

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

MAICON DE FARIAS VALSECHI

**UNIÃO DO VEGETAL EM MOVIMENTO:
EXPANSÃO, DESSECCULARIZAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UMA
RELIGIOSIDADE HOASQUEIRA ATÉ SANTA CATARINA NO TEMPO PRESENTE**

FLORIANÓPOLIS

2024

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

MAICON DE FARIAS VALSECHI

**UNIÃO DO VEGETAL EM MOVIMENTO:
EXPANSÃO, DESSECCULARIZAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UMA
RELIGIOSIDADE HOASQUEIRA ATÉ SANTA CATARINA NO TEMPO PRESENTE**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas da Educação (FAED), da Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc).

Orientadora: Dra. Caroline Jaques Cubas.

FLORIANÓPOLIS

2024

**Ficha catalográfica elaborada pelo programa de geração automática da
Biblioteca Universitária Udesc,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

Valsechi, Maicon de Farias

União do Vegetal em movimento : expansão, dessecularização e institucionalização de uma religiosidade hoasqueira até Santa Catarina no Tempo Presente / Maicon de Farias Valsechi. -- 2024.
119 p.

Orientador: Caroline Jaques Cubas

Dissertação (mestrado) -- Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2024.

1. União do Vegetal. 2. Santa Catarina. 3. Hoasca. 4. História do Tempo Presente. 5. Dessecularização. I. Cubas, Caroline Jaques. II. Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

MAICON DE FARIAS VALSECHI

**UNIÃO DO VEGETAL EM MOVIMENTO:
EXPANSÃO, DESSECULARIZAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UMA
RELIGIOSIDADE HOASQUEIRA ATÉ SANTA CATARINA NO TEMPO PRESENTE**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas da Educação (FAED), da Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc).

Orientadora: Dra. Caroline Jaques Cubas.

BANCA EXAMINADORA

Dra. Caroline Jaques Cubas
Universidade do Estado de Santa Catarina

Dr. Walderez Simões Costa Ramalho
Universidade do Estado de Santa Catarina

Dra. Maria Aparecida Corrêa Custódio
Universidade Federal do Maranhão

Florianópolis, 18 de julho de 2024.

AGRADECIMENTOS

Agradecer consiste em reconhecer a importância daqueles que com contribuições diversas fizeram parte dessa trajetória. Atravessado inicialmente pelo sentimento de acolhimento, agradeço a minha orientadora, Professora Dra. Caroline Jaques Cubas, por aceitar o trabalho de orientação e de aconselhamento. Uma relação permeada por boas conversas, trocas de ideias e de profundo respeito e consideração.

Agradeço a minha mãe, Jane Farias, que em todos os momentos se coloca como a primeira pessoa a apoiar e a motivar o amadurecimento e o crescimento no meu processo de formação acadêmica. Ao meu pai, Gilmar Valsechi, que inspirado pelas nossas trocas iniciou, aos seus sessenta anos, a sua primeira graduação em licenciatura em História. A minha irmã, Beatriz Valsechi, que sempre esteve disponível para auxiliar nas necessidades relacionadas à pesquisa, e pela sua leitura atenta nas revisões das escritas.

Um especial agradecimento ao meu companheiro de vida Jonathan Taveira Braga, que com sua escrita encantadora e ideias que desafiam a busca pela construção de mundos outros, inspirou profundamente todas as fases desse trabalho.

A União do Vegetal (UDV), que desde o primeiro instante, por meio de seus representantes, apoiou a iniciativa da pesquisa, abrindo as portas com o respeito ético e a liberdade investigativa necessários para o bom andamento dos trabalhos.

A bolsa de pesquisa recebida por intermédio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que no ano de 2023 recebeu reajuste pelo governo Lula, importante atitude de consideração e incentivo à produção científica.

Aos colegas de pós-graduação pelo compartilhamento de ideias, angústias e companheirismo, bem como às professoras e aos professores pelas suas orientações, leituras, provocações e amizades.

A minha grande amiga, conselheira e irmã de vida Flavia Minatto, por sua dedicação e primor em todas as fases de leitura e revisão desse trabalho.

A vida em sua inefável natureza de surpreender.

*Quando a tampa do tempo destampa e o vento vai
Mas a porta do tempo é sem tampa e o vento vem
Quem tá leve voa, quem tem o pé no chão não cai
Quem tá leve voa, quem tem o pé no chão não cai
Quando a tampa do tempo destampa o bem querer
Acende as estrelas, a lua, o sol dourado
O futuro é o presente, não nega o passado
A têmpera do movimento eternizado
Universo no tempo destampado*

(A porta do tempo – Juraildes da Cruz e Xangai)

RESUMO

Buscando contribuir com novas pesquisas e investigações relacionadas à história das religiosidades em diálogo com o campo da História do Tempo Presente, esta pesquisa investiga a expansão do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV) das florestas aos centros urbanos, tendo como cerne o estado de Santa Catarina sob as lentes da dessecularização. Trata-se de uma religião originada em berço amazônico de tradição categorizada como judaico-cristã e reencarnacionista que usa em seu ritual o chá Hoasca (também conhecido como *ayahuasca*), preparado a partir de duas plantas amazônicas: o cipó-mariri (*Banisteriopsis caapi*) e as folhas da árvore Chacrona (*Psychotria viridis*). O chá é utilizado nos rituais para fins de efeito de concentração e para o compartilhamento de ensinamentos por meio da oralidade. A expansão da UDV nos centros urbanos expressa um processo maior no campo religioso de reconfiguração de crenças que vem sendo chamado por alguns pesquisadores de dessecularização. Esse processo implica na pluralização de novas formas de representação do sagrado e de novos tensionamentos nos campos religioso e social que podem ser observados por meio de relatórios estatais e periódicos. Dentro desse escopo, esta pesquisa visa investigar a expansão das religiosidades hoasqueiras pelo conceito da dessecularização, bem como analisar estas religiosidades pela categoria das religiões populares em seu processo de reconfiguração do campo religioso. A investigação busca compreender a expansão dessa religiosidade pelas duas unidades ligadas à UDV, chamadas de Núcleo Estrela D'alva, localizado em Florianópolis, e Núcleo Aliança, situado em Balneário Rincão. Essa experiência religiosa expressa uma amalgama de crenças e de temporalidades, sendo possível compreender o processo de dessecularização por meio dos estratos do tempo que compõem essa experiência.

PALAVRAS-CHAVES: União do Vegetal. Santa Catarina. Hoasca. História do Tempo Presente. Dessecularização.

ABSTRACT

Seeking to contribute to new research and investigations related to the history of religiosity in dialogue with the field of Present Time History, this research aims to investigate the expansion of the Beneficent Spiritist Center União do Vegetal (UDV) from forests to urban centers, as well as to the state of Santa Catarina under the lenses of desecularization. This is a religion originated in the Amazon cradle of tradition categorized as Judeo-Christian and reincarnationist that uses in its ritual the Hoasca tea (also known as ayahuasca), prepared from two Amazonian plants, the Mariri vine (*Banisteriopsis caapi*), and the leaves of the Chacrona tree (*Psychotria viridis*). The tea is used in rituals for the purpose of mental concentration effect and in the sharing of teachings through orality. The expansion of UDV into urban centers expresses a larger process in the religious field of reconfiguration of beliefs that has been called by some researchers desecularization. This process implies the pluralization of new forms of representation of the sacred as well as new tensions in the religious and social field that can be observed from state reports and periodicals. Within this scope, the research aims to establish approximations to the concept of desecularization with the emergence of hoasca religiosities, as well as seeking to perceive these same religiosities from the category of popular religions in their process of reconfiguration of the religious field. The investigation seeks to understand the expansion of this religiosity through two units linked to the institution, called Núcleo Estrela D'alva, located in Florianópolis, and Núcleo Aliança, located in Balneário Rincão. This religious experience expresses an amalgam of beliefs and temporalities, it is also possible to understand the process of desecularization through the strata of time that make up this experience.

KEYWORDS: União do Vegetal. Santa Catarina. Hoasca. Present time history. Desecularization.

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	5
1 INTRODUÇÃO.....	10
2 RELIGIOSIDADES HOASQUEIRAS: UMA ABORDAGEM DESSECULAR.....	24
2.1 <i>O PARADIGMA DA SECULARIZAÇÃO.....</i>	<i>24</i>
2.2 <i>DESSECULARIZAÇÃO E AS RELIGIOSIDADES HOASQUEIRAS.....</i>	<i>30</i>
2.3 <i>HOASCA E A RELIGIOSIDADE POPULAR: UMA EXPRESSÃO DESSECULAR.....</i>	<i>36</i>
3 UNIÃO DO VEGETAL: EXPANSÃO, MIGRAÇÕES E INSTITUCIONALIZAÇÃO.....	43
3.1 <i>MIGRAÇÕES E RELIGIOSIDADES.....</i>	<i>44</i>
3.1.1 <i>Migrações, campo religioso e a pluralização.....</i>	<i>46</i>
3.2 <i>DAS FLORESTAS AOS CENTROS URBANOS: EXPANSÃO, TENSIONAMENTO E INSTITUCIONALIZAÇÃO.....</i>	<i>50</i>
4 DA ESTRELA À ALIANÇA: PLURALIZAÇÃO E EXPANSÃO DO CAMPO RELIGIOSO PELA UDV EM SANTA CATARINA.....	70
4.1 <i>ANÁLISES E IMBRICAÇÕES DA BUSCA POR UMA MEMÓRIA INSTITUCIONAL.....</i>	<i>75</i>
4.2 <i>O ESTABELECIMENTO DE NOVOS NÚCLEOS EM SANTA CATARINA.....</i>	<i>78</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
FONTES.....	109
REFERÊNCIAS.....	111
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....	117
LISTA DE FIGURAS.....	119

PREFÁCIO

Em 26 de abril 2008, por meio de um convite, recebi a oportunidade de vivenciar uma primeira experiência com o chá Hoasca dentro do rito religioso da União do Vegetal em seu núcleo localizado em Balneário Rincão/SC. O lugar em que o rito se consagrou era relativamente simples, uma casa branca de madeira, janelas e portas azuis, poucas simbologias religiosas, e não havia referências explícitas dos preceitos que seriam vivenciados. Na única parede de alvenaria havia uma foto de um senhor – com semblante sério –, que se destacava junto com as palavras “Luz, Paz e Amor”. Seu nome é José Gabriel da Costa, chamado respeitosamente pelos seus discípulos de Mestre Gabriel. No centro do salão havia uma mesa com um arco de madeira simbolizando um portal, e em sua volta estavam diversas cadeiras confortáveis feitas de cordas de plástico. O ritual iniciou com algumas instruções simples, basicamente sobre os possíveis efeitos do chá no organismo. A respeito da experiência sensorial pouco foi explicado em razão do seu caráter subjetivo e individual e na maioria das vezes difícil de ser descrita em palavras. Cada pessoa foi até o arco, recebeu o chá do dirigente do ritual, retornou ao seu lugar e aguardou para que juntos pudéssemos bebê-lo. Após comungarmos, ficamos sentados nos nossos respectivos lugares para ouvir a leitura dos estatutos que regem a instituição. Na sequência, o dirigente passou a entoar alguns cânticos que no contexto são nominados de chamadas, e logo após iniciou o seu oratório com algumas falas acerca da paciência como uma ciência da paz, a “paz-ciência”. Internamente comecei a sentir um formigamento corporal, seguido de alguns reflexos de uma luz que não tinha fonte material, surgindo sobre a minha cabeça um enorme caleidoscópio de luzes e de cores que me remetiam a uma experiência transcendental difícil de ser racionalizada ou formatada em sentidos. Lembranças da infância, sentimentos, afetos pululavam como em um rodadoiro da memória. O ritual seguiu com músicas, palavras, entoação de outros cânticos e uma pergunta inquietante e eufórica se formou na minha consciência depois de encerrado o rito sagrado: como uma prática religiosa tão intensa e singular, originada no meio da floresta amazônica, chegou em Balneário Rincão, município próximo ao de Criciúma, no interior do sul de Santa Catarina?

Anos depois filiado a instituição, percebi a possibilidade de produzir uma pesquisa a partir da experiência religiosa do chá Hoasca na UDV e do seu processo de expansão em Santa Catarina se apresentou como uma potência como historiador em formação. No entanto, ainda em seu momento embrionário, provocou algumas inquietações e questionamentos. Essa situação me fez refletir em um primeiro momento sobre esse lugar do historiador, que na busca por respostas encontra ainda mais perguntas. Dentre as diversas inquietações que surgiram, uma

recebeu maior destaque, pois após aquela primeira experiência formalizei vínculos associativos com a instituição, não havendo assim o suposto afastamento necessário entre o pesquisador e o objeto/sujeito de pesquisa, perspectiva metodológica tão defendida e valorizada pelas ciências ocidentais.

Na busca por conformar referências que pudessem amparar metodologicamente essa trajetória que se avizinhava, encontrei na leitura do conto *A terceira margem do rio*, de Guimarães Rosa¹, uma construção imagética e literária que poderia representar a minha experiência. Em sua escrita, Guimarães retrata a figura de um homem que em certa altura da vida sobe em uma canoa, rema até uma região central de um rio e lá permanece, entre margens, sem mais atracar. Uma canoa em estabilidade dentro do movimento do rio, visível e invisível, “aproava a canoa no brejão, de léguas, que há, por entre juncos e mato, e só ele conhece, a palmas, a escuridão” (Rosa, 2001, p. 82), mas não mais descendo às outras margens. O sujeito retratado pelo escritor passou a instigar uma reflexão análoga ao pensar o meu lugar na pesquisa, um lugar de estabilidade no movimento, um lugar entre duas margens, mas sem nelas aproar. Um hoasqueiro pesquisador ou um pesquisador hoasqueiro? Essa já não era mais a questão, pois uma terceira margem passou a se formar na produção de conhecimento, um lugar formado a partir desses dois campos, que deles se alimenta na busca de formação de um terceiro caminho, mesmo sem neles, como extremidades, apoiar-se.

Inicialmente esses dois lugares vivenciados como pesquisador e hoasqueiro precisariam ser evidenciados, cumprindo com um papel ético dentro da pesquisa, um *locus* da enunciação que consiste no “lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala” (Grosfoguel, 2010, p. 119). Ramon Grosfoguel (2010), ao demonstrar a importância da enunciação desse *locus*, local de onde se fala, afirmou que a ego-política do conhecimento da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ego não situado. Este se refere à perspectiva de uma produção de conhecimento supostamente neutra, contudo com uma neutralidade advinda de uma relação de poder que se situa no lugar dominante. Pensar a pesquisa por essa categoria é pensar o lugar do pesquisador por meio de um conhecimento situado a partir do lugar da experiência de uma religiosidade que não se encontra entre as escolas espirituais hegemônicas. É contar a história de uma religiosidade periférica que surge do caboclo, da floresta, da realidade muitas vezes dura daqueles que trabalharam na coleta da seringa. Uma pesquisa com fontes orais produzidas

¹ A possibilidade de pensar a produção de terceiras margens na produção de conhecimento por meio da obra *A terceira margem do Rio*, de Guimarães Rosa, também pode ser observada em outras abordagens, como no texto *A terceira margem do tempo: cruzamentos possíveis entre história pública e história do tempo presente*, dos professores Rogério Rosa Rodrigues e Viviane Borges, no livro *História Pública e História do Tempo Presente* (Rodrigues; Borges, 2021).

por pessoas que em suas trajetórias de vida expressam memórias dos primeiros anos da institucionalização da religiosidade hoasqueira em Santa Catarina. Assim, as “perspectivas epistêmicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder envolvidas” (Grosfoguel, 2010, p. 119).

Um lugar outro nessa investigação é o *locus* do historiador, constituindo-se de um conjunto de modelos e métodos, debates e processos reflexivos que são fundamentais na pesquisa. Um olhar crítico sobre as fontes, buscando relacionar e mediar o que é do campo dos afetos e da crença, e sobre as lentes da história. Ou seja, duas margens que não se encontram, mas que possibilitam a produção de uma terceira. No conto de Guimarães, o canoeiro “*não pojava em nenhuma das duas beiras, nem nas ilhas e croas do rio, não pisou mais em chão nem capim*” (Rosa, 2001, p. 82). Essa terceira margem espelha um lugar que ocupo na pesquisa, um entre-lugares, nos termos de Homi Bhabha (1998). Este entre-lugares fornece o terreno para a elaboração de “estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novas signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (Bhabha, 1998, p. 20). Esses espaços, nos termos do autor, tornam-se um lugar de estabilidade na instabilidade, sem aproar em nenhuma das margens, mas de ambas se alimentar. Um equilíbrio entre o *locus* hoasqueiro e o *locus* historiador, “um tipo de fluidez, um movimento de vaivém, sem aspirar a nenhum modo específico ou essencial de ser” (Bhabha, 1998, p. 21). Um não essencialismo na busca por novas formas de pensar, um novo *locus* que se forma. “Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (Bhabha, 1998, p. 21), em uma relação de movimento entre campos, sem hierarquizar conhecimentos ou subjugar um em razão de outro.

O pensador Walter Mignolo, em sua epistemologia de fronteira, reflete em termos semelhantes aos de Homi Bhabha, ao afirmar que essas “rotas de dispersão são conceitos-chaves para traçar a geopolítica do conhecimento/sensibilidade/crença, assim como o corpolítico do conhecimento/sensibilidade/compreensão”² (Mignolo, 2015, p. 176, tradução própria). Assim, Mignolo apresenta uma outra chave na relevância de pensar a perspectiva da produção de conhecimento nos interstícios, pois por essas novas rotas, novos conhecimentos, sensibilidades e entendimentos são formados. Essa outra perspectiva se forma porque “o ser e

²Texto original: Rutas de dispersión son conceptos clave para trazar la geopolítica del conocimiento/sensibilidad/creencia, tanto como la corpolítica del conocimiento/sensibilidad/entendimiento.

o fazer, ao habitar as fronteiras, criaram as condições para ligar a epistemologia de fronteira com a consciência imigrante e, conseqüentemente, desvincularam-na da epistemologia territorial e imperial”³ (Mignolo, 2015, p. 177). Ou seja, o pensamento fronteiriço se desvincula da proposta do conhecimento universalista e hegemônico, produzindo da própria fronteira um outro conhecimento em movimento, sob a figura daquele que migra e que produz um outro lugar na experiência entre fronteiras.

A busca pela construção de novos conhecimentos pelos espaços fronteiriços, neste caso na fronteira entre o historiador e o hoasqueiro, é relevante para a produção de novas formas de pensamento, pois não “permaneceremos acorrentados à ilusão de que não há outra maneira de pensar, agir e viver”⁴ (Mignolo, 2015, p. 177, tradução própria). Essa ilusão de não haver outras formas de se produzir e de se pensar o conhecimento para além daquele essencializado pela ego-política coloca um espaço de conforto e de facilidades, contudo inviabilizando o alcance de potências ainda desconhecidas na forma de sentir/pensar o conhecimento. Assim, “desprender-se significa que não aceitas as opções que te são oferecidas”⁵ (Mignolo, 2015, p. 179, tradução própria), questionando as margens impostas e se permitindo habitar novos espaços ainda não conhecidos.

Estes espaços não conhecidos são chamados por Bhabha de “além”, lugar em que se propõe “ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; tocar a futuro em seu lado de cá” (Bhabha, 1998, p. 27). Um processo de rever os métodos, questionar os modelos, repensar os processos, apropriar-se do que for necessário, sensibilizar-se pelo sentir, permitir a “invenção criativa dentro da existência” (Bhabha, 1998, p. 29).

Se por meio da experiência na pesquisa a relação entre a religiosidade hoasqueira possibilita um novo olhar sobre a forma de pensar a respeito da história das religiões, por outro turno o método histórico propõe um olhar científico sobre a forma de estudar essa mesma experiência religiosa no tempo e no espaço. Por meio dos pensadores dialogados, uma reflexão introdutória emerge: o fato de que habitar entre espaços, entre campos de conhecimento, possibilita esquivar-se dos essencialismos e das perspectivas únicas. O diálogo entre campos singulares pressupõe um caminho do meio, uma margem terceira que se forma no caminhar. Ao fim do conto de Guimarães, o filho do homem na canoa, depois de um longo processo de

³ Texto original: El ser y el hacer, habitando las fronteras, crearon las condiciones para ligar la epistemología fronteriza con la conciencia inmigrante y, en consecuencia, la desvincularon de la epistemología territorial e imperial.

⁴ Texto original: Permaneceremos encadenados a la ilusión de que no hay otra manera de pensar, hacer y vivir.

⁵ Texto original: Desprenderse significa que no aceptas las opciones que se te brindan.

compreender a história de seu pai, percebe o seu próprio destino, do “*eu, rio a baixo, rio a fora, rio a dentro – o rio*” (Rosa, 2001, p. 82), ou seja, uma terceira margem se faz pela decisão deliberada de não mais habitar exclusivamente nos núcleos dos campos fronteiriços, mas de se permitir, remando, habitar o entre, o meio, o lugar caminho.

Por não ser caminho conhecido, de ambas as fontes se pode beber, mas buscando no processo reflexivo questioná-las na formação de um espaço em que as duas habitem. Uma terceira margem é possível? Apenas a experiência entre fronteiras poderia confirmar essa perspectiva, experiência essa a ser vivida enquanto poética na construção de um *Eu* historiador. Lugar ainda não habitado, caminho entre matas e juncos, trilha a ser aberta. E não seria esse o papel de todo o pesquisador: conhecer novos caminhos, refletir novas formas, reverenciar o que já foi trilhado, mas questioná-los de bom grado? Dessa forma, uma terceira margem é possível, um caminho entre o hoasqueiro e o pesquisador também. Contudo um caminho sem ponto de chegada, que a cada passo se inova e renova em novos trajetos, um caminho que se faz no presente e por isso ainda inconclusivo. Por isso ainda inominado. Uma margem que se forma, mas ainda sem a sua forma.

1 INTRODUÇÃO

*A voz do vento segredos me conte,
em caules, folhas, flores e raízes.
É água da vida que nasce da fonte.
Vem beber nela pequeno aprendiz,
da Natureza.*

A poesia contida na música *Florestal*⁶, do artista cearense Martonio Holanda, transporta-nos aos primeiros passos dessa trajetória investigativa. Trata-se de uma música com frequente trânsito nas sessões com o chá Hoasca⁷, na União do Vegetal (UDV), e que demonstra em forma de poesia um dos pilares dessa religiosidade que amplia e ao mesmo tempo aprofunda a relação entre o ser humano e a natureza na produção de novos saberes e afetos.

Caminho para se conhecer mais dessa história, a presente pesquisa busca demonstrar o quanto a memória e as fontes escritas disponíveis possibilitam historicizar a expansão do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal dos centros urbanos até Santa Catarina sob as lentes da religiosidade popular, migrações, tensionamentos sócio/culturais e dessecularização. Religiosidade que utiliza o chá Hoasca como veículo para efeito de concentração mental – conforme termos da própria instituição – e para o compartilhamento de ensinamentos, a UDV está hoje presente em todos os estados brasileiros e em outros países⁸. Conforme termos prefaciais, aquele questionamento surgido a partir do primeiro contato a respeito da expansão dessa religiosidade até a Região Sul foi sendo respondido de forma leiga e com pouco aparato histórico, sendo basicamente montado como um quebra-cabeças de diversas memórias presentes nos relatos de alguns sócios⁹-fundadores. Um retrato incompleto

⁶ HOLANDA, Martonio. **Florestal**. 14 dez. 2018. 1 vídeo (5 min). Publicado pelo canal: Martonio Holanda Arte Popular. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o-7AGEgTUDY>. Acesso em: 13 ago. 2023.

⁷ A comunhão da Hoasca, também denominada Vegetal, é parte central dos rituais religiosos da União do vegetal. Ao falarmos da Hoasca – ou simplesmente Vegetal – não nos atemos à substância em sua dimensão bioquímica. Partimos do ponto de vista de um universo simbólico, cultural e social de uma religião específica, a União do Vegetal (Bernardino-Costa; Mesquita da Silva, 2011, p. 21).

⁸ Conforme dados disponibilizados no informativo *União do Vegetal: o direito ao uso religioso do Chá Hoasca*, publicado em 2018 pela UDV, “hoje, pessoas de 60 nacionalidades estão seguindo na União do Vegetal, presente em 10 países, além do Brasil: Estados Unidos, Canadá, Peru, Suíça, Espanha, Portugal, Itália, Austrália, Reino Unido e Holanda” (UDV, 2018, p. 26).

⁹ O termo sócio para se referir aos seguidores da instituição condiz com o fato de que “ao final de 1964, já em Porto Velho, iniciou-se o processo de formalização da União do Vegetal. Motivada por arbitrariedade policial, após incidente em que o Mestre Gabriel fora preso para averiguações e posteriormente posto em liberdade, em outubro de 1967, esta religião foi registrada em cartório no ano seguinte como Associação Beneficente União do Vegetal. Aproximadamente dois anos após o seu registro, em 1970, houve forte perseguição pelas autoridades, quando o chefe da polícia do então Território Federal de Rondônia quis fechar a associação. Este acontecimento

de algumas experiências pessoais e o que já havia ouvido falar sobre esses acontecimentos. Alguns elementos novos foram sendo acrescentados nessa complexa rede histórica de encontros e desencontros no tempo, como um quebra-cabeça ainda em construção, pois daquele primeiro contato ampliei os meus interesses em conhecer o chá Hoasca, chamado também de Vegetal no contexto da UDV. Associei-me na instituição para conhecê-la mais profundamente. Após cerca de 14 anos da primeira experiência, e por meio das leituras realizadas na disciplina de Teoria da História no curso de licenciatura em História da Udesc, novas percepções na compreensão do tempo histórico a partir do conceito de estratos do tempo de Reinhart Koselleck (2014), articulado ao conceito de dessecularização, fizeram-me perceber que aquela pergunta emergida no meu primeiro contato com o chá apresentava em seus desdobramentos elementos potentes na investigação historiográfica para compreender essa religiosidade por meio das ferramentas da história do tempo presente.

Nesses termos, essa pesquisa foi pensada tendo como objetivo buscar compreender de que forma a dessecularização pode ser observada a partir da expansão do uso religioso do chá Hoasca das florestas para os centros urbanos¹⁰, e em seu crescimento para Santa Catarina por meio da UDV. As fontes escritas serão mobilizadas para abarcar a historicidade da instituição e alguns tensionamentos vivenciados nos primeiros anos de expansão, e por outro lado as fontes orais, produzidas pelos sócios-fundadores dos núcleos Estrela D'alva, localizado em Florianópolis e Aliança localizado em Balneário Rincão, para entender parte de sua expansão no estado catarinense. Por meio dessas fontes, busco historicizar as experiências vividas na fundação e a expansão desses dois núcleos, compreendendo a trajetória dos sócios-fundadores e das suas redes de relação, a reconfiguração e ampliação do campo religioso, bem como a diversidade de experiências na formação de um estrato do tempo que expresse esse *ethos* religioso nos núcleos estudados.

Essa expressão de crença, ao chegar nos centros urbanos, provoca novos elementos de pluralização e de reconfiguração no campo religioso em diferentes dimensões. A crença secular da perda de poder do religioso gradativamente se complexificou projetando a necessidade de novos horizontes conceituais que abarcassem a pluralidade de religiões que emergem no tempo, como a UDV. Assim, o conceito da dessecularização surge como uma

ensejou – após a moção de processo contra o Governo do Território da Rondônia – a transformação no dia 19 de junho de 1971, da Associação Beneficente em Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, atual denominação dessa instituição religiosa” (Bernardino-Costa; Silva, 2011, p. 22).

¹⁰O processo de expansão do uso religioso do chá aos centros urbanos como categoria de análise foi primeiramente discutido com maior aprofundamento pela antropóloga Beatriz Labate, na obra *A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, em que discute esse processo de expansão tendo como recorte de estudo o centro neoyahuasqueiro Caminho do Coração.

possibilidade explicativa do processo de expansão dessa prática de crença. Reconfiguração do campo religioso que tem como um de seus elementos a religiosidade popular no processo de amálgama e de subjetivação de novos dogmas e cosmovisões. Formação da identidade religiosa percebida a partir de seus diferentes estratos de tempos que vão desde a fundação da instituição, ainda na floresta, os elementos inerentes ao processo de expansão aos grandes centros, até a sua mobilização migratória e a fundação dos núcleos pesquisados. Experiência observada e analisada na relação imbricada entre a religiosidade popular e a dessecularização.

Por sua vez, a historicização da expansão dessa experiência religiosa das florestas até o estado catarinense é uma oportunidade de reflexão relevante, tendo em vista que são poucas as investigações que abordam essa crença em suas singularidades, memórias e identidades.

“O lugar da memória, o apelo ao passado e a emergência do presente são alguns dos elementos que podemos observar quando partimos para a análise das religiões e religiosidades a partir de uma mirada alocada nas proposições da História do Tempo Presente” (Cubas, 2021, p. 19). Ou seja, um fenômeno religioso como este, nascido em berço amazônico, que atravessa o tempo como uma ponte de ligação entre passado e presente, demonstra a relevância da pesquisa para o campo, ao propor sentidos e afetos de uma religiosidade singular ainda viva, experienciada e em expansão.

A pesquisa inicialmente foi pensada de maneira a historicizar todos os núcleos do estado catarinense, contudo, a partir do contato com a própria instituição, e percebendo as demandas inerentes à história oral no sentido do mapeamento, entrevistas, transcrições e os tratos das fontes, definimos como recorte da pesquisa as narrativas dos sócios-fundadores dos núcleos de Balneário Rincão e de Florianópolis.

As pesquisas a respeito do chá Hoasca vem ocupando cada vez mais espaço no meio acadêmico em investigações nas diversas áreas de conhecimento. Contudo ainda existe um grande campo de trabalho a ser explorado, caminhos não percorridos e reflexões a serem realizadas. Especificamente a respeito do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, existem algumas pesquisas que vêm sendo realizadas desde os anos 90, sendo observado por diversos pesquisadores do campo como um período de florescimento dessas investigações.

Pesquisas que articulam o tema da dessecularização com as religiões ayahuasqueiras, ainda que a partir de outras nomenclaturas, como “recomposição de crenças” e “pluralismo religioso”, podem ser encontradas no artigo de Joelma Aparecida dos Santos Xavier e Rodrigo César Oliveira Pereira (Xavier; Pereira, 2016), intitulado *Contribuição de uma vertente religiosa para a ressignificação do comportamento do campo religioso*

tradicional: um estudo da prática do Santo-Daime Em Ouro Preto – MG, de 2016, o qual investigou as construções sociorreligiosas, de forma a compreender o fenômeno religioso como um processo de significação criado por diferentes culturas para expressar cenários simbólicos, pensando o artigo a partir do Santo Daime em Ouro Preto.

Ricardo Rodrigo de Paula Teixeira (2018), em sua dissertação de Mestrado em Direito Penal pela Universidade de São Paulo (USP), intitulada *Daime e Liberdade Religiosa*, apresenta o tema da dessecularização sob a perspectiva do reencantamento religioso. O autor ressalta que os modelos conservadores espiritualistas em grande medida inspirados a partir das religiões herdadas, acabaram gerando cisões dentro do Santo Daime mobilizando novos grupos que vem se convencendo a chamar de neo-ayahuasqueiros. Esses grupos buscam dentro de um processo de contra-secularização criar novas identidades e subjetividades a partir do uso do chá em sincretismo com o Santo Daime.

Valdir Mariano de Souza, em sua dissertação de Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), intitulada *Ayahuasca, identificando sentidos: o uso ritual da bebida na União do Vegetal*, de 2010, defendeu a perspectiva da dessecularização por meio da existência de uma orientalização, ou seja, da existência de uma mudança no paradigma ocidental materialista pelo oriental espiritualista, possibilitando a expansão da UDV. O pesquisador buscou construir, por meio de relatos orais e de fontes escritas, a história de vida de José Gabriel da Costa, chamado pelos discípulos como Mestre Gabriel, criador da UDV, bem como do crescimento e da expansão da própria instituição religiosa. Souza apresenta o processo de regulamentação do uso do chá, aspectos farmacológicos e reflexões a respeito do efeito do chá conhecido pelo nome de “burracheira”. Por fim, permeia a ideia de cura e de saúde como categorias de análises, buscando refletir o *ethos* da instituição na relação do aconselhamento e da busca por saúde pelos seus discípulos.

Outras pesquisas no campo da ciências humanas merecem especial destaque, como a intitulada *O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla – Um estudo centrado na União do Vegetal*, apresentada em 1995 para a obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião no Instituto Metodista de Ensino Superior (IMS), pelo pesquisador Afrânio Patrocínio de Andrade, a qual buscou compreender como o surgimento das religiosidades hoasqueiras, em especial da UDV, emerge em um novo processo do pensamento ocidental na relação entre o humano e a natureza, e conseqüentemente entre a religião e a natureza. Em sua análise, busca esquematizar o sistema de crenças da instituição, mobilizando como umas das ideias centrais da pesquisa a construção de uma identidade cabocla por meio das experiências religiosas. A

pesquisa foi realizada no Núcleo São João Batista, localizado em Mariporã, estado de São Paulo.

No mesmo caminho, realizou-se a pesquisa intitulada *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*, apresentada em 1999, por ocasião da defesa de dissertação de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) pelo pesquisador Sérgio Brissac. Por meio do método etnográfico, o estudo buscou compreender a instituição como um sistema triádico formado pelo modelo organizacional, a narrativa histórica e a experiência simbólica. Sua contribuição consistiu exatamente em propor um esquema de análise próprio ao campo da etnografia, buscando descrever o processo de investigação e seus dados pela análise que permeia o campo institucional, a experiência pessoal dos discípulos e o campo simbólico na produção de afetos e crenças. A pesquisa foi realizada no núcleo Alto das Cordilheiras, em Campinas, estado de São Paulo.

A investigação *Em busca do encontro: a demanda numinosa no contexto religioso da União do Vegetal*, defendida pela pesquisadora Tatiana Barbosa Carvalho, em 2005, como dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), apresentou uma interessante pesquisa que permeou a experiência individual de alguns participantes da UDV. Por meio das vivências dos discípulos do Núcleo Pupuramanta, localizado na cidade de Vargem Grande, em Rio de Janeiro, a pesquisa buscou investigar a construção da subjetividade dos indivíduos e a sua relação com a experiência religiosa, esquematizando os relatos em três categorias de análises: “a busca”, “o sentimento” e a “experiência transcendente e imanente”. Em 2008, a pesquisadora Gabriela Ricciardi realizou a defesa da dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, intitulada *O uso da Ayahuasca e a experiência de alívio, transformação e cura na União do Vegetal (UDV)*, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). A pesquisa foi realizada no núcleo Estrela da Manhã, localizado em Camaçari, Bahia, objetivando compreender a ideia de “cura religiosa” ou “cura espiritual” como categorias de análise na construção da subjetividade dos indivíduos associados nessa localidade. Sua investigação permeia não apenas o uso do chá Hoasca, mas também todo o contexto simbólico da instituição com os temas relacionados à saúde, ao uso de outras ervas e plantas medicinais, sessões e orações a São Cosme e a São Damião e Dr. Camalango¹¹, seres constituintes da cosmovisão da religião.

¹¹ Conforme descreve Gabriela Santos Ricciardi (2008, p. 90), “outra entidade espiritual chamada e reverenciada nas sessões da UDV é o Doutor Camalango. Não se tem notícias que outras religiões façam referência a essa

No ano de 2009, foi defendida a dissertação de Mestrado em Antropologia, intitulada *A busca de si numa religião hoasqueira – oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal (UDV)*, pela pesquisadora Dilma Lopes da Silva Ribeiro, na Universidade Federal do Pará (UFPA), na cidade de Belém. A pesquisa foi realizada nos núcleos Rei Canaã, na capital daquele estado, e o Pré-Núcleo Príncipe Ram, na cidade de Murinim, ambos no Pará. A pesquisa buscou compreender como a tradição oral, inerente à prática religiosa na transmissão dos ensinamentos da instituição, contribuiu na construção da subjetividade dos participantes, tendo como principal categoria de análise a memória. A investigação promoveu reflexões de como a inter-relação entre memória e prática oral interferem na cosmovisão e práticas de crença.

A pesquisadora Rosa Virgínia Melo, em sua defesa de tese de Doutorado em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB), em 2010, apresentou a pesquisa *Beber na fonte: adesão e transformação na União do Vegetal*, em que retratou a experiência de adesão à UDV por meio dos participantes do Núcleo Canário Verde, localizado em Torto, no Distrito Federal. A investigação buscou refletir a ideia de adesão por meio da categoria de análise de jogos metonímicos, envolvendo a relação entre êxtase e disciplina religiosa. O resultado apresentou ampla pesquisa na construção histórica da instituição e promoveu reflexões a partir da *História da Hoasca*, crença fundante da cosmovisão religiosa.

Em 2011, o pesquisador Cícero Guella Fernandes defendeu a tese de Doutorado em Psicologia pela USP com a pesquisa *Transformações pessoais na União do Vegetal*. Permeado pelas categorias de análises e de ideias da Psicologia Social, buscou compreender os processos de transformação na vida dos seguidores da instituição no Pré-Núcleo Menino Deus, na cidade de Manaus. Fernandes analisou como a experiência religiosa atravessa o indivíduo como mediador nos processos de transformação, mobilizados pela prática do conselho e do exemplo hierárquico. A pesquisa investigou como o uso ritualístico impacta no sujeito social entre aqueles que praticam o rito, bem como com a sociedade em um sentido mais amplo. Em 2014, a pesquisadora Danielli Katherine Pascoal da Silva (2016) apresentou no Mestrado de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) a pesquisa intitulada *Experiências com a (pá)lavra na União do Vegetal: um estudo antropológico do conhecer caianinho*, que refletiu a respeito da transmissão do conhecimento espiritual por meio da palavra e das suas estratégias de sensibilidade e de subjetivação como proposta de colocar o discípulo em uma postura ativa na produção de novos saberes.

entidade espiritual de cura, que parece ser exclusiva da União do Vegetal. O Doutor Camalango é considerado o médico, ou a medicina do Vegetal”.

Ainda, a pesquisadora Maria Jonilda Alves de Souza apresentou, no ano de 2015, a dissertação para obtenção do título de Mestre em Letras pela Universidade Federal do Acre (UFAC), intitulada *Entre a memória social e a identidade: trajetórias da União do Vegetal (UDV) na Amazônia acreana*. Em sua investigação, buscou compreender como a linguagem e a identidade estruturam a identidade hoasqueira na UDV acreana. A pesquisa foi realizada no Núcleo João Lango Moura, localizado em Rio Branco, estado do Acre, articulando fontes escritas e as narrativas dos associados para compreender essas experiências em suas singularidades, como constituintes de uma identidade não apenas religiosa, mas em um sentido social mais amplo, ou seja, o amazonense.

No ano de 2016, a pesquisa *O lótus e a rosa: aspectos éticos entre o Budismo e a União do Vegetal* foi apresentada na obtenção do título de Mestre em Ciência das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). A investigação, realizada por Lídice da Costa Ieker Canella (2016), buscou relacionar nas experiências religiosas uma ideia de ética que permeia o Budismo e a UDV. Pensando a partir de elementos comuns a ambos, promoveu reflexões no campo do simbólico, da memória e da oralidade. Ademais, buscou relacionar a prática da meditação como elemento necessário ao processo budista, de forma análoga com a experiência do chá nas sessões da UDV.

Mais recente, temos a pesquisa realizada no ano de 2021, por ocasião da defesa de tese para título de Doutor em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), intitulada *O 'ABC' DA VIDA: narrativas do processo de formação e individuação no Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – Núcleo Santa Fé do Cariri*, apresentada pelo pesquisador Francisco Roberto Brito Cunha. A investigação historicizou a fundação do Núcleo Santa Fé do Cariri por meio da narrativa dos seus sócios-fundadores. No mesmo sentido, buscou compreender como se estrutura o processo pedagógico existente na oralidade como método de transmissão de conhecimentos na instituição, bem como a formação do indivíduo levando em consideração o “pensamento”, “sentimento”, “sensação” e “intuição” como categorias de análise.

Essas são as principais bibliografias encontradas¹² que pesquisaram a UDV no campo das ciências humanas e se aproximam da presente proposta investigativa, e outras que também fazem parte dessa constelação. No mais, esta pesquisa se diferencia inicialmente pelo recorte geográfico dos núcleos catarinenses, sendo inédita nessa perspectiva historiográfica e

¹²O estado da arte da pesquisa foi realizado no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, por meio da busca das palavras-chaves União do Vegetal, Mestre Gabriel, Hoasca e UDV, encontrando o total de 31 produções de diversos campos de conhecimento.

ainda por ser um debate singular realizado dentro do campo da história do tempo presente. Ademais, busca refletir a respeito das religiões hoasqueiras dentro de um campo mais amplo da história das religiões em sua expressão dessecular.

Além disso, “a tradição do uso da oralidade é um aspecto essencial na cultura da UDV – a cultura caianinha”¹³ (Ribeiro, 2009, p. 92), o que torna ainda mais relevante a produção das fontes da pesquisa por meio da oralidade. Por mais que as atuais lideranças estejam investindo em novas fontes de saberes escritas, a UDV preserva em sua estrutura a oralidade como fonte da sabedoria religiosa e de compartilhamento. No mais, “falar de método é falar de um como, de uma estratégia de abordagem, de um saber-fazer” (Pesavento, 2003, p. 63). A reflexão dos métodos e das abordagens na produção de uma investigação histórica está imbricada com o tipo de fonte que se pretende utilizar. Dessa forma, o uso de fontes orais na produção da pesquisa se torna necessária, pois é na oralidade e na memória que os principais fatos relacionados à instituição são transmitidos. A oralidade e as suas nuances demandam um conjunto de metodologias e de peculiaridades, as quais, utilizadas em suas potências, facilitam um novo olhar sobre os detalhes, sobre os afetos. “Um projeto de História Oral abre os caminhos para a exploração da história local” (Freitas, 2006, p. 78), pois a memória reproduzida na oralidade é uma história viva, expressando não apenas os fatos, mas também os elementos da esfera do subjetivo, dos afetos e da experiência pessoal. “A História Oral possibilita novas versões da História ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores. Esse tipo de projeto propicia sobretudo fazer da História uma atividade mais democrática, a cargo das próprias comunidades” (Freitas, 2006, p. 79).

Assim, por se tratar de fontes orais na produção das narrativas que expliquem a expansão da UDV em Santa Catarina, a interdisciplinaridade entre Antropologia e História se faz necessária, pois dessa forma seria possível verificar, “até que ponto tais usos são realmente novos: se introduzem rupturas significativas” (Labate, 2000, p. 47), haja vista que a partir do “momento em que o historiador leva em consideração a interdependência dos campos disciplinares, em que privilegia a longa duração, ele descobre a força explicativa do religioso” (Remond, 2003, p. 333) em seus estratos do tempo. Essa interdisciplinaridade vivenciada na produção da pesquisa demonstra um aspecto comum da História do Tempo Presente. Por se

¹³“Em alusão à Caiano, o mestre, e seus ‘caianinhos’, os discípulos” (Ribeiro, 2009, p. 92). Caiano é um dos sujeitos presentes na narrativa da *História da Hoasca*, crença fundante da instituição, e aqueles que bebem o chá são também chamados na UDV de caianinhos. Ademais, o *ethos* da instituição é mobilizado pela cultura caianinha, consistente em um conjunto de práticas culturais, de crença e de cosmologias ligadas ao uso religioso do chá.

tratar de uma experiência histórica em acontecimento, provoca a necessidade de ampliar as fontes referenciais para aprofundar a análise da experiência.

“Montar, combinar, compor, cruzar, revelar o detalhe, dar relevância ao secundário, eis o segredo de um método do qual a História se vale, para atingir os sentidos partilhados” (Pesavento, 2003, p. 63). O trabalho consiste em “tentar pôr-se no lugar do outro e de captar vivências e experiências particulares” (Velho, 1978, p. 124), possibilitando um olhar enriquecedor no processo de investigação historiográfica, ampliando as percepções construídas, os conceitos trabalhados e, em especial, o processo investigativo da experiência entre o humano e o sagrado. O processo de gravar as narrativas, transcrevê-las e observar onde os fatos se interconectam, onde as histórias se encontram e se desencontram, onde as experiências se unem na formação de novos fatos.

Importa perceber ainda “que se a História é narração, discurso, escrita, ela carrega uma intencionalidade, que é aquela de seu horizonte veritativo” (Dosse, 2012, p. 12). Cabendo assim destacar que o trato com as fontes e a sua mobilização no processo narrativo acontecem por meio dessa mediação entre as intencionalidades do historiador com as dos sujeitos pesquisados. Não há assim uma expressão eximia de uma suposta verdade homogênea e cristalizada, “não é uma simples mimese do real, puramente passiva, mas que ela resulta de uma tensão entre, de um lado o desejo de perceber o que aconteceu, como aconteceu, [...] por outro lado, o questionamento que emana do presente do historiador” (Dosse, 2012, p. 12).

As entrevistas que fazem parte deste trabalho foram produzidas por duas abordagens distintas, uma que consiste no trabalho de memória produzido pela própria instituição, e outra no decorrer da pesquisa, atravessadas pela metodologia da história oral. Constituem parte do acervo documental do Departamento de Memória e Comunicação (DMC) da UDV das unidades citadas, totalizando 27 vídeos. Narrativas dos sócios-fundadores correspondentes aos primeiros anos de fundação das unidades, as quais 11 pertence ao núcleo Estrela D’alva e 16 ao Núcleo Aliança.

Por outro lado, a produção das narrativas no decorrer da pesquisa totalizou sete entrevistas que possibilitaram dados correspondentes à historicidade de ambos os núcleos. As entrevistas realizadas especificamente para a pesquisa foram definidas a partir dos dados obtidos com cada entrevistado. Inicialmente, Sr. Sérgio C. e a Sra. Marlene C. possibilitaram uma percepção mais ampla dos diversos sujeitos participantes, bem como sobre a organização das narrativas que seriam obtidas. Foram selecionados como os primeiros entrevistados pois era de conhecimento prévio a relevância e a ampla participação deles no processo de expansão da UDV até e em Santa Catarina.

As entrevistas foram gravadas nos espaços sugeridos pelos entrevistados, que possibilitaram mais do que uma simples entrevista, antes disso, espaços de compartilhamento, envolvendo o necessário respeito àqueles que se disponibilizaram em dividir as suas experiências nesse processo. A relevância e reconhecimento desse cuidado é fundamental, pois como será demonstrado no decorrer do trabalho, a trajetória dessa prática de fé, como tantas outras aquém das instituições consideradas tradicionais, acontece sob um grande processo de tensionamentos e de perseguições. Ainda que a temática hoje esteja com maior circulação em diversos espaços, abarcada por pesquisas no campo da saúde e com regulações reconhecendo o direito à liberdade de culto, os estereótipos e os julgamentos eventualmente persistem. Ainda com relação à proximidade entre o pesquisador e os sujeitos entrevistados, ou seja, “a noção de que existe um envolvimento inevitável com o objeto de estudo e de que isso não constitui um defeito ou imperfeição já foi clara e precisamente anunciada” (Velho, 1978, p. 123). Gilberto Velho (1978, p. 123-132), em seu texto *Observando o Familiar*, propõe que a proximidade entre o pesquisador e o sujeito/objeto da pesquisa possibilita uma observação mais profunda, que parte de uma ampliação na visão sobre as experiências acumuladas em processo progressivo de decisões e de interações cotidianas. Por outro lado, essa proximidade exige um estado de atenção aos atravessamentos que provoca. Afetos e sentidos ainda mais latentes e constituintes da subjetividade do pesquisador.

Relevante também perceber nas entrevistas o amadurecimento do processo de reconhecimento e de afirmação da identidade religiosa hoasqueira. Aspecto relevante, pois parte de uma experiência de constante busca pela legitimação e pela legalidade dessa religiosidade, que do anonimato e da subjugação social passou a integrar um campo religioso complexo que instiga as produções científica e especialmente histórica. As entrevistas, aquelas produzidas e aquelas do acervo próprio institucional, mostram o quanto de caminhos foram trilhados, o quanto de pessoas foram mobilizadas, o quanto a crença e a religiosidade no tempo presente são espaços frutíferos na ampliação do estudo das subjetividades históricas na formação das identidades sociais.

O DMC, responsável pelo processo de produção, captação, armazenamento e trato das fontes que abordam a historiografia da instituição, apresenta como missão, em seu sítio eletrônico, os seguintes aspectos:

1. Manter viva a memória da origem da União do Vegetal e do seu desenvolvimento institucional; 2. Preservar e elaborar documentos que contenham a história da UDV, com o objetivo de subsidiar, por meio dos registros históricos, as decisões dos órgãos diretivos do Centro; 3. Estabelecer e implementar Diretrizes Estratégicas de Comunicação, direcionadas ao público interno e público externo, visando atender as necessidades do Centro (Casaca; Nastari, 2017).

A instituição busca desenvolver uma política de memória que agregue principalmente aspectos relacionados a sua origem, bem como a um trabalho contínuo de registro e de armazenamento dos novos acontecimentos, sessões e entrevistas. Essa abordagem busca estabelecer um canal de diálogo entre a instituição e as atuais lideranças, de forma a estruturar uma história institucional e homogênea em seus diversos núcleos. Conforme informado pela instituição, o DMC é dividido em diversos graus, que vão desde uma articulação nacional, estadual e por fim presente como departamento em cada núcleo.

Para a presente pesquisa são utilizados os recortes das gravações armazenadas nos DMCs dos núcleos de Balneário Rincão e de Florianópolis, correspondente às entrevistas já realizadas com os sócios-fundadores pela própria instituição. A necessidade em pensar o recorte de gravações decorre de que parte dos vídeos apresentaram elementos mais vinculados às questões doutrinárias da instituição, e em outras há elementos mais relevantes aos aspectos históricos. Como este derradeiro é o principal objetivo da pesquisa, optou-se por privilegiar os elementos históricos, os fatos, as pessoas e as narrativas, de modo a compor o enredo dos acontecimentos. A abordagem metodológica consiste na utilização dos acervos da instituição como parte complementar ao trabalho historiográfico, sem a existência de uma hierarquização entre as fontes, mas sim no sentido de preservar a metodologia da história oral proposta na pesquisa.

Pensar essa dimensão do processo de dessecularização pela UDV sob as fontes orais que apresentam as perspectivas individuais das experiências de alguns de seus associados, torna-se fundamental no sentido de que é no “discurso que a memória evidencia todo um sistema de símbolos e convenções produzidos e utilizados socialmente” (Freitas, 2006, p. 47). Assim, a memória expressada pela oralidade possibilita o acesso a uma outra leitura de mundo, em grande medida permeado por uma diversidade de afetos. Ao mesmo tempo, destaca-se que “a seletividade e o esquecimento estão presentes no processo da memória” (Freitas, 2006, p. 60), o que demanda uma maior atenção metodológica pelo historiador no equilíbrio entre esses polos, percebendo que “as memórias são fragmentadas, e que nós as reconstruímos enquanto falamos” (Freitas, 2006, p. 47).

As fontes orais advindas dos depoimentos dos sócios-fundadores são “por excelência, qualitativas, mas todo pesquisador deve-se valer de todas as fontes disponíveis, a fim de obter um quadro, o mais enriquecedor possível, do período ou tema em análise” (Freitas, 2006, p. 81). Para melhor compreender os primeiros anos dessa experiência das florestas e o seu processo de expansão aos centros urbanos, serão utilizadas fontes escritas consistentes nos

periódicos e documentos estatais, contribuindo no processo de historicização juntamente com as fontes orais. Na estrutura do trabalho, inicialmente as fontes escritas apresentam uma base do processo de expansão dessa crença das florestas aos centros urbanos e os seus tensionamentos em âmbito nacional; posteriormente, a história oral complementa e demonstra as experiências de alguns sujeitos que vivenciaram esse processo de expansão até a formação dos núcleos estudados no estado catarinense.

Por meio das narrativas obtidas e pelas fontes escritas, e ainda pelo levantamento de um conjunto de análises já realizadas da história da UDV, será teorizado a respeito do conceito da dessecularização pelas reflexões e análises de Peter Berger (2000). Diferentemente do que muitos teóricos da secularização apregoaram sobre a mitigação do religioso e até do fim das religiões, o pesquisador adverte que o que vem sendo observado é a pluralização e a ampliação de experiências religiosas em detrimento das religiões hegemônicas. Berger ressalta que esse processo deve ser observado a partir da singularidade de cada experiência. Assim, busca-se compreender o surgimento das religiões hoasqueiras dentro desse contexto mais amplo da história das religiões. Nessa experiência religiosa a sua expressão como religiosidade popular demonstra uma das bases no processo de pluralização nas formas de crença, que poderão ser observadas na prática religiosa em Santa Catarina a partir das categorias de experiência que formam novos estratos do tempo (Koselleck, 2014). O processo de pluralização e de adesão a novas formas de crença serão analisados por meio da categoria do “convertido”, da pesquisadora Danièle Hervieu-Léger (2008), em que a autora estuda a criação de vínculos na figura do religioso na formação da sua identidade religiosa.

A partir desse breve resumo das ideias a serem mobilizadas neste trabalho, apresentarei uma pequena síntese do que será possível encontrar em cada capítulo. No primeiro, pretendo refletir a respeito da expansão das religiões hoasqueiras por meio da historiografia das religiões: “na década de 1930 é fundado o Alto Santo em Rio Branco (Acre) pelo Mestre Raimundo Irineu Serra; em 1945, Frei Daniel Pereira de Mattos funda a Barquinha no mesmo lugar; na década de 1960, forma-se a União do Vegetal (UDV)” (Labate, 2002, p. 233) por José Gabriel da Costa, conhecido por seus discípulos como Mestre Gabriel.

O surgimento e a expansão dessas religiosidades emerge no período em que o pesquisador Peter Berger indica a ocorrência da dessecularização. Essa perspectiva coloca em voga o conceito da secularização defendido por diversos pensadores, como Max Weber, e inclusive o próprio Peter Berger, que compreendiam esse processo como um desencantamento do mundo e a redução do poder religioso sobre as práticas diárias e as consciências. O que se observou foi que no período em que supostamente ocorreria a mitigação ou até o

desaparecimento do religioso nos termos da secularização, um outro fenômeno emerge na sociedade, em que as religiosidades são pluralizadas em reapropriações e em novas experiências. Partindo dessa premissa, este capítulo pretende abordar a expansão das religiosidades hoasqueiras sob as lentes da dessecularização.

No segundo capítulo será historicizado a respeito dos primeiros anos de formação da UDV, por meio da análise de periódicos e de documentos de natureza estatal. O processo de pluralização de novas crenças em uma sociedade também dessecular provoca tensionamentos com diversos sujeitos de regulação social. A estranheza na singularidade dessa prática, principalmente em razão do uso do chá, preocupa autoridades e lideranças religiosas que observam essa expansão como uma ameaça. As diversas questões relacionadas a novas representações do sagrado tanto no sentido de reapropriação quanto de criação, expressam uma das estruturas da dessecularização. Em contrapartida das religiões hegemônicas, as religiões hoasqueiras emergem com aspectos relacionados à religiosidade popular. Práticas de crenças que em certos momentos escapam aos dogmas postos, ao mesmo tempo em que se apropriam e ressignificam as cosmovisões em uma amálgama própria de crenças e de práticas. De forma a compreender essa amálgama e o seu processo de historicização, serão analisadas algumas obras publicadas pela instituição que expressam tanto a história de formação da religião quanto do seu guia espiritual, Mestre Gabriel.

O terceiro capítulo propõe uma análise desse processo de expansão pela oralidade, acompanhando a formação dos núcleos Estrela D'alva em Florianópolis e Aliança em Balneário Rincão. São experiências de indivíduos que vivenciam processos migratórios na formação da identidade religiosa. Sujeitos que migram em uma busca espiritual, e outros que migram com a missão de contribuir para o processo de expansão. O *ethos* caianinho mobilizado nesse processo acessa novas regiões possibilitando a expressão dessa forma de crença na Região Sul do Brasil. Por meio das diversas fontes apresentadas no decorrer do trabalho, buscar-se-á compreender que a dessecularização pode ser investigada a partir de uma diversidade de fontes e instrumentalizada por meio das categorias próprias do campo da História do Tempo Presente, e em especial a ideia de Estratos do Tempo em Reinhart Koselleck. As categorias de experiência singular, experiência por acumulação e a experiência na sua longa duração como expressões de novos estratos do tempo no processo de pluralização das práticas de crença. Assim, pela perspectiva de que “os tempos históricos consistem em vários estratos que remetem uns aos outros, mas que não dependem completamente uns dos outros” (Koselleck, 2014, p. 20), a investigação da experiência religiosa pode ser mobilizada por meio das experiências que formatam novas temporalidades.

Pelo exposto em termos introdutórios, o presente trabalho é um convite para conhecer uma religiosidade, nascida em berço amazônico, com uma constelação de singularidades na formação da sua cosmovisão e crenças. Um convite para um espaço ainda pouco conhecido pela historiografia, espaço de experimentação de ideias e conceitos ainda não aplicados a essas experiências, mas que se propõem de bom grado a possíveis caminhos de reflexão. Um convite para conhecer a chegada dessa experiência aos centros urbanos e especialmente às terras catarinenses. Comecei o capítulo com os versos da música *Florestal* e encerro esse convite com outros dos seus versos, ressaltando sempre que a religiosidade aqui tratada vem da Natureza.

*Jardim encantado dos seres nativos
Poesia dos reinos fundamentais
Tão naturalmente fazentes cativos
No belo e no simples tão essências
Da Natureza.*

2 RELIGIOSIDADES HOASQUEIRAS: UMA ABORDAGEM DESSECULAR

A prática religiosa do chá Hoasca em suas diversas expressões e pluralidades de práticas são experiências estudadas por diversos campos de conhecimento – histórico, antropológico, sociológico e outros –, demarcando a bacia amazônica como o berço dessa diversidade. Contudo, importa ressaltar que “somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não-indígenas que fazem uso dessa bebida” (Labate, 2002, p. 233), ou seja, é possível afirmar que as religiosidades provenientes da experiência do chá Hoasca com influência de uma diversidade de ritos e de crenças é própria do território brasileiro.

Essas experiências, para além das perspectivas religiosas ou da crença individual de seus seguidores, são passíveis de serem compreendidas dentro de um tempo histórico mais amplo, de um processo que relaciona a construção da subjetividade religiosa dentro de uma experiência secular e dessecular. Assim, antes de adentrarmos especificamente ao contexto histórico de surgimento da UDV e às trajetórias de vida de seu guia espiritual, Mestre Gabriel, e, conseqüentemente, de seus seguidores no contexto de Santa Catarina, é necessário recuar um pouco mais no tempo e investigar como essa religiosidade se comunica dentro de um contexto histórico mais amplo de surgimento de novas experiências religiosas em um processo que vem sendo investigado pelo conceito da dessecularização.¹⁴

2.1 O PARADIGMA DA SECULARIZAÇÃO

O estudo que pretende adentrar nas investigações históricas das experiências religiosas e das religiosidades provoca inicialmente a necessidade de delimitação dos recortes temporais e as dimensões que se pretende adentrar. Isso porque falar do religioso e das experiências religiosas é falar de fatos que acompanham a história em diferentes sociedades, culturas e temporalidades, pois “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (Berger, 1985, p. 15). E esse lugar ocupado pela religião vem ao decorrer do tempo sofrendo constantes processos de mudança, ora expandindo, ora retraindo, ora se pluralizando. Contudo, é notório o constante movimento metamórfico da experiência religiosa ao longo da história. Entre os diversos temas

¹⁴A análise proposta neste capítulo foi parcialmente apresentada no V Seminário Internacional de História do Tempo Presente: Epistemologias do Sul Global, promovido pelo Programa de Pós-Graduação da Udesc publicada em anais sob o título “*Uma abordagem entre modernidade e religiosidade do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*”.

que compõem esse campo, a secularização é um dos conceitos que recebeu especial destaque no processo de compreender o passado, presente e futuro das religiões. Apresentar alguns dos debates e as ideias a respeito da secularização é fundamental no presente trabalho, no sentido de investigar a expansão e a filiação às religiões hoasqueiras a partir do conceito chamado de dessecularização. Esse conceito emerge de maneira a complementar o conceito da secularização, e é esse o debate a seguir.

Peter Berger é um dos principais sociólogos que estudou a experiência da secularização e a sua expressão na sociedade ocidental. “O termo ‘secularização’ refere-se a processos disponíveis empiricamente de grande importância na história ocidental moderna” (Berger, 1985, p. 143). Essa observação empírica citada por Berger já foi motivo de análise de diversas vertentes de pensadores e teóricos, os quais pesquisaram sobre o processo histórico de perda do poder do religioso sobre os diversos aspectos da experiência humana. Por ser uma temática amplamente debatida desde o Iluminismo, surgiu uma diversidade de debates a respeito desse fenômeno. O termo secularização foi usado inicialmente para tratar “das Guerras de Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso ao ‘mundo’” (Berger, 1985, p. 142). No entanto, o mesmo conceito passou a sofrer apropriações de diferentes grupos, atendendo a diferentes interesses. “Em círculos anticlericais e progressistas, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da religião, ao passo que, em círculos ligados às igrejas tradicionais, tem sido combatido como descristianização, paganização e equivalentes” (Berger, 1985, p. 142).

Não há interesse nesse momento em ampliar e conceitualizar os diversos caminhos interpretativos do fenômeno da secularização, e para fins deste trabalho buscarei interpretá-lo, pelos estudos de Berger, como um “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger, 1985, p. 144). Inicialmente esse processo de mobilização nos jogos de poder aconteceu em termos mais concretos, como a “retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico” (Berger, 1985, p. 144). Percebe-se que não se trata apenas de um contexto ocorrido no campo do simbólico ou da crença, mas se inicia como um processo material dessa redução do poder religioso. “A tendência foi reforçada pelo ataque direto de numerosos regimes políticos contra a propriedade e os privilégios legais das igrejas estabelecidas e de seu clero” (Hobsbawm, 2020, p. 364). Em um segundo momento, pode ser compreendido como um processo emancipatório das “representações coletivas com relação a

toda referência religiosa, a constituição de saberes independentes com relação à religião, a autonomização da consciência e do comportamento dos indivíduos com relação às prescrições religiosas” (Willaime, 2012, p. 155).

Suas origens não permeiam uma data concreta ou um marco específico, ficando a critério de cada perspectiva teórica conceitualizar esse surgimento. Todavia, grande parte da historiografia compreende a construção do conceito pelas mudanças ocorridas na sociedade ocidental a partir da modernidade. Eric Hobsbawm, em seu texto *A Ideologia Secular* (Hobsbawm, 2020), afirma que a secularização seria o principal tema emergido do que chamou de “revolução dupla” – Revolução Industrial e Revolução Francesa –, processo pelo qual o ideário de salvação, antes monopolizado pela Igreja, é substituído pela emergência de um aprimoramento da vida humana por meio da razão pautada pelo progresso científico, ou seja, uma incorporação de algo pertencente a um plano sagrado em um mundo profano. Conforme o autor, diversos setores da sociedade, inclusive com diferentes pensamentos políticos, “acreditavam que a sociedade humana e o homem individualmente podiam ser aperfeiçoados pela mesma aplicação da razão, e que estavam destinados a seu aperfeiçoamento na História” (Hobsbawm, 2020, p. 340). Essa noção de uma razão questionadora dos preceitos religiosos seria o suficiente para sustentar uma idealizada noção de evolução ascendente da história humana. “Agora que o progresso e o iluminismo tinham mostrado ao mundo o que era racional, tudo o que restava a ser feito era retirar os obstáculos que evitavam que o senso comum seguisse seu caminho” (Hobsbawm, 2020, p. 378). Razão e progresso, como processo do chamado iluminismo cultural emergido no período entre revoluções, provocaram o surgimento de uma ideologia secular, constituindo parte de uma constelação de processos ideológicos no mesmo período.

Contudo, “de todas as mudanças ideológicas, esta é de longe a mais profunda, embora suas consequências práticas não fossem mais ambíguas e indeterminadas do que então se supunha” (Hobsbawm, 2020, p. 340). Essas ambiguidades e indeterminações serão tratadas posteriormente, mas neste ponto cabe destacar que a secularização, para além dos aspectos materiais, influenciou também nas diferentes dimensões do poder social e político religioso. Trata-se de um processo com singular dimensão na transformação da experiência ocidental, razão da sua difícil delimitação conceitual, dos conflitos teóricos e das compreensões sobre suas principais consequências na sociedade. Ou seja, “a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência” (Berger, 1985, p. 144), pois por muito tempo se produziram reflexões nas quais a secularização haveria influenciado “um número crescente de indivíduos

que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso das interpretações religiosas” (Berger, 1985, p. 144). Indivíduos que não apenas passaram a buscar explicações da existência humana para além do religioso, mas também confrontando os dogmas e os cânones estabelecidos. Estamos falando de um relevante processo de transformação da sociedade ocidental, em que “a ciência se achava em crescente conflito com as Escrituras, à medida que se aventurava pelos caminhos da evolução. A erudição histórica, aplicada à Bíblia em doses sem precedentes” (Hobsbawm, 2020, p. 340).

Até este ponto já temos alguns aspectos históricos e sociais que se interconectam, retroalimentam-se e participam do processo germinador de uma sociedade secular. Cabe ressaltar que a complexidade impõe um debate fora das linearidades históricas ou esquemas simplificados de ação e de reação. Falamos de um processo histórico de longa duração, na qual um amplo campo de sujeitos, instituições, fatos, revoluções, guerras, tiranias e resistências se entrelaçam e geram novas perspectivas de compreender primeiramente a relação entre o ser humano e a religião e em um segundo momento a respeito do futuro das religiões.

Caberia um debate mais amplo desses diversos aspectos, contudo, pensando a partir de Peter Berger, a modernidade recebe destaque nesse processo germinal da secularização, pois, de acordo com o autor, “o ‘portador’ primário da secularização é o processo econômico moderno, ou seja, a dinâmica do capitalismo industrial” (Berger, 1985, p. 144). A religião, em sua dinâmica existencial, demonstra-se não isolada em seus próprios preceitos e redes de poder, mas interconectada a uma rede maior de atores políticos, sociais e econômicos. É nesse aspecto que Berger demonstra a relevância dessa transformação, pois com a ascensão da modernidade passa a surgir “um problema de ‘significado’ tanto para instituições como o Estado ou a economia, quanto para as rotinas ordinárias da vida cotidiana” (Berger, 1985, p. 166).

A modernidade marca um longo processo de mudanças em diversos aspectos da vida social, sendo a secularização um dos aspectos motores desse contexto:

Se a industrialização, a urbanização e a racionalização contribuíram com a dissolução dos mundos religiosos, se a modernidade representava um “desencantamento do mundo” (Weber), o religioso poderia, desde então, apresentar-se como uma sobrevivência do passado condenado a desaparecer, no curto ou médio prazo, do horizonte das sociedades modernas (Willaime, 2012, p. 144).

O religioso, como uma reminiscência de um passado fadado ao esquecimento, poderia ser compreendido como uma política do tempo. “Tais políticas do tempo são ações sobre o tempo, mais ou menos reconhecidas como tais, que constroem um ‘outro’ ao excluí-lo

do presente”¹⁵ (Mudrovic, 2019, p. 457, tradução própria). Ou seja, aquilo que estaria fora do seu tempo, um tempo outro, que seria “comumente chamado de anacrônico”¹⁶ (Mudrovic, 2019, p. 457). Maria Inés Mudrovic (2019, p. 456-473), ao tratar das políticas do tempo para pensar o contemporâneo, diz que por meio de um conjunto de operações é determinado o que é do presente, resultando em relações de pertencimento. Aquilo que não é mais considerado do presente estaria sujeito a um processo de exclusão. O presente contemporâneo e o passado não seriam apenas instrumentos de operação historiográfica, mas também relações de poder que estabelecem quem pertence ou não ao tempo presente. Relação de poder que pode ser observada nesse tensionamento entre o religioso e a modernidade, quando esta passa a ser interpretada como um processo pelo qual a religião seria naturalmente excluída pela crença de um suposto progresso ascendente e irreversível.

Esse campo de disputa entre modernidade e religiosidade passa a receber novos contornos pela secularização, e “essa antinomia entre religião e modernidade foi reforçada tanto pela atitude dos próprios sociólogos, como pela atitude de alguns grupos religiosos” (Willaime, 2012, p. 144). A modernização como processo histórico provocou reflexões que compreendiam o fim do religioso ou a sua latente redução de influência, “uma mutação sociocultural global que se traduz por uma redução do papel institucional e cultura da religião” (Willaime, 2012, p. 159). Dessa perspectiva passou-se a criar uma reação entre a modernidade e o poder religioso, a qual supostamente “funcionaria segundo a lógica de um jogo cujos resultados seriam nulos: mais a modernidade avançava, mais o religioso recuava” (Willaime, 2012, p. 146).

Jean-Paul Willaime (2012, p. 146-154), sociólogo das religiões, diretor da *École Pratique des Hautes Études*, em sua obra *Sociologia das religiões*, demonstrou por meio de um conjunto de outros estudiosos o quanto o conceito da secularização passou a se tornar um paradigma questionado com o passar do tempo. O autor cita que o sociólogo David Martin sugeriu o fim do uso do termo secularização por entendê-lo como parte de ideologias laicas antirreligiosas, o que o tornaria teoricamente questionável. Martin ainda afirmou que o termo poderia ser compreendido como o fim do monopólio religioso e o início de um processo plural de religiosidade, sustentado por padrões básicos das religiosidades hegemônicas. Roer Finke disse que a secularização não foi observada como processo concomitante à modernidade em países como Estados Unidos da América e Japão. E Gilles Kepel e seus estudos a respeito da

¹⁵ Texto original: Such politics of time are actions upon time, more or less recognized as such, that construct an ‘other’ by excluding it from the present.

¹⁶ Texto original: Commonly called anachronistic.

Frente Islâmica Mulçumana, do hinduísmo político, da ortodoxia russa e do pentecostalismo latino-americano indicaram que os efeitos da modernização como processo da modernidade não afetaram os diversos povos em proporções homogêneas, o que tornaria o conceito da secularização questionável em países chamados de Terceiro Mundo. Marget Granet, por seu turno, demonstrou que em razão da singularidade entre os preceitos do sagrado e do profano em diferentes culturas religiosas, seria delicado o uso de um único conceito de secularização para diferentes cosmovisões e sistemas sociorreligiosos. Willaime apresentou essa reflexão como forma de demonstrar a fragilidade do conceito de secularização. “Todas essas objeções são legítimas. Confirmamos também que, como ressaltaram B. Wilson, O. Tschannen, S. Bruce e R. Wallis, o paradigma da secularização foi frequentemente caricaturado e mal interpretado” (Willaime, 2012, p. 154). Esse levantamento teórico realizado pelo autor dialoga com a noção de políticas do tempo de Mudrovic (2019, p. 456-473), pois não há uma experiência homogênea na relação entre modernidade e religiosidade, o que demonstra um imperativo de escolha, intencionalidade e construção que estabelecem proximidades e afastamentos de acordo com os jogos de poder em suas diversidades.

Percebemos assim algumas dimensões conceituais a respeito do tema, e o quanto este ainda carece de maior aprofundamento. Trata-se de um campo teórico composto de reflexões que buscam demonstrar ou até questionar o paradigma da secularização. Da sociologia de Berger ao materialismo histórico de Hobsbawm, a ideia de secularização demonstrou um conjunto de brechas e de horizontes de expectativas não alcançados. Em grande medida, tal perspectiva foi observada e compreendida sob um olhar eurocêntrico e moderno, evidenciando uma política do tempo fomentadora de interpretações que não alcançaram a diversidade de temporalidades e de experiências históricas. Dessa forma, “o desafio é pensar na ‘sincronicidade do assíncrono’, sem qualquer norma, apenas atendendo à pluralidade dos tempos culturais” (Mudrovic, 2019, p. 469).

O presente trabalho trata exatamente do processo de expansão da experiência histórica de uma religiosidade brasileira, latino-americana, amazônica, que surge e que se expande em um momento no qual as expectativas dos teóricos da secularização apontavam como um período histórico supostamente mobilizado pela redução do poder das religiões. “Nos anos 1960, o tom dominante era o do ‘declínio do religioso” (Willaime, 2012, p. 154) na sociedade ocidental moderna, contudo é exatamente em 22 de julho de 1961 que é criado o Centro Espírita Beneficente UDV, e nos anos seguintes é iniciado o seu processo de expansão. O que evidencia uma experiência que contrapõe e revela a política do tempo mobilizada pela modernidade. A secularização como conceito histórico social “é o resultado de uma certa

política do tempo” (Mudrovic, 2019, p. 469). Nesse sentido da ideia da dessecularização, vislumbra-se um caminho potente para entender a expansão das religiosidades hoasqueiras em um campo de conhecimento mais amplo, emergido como um movimento dialético ao conceito da secularização, sendo essa a reflexão a seguir.

2.2 DESSECULARIZAÇÃO E AS RELIGIOSIDADES HOASQUEIRAS

Conforme visto, a secularização empiricamente não restou evidenciada na sociedade moderna, sendo amplamente questionada por uma diversidade de pesquisadores das ciências sociais, como o próprio Peter Berger, que ressignifica as suas análises. No mesmo sentido Danielè Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaine, observaram que o horizonte de expectativas de um fim do religioso, ou da sua perda de poder, não foi alcançado. Por muito tempo, acreditou-se que “a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas. E é justamente essa ideia central que se mostrou estar errada” (Berger, 2000, p. 10).

Por outro turno, o que se observou foi que “algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas” (Berger, 2000, p. 10). Salienta-se que não se nega a existência de experiências secularizadoras na modernidade, contudo foi percebido que “na virada dos anos de 1970, esta modernidade secular, supostamente governada pela razão científica e técnica, era, também ela, uma nuvem de crenças” (Hervieu-Léger, 2008, p. 17). Políticas do tempo que se evidenciaram pela sua contradição com a experiência empírica da multiplicidade e da pluralidade de religiosidades que emergiram. Uma perspectiva em grande medida generalizante que lhe escapou aos olhos as novas expressões de religiosidades, principalmente aquelas que surgiam à margem de outras com maior destaque social e midiático. Peter Berger (2000, p. 13-17), observando o campo religioso e o não alcance das expectativas secularizadoras, passou a questioná-la bem como a teorizar acerca das mudanças na análise do religioso em uma sociedade moderna. Em seu artigo *A dessecularização do mundo: uma visão global*, demonstra a pluralização ou o fortalecimento de um conjunto de novas experiências religiosas no presente. O sociólogo apresenta considerações relevantes ao questionar as suas próprias perspectivas sobre a secularização, demonstrando também a existência de um fenômeno que vem nominando como dessecularização na sociedade. Suas contribuições são relevantes, mas apresentam alguns limites que precisam ser considerados no uso do conceito,

como o risco de uma análise generalizante, que em certa medida privilegia as experiências com maior destaque social e midiático.

A socióloga Danièle Hervieu-Léger compartilhando de ideias próximas às de Berger, também questiona a secularização, contudo demonstrando um olhar mais amplo e complexo das experiências religiosas que emergem no presente. Em sua obra *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*, a pesquisadora propõe a utilização de categorias de análises para compreender o processo de reconfiguração do campo religioso. Por mais que a sua pesquisa orbite em torno do catolicismo e da experiência francesa, ressalta que a sua intenção na análise é disponibilizar ferramentas que viabilizem o estudo dos processos de recomposição do campo religioso a partir de diferentes experiências. Conforme preceitua a sua intenção consiste em:

Propor algumas noções que podem ajudar a organizar o estudo desse assunto, marcado pela mudança e a mobilidade. Este livro não quer ser mais do que uma caixa de ferramentas: utilizados no próprio terreno para a análise das pesquisas concretas, esses instrumentos de trabalho revelarão pelo uso se merecem ser conservados, aperfeiçoados, utilizados em outros terrenos ou, ao contrário, descartados (Hervieu-Léger, 2008, p. 29).

No decorrer deste trabalho algumas das categorias de análises e de observações levantadas pela pesquisadora serão utilizadas e adaptadas com a singularidade do debate sobre o processo de recomposição do campo religioso e o seu atravessamento pelas religiosidades hoasqueiras. Conforme ressalta Hervieu-Léger, sua análise instrumentaliza a possibilidade de outras pesquisas pensarem o processo de mobilização religiosa e os movimentos gerados nos processos de formação de novas identidades religiosas, nos processos de criação e de apropriação de cosmovisões religiosas no tempo. A autora destaca que “ao mesmo tempo em que se deixa de pensar a religião pelo prisma exclusivamente do desencantamento racional, passa-se a ter um interesse maior pelo processo de decomposição e de recomposição das crenças” (Hervieu-Léger, 2008, p. 22). Ademais, defende a existência de um processo cuja recomposição das representações religiosas se apresenta dentro da modernidade, emergindo novas expressões e símbolos de religiosidades na sociedade. É possível perceber assim que:

a oposição entre as contradições do presente e o horizonte do cumprimento do futuro cria, no coração da Modernidade, um espaço de expectativas no qual se desenvolvem, conforme o caso, novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: novas representações do ‘sagrado’ ou novas apropriações das tradições religiosas históricas (Hervieu-Léger, 2008, p. 40).

A autora consegue apresentar um novo olhar sobre o conceito da secularização na relação entre religiosidade e modernidade, pois demonstra que não necessariamente o processo

representou o fim do religioso, mas sim a sua expressão em novas representações e práticas de religiosidades. Hervieu-Léger (2008, p. 38) preceitua que a modernidade apontou em seu horizonte de expectativas o desenvolvimento da sociedade pautada basicamente pelo aprimoramento da razão e do seu impacto nos processos científico e técnico, um contínuo constante, técnico e desenvolvimentista. Assim:

esta mesma modernidade secularizada oferece, geradora que é, a um tempo, de utopia e de opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença. Mais a incerteza do porvir é grande, mais a pressão da mudança se intensifica e mais as crenças proliferam, diversificando-se e disseminando-se ao infinito (Hervieu-Léger, 2008, p. 41).

A modernidade contribuiu com o desenvolvimento científico e tecnológico, bem como a secularização aconteceu principalmente na experiência ocidental quanto à separação entre o Estado e a Religião, todavia o seu impacto no processo de formação das crenças, consciência coletiva e individual, e nas formas de expressões na relação entre o humano e a busca por conexão com um sagrado religioso, aconteceu em formas e experiências diferenciadas daquelas apontadas no horizonte de expectativas dos teóricos seculares. As políticas do tempo moderno na sua relação com a religião não se concretizaram. Em razão desse não alcance das expectativas teorizadas é que novos pensadores passaram a sustentar a ideia da dessecularização, que preceitua que o não alcance das promessas de uma modernidade ascendente ao progresso gerou a disseminação e a recomposição de novas experiências religiosas. Essa recomposição em grande medida acontece porque a secularidade coloca em questão a autoridade e o poder das religiões hegemônicas, entretanto a busca por uma conexão transcendente a uma experiência espiritual e religiosa não leva ao fim das religiões, mas em sua disseminação em experiências singulares que se aproximam ao subjetivo da busca de cada indivíduo. Processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma “sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las” (Hervieu-Léger, 2008, p. 41).

O processo de mapear e catalogar essa recomposição de crenças é desafiador no sentido de que novas crenças se pluralizam, principalmente a partir de movimentos como o “islâmico e o evangélico” (Berger, 2000, p. 18). Contudo uma diversidade de outros seguimentos com menor expressão pululam nesse processo de recomposição. Entre essa diversidade de religiosidades que emergem no contexto histórico supracitado as religiosidades hoasqueiras surgem com uma postura discreta na sociedade. Essa discrição é praticada pelos próprios filiados que afirmam não haver um segredo quanto a essas crenças, mas ao mesmo

tempo a não divulgação, principalmente em decorrência dos estereótipos e preconceitos que estariam sujeitos.

Conforme se demonstrará, essas experiências religiosas iniciam a partir das vivências por meio do chá Hoasca, que dialoga com um processo de pluralização de crenças no campo religioso. Ressalta-se que não se propõe uma análise linear, ou a afirmação do surgimento dessas religiosidades pela relação única e direta da dessecularização, mas sim um estudo a partir de uma das dimensões possíveis desse processo de recomposição. Em certa medida, seria temeroso compreender que a fundação dessas instituições em um ambiente da floresta expressaria uma ideia de dessecularização, porém, quando analisado seu processo de expansão aos centros urbanos, a perspectiva da recomposição de crença encontra guarita.

Encontros, desencontros, fatos macropolíticos, mestres, conselheiras, padrinhos, madrinhas, florestas, soldados da borracha, Hoasca, Daime, mistérios e outros elementos se encontram na imersão dessas experiências. As investigações sobre a fundação e a expansão dessas religiosidades dentro de um contexto dessecular possibilita colocar essas experiências em uma discussão mais ampla da disseminação de novas experiências religiosas em um tempo em que a sociologia das religiões percebe, principalmente em uma experiência ocidental, o surgimento de novas representações de religiosidades.

Os três braços principais de uma tradição religiosa do uso do chá Hoasca são o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Essas experiências apresentam alguns elementos em comum e um amplo campo de singularidades de histórias e de práticas. Entre os elementos comuns está o uso religioso do chá Hoasca. O nome com maior trânsito no meio acadêmico é o termo “ayahuasca”:

A palavra ayahuasca pertence à língua quéchua. De acordo com Luna (1986), ‘Aya’ quer dizer ‘pessoa morta, alma, espírito’ (‘dead person, soul, spirit’) e ‘Waska’ significa ‘corda, liana, cipó’ (‘cord, liana, vine’). Assim, poder-se-ia traduzir ayahuasca em português como corda (liana, cipó), dos mortos (da alma, dos espíritos). Em pesquisa de campo em Pacallpa, Peru, em janeiro de 2002, encontrei o seguinte significado: ‘soga de muerto’ ou ‘soga de los muertos’, isto é, ‘corda de morto’ ou ‘corda dos mortos’. A ayahuasca consiste geralmente na infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e do arbusto *Psychotria viridis*. É comum também utilizar-se a folha do cipó *Diplopterys cabrerana* (denominada *chagro pasnga* na Colômbia) no lugar da rubiácea *Psychotria* (Luna e White 2000). Podem-se acrescentar ainda diversas outras plantas à ayahuasca (idem; Luna 1986), embora no Brasil a fórmula básica utilizada no campo ayahuasqueiro seja *Banisteriopsis caapi* mais *Psychotria viridis* (Labate, 2004, p. 56).

Outras nomenclaturas para o chá são comuns, como “nixi pae, yagé, kamarampi, caapi” (Almeida, 2004, p. 16), bem como os nomes Santo Daime e Vegetal, esses dois utilizados dentro dos contextos das religiosidades. A Barquinha, o Santo Daime e a UDV propõem o uso

do chá para efeito de concentração mental em uma experiência de compartilhamento de ritualidades e de ensinamentos. A experiência propiciada pela bebida possibilita um conjunto de efeitos reflexivos, intuitivos, introspectivos e outros que caberiam um aprofundamento mais amplo em outros campos de conhecimento. Contudo, essa utilização ritualística do chá como meio de ampliação da consciência e busca de conexão com o sagrado são elementos comuns a essas práticas. Outro elemento de aproximação entre essas religiosidades é o seu surgimento, que acontece a partir do encontro dos soldados da borracha com as práticas e usos do chá dentro da floresta amazônica. Essas religiões são “fundadas entre 1930 e 1960 por ex-seringueiros nas pequenas cidades amazônicas” (Almeida, 2004, p. 13.), atravessadas por “migrantes nordestinos em meio aos seringais do norte do país nas primeiras décadas do século XX, com forte influência cristã e grande sincretismo com práticas religiosas encontradas na região” (Assis; Rodrigues, 2017, p. 48). O pesquisador Wagner Lins Lira, em seu trabalho *“Da seringa ao chá”: uma história de mestres e padrinhos na Amazônia brasileira*, apresenta uma relevante síntese da associação entre a produção da seringa na floresta amazônica com o surgimento das religiões hoasqueiras. Segundo Lira (2021, p. 105), entre o século XIX e o início do século XX, aproximadamente 50 mil nordestinos ocuparam os seringais amazônicos para exercer a atividade conhecida como exército da borracha. Nessa mobilização acontece o contato entre os imigrantes nordestinos com o chá Hoasca, prática já realizada pelos caboclos e populações indígenas, produzindo novas realidades, hábitos e sentidos no contato com a floresta. Dessa forma, “afirmam que o chá exigiu deles um convívio pacífico entre vivos e não vivos. Significado este capaz de remeter os sujeitos às coisas divinas, sendo a ayahuasca – no contexto seringalista – eficaz condutor de comportamentos e visões de mundo” (Lira, 2021, p. 105).

A primeira religiosidade hoasqueira com maior expressão pública a ser fundada foi o Santo Daime, criada em “Rio Branco, Acre, por Raimundo Irineu Serra, migrante oriundo do Maranhão, que veio para a Amazônia em 1912, onde exerceu diferentes ofícios: seringueiro, soldado da Guarda Territorial e, finalmente, a partir de 1930, respeitado curador” (Cemin, 2002, p. 347). Conforme destaca Lira (2021, p. 98), após Irineu Serra receber uma orientação da Virgem da Conceição ou Rainha da Floresta, passou a exercer o lugar de Mestre Irineu, com a missão de compartilhar o uso do chá Hoasca, nomeando-o como Santo Daime, nome que surge como expressão do pedido de força, de luz e de amor que os adeptos da religião utilizariam durante o efeito do chá aos espíritos presente nas plantas que o constituem: daime força, daime luz, daime amor. Ainda segundo Lira (2021, p. 99), o Mestre Irineu passou a fazer uma releitura com o cristianismo, causando uma ruptura da prática do uso do chá com aquela realizada pelos povos originários. “Os Trabalhos são intitulados Trabalhos de Bailado ou Trabalhos de Hinário,

momentos nos quais os daimistas cantam e bailam Hinos considerados manifestações divinas” (Lira, 2021, p. 99). A pesquisadora Beatriz Labate (2004, p. 61) ressalta ainda que em 1930 é fundado o Centro de Regeneração da Fé (CRF) na fronteira entre o Acre e a Bolívia, e em 1945 o Centro Iluminação Cristã Universal (CICLU), o qual passou a ser conhecido como Alto Santo na cidade de Rio Branco. “Mestre Irineu faleceu em 6 de julho de 1971, aos 79 anos de idade” (Labate, 2004, p. 61).

Na sequência, a segunda religiosidade hoasqueira a surgir foi chamada de Barquinha, tendo como criador Daniel Pereira de Matos, conhecido como Mestre Daniel.

Nascido em Vargem Grande (MA) em 1888, Daniel Pereira de Mattos – filho de negros escravizados – chegou nas terras acreanas em 1905 a serviço da Marinha do Brasil (Araújo, 1999; Oliveira, 2002; Frenopoulo, 2005; Mercante, 2006; Paskoali, 2002). Em seguida, navegou rumo à Europa e Oriente Médio, regressando à Rio Branco em 1907, quando aposentou-se após alçar patente de sargento. Instruiu-se na Marinha, dominando vários ofícios. Em Rio Branco montou uma barbearia no bairro do Papoco, situado às margens do rio Acre. O consumo abusivo do álcool comprometera seu fígado, trazendo-lhe problemas de saúde. O fundador do Alto Santo, o Mestre Irineu, era um dos clientes da barbearia e convidou Daniel a tratar-se com o Santo Daime; bebida por ele consagrada em 1937 (Oliveira, 2002). Durante o tratamento, o ex-marujo foi tomado pela visão de dois anjos que lhe trouxeram um livro azul, contendo os Salmos de uma emergente doutrina. Assim foi interpretado, quando Daniel anunciou sua nova missão que fora entregue da esfera espiritual (Lira, 2021, p. 101).

Segundo Lira (2021, p. 101), Daniel Matos, até então seguidor da doutrina de Mestre Irineu no Alto Santo, após revelações recebidas sob o efeito da bebida, compreendeu a existência de uma missão, consistente na fundação de uma nova religiosidade. Segundo o pesquisador, Daniel haveria recebido autorização e instruções de Irineu, fundando assim o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, também chamado pela nome de Barquinha, seguimento religioso com elementos comuns e ao mesmo tempo ampliando a cosmovisão herdada do Alto Santo. Conforme Beatriz Labate (2004, p. 68) a Barquinha pode ser considerada entre as religiões hoasqueiras como a mais eclética, tendo maior influência da umbanda e trabalhando com entidades que vivem no astral, na terra e no mar. Segundo a autora, o nome da religião compreende uma analogia da ideia de uma barca como expressão da vida e também como símbolo da missão de Mestre Daniel, e os seus adeptos são conhecidos como os marinheiros do mar sagrado. “Daniel permaneceu por 13 anos, cumprindo missão de curador, médium e líder, até seu falecimento em 8 de setembro de 1958” (Lira, 2021, p. 102).

Percebe-se uma ligação direta entre as duas primeiras vertentes das religiões hoasqueiras, inicialmente a fundação do Santo Daime por Mestre Irineu Serra e na sequência a criação de um novo segmento por um dos seus seguidores, Mestre Daniel, denominando a instituição como Barquinha. Outras dissidências formaram novos grupos a partir desses

seguimentos, mas no sentido considerado tradicional da ideia de formação, os dois citados receberam destaque, tanto pela originalidade e singularidade na amálgama de dogmas e crenças, quanto pelas experiências que se fundem na criação dos grupos.

Por fim, a terceira religião que se convencionou a ser caracterizada entre os três troncos tradicionais é o Centro Espírita Beneficente UDV, criado por José Gabriel da Costa, conhecido por seus discípulos como Mestre Gabriel, que “em 1961 fundou a União do Vegetal” (Lira, 2021, p. 111). Por ser a religião que origina as experiências e os sujeitos historicizados nesta pesquisa será mais aprofundada nos próximos capítulos.

As religiões hoasqueiras, também conhecidas por alguns pesquisadores como instituições hoasqueiras históricas, merecem um espaço de apresentação na pesquisa, de modo a “ênfatizar os esforços dos guias espirituais que trouxeram o uso do chá para os contextos urbanos” (Lodi, 2011, p. 239). São religiosidades fundadas na floresta amazônica, região com dimensões continentais, em uma época com pouca mobilidade e acesso à informação, em um contexto histórico entre guerras e conflitos políticos que foram desde a ascensão de Getúlio Vargas até a ditadura militar de 64. Ressaltando a relevância do estudo dessas religiões permeadas por uma experiência dessecular, que expressaram, em um período de intensa repressão conservadora, novas formas de representação de um sagrado religioso por meio de uma religiosidade popular. Com a apropriação de outras formas de religiosidades, como cristã, judaica, de matriz africana e indígenas, conseguiram expressar formas de crenças singulares pelo uso religioso do chá Hoasca, sendo necessárias cada vez mais novas pesquisas que deem destaque e aprofundamento histórico a essas experiências, para investigar outras dimensões do estudo das religiosidades hoasqueiras dentro do campo da história das religiões.

2.3 HOASCA E A RELIGIOSIDADE POPULAR: UMA EXPRESSÃO DESSECULAR

Campo de diversas matizes, espaço em constante expansão, a produção de mundos em novas cosmovisões religiosas emerge no tempo presente como campo singular e complexo. Redes de conexões, encontros e desencontros, atravessamentos de fé, surgimento e ressurgimento das crenças. Religiões e suas próprias historicidades, com germinações em diversos espaços de tempo, encontram-se hoje constituindo novos desafios à historiografia para compreender a recomposição do campo religioso.

É notória na trajetória humana a quantidade de histórias que constituem o campo das crenças, desde elementos explicativos dos fundamentos da gênese humana até os enredos apocalípticos. Guias espirituais, orixás, mártires, santidades, entidades, encantados, anjos,

conselheiras, mestres, reis e rainhas se constituem em uma infinidade de seres que inspiram as diversas religiões existentes em suas cosmovisões. São notórias também as diversas redes de poder, de alianças e de confrontos, de autoritarismos e de tiranias no processo de conformação do campo religioso (Bourdieu, 2005). Religiosidades espelhadas em sociedades, constituindo elementos de dogmas na formação da cultura, da moral e das relações familiares e sociais. Espaços de produção de experiências transcendentais. Espaços coletivos no compartilhamento de sociabilidades. Tantos predicativos possíveis e ainda anêmicos para definir a dimensão de experiências relacionadas ao conceito de religião em seu processo de composição e de recomposição de crenças. Pluralismos religiosos em disseminação.

As religiões hoasqueiras, dentro das diversas categorias explicativas da experiência religiosa, apresentam um conjunto de elementos que demonstram a sua imbricada relação com a religiosidade popular, possibilitando a sua leitura por essas lentes. A religiosidade popular, por seu turno, provoca uma experiência “onde os processos de redefinição e reinterpretação do sentido prático da religião são permanentemente vividos” (De La Torre, 2012, p. 508).

Destaca-se, segundo adverte Berger (2017, p. 44), que todo conceito consiste em uma construção arbitrária, que apesar de não refletir a realidade, possibilita a classificação de fenômenos. Essa classificação de fenômenos também pode ser compreendida como uma ponte de conexão entre a experiência vivida com o campo conceitual das ideias. Possibilita categorias explicativas no processo de investigação historiográfica. O conceito de religião pode ser aprofundado em uma singularidade de dimensões que buscam a sua categorização a partir das diversas experiências religiosas, sendo necessário, para fins desta pesquisa, uma delimitação conceitual que melhor dialogue com os elementos constituintes das religiosidades hoasqueiras. Nesta busca, o conceito de religiosidade popular apresenta uma interessante aderência aos elementos constitutivos dessas religiões em um processo dessecular no Brasil, sendo essa a perspectiva que será abordada a seguir.

“A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada” (Berger, 1985, p. 46). Compreender a religião como empreendimento é pensar a sua germinação como uma construção humana, uma formulação de sentidos na relação entre a experiência vivida e o espaço transcendente de crença e da fé. Criação de um cosmo sagrado que fundamente a própria existência, compreendendo o sagrado como “uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia, relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (Berger, 2017, p. 45). Essa relação se estabelece na busca por sentidos para além do racional e do material, estende-se em uma explicação além, um sentido que transcenda o que

é visto para o que é sentido e creditado, “uma crença de que existe uma realidade para além da realidade da experiência ordinária, e que esta realidade é de grande importância para a vida humana” (Berger, 2017, p. 45). Relação que se estabelece na produção de sentidos, na devoção, na institucionalização dos conjuntos de crenças, na formulação de dogmas e normas morais. A religião pode ser compreendida como a:

autoexteriorização do homem pela infusão dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou, então, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo (Berger, 1985, p. 49).

A “autoexteriorização” sugere uma visão na qual a religião é compreendida como uma forma em que os seres humanos expressam e manifestam a construção da sua identidade no campo subjetivo da crença para além de si mesmos. É a externalização do impalpável, do que é sentido e creditado a uma ideia de divino, da prática de fé. É a busca pela sua objetivação e em alguns casos materialização do que escapa a razão. Como empreendimento humano, diferencia-se das demais instituições que constituem o coletivo social, pois tem a capacidade de “situar os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência” (Berger, 1985, p. 59). De tal modo, permite que a experiência humana seja compreendida a partir de formulações que transcendam as lentes da razão, relacionando com uma cosmovisão constitutiva de um espaço-tempo outro, e que justifique a existência por meio de preceitos próprios.

Segundo a socióloga Danièle Hervieu-Léger, a religião pode ser compreendida como uma dimensão da experiência humana “que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar sua presença” (Hervieu-Léger, 2008, p. 23). Essa dimensão da religião alcança uma amplitude singular no processo de construção de mundos, pois não apenas estabelece uma relação entre o humano e o espaço transcendente sacralizado, como também se reflete em suas práticas diárias, sociabilidades, visões de mundo e horizontes de expectativas. Situa o religioso na sua relação de pertencimento como expressão de afetos, subjetivação e formação da identidade, que tem na aderência das relações humanas as perspectivas espirituais, cosmológicas e dogmáticas que estruturam as instituições. A religião, nessa “perspectiva, é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se mantém, se desenvolve e é controlado o sentimento individual e coletivo de pertença a uma linhagem particular de crenças” (Hervieu-Léger, 2008, p. 27).

Essa subjetividade de explicações para a ideia de religião é própria do campo da história das religiões, razão pela qual a necessidade de aprofundamento a um conceito ainda mais específico e que melhor categorize as experiências das religiosidades hoasqueiras. Ou seja:

Se cada religião é um universo complexo e diversificado que se manifesta e se desenvolve no tempo e no espaço, o mundo das religiões apresenta essas características, a *fortiori*, em maior proporção. Diante de tamanha diversidade, o pesquisador das ciências das religiões vê-se obrigado a se especializar no estudo de um determinado universo religioso, pois somente uma análise rigorosa de universos religiosos particulares autoriza eventuais comparações. Contudo, a análise propriamente dita deve ser plural: historiadores, sociólogos, etnólogos, filósofos, cientistas políticos ou juristas abordam cada um, de modo específico, seu objeto (Willaime, 2012, p. 9).

A própria ideia de religiosidade hoasqueira apresenta uma especificação na análise, por se tratar de um conjunto de práticas religiosas que têm como seu núcleo de aderência a comunhão do chá Hoasca, voltada a diversos fins, como concentração, estágios transcendentais, meditação e outros. No entanto, buscando compreender outros aspectos para além da bebida sacralizada, o conceito de religiosidade popular apresenta um conjunto de elementos interessantes na construção dessa análise. A religiosidade popular pode ser compreendida “como uma prática que se opõe à ordem dogmática e sacerdotal, onde os processos de redefinição e reinterpretação constante do sentido prático da religião ocorrem” (De La Torre, 2012, p. 508). Essa oposição não significa necessariamente uma ordem de confronto, mas de produção de novas subjetivações do religioso. Oposição em sentido de produção na relação com o outro, com o que já foi posto, transmutando naquilo que é do ordinário, do dia a dia, do que é vivido. “Isso sugere que precisamos nos posicionar na interseção entre o tradicional e o emergente, entre o local e o transnacional, entre o social e o individual” (De La Torre, 2012, p. 508).

Em sentido transnacional, a religiosidade popular inicialmente em períodos coloniais aconteceu por um “choque cultural entre o catolicismo introduzido pelos conquistadores e as cosmologias nativas (indígenas) e, posteriormente, com as religiões de origem africana” (De La Torre, 2012, p. 509). Posteriormente, outras formas de práticas religiosas, como as hoasqueiras, surgem mobilizando elementos desse aspecto transnacional, não necessariamente na sequência indicada por De La Torre. Essa relação de experiências religiosas singulares historicamente foi conhecida pelo conceito de sincretismo, contudo para o contexto de surgimento das religiosidades hoasqueiras a ideia de sincretismo não encontra aderência, pois a experiência histórica dessas tradições demonstra a articulação de uma diversidade de crenças de forma mais orgânica e harmonizada em cosmovisões ampliadas, e que se expandem e se complexificam de acordo com cada linhagem de crenças.

Talvez esse traço ajude a entender que, até hoje, na religiosidade popular, a mistura entre vários sistemas religiosos é gerada: as cosmovisões indígenas, com familiaridade com a magia, o curandeirismo, o animismo e o "paganismo", o catolicismo que articula devoção aos santos e virgens, milagres e ritualismo, mas também a espiritualidade da Nova Era e o neo-esoterismo (De La Torre, 2012, p. 510).

Nesse sentido, o conceito de sincretismo não seria o mais adequado para classificar essa experiência de religiosidade, pois “denota não só a junção de elementos vindos de diversas fontes, mas também uma junção imprópria, heteróclita, desarticulada” (Labate, 2002, p. 238). De La Torre (2012, p. 510), compreende o conceito de sincretismo a partir das pesquisas de Pierre Sanchis, que delimita a ideia de sincretismo religioso como algo mobilizado pelas instituições hegemônicas, que operam por meio de transmutações e de ressemantização das práticas possíveis de serem assimiladas a busca por uma relação de poder, expansão e estabilidade. Ou seja, “não há uma opinião homogênea quanto ao uso e interpretação do termo ‘sincretismo’, nem existe definição universal aceita por todos, enquanto que aparecem muitas conceituações diferentes do sincretismo religioso” (Siuda-Ambroziak, 2016, p. 198). Buscar outras categorias que expressem a união de diferentes práticas de crenças em suas singularidades possibilita ampliar os debates sobre o tema.

Diante disso, as religiosidades hoasqueiras demonstram uma relação harmoniosa entre diferentes práticas e cosmovisões, “uma amálgama que gera uma justaposição de fragmentos” (De La Torre, 2012, p. 510). A ideia dessa amálgama como parte da religiosidade popular, defendida por De La Torre, apresenta um sentido mais próximo e explicativo das religiosidades hoasqueiras que “reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo” (Labate, 2002, p. 233). Há ainda outras fontes de religiosidade e de espiritualidade, como da “tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem europeia, sobretudo via o *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* e a *Ordem Rosa Cruz*” (Labate, 2002, p. 233), em um processo de reconfiguração do campo religioso em experiências singulares de pluralização. A dessecularização expressada pela religiosidade popular demonstra o quanto essa recomposição do campo não acontece de forma linear e rígida, mas por uma complexificada rede de tradições de longas durações, reapropriadas e ressignificadas em novas cosmovisões. Salienta-se que tratamos de um conceito mais amplo na relação entre as religiosidades hoasqueiras como populares, contudo cada religião apresenta um conjunto de crenças e de práticas próprias, ainda que com aproximações em alguns aspectos, razão pela qual a necessidade de pensar o conceito de religião popular em seu aspecto fluído e em suas especificidades em cada religiosidade hoasqueira.

No contexto do Santo Daime, “convivem no seu panteão mítico Deus, Jesus, a Virgem Maria, os santos católicos, entidades oriundas do universo afro-brasileiro e seres da natureza (sol, lua, estrelas)” (Labate, 2004, p. 65). Esses seres são cultuados e estudados a partir dos “*hinários oficiais* – festas comemorativas, que contêm também um *bailado* (executado de uma coreografia simples) e *concentração* (com períodos de meditação e silêncio)” (Labate, 2004, p. 65). Cristianismo interpretado por um universo ampliado com outros seres e compreendidos na relação com bailados simples, na mobilização dos corpos, sobre o efeito do chá em seu estado ampliado de consciência. “Há também trabalhos de *Missa* (para os mortos) e rituais de fardamento” (Labate, 2004, p. 65), que confirmam a filiação ao grupo.

Por seu turno, a Barquinha tem a sua doutrinação inicial estruturada em hinários recebidos por Mestre Daniel, que como a própria instituição relata, “começou a receber hinos, ou melhor, *salmos* – por volta de 200 durante os 12 anos seguintes” (Labate, 2004, p. 68) da fundação da religião. Para a Barquinha:

O plano astral é considerado o mais elevado, povoado por entidades com maior grau de luz, tais como São Francisco das Chagas, São Sebastião e São José. Nos planos da terra e do mar, há entidades com menor grau de luz – encantados como caboclos, preto-velhos e índios, bem como sereias, golfinhos, polvos, cobras d’água, príncipes e fadas, entre outros. As entidades como se vê, são próximas do panteão umbandista e também expressam influências nordestinas e amazônica (Luna, 1995). Alguns destes seres têm permissão para entrar em contato com os seres humanos (incorporação), outros não (Labate, 2004, p. 71).

Podemos perceber na Barquinha a proximidade com santidades populares, na sua relação com outros seres de religiosidades diversas, constituindo-se talvez em uma das cosmovisões, entre as três religiões citadas, com maior amplidão de seres e de narrativas. A religiosidade da Barquinha também acontece dentro do bailado, tendo alguns elementos de proximidade com o Santo Daime, conforme explicado anteriormente.

Por fim, a UDV apresenta um cristianismo que se aproxima de preceitos também encontrados no kardecismo, como “*evolução espiritual, reencarnação e cientificação* (estado de perfeição total que o espírito alcança)” (Labate, 2004, p. 73). Esse processo evolucionista do espírito acontece por ensinamentos, histórias e práticas de um conjunto de seres encontrados nas diversas vertentes de espiritismos, cristianismo e judaísmo. “*Salomão* – Afirmam que ele teria feito a união dos mistérios do vegetal, e através de Caiano, o primeiro hoasqueiro, recebeu o vegetal” (Andrade, 1995, p. 597). Assim, demonstram a crença da produção do chá como uma ciência de Salomão. Na relação com o cristianismo, “Jesus Cristo e a Virgem Nossa Senhora possuem grande peso na doutrina” (Labate, 2004, p. 73), ou seja, um conjunto de

elementos oriundos de diversas vertentes, e que se constituem em um campo amalgamado de crença. Essa experiência:

Seria constitutivo da UDV na medida em que caracteriza a sua própria experiência fundante, através da trajetória do Mestre Gabriel, que percorreu diversas tradições religiosas e culturais – tais como o catolicismo popular, o candomblé, o espiritismo kardecista, o terreiro de mina, a pajelança cabocla amazônica e a capoeira baiana – e criou, sob inspiração da Hoasca, a UDV (Labate, 2002, p. 240).

Por meio das religiosidades hoasqueiras podemos compreender que a religiosidade popular demonstra um “dinamismo constante entre a assimilação e a rejeição da modernidade, entre a resistência cultural das tradições e sua resposta, que não é apenas adaptativa, mas também performativa à modernização contemporânea” (De La Torre, 2012, p. 511). Religiosidade hoasqueira em sua expressão popular que manifesta o pluralismo religioso em sua relação dessecular na reconfiguração do campo religioso. Reconfiguração essa observada no decorrer do processo de expansão da UDV aos centros urbanos, tensionando o campo religioso na assimilação dessa nova prática. A dessecularização tem no aspecto popular das religiões hoasqueiras uma expressão do seu fenômeno, que tem em práticas que se singularizam das religiões hegemônicas em processos de significação e ressignificação de dogmas e de crenças. Cosmovisões que buscam alcançar os anseios de identidades religiosas que não são satisfeitas em suas religiosidades herdadas. Os elementos da religiosidade popular na formação da UDV são aprofundados nos capítulos a seguir, pensando a partir da expansão inicial das florestas aos centros urbanos e posteriormente permeado pelas trajetórias de indivíduos no processo de expansão para a Região Sul do Brasil. Pluralização expressada por uma religiosidade popular, que tem na tradição religiosa hoasqueira uma demonstração empírica da dessecularização em seu processo de recomposição do campo religioso.

3 UNIÃO DO VEGETAL: EXPANSÃO, MIGRAÇÕES E INSTITUCIONALIZAÇÃO

Ao compreender que a dessecularização acontece no âmbito de uma sociedade moderna pluralizada, importa perceber os tensionamentos que o processo de recomposição de crenças provoca. A expansão da UDV aos centros urbanos expressa alguns elementos respectivos ao campo religioso em seu processo de dessecularização. A pluralização religiosa em novas expressões de crença, como a UDV, provoca no campo religioso e em outros setores conservadores da sociedade uma resistência “pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso” (Bourdieu, 2005, p. 57). A dessecularização em suas diversas facetas explícita não apenas o movimento de formação dessas novas identidades, mas também a sua relação com um conjunto de práticas já postas e consolidadas. Campos em disputa entre a manutenção da sociedade e a formação de novos espaços de subjetivação religiosa. Processos vivenciados nos primeiros anos da instituição, e também observados durante o seu crescimento até Santa Catarina. Compreender assim inicialmente a historicização desses primeiros anos possibilita o panorama, os caminhos, os sujeitos e trajetórias, acontecimentos que compõem uma história não apenas da própria religião, mas daqueles que anos depois mobilizam essa prática de crença para o estado catarinense pluralizando o campo religioso em outras regiões.

A expansão da UDV pode ser interpretada por uma diversidade de abordagens e acontecimentos. Essas diferentes perspectivas vêm sendo, nos derradeiros anos, motivo de estudo por vários campos de conhecimento, e cada um destes, com diferentes escolhas metodológicas e conceituais, estabelecem os caminhos narrativos para entender o processo de chegada da UDV aos centros urbanos.

Nos subitens a seguir é apresentada, inicialmente, a perspectiva de expansão da UDV pelo processo de migração vivenciado por seus seguidores, como expressão das trocas simbólicas em diferentes regionalidades. Em um segundo momento, demonstra-se como essa aproximação aos grandes centros colocou novos desafios para a instituição, que da discricção das florestas, passa a ser investigada, observada, provocada e regulada por diversos órgãos de natureza estatal. Assim, por meio de reportagens e de relatórios estatais produzidos entre 1964 até 1990, é possível acessar parte das percepções sociais geradas com a chegada da UDV e o uso do chá Hoasca, bem como eventuais tensionamentos no processo de regulamentação legal e de legitimação dessa prática no campo religioso.

3.1 MIGRAÇÕES E RELIGIOSIDADES

Inicialmente, um elemento fundamental para a criação, a institucionalização e a expansão das religiosidades hoasqueiras, e em especial da UDV, é o processo migratório. “Reconhecendo a relevância da religião, estudiosos da migração têm examinado as intersecções entre religião e migração de diferentes perspectivas teóricas, metodológicas e religiosas” (Coutinho, 2022, p. 17). No caso da UDV, não se trata de uma experiência única ou homogênea, mas de um conjunto de mobilização voluntária de pessoas, com diferentes intencionalidades, que culminam no espaço propício inicialmente para o seu surgimento, e posteriormente como elemento estrutural do processo de expansão.

Ao pensar a pluralização do campo religioso em seu processo de dessecularização por meio da UDV, percebe-se a migração como um de seus elementos de mobilização. “Partindo da definição de migração como movimento mediante o qual indivíduos deslocam seu centro de vida por um tempo prolongado” (Usarski, 2017, p. 259), é possível apreender um conjunto de trajetórias em migração que constituem as estruturas do processo de reconfiguração do campo religioso pelas lentes dessa experiência religiosa. Assim:

É importante considerar que o processo de secularização e o ressurgimento da religião na esfera pública, o crescimento da migração estimulado pela intensificação dos mercados globais e as preocupações dos líderes políticos com transformações e convulsões ligadas à migração e religião em grande parte do mundo têm despertado maior interesse entre pesquisadores e analistas em desenvolver entendimentos acerca de como religião e migração estão interligadas (Coutinho, 2022, p. 18).

Frank Usarski (2017), filósofo, pesquisador e livre docente na PUC-SP em Ciências da Religião, em artigo publicado na revista *Estudo das Religiões* com o título *A estrutura heurística da pesquisa sobre religião e processos migratórios – síntese e exemplificação*, propõe um foco empírico em determinadas fases do processo migratório como categorias de análises para entender a relação entre migração e religiosidade, e o quanto estas se interconectam com influência mútua. As migrações emergem no tempo por motivos diversos, atravessadas por crises, guerras, conflitos sociais, trabalho, estudos, ascensão econômica, entre outras motivações, que em grande medida se conectam com a experiência religiosa como suporte do processo migratório, em uma dimensão subjetiva de suporte emocional e espiritual que possibilita ao migrante a criação de espaços simbólicos em regiões diferenciadas em momento de mobilização e de incertezas.

As migrações observadas na historiografia da UDV também se conformam entre alguns desses aspectos, entretanto, conforme se observará principalmente no capítulo 4, algumas experiências se diferenciam por ter a formação da identidade religiosa como motivação

da migração, e não como dimensão transversal de suporte. “Ao lidar com a migração como categoria, é importante lembrar da variedade de possibilidades e motivações para migrar” (Coutinho, 2022, p. 13).

Pensar a ideia de migração e de religião em suas perspectivas e abordagens individuais por si só abre um leque de possibilidades analíticas e críticas para desenhar teoricamente uma experiência histórica. A análise que propõe atravessar essas duas experiências em sua justaposição desafia ampliar os campos teóricos em diálogo com as singularidades de cada experiência. É permitir uma análise que respeite a própria noção de movimento em contraposição à ideia estática. É perceber que “as migrações são formadas por deslocamento de pessoas no espaço geográfico, mas também em outros espaços como o social, o político, o econômico, o identitário e o religioso” (Coutinho, 2022, p. 14), não necessariamente nessa sequência, e nem sempre evidenciando todos os aspectos pertencentes. “Somos confrontados, além da tarefa constante de levantar e analisar dados específicos relativos ao campo em questão, com a necessidade de contextualizar as pesquisas singulares em um quadro referencial que reflita a sistemática heurística desse campo na sua totalidade” (Usarski, 2017, p. 257).

Conforme se observa, “Usarski vai sugerir três eixos de análise e alega que qualquer insight empírico sobre o papel da religião na dinâmica migratória pode ser associado a pelo menos a um deles” (Coutinho, 2022, p. 16). O pesquisador propõe uma análise sobre as experiências vividas em determinados momentos da migração, a relação da religião com o processo migratório e o quanto dessa religiosidade se manifesta no decorrer da migração. De maneira a facilitar a investigação, propõem uma análise em que o processo migratório pode ser “subdividido em fases subsequentes aqui simplesmente chamados ‘antes’, ‘durante’ e ‘depois’ do processo do deslocamento do lugar de origem para o lugar de destino” (Usarski, 2017, p. 259). Esta abordagem possibilita categorizar a experiência migratória a partir das expectativas que fomentaram os deslocamentos, as experiências vivenciadas no decorrer, e os processos gerados a partir dessas experiências. Sequencialmente propõem como segunda análise compreender se a relação entre migração e religião acontece “como uma variável dependente ou independente. E reitera que o foco pode ser: a) os fatores religiosos que impulsionam a migração ou b) o impacto dos processos de migração sobre a religião” (Coutinho, 2022, p. 16). Por fim, propõe uma análise do nível de relevância dos processos migratórios nessa relação. O autor provoca dois questionamentos: se “a dinâmica migratória envolve uma tradição religiosa na íntegra (*nível macro*) no sentido de um fenômeno filosófico, cultural, social? [Ou se] interessam a determinadas instituições (*nível meso*) que representam determinada tradição religiosa?” (Usarski, 2017, p. 259).

Esses instrumentos de análise propostos pelo pesquisador possibilitam investigar o quanto da migração esta intrinsecamente ligada à própria prática religiosa, ou se a religiosidade, de forma involuntária, passa a viver sua expansão por meio das migrações. Possibilita compreender o quanto da própria jornada migratória é absorvida como prática do conjunto dogmático da religião; o quanto as cosmovisões são retraídas ou expandidas no contato com novas crenças; o quanto das culturas locais sofrem influência – pequena ou em grande medida – dos novos seguimentos religiosos mobilizados. Dessa forma, a análise também se apresenta em forma de movimento, compreendendo não apenas aspectos isolados, mas sim como a mobilização em um todo é fomentada e transformada no decorrer do percurso. O que demanda compreender a migração na sua relação com a religiosidade como “um fenômeno multiescalar, interpretável em vários níveis inter-relacionados entre si” (Coutinho, 2022, p. 14).

Por meio dessa abordagem serão investigados os processos migratórios que se relacionam com a experiência religiosa da UDV, cabendo ressaltar que não se pretende a partir dessa análise a construção de linearidades históricas ou especulações de causa e efeito. Por outro lado, o que se busca demonstrar é que a migração consiste em uma experiência presente na formação da identidade religiosa da UDV desde a sua fundação até a expansão para as demais regiões do país, em especial nesta pesquisa para a região sul. Narrativas individuais que passam a integrar a historicidade da própria religiosidade. Rede de fatos, encontros, acontecimentos e sujeitos que se relacionam criando um espaço frutífero na germinação e expansão de tal religiosidade em um processo de pluralização religiosa dessecular.

3.1.1 Migrações, campo religioso e a pluralização

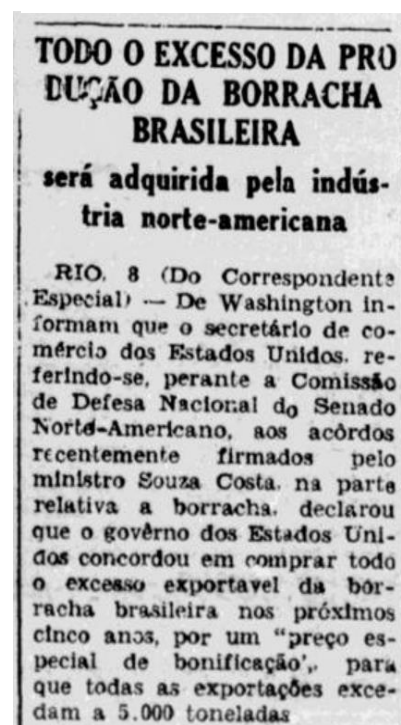
Em meados do século XX, é vivenciado um mundo pós Primeira Guerra Mundial, inundado por dúvidas, receios e inquietações. A Alemanha nazista, em processo de reestruturação, desafiando paulatinamente cada termo do Tratado de Versalhes. A ascensão de regimes totalitários gerando tensionamentos e conflitos, que somados a uma diversidade de questões, culminaram na Segunda Guerra Mundial. A América Latina, ainda engatinhando em seus processos democráticos, tem a ascensão do Populismo a partir de Lázaro Cárdenas, Gustavo Rojas Pinilla, Juan Domingo Perón e, no Brasil, Getúlio Vargas. Até certo momento, a relação do Brasil e de Vargas com a guerra era de relativa neutralidade, haja vista os diversos interesses políticos e econômicos que compartilhavam com países de ambos os lados do conflito. Os Estados Unidos da América (EUA), recém-entrado oficialmente na guerra, propõe ao Brasil e a outros países da América Latina o que se chamou de Acordos de Washinton.

Conforme se verifica na reportagem do jornal *O Dia*, de 9 de abril de 1942, estabeleceu-se que o Brasil abasteceria inicialmente o país norte-americano com todo o excesso exportável de borracha, matéria-prima fundamental nos insumos de guerra. A partir desse compromisso, seria necessária a mobilização de mão de obra para a floresta Amazônica, devido à grande demanda a ser atendida, e também pois as regiões de floresta eram densas e fronteiriças, com escassez de presença do Estado e da população.

Por ser uma mobilização de grande escala e com financiamento norte-americano, foi criado o Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA), uma “agência migratória criada pelo Estado Novo para realizar esse deslocamento. O SEMTA era subordinado à ‘Coordenação da Mobilização Econômica’ (CME), órgão do Ministério da Fazenda, e foi financiado pelos Estados Unidos” (Morales, 2022, p. 8).

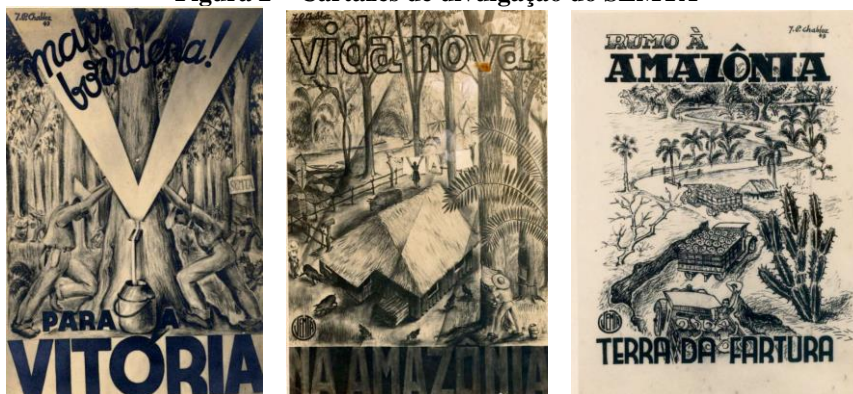
Em trabalho realizado pelo Museu de Arte da UFC (Mauc), foi apresentado ao público o acervo de Jean Pierre Chabloy, que segundo a museóloga Graciele Siqueira (Reis; Siqueira; Freitas, 2022, p. 7) foi um memorialista, arquivista, artista, professor e colecionador, além de ser o responsável pela campanha de propaganda do SEMTA na mobilização de brasileiros para o interior da Amazônia, em especial os da Região Nordeste. Os acervos de Chabloy “fornecem material empírico para o estudo da meticulosa ação do Estado Novo sobre o recrutamento de trabalhadores, e sobre a produção de uma opinião pública favorável” (Morales, 2022, p. 9).

Figura 1 – Reportagem da Revista *O Dia*



Fonte: *O Dia* (1942).

Figura 2 – Cartazes de divulgação do SEMTA



Fonte: Reis, Siqueira e Freitas (2022).

As imagens acima foram retiradas do acervo de Chablos e demonstram as estratégias utilizadas no convencimento para a mobilização de mão de obra ao interior da Amazônia para regiões com maior produção gomífera. A produção e a distribuição dos cartazes ocorreram no decorrer de todo o período em que foi criado o SEMTA até o fim da guerra, compreendido entre 1943 e 1945. Nas fotografias disponibilizadas no Guia de Fontes do SEMTA é possível observar que os cartazes eram dispostos em lugares públicos, com forte apelo publicitário. Os espaços de divulgação eram preenchidos com uma diversidade desses cartazes, quase que sobrepostos, e com diversos argumentos de convencimento. Verifica-se inicialmente a tentativa de relacionar a extração da borracha como elemento fundamental na vitória aliada, vinculando esse elemento na relação de pertencimento do seringueiro isolado na floresta com os diversos acontecimentos bélicos que pululavam pelo mundo, projetando de forma romantizada a extração da seringa a um ato de bravura nos esforços de guerra. “No caso específico da Batalha da Borracha, a migração para a Amazônia foi apresentada como uma ação patriótica equiparando-se com os pracinhas da FEB” (Guillen, 1997, p. 88).

Por outro lado, a propaganda associava a floresta como espaço de fartura, de construção de uma nova vida. Mas isto não se sustentava na realidade, principalmente para aqueles que desconheciam o espaço da floresta e as insalubridades relacionadas. “Condições de vida e trabalho extremamente penosas, em um ambiente desconhecido, sem o auxílio governamental prometido pela propaganda oficial” (Brissac, 2002, p. 531). A pesquisadora Isabel Cristina Martins Guillen, em sua tese de Doutorado intitulada *Errantes da Selva: Histórias da Migração Nordestina para a Amazônia*, afirma que “a migração deixou de ser espontânea, para ser ‘incentivada’, ou melhor passou a ser gerida como uma operação estratégica” (Guillen, 1999, p. 88). De fora da floresta, a propaganda que tinha por finalidade a geração de mão de obra, fartura e bravura. De dentro da floresta, o abandono e a ausência de Estado. “A preocupação maior estava em mascarar as reais condições de vida nos seringais, já que a ação das autoridades estava longe de atingir o Acre” (Guillen, 1999, p. 90).

Permeado por esse conjunto de fatores, “foi em torno da questão do fornecimento de borracha para os EUA que se formou a maior onda migratória para a Amazônia em meados do século XX. Levantamentos oficiais estimam que entre 1941 e 1945, 55.339 nordestinos” (Lobato, 2014, p. 12) foram deslocados. No “ano de 1943, José Gabriel da Costa integra essa massa de trabalhadores nordestinos que se lançam como ‘brabos’ nos seringais amazônicos” (Brissac, 2002, p. 577). Essa primeira migração de Gabriel aos seringais pode ser compreendida como uma das primeiras de relevância considerável para a criação da UDV, pois por mais que nesse primeiro momento não tenha ocorrido contato direto com o chá, ainda assim foi o início

do seu ingresso na floresta amazônica. Não há registros de que havia nesse período a intenção de se tornar um guia espiritual ou da criação de instituição, contudo os elementos posteriores que passaram a ingressar a cosmovisão religiosa só foram possíveis a partir desse primeiro encontro com a floresta, suas plantas e com a cultura da seringa.

Com o encerramento da guerra e o total abandono do governo varguista aos imigrantes, que passaram a ser chamados de soldados da borracha, “José Gabriel muda-se para Porto Velho, onde fica trabalhando como servidor público, enfermeiro no Hospital São José” (Brissac, 2002, p. 579). Segundo o antropólogo Sérgio Brissac (2002, p. 579), é em Porto Velho que se casa com Raimunda Ferreira, que passou posteriormente a ser chamada dentro da instituição como Mestre Pequenina. Segundo o autor, nessa cidade Gabriel atendeu as pessoas jogando búzios, chegando a ocupar o cargo de Ogã e de Pai no terreiro de Chica Macaxeira, “mãe de santo do Terreiro São Benedito, na cidade de Porto Velho/RO, entre os anos de 1914 e 1979, que misturou práticas de Tambor de Mina, Verequete e Pajelança” (Lima; Nogueira, 2011).

Segundo Brissac (2002, p. 580), ainda em Porto Velho, Gabriel desempenhou a função de enfermeiro em um hospital público da região, quando, em razão do partido político que havia apoiado perder a eleição, passou a sofrer perseguições, o que resultou em seu afastamento do cargo que ocupava, iniciando um novo processo de migração, retornando ao seringal. “No seringal Orion, José Gabriel abriu o terreiro no qual ‘recebia’ o caboclo *Sultão das Matas*” (Brissac, 2002, 580). Essa trajetória é a que leva José Gabriel a conhecer o chá e a iniciar efetivamente os seus trabalhos como guia espiritual. “Em 1959, bebeu o seu primeiro copo de *vegetal* num seringal próximo à Bolívia através de um antigo seringueiro, Chico Lourenço” (Labate, 2004, p. 72).

Por meio dessas duas migrações, é possível perceber a amálgama de experiências religiosas que passam a fazer parte da trajetória de vida de José Gabriel, e que posteriormente passaram a constituir de forma ressignificada a cosmovisão da religião. Conforme destacou Brissac (2002, p. 580) em entrevista realizada com a Mestre Pequenina, José Gabriel afirmou que retornaria ao seringal porque estaria em busca de um tesouro, o que posteriormente ela compreendeu que seria a UDV, ou seja, a união do mariri com a chacrona, o chá que passou a ser o principal elemento de constituição dessa prática religiosa.

Migrando novamente, agora para o seringal de nome Sunta, em “22 de julho de 1961, ele reúne as pessoas para um preparo de *Vegetal*. Nesse dia, o Mestre Gabriel declara criada a União do *Vegetal*” (Brissac, 2002, p. 583). Percebe-se como as diversas migrações

vivenciadas por José Gabriel influenciaram diretamente na formação da religiosidade da UDV, por meio do:

catolicismo popular rural do interior da Bahia, a capoeiragem e os cultos afro-brasileiros de Salvador, a vida sofrida de seringueiro na Amazônia, a experiência de incorporação dos cultos de caboclo, o transe xamânico do hoasqueiro (Brissac, 2002, p. 583).

Interessante perceber como a experiência de migração é altamente complexa e imprevisível. As fontes históricas disponibilizadas atualmente não demonstram que as motivações iniciais de José Gabriel em seu horizonte de expectativas visavam à criação de uma instituição religiosa nos moldes da UDV. Entretanto, a cada parte de sua trajetória, novos elementos foram sendo agregados, apropriados e ressignificados, moldando uma cosmovisão ainda mais complexa e alargada que fazem parte do conjunto de crenças da instituição desde a sua criação.

Uma nova migração, e a derradeira de José Gabriel, nesse período já reconhecido por seus discípulos como Mestre Gabriel, aconteceu em 1965, quando “ele se muda para Porto Velho, para lá consolidar a nascente da instituição” (Brissac, 2002, p. 583). Porto Velho passa a ser considerada a sede histórica da UDV, por iniciar ali o processo de maior institucionalização e abertura para a sociedade urbana, ou seja, institucionaliza-se um conjunto de crenças e de práticas antes vivenciadas na floresta, adentrando aos centros urbanos. Ocorreu também “o primeiro registro da instituição em cartório, em 1968, como Associação Beneficente União do Vegetal, e, em 1971, a segunda e definitiva mudança de nome para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal” (Bernardino-Costa, 2011, p. 199).

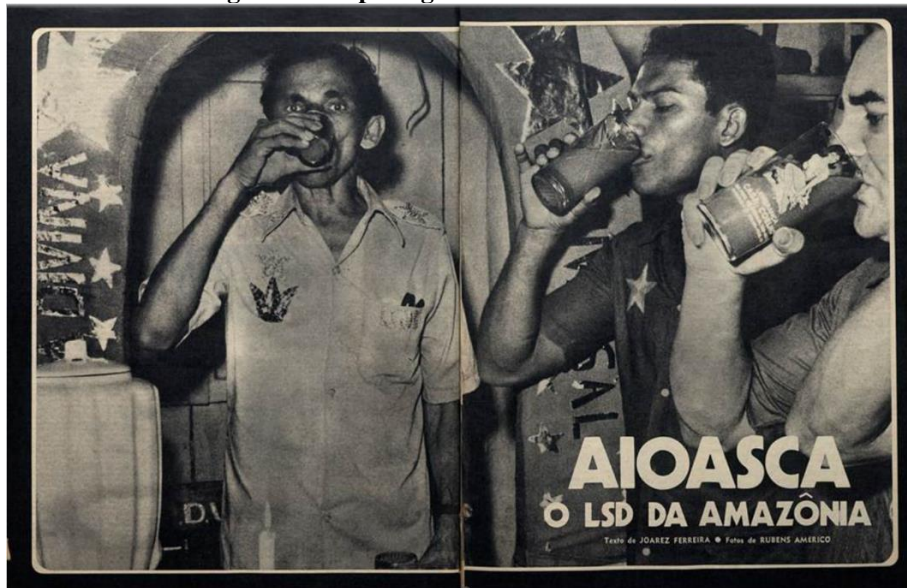
3.2 DAS FLORESTAS AOS CENTROS URBANOS: EXPANSÃO, TENSIONAMENTO E INSTITUCIONALIZAÇÃO

Com a aproximação aos centros urbanos, novas questões passaram a permear a experiência cotidiana da UDV, que do quase anonimato e discrição das florestas passou para a visibilidade e curiosidade das instituições públicas, tanto midiáticas, por meio de periódicos, quanto de regulação estatal. O uso do periódico como fonte histórica possibilita compreender as diferentes construções narrativas de uma sociedade, isso porque o meio jornalístico “tem sido governado pela convenção da verossimilhança, respaldando-se especialmente na ideia do testemunho de um observador imparcial e também de fontes consideradas fidedignas” (Guedes, 2014, p. 65). Considerando que os periódicos impressos eram uma das principais formas de comunicação, a sua mobilização metodológica como fonte histórica possibilita ampliar a compreensão de uma temática em determinada época. Neste trabalho, para

compreender a expansão da UDV das florestas aos grandes centros, de forma a investigar parte dos acontecimentos que viabilizaram a sua fundação na Região Sul do país e os tensionamentos vividos na relação entre sociedade e religião.

Uma das primeiras reportagens que recebeu destaque nacional foi publicada pela revista *O Cruzeiro*, em 14 de julho de 1971, intitulada *AIOASCA: o LSD da Amazônia*, escrita por Joarez Ferreira, com fotos de Rubens Américo.

Figura 3 – Reportagem da Revista *O Cruzeiro*



Fonte: Ferreira (1971).

Figura 4 – Reportagem da Revista *O Cruzeiro*



Fonte: Ferreira (1971).

A pesquisadora Nicoli Glória de Tassis Guedes, em sua tese de Doutorado *Modos de ser revista: jornalismo e cotidiano em O Cruzeiro, Realidade e Piauí*, afirma que a revista *O Cruzeiro* “é caracterizada pelo exercício comunicativo que se inscreve nos marcos da difusão

coletiva” (Guedes, 2014, p. 65). Como uma das principais formas de compartilhamento de informações e noticiários, as revistas impressas ocuparam uma importante participação na formação da opinião pública, contribuindo na construção de significados e imaginários sobre o conteúdo que informava. Em especial da revista *O Cruzeiro*, a pesquisadora destaca o seu grande alcance e crescimento desde os primeiros anos de criação, em que “mobilizou em poucas semanas leitores do país inteiro, alcançando até mesmo moradores de cidades pequenas e de pouca expressão no cenário econômico e cultural brasileiro” (Guedes, 2014, p. 66).

Pensar o processo de recepção social e coletiva da expansão da UDV aos centros urbanos por meio das mídias impressas apresenta dois campos em tensionamentos. De um lado, há a religião e a sua intencionalidade nos elementos que se pretende apresentar, não sendo possível compreender a totalidade da experiência religiosa por meio do recorte jornalístico, haja vista que os elementos utilizados para a reportagem fazem parte de um recorte apresentado pela religião, e a profundidade da experiência religiosa não são acessadas pela intenção jornalística. Por outro lado, há a intenção, a investigação, a interpretação e o processo de escrita do jornalista, que parte de um outro campo de subjetividade e de escolhas. Os recortes jornalísticos que serão utilizados partem desse espaço fronteiro, sendo consideradas fontes relevantes que expressam como as religiosidades hoasqueiras, em especial a UDV, foram vistas e compreendidas pelos meios de divulgação em massa em seu processo de chegada aos centros urbanos.

Falamos assim inicialmente de uma reportagem da revista *Cruzeiro* que merece destaque por tratar de uma religiosidade que apresenta como singularidade a reunião de pessoas para o uso do chá Hoasca. Sua publicação acontece no ápice do governo Médici, período conhecido como os “anos de chumbo” da ditadura, ou seja, a simples reunião de pessoas já chamava a atenção das autoridades, quanto mais para o uso de uma substância considerada psicoativa, com escassez de pesquisas e com pouca regulação legal no período. A reportagem traz esse elemento de perseguição das autoridades sobre o uso religioso do chá, quando afirma que “mesmo sofrendo perseguições da polícia, que procura indícios de cocaína, a União nunca deixou de realizar suas sessões, frequentadas por pessoas de diferentes camadas sociais” (Ferreira, 1971, p. 42). Essa repressão pelos órgãos policiais começa a se intensificar nos primeiros anos da instituição, conforme se verifica:

Aproximadamente dois anos após seu registro, em 1970, houve uma forte perseguição pelas autoridades, quando o chefe de polícia do então Território Federal de Rondônia quis fechar a associação. Este acontecimento ensejou – após a moção de processo contra o Governo do Território de Rondônia – a transformação, no dia 19 de junho de 1971, da Associação Beneficente em Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, atual denominação desta instituição religiosa (Bernardino-Costa, 2011, p. 23).

É possível depreender que por mais que a instituição mantivesse uma postura de discrição, ao autorizar a reportagem, demonstra também o interesse em tornar público as suas práticas, estratégia utilizada posteriormente no processo de regulamentação do uso do chá. A fotografia principal da reportagem mostra José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel, embaixo do arco bebendo o chá, ao lado direito há alguns discípulos da época, todos utilizando o uniforme da instituição, que com poucas alterações, seguem os mesmos modelos até os dias atuais. Nas fotografias das páginas seguintes, veem-se outros participantes da instituição, que também uniformizados apresentam estado de concentração, cabeças baixas, olhos fechados. O espaço é simples, as paredes de madeira, com alguns utensílios e vestimentas pendurados. No arco, as palavras “A Divina Universal”. Na mesa, além de algumas cabeças abaixadas, há alguns copos, o jarro onde está a bebida sacralizada e um gravador. O gravador e a intencionalidade de seu uso demonstram uma preocupação da instituição em preservar registros históricos e doutrinários das primeiras sessões, o que de fato, hoje, consiste em um acervo de pesquisa da religião sob os cuidados do DCM¹⁷ da instituição.

Outro ponto que chama a atenção é a participação do jornalista no ritual. Conforme consta na parte superior do canto direito da publicação, há a informação de que “o repórter Joarez Ferreira (2ª emb.) também bebeu aioasca” (Ferreira, 1971, p. 43). Essa relação direta entre a reportagem e o ritual torna-se perceptível na própria estrutura estilística da escrita, em que partes do ritual, das falas e dos cânticos (chamadas) são introduzidos no texto. Uma reportagem que alcança um campo de sensibilidade, fugindo dos estereótipos e dos preconceitos comumente praticados contra essas religiosidades, apresentando um jornalismo narrativo, em que a experiência do repórter é atravessada e atravessa a experiência ritualística com o chá.

O título *O LSD da Amazônia* chama a atenção pela proposta interpretativa ou sugestiva da experiência religiosa do repórter. Não há no texto indícios diretos do porquê da associação do chá Hoasca com a substância dietilamida do ácido lisérgico (LSD – do alemão *Lysergsäure-diethylamid*). Pode-se interpretar a sua ocorrência pelo fato de ambas as substâncias fazerem parte do que se convencionou chamar de psicodélicos, ou também pelo período histórico vivenciado. Na parte inicial, no canto superior esquerdo da entrevista, o jornalista evoca o símbolo da UDV, criado por Mestre Gabriel, que é “Luz, Paz e Amor” (Ferreira, 1971, p. 42). Neste período histórico, vivia-se o auge da contracultura, com o movimento *hippie* após Woodstock, que tinha como símbolos o lema Paz e Amor e o LSD

¹⁷ Departamento de Memória e Comunicação: no próximo capítulo são apresentadas mais informações sobre esse departamento.

como uma das substâncias mais utilizadas. Não existem fontes que demonstrem que a instituição ou seu guia se apropriaram e ampliaram o lema *hippie*, mas a reportagem, em suas palavras e elementos, poderia sugerir tal interpretação.

A reportagem segue apresentando um breve panorama socioeconômico dos praticantes, afirmando, conforme citado acima, que as sessões eram frequentadas por diversas camadas sociais, e afirmando que “a maioria, gente humilde e sofredora, vai em busca das visões provocadas pela bebida. Pessoas de elevada posição social toma o chá para viagens ou simples entorpecimento, de acordo com a dosagem e a concentração espiritual” (Ferreira, 1971, p. 42). Ao tempo em que a reportagem lança pontos de fuga aos estereótipos projetados sobre religiões como a UDV, também reafirma uma perspectiva pejorativa ao interpretar o uso do chá de acordo com a classe social. Associa ao humilde a intenção de buscar visões e àqueles de elevada posição social o simples entorpecimento, relacionando o uso do chá para além da intencionalidade religiosa, em um sentido mais próximo ao recreativo.

A criação e o processo de expansão da UDV têm como espaço germinal a experiência de pessoas com profundo contato com a floresta, na colheita da seringa, e no processo migratório gerado pela busca por melhores condições de vida. O contato de toda essa vivência na relação do migrante com os povos que habitam a floresta gerou um conjunto de experiências religiosas de cosmovisões complexas, amalgamando crenças e práticas. Um grupo constituído por caboclos, indígenas, seringueiros, ribeirinhos, castanheiros e uma singularidade de outros sujeitos. Ao chegar aos centros urbanos, há a filiação de uma outra singularidade de pessoas, de diversas classes sociais, gêneros e religiosidades. Essas buscas são distintas e as formas de chegada na instituição, bem como as motivações de filiação, frequência e contribuição no processo de expansão estão além das relações de classe e de intencionalidades supostas no texto da reportagem:

A ayahuasca para esse povo simples e caboclo, não é ingerida na busca de sensações psicodélicas ou como tentativa de esquecer, por alguns momentos, a vida e seus problemas, frustrações e desafios. Ou para se divertir. Ingerem ayahuasca com a serena convicção de que praticam ato de fé, tendo nela meio de comunhão com a Divindade (Bernardino-Costa, 2011, p. 259).

Na sequência da reportagem, há a uma breve narração da história de vida de Mestre Gabriel, na sessão “as origens”, apresentando elementos e fatos que estariam conectados à história da instituição, inicialmente citando a experiência como soldado da borracha no contexto da floresta. A narrativa destaca o isolamento na mata, as suas consequências e a saída de José Gabriel do seringal a partir da busca por atendimento médico. Sequencialmente, a reportagem apresenta um relevante elemento na constituição da UDV, afirmando que a partir desse primeiro

contato com a floresta, José Gabriel passa a procurar pelo chá. “Por essa época Gabriel procurava a aioasca, sobre cujos méritos já ouvira falar no seringal. Depois de muitas aventuras na política e no comércio, com altos e baixos, resolveu voltar à ‘Bolívia’, ‘de onde somente sairia com o domínio dos mistérios da aioasca” (Ferreira, 1971, p. 42). A reportagem apresenta dessa forma uma síntese do contato de José Gabriel com o chá Hoasca até a constituição da sociedade religiosa.

Na sessão “os mistérios”, a reportagem faz uma síntese da cosmovisão da religião, apresentando alguns elementos do ritual e dos seres que habitam o conjunto de crenças que fundamentam o uso do chá. A escrita percorre uma trajetória explicativa do passo a passo, seguido de recorte dos cânticos (chamadas) realizados no decorrer do ritual. Outro ponto interessante é perceber a perspectiva do uso do chá em sua longa duração (Koselleck, 2014) ao descrever que: “cientificamente, foi descrita por Villavicencio, em 1858, sob o nome de ‘Aiahuasca’, designação dada pelos índios do Equador e do Peru” (Ferreira, 1971, p. 42). Em seu livro intitulado a *Geographia de la República de Ecuador*, “Villavicencio relata que tribos do Alto Napo usavam ayahuasca como os Záparos, Anguteros, Mazanes, dentre outras e outras, para produzir visões, bruxarias, adivinhações e profecias” (Neves, 2017, p. 47).

No final dessa sessão o repórter cita o nome utilizado para a designação do efeito do chá dentro do contexto religioso, chamada de burracheira. O texto afirma que: “mesmo com toda essa apologia à burracheira, o consumo de álcool é terminantemente proibido na União” (Ferreira, 1971, p. 42). O fato de o repórter ter considerado que o uso do termo poderia ser uma apologia ao consumo de bebida alcoólica, pode ter sido associado ao sentido da palavra em espanhol, em que *borracho* significa bêbado¹⁸. A pesquisadora Gabriela Santos Ricciardi, em sua dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela UFBA, estudou as práticas de cura e outras experiências vivenciadas na UDV, buscando um significado para a palavra burracheira por meio de entrevistas com associados do centro. Em sua conclusão, afirmou que “a burracheira é uma ‘força estranha’, mas o que é essa ‘força estranha’ e como ela age em cada um é um mistério. Falar da burracheira é falar de algo subjetivo, impalpável. É falar de algo imaterial e que só pode ser sentido” (Ricciardi, 2008, p. 74).

Na última subseção da reportagem, chamada “uma sessão”, o repórter faz uma síntese da sua observação ao participar do ritual, desde a estrutura física, as hierarquias, os procedimentos iniciais do ritual ao que percebe nos demais participantes. A reportagem, dentro

¹⁸In: DICIONÁRIO Escolar Espanhol *on-line* Michaelis. [S. l.], c2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/escolar-espanhol/busca/portugues-espanhol/bebado/>. Acesso em: 1 jan. 2024.

de seu tempo, apresenta um conteúdo favorável, em grande medida, para a instituição. Ora com elementos que contribuem na desconstrução de estereótipos comumente imputados a religiosidades que fazem uso de psicoativos, ora utilizando termos pejorativos se observados do ponto de vista da crença. Isso demonstra a complexidade do tema desde os seus primeiros debates públicos, o que também gera não apenas a atenção de interessados, mas também de instituições públicas com perseguições de natureza jurídica/estatal.

Além da reportagem, existem outras fontes físicas que apresentam os processos vivenciados pela instituição quando da sua expansão aos centros urbanos, bem como a visão que órgãos vinculados ao Estado tiveram a respeito da instituição e eventuais implicações desse crescimento. No Sistema de Informações do Arquivo Nacional (SIAN) é possível encontrar o acervo de alguns documentos que demonstram que a instituição passou a ser acompanhada pelos órgãos de inteligência estatal. As investigações e buscas por informações eram realizadas em torno das três religiões hoasqueiras tradicionais. Como esta pesquisa corresponde à UDV, a busca no banco de dados foi realizada com as palavras “União do Vegetal” e “Mestre Gabriel”. Foram encontrados quatro arquivos relevantes para esta investigação, datados entre 1983 e 1986, todos considerados sigilosos ou confidenciais. Os arquivos pertencem ao Serviço Nacional de Informações (SNI), e são identificados pelos números 00029/140/B7J/110686, 01456/140/B8P/270886 e 00482/140/B1C/090986, e à Divisão de Segurança e Informações (DSI) do Ministério da Saúde (MS), com o número 003/83. Esses documentos permitem examinar como os departamentos de informação, segurança e de saúde pública acompanharam os primeiros momentos da expansão da UDV aos centros urbanos e a algumas capitais brasileiras, em meados dos anos 80 e 90.

Um primeiro documento em destaque é o da DSI, de número 003/83. O informe solicita a juntada de reportagens do jornal Folha de São Paulo, de 11 de janeiro de 1983, com o intuito de investigação e de fiscalização. No relatório, apresenta que o serviço de informação passou a questionar alguns departamentos estatais a respeito dos fatos noticiados, quando “ouvida a Divisão Nacional de Saúde Mental (DINSAM), esta informou que vem acompanhando o consumo da referida planta, alucinógena” (SNI, 1983). Diante disso, percebe-se que a investigação sobre as práticas religiosas hoasqueiras já atravessavam nos primeiros anos de 1980 os corredores dos serviços de inteligência. É importante ressaltar a utilização do termo “alucinógena” para se referir às plantas que constituem o chá, considerando que em razão dos movimentos de contracultura permearem o debate público da época, esse termo frequentemente carregava estereótipos e suspeitas aos órgãos de repressão.

O relatório demonstra sua relevância principalmente pelo recorte jornalístico anexado, pois a perspectiva apresentada pelos repórteres reflete algumas percepções sociais acerca da chegada de tais experiências aos grandes centros urbanos. Nesses anexos estão duas reportagens, a primeira com o título *O perigo dos tóxicos: liberação já tem defensores*. O conteúdo da reportagem não apresenta relações diretas com o uso do chá Hoasca, porém se observa a intencionalidade do serviço de inteligência em colocá-la de forma introdutória, precedendo aquela que trata sobre a UDV. A reportagem em si apresenta um debate, principalmente no campo da antropologia, que demonstra que a ritualidade no uso de substâncias consideradas proscritas viabilizaria o processo de legalização do consumo de drogas, com ênfase na maconha e na cocaína. A formulação do documento com essa estrutura possibilita a interpretação de associação da legalidade do uso do chá Hoasca na sociedade como um processo que facilitaria a legalização do consumo de outras substâncias. Essa intencionalidade por parte de lideranças dos serviços de inteligência da ditadura militar poderia inviabilizar ou dificultar o processo de legalização e autorização para o consumo do chá. Conforme se verificará em outros documentos, a associação do uso do chá Hoasca ao consumo de drogas passou a ser uma das estratégias praticadas pelos serviços de inteligência e repressão.

A segunda reportagem anexada, com o título *União do Vegetal quer purificar a humanidade livrando-a da razão*, apresenta uma escrita expositiva da instituição. Demonstra elementos que vão desde as estruturas físicas, simbólicas, ritualísticas, históricas e algumas concepções de entrevistados. Assim como a reportagem do jornal *O Cruzeiro*, de título *AIOASCA: o LSD da Amazônia*, essa também demonstra dois campos de interesses em disputa, de um lado, dos entrevistados, que estabeleceram os limites que poderiam ser acessados da experiência religiosa, e de outro, do repórter, com as questões que permeariam os seus interesses na reportagem. Essas reportagens demonstraram a disposição da instituição em evidenciar, nos seus primeiros anos, principalmente a segurança do uso do chá, tanto em seu sentido social quanto no aspecto de saúde. É ressaltado na reportagem *União do Vegetal quer purificar a humanidade livrando-a da razão* que o acesso ao consumo do chá seria atravessado por algumas fases que correspondiam desde o pedido do interessado em participar do ritual, até o tempo de espera, que poderia levar alguns meses. No mesmo sentido, por ainda existirem poucas pesquisas no campo medicinal, procurava-se apresentar os sócios da instituição como forma de demonstrar que a prática constante do uso do chá não afetava negativamente as suas vidas. As intencionalidades da instituição nas primeiras reportagens demonstram o interesse em exibir a experiência religiosa ao grande público, ainda que mantendo o seu corpo doutrinal e as suas dimensões cosmológicas no campo da discipulação.

Como se verá posteriormente, essa publicização gradual da religião foi fundamental ao processo de regulamentação do uso do chá, pois as demandas que levaram ao surgimento de pesquisas que legitimaram e autorizaram essa prática de crença surgem por ação de órgãos de fiscalização estatais, que ao tomarem conhecimento da UDV, provocaram a instituição a demonstrar a inofensividade da bebida. Em suma, as mídias buscavam a instituição, divulgam as reportagens, os órgãos estatais tomavam ciência e cobravam regulação, as instituições participaram e fomentaram as pesquisas que fundamentaram o processo de legalização, e passamos a ter uma nova forma de religiosidade acessando o espaço e o debate público. Não se pretende a produção de uma análise anacrônica no sentido de compreender a intenção da instituição com essa publicização, até porque não existem fontes que demonstrem uma intencionalidade direta, mas observando essa situação do presente é possível perceber como uma iniciativa no processo de abertura ao espaço midiático, provocou a ampliação e interesse no debate público.

Essa busca por um reconhecimento da segurança do uso chá e das ações que eram praticadas nas comodidades físicas da instituição ficam evidenciadas na reportagem quando afirma que para além dos interessados em conhecer a religião e em beber o chá “apenas autoridades policiais sejam elas quais forem, experimentam o chá a qualquer momento, sem obrigatoriedade do ritual, ‘pois queremos provar que aqui não existe nada de errado’, dizem os mestres” (SNI, 1983). Ainda que o reconhecimento da segurança no uso do chá apresentasse relação mais aproximada aos profissionais do campo da saúde, a importância em destacar a autoridade policial se relacionava também ao período da ditadura militar. O uso do chá era associado pelos serviços de inteligência estatal como mais uma forma de consumo de drogas, e assim, colocar as portas abertas à autoridade policial a qualquer momento surge como uma possível estratégia para assegurar a continuidade das sessões. Outro destaque é ser uma das primeiras reportagens a apresentar a perspectiva dos praticantes da instituição a respeito do uso do termo alucinógeno.

Embora não seja considerado pelos adeptos como um chá alucinógeno, "já que os discípulos durante o efeito da Oasca têm clareza das coisas", conforme disseram, o chá é ministrado em doses progressivas, sempre orientado pelos mestres, que conhecem o "grau de memória" de cada um dos integrantes da seita (SNI, 1983).

Esse excerto, retirado do *Informe nº 003/83/DSI/M2*, apresenta dois elementos interessantes para análise: o de alucinógeno e o de seita. Com relação à palavra alucinógeno, que no período carregava uma carga de estigmas em razão dos receios do campo conservador com relação ao movimento de contracultura, podemos analisá-la por diversos ângulos. Para fins

desta pesquisa, os sentidos etimológico e antropológico são os mais relevantes para compreender a importância do debate em torno do uso dessa palavra. Em um sentido pragmático, o dicionário Michaelis define que o termo alucinógeno tem sua etimologia originada de alucinar, que por sua vez advém da palavra em latim *hallucinare*, que significa privar(-se) do entendimento, causar delírio ou desvario, deslumbramento¹⁹. “Contemporaneamente, nos séculos XX e XXI, muitos estudiosos têm, contudo, optado pelo termo enteógeno como forma de se contrapor ao sentido pejorativo que o termo alucinógeno encerra” (Albuquerque, 2014, p. 12). Em uma visão mais aprofundada do debate, conforme descreve o pesquisador José Arturo Costa Escobar (2012, p. 42-47) em sua tese de Doutorado em Psicologia Cognitiva, que versou sobre os efeitos do chá Hoasca na saúde mental, a categorização inicial em que constou o chá Hoasca como um alucinógeno levou em consideração estritamente o aspecto químico, desconsiderando a experiência mental. Por outro lado, principalmente nos campos da Antropologia e da Sociologia, o termo em maior circulação para categorização do chá é de enteógeno, por se tratar de um termo que remete a uma experiência de conexão com o divino.

O termo deriva do grego antigo, *entheos*, e é utilizado para “descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicado aos transe proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina (Albuquerque, 2014, p. 11).

Não se pretende na distinção de terminologias hierarquizar práticas ou construir juízo moral sobre a utilização de substâncias categorizadas no campo dos alucinógenos, o que se almeja é demonstrar que a reportagem foi uma das primeiras mídias de ampla circulação a se propor utilizar um termo que melhor abarca a experiência religiosa. Por se tratar do consumo da bebida dentro de um contexto religioso, aspectos culturais, sociais e de crença são fundamentais na formulação de uma categoria, de modo a prevenir estereótipos e preconceitos. O debate em torno da legalização do seu uso atravessa diversas dimensões, desde os aspectos químicos, medicinais, sociais, psicológicos, políticos e outros. Assim, a atenção na utilização dos conceitos e o alargamento da complexidade do tema para além de meras categorias químicas facilitam o reconhecimento da legitimidade da instituição na sua prática de fé.

Retornando ao recorte da reportagem, outra palavra que se destaca é a “seita”. Conforme apresentado em termos anteriores, a UDV, resguardando a segurança jurídica dos seus praticantes, registrou em cartório, no ano de 1967, a Associação Beneficente União do

¹⁹ALUCINAR. In: DICIONÁRIO Brasileiro de Língua Portuguesa *on-line* Michaelis. [S. l.], c2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/palavra/PdX7/alucinar/>. Acesso em: 28 fev. 2024.

Vegetal. Foram diversas as perseguições policiais, principalmente “quando na sequência do registro da Associação Beneficente União do Vegetal, o senhor Rodolfo Menezes Ruiz - Chefe de Polícia do Território Federal de Rondônia, determinou verbalmente o fechamento da UDV” (Walsh Netto, 2017, p. 261). Assim, em 1971, com o objetivo de ter ainda mais segurança e estabilidade institucional na relação com os poderes públicos, é alterado o registro para a denominação Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, caracterizando definitivamente em seu *ethos* a referência como instituição religiosa (Bernardino-Costa; Silva, 2011, p. 22). No tempo da reportagem, em 1983, essa informação já era de conhecimento público, cabendo analisar o porquê do uso da categorização “seita”. Não se anseia um aprofundamento do conceito de seita, mas sim de percepção da possível intencionalidade do seu uso na reportagem.

Se analisado a partir da perspectiva de Bourdieu (2005, p. 58), ao discutir a gênese e a estrutura do que chamou de campo religioso, tem-se a existência de um capital religioso monopolizado em grande medida pelas instituições hegemônicas, que se estabelecem principalmente por uma rígida hierarquização e burocratização das suas bases para a manutenção desse capital. As seitas surgiriam nesse campo como uma ruptura extraordinária na disputa pelo capital religioso que se desvincularia da relação ordinária. Em certa medida, a utilização do conceito de seita na reportagem expõe a instituição a esse lugar de oposição a uma ordem estabelecida. Por mais que a própria instituição não evidenciou essa relação de disputa, tampouco há a totalidade de outros elementos que constituem a categoria de seita, a reportagem demonstra uma das formas como essa religiosidade é percebida em seu processo de expansão. Nota-se, com uma lente mais ampliada, a utilização do termo “seita” como forma de exposição e de estereotipação da UDV, exemplificando alguns dos tensionamentos vivenciados em um processo dessecular de recomposição de crenças. Conforme se verifica nos documentos do SNI, a Igreja Católica e as autoridades de segurança demonstravam inquietações com a expansão da UDV. Os documentos a seguir apresentam informações compartilhadas por autoridades eclesiásticas aos serviços de informações estatais.

O relatório encaminhado ao SNI, intitulado *Seitas religiosas que usam substâncias alucinógenas nos seus rituais*, datado de 13 de junho de 1986, demonstra o quanto o senso coletivo dos órgãos de regulação social caracterizavam a UDV como seita religiosa, mais do que pelo próprio conceito, mas sob a alcunha de oposto. Em termos introdutórios, o relatório apresenta alguns dados correspondentes ao Alto Santo, que posteriormente foi popularmente conhecido como Santo Daime, fundado por Irineu Serra, e a sua principal fragmentação, chamada de Colônia Cinco Mil, fundada por Sebastião Mota. A associação do chá ao LSD também está presente na parte inicial, quando, ao citar possíveis composições químicas contidas

no chá, afirma que estas “agem como estimulantes do sistema nervoso central, capazes de produzir efeitos comparáveis ao LSD” (SNI, 1986a). O relatório também parte para uma análise etimológica da palavra ayahuasca, que conforme apresentado anteriormente, traduzida do quéchuá significaria vinho da alma. Após um breve resumo sobre o processo de criação e expansão do Santo Daime, introduz sobre a UDV. Apresenta dados pragmáticos, como o local de sua criação (Rondônia) e do nome de seu criador (José Gabriel da Costa). Um ponto que toma destaque, é quando afirma que a UDV é a “mais conhecida fora da amazônia, tendo uma sede administrativa em BRASÍLIA e núcleos no RIO DE JANEIRO, SÃO PAULO, BAHIA e MARANHÃO, além do ACRE e RONDÔNIA, com um total de onze templos e uma média estimada de cinco mil fiéis” (SNI, 1986a).

Ou seja, é perceptível a necessidade do relator em destacar quais das instituições estaria com o processo de expansão aos centros urbanos mais bem estruturado, preocupação que se justifica no decorrer do relatório, quando afirma que: “o grande temor dos membros do CONFEN²⁰ é devido ao fascínio que os efeitos da UASCA podem exercer sobre habitantes das grandes cidades do Sudeste do País” (SNI, 1986a). Nesse ponto o relatório evidenciou o receio das autoridades públicas com o processo de expansão do chá Hoasca aos centros urbanos. Iniciativa inclusive que é atravessada pelo CONFEN, conselho criado por meio do Decreto nº 85.110, de 2 de setembro de 1980, que tinha por finalidade a criação de um “Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes”, ou seja, o uso religioso do chá Hoasca em seus primeiros anos é compreendido pelos órgãos estatais como experiência associada ao uso de drogas.

Para fundamentar esse argumento, a autoridade relatora associou o fenômeno da expansão religiosa hoasqueira aos centros de grande circulação como parte de um outro fenômeno completamente singular, relacionado ao crescente número de usuários de drogas nos centros urbanos. A forma de analisar a experiência religiosa por esse prisma espelha o processo histórico da ditadura e da repressão aos elementos sociais considerados subversivos. O pesquisador Antônio Mauricio Freitas Brito (2023, p. 39-65), professor no Programa de Pós-Graduação em História Social na UFBA, em artigo publicado na Revista Brasileira de História, descreve a relação da repressão sobre o consumo de entorpecentes e substâncias proscritas como uma política estatal atrelada à ditadura militar em um contexto de Guerra Fria. Essa iniciativa buscava vincular uma relação entre o comunismo e a ideia de degradação moral e familiar por meio do incentivo do uso de drogas. Tal política pública associava a ideia de

²⁰ Conselho Federal de Entorpecentes.

subversão àquele que consumia substâncias consideradas proscritas pelos órgãos estatais, a exemplo do chá Hoasca.

Além da lógica binária de produção de estereótipos negativos sobre os comunistas, os temores se relacionavam com a abertura das portas da percepção por meio dos alucinógenos, da psicodelia, da contracultura, do rock'n roll, da busca da autonomia juvenil, da revolução sexual, do movimento hippie (Brito, 2023, p. 44).

Dessa forma, para fundamentar a necessidade de censura sobre as religiosidades hoasqueiras, o relatório associa elementos da prática religiosa a uma suposta estratégia vinculada a uma nova forma de tráfico de drogas. Afirma que as instituições seriam polos irradiadores de atração ao consumo da substância proscrita, e que o ritual seria meramente uma motivação para que a experiência química fosse vivenciada em seu determinado tempo. Considerou ser “uma forma engenhosa de levar pessoas a utilização de substâncias tóxicas e não a substância as pessoas” (SNI, 1986a).

O relatório não apresenta as fontes ou os dados que consubstanciam esse fundamento, trazendo argumentos genéricos e subjetivos. Esses termos demonstram os desafios que as instituições hoasqueiras vivenciaram em seus primeiros anos de expansão para além das florestas. É evidente a desconsideração das práticas de crença, dos rituais, das cosmovisões e das trajetórias dos indivíduos participantes por parte das investigações dos órgãos estatais nesses primeiros anos de fundação. Segundo Antônio Brito, a noção proibicionista da ditadura militar buscava por meio das categorias de subversivo-drogado-promíscuo, a produção de estigmas contra grupos minoritários “a partir de critérios políticos, ideológicos, comportamentais, estéticos, morais e sexuais” (Brito, 2023, p. 57). A chegada das instituições aos grandes centros chama a atenção dos diversos setores da sociedade que se colocavam como responsáveis pela regulação de tais critérios. Assim, a proibição da prática religiosa não atravessou nesse período apenas o campo policial e regulatório, mas também o receio, por parte de lideranças religiosas da instituição hegemônica na época consistente na Igreja Católica, conforme apontado no relatório:

Declarações e fatos como estes vem preocupando a Igreja Católica na região; segundo o Bispo D. MOACIR GRECHI, da prelazia do ACRE e PURUS, eles criaram uma mistura de rituais indígenas com elementos do espiritismo e catolicismo popular. Ainda, segundo o Bispo, naquelas localidades estariam sendo criados "CURRAIS ELEITORAIS", pois ultimamente, todos os candidatos se sentem na obrigação de se mostrarem simpáticos a esta seita (SNI, 1986a).

O relatório evidencia um grande tensionamento por parte dos órgãos de controle social, que interpretaram essas religiosidades como ameaças. Processo que expressa uma faceta da pluralização do campo religioso e demonstra como a dessecularização, observada pelas lentes das religiosidades hoasqueiras, espelham os tensionamentos entre o que se apresenta

como singular na reconfiguração do campo em face das religiosidades hegemônicas, ensejando iniciativas de repressão e de tentativas de coerção social. Percebe-se que a “objetividade coercitiva da sociedade pode, é claro, ser vista mais prontamente nas suas medidas de controle social, isto é, naquelas medidas especificamente destinadas a ‘pôr na linha’ os indivíduos e grupos recalcitrantes” (Berger, 1985, p. 29). As questões trazidas nas fontes transcendem desde o estigma a formas de crenças que mesclam uma diversidade de cosmovisões, o que desafia as referências das escritas sagradas como fonte devocional pelo catolicismo, como também o aspecto político, quando chama a atenção do Bispo o fato de os políticos estarem em proximidade com os grupos dessas religiosidades. Outro elemento que chama a atenção é que Moacyr Grechi da Prelazia do Acre e Purus, foi um dos principais religiosos na difusão da Teologia da Libertação, um dos fundadores do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e da Pastoral da Terra, ou seja, um agente a favor inclusive dos seringueiros. Assim sua citação no relatório pode ensejar alguns tensionamentos possíveis. De um lado o fato de que mesmo o religioso compondo um campo progressista dentro da Igreja Católica, quando o elemento do dogma e composição de campo religioso está em voga, a abertura no diálogo com novas práticas de crenças ainda é interpretada pela ótica da oposição. Por outro lado, não foi localizado outras fontes demonstrando a oposição de Grechi com as religiões hoasqueiras, o que enseja um cuidado na análise em razão de ser um documento produzido por agentes da ditadura militar que frequentemente perseguiram clérigos vinculados a Teologia da Libertação. Partindo de uma análise estrita a fonte, se percebe inquietações que orbitam as relações de poder na perda do “capital religioso” (Bourdieu, 2005, p. 58). A visão estereotipada e até ofensiva é evidenciada ao se referir a tais instituições como “currais eleitorais”, o que além de tender à iniciativa de ofensa moral, legitimaria a ação estatal no sentido de coibir supostas posturas eleitoreiras, censuradas e perseguidas no contexto da ditadura.

Peter Berger (1985, p. 18-19), ao discutir o processo dialético pelo qual o ser humano produz as estruturas da sociedade em sua obra *O Dossel Sagrado*, afirmou existirem três passos nessa formação da sociedade, consistente na exteriorização, na objetivação e na interiorização. A primeira, a exteriorização, acontece pelo que chamou de efusão, ou seja, a ideia de saída, espalhamento, de esparramar. Ao apresentarem outras formas de ser e de estar na construção de crenças, as religiões hoasqueiras produzem essa exteriorização de sua prática. A publicização, mesmo que em pequenas quantidades e de forma discreta, é fundamental no processo de afirmação no contexto social. Aquilo que é posto ao público, ainda que sujeito à crítica e à regulação, é público, ou seja, passa a constituir parte de uma relação de trocas de uma realidade social que já está posta. É o espaço em certa medida seguro, instituído, burocratizado.

A partir disso acessamos o segundo passo apresentado por Berger, consistente na objetivação, que é “a conquista por partes do produtor dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles” (Berger, 1985, p. 19). Em outras palavras, é quando algo criado pelo ser humano adquire uma existência independente e tangível fora da mente/corpo do criador. Essa objetivação cria uma "facticidade exterior", ou seja, uma realidade objetiva que existe independentemente da vontade dos produtores originais. Os relatórios e reportagens encontrados nos acervos são exemplos dessa independência da realidade criada, quando as questões que englobam a religião não estão apenas vinculadas exclusivamente à prática ou ao âmbito dela, mas também fazem parte das rotinas de outras instituições sociais.

Com o aumento do número de seguidores e a sua expansão aos centros urbanos, essa nova realidade objetificada acessa o conjunto de outras realidades já postas e constituintes das estruturas da sociedade. Em razão de sua singularidade como experiência religiosa, ao usar uma substância na época considerada estritamente como alucinógena, somada a uma sociedade conservadora e militarizada, ainda que sem intencionalidade aparente provocou os sistemas de controle responsáveis pela manutenção das estruturas dessa realidade objetivada coletiva. “A sociedade é a atividade humana objetivada que atingiu o status de realidade objetivada” (Berger, 1985, p. 28), e que na manutenção das estruturas dessa realidade tenta controlar e até exterminar experiências diversas ao *status quo*.

No decorrer desses anos iniciais em que acontecem as primeiras aparições públicas da UDV e de seus associados, bem como da instituição ser observada e relatada pelos serviços de inteligência e de fiscalização, “a legalidade do uso da ayahuasca foi colocada em questão durante os anos de 1985 a 1987, quando a beberagem foi colocada sob a lista das substâncias proscritas da Divisão de Medicamentos dos Ministério da Saúde – DIMED” (Labate, 2004, p. 84). O relatório nº 110686 apresenta esse dado, mas conforme se verifica, a proibição durou alguns meses, sendo novamente autorizado o uso religioso até a finalização das pesquisas.

No Brasil, a primeira política importante relativa à ayahuasca foi gerada em 1985 pela DIMED, que classificou a B. caapi como uma substância proibida (Portaria, 1985). Um Grupo de Trabalho (GT) foi em seguida proposto pelo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), predecessor do CONAD²¹, para aprofundar o tema (Resolução, 1985). No ano seguinte, como recomendação do GT, a B. caapi foi temporariamente desclassificada (Resolução, 1986). Após encontros extensivos com as comunidades ayahuasqueiras brasileiras, o GT recomendou a suspensão definitiva da proibição da B. caapi e a autorização de seu “uso ritual e religioso” (Relatório Final, 1987). Essas recomendações foram aprovadas em uma reunião oficial do

²¹ Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas.

CONFEN (MacRae, 2008; Silva Sá, 2010). Significativamente, o GT nunca cogitou a exclusão do DMT, que permanece proibido no Brasil (Labate; Feeney, 2011).

Assim, o terceiro passo apontado por Berger (1985, p. 19) na formação da sociedade é a interiorização, quando o que foi exteriorização e objetificado é apropriado por outros sujeitos da sociedade, constituindo parte das estruturas da consciência subjetiva do corpo social. Essa perspectiva materialista do autor apresenta categorias interessantes para analisar como uma experiência singular é recepcionada no espaço social. Abordagem conceitual que permite visualizar a formação de novas realidades sociais, bem como da resistência das realidades já postas. Ao mesmo tempo, para entender como as novas realidades passam a ser internalizadas nas estruturas, fazendo parte do debate social. A formação de debates, resoluções, portarias, grupos de trabalho nos órgãos estatais é uma demonstração dessa interiorização do reconhecimento do uso religioso do chá Hoasca. Ao se constituir uma realidade objetiva e provocar a produção de subjetividades em torno do tema, constitui-se como parte das estruturas da sociedade.

No mais, os relatórios nº 01456/140/B8P/270886 (SNI, 1986b) e nº 00482/140/B1C/090986 (SNI, 1986c), também localizados no Acervo do Arquivo Nacional, apresentam dados complementares ao primeiro relatório, ressaltando principalmente o processo de expansão da UDV para São Paulo por meio da sua unidade de nome Núcleo Samaúma. “A 18:00h do dia 10 SET 72, em sede [...], nesta Capital, realizou-se a primeira reunião do NÚCLEO SAMA-UMA da UDV (Z7:B), quando organizou-se a primeira diretoria (provisória) da entidade” (SNI, 1986b). Nos dois relatórios não constam maiores informações ou análises constitutivas de observação política, moral ou religiosa, eles são pragmáticos e informativos, no sentido de indicarem o nome dos representantes da instituição na capital paulista e das estruturas organizacionais por meio de seu estatuto. O que se destaca é a intenção estatal em registrar de forma minuciosa o processo de expansão aos centros urbanos e capitais, bem como dos interessados e dos participantes desse processo. Destaca-se que, conforme poderá ser visto no próximo capítulo, o Núcleo Samaúma tem relação de importância com o processo de expansão da instituição para as regiões Sul-Sudeste. Alguns dos praticantes que fizeram parte da fundação dos núcleos Estrela D’alva e Aliança tem a sua trajetória ligada à chegada da UDV a São Paulo.

Essa relação entre a religiosidade e o Estado acontece de forma pendular, pois ao provocar iniciativas institucionais regulatórias, intensifica a atenção dos sistemas de controle e de fiscalização. É pendular no sentido de que exigências são realizadas para a instituição no desenvolvimento de pesquisas, normatização e burocratização da religiosidade. Nesse sentido

existem dois movimentos relevantes nesse processo pendular, o Projeto Hoasca²² e a *Carta de Princípios das entidades religiosas usuárias de Ayahuasca*. Para fins desta pesquisa, que atravessa o campo das ciências humanas, analisaremos a Carta de Princípios a fim de perceber em sua proposição como a UDV, em conjunto com outras instituições, pensaram a construção de objetivação dessa nova realidade religiosa na sociedade. Além da UDV, também assinaram a carta o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fontes de Luz, Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, Centro Espírita Luz, Amor e Caridade, Centro de Iluminação Cristã Luz Universal e Centro Espírita Daniel Pereira Matos.

Com a chegada dessas práticas religiosas aos centros urbanos, somada aos tensionamentos vividos por essas instituições, a Carta de Princípios surge como um primeiro documento que estabelece aspectos morais, éticos e religiosos para o uso do chá. Dessa forma, buscou-se apresentar uma transparência na prática para a sociedade e algumas delimitações na sua categorização. Importa observar que a produção do documento se dá em 1991, ou seja, nos primeiros anos da redemocratização da política brasileira, depreendendo-se como uma parte do processo de ampliação na liberdade de pensamento e de culto iniciada após a ditadura militar.

A carta inicia com o enunciado sobre a relação ética a ser exercida entre as instituições no uso do chá, e os tópicos da carta versam sobre o preparo do chá, o uso ritualístico, a vedação ao comércio, a atenção à difusão de informações e sobre a legalização. Nos primeiros trechos, anuncia que para fins da carta o chá Hoasca é a “decocção dos vegetais Banisteriopsis Caapi (Mariri ou Jagube) e Psychotria Viridis (Chacrona ou Rainha) – doravante aqui denominado de AYAHUASCA (Hoasca, Daime, vegetal etc.)” (Carta, 1991, p. 1). Essa delimitação química das plantas que constituem a formulação do chá é medida fundamental para os limites relacionados ao processo de legalização. Como a regulamentação atravessa a união das duas plantas na produção do chá, a possibilidade de outras substâncias serem acrescentadas ao seu preparo poderia interferir no processo de legalização e de manutenção desse direito. Essa perspectiva no campo legal é percebida no item posterior, quando as instituições estabelecem que os praticantes dos rituais precisam necessariamente cumprir, no âmbito religioso, o tempo da experiência do chá. Essa iniciativa objetiva resguardar tanto a

²² “Em Manaus – na Amazônia brasileira – pesquisadores de dez instituições de três países, liderados pelos cientistas americanos Mckenna e Grob, conduziram um estudo-piloto multifacetado que avaliou aspectos farmacológicos, clínicos e de saúde mental em quinze membros experientes da UDV, comparando-os a um grupo-controle de indivíduos sem experiência prévia com a bebida (Grob 1996; Mckenna 1998; Mckenna 2002). [...] As significativas transformações pessoais e manutenção dos altos níveis funcionais observados foram atribuídos tanto ao efeito de ingresso e pertencimento a uma comunidade religiosa quanto ao possível efeito farmacológico (inibidor da MAO) do chá. Embora tenha sido um estudo preliminar, os resultados do Projeto Hoasca apontaram a existência de algum nível de segurança no uso da bebida naquele contexto ritual, e representaram um marco no conhecimento científico da substância” (Pereira, 2012, p. 2).

segurança dos praticantes, a prevenção de incidentes públicos que pudessem prejudicar a imagem das instituições, e conseqüentemente o processo de regulamentação.

Ressalta-se a intensidade da experiência, que apresenta categoria diferenciada dos alucinógenos, e que exige uma atenção e zelo pelo espaço aplicado, segurança das lideranças que distribuem o chá e estrutura organizada no sentido de um real acolhimento. A UDV faz parte de uma rede maior, consistente nas instituições que fazem uso do chá, sendo do seu interesse que o trabalho de preservação dessa experiência seja compartilhado entre todas as instituições e, por óbvio, respeitada as suas diferenças.

A questão ambiental também recebe destaque na carta, ressaltando o direito das instituições ao cultivo das plantas que constituem o chá. Essa preocupação surge, como consta no documento, em razão da “deprecação do hábitat natural” (Carta, 1991). Com a expansão aos centros urbanos, a necessidade de preocupação com o cultivo é fundamental tanto no sentido da preservação das florestas nativas quanto da garantia de funcionalidade das instituições. Quanto mais distante das florestas, mais complexa se torna a colheita das plantas, sendo o plantio e o cultivo a solução no sentido sustentável das práticas. Por outro lado, evoca também outras questões, como o impacto do cultivo de plantas silvestres em diferentes hábitats.

A carta ainda recomenda o cuidado na difusão de informações nas mídias, orientando que no debate público as instituições estejam identificadas, de modo a externalizar as diferentes formas de crenças e de usos, promovendo uma perspectiva afastada do olhar homogêneo. No mesmo sentido, incentiva a autorresponsabilização pública pelo cuidado no uso da bebida.

Além dos pontos citados, o que recebe especial destaque é o item respectivo aos cuidados e às restrições. “Nesse documento, um dos princípios mais destacados é justamente o compromisso de não se comercializar o uso da ayahuasca” (Labate; Goulart, 2017, p. 309). Para além do debate ético e moral que o presente tema suscita, as restrições quanto à comercialização emergem em um sentido mais pragmático e legal. Fato é que se as instituições praticassem ou incentivassem a comercialização, poderiam sujeitar a descaracterização do aspecto religioso e o processo de legalização. Essa preocupação se mostrou relevante, conforme verificado posteriormente na Resolução nº 1, de 25 de janeiro de 2010, do CONAD, em que essa vedação, presente na *Carta de Princípios*, recebe item próprio em normativa federal, nos seguintes termos:

23. A correta identificação do que é uso religioso, segundo os conceitos e práticas ditadas, a partir das próprias entidades que fazem uso da Ayahuasca, permitirá assegurar a proteção da liberdade de crença prevista na Constituição Federal. Considerando a ocorrência de registros de uso não religioso da Ayahuasca, sua

identificação possibilitará prevenir práticas que não se amoldam à proteção constitucional.

[...]

26. Quem vende Ayahuasca não pratica ato de fé, mas de comércio, o que contradiz e avilta a legitimidade do uso tradicional consagrado pelas entidades religiosas (CONAD, 2010).

O item 23 apresenta uma questão complexa ao indicar o significado de “correta definição”, pois considerando a diversidade de práticas e de crenças, estabelecer uma delimitação estrita poderia suscitar a exclusão de crenças que não se enquadrem nos modelos propostos. Por outro lado, a segurança jurídica é o aspecto mais relevante na intencionalidade da resolução. Conforme visto nas reportagens e nos documentos apresentados anteriormente, a perseguição policial e as iniciativas de restrição do uso da ayahuasca fizeram parte da trajetória da UDV e das demais instituições religiosas desde as suas institucionalizações. A segurança jurídica aos praticantes se tornou um aspecto fundamental para o bom andamento das religiões hoasqueiras. A resolução do conselho trouxe um avanço fundamental no processo de legalização do uso religioso do chá Hoasca, porém carece de lei federal própria regulando o tema. A base legal da resolução consiste no direito constitucional à liberdade de culto, porém ainda inexitem leis específicas. Atualmente está em trâmite na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei nº 179/2020, que tem por objetivo disciplinar o uso religioso do chá Ayahuasca e reconhecer as entidades que fazem seu uso ritualístico como entidades religiosas.

A trajetória da UDV no seu processo de expansão para os centros urbanos é abarcada por elementos que demonstram uma diversidade de tensionamentos na reconfiguração do campo religioso. Uma rede ainda em construção, em que o levantamento de fontes acontece por meio da própria instituição, pelo DMC, e também por pesquisadores do campo. Ao sair das florestas, provoca novas formas de estar em sociedade, por meio de uma prática singular que coloca novos diálogos em mídias e órgãos de regulamentação estatal. Uma experiência que apresenta o processo migratório como movimento fundamental em seu crescimento. Migrações que carregam as suas subjetividades, experiências, encontros, intencionalidades e surpresas. Experiência que expressa a migração como um dos elementos fundamentais no processo de pluralização das religiosidades para diferentes regiões. Que conecta, pela religiosidade popular, uma cosmovisão ampliada, emoldurando aspectos reencarnacionistas com judaísmo, cristianismo, crenças indígenas e afros. Uma amálgama que orbita em torno do chá, sendo este entendido como principal veículo de aprofundamento e de exame desses saberes.

Esses elementos em suas singularidades, tanto no sentido de crença quanto no próprio sentido do uso da bebida, encontram no seu crescimento grande resistência por parte dos órgãos de regulação estatal, bem como a curiosidade algumas vezes estereotipada das

mídias. Por mais que ainda mantivesse o seu caráter de discrição, a instituição demonstrou perceber a importância da publicização de sua prática. A disponibilidade da UDV em abrir as suas portas facilitou o processo de regulamentação do uso do chá, ainda que com as eventuais limitações no alargamento do diálogo com outras instituições hoasqueiras. Estratégias fundamentais no processo de conformidade e de legitimação dentro do campo religioso. A *Carta de Princípios* demonstrou que apesar das diferenças existentes, as instituições conseguiram uma união de esforços para garantir o direito religioso. A regulamentação legal do uso religioso do chá Hoasca já é uma realidade, contudo a segurança jurídica está na ampliação das garantias, que poderão ser mais bem aprofundadas a partir de uma legislação federal específica.

Das florestas aos grandes centros, a trajetória da UDV apresenta um panorama de forte institucionalização e burocratização, o que por um lado sujeita um afastamento da simplicidade cabocla de seus primeiros anos, mas também representa uma medida fundamental na garantia legal do uso religioso do chá. A dessecularização é assim observada a partir da expansão dessa religiosidade, pluralizando a noção de religião, abarcada por elementos da religiosidade popular, mobilizada em grande medida por migrações intencionalmente determinantes ao processo de crescimento, e que por meio de intensa institucionalização buscam conformar o seu espaço no campo religioso. O próximo capítulo buscará demonstrar outras dimensões do processo dessecular na expansão da UDV, agora principalmente a partir da oralidade, investigando na narrativa dos sócios-fundadores dos núcleos Estrela D'alva e Aliança como esses processos de recomposição do campo religioso podem ser observados pelas trajetórias individuais em direção ao Estado catarinense.

4 DA ESTRELA À ALIANÇA: PLURALIZAÇÃO E EXPANSÃO DO CAMPO RELIGIOSO PELA UDV EM SANTA CATARINA

A História do Tempo Presente possibilita um conjunto de ferramentas que permitem compreender no presente, os espaços de experiências marcadas pelo passado. Passados que se presentificam em novas representações, formas e interpretações. Um passado que se mobiliza até o presente, e que apropriado por novas experiências, é ressignificado. Esses instrumentos de análise apresentam-se como um rico caminho para analisar a história da UDV, em um processo mais amplo da dessecularização, sendo esta uma religiosidade hoasqueira que apresenta em seu conjunto de dogmas, crenças e narrativas uma diversidade de estratos de tempos que se sobrepõem na formação de novas subjetividades em um campo religioso mais plural.

O conceito de estratos do tempo se apresenta como um instrumento possível na compreensão do processo de dessecularização. Em termos iniciais, será teorizado a respeito da experiência do uso do chá em sua longa duração, que remonta a uma temporalidade ainda não definida, mas sabidamente anterior à ideia de modernidade. Na sequência, a repetição de experiências singulares gera o que Koselleck (2014) nomeou de estruturas de repetição, assim, a partir da repetibilidade do rito podemos perceber a existência de uma estrutura no tempo expressada pela prática religiosa. Experiência formada por uma diversidade de dimensões temporais em razão da sua influência judaico-cristã, da experiência própria dos nordestinos seringueiros no contexto amazônico e de outros elementos que constituem a religiosidade. Por fim, a experiência que emerge pela singularidade, aquelas que Koselleck (2014) categorizou como surpreendentes e irreversíveis, e que podemos analisar desde os primeiros anos da instituição e no processo de fundação dos núcleos de Santa Catarina apresentados neste trabalho. Por meio dessas categorias e perspectivas temporais, o presente capítulo apresentará um conjunto de dimensões que se sobrepõem na experiência religiosa do uso do chá Hoasca na UDV em solo catarinense, e que espelham o processo de reconfiguração no campo religioso que se vem convencendo em chamar de dessecularização.

Reinhart Koselleck, ao teorizar a respeito da meta-história e das suas categorias, provoca-nos a refletir que “a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (Koselleck, 2014, p. 309). Esse passado, ainda presente na experiência, de forma consciente ou não, torna-se um espaço possível de investigação e de pesquisa, lugar este em que o historiador “faz ‘como se’ ele pudesse agarrar na sua marcha o tempo que passa, dar uma pausa na imagem para observar a passagem entre o

presente e o passado, desacelerar o afastamento e o esquecimento” (Rouso, 2016, p. 17). Envolver, portanto, o que reside no contemporâneo sem ser contemporâneo, o passado que se constitui no presente, um passado que ainda não passou, “como o presente é construído no tempo” (Dosse, 2012, p. 6).

A prática do uso religioso do chá representa esse tipo de experiência, a qual, ao chegar aos centros urbanos, é percebida como um fenômeno contemporâneo. No entanto, conforme preceitua María Inés Mudrovcic (2019), “a periodização, principalmente em termos da contemporaneidade, deve ser vista como um discurso performativo”, ou seja, expressões da linguagem que partem do presente na definição do que é presente, passado e futuro. Essa definição de temporalidades passa a expressar o que a autora chamou de políticas do tempo. “Ações sobre o tempo, mais ou menos reconhecidas como tais, que constroem um ‘outro’ excluindo-o do presente” (Mudrovcic, 2019). O risco de delimitar a expansão do uso da ayahuasca por meio de suas expressões nos centros urbanos como algo contemporâneo, sujeita ao risco de colocar nesse lugar do “outro” as formas de práticas que acontecem em diferentes espaços daqueles urbanos. Principalmente as práticas vivenciadas por povos das florestas estariam expostas à exclusão da análise, a ponto de serem considerados “atrasado no tempo; ele não é contemporâneo, mas um primitivo” (Mudrovcic, 2019).

Na busca por uma historiografia que supere uma perspectiva hegemônica e em grande medida excludente, o conceito de estratos do tempo de Reinhart Koselleck, com suas categorias meta-históricas, possibilita uma análise mais crítica e complexa da experiência religiosa da ayahuasca no tempo presente, em especial no seu recorte da pesquisa delimitado ao estado catarinense.

Quando iniciamos uma investigação do uso religioso do chá Hoasca em sua longa duração por meio de suas diversas práticas, usos, culturas, religiosidades, grupos ou instituições, fomentam-se diversidades de temporalidades que confluem de diversos passados e que seguem paralelamente no presente.

Os primeiros relatos sobre o uso da bebida aparecem na obra de dois jesuítas e datam do final do século XVII e início do XVIII, ambos se referem à mesma região. Chante faz alusão a um “brebaje diabólico” chamado de ayahuasca, enquanto Magnin aponta a bebida como parte da medicina empregada pelos índios de Mainas na Amazônia peruana. Em 1737, o missionário Maroni a descreve como “una bebida intoxicante ingerida con propósitos adinatorios y otros llamada ayahuasca, la cual priva de los sentidos y, a veces, de la vida”. No século XIX, um viajante alemão que permaneceu no Peru entre 1838 e 1842, Tschudi, menciona a ayahuasca, e, um tempo depois, Albis, um missionário que em 1854 visitava a região do rio Caquetá na Colômbia, escreveu sobre o “yojé” (yagé) utilizado pelos curandeiros indígenas Macaguaje (Schultes, 1986, p. 11) (Antunes, 2011, p. 78).

Ainda segundo o antropólogo Henrique Fernandes Antunes, por mais que as pesquisas e documentos não apresentaram um aprofundamento descritivo das práticas, foram suficientes para demonstrar no tempo como o “registro histórico para a filiação do uso da ayahuasca enquanto parte de uma tradição de longa duração entre os povos ameríndios da Amazônia. Tradição esta que será reproduzida e ressignificada enquanto religião e cultura” (Antunes, 2011, p. 78). Destaca ainda que não existem no momento dados que possam confirmar os primórdios do uso da bebida, mas que já foram encontrados achados arqueológicos que datariam entre “300 a.C. a 500 d.C” (Antunes, 2011, p. 20), rituais que vão além das fronteiras nacionais, transitando entre o Equador, Brasil, Colômbia, Venezuela e Bolívia.

O pesquisador Afrânio Patrocínio de Andrade, em sua dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, intitulada *O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal*, demonstra uma instigante investigação que articula antropologia, arqueologia e história na busca por demonstrar o uso ritualístico da ayahuasca por povos andinos. O pesquisador, por meio de outras pesquisas, construiu uma rede de conexões no compartilhamento dos ensinamentos inerentes à produção e ao ritual do uso do chá. Destaca que a complexa forma de preparação do chá seria um dos mistérios de conexão entre as diversas tradições do presente ao passado, pontuando que quando se fala a respeito da bebida, está se falando da “ponta de um ‘iceberg’, cujas bases acham-se apoiadas em tempos imemoráveis de uma longa história” (Andrade, 1995, p. 83), indicando achados arqueológicos em cerâmica que demonstraram o uso do chá em meados de 400 a.C. a 700 a.C. Regiões andinas consideradas como um grande vale sagrado aos povos indígenas e que representariam os pontos cardiais que o autor identificou como Chinchasuyu, Kuntsuyu, Collasuyu e Antisuyu. No contexto deste povoamento “indígena que vamos encontrar, em seus muitos rituais de cura e cultos, a presença da Hoasca ora empregada como meio de cura, ora empregada como instrumento de ‘ascese’, mas sempre respeitada como um mistério” (Andrade, 1995, p. 89). Assim, por meio do compartilhamento dos conhecimentos considerados sagrados dos povos das florestas, é que a prática ritualística chegará aos seringais no interior da Amazônia, gerando posteriormente o espaço propício para a germinação de práticas novas ou reminiscentes no uso ritualístico da bebida. Novas apropriações dentre elas o religioso. Essa percepção do uso ritualístico da ayahuasca em sua longa duração pode ser compreendida a partir do que Koselleck chamou de experiências transcendentais:

Existem numerosas repetibilidades que se estendem bem além de uma geração, além até daquela sucessão empiricamente evidente das gerações que ainda conseguem se comunicar oralmente. Esses fenômenos de repetição que ultrapassam os limites do cotidiano podem ser chamados de “transcendentes”. Situam-se aqui verdades religiosas ou metafísicas que se fundamentam em enunciados básicos que só muito

lentamente se modificam ao longo dos séculos e permanecem disponíveis, mesmo que nem todos os compartilhem (Koselleck, 2014, p. 25).

Dessa forma, o uso ritualístico da ayahuasca pode ser analisado pelo estrato temporal de longa duração, pois mesmo que apresente na contemporaneidade diferentes usos e dogmas, demonstram a existência de elementos comuns a um uso advindo do passado, ou seja, um passado presente. Esses elementos comuns são principalmente encontrados na utilização do chá como meio de conexão com uma experiência com o sagrado, passados que se presentificam na experiência religiosa da UDV, que nascendo em um contexto amazônico, também se torna expressão dessa complexa rede de tradições no uso do chá Hoasca em sua longa duração.

“No final do século XIX, a porção ocidental da floresta Amazônica, banhada pelos rios Purus, Juruá e Madeira, foi transformada na principal zona produtora de borracha do Brasil” (Gentil; Gentil, 2002, p. 559). Esse novo campo econômico da região fomentou uma larga migração de brasileiros de todas as regiões para a coleta e o trato da seringa. Conforme demonstrado anteriormente, a partir da “assinatura de acordos com os Estados Unidos, o Governo Vargas iniciou uma ampla campanha de recrutamento de trabalhadores, principalmente nordestinos, para a extração gomífera no Norte” (Brissac, 2002, p. 577). Esse contexto migratório foi chamado de Segundo Ciclo da Borracha, sendo um dos fatores para o surgimento da UDV, quando Mestre Gabriel passa a integrar “o exército da borracha e vai para Rondônia trabalhar como seringueiro” (Gentil; Gentil, 2002, p. 560). Vivencia dessa forma o contato com toda uma cultura e conjunto de crenças do uso do chá Hoasca em sua longa duração, bem como com outras práticas experimentadas pelos seringueiros na conjuntura amazônica. Uma amálgama de experiências que se encontram com a história de vida de Mestre Gabriel, elementos fundantes do que posteriormente se tornou a UDV.

Por meio da prática constante, da repetição ritualística e da sua reprodução em uma diversidade de regiões, essa experiência religiosa expressa um tempo histórico próprio, o qual Koselleck (2014) nomeou como estruturas de repetição. Na experiência do rito religioso da UDV os encontros acontecem a cada quinze dias, periodicamente, com a repetição do rito religioso consistente nas chamadas e no oratório, bem como com os procedimentos de abertura e de condução aos mistérios na busca pelo contato com uma natureza divina, uma experiência no presente, que atravessa do passado.

Para que permaneçam críveis, os dogmas religiosos não de ser (relativamente) estáveis. Se não ocorrer a sua reiterada proclamação, desmorona a comunidade ou a igreja, porquanto sua crença fora fixada dogmaticamente. O mesmo vale para todos os ritos e práticas de culto que, para permanecerem eficazes, devem ser regularmente repetidos (Koselleck, 2021, p. 67).

Assim, a experiência religiosa que se origina no contexto amazônico é compartilhada pelas suas estruturas de repetição, até chegar aos centros urbanos, em expansão por diversas regiões do Brasil e para outros países. Essa expansão não afeta apenas o crescimento institucional, como também a própria estrutura do campo religioso. Com a acumulação da experiência religiosa da UDV, refletindo na consolidação de uma nova instituição religiosa que apresenta como um dos seus pilares o uso do chá Hoasca, o que provoca uma nova reconfiguração no campo religioso, ainda que discreta, e fomenta a pluralização de práticas e de crenças nos moldes desseculares. A experiência pela acumulação se reflete como instrumento fundamental no processo da dessecularização, quando uma prática religiosa consegue a sua permanência e regularidade dentro do campo religioso.

Segundo Koselleck (2021, p. 58), todas as mudanças efetivas “permanecem ligadas a mudança variável entre repetição e singularidade”. Assim, uma terceira categoria utilizada para estudar o surgimento de novas experiências que desdobram em novos estratos de tempo consiste na experiência singular. A experiência adquirida de forma singular também é chamada por Koselleck (2014) de experiência primordial, que consiste naquele acontecimento inesperado, único até aquele instante, produtor de um sentimento de surpresa. É o inesperado, que quando originado da experiência em sua repetição, cria uma nova dobra no tempo. “Cada aquisição ou modificação de experiência se desdobra no tempo, e assim surge uma história” (Koselleck, 2014, p. 33). Essa nova história pode ser compreendida tanto no sentido macro das grandes narrativas de fatos que implicam uma complexa rede de sujeitos e de fatos, bem como das pequenas relações, das pequenas decisões, dos pequenos encontros. “Quando ocorre ou se impõem, esse tipo de experiência mantém seu caráter singular” (Koselleck, 2014, p. 33). Na historicidade da UDV até a formação dos núcleos Estrela D’alva e Aliança é possível perceber um conjunto de experiências singulares que emergem de experiências que ocorrem pela acumulação e que são apresentadas pelas fontes.

Em um sentido micro, podemos observar as experiências diretamente relacionadas com a fundação dos núcleos Estrela D’alva e Aliança conforme se apresentará a seguir. Encontramos nas narrativas disponibilizadas pelos sócios-fundadores vivências singulares fundamentais nesse processo de expansão, desde o encontro de Sérgio com um sujeito em uma feira que lhe indicou o endereço de contato com o Alto Santo em Rio Branco, no Acre. A disponibilidade de Sérgio e Marlene em migrarem na busca por uma espiritualidade e a decisão de retornarem ao Sul do país imbuídos de carregarem essa nova religiosidade vivenciada. A disposição de José e Ozélia em aceitarem migrar de Manaus para Florianópolis, após aquele inesperado convite ocorrido em Porto Alegre. Acontecimentos que ocorrem por estruturas de repetição, mas que

provocam o surgimento de experiências singulares que estão diretamente relacionadas com a expansão e a fundação dos núcleos citados.

A experiência singular e a por acumulação são estruturantes ao processo dessecular, pois a reconfiguração do campo religioso implica necessariamente a singularidade de novas experiências religiosas em uma formação plural, somada à acumulação e à repetição da experiência no tempo, de maneira a consolidar o seu espaço nesse campo. Podemos entender essas duas experiências como instrumentais no processo da dessecularização, demonstrando parte das estruturas que fomentam a pluralização e a ampliação de novas expressões de religiosidades em uma sociedade dessecular. Abordagem que possibilita essa percepção em diferentes dimensões, inclusive pelas experiências que escapam às grandes narrativas, percebendo que da convivência nos cotidianos uma diversidade de novas experiências emerge na formação de outras dobras de temporalidades em diferentes regiões.

4.1 ANÁLISES E IMBRICAÇÕES DA BUSCA POR UMA MEMÓRIA INSTITUCIONAL

A história de Mestre Gabriel e da UDV são profundamente imbricadas, uma gerando diversas dimensões de narrativas e de fatos históricos que constituem a história do outro. A instituição, com a finalidade de preservar essas narrativas e histórias, tem presente em sua estrutura administrativa o DMC. Do seu levantamento de fontes históricas, como fotografias e relatos orais, realizadas pelo próprio departamento e em conjunto com outros pesquisadores, duas obras merecem especial destaque como fonte escrita, sendo um importante compêndio da narração da formação de uma história institucional. Inicialmente, a obra chamada *Mestre Gabriel, Coração de Maria e sua família de origem*, de autoria de Jairo Santos, e *Mestre Gabriel: o mensageiro de Deus*, de autoria de Ruy Fabiano, ambas publicadas em 2022 pela Editora Pedra Nova, responsável por apresentar essas histórias e narrativas não apenas para os próprios associados, mas também para a sociedade.

A primeira obra citada narra um conjunto de acontecimentos, desde o nascimento de Mestre Gabriel até o início de sua missão como guia espiritual. Apresenta um conjunto de elementos fundamentais na sua formação familiar e que influenciaram na forma de pensar e de criar a UDV. No livro, encontra-se o contexto cristão que molda a instituição, como elemento de crença na formação religiosa de Mestre Gabriel e que faz parte de toda uma estrutura social e regional a qual estava incluso, conforme cita a obra:

Foi nessa tão consagrada região que nasceu o menino José Gabriel. No Retiro, bem próximo ao leito materno, estavam a Igreja de Nossa Senhora das Dores e a Igreja Matriz do Santíssimo Sagrado Coração de Maria; mais além um pouco, em Bento

Simões (Irará), a devoção a Nossa Senhora da Conceição; na sede de Irará, a Igreja de Nossa Senhora da Purificação e, em Feira de Santana, a Igreja Matriz, consagrada a Senhora Santana. Presença mais bela não haverá que possa gravar com tão puro amor um coração que vem fazer o bem a tantos outros corações (Santos, 2022, p. 30).

Nesse recorte, o autor demonstrou as diversas influências relacionadas ao cristianismo que constituíram as relações sociais e locais na formação e criação de José Gabriel, enfatizando a ideia de uma missão e colocando a narrativa de forma a conduzir o leitor a reconhecê-lo como um sujeito escolhido. A obra pode ser interpretada como uma hagiografia, ou seja, uma biografia de um santo, registrando acontecimentos que até então eram compartilhados pela oralidade, mas que por serem observados como mistérios na sua infância, passaram do registro oral ao escrito. Cita-se, por exemplo, o fato de ter nascido ao meio-dia em ponto, no momento exato em que o sino da Igreja de Nossa Senhora das Dores começou a badalar (Santos, 2022, p. 39). Apresenta narrativas de pessoas próximas, como o seu irmão Dionizio, o qual relata:

Eu vi um bocado de feito dele... quem vê assim os estudos dele parecia que ele já veio de família de gente muito rica, que formou ele. Quem vê a sabedoria dele, enfrentava as coisas e fazia dar certo, enfrentava umas coisas que não podia enfrentar, ele dizia: 'Deixe comigo, eu sei o que tô fazendo, não acontece nada comigo, não', e fazia e dava certo (Santos, 2022, p. 30).

O conjunto de fontes históricas utilizada na obra faz parte de um acervo de narrativas armazenadas pela instituição que preservam a sua historicidade, como entrevistas, depoimentos, reportagens, documentos institucionais, fotografias, vídeos. Esse acervo é mantido e coordenado pelo DMC em ação da UDV, que “responsabiliza-se pela pesquisa propriamente histórica dessa sociedade religiosa e pela guarda e conservação do acervo documental” (Bernardino-Costa; Silva, 2011, p. 32). Demonstra-se por essas fontes históricas a intenção da instituição em demonstrar que Gabriel apresentava desde a infância comportamentos e atitudes que lhe diferenciavam das outras crianças, surpreendendo a família, conforme o relato de seu outro irmão, Antônio Gabriel:

Ele tinha uma diferença, ele mostrava uma diferença, que outros meninos não tinha. Na vida, assim, era como os outros meninos, mas, ele fazia coisas que outros meninos não podiam fazer. Você olhava pra ele assim era um homem como outro. Mas dentro do conhecimento ele tinha suas diferenças, do que ele fazia era diferente de todos os homens, diferente de todos os irmãos dele. Com 14 anos ele fez um parto. Da mulher de um irmão, João. Primeiro filho, sem tocar com as mãos (Santos, 2022, p. 83).

O livro *Mestre Gabriel: o mensageiro de Deus*, por sua vez, constitui quase uma continuidade das narrativas da obra anterior, apresentando alguns acontecimentos da infância e dando maior ênfase para a sua trajetória de jovem e adulto, até a consolidação da sua missão com a UDV. Nas primeiras páginas, o livro constrói o lugar de Mestre Gabriel como parte de

um conjunto de mensageiros que atravessam a história humana como expressões de um mistério maior, ressaltando-se essa missão pelo próprio sentido etimológico da palavra Gabriel, que do “hebraico significa Mensageiro de Deus” (Fabiano, 2022, p. 14). Toda a narrativa é constituída pelas fontes orais e escritas armazenadas pelo DMC, bem como confirmadas por pessoas que conviveram com ele. Importa salientar que ao longo do tempo o departamento procura o aprimoramento metodológico historiográfico no tratamento e seleção das fontes, o que não reduz a sua natureza religiosa, com a intencionalidade de acervo da instituição, o que demanda escolhas e intencionalidades na produção dessas fontes. Estas são constituídas pelos afetos subjetivos dos seguidores, mas também por fatos históricos que facilitam o processo de historicização que até poucos anos atrás estavam sendo compartilhadas apenas pela oralidade. Ressalta-se que a oralidade é um dos pilares estruturantes da UDV, o que dentro do contexto religioso é também chamado de “boca ouvido”, ou seja, o compartilhamento da tradição religiosa acontece quase estritamente por meio das narrativas orais.

Atualmente as histórias da UDV e de Mestre Gabriel fazem parte de um conjunto de pesquisas acadêmicas que demonstram essas narrativas pelo conceito de caboclo atrelado à relação entre o ser humano e a natureza (Andrade, 1995). Há estudos etnográficos que analisam as estruturas organizacionais e as suas práticas de crenças (Brissac, 1999), assim como demais pesquisas que trazem narrativas individuais de praticantes nos núcleos da UDV pelo território nacional (Carvalho, 2005; Ricciardi, 2008; Ribeiro, 2009; Melo, 2010; Fernandes, 2011; Souza, 2015; Cunha, 2021).

A história de José Gabriel da Costa se destaca não apenas pelos fatos vivenciados no contexto da sua família, mas também dentro dos seringais, sendo reconhecido como “um desses homens de aguda inteligência e destreza, que não somente conseguiu sobreviver como chegou a ser considerado como o ‘Tuxáua’, o seringueiro que coletava maior quantidade de seringa na região” (Brissac, 2002, p. 578). Segundo Beatriz Labate (2004, p. 72), José Gabriel bebeu o vegetal pela primeira vez e após três anos iniciou a sua missão com a UDV, em 22 de julho de 1961, apresentando uma cosmovisão própria, com apropriação de uma diversidade de crenças.

A cosmologia do grupo é composta de uma série de histórias (espécie de parábolas) que foram transmitidas pelo fundador. Histórias e chamadas incluem figuras de universos religiosos distintos, como a Princesa Samaúma, Iemanjá, Salomão (autor de toda ciência), Caiano (o primeiro hoasqueiro) e Tiuaco, entre outros (Labate, 2004, p. 73).

A instituição é constituída por uma rede de hierarquias, as quais vão sendo alcançadas de acordo com o “compromisso de cada associado com a religião, a capacidade de

aprendizado e memorização dos ensinamentos, que são transmitidos oralmente, bem como representam a capacidade dos discípulos de colocarem os ensinamentos em prática” (Bernardino-Costa; Silva, 2011, p. 25). Após todo o processo de institucionalização e das primeiras consolidações com as instituições públicas, “Mestre Gabriel voltou para Porto Velho, dando continuidade às sessões da UDV até *desencarnar* (falecer) em 1971. O primeiro núcleo da UDV fora de Rondônia foi fundado em Manaus, em 1967; em São Paulo, o primeiro núcleo de 1972” (Labate, 2004, p. 72). Esse processo de expansão continua até os dias atuais, e “hoje a União do Vegetal está em todo o Brasil, nos Estados Unidos e na Europa” (Bernardino-Costa; Silva, 2011, p. 45). Esse processo de expansão gradativamente foi chegando ao Sul do Brasil, e um dos recortes temporais dessas experiências será historicizado a seguir, relatando a criação do Núcleo Estra D’alva, em Florianópolis, e do Núcleo Aliança, em Balneário Rincão, por meio das fontes orais produzidas com os sócios-fundadores de cada unidade.

4.2 O ESTABELECIMENTO DE NOVOS NÚCLEOS EM SANTA CATARINA

Em meados de 1980, conforme fontes apresentadas no capítulo anterior, a UDV tem o seu processo de expansão não apenas crescente, mas também consolidado em alguns centros urbanos²³. Essa expansão espelha o processo de recomposição de crenças, pois o crescimento dessa prática de fé acontece integralmente por meio de indivíduos que partem de religiões consideradas tradicionais, principalmente do catolicismo, e por uma busca de um campo simbólico que atenda aos seus próprios anseios, criam não apenas vínculos de adesão com a prática religiosa do uso do chá Hoasca, como incorporam o lugar de responsáveis no processo de expansão dessa prática. Essa recomposição de crenças que estamos pensando a partir da ideia da dessecularização demonstra, em um olhar mais aproximado das experiências individuais, em que o seu processo acontece pela articulação de alguns elementos próprios quando analisado pelo ponto de vista da UDV.

A atenção midiática que não apenas a UDV, mas demais religiões hoasqueiras passam a receber, chamam a atenção de diversos sujeitos na sociedade, que por motivações múltiplas, têm interesse em conhecer e se aproximar dessas práticas de crenças. A distância antes laboriosa da religião em seu berço amazônico, começa a ser superada pela criação de

²³Conforme dados obtidos no *site* da instituição, as primeiras atividades da UDV nos centros urbanos dos estados citados nos relatórios de investigação foram Rondônia, em 1965, Acre, em 1969, São Paulo, em 1972, e Rio de Janeiro e Bahia, ambos em 1976 (UDV, c2024).

novos núcleos em regiões mais acessíveis. A exposição midiática, somada às novas facilidades de logística, geram um espaço propício para o processo de expansão da instituição para as regiões Sul e Sudeste do país, ampliando o seu número de filiados e propiciando a criação de novos núcleos. As diversas migrações que acompanham a história da instituição desde o seu começo continuam a ser um dos impulsionadores do seu processo de crescimento, logo, matéria-prima que possibilita o aprofundamento da investigação histórica. “Reconhecendo a relevância da religião, estudiosos da migração têm examinado as intersecções entre religião e migração de diferentes perspectivas teóricas, metodológicas e religiosas” (Coutinho, 2022, p. 17). Evidenciam que a “religião e migração são temas altamente complexos e multifacetados” (Coutinho, 2022, p. 17). Conforme demonstrado no capítulo anterior, bem como nesse, a historicidade da UDV demonstra que a migração está amplamente presente na sua estrutura de formação.

O espaço multicultural que possibilitou o surgimento das religiões hoasqueiras foi um imbricado encontro de diversos processos migratórios. Em especial para a UDV, a migração de nordestinos para o interior da floresta no Segundo Ciclo da Borracha possibilitou a chegada de José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel, ao encontro das plantas, dos espaços e das pessoas que possibilitaram a criação dessa religiosidade. No processo de expansão da instituição a migração também se torna presente de outras formas e com outras motivações. São trajetórias de pessoas que se deslocam para as cidades mais próximas das florestas com a finalidade de conhecer o chá, bem como de sujeitos que saem dessas regiões em direção ao Sul do país com a missão específica de criação de novos núcleos. Essas trajetórias, sobretudo individuais, atravessam e são atravessadas pelo encontro de uma experiência que, conforme demonstrado pelas fontes, produzem um sentido de conexão a uma procura que transcende o senso prático. Espaço outro do impalpável, que no sentimento de busca de si, mobilizam os encontros e os desencontros que foram necessários à expansão dessa religiosidade aos centros urbanos. Dessa forma, observa-se a migração como acontecimento estruturante no processo de recomposição de crenças quando pensada a partir da UDV.

A dessecularização, por meio dessas experiências, acontece profundamente articulada a diferentes processos migratórios, com diversas intencionalidades, mas que quando unidos produzem esse espaço propício para a expansão religiosa. A mobilização dos indivíduos não apenas abarca as práticas de fé e do uso religioso do chá, mas também um *ethos* da cultura caianinha para outras regiões. Não mais apenas individuais, essas histórias integram uma narrativa coletiva e constituem a história da expansão da própria instituição. E é por meio dessas histórias que se buscará construir a narrativa de constituição e de expansão da instituição

religiosa até a formação de dois dos núcleos localizados em Santa Catarina, o Núcleo Estrela D'alva em Florianópolis e o Núcleo Aliança em Balneário Rincão. Conforme informado na introdução, a escolha dos dois núcleos aconteceu a partir do diálogo com a UDV Ciência, departamento da instituição que acompanha as pesquisas acadêmicas relacionadas à religião e ao uso do chá.

O Sr. Sérgio C. e a Sr.a Marlene C.²⁴ foram as primeiras pessoas a disponibilizarem as suas narrativas para esta pesquisa. Pessoas de semblantes leves, que trazem na memória os desafios vividos, o encantamento pelos acontecimentos imprevistos e um conjunto bem definido de nomes, datas e lugares. Fui recebido na casa do casal, estabelecendo um lugar de conforto para o trabalho que seria desenvolvido. O espaço amplo, com uma grande parede de vidro, possibilitava integrar a sala de estar da residência a um pequeno espaço de resistência da floresta atlântica no meio do centro urbano na cidade de Criciúma/SC. A vegetação e o som dos pássaros passaram a integrar parte da nossa conversa. Já havia ouvido ambos contarem algumas partes das suas trajetórias em busca de um encontro espiritual. Minha missão naquele dia era, além de possibilitar um olhar metodológico histórico sob esta narrativa, encontrar outras fendas desse percurso que ainda escapavam. Sérgio, desde muito criança, sentia a necessidade de uma busca, que com o desenvolver da vida foi assimilando como uma busca espiritual.²⁵ A necessidade de encontrar algo, um vazio que se estabelecia e que em razão das diversas questões da vida era deixado a sombra. Um dia, caminhando em uma feirinha de artesanato na cidade de Francisco Beltrão, no Paraná, conheceu um rapaz que estava expondo algumas produções artesanais. Iniciada uma conversa amistosa, soube que aquele rapaz viajava com frequência a Rio Branco, no Acre, oportunidade em que bebia o chá do Santo Daime. Essa foi a primeira vez que essa informação chamava a atenção de Sérgio, que prontamente pediu maiores informações e contatos. *Eu não sei o que aconteceu comigo, eu já tinha casa, uma filha, a Marlene, estava casado. Ai eu falei: “Olha, eu vou pra lá”*.²⁶ Por meio do contato obtido pelo rapaz, enviou uma carta para Padrinho Sebastião Mota, a liderança de uma das principais ramificações do Alto Santo, popularmente chamado de Santo Daime. Padrinho Sebastião recebeu a correspondência e o pedido de Sérgio para conhecer o chá, autorizando que ele e sua família fossem conhecer a comunidade que fazia uso da bebida sacralizada.

²⁴De forma a atender as orientações do Comitê de Ética em Pesquisa da instituição, os nomes dos entrevistados serão mantidos, contudo os sobrenomes serão reduzidos para a letra inicial.

²⁵Narrativa obtida por meio de entrevista realizada.

²⁶As transcrições das falas serão identificadas em itálico no decorrer do texto.

Essa foi a primeira migração que Sérgio e Marlene realizaram em busca de algo, ainda desconhecido, em direção a Rio Branco. Foram alguns dias de estrada, em uma época em que não havia ainda a popularização de tecnologias de geolocalização, e deslocamentos como esse se tornavam altamente complexos, mas por fim conseguiram chegar no endereço indicado. No local, encontraram sujeitos em uma relação de comunidade, pessoas acessíveis em um espaço ermo, mas já nos primeiros instantes não sentiu ser aquele o lugar onde pulsava a sua busca, uma questão intangível, uma sensação. Em diálogo com alguns seguidores do Santo Daime, soube da existência de uma outra instituição que fazia uso do chá na região, a UDV. *Ai então a gente voltou pra Ariquemes, Rondônia. De Ariquemes até Rio Branco do Acre deve dar uns 900km.*

Na primeira noite em Ariquemes, Sérgio, Marlene e a filha do casal de um ano de idade, foram jantar no restaurante de uma senhora que vinha da Bahia. Esta, percebendo que aquela família não era local, questionou o que faziam ali. A região de Ariquemes, naquele período, era um espaço de constante migração de garimpeiros e agricultores, os principais clientes que frequentavam o restaurante. Sérgio afirmou que após sair de Francisco Beltrão, ainda no Paraná, sempre ao ser indagado sobre o que estava fazendo, respondia: *Eu dizia pra todo mundo que eu vinha para uma busca espiritual.* A resposta surpreendeu a proprietária do restaurante, pois grande parte das pessoas que ali passavam de fato buscavam terra e garimpo. Interessada pela história do jovem casal que saíra do interior do Paraná até a comunidade de Sebastião Mota no Acre, afirmou que era espírita e que um amigo seu frequentava a UDV. Sérgio pediu a senhora que apresentasse esse seu amigo, pois recordava desse nome do encontro com os participantes do Santo Daime. No dia seguinte, em um almoço com Roberto de Souza, o amigo da senhora do restaurante, Sérgio compartilhou seus anseios, afirmando que estava ali pois veio visitar o Santo Daime, mas que sentiu não ser ainda o lugar que procurava. Após alguns questionamentos, Roberto conduziu Sérgio e Marlene até um senhor que era responsável por distribuir o chá pela UDV naquela região, de nome Bartolomeu, que dentro da instituição ocupava o lugar de Mestre Bartolomeu, pessoa que conviveu com Mestre Gabriel nos primeiros anos de fundação da instituição, de quem havia recebido o título de Mestre.

Por meio desses encontros, Sérgio participou no sábado seguinte da sua primeira sessão dentro da UDV, levando consigo mais duas pessoas que havia conhecido nesse intervalo de tempo. O seu vínculo associativo aconteceu na terceira vez em que participou do ritual: *Aí eu me convenci que eu encontrei o que eu estava procurando. Que eu tive assim umas mirações. E me convenceu o porquê eu estava nessa busca, com tanta ênfase, com sinceridade. Eu não sabia o que era, mas eu sabia que tinha que encontrar alguma coisa.*

Marlene, de origem católica, não manifestava interesse em buscar outra prática religiosa inicialmente, compreendendo que as mudanças ocorridas faziam parte de uma busca de Sérgio. Ainda assim, resolveu conhecer aquela prática religiosa. Na época, as resoluções a respeito do uso do chá ainda estavam em seu processo embrionário, não havendo recomendações específicas quanto ao seu uso. No núcleo em que o casal iniciou sua trajetória religiosa não havia explicações sobre o efeito do chá, o que está muito ligado ao fato da própria complexidade em definir ou delimitar o que seria esse efeito, as suas sensações e possibilidades. Sem muitas explicações, a primeira experiência de Marlene foi marcante, conforme relato: *Eu entrei em uma situação assim que eu achei que ia desencarnar. Porque eu não sabia, não me explicaram que eu podia sentir isso.*

O pesquisador Rick Strassman (2000), médico especialista em psicofarmacologia, escritor do livro *DMT: a Molécula do Espírito*, explica que experiências como essa vivida por Marlene são conhecidas como experiência de quase-morte, que consiste em uma sensação de profunda reflexão sobre os acontecimentos da vida, muito semelhantes àquelas vividas por pessoas em decorrência de algum problema de saúde, trauma, acidente etc. A diferença, segundo Strassman, é que o chá possibilita essa experiência dentro de um espaço seguro das sensações, um espaço virtual. É apenas sensação e experimentação, por mais intensa que seja.

Superado esse primeiro contato e compreendendo que poderia fazer parte da experiência, Marlene retornou aos rituais. Após esses primeiros contatos, migraram para Porto Velho, Rondônia, local considerado a sede histórica da instituição. Nas suas trajetórias, foi um elemento fundamental a passagem pela cidade, por presenciarem os primeiros anos da religião. *Eu vi que ali estava o berço da União do Vegetal. Eu cheguei em 80, o Mestre Gabriel fazia 9 anos que tinha desencarnado. Então estava viva a memória do Mestre Gabriel com as pessoas. Estava tudo muito vivo ainda, e nós vivia isso*, afirmou Sérgio. Por meio da convivência, passaram a compartilhar no dia a dia do que passou a ser chamado de “cultura caianinha”. A origem desse nome vem de uma das principais histórias que constituem a cosmovisão do grupo, sendo Caiano o primeiro hoasqueiro, e os seus seguidores os caianinhos. *Os assuntos 100% da UDV, e os ensinamentos do Mestre Gabriel, que ele falava, que ele falou, a cultura caianinha era vivida 24 horas por dia, dentro dessa cultura os ensinamentos, também eram naturais eles acontecerem juntos.* Segundo Sérgio, essa forma de pensar e constituir a prática religiosa acontecia a partir de uma relação de troca que se estendia para além do ritual. A troca dos ensinamentos, doutrinas, dogmas e aspectos cosmológicos da crença, eram compartilhados diariamente por meio da convivência. “Os indivíduos constroem sua própria identidade socioreligiosa a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos

quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que são implicados”. (Hervieu-Léger, 2008, p. 64).

A experiência vivida por ambos foi fundamental no processo de expansão da instituição para a região Sul, pois os afetos, experiências e conexões com a instituição ainda em seu momento de germinação passaram a constituir parte da identidade religiosa do casal. “A identidade é analisada como o resultado, sempre precário e susceptível de ser questionado, de uma *trajetória de identificação* que se realiza ao longo do tempo” (Hervieu-Léger, 2008, p. 64). No caso de Sérgio e Marlene, trajetória altamente subjetiva que tem como elementos simbólicos aspectos que inclusive fogem ao próprio aspecto doutrinário, já que a migração entra como instrumento fundamental na construção da identidade religiosa. “Este processo é completamente natural – as identidades não são fixas, caracterizam-se pela complexidade, fluidez e muitas permutações” (Siuda-Ambroziak, 2016, p. 198). A experiência migratória deixa de ter exclusiva relação de mobilização e passa a constituir parte da formação da identidade religiosa. Essa relação entre diferentes culturas e regionalidades mediadas na formação da identidade religiosa em movimento amplia e complexifica a própria subjetividade do campo religioso.

Após aproximadamente dois anos, o casal resolve iniciar o movimento de retornar para a Região Sul, agora na bagagem a intenção de levar consigo essa nova religião. “Essas trajetórias de identificação não são apenas percursos de crença. Envolvem, também, tudo aquilo que constitui a substância do crer: práticas, pertencas anteriores, maneiras de conceber o mundo” (Hervieu-Léger, 2008, p. 64). A migração se torna o meio pelo qual novos elementos foram integrados à identidade religiosa, ao mesmo tempo em que posteriormente é a portadora desses mesmos elementos para outra região.

A abordagem de Frank Usarski em dividir o processo migratório em fases, conforme apresentado no capítulo anterior, também pode ser utilizada para compreender a experiência na formação da identidade religiosa de Sérgio e Marlene. Isso porque a experiência vivida pelo casal apresenta a busca espiritual como aspecto gerador do processo migratório em direção a Região Norte, e posteriormente o retorno a Região Sul com a intensão da expansão da religiosidade que respondeu a sua busca. A articulação entre migração e religiosidade geralmente é observada sob as lentes do pertencimento às comunidades dos lugares de chegada, não como objetivo principal, mas como apoio a outras buscas, relacionadas à profissão, ao financeiro, ao refúgio e outras. No entanto, a migração vivenciada pelo casal teve o aspecto espiritual e religioso como processo motivador. Por meio da abordagem de Usarski (2017, p. 2061), entende-se que o *antes*, que é a motivação, foi gerado por uma busca espiritual com

ponto de partida de Francisco Beltrão, Paraná; o *durante*, consistente nas circunstâncias, retrataria o período de aproximadamente um ano e meio em que vivenciaram uma imersão na comunidade religiosa, com adesão e filiação institucional, bem como a absorção dos diversos elementos inerentes à cultura caianinha. Essa dimensão cultural consiste em um “conjunto dos elementos cognitivos, simbólicos e práticos que constituem o patrimônio de uma tradição particular; a doutrina, os livros, os conhecimentos e suas interpretações, as práticas e os códigos rituais, a história” (Hervieu-Léger, 2008, p. 64). Por fim, o *depois*, que expressa o lugar onde se estabelece o lar duradouro, quando fixam residência em Criciúma, mobilizando consigo toda a experiência religiosa e cultural vivenciada nos anos de deslocamento. Constatamos, a partir dessas três categorias que foram “os fatores religiosos que impulsionaram a migração” (Usarski, 2017, p. 261), a religião como uma variável dependente no processo, ou seja, uma migração de natureza espiritual/religiosa de motivação voluntária.

A experiência de Sérgio e Marlene é singular no sentido de acompanharem os primeiros anos dos núcleos iniciais além da Região Norte, bem como por participarem da criação de novos núcleos no processo de expansão para as regiões Sul e Sudeste. Inicialmente migraram para a cidade de Cascavel, Paraná, sendo realizada a transferência de associação de Sérgio para o Núcleo Samaúma, em São Paulo. Em razão da distância, frequentou poucas vezes a unidade, até ter conhecimento do movimento de fundação de um núcleo em Curitiba, Paraná, que posteriormente passou a ser chamado de Núcleo São Cosmo²⁷ e São Damião. Em 1985, migram mais uma vez, agora em direção à cidade de Curitiba, “*pra seguir na União do Vegetal e iniciar o trabalho ali, que já tinha um terreno, o Mestre Rogério doou na época, uma chácara. Aí construímos uma choupana de laminados na parede e capim*”, relatou Sérgio. O Sr. Rogério era uma das autoridades da instituição que tinha a intenção de levar o chá para a Região Sul, e, disponibilizando um terreno, conseguiu dar mais um passo nessa direção. Sérgio, ciente desse movimento a partir de um encontro no Núcleo Samaúma, resolveu migrar com a sua família para Curitiba, de modo a contribuir com essa iniciativa, tornando-se assim um dos sócios-fundadores do Núcleo São Cosmo e São Damião.

Em razão da busca de Sérgio por melhores oportunidades de trabalho, passados alguns anos, migraram novamente, agora em direção à Criciúma, Santa Catarina. Sua segunda filha já havia nascido, e continuavam a frequentar as sessões em Curitiba. A distância e as preocupações com a família com o tempo se tornaram um empecilho, quando em 1987, soube do início de uma Distribuição Autorizada de Vegetal em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. As

²⁷Em outras práticas religiosas a nomenclatura utilizada é Cosme e Damião, contudo na UDV o nome utilizado é Cosmo e Damião.

distribuições autorizadas são os primeiros passos no processo de criação de um núcleo. É quando se estabelece a primeira irmandade, definido o terreno, as primeiras construções para realização das sessões bem como os espaços de trabalho e convívio. Sérgio passa a frequentá-lo, tornando-se sócio-fundador do Pré-Núcleo Jardim das Flores de Porto Alegre. Com a facilidade da distância agora reduzida, Marlene voltou a frequentar as sessões, quando permaneceram até 1994. Nessa época, participando um dia das atividades do núcleo, receberam a visita do Sr. José C., que na instituição era conhecido como Mestre Zé C., e souberam por este que um grupo de pessoas que morava em Florianópolis estava iniciando um movimento de criação de uma nova Distribuição Autorizada de Vegetal em Tijucas, chamada de Estrela D'alva. Algumas dessas pessoas constituem parte das narrativas disponibilizadas nesta pesquisa, como Reinoldo, Carbajal, Kleber e Fátima. Na oportunidade, José C. convidou Sérgio para fazer parte do movimento, que, considerando o convite, quem o fez e a distância que seria reduzida entre a sua casa e um núcleo da UDV, prontamente aceitou a proposta, fazendo parte dos primeiros anos de sua fundação.

A construção desse caminho narrativo se faz necessária para analisar os desdobramentos e acontecimentos que possibilitaram a chegada da instituição na Região Sul, pois essa expansão acontece exclusivamente possibilitada pelos interesses dos próprios associados em reduzir a distância dos espaços de culto aos lugares onde estabeleceram residência. Não há evidenciada uma iniciativa institucional nessa expansão, mas sim uma mobilização dos próprios praticantes. Outras pessoas participaram de jornadas semelhantes, de migrarem ou percorrerem longas distâncias para participar das sessões com o chá na UDV. A escolha das narrativas de Sérgio e Marlene como elementos centrais emerge durante as entrevistas, pois apresentam relatos que se aproximam dos primeiros anos da expansão da instituição aos centros urbanos, passando por diversas unidades que foram sendo fundadas, e, conforme se mostrará a seguir, participam da fundação dos núcleos Estrela D'alva e Aliança, objetos da pesquisa.

Para melhor analisar a formação do Núcleo Estrela D'alva, dialoguei com algumas pessoas para investigar sobre a localização dos seus sócios-fundadores. Por meio das conversas realizadas com Sérgio e Marlene, alguns nomes foram indicados. Alguns ainda vinculados à instituição, outros não mais. Sr. Reinoldo H., um dos sócios-fundadores, prontamente se disponibilizou em narrar as suas memórias, que em exercício constante buscava preservar. É perceptível o seu encantamento por essa narrativa, e há algum tempo já vinha organizando uma sequência dos acontecimentos que possibilitaram a ida da UDV para Florianópolis. A recepção para a gravação de sua fala aconteceu em sua própria residência. Convidou para que a conversa

acontecesse em um espaço aberto, no entorno de uma vegetação, parte de seu terreno e parte de terrenos vizinhos. Ao fundo do áudio é possível ouvir os sons de pássaros, do vento nas folhas, de veículos distantes que passam a compor a narrativa sem interferir na qualidade das palavras compartilhadas. Reinoldo é natural de Campos Novos, meio oeste catarinense, e se mudou para Florianópolis em 1980, bebendo o chá pela primeira vez em 1989, no Núcleo São Cosmo e São Damião, em Curitiba. O convite foi realizado por meio de dois amigos, Kleber e Iara, que participavam das sessões da UDV no Núcleo Samaúma em São Paulo e posteriormente em Curitiba, oportunidade em que conheceu a instituição. Vindo de família católica, não se via como uma pessoa religiosa, “*eu Reinoldo tinha zero de religião, não vivenciava isso, não procurava, participava do que era colocado pelos pais, pela Católica, e retribuía no que me era solicitado, ir à missa, mas não existia dentro de minha essa religiosidade*”. O seu primeiro contato com o chá marca, conforme sua narrativa, uma mudança de relação com uma experiência de religiosidade. “*Ali houve uma modificação, um despertar de interesse pela religião*”. Após essa primeira sessão, o seu segundo contato ocorreu em Itaguaçu, Florianópolis, no apartamento de Fátima. Ficou sabendo que haveria uma distribuição do chá, a segunda realizada por um grupo vinculado à UDV, e se recorda que aqueles participantes da sessão foram os mesmos que posteriormente se tornaram sócios-fundadores do que viria a ser o Núcleo Estrela D’alva. Posteriormente, esse grupo marcou o que seria a terceira sessão realizada na cidade, agora alugando uma residência localizada em Jurerê, Florianópolis, que pertencia ao irmão de Carbajal S, outro sócio fundador. Conforme este relata, em entrevista concedida em 2023 a este pesquisador:

Cada um tinha uma busca que não sabia o que era exatamente, o Kleber S. ele viu em uma revista, aquelas revistas antigas, não sei se era O Cruzeiro a respeito do chá – reportagem AIOASCA – O LSD da Amazônia –, e ele quis saber e foi em busca de conhecer aquele chá. Através de São Paulo, a Iara já conhecia o M. Sérgio, então já era Kleber S., Iara e Mestre Sérgio, três da mesma região. Então o Kleber me convidou, já eram quatro. A partir dali já tinha a Fátima, que tinha um colega que era o Hernani que era colega dela, e desde o início participou. E o Mestre Sérgio que estava em Criciúma, e viajava para cá com frequência pelo trabalho dele, então começou a dirigir algumas sessões pra nós.

Com o aumento do interesse desses e de outros participantes pela periodicidade das sessões, foi realizado um acordo entre o Núcleo Jardim das Flores de Porto Alegre e o Núcleo Arco-íris de Joaçaba²⁸, que se responsabilizariam de forma alternada a uma vez por mês

²⁸Conforme dados disponibilizados pela instituição ao pesquisador, em Joaçaba foi fundado o Núcleo Arco-íris, o primeiro da UDV em Santa Catarina. Os primeiros praticantes beberam o chá na região a partir de 1984, sendo transformado oficialmente em uma Distribuição Autorizada de Vegetal no ano de 1988. A respectiva unidade não constitui parte desta pesquisa, pois em razão do tempo de realização do Mestrado, a instituição autorizou apenas os Núcleos Estrela D’alva e Aliança, conforme informado em termos iniciais. Após a fundação do Núcleo

conduzir as sessões em Florianópolis. Ademais, quando não fosse possível, o grupo participaria das sessões em algum desses dois núcleos, os quais se dividiram e se associaram.

A disponibilidade de Reinoldo em participar da pesquisa surge de seus próprios anseios em compreender a importância do trabalho histórico e de memória, principalmente por ser um núcleo recentemente fundado, mas já apresentando alguns desencontros de informações quanto aos seus primeiros anos. Isso ocorre pois alguns compreendem que as primeiras sessões realizadas em residências da cidade já contariam como o início dos trabalhos, outros entendem que seria a compra do terreno, e alguns que seria a partir da confirmação pela própria instituição, por meio da Sede Geral em Brasília. Reinoldo, por sua vez, indicou na entrevista realizada em 2023 que:

O início do nosso núcleo, do nosso grupo de formação, tem haver com o Núcleo Arco-íris – localizado em Joaçaba, Santa Catarina. Porque nós tivemos um convite de um preparo – ritual de preparação do chá, considerado um dos mais importantes dentro da cosmologia da instituição – que ia ter em Joaçaba, no Núcleo Arco-íris, nós já estávamos em contato, eles já estavam a algum momento vindo até aqui dirigir algumas sessões no litoral. Existem muitas interpretações, mas a minha se fortaleceu a partir desse preparo que teve em Joaçaba, no Núcleo Arco-íris. Nós tivemos um convite de um preparo em Joaçaba, e quando nós estávamos a caminho, em dois carros com oito pessoas, teve uma chuva torrencial aqui em Florianópolis que interditou, alagou a BR101. Nesses carros estavam o Carbajal, Conselheira Fátima, Ermani, Silvio, Sandra, e outros dois que não lembro o nome. Quando chegamos na BR101 estava interditada, a polícia não deixava passar nem caminhoneta, nem caminhão.

Em razão da situação climática e com as diversas barreiras na estrada, retornaram para Florianópolis e decidiram realizar a viagem novamente. No dia seguinte, foram informados dos diversos impedimentos que poderiam encontrar até Joaçaba, mas conforme relatou, o querer do grupo em realizar a viagem, principalmente por ainda não terem as condições de fazerem o preparo de chá em Florianópolis, foi fundamental para enfrentarem os eventuais contratemplos. As dificuldades vivenciadas nessa trajetória contribuíram para a unidade do grupo que estava se formando, pois a busca de soluções estabeleceu uma relação de coesão e de proximidade entre as pessoas. “Por isso que eu digo, que no meu entendimento começou com aquele preparo. Nos superamos para ir ao preparo, e quando retornamos estávamos fortalecidos pela superação da ida, e pelo encantamento do preparo”, relatou Reinoldo. Esse grupo de pessoas já bebia o chá em Florianópolis, mas segundo Reinoldo essa viagem mobilizou uma coesão de grupo, estabelecendo uma *liga* entre essas pessoas que foi fundamental nos primeiros anos.

Arco-íris, em Santa Catarina foram fundados sequencialmente o Núcleo Estrela D’alva, na cidade de Florianópolis, em 1994, e o Núcleo Aliança, na cidade de Balneário Rincão, em 1997, o Núcleo Luz Abençoada, localizado na cidade de Tijucas, em 2010, o Núcleo Jardim das Cordilheiras, na cidade de São Joaquim, em 2020, e o Núcleo Mestre José Carvalho, na cidade de Garopaba, em 2023.

Entre as pessoas citadas por Reinoldo, o Sr. Carbajal foi outro sócio-fundador do Núcleo Estrela D'alva que contribuiu para esta pesquisa com as memórias que mobiliza daquele período. Nascido em família católica, com o tempo passou a se distanciar dessa prática de fé. *Eu não tinha muita fé, não era muito convicto com as coisas da religião católica.* Em determinado momento de sua vida, seu irmão Kleber S., em visita a um familiar em São Paulo, teve acesso a algumas revistas antigas, e uma delas era *O Cruzeiro*, que continha a reportagem *AIOASCA: o LSD da Amazônia*, conforme já relatado por Carbajal e citada no capítulo 3. Interessado pela reportagem, conseguiu se deslocar até o Norte do país, conhecendo a UDV e retornando para Florianópolis. Na sua volta, imediatamente convidou Carbajal para participar do ritual, que aceitou o convite três anos depois. As suas memórias dos primeiros anos são muito próximas das narrativas disponibilizadas por Reinoldo: as viagens para Porto Alegre e Joaçaba, as sessões realizadas por visitantes em lugares adaptados em Florianópolis, a formação de vínculos de afetos entre aqueles que se tornariam os sócios-fundadores. Das memórias mobilizadas, tanto Carbajal quanto Reinoldo ressaltam a importância de Fátima nos primeiros anos, porque antes da formação de qualquer movimento na busca pela fundação de um núcleo Fátima permitiu a realização de sessões em sua residência. Em relato disponibilizado em 2017 ao DMC do Núcleo Estrela D'alva, Fátima narra algumas memórias desse primeiro momento:

Olha, foi assim um momento de bastante alegria, porque começou o movimento dentro da minha casa, o meu irmão Pedro veio de Rondônia dirigir um preparo em Joaçaba, e de lá ele veio a Florianópolis, ele era representante em um núcleo na cidade de Ariquemes. E naquele momento, o sonho dele era que se expandisse a união, e que no nosso estado, onde nós nascemos, tivesse um núcleo da União do Vegetal dentro de Florianópolis.

Esse conjunto de relatos demonstra que o início dessa expansão religiosa na Região Sul do estado tem como elementos a informalidade na realização das sessões, destacando a importância da formação dos grupos, da criação de vínculos e do interesse em mobilizar a fundação de um núcleo. Apresenta também elementos comuns da religiosidade popular, quando esta, mais do que uma expressão institucional, parte da experiência cotidiana, das relações sociais e comunitárias entre os praticantes, de disponibilizar a própria casa como espaço de prática da fé.

Outro elemento que se destaca é que a totalidade dos entrevistados, antes da adesão a UDV, identificava-se como católico devido aos vínculos familiares. Essa mobilização de vínculos identitários entre religiões é teorizada pela pesquisadora Danièle Hervieu-Léger (2008) pelas categorias do peregrino e do convertido. O peregrino consistente em uma metáfora para afirmar o movimento, a não necessidade de pertença, a uma constante busca em um

universo de bricolagens de crenças e de práticas na construção de um cosmo individual. E a categoria do convertido é a que melhor espelha as experiências vivenciadas pelos sócios-fundadores dos dois núcleos estudados, pois espelha os vínculos por adesão. Por mais que a palavra tenha um grande apelo no sentido das diversas crenças, principalmente no campo evangélico, a pesquisadora propõe o seu uso em um sentido de categoria de análise como expressão de uma experiência. “Em uma sociedade em que a religião tornou-se assunto provado e matéria de opção, a conversão assume antes de tudo a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a anatomia do sujeito crente” (Hervieu-Léger, 2008, p. 108). Essa anatomia por meio da categoria do convertido consiste no sistema estruturante e as expressões da identidade religiosa que constituem o sujeito. A pesquisadora propõe três modalidades principais, consistentes no indivíduo que muda de religião, no indivíduo que se converte a uma primeira religião e no indivíduo reafiliado, que é aquele que constitui nova identidade religiosa sem mudança institucional.

Nas fontes produzidas por este pesquisador, a totalidade dos indivíduos expressa a primeira modalidade, consistente na mudança de religião. “Quando eles contam sua trajetória espiritual, os indivíduos em questão citam, de fato, muitas vezes, as condições nas quais eles se afastaram de sua religião de origem” (Hervieu-Léger, 2008, p. 109). A pesquisadora cita que essa modalidade em geral acontece a partir de críticas diretas à prática religiosa anterior, o que chamou de “retórica clássica do relato de conversão” (Hervieu-Léger, 2008, p. 109), mas para fins desta pesquisa as fontes não demonstram esse aspecto da modalidade. Os entrevistados tinham como experiência o que Hervieu-Léger chama de “identidade religiosa herdada” (2008, p. 109), ou seja, um vínculo religioso formalizado a partir do nascimento, sacralizado pelo batismo e com elementos de adesão por motivações familiares. Observando a existência de afetos de respeitabilidade, os entrevistados delimitaram em falar da sua desvinculação religiosa por questões individuais, e não baseados em uma crítica à instituição anterior. Expressam em grande medida a ausência de vínculos de afetos próprios com a identidade religiosa herdada, e que com o tempo apenas o vínculo familiar não era mais o suficiente para a continuidade naquela prática religiosa anterior. As fontes indicam a busca de uma experiência religiosa que abarcasse outras subjetividades, “uma intensidade espiritual e comunitária” (Hervieu-Léger, 2008, p. 109), outras expressões de si como crença e outras relações de sociabilidade.

É possível perceber tanto nas narrativas obtidas quanto naquelas armazenadas nos arquivos dos núcleos que as pessoas participantes desses primeiros anos guardam em memória mais do que fatos, mas sentimentos relacionados à formação de vínculos e de comunidades. A pesquisadora Hervieu-Léger (2008, p. 137) ressalta que “o convertido é simbolicamente

constituído, durante o percurso iniciático que lhe é imposto, como aquele que encarna os significados partilhados de uma comunidade cujo agrupamento resulta da vontade dos indivíduos que se reconhecem nela”. Como observado nas fontes, essa imposição não tem necessariamente natureza institucional, mas algo da própria consciência individual na busca por poder compartilhar desse cosmo sacralizado. Esses primeiros anos de formação dos núcleos são marcados pela experiência de vida desses indivíduos na relação entre a construção da identidade religiosa somada à articulação na formação de redes de apoio e comunidades. Essas relações foram fundamentais nesses primeiros anos pois em todos os relatos é ressaltado que em meados dos anos 90 os estereótipos e preconceitos eram comuns contra religiosos hoasqueiros. Diante disso, buscando maior conforto, espaços físicos para formação das sociabilidades e um lugar que melhor possibilitasse uma segurança institucional no uso religioso do chá Hoasca, esses grupos de pessoas passam a articular a fundação de núcleos na Região Sul de Santa Catarina.

Nas narrativas de Carbajal, Reinoldo, Sérgio e Marlene, duas outras pessoas receberam especial destaque, e a grande parte dos fatos que descreveram acontecem a partir da chegada de José C. e de Ozélia. C. Vindos de Manaus, transportaram não apenas as plantas para o preparo do chá, mas também elementos e afetos da cultura caianinha. Conviveram juntos com Mestre Gabriel nos primeiros anos da instituição, vivenciando os tensionamentos dos anos iniciais. Não foi possível a obtenção direta das suas narrativas, pois José faleceu em 2019 e Ozélia, por razões pessoais, preferiu não realizar a entrevista para a pesquisa, afirmando que já havia realizado muitas outras e que estão armazenadas nos núcleos por onde passou. De fato, foram realizadas algumas entrevistas pelo DMC de cada núcleo. Dessas gravações, algumas foram selecionadas para compor esta pesquisa. As perguntas foram realizadas dentro de um roteiro próprio, mobilizado por questões relacionadas à chegada de cada um na UDV e o início da expansão e fundação dos Núcleos Estrela D’alva e Aliança. A condução das entrevistas não segue um rigor metodológico histórico, contudo são arquivos valiosos com informações e dados que contribuem na elucidação dos fatos.

Em meados dos anos de 1990, em visita a sua filha em Porto Alegre, José C. e Ozélia C., que na época moravam em Manaus, receberam um convite por parte de alguns sócios para fixar moradia na Região Sul com sua família, de forma a contribuir com uma mobilização de pessoas que bebiam o chá pela UDV em Florianópolis, mas que ainda não tinham estabelecido um núcleo.²⁹ Nessa oportunidade, José C. estava dirigindo uma sessão no Núcleo Jardim das Flores em Porto Alegre – o mesmo que Sérgio e Marlene citaram acima –, quando

²⁹Narrativas disponibilizadas por José C. e Ozélia C. ao acervo do DMC dos núcleos Estrela D’alva e Aliança, sem indicação de data pela instituição.

um dos sócios da instituição que fazia parte do movimento de pessoas que bebiam o chá em Florianópolis, chamado Silvio B., propôs a José que viesse morar na região, que a irmandade providenciaria o auxílio para estabelecer residência e trabalho. Reinoldo não estava presente no dia, mas conforme soube por outros que estavam na sessão, José se comprometeu com essa possibilidade, principalmente por estar naquele momento dirigindo uma sessão, que representa um lugar onde a palavra, dentro da doutrina da UDV, recebe caráter de importância e tem um sentido ainda maior de responsabilidade. Em seu relato, Reinoldo reitera algumas vezes que não presenciou o fato, e que existem outras versões de como haveria ocorrido esse convite.

Silvio B., em depoimento disponibilizado ao acervo do DMC do Núcleo Estrela D'alva em 2017, relata esses acontecimentos nos seguintes termos:

Nós iniciamos esse trabalho em Florianópolis devido a um movimento de poucas pessoas, exatamente assim, eram perto de oito pessoas. E essas pessoas eram movidas pelo querer de ter um núcleo da União do Vegetal aqui, eu principalmente era um deles. Nós tivemos algumas oportunidades de conhecer alguns mestres que vieram visitar Porto Alegre, conhecer o vegetal em Joaçaba e eu ia visitar, sempre que tinha uma oportunidade de conhecer mestres novos, tentar trazer algum mestre pra cá, pra iniciar o trabalho, eu fazia isso com bastante frequência. Eu e a minha companheira ia a Porto Alegre, e era sócio em Porto Alegre, já morava aqui, então era 920km de ida e volta. Foram cinco anos nessa lida. A ponto que o Mestre José Carvalho esteve em Porto Alegre, e eu fui lá, e tivemos uma sessão, no outro dia tivemos uma sessão instrutiva dirigida por ele, então eu perguntei pro Mestre Representante na sessão, o que ia ser feito desse povo que estava aqui em Florianópolis. Nós já éramos uma quantidade de pessoas. Todos eles viajando para beber o vegetal. E o Mestre José Carvalho na mesma hora dirigindo a sessão disse: Se a minha velha quiser vir, eu venho. Então depois da sessão eu procurei o Mestre Representante, na época o Mestre Augusto F., e eu perguntei: Mestre e aí, o que vamos fazer? Porque Nós estamos precisando lá. Ele disse: Da um jeito de mandar o Mestre José lá, conhecer Florianópolis, e assim nós fizemos. Ele dirigiu uma sessão no meu apartamento, e logo em seguida ele veio, passar uma semana, dirigir uma sessão. E lá no meio da sessão já, minha companheira falou assim: Mestre, nós temos um terreno, eu e o Silvio, nós vamos plantar, nós queremos construir nesse terreno, então se o Senhor quiser vir pra cá, morar no nosso apartamento. Terminou a sessão eu fui imediatamente falar com ela, cheguei e falei: De onde que você tirou essa ideia? Porque eu não tenho condição nenhuma de construir nada agora. E aí nesse momento, em seguida ela falou: Eu falei. Aí a gente vê a mão do Mestre fazendo as coisas acontecer. Dois meses depois eu fui transferido pela empresa que eu trabalhava pra Blumenau, onde eu fiquei morando por dois anos. Onde permitiu que o Mestre José viesse morar em Florianópolis. Ficou morando nesse apartamento. E assim a gente conseguiu dar início ao Núcleo Estrela D'alva, em Florianópolis.

O relato de Silvio B. (2017) permite perceber que os primeiros anos foram constituídos por um pequeno grupo de pessoas, e que com a realização das sessões passaram a ter interesse na construção de um espaço próprio. Essa mobilização de viagens para outros núcleos objetivando a participação em sessões possibilitou uma ampliação nos vínculos com outros sócios que estavam há mais anos vinculados à instituição. A narrativa de Silvio B. (2017) expressa primeiramente uma iniciativa pessoal, mas com reflexos mais amplos na experiência vivida pelos demais sócios que residiam em Florianópolis. “O fato de histórias surgirem

primariamente das experiências das pessoas envolvidas e atingidas é condição de sua narratividade e, portanto, também condição da narratividade de experiências alheias” (Koselleck, 2014, p. 33). E qual a importância em analisar com maior atenção esse fato? Porque é possível perceber nele uma “experiência que ocorre como surpresa” (Koselleck, 2014, p. 33), que gera posteriormente uma nova experiência de temporalidade em um novo espaço sociocultural. O convite de Silvio B. e a disponibilidade de José e Ozélia podem ser lidos pelo o que Koselleck chamou de experiência singular, pois o encontro dessas intencionalidades e falas – que partes aconteceram dentro do próprio ritual religioso – criam experiências que fogem do que seria uma prática comum, algo do corriqueiro ou ordinário.

A busca por criar um núcleo da instituição próximo às suas residências pode ser compreendida como uma experiência comum dos sócios da instituição, por outro lado, a forma como essa intenção aconteceu no encontro com José na sessão em Porto Alegre, somada à disponibilidade em se mudar de Manaus para Florianópolis com toda a sua família, e como os fatos se sucederam a partir de então, demonstram o surgimento de uma experiência singular. É dessa experiência que o efetivo movimento de expansão para a região de Florianópolis se torna viável. Por meio da disponibilidade de José e Ozélia em migrarem para a Região Sul com uma missão em que a sua subjetividade é estruturada por uma experiência religiosa, tornam-se portadores de um *ethos* religioso. Os elementos cosmológicos, as formas de linguagem e a cultura caianinha são mobilizadas nesse processo. Ao participarem ativamente da fundação do Núcleo Estrela D’alva eles não apenas disponibilizaram um esforço pragmático, mas sim um conjunto singular de subjetividades e modos de ser.

Em seus relatos, Sérgio e Marlene falam com atenção sobre a relevância dessa cultura caianinha no dia a dia da formação da identidade religiosa. Por se tratar de uma experiência que tem a oralidade como base de compartilhamento dos dogmas e dos ensinamentos, a convivência constante em um círculo de comunidade é fundamental na adesão, na participação e na formação de vínculos dos associados. O casal fez um movimento em que migraram no encontro com esse novo conjunto de sociabilidades e crenças, e posteriormente migraram em retorno a sua região de origem. José e Ozélia fizeram um outro movimento, partindo de sua região, em que estabeleceram residência, para outra em uma missão de fundamento religioso, de maneira a contribuir com a sua expansão. Iniciaram um novo movimento no processo de recomposição de crenças em Florianópolis, ainda embrionário, tornam-se o início de um novo campo de sociabilidades religiosas em suas singularidades.

A transcrição a seguir surge da gravação disponibilizada pelo acervo do DMC do Núcleo Estrela D’alva, sem indicação de data pela instituição, e apresenta Ozélia relatando os

seus primeiros anos após migrarem de Manaus para Florianópolis, e alguns elementos dessa cultura religiosa emergem:

Vou começar contando como veio a chacrona e o mariri lá de Manaus. Como todos sabem pra ter uma distribuição precisa ter mariri plantado e chacrona, e o terreno documentado. Nós andamos muitas vezes, em muitos lugares, mas não tinha documento como foi exigido pra gente, pra abrir a distribuição. Então encontramos aquele terreno documentado, muito distante, mas que coube também no nosso orçamento, como a gente podia fazer. Então quando compramos eu pedi pro meu filho o Jailson, pra mandar uns pedaços de cipó do mariri pra mim plantar, e as folhas de chacrona. Ai tinha uma irmã que vinha de lá, hoje a Conselheira Joice, ela trouxe pra nós o mariri e a chacrona, as folhas da chacrona pra gente plantar ali. Quando ela trouxe eu já encanterei, de repente ela pegou e prosperou bem, e começamos assim. E hoje não sei se ainda tem algum pé plantado dessa época. E quando nós chegamos aqui, nós fomos pra um apartamento sem nada dentro. A gente dormia no tapete, eu e a minha filha. E eu trouxe um cobertor. Naquela época, isso era em agosto, tava um frio daqueles, e ela dizia: Mãe, diz pro pai pra não vir, pra gente voltar pra lá. Lá nós tinha o nosso conforto, e a gente vem pra cá pra dormir no chão. Num frio desse. Ai eu: espera mais um pouquinho, pra ver o que acontece. Já tá aqui, já vendemos as nossas coisas. Vamos ficar por aqui mesmo. E assim ficamos. Pra gente comer, a gente ia ali no shopping, comprava fruta, e colocava lá no canto da cozinha, e passava o dia comendo fruta. Até comprar fogão, geladeira, essas coisas. O início aqui não foi muito fácil não, a gente penou um tanto. Pra começar ali o trabalho, lá no núcleo, o carro que nós trouxemos estragou, o de carregar material. Ali de Tijucas, a gente trazia em cima do carro, estragamos um carro nosso que chegamos de lá. Mas a gente tava com tanta vontade de trabalhar, que crescesse aquele lugar. Na época que foi começado ali, a construção, apareceu pra nós um beija flor. Isso pra mim, eu acho até que era o Mestre que ia todos os dias nos visitar. Todo dia a gente chegava, e ele chegava junto. Ficava assim voando ao redor da gente, e ia embora. Todos os dias de manhã, ele passou uns cinco anos fazendo isso. E pra mim isso foi uma coisa que gravou na minha carreira na União do Vegetal, na minha história, que pra mim assim é uma coisa muito bonita. Ali que começou a plantar mariri, eu e a minha filha, ela tinha 14 anos na época. As vezes a gente cavava um buraco, eu cansava, ai ela pegava, ela ia plantar, assim vice e versa. Foi como começamos ali.

Essa narrativa de Ozélia acontece a partir de uma proposição do entrevistador, que solicita a ela que fale sobre a sua visão de como começou o Estrela D'alva. Percebe-se que o foco de suas memórias foi sendo mobilizado principalmente em torno das plantas que constituem o chá, o mariri e a chacrona. As demais narrativas de outros participantes desse período buscaram retratar em grande medida fatos e pessoas. Por sua vez, Ozélia se remete ao plantio, à importância dessas plantas na formação inicial do núcleo, dos seus afetos em compartilhar sobre a plantação com a sua filha. Retrata as dificuldades dos primeiros momentos ao tempo em que ressalta os aspectos motivacionais do esforço em cumprirem a missão que tinham assumido. Apresenta em sua narrativa os afetos no campo da crença que permeiam essa missão, vendo na presença de um beija-flor a confirmação do seu intento. A memória apresenta uma outra visão no campo de interesse, em que o foco do que se tem recordado é profundamente amalgamado ao subjetivo da fé. Escapando de uma racionalidade objetificada, mobiliza o que recorda pelo o que considera relevante desse começo, enquanto uns olham para a construção

física, para as pessoas e datas, Ozélia é mobilizada pela memória da natureza, da simplicidade, do intangível.

Sérgio, ao falar de José, relata que ele *chegou em 67 na União do Vegetal, e quando o Mestre Gabriel desencarnou ele era Conselheiro. Uma pessoa de muito trabalho, determinado, uma pessoa alegre, contador de história.* Em gravação realizada aos responsáveis pelo DMC do Núcleo Aliança, José C. relatou o que segue:

Quando nós chegamos aqui [se referindo aos primeiros sócios na fundação do Núcleo Estrela D'alva], nós chegamos tinha nove irmãos, com nós. E tinha o Mestre Sérgio em Criciúma, e o Mestre Sérgio bebia o vegetal em Porto Alegre, no Jardim das Flores. Quando eu cheguei, eu procurei conquistar ele pra vim trabalhar comigo. Chegando em um preparo lá em Joaçaba, eu conversei com ele: "Vai lá rapaz, com a gente lá, é um núcleo pequeno, precisa." E ele meio, eu assim: "A distância assim, é maior ou menor?". E ele assim: "é menor". Eu digo então: "Poisé". Ai eu consegui conquistar ele pra vir, pro Estrela D'alva, que eu tava nessa época abrindo. Tava ainda começando o Estrela D'alva. Ainda não era nem distribuição, tava esperando [autorização da Sede Geral da UDV]. Quando ele chegou já era Distribuição né Ozélia.

Por meio da articulação, mobilização e adesão desse grupo de pessoas, foram iniciados os trabalhos na construção do Núcleo Estrela D'alva em Florianópolis. Um caminho constituído pela articulação de acontecimentos singulares que vão desde o encontro de diferentes buscas espirituais até a disposição de José e Ozélia em migrarem para a Região Sul no cumprimento de uma missão de natureza religiosa. Observa-se que a migração do casal foi possível em razão do que se vem conceitualizando como redes sociais. "As teorias de redes sociais constituem uma das abordagens alternativas aos extremos da teoria neoclássica e do determinismo estrutural" (Assis, 2007, p. 745). Entende-se a migração para além das motivações sociais, econômicas, conflitos etc. Diferente da experiência vivida por Sérgio e Marlene, que migraram em uma busca do que eles chamam de uma busca espiritual, a experiência de migração vivida por José e Ozélia se constitui no campo da intencionalidade da missão religiosa, que é possibilitada por uma rede local. Conforme demonstrado nas fontes, uma rede de apoio se estruturou em Florianópolis visando os meios que possibilitassem as suas vindas, como a disponibilidade de moradia, auxílio profissional, apoio afetivo e sociabilidades. "Dessa forma, as redes sociais tornam-se um recurso precioso, pois constituem o capital social que auxilia pessoas" (Assis, 2007, p. 752). Esse capital social constituído pelos sócios-fundadores do Núcleo Estrela D'alva em Florianópolis se mostrou fundamental na migração de José e Ozélia, apontando "para a importância das relações de solidariedade que os migrantes constroem entre a sociedade de origem e de destino, o que os auxilia nos primeiros momentos da vida em um novo lugar" (Assis, 2007, p. 752). Essas redes sociais podem ser estruturadas

em razão de vínculos de parentesco, profissionais, culturais e, no presente caso, mais especificamente estruturada pelos vínculos de natureza religiosa.

A articulação entre os sócios-fundadores, somada à migração de José e Ozélia, viabilizaram os meios para de fato iniciar a fundação do núcleo. Reinoldo relembra que a partir desse percurso, em 19 de fevereiro 1994 foram iniciados os encontros religiosos como Distribuição Autorizada, até a sua elevação para Núcleo Estrela D'alva, em 1998, e posteriormente, em 2005, a mudança de terreno para a localidade de Santo Antônio de Lisboa, já dentro da ilha de Florianópolis. A participação de Sérgio e Marlene na fundação desse núcleo inicia o movimento na formação do Núcleo Aliança. Ao estabelecerem raízes em Criciúma, havia a necessidade de diminuir ainda mais a distância entre um núcleo da UDV e a sua residência.

Reginaldo P., um dos sócios fundadores do Núcleo Aliança, disponibilizou a sua narrativa em entrevista realizada em sua residência. Igualmente aos outros entrevistados, tem sua trajetória religiosa iniciada no catolicismo devido aos vínculos familiares. Não se sentia praticante, mas vinculado afetivamente para atender as necessidades dos pais. Conforme fatos narrados, seu primeiro contato com o chá ocorreu de forma inesperada. Convidado para participar da sessão, desconhecia os seus efeitos, mas confiando no convite realizado por seu cunhado, abriu-se para a experiência, o que marcou inicialmente a sua trajetória na instituição. A primeira sessão que participou, ainda no Núcleo Estrela D'alva em Tijucas, foi dirigida por Sérgio C., que já conhecia por convivência profissional. Depois dessa primeira experiência, integrou-se ao grupo de pessoas que se deslocava de Criciúma para Tijucas em busca da periodicidade dessa experiência:

Ai formou um grupo de dez pessoas já, e tinha bebido mais alguns [...]. E então eu penso que um período ali pra frente, a gente começou [em pensar fundar um núcleo em Criciúma], já por causa da dificuldade que a gente tinha da estrada. Porque Florianópolis, sai daqui geralmente depois do almoço, sai duas horas da tarde, chegava lá geralmente, não participava muito dos mutirões. Nem eu, não participei muito dos mutirões lá. E aí participava da sessão e vinha embora depois da sessão, então a gente chegava em casa cinco, seis da manhã. Acho que toda vez a gente chegava sempre já com o Sol, com o dia clareando. Eu trabalhava no domingo, no mercado, e assar galinha ainda. Sombreado³⁰. Não é brincadeira não. Sem dormir, já ligava com o domingo, ia pro mercado, trabalhava no domingo. Mas foi mais de um mês em diante, nós já começamos a pensar, começamos a falar, e escutar. Ai foi comprado o terreno e tudo. E estamos até hoje. (Reginaldo P., 2023).

Pelas entrevistas realizadas, foi possível perceber que a distância se tornou o movimento que aproximou um núcleo da instituição para ainda mais ao sul do estado. Os novos

³⁰Expressão utilizada para definir a sensação vivenciada após o efeito do chá.

associados que conheceram a instituição em Tijucas já manifestaram desde o começo o interesse em reduzir essa distância, somando forças com uma intencionalidade ainda maior de Sérgio e Marlene. Conforme identificado, para estes a distância, a estrada e a logística familiar não eram impedimentos de fato, conforme narrado pelo casal, porém a necessidade de maior conforto e segurança na redução das distâncias moveu ações que posteriormente criaram as condições de formação do núcleo em Balneário Rincão, cidade vizinha à Criciúma. Sérgio C. (2022) relembra:

Eu e Marlene já estávamos com um querer imbuído de trazer a União do Vegetal pra Criciúma, uma porque já estávamos a 9 anos. Quando deu de 4 a 5 anos, eu tinha que encontrar um jeito de morar perto da União do Vegetal. Eu viajava muito. Assim cresceu um querer bem forte dentro de mim quando nós chegamos a Pré-Núcleo no Estrela D'alva. Eu falei: Mestre José Carvalho, eu quero dizer pro senhor, que eu quero levar a União do Vegetal pra Criciúma. Ai ele falou: Te do total apoio. Ai eu comecei, isso foi em 95, ai a primeira pessoa que eu levei pra lá foi o Eraldo, a Márcia, depois em segundo o Alessandro e Ana C., depois foi a Clemilda e trouxe toda a família Pacheco. Até que a gente conseguiu comprar um terreno aqui. E nós continuando a frequentar no Estrela D'alva. No terreno começamos a construir. Só que antes de ter terreno, nós já começamos a ter sessão lá na praia, uma vez por mês, sessão de escala. Nós não íamos mais pra Florianópolis, tinha sessão ali. E nós estávamos em seis a oito pessoas.

Com o início dos trabalhos de preparação para a fundação do Núcleo Aliança, em Balneário Rincão, novos sujeitos se associaram, com destaque para Silvio S. B. e Raquel B. As suas narrativas foram disponibilizadas em um dia de atividades de mutirão no próprio núcleo, em 2023. Em um espaço mais reservado, compartilharam as suas memórias. Silvio S. B. (2023) recordou que a partir de março de 1997 foi finalizada a construção aqui, dali em diante foi autorizada uma sessão por mês aqui, e todos eram sócios no Estrela D'alva, mas como já tinha o movimento aqui, tinham que fazer mutirões. Nesse interim em julho a Raquel começou a vir, e em agosto eu vim. Lembra que quando chegaram, o movimento de início dos trabalhos no núcleo já acontecia há aproximadamente dois anos, e que o objetivo principal era a compra do terreno para o plantio de mariri e de chacrona, conforme conselho recebido anos antes por Mestre Monteiro, da Sede Geral em Brasília. Enfim a autorização para se tornar uma Distribuição Autorizada foi realizada pelo então Mestre Geral Representante da época Sr. Manoel Nogueira - responsável pela instituição a nível nacional e internacional -, após visita de um secretário da diretoria geral, Sr. Marcio Da Rós. Raquel B. (2023) recorda que nos primeiros anos se consolidou uma profunda relação de comunidade entre os primeiros sócios, “nós vivíamos a União do Vegetal 24 horas do dia”. De igual modo, segundo relato de Marlene (2022), essa relação de convivência diária, de proximidade na formação de uma comunidade, foi algo vivenciado em seus primeiros anos ainda em Ariquemes e posteriormente em Porto Velho. Esse aspecto na formação de vínculos, afetos e sociabilidades são elementos

estruturantes da cultura caianinha, e passam a ser compartilhados nas diferentes regiões em que a religiosidade passa a alcançar.

As dinâmicas de formação do Núcleo Aliança seguiram um movimento semelhante ao Estrela D'alva. Inicialmente a convivência em comunidade fortalecendo laços de adesão e iniciativa no processo de expansão e sessões realizadas em lugares adaptados, após as ações do grupo na articulação de pessoas, e assim a providência e logística dos meios materiais. A compra de um terreno é um passo inicial fundamental dentro da perspectiva da instituição, não apenas em razão da construção de um espaço físico de consagração religiosa, mas também como possibilidade de cultivar as plantas que constituem o chá. Compra que acontece unicamente por iniciativa financeira dos próprios sócios que passam a contribuir mensalmente com esse objetivo, bem como passam a realizar ações em comunidade para angariar fundos. Por fim, a autorização da Sede Geral da UDV, com o consequente início da distribuição do chá, de forma institucionalizada em 1º de novembro de 1997. Silvio S. B. (2023) relata que nesse dia foi realizada uma sessão dirigida por José Carvalho, quando Marlene, que dias antes havia sido convocada ainda no Estrela D'alva para ocupar o lugar de Conselheira – título presente dentro das hierarquias da instituição – recebeu a camisa do uniforme com a abreviação desse lugar na forma de CDC – sigla de Corpo do Conselho –, bordada em amarelo no bolso da camisa. Na sequência foi lido por José uma carta da sede geral autorizando a criação da distribuição autorizada, quando ao final da leitura, José se levantou do seu lugar e entregou a direção da sessão ao Sérgio C. Esses acontecimentos do dia tiveram para os participantes um profundo simbolismo de encantamento. Principalmente devido ao conhecimento da trajetória de Marlene e Sérgio quanto aos diversos desafios vivenciados e das distâncias percorridas.

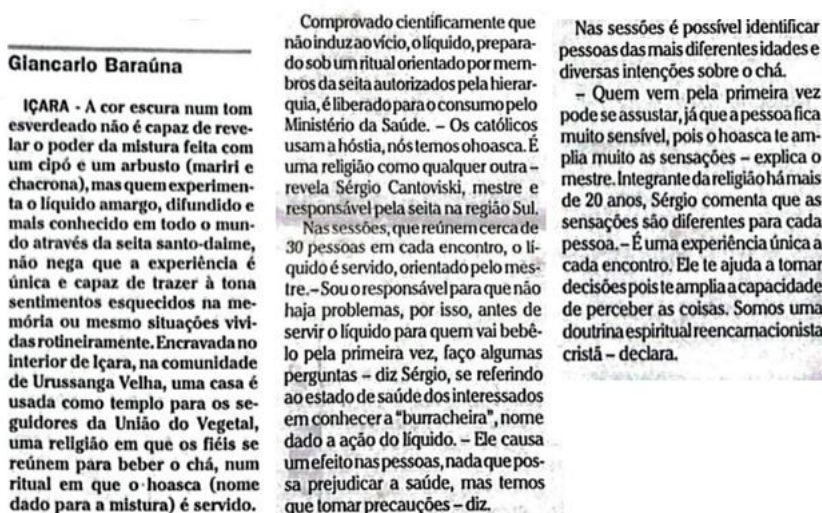
A chegada a Balneário Rincão, próximo à Criciúma, cidade onde residiam a maioria dos sócios do núcleo, foi observada não só pela comunidade local como também pela imprensa da região. A necessidade de discrição dessa prática de crença, que acompanhava desde os seus primeiros anos, prosseguiu em sua expansão na Região Sul. Na época, os preconceitos e os estereótipos com relação aos sócios da UDV já eram presentes, razão pela qual havia um cuidado ao compartilhar com outras pessoas sobre essa experiência religiosa. A respeito disso, Marlene (2022) relatou que:

Quando nós viemos morar em Criciúma, nós não podíamos falar da União do Vegetal. Não tinha abertura, era uma coisa muito diferente. Não tava no conhecimento das pessoas. Uma vez uma pessoa me perguntou se a União do Vegetal era secreta, e eu falei que ela não era secreta, era discreta. Por que ela disse que não tinha ouvido falar na sociedade dessa religião. Porque realmente não se comentava. Depois com a chegada do João B. na União do Vegetal, ele começou a trazer pessoas

da universidade, e aí um jornalista fez uma entrevista que saiu em Criciúma sobre a União do Vegetal. Foi a primeira vez que se falou da União do Vegetal em Criciúma.

A reportagem que Marlene cita foi publicada pelo *Jornal da Manhã*, da cidade de Criciúma, em sua edição nº 5.507, de 5 de julho de 2002, disponível em seu acervo pessoal. Semelhante à reportagem apresentada no capítulo 3, nessa também ocorreu uma participação ativa do jornalista na sessão.

Figura 5 – Reportagem do *Jornal da Manhã* de Criciúma/SC



Fonte: Acervo pessoal de Marlene C.

Em parte da reportagem é descrito o passo a passo do ritual, com destaque ao chá e às relações de troca de experiências no sentido de comunidade. No recorte a cima, destacam-se elementos da experiência do chá, do processo de expansão dos sentimentos e das sensações no acesso a memórias. Também apresenta alguns dados disponibilizados por Sérgio C. acerca dos cuidados que a instituição mantém com aqueles que têm o seu primeiro contato com o chá. E é realizada uma analogia do uso deste ao da hóstia católica, como espaço de comunhão. Essa estratégia argumentativa utilizada por Sérgio C. pode ser interpretada como uma forma de introdução à prática tão singular em uma sociedade majoritariamente mobilizada por seguimentos religiosos vinculados ao catolicismo. Em outra parte da reportagem, o editor destaca um elemento presente nas diversas reportagens que abordam a instituição desde o seu surgimento, que é sobre o processo de expansão pelo Brasil, do surgimento no contexto da floresta e do uso do chá em sua longa duração no espaço amazônico.

O processo de expansão da UDV até a formação dos Núcleos Estrela D'alva e Aliança demonstra um conjunto de elementos nas experiências individuais que evidenciam a

existência de um processo dessecular. Indivíduos até então vinculados às religiões consideradas hegemônicas, principalmente a Igreja Católica, que em processos de busca por um reencantamento religioso conhecem e se associam a essa religiosidade ainda embrionária. Experiências que guardam uma singularidade nas trajetórias individuais, mas que se articulam uma rede maior de reconfiguração no campo religioso que vem sendo observada no tempo presente, articulada ao conceito da dessecularização. A desvinculação do catolicismo não implicou em um abandono de uma identidade religiosa conforme o conceito da secularização preceituava. Por outro lado, essa desvinculação das religiões consideradas hegemônicas cria um espaço de formação de identidades religiosas mais plurais, vinculadas a novas instituições que melhor acolham as subjetividades das expressões de crença nas sociedades modernas. Esses novos modos de ser desse campo das religiões foram geralmente observados principalmente atravessados pelas lentes do pentecostalismo e islamismo, contudo, conforme se percebe, acontece também com outras expressões de religiosidades considerada à margem daquelas com maior destaque no debate público. Percebemos um processo de reconfiguração de crença que provoca a mobilização de um *ethos* da floresta, da seringa, do caboclo, da religiosidade popular, do chá Hoasca e da cultura caianinha que têm na migração o seu principal mobilizador desses elementos. A migração possibilitada por redes sociais de auxílio articuladas por comunidades religiosas, “refletindo nas sociedades a intensificação da diversidade cultural e a reconfiguração das culturas” (Coutinho, 2022, p. 12).

Uma imbricada rede de acontecimentos, com encontro entre indivíduos de diferentes culturas e identidades, que passam a articular em conjunto a expansão de uma religião até pouco tempo desconhecida. Ao provocarem essa expansão, geram novas formas de relação e de temporalidades por meio de uma convivência diária permeada por uma relação de comunidade. A cultura caianinha passa a existir e a ser mobilizada na formação de novas identidades, constituindo assim uma nova expressão de crença no campo religioso.

Este trabalho objetivou assim demonstrar um processo de investigação de possíveis experiências singulares necessárias para compreender diferentes dimensões de análise dessa experiência religiosa. Em um sentido macro institucional, a migração de nordestinos ao interior da floresta amazônica, o encontro com um conjunto de práticas culturais e religiosas mobilizadas pelo chá Hoasca. A religiosidade popular que pulula nas regiões interioranas em resposta ao isolamento e à indiferença. A luta do seringueiro na construção de afetos e de vínculos associativos em regiões ermas criam, por meio de experiências por acumulação, o espaço propício à germinação das religiosidades hoasqueiras. Essa formação, quando entra em seu processo de expansão, gera novos movimentos em um campo dessecular de reconfiguração

e de pluralização das formas de crença. Complexifica e alarga o campo das experiências religiosas ao tempo em que provoca a necessidade de um alargamento conceitual que abarque a explicação dessas novas temporalidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em termos prefaciais, relatei a respeito do meu primeiro contato com o chá Hoasca na UDV, e como uma inquietação que surgiu desse primeiro encontro passou a se tornar a mobilização dessa pesquisa historiográfica. De que forma uma experiência tão singular havia se expandido da floresta amazônica até a Região Sul do Brasil? Esse questionamento inicial passou a se desdobrar em uma diversidade de outras inquietações, bem como de aparatos teóricos para compreendê-las. Processo esse com potencialidades tantas, que provocaram a necessidade de escolhas de abordagens e caminhos conceituais, sendo este o trabalho desenvolvido nesta pesquisa. Aparato teórico da história das religiões, como a dessecularização, a religiosidade popular e o campo religioso constituíram base para compreender a UDV sob as lentes dessa historiografia. Fontes escritas, como periódicos, documentos estatais e outros utilizados como base para historicizar o processo de expansão dessa religiosidade das florestas aos centros urbanos. Fontes orais, que mobilizaram sequencialmente as narrativas de sujeitos que além de participarem desses primeiros anos de expansão também estão entre os principais responsáveis pelo processo de expansão até a Região Sul do Brasil, com a consequente fundação de dois núcleos, Estrela D'alva e Aliança. História do tempo presente que possibilita analisar essa experiência de modo mais complexo e ampliado, percebendo os diversos passados presentes nessa experiência religiosa, e agora em termos conclusivos para a análise final do trajeto percorrido.

O objetivo inicial da pesquisa, que consistia em uma análise do processo de expansão da UDV até a Região Sul, mediante as diferentes experiências na formação dos estratos de tempo desse processo, transformou-se em outros pensamentos teóricos, outros elementos que ampliaram os objetivos da pesquisa. Processos de alargamento conceitual e analítico. Experimentação de potências explicativas. Possibilidades de pensar a UDV, agora já instalada nos centros urbanos, integrada a uma rede maior de trocas. Integração a uma experiência maior na relação entre a formação das identidades religiosas na reconfiguração do campo religioso. Dessas inquietações, o conceito da dessecularização se apresentou como possibilidade de interpretação desse campo de recomposição e de composição de práticas de crença.

A primeira proposta de recorte da pesquisa, ainda em sua fase de projeto, objetivava para análise desse fenômeno religioso, analisar por meio das fontes orais, a trajetória dos sócios-fundadores dos núcleos da UDV em Santa Catarina, que na época da proposição eram cinco: Núcleo Arco-íris, em Joaçaba, Núcleo Estrela D'alva, em Florianópolis, Núcleo Luz

Abençoada, em Tijucas, Núcleo Aliança, em Balneária Rincão e Núcleo Jardim das Cordilheiras, em São Joaquim. Por ser uma pesquisa mobilizada em partes por fontes orais, foi acompanhada desde o seu início pelo Comitê de Ética em Pesquisa, que solicitou como uma das condições para autorização uma carta de ciência da instituição religiosa sobre a coleta das entrevistas. A UDV, por sua vez, recebeu o projeto por meio da UDV Ciência, departamento interno que tem como objetivo acompanhar e promover pesquisas a respeito do uso do chá Hoasca por meio de três eixos principais: saúde, sociedade e plantio e meio ambiente. O departamento deu parecer favorável à pesquisa, com a sugestão de que o recorte fosse reduzido a dois núcleos devido ao tempo previsto para a conclusão do mestrado e às demandas que a história oral exige. Nesse sentido, estabeleceu-se a pesquisa com recorte aos núcleos Aliança e Estrela D'alva, porque foi no núcleo Aliança o lugar onde tive o primeiro contato com o chá, oportunidade em que o questionamento quanto ao processo de expansão ao Sul do Brasil emergiu, e o Estrela D'alva por ser o núcleo de onde as pessoas que fundaram o Aliança iniciaram a sua trajetória.

Esse recorte das fontes foi recebendo novos territórios. Isso porque a história oral possibilitou compreender a expansão para Região Sul, contudo não apresentava maiores detalhes quanto à expansão da instituição para os centros urbanos. Recorte que foi se demonstrando fundamental para compreender a pluralização do campo religioso e os seus tensionamentos. Entender a expansão para a Região Sul consistia em aprofundar inicialmente esse primeiro movimento das florestas aos centros urbanos e seus consequentes tensionamentos. O recorte e objetivo da pesquisa foi ampliado para essa dimensão, sendo mobilizadas fontes escritas (periódicos e documentos estatais) que pudessem demonstrar essa relação da religião nos seus primeiros anos em publicização social. Logo, o problema da pesquisa passou a receber novos contornos, consistentes em perceber como a experiência de expansão da UDV para os centros urbanos e, posteriormente, para a Região Sul poderiam ser lidos pelas lentes da dessecularização como um fenômeno de pluralização do campo religioso.

A ideia da dessecularização como possibilidade de compreensão dessa religiosidade por meio das lentes da história das religiões surgiu inicialmente permeada pelas leituras a respeito da secularização na disciplina de Teoria da História, ministrada pelo professor Walderez Ramalho, na Udesc. Oportunidade em que um primeiro encantamento mobilizou pensamentos para refletir o processo de redução do poder pelas religiões hegemônicas que apontavam um horizonte teórico de fim da religiosidade e da redução de sua influência na sociedade. O dogma da salvação cristã paulatinamente substituído pela ideia de um progresso ascendente e supostamente redentor. A secularização por muito tempo permeou reinante o

espaço de inquietações sobre a recomposição do campo religioso, sendo creditada por alguns teóricos como o provável fim do poder religioso, com destaque neste trabalho para as ideias de Peter Berger. No entanto, com o passar do tempo, exatamente em um período que o pesquisador Jean-Paul Willaime (2012) afirma que grande parte dos teóricos ainda sustentavam o conceito da secularização, é observado simultaneamente um outro fenômeno, em que a perda de poder pela Igreja Católica não criava apenas sujeitos aquém das religiões, mas sim adeptos a outras pluralidades de práticas religiosas. Campo religioso que se reconfigura e complexifica as relações e práticas de fé.

O próprio Peter Berger, percebendo que a experiência empírica observada na sociedade do surgimento de novas práticas de fé não acompanhou o horizonte de expectativas dos teóricos da secularização, propôs um novo olhar ao debate. Sem negar a existência da secularização, tencionou uma relação dialética com um outro fenômeno que acontecia simultaneamente, o qual nomeou de dessecularização. Processo de pluralização e ressurgimento do religioso em outras subjetividades e práticas de fé na sociedade. A pesquisadora Danièle Hervieu-Léger (2008), compartilhando dessa nova perspectiva, afirmou que do coração da modernidade surge o espaço propício para o surgimento de novas representações do sagrado e da apropriação das tradições religiosas. Nesse processo de recomposição do campo religioso, são fundados os três braços que se convencionou chamar de troncos tradicionais do uso religioso do chá Hoasca: o Santo Daime, a Barquinha e a UDV. Dessecularização em suas singularidades, agora mobilizada também pelo uso religioso de um chá sacralizado por essas instituições.

As religiões hoasqueiras apresentam elementos próprios em uma amálgama cosmológica de diversidade de crenças que permeiam desde o cristianismo, judaísmo, matrizes africanas e indígenas e outros aspectos da experiência da floresta, da seringa, do caboclo. Esse conjunto de elementos possibilitou estudar as religiões hoasqueiras pela categoria de religiosidade popular, que tem entre seus diversos aspectos a criação de cosmovisões que escapam aos formatos hegemônicos, ao mesmo tempo em que se apropriam e ressignificam as cosmovisões postas em uma amálgama própria de crenças e de práticas. Religiosidade popular percebida pelas religiosidades hoasqueiras, que da experiência muitas vezes cruel e insalubre da seringa, produziram espaços de subjetivação e criação de mundos e de crenças. Estratégias mobilizadas pela busca de espaços de aprofundamento e estudo de espiritualidades que possibilitassem o que Hervieu-Léger (2008) teorizou como uma resposta a não satisfação das expectativas projetadas em um processo de progresso da sociedade. A religiosidade popular, em termos de Renée De La Torre (2012), possibilita o processo de redefinição e de

reinterpretação no sentido prático da religião, o que encontramos na experiência vivenciada pelas religiosidades hoasqueiras. Ou seja, a religiosidade hoasqueira, permeada pela categoria da religiosidade popular, apresenta-se como uma expressão possível na observação empírica da dessecularização, uma das possíveis categorias explicativas da reconfiguração do campo religioso.

A UDV apresenta algumas dimensões de experiência desde a sua fundação até a expansão. As migrações, a exemplo que vão desde a experiência de vida de José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel, até aquelas vividas pelos discípulos, tornam-se um dos principais elementos de formação e de mobilização. No processo de expansão das florestas para os centros urbanos, os periódicos da época, somados aos documentos de natureza estatal, demonstram um grande tensionamento na relação com os dispositivos de controle social. Igreja e órgãos estatais, principalmente policiais, manifestando desconfiança perante essas novas práticas de fé. Iniciativas proibicionistas que se fortaleceram por meio da ditadura militar, acrescidas aos estereótipos mobilizados por um uso pejorativo da categoria de “seita”, a falta de estudos e de aprofundamentos científicos sobre o tema, entre outros aspectos foram utilizados como fundamentos para a sua repressão. Experiência que provocou não apenas a insegurança jurídica e iniciativas de proibição da continuidade dos trabalhos da UDV, mas que por outro lado incentivou um movimento de institucionalização, burocratização e formalização como sociedade religiosa de forma a promover maior segurança aos seus adeptos. O campo religioso em sua reconfiguração dessecular tensiona uma relação de resistência a novas expressões de crença, no entanto a religiosidade popular hoasqueira, permeada pela busca de legitimação e de legalização de suas práticas, responde a esse processo com iniciativas de publicização das suas práticas, junto com a abertura de suas portas para pesquisas científicas e para as autoridades de segurança. Estratégias que potencializaram o processo de expansão aos grandes centros, com ênfase à Região Sudeste do país. Crescimento acompanhado de perto pelos órgãos de regulação estatal, que fiscalizam não apenas a instituição, mas os seus associados, que passam a representar a instituição nesses novos espaços.

Processo de expansão que apresenta outras dimensões quando observado pelo relato oral daqueles que vivenciam seus primeiros anos. Migrações que fazem parte dos anos iniciais de fundação, e que passam a possibilitar também a adesão de novos sócios e a mobilização do *ethos* caianinho para outras regiões do país. Sérgio e Marlene, praticantes dessa religiosidade, demonstram por suas memórias os desafios de seu início. Migrantes que colocam a busca por uma inquietação espiritual como motivação principal no encontro-acontecimento com essa religiosidade. Mobilização entre regiões que provocam não apenas a disseminação pragmática

de novos núcleos, mas também de novas práticas culturais. O que é da religiosidade popular, de seus dogmas e cosmovisões, práticas de vida, da seringa, do caboclo, da cultura caianinha passa a ser vivenciada em outras regiões do país. De Porto Velho para São Paulo, Curitiba, Porto Alegre, Florianópolis, grandes centros que passam a compor em seu pluralismo religioso a UDV, mesmo que em grande medida despercebida em razão da sua discrição e reduzido número de adeptos.

Além de Sérgio e Marlene, José C. e Ozélia também ocupam relevante papel nesse processo. A convite de outros associados da instituição que ansiaram pela segurança jurídica nos primeiros anos, agora em Florianópolis, migram apoiados em redes sociais de auxílio, viabilizando além da sua mão de obra, a liderança e apoio espiritual que possibilitaram a fundação do Núcleo Estrela D'alva, inicialmente na cidade de Tijucas e posteriormente na cidade de Florianópolis. Anos que, conforme relatos de outros sócios-fundadores como Fátima, Carbajal e Reinoldo, são permeados pela formação de vínculos, sessões em residências e em espaços informais, aproximação oriunda do querer em fundar um núcleo em Florianópolis. Sérgio e Marlene participando desses momentos, agora já residentes na cidade de Criciúma, passam a mobilizar novos adeptos dessa região para enfim ocorrer a fundação de um núcleo próximo à sua residência. Com a participação de novos sócios, o espaço propício gerou os meios para a criação do Núcleo Aliança, em Balneário Rincão, cidade próxima à Criciúma. Passados aproximadamente 30 anos, o uso religioso do chá Hoasca, mesmo demonstrada a sua inofensividade por pesquisas científicas, provocava ainda a necessidade de discrição. Os relatos demonstram que os sócios-fundadores de ambos os núcleos mantinham a sua associação com a instituição em postura de discrição. Afirmam que, quando questionados, apresentavam a sua prática de fé em suas singularidades, mas apenas quando provocados a falarem sobre.

Com o passar dos anos essa prática de fé passou a ter maior receptividade no debate social e em pesquisas científicas, processo resultante em grande medida pela sua institucionalização. Essas experiências demonstram a dessecularização em uma dimensão permeada pelas trajetórias dos indivíduos. Fonte oral que possibilitou entender uma parte do processo de expansão para a Região Sul, em especial Santa Catarina. Uma parte, pois conforme citado acima, outros núcleos também constituem essa narrativa. Possibilidade de compreender uma dimensão do processo de reconfiguração do campo religioso por meio das trajetórias dos indivíduos permeadas em grande medida por migrações, que geram os meios propícios na pluralização do campo religioso em Santa Catarina, bem como nas cidades em que os núcleos foram fundados.

O campo religioso e a sua dimensão estrutural apresentam no tempo uma diversidade de processos de composição e de recomposição de práticas e de crenças. Dimensão que possibilita um variado universo de inquietações e de pesquisas pela historiografia para analisar as diversas sociedades em formação. A história do tempo presente, por seu turno, possibilita um conjunto de instrumentos metodológicos e analíticos que possibilitam estudar o campo religioso em suas diversas temporalidades, que confluem de passados singulares e se presentificam. Compreender os diferentes estratos de tempo que constituem uma experiência religiosa como a da UDV é compreender também a dessecularização na articulação com outras temporalidades.

Atravessados por uma política de memória, as práticas religiosas com o uso do chá Hoasca são em grande medida categorizadas como experiências do contemporâneo. No entanto, se observado a partir dos termos da categoria de experiência em sua longa duração, conforme preceitua Koselleck (2014), percebemos o uso do chá pelas temporalidades desconhecidas, vivenciadas em regiões amazônicas e andinas que atravessam eras pré-coloniais. Alguns estudos antropológicos também demonstram relatos no uso do chá com o objetivo de transcendência em cartas jesuíticas, bem como na relação do uso do chá por antigos habitantes da região dos andes peruano e colombiano. Longa duração em que a datação do início dessa prática se perde na sombra do tempo.

Por outro lado, pensando a partir da experiência por acumulação, a UDV, como instituição religiosa, apresenta os registros de institucionalização e do seu processo de expansão, que tem por meio dessa categoria da acumulação a expansão da prática para outras regiões e a sua continuidade no tempo. Repetição ritualística que ao ser mobilizada provoca uma nova dobra no tempo, uma nova experiência de tempo permeada pela cultura caianinha. Percebemos assim que por meio da experiência em sua repetição fomenta o espaço para a reconfiguração do campo religioso em uma expressão dessecular. O tempo em suas dobras, criando o espaço favorável para a disseminação dessa nova prática religiosa que se sustenta no próprio tempo pela repetição. Processo mobilizado pela repetição ritualística, inicialmente permeada pela busca de indivíduos em migração, e posteriormente pela adesão de novos praticantes com o compromisso de reprodução dos dogmas e das cosmovisões espelhados aos primeiros anos de fundação da instituição.

Por fim, outra experiência fundamental nesse processo de disseminação das práticas religiosas está na experiência singular. O acontecimento imprevisto dos encontros inesperados. Aquilo que escapa às expectativas, pois surge no tempo como algo surpreendente. O encontro do nordestino Gabriel em migração para a floresta, que pela colheita da seringa encontra os

meios para a criação de sua religião. A migração de pessoas como Sérgio e Marlene da Região Sul, que encontram na UDV novos elementos na constituição de suas identidades em períodos de difícil deslocamento e comunicação. O aceite ao convite feito a José e Ozélia em mobilizarem as memórias de uma experiência vivida dos primeiros anos da instituição para constituírem parte da fundação dos núcleos da Região Sul. Dimensões de experiências singulares que geram novas dobras no tempo, surgem de experiências por acumulação, e posteriormente geram, pela sua singularidade, novas repetibilidades. A singularidade nesse sentido constitui também experiência fundamental na dessecularização, gerando os instantes iniciais de novas temporalidades expressadas neste caso por uma experiência religiosa.

As abordagens teóricas demonstraram algumas dimensões possíveis para refletir sobre o processo de expansão da UDV das florestas aos grandes centros, bem como para a Região Sul na fundação dos núcleos Estrela D'alva e Aliança. Uma imbricada rede de acontecimentos e sujeitos, nos encontros e nos desencontros desse processo. A dessecularização emerge como uma ideia mais ampla para investigar a reconfiguração do campo religioso. Suas fragilidades relacionadas a uma perspectiva homogênea e em alguns estudos eurocêntrica, tornam-se potência quando apropriadas e ressignificadas para outras religiosidades. É necessário ainda um maior aprofundamento teórico, bem como a investigação taxinômica do conceito em sua estruturação. No entanto, a utilização das categorias de religiosidade popular e estratos do tempo possibilitaram analisar parte das estruturas dessa reconfiguração do campo religioso.

Outro elemento que recobrou especial atenção foi o vínculo associativo com a instituição. A busca pelo equilíbrio entre o pesquisador e o hoasqueiro. Iniciativa em historicizar essa experiência sem renunciar aos afetos que permeiam a própria experiência. Afetos que ao mesmo tempo que permitem um olhar mais próximo não devem interferir no processo de construção teórica, metodológica e conceitual. Por fim o respeito às trajetórias compartilhadas como fontes orais, por tratar-se de uma temática ainda sensível na sociedade devido ao seu desconhecimento.

Investigação historiográfica que possibilitou mostrar uma experiência em processo dessecular e as complexidades e minúcias na reconfiguração do campo religioso. Trajetórias de vida no tempo presente, que mobilizaram na construção de uma identidade religiosa os elementos de diferentes temporalidades e práticas culturais. Campo religioso em seu processo de pluralização, que se desloca das florestas para os centros urbanos até o estado catarinense, provocando novas formas de expressão de práticas e de crenças. Pesquisa que possibilitou um rico espaço de experimentação historiográfico, tanto na teorização quanto na produção de

fontes. Constante processo de escrita, leitura, reescrita, reanálise, releitura, novas escritas. Potência que se manifestou na possibilidade da articulação histórica em seu processo analítico e explicativo. Abertura de novas perguntas e caminhos investigativos. Inquietações que mobilizaram novas formas de pensar a subjetividade na construção de mundos, em especial a subjetividade na pluralização do campo religioso.

FONTES

1 Periódicos

O DIA. **Todo excesso da produção da borracha brasileira será adquirida pela indústria norte-americana**. 1942. 1 imagem. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=092932&pagfis=46536>. Acesso em: 6 jan. 2024.

FERREIRA, J. AIOASCA: o LSD da Amazônia. Fotos de Rubens Américo. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, ed. 0028, p. 40-43, 1971. Disponível em: <https://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=181741>. Acesso em: 10 fev. 2024.

2 Guia de fontes

REIS, Auricélia França de Sousa; SIQUEIRA, Graciele Karine; FREITAS, Thiago Nogueira de (org.). **S.E.M.T.A: Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia** por J. P. Chabloz. Fortaleza: Museu de Arte da UFC – Mauc, 2022. (Guia de Fontes).

3 Resoluções e acordos

CARTA de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias da Ayahuasca. [Dispõe sobre os procedimentos éticos comuns em torno do uso do chá resultante da decocção dos vegetais Banisteriopsis Caapi (Mariri ou Jagube) e Psychotria Viridis (Chacrona ou Rainha) – doravante aqui denominado AYAHUASCA (Hoasca, Daime, Vegetal, etc)]. Rio Branco, 24 nov. 1991. Disponível em: https://udv.org.br/thoroazo/2019/06/Ayahuasca-Entid.-Usua%CC%81rias-Carta-de-Princi%CC%81pios-1991_Unia%CC%83o-do-Vegetal.pdf. Acesso em: 2 maio 2024.

CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS SOBRE DROGAS (CONAD). Resolução nº 1, de 25 de janeiro de 2010. Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, Seção 1, n. 17, p. 57-60, 26 jan. 2010. Disponível em: https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/sua-protecao/politicas-sobre-drogas/subcapas-senad/conad/atos-do-conad-1/2010/11___resolucao_n__01_2010___conad.pdf. Acesso em: 23 fev. 2024.

4 Investigações e inquéritos policiais

SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI). **Informe nº 003/83/DSI/M2**. Agência Central, 13 de janeiro de 1983. Código de Referência BR DFANBSB V8.MIC, GNC.LLL.83003400. Acervo do Arquivo Nacional.

SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI). **Informação n. 00029/140/B7J/110686**. Agência B7J, 13 de junho de 1986a. Código de Referência BR DFANBSB V8.MIC, GNC.CCC.88016370. Acervo do Arquivo Nacional.

SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI). **Informação n. 01456/140/B8P/270886.** Agência B8P, 1 de setembro de 1986b. Código de Referência BR DFANBSB V8.MIC, GNC.EEE.86018413. Acervo do Arquivo Nacional.

SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI). **Informação n. 00482/140/B1C/090986.** Agência BIC, 3 de outubro de 1986c. Código de Referência BR DFANBSB V8.MIC, GNC.EEE.86018413. Acervo do Arquivo Nacional.

5 Entrevistas e depoimentos

5.1 Diretamente cedidos ao autor

Raquel O. B. **Entrevista.** Agosto de 2023. Entrevistador: Maicon de Farias Valsechi. Concedida em 21 de abril de 2023. Autorizada para fins desta dissertação em 11 de janeiro de 2024.

Silvio S. B. **Entrevista.** Agosto de 2023. Entrevistador: Maicon de Farias Valsechi. Concedida em 21 de abril de 2023. Autorizada para fins desta dissertação em 11 de janeiro de 2024.

Marlene M. K. C. **Entrevista.** Junho de 2023. Entrevistador: Maicon de Farias Valsechi. Concedida em 5 de dezembro de 2022. Autorizada para fins desta dissertação em 11 de janeiro de 2024.

Sérgio C. **Entrevista.** Junho de 2023. Entrevistador: Maicon de Farias Valsechi. Concedida em 5 de dezembro de 2022. Autorizada para fins desta dissertação em 11 de janeiro de 2024.

Reinoldo H. **Entrevista.** Setembro de 2023. Entrevistador: Maicon de Farias Valsechi. Concedida em 7 de setembro de 2023. Autorizada para fins desta dissertação em 20 de março de 2024.

Reginaldo F. P. **Entrevista.** Setembro de 2023. Entrevistador: Maicon de Farias Valsechi. Concedida em 7 de setembro de 2023. Autorizada para fins desta dissertação em 20 de março de 2024.

Carbajal F. S. **Entrevista.** Dezembro de 2023. Entrevistador: Maicon de Farias Valsechi. Concedida em 3 de dezembro de 2023. Autorizada para fins desta dissertação em 20 de março de 2024.

5.2 Audiovisual

Fátima A. **Depoimento.** 31 de janeiro de 2017. Florianópolis. Depoimento concedido ao DCM do Núcleo Estrela D'alva.

Silvio B. **Depoimento.** 31 de janeiro de 2017. Florianópolis. Depoimento concedido ao DCM do Núcleo Estrela D'alva.

José C. **Depoimento.** [S. d.]. Florianópolis. Depoimento concedido ao Departamento de Memória e Comunicação do Núcleo Estrela D'alva.

Ozélia C. **Depoimento.** [S. d.]. Florianópolis. Depoimento concedido ao Departamento de Memória e Comunicação do Núcleo Estrela D'alva.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Psicoativos e saberes religiosos: reflexões sobre um campo de estudos. **PLURA**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 69-89, 2014. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/768>. Acesso em: 2 maio 2024.

ALMEIDA, Mauro. A ayahuasca e seus usos. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. **O uso ritual da Ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado de letras, 2004.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. **O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla**: um estudo centrado na União do Vegetal. 1995. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1995. Disponível em: <https://cetadobserva.ufba.br/pt-br/publicacoes/o-fenomeno-do-cha-e-religiosidade-cabocla-um-estudo-centrado-na-uniao-do-vegetal>. Acesso em: 25 nov. 2022.

ANTUNES, Henrique Fernandes. A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 76-103, jul.-dez. 2011.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. **Revista Estudos Feministas**, v. 15, n. 3, p. 745-772, set. 2007.

ASSIS, Glauber Loures De; RODRIGUES, Jacqueline Alves. De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma “bebida sagrada” amazônica. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 46-70, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n3cap02>. Acesso em: 13 mar. 2022.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2000.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERNARDINO-COSTA, Joaze (org.). **Hoasca**: ciência, sociedade e meio ambiente. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2011.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; SILVA, Flávio Mesquita da. Construindo o mundo da Hoasca: a organização da União do Vegetal. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze (org.). **Hoasca**: ciência, sociedade e meio ambiente. Campinas: Mercado das Letras, 2011.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

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

BRISSAC, Sérgio Góes Telles. **A Estrela do Norte iluminando até o Sul**: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

BRISSAC, Sérgio. José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). **O uso ritualístico da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

BRITO, Antonio Mauricio Freitas. "Em defesa da família": ditadura, anticomunismo e racialização na escrita repressiva (1968-1985). **Revista de História**, São Paulo, n. 182, p. 1-29, 2023. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/206429>. Acesso em: 2 maio 2024.

CANELLA, Lídice da Costa Ieker. **O lótus e a rosa**: aspectos éticos entre o Budismo e a União do Vegetal. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11737>. Acesso em: 1 maio 2024.

CARVALHO, Tatiana Barbosa. **Em busca do encontro: A demanda numinosa no contexto religioso da União do Vegetal**. 2005. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

CASACA, Laura Abes; NASTARI, Jocimar. Departamento de Memória e Comunicação em Ação: integração fortalece o trabalho de preservação da memória e as ações de comunicação do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. **Centro Espírita Beneficente União do Vegetal**, Brasília, DF, 23 mar. 2017. Disponível em: <https://udv.org.br/blog/departamento-de-memoria-e-comunicacao-em-acao/>. Acesso em: 14 jun. 2024.

CEMIN, Arneide Bandeira. Os rituais do Santo Daime: “Sistemas de montagens simbólicas”. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. **O uso ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de letras, 2002.

CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (UDV). Departamento de Memória e Comunicação (DMC). **União do Vegetal**: o direito ao uso religioso do Chá Hoasca. Brasília, DF: DMC, 2018.

CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (UDV). **Em abril, 25 Núcleos e duas DAVs aniversariam**. Brasília, DF: DMC, c2024. Disponível em: <https://udv.org.br/blog/nucleos-da-udv/aniversariantes-abril-2018/>. Acesso em: 14 jun. 2024.

COUTINHO, Suzana Ramos. Perspectivas teóricas sobre mobilidade e religião. **REVER**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 11-24, 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/56485>. Acesso em: 1 maio 2024.

CUBAS, C. J. Religião, tempo e memória: interfaces para o estudo da História do Tempo Presente. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, Edição Especial - IV Seminário Internacional de História do Tempo Presente, p. 2-22, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/21751803ne2021e0107>. Acesso em: 19 mar. 2022.

CUNHA, Francisco Roberto Brito. **"O 'ABC' DA VIDA"**: narrativas do processo de formação e individuação no Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – Núcleo Santa Fé

do Cariri. 2021. Dissertação (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.

DE LA TORRE, Renée. La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. **Civitas**, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 506-521, set.-dez./2012. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/13013>. Acesso em: 6 nov. 2023.

DOSSE, François. História do tempo presente e historiografia. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012005>. Acesso em: 2 maio 2024.

ESCOBAR, José Arturo Costa. **Ayahuasca e Saúde**: Efeitos de uma Bebida Sacramental Psicoativa na Saúde Mental de Religiosos Ayahuasqueiros. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Cognitiva) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

FABIANO, Ruy. **Mestre Gabriel**: o mensageiro de Deus. 2 ed. Brasília: Pedra Nova, 2022.

FERNANDES, Cícero Guella. **Transformações pessoais na União do Vegetal**. 2011. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral**: procedimentos e possibilidades. São Paulo: Humanitas, 2006.

GENTIL, Lucia Regina Brocanelo; GENTIL, Henrique Salles. O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). **O uso ritualístico da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

GUEDES, Nicoli Glória de Tassis. **Modos de ser revista**: jornalismo e cotidiano em "O Cruzeiro", "Realidade" e "piauí". 2014. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. A batalha da borracha: propaganda política e migração nordestina para a Amazônia durante o Estado Novo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 9, p. 95-102, 1997.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Errantes da selva**: histórias da migração nordestina para a Amazônia. 1999. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/175858>. Acesso em: 1 abr. 2024.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

HOBBSAWN, Eric. **A era das revoluções, 1789-1848**. 45 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2014.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2000. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1588631>. Acesso em: 1 maio 2024.

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAUJO, Wladimir Sena. **O uso ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: FAPESP, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; FEENEY, Kevin. O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. **Revista Periferia**, v. III, n. 2, p. 1-29, jul./dez. 2011.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia. **Da Amazônia ao Norte Global e de volta**: as várias Ayahuascas da II Conferência Mundial da Ayahuasca. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), [s. l.], 2017. Disponível em: <https://neip.info/texto/da-amazo%CC%82nia-ao-norte-global-e-de-volta-as-varias-ayahuascas-da-ii-confere%CC%82ncia-mundial-da-ayahuasca/>. Acesso em: 21 mar. 2018.

LIMA, Luciano Leal da Costa; NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno. Chica Macaxeira, mãe de santo que ressuscitou: Contribuições para o estudo dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho. **Veredas Amazônicas**, n. 1, v. 1, p. 1-15, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/veredasamazonicas/article/view/238>. Acesso em: 1 maio 2024.

LIRA, Wagner Lins. “Da seringa ao chá”: uma história de mestres e padrinhos na Amazônia brasileira. **Tempo**, v. 27, n. 1, p. 96-116, jan. 2021.

LOBATO, Sidney. A historiografia da migração na Amazônia do século xx: pressupostos, teses e debates. **Fronteiras do Tempo**, nº 5, p. 11-26, 2014.

LODI, Edson. A UDV e as instituições hoasqueiras históricas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze (org.). **Hoasca**: ciência, sociedade e meio ambiente. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2011.

MELO, Rosa Virgínia A. de A. **Beber na fonte**: adesão e transformação na União do Vegetal. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

MIGNOLO, Walter D. **Habitar la Frontera**: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). 1. ed. Barcelona: CIDOB; Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), mar. 2015.

MORALES, Lúcia Arrais. O Arquivo Jean-Pierre Chabloz do Museu de Arte da Universidade Federal do Ceará (Mauc). *In*: REIS, Auricélia França de Sousa; SIQUEIRA, Graciele Karine; FREITAS, Thiago Nogueira de (org.). **S.E.M.T.A: Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia** por J. P. Chabloz. Fortaleza: Museu de Arte da UFC – Mauc, 2022. (Guia de Fontes).

MUDROVCIC, María Inés. **The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?** *Rethinking History*, v. 23, n. 4, p. 456-473, 2019.

NEVES, André Coitinho das. **O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas & tensões.** Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

PEREIRA, Otávio Castello de Campos. Considerações médico-científicas a respeito do chá Hoasca e sua inofensividade à saúde. **Neip**, [s. l.], abr. 2012. Disponível em: https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/campos_pereira_udv_consideracoes_inofensividade_hoasca_saude_2012.pdf. Acesso em: 14 jun. 2024.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

REMOND, René (org.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RIBEIRO, Dilma Lopes da Silva. **A busca de si numa religião hoasqueira – oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal (UDV)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2009. Disponível em: https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/5264/1/Dissertacao_BuscaReligiaoHoasqueira.pdf. Acesso em: 1 abr. 2024.

RICCIARDI, Gabriela. S. **O uso da Ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura: a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

RODRIGUES, Rogério Rosa; BORGES, Viviane. **História pública e história do tempo presente**. São Paulo: Letra e Voz, 2021.

ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. *In*: ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROUSSO, Dilma Lopes da Silva. **A busca de si numa religião hoasqueira – oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal (UDV)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

SANTOS, Jairo. **Mestre Gabriel, Coração de Maria e sua família de origem**. Brasília: Pedra Nova, 2022.

SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Sincretismos e migrações. *In*: RAMOS, Heloisa Helena Capovilla da Luz; ARENDT, Isabel Cristina; WITT, Marcos Antônio (org.). **Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas**. v. 6. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016. (Coleção Estudos Históricos Latino-Americanos – EHILA).

SILVA, Danielli Katherine Pascoal da. **Experiências com a (pá)lavra na união do vegetal: um estudo antropológico do conhecer caianinho**. 2016. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

SOUZA, Maria Jonilda Alves de. **Entre a memória social e a identidade: trajetórias da União do Vegetal (UDV) na Amazônia acreana**. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2015.

SOUZA, Valdir Mariano. **Ayahuasca, identificando sentidos: o uso ritual da bebida na União do Vegetal**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2010.

STRASSMAN, Rick. **DMT: a molécula do espírito: a pesquisa revolucionária de um médico sobre a biologia da quase morte e experiências místicas**. [S. l.]: Park Street Press, 2000.

TEIXEIRA, Ricardo Rodrigo de Paula. **Daime e liberdade religiosa**. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito Penal) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2136/tde-11092020-133425/pt-br.php>. Acesso em: 2 maio 2024.

USARSKI, Frank. A estrutura heurística da pesquisa sobre religião e processos migratórios – síntese e exemplificação. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3, p. 255-271, set.-dez. 2017.

VALSECHI, M. F. et al. Uma abordagem entre modernidade e religiosidade do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal In: V SEMINÁRIO INTERNACIONAL HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE, 25 a 27, 2023, Florianópolis/SC. **Anais [...]**. Anais do Evento. Disponível em: <https://eventos.udesc.br/ocs/index.php/STPII/VSIHTP/schedConf/presentations> . Acesso em: 07/08/2024.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. A. **Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WALSH NETTO, Patrick. **O exemplo na vida de quem prega: uma análise do CEBUDV a partir dos seus sócios**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões**. Tradução: Lineimar Pereira Martins. São Paulo: UNESP, 2012.

XAVIER, Joelma Aparecida dos Santos; PEREIRA, Rodrigo César Oliveira. Contribuição de uma vertente religiosa para a resignificação do comportamento do campo religioso tradicional: um estudo da prática do Santo-Daime Em Ouro Preto – MG. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 74-90, jul-dez/2016. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26905>. Acesso em: 2 maio. 2024.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CICLU	Centro Iluminação Cristã Universal
CME	Coordenação da Mobilização Econômica
CONAD	Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas
CONFEN	Conselho Federal de Entorpecentes
CRF	Centro de Regeneração da Fé
DIMED	Divisão de Medicamentos dos Ministério da Saúde
DINSAM	Divisão Nacional de Saúde Mental
DMC	Departamento de Memória e Comunicação
DSI	Divisão de Segurança e Informações
EUA	Estados Unidos da América
FAED	Centro de Ciências Humanas da Educação
LSD	<i>Lysergsäurediethylamid</i>
IMS	Instituto Metodista de Ensino Superior
Mauc	Museu de Arte da UFC
MS	Ministério da Saúde
PUC-Rio	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
SEMTA	Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia
SIAN	Sistema de Informações do Arquivo Nacional
Udesc	Universidade Estadual de Santa Catarina
UDV	União do Vegetal
UFAC	Universidade Federal do Acre
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFC	Universidade Federal do Ceará

UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UnB	Universidade de Brasília
USP	Universidade de São Paulo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Reportagem da Revista O Dia	47
Figura 2 – Cartazes de divulgação do SEMTA.....	47
Figura 3 – Reportagem da Revista O Cruzeiro	51
Figura 4 – Reportagem da Revista O Cruzeiro	51
Figura 5 – Reportagem do Jornal da Manhã de Criciúma/SC.....	98