: De Hobbes a Marx**. Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales; Departamento de Ciências Políticas, USP: 2006. Disponível em: [bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06\\_chauí.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chauí.pdf)

\_\_\_\_\_. **Espinosa uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995

DAMATTA, Roberto. **O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues**. In: NUNES, E. de O. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. pp 23-35

ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

EVERETT, Daniel. **Sobre sua experiência com os Pirahã**. 2012. VÍDEO. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sz7Ed832zME>

FIORE, Maurício. **Prazer e Risco: uma discussão a respeito dos saberes médicos sobre uso de “drogas”**. In: MACRAE, Edward; LABATE, Beatriz; et al. *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. pp.141-153

FAVRET-SAADA, Jeanne. **“Ser Afetado”** – trad. Paula Siqueira. In: *Cadernos de Campo*, nº13. São Paulo: FFLCH/USP, 2005, p.155-161. p.159

FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. **A Definição de Deus na Ética de Benedictus de Spinoza**. *Kalagatos, Fortaleza*, v.2, n.4, 2005, pp. 11-31

GASKELL, George. **Entrevistas individuais e grupais**. In: BAUER. Martin W., GASKELL, Georges. *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som*. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 64-89

GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

/

GOLDMAN, MARCIO. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia**. *Rev. Antropol.* [online]. 2003, vol.46, n.2, pp. 423-444.

GOULART, Sandra L. **A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas**. Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). Florianópolis, dezembro de 2003. Disponível em: [http://siteantigo.neip.info/downloads/t\\_san2.pdf](http://siteantigo.neip.info/downloads/t_san2.pdf)

GUIMARÃES, Maria L. **Umbanda e Santo Daime “Lua Branca” de Lumiar**. Em: *Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens*. Rio de Janeiro, ISER/ Religião e Sociedade. 17/1-2,1994. pp. 124-139.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HIGGINBOTHAM, Joyce; HIGGINBOTHAM, River. **Paganismo: uma introdução da religião centrada na terra**. Tradução Ana Carolina Trevisan Camilo. São Paulo: Madras, 2003.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. W. **A Entrevista Narrativa**. In: BAUER. Martin W., GASKELL, Georges. *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som*. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 64-89

LABATE, Beatriz C. **A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras.** In: LABATE, Beatriz C.; ARAUJO, Wladimir S. (org.) O uso ritual da ayahuasca. Campinas, SP, Mercado de Letras – FAPESP, 2002

\_\_\_\_\_. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas/São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp. 2000.

LE BRETON, David. **Sinais de identidade: tatuagens, piercings e outras marcas corporais.** Lisboa: Miosótis, 2004

LUCAS, Jean-Maximilien –**The Life of the Late Mr. de Spinosa (La vie de feu de Monsieur de Spinosa, 1719).** In: Spinoza. Eighteenth and Nineteenth- Century Discussions. Volume 1: 1700-1800. Ed. Por Wayne I. Boucher. Virginia: Thoemmes Press, 1999, pp. 134-143.

LUNA, Luís Eduardo. **Bibliografia sobre el ayahuasca.** In: America Indigena. Instituto Indigenista Interamericano, Año XLVI, nº1, Vol XLVI, jan-mar, 1986

LUZ, Pedro. **O uso ameríndio do caapi.** in LABATE Beatriz C.; ARAUJO, Wladimir S. (org.) O uso ritual da ayahuasca. Campinas, SP, Mercado de Letras – FAPESP, 2002

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime.** São Paulo, Ed. Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Ritual do Santo-Daime como Espetáculo e Performance.** In; TEIXEIRA, J. & GUSMÃO, R. (Org.). Performance, Cultura & Espetacularidade. Brasília: Editora da UNB, 2000. pp. 75-84.

\_\_\_\_\_. **O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos.** In: NERY FILHO, A., et al. orgs. Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas. Salvador: EDUFBA; Salvador: CETAD, 2009, pp.21-36. Drogas: clínica e cultura collection

\_\_\_\_\_. **Santo Daime e Santa Maria: Usos Religiosos de Substâncias Psicoativas Lícitas e Ilícitas.** In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra. O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado de Letras, 2005

MARCUS, G. **Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial.** Revista de Antropologia, São Paulo, n. 34, p. 197-221, 1991.

OLIVEIRA, Isabela. **Daime: de droga à sacramento. Como a Ayahuasca deixou de ser considerada uma droga pelos seguidores do Santo Daime e passou a ser vista como um sacramento cristão.** NEIP: Brasília, 2009. Disponível em: neip.info.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PINHEIRO, Ulysses. **A Heresia Oculta de Espinosa: Meditações sobre a morte na ética**. Analytica: São João del Rei, v. 14, n. 1, 2010. Disponível em: [revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/download/577/530](http://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/download/577/530)

POPKIN, Richard H. **Spinoza**. Oxford: Oneworld Publications, 2004.

PRADIER, J. M. **Ethnocénologie, manifeste**. RevueThéâtre/Public, maio-junho, 1995.

SILVA, Leandro Okamoto da. **A peia de todos e a peia de cada um**. In: Marachimbé chegou foi para apurar Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. São Paulo: Dissertação de mestrado defendida na PUC-SP, 2004. Disponível em: [http://www.neip.info/downloads/t\\_lea1.pdf](http://www.neip.info/downloads/t_lea1.pdf)

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

SOARES, Luis Eduardo. **O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa**. In O rigor da disciplina: ensaios de antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. Disponível em: [http://www.neip.info/downloads/l\\_soares/daime\\_NCR.pdf](http://www.neip.info/downloads/l_soares/daime_NCR.pdf)

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingue. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70,1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. *Mana* [online]. 2002, vol.8, n.1, pp. 113-148.

\_\_\_\_\_. **Perspectival anthropology and method of controlled equivocation**. *Tipiti* (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America), 2(1):3-22, 2004.

ZINBERG, N. **Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicant use**. New Haven: Yale University Press, 1984.

**APÊNDICE A – Modelo das entrevistas semiestruturadas sobre identidade**

- 1- Gostaria que você se apresentasse. (seu nome, profissão, idade).
- 2- Qual a sua religião?
- 3- Quero que você me conte sobre sua vida religiosa antes da SPA. Sua família é religiosa? Você passou por outras religiões?
- 4- Como chegou até a SPA?
- 5- Onde e como foi a sua primeira experiência com a ayahuasca?
- 6- O que é o Panteísmo para você?
- 7- Para ser panteísta é preciso beber da ayahuasca? Por quê?
- 8- Qual o papel da ayahuasca na sua vida?
- 9- Conte-me uma experiência que você considere importante que você teve com a Ayahuasca.
- 10- Você teve experiências com outras substâncias psicoativas? Quais? Como foram para você?
- 11- Quer acrescentar algo que não foi perguntado?

**APÊNDICE B – Fotografias**

**Fotografia A.1** – Miguel no corte o mariri no Feitio de Chá no dia 13 e 15/03/2015, na casa de Barbier



**Fonte:** O autor

Fotografia A 2 – Thiago e Igor (à frente) e Victor (ao fundo) no processo de tritura do mariri no Feitio de Chá entre os dias 13 e 15/03/2015, na casa de Barbier



Fonte: O autor

Fotografia A.3 – Victor no processo de tritura do mariri no Feitio de Chá entre os dias 13 e 15/03/2015, na casa de Barbier



Fonte: O autor

Fotografia A.4 – Iuji coletando chacrona no Feitio de Chá entre os dias 13 e 15/03/2015, na casa de Barbier



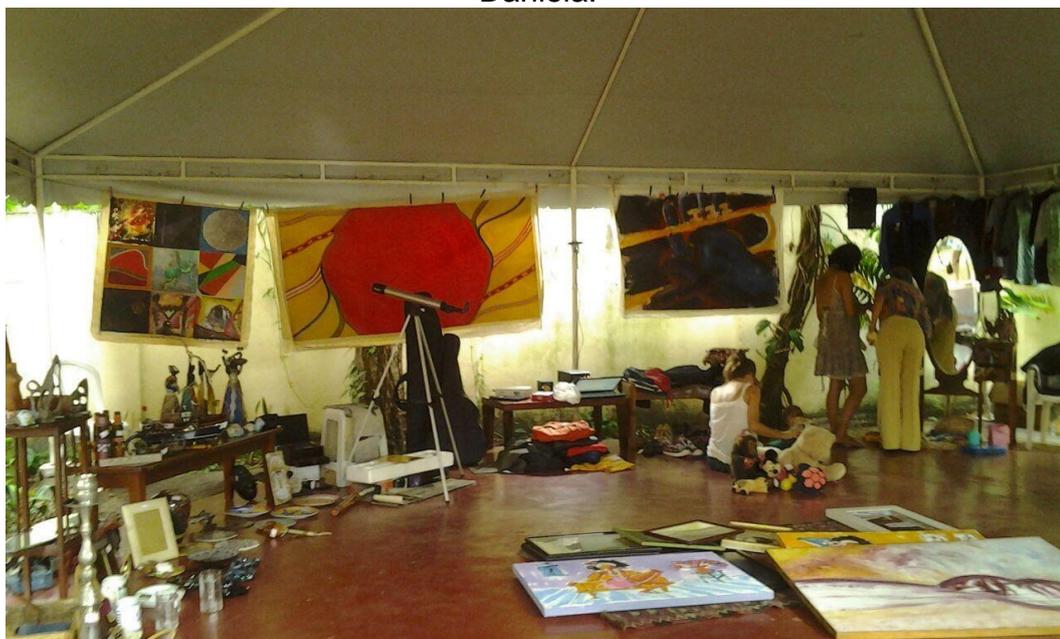
**Fonte:** O autor

Fotografia A.5 – Almoço coletivo no Feitio de Chá entre os dias 13 e 15/03/2015, na casa de Barbier



Fonte: O autor

Fotografia A.6 – 1º Bazar de Outono no dia 19/04/2015, na casa de Virgílio e Daniela.



Fonte: O autor

Fotografia A.7 – A Torre: um dos primeiros locais onde ocorriam as reuniões, na casa de Barbier.



Fonte: O autor

Fotografia A.8 – Cadeiras com mosaicos feitos por Barbier, em sua casa.



Fonte: O autor