



## **Uma abordagem entre modernidade e religiosidade do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal**

Maicon de Farias Valsechi<sup>1</sup>

**Resumo:** Buscando contribuir com novas pesquisas e investigações relacionadas à história das religiosidades, em diálogo com o campo da História do Tempo Presente, este trabalho objetiva compreender o surgimento e institucionalização do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV). Originada em berço amazônico, apresenta enquanto cosmovisão e crença uma “tradição monoteísta judaico-cristã” (MONTEIRO DA LUZ, 2011) e “reencarnacionista que usa em seu ritual o Chá Hoasca (também conhecido como *ayahuasca*), preparado a partir de duas plantas amazônicas, o cipó Mariri (*Banisteriopsiscaapi*) e as folhas da árvore Chacrona (*Psicotriaviridis*)” (UDV, 2023). A União do Vegetal foi criada em 22 de julho 1962 por José Gabriel da Costa, conhecido como Mestre Gabriel, que por meio da busca de um tesouro pelos seringais amazônicos, compreendeu a existência de uma missão espiritual por meio do uso religioso do chá Hoasca. “Naquela oportunidade, Mestre Gabriel tinha a companhia de sua esposa, Raimunda Ferreira da Costa (Mestre Pequenina), filhos e alguns seringueiros” (UDV, 2023). A bebida é utilizada nos rituais para fins de efeito de concentração mental e no compartilhamento de ensinamentos, segredos e mistérios da natureza por meio da oralidade. O presente trabalho objetiva investigar esta experiência religiosa como parte de um processo maior de “recomposição do campo religioso, até mesmo como aquele que revela o surgimento progressivo de uma nova forma de religião que sucederia o cristianismo nos países ocidentais” (HERVIER-LEGER, 2005, p. 60). Compreendendo assim a experiência religiosa do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal como parte do fenômeno de uma emergência moderna no surgimento de uma nova religiosidade “pós-tradicional”, nos termos da socióloga Danièle Hervieu-Léger, ou seja, “novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: novas representações do “sagrado” ou novas apropriações das tradições das religiões históricas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 40).

**Palavras-chave:** União do Vegetal; Hoasca; Dessecularização.

### **Religiosidades Hoasqueiras: Uma abordagem dessecular**

O uso do chá Hoasca para diversas finalidades e pluralidades de práticas é uma realidade amplamente estudada por diversos campos de conhecimento que vão desde o histórico, antropológico, sociológico e outros, demarcando a bacia amazônica como o berço dessa diversidade de experiências. 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 assim afirmar que as religiosidades provenientes da

---

<sup>1</sup>Mestrando em História pelo PPGH/UDESC, bolsista CAPES.



experiência do chá Hoasca com influência de uma diversidade de ritos e crenças, é própria do contexto brasileiro, originada em berço amazônico.

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 modernidade secular e dessecular. Assim, antes de atentarmos especificamente ao contexto histórico de surgimento da União do Vegetal – sendo a religiosidade que se pesquisa nessa investigação – bem como das trajetórias de vida de seu guia espiritual, Mestre Gabriel, e consequentemente de seus seguidores no contexto de Santa Catarina (recorte da pesquisa), é necessário recuar um pouco mais no tempo. Investigar assim como essa religiosidade se comunica dentro de um contexto histórico mais amplo de surgimento de novas experiências religiosas em um processo que foi compreendido pelo conceito de dessecularização.

### **O paradigma da secularização**

O estudo que pretende adentrar nas investigações históricas das experiências religiosas e das religiosidades, precisa inicialmente buscar delimitar os recortes temporais bem como as dimensões que se pretende adentrar. Isso porque, falar do religioso e das experiências religiosas, é talvez falar de experiências que acompanhem a história em passados que desaparecem no horizonte do tempo. “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 longo do tempo sofrendo constantes processos de mudança, hora expandindo, hora retraindo, hora se pluralizando. Contudo, é notório o constante movimento metamórfico da experiência religiosa ao longo da história. Dentre os diversos temas que compõem esse campo, a secularização foi um dos conceitos que recebeu especial destaque no processo de compreender o passado, presente e futuro das religiões. Compreender os debates e ideias a respeito da secularização é fundamental no presente trabalho, no sentido de investigar o surgimento e filiação as religiões hoasqueiras a partir do conceito que passou a ser chamado de dessecularização. Esse conceito emerge como um contraponto ao conceito secularizador e é esse o debate que se pretende produzir a seguir.



Peter Berger é um dos principais sociólogos que buscou compreender a experiência da secularização e 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 buscaram compreender o processo histórico de perda do poder do religioso sobre os diversos aspectos da experiência humana. Por ser uma temática amplamente debatida desde o processo conhecido por iluminismo cultural surgiram uma pluralização de conceitos. O termo secularização foi usado inicialmente, para tratar a respeito “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, buscando atender a diferentes tensionamentos e interesses. Não me interessa nesse instante em ampliar e conceitualizar os diversos caminhos interpretativos do fenômeno da secularização, sendo que para fins desse trabalho buscarei compreender a partir do pensamento de Berger o fenômeno 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). Esse processo histórico de redução do poder religioso pode ser compreendido como um processo emancipatório das representações 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 marco específico, ficando a critério de cada perspectiva epistemológica conceitualizar esse surgimento. Todavia, grande parte da historiografia compreende a construção do conceito a partir das mudanças ocorridas na sociedade ocidental a partir da modernidade. Trata-se de um processo com singular dimensão na transformação dessa sociedade, razão pela qual sua difícil delimitação conceitual, conflitos teóricos, e 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 produziu 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 cânones estabelecidos.

Nesse ponto já temos alguns aspectos históricos e sociais que se interconectam, se retroalimentam 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 reação. Estamos falando 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 secularizador, pois conforme 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 se demonstra não isolada em seus próprios preceitos e redes de poder, mais interconectada a uma rede maior de atores políticos, sociais e econômicos. É nesse aspecto que Berger busca demonstrar a relevância dessa transformação, pois no contexto 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).

Esse campo de disputa entre modernidade e religiosidade passa a receber novos contornos no processo de secularização, sendo que “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 enquanto 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). A partir dessa perspectiva passou-se a criar uma reação entre a modernidade e o poder religioso na qual “funcionaria segundo a lógica de um jogo cujos resultados seriam nulos: mais a modernidade avançava, mais o religioso recuava.”(WILLAIME, 2012, p. 146).

O debate suscitado buscou demonstrar assim o quão complexo e imbricado ainda se encontra a presente temática e como um campo epistemológico apresenta um conjunto de reflexões buscando demonstrar ou até mesmo questionar o paradigma secularizador. O presente trabalho, por seu turno, trata exatamente da narrativa histórica de uma religiosidade brasileira, latino-americana, que surge exatamente no contexto a qual o horizonte de expectativas conceituais apontavam como um período histórico supostamente mobilizado pela secularização. “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 União do Vegetal. Ou seja, como conceitualizar dentro do campo das ciências humanas, com o recorte epistemológico da história das religiões e religiosidades, o surgimento desta experiência histórica tão singular? Nesse sentido a ideia de dessecularização demonstra um caminho interessante para compreender o surgimento das religiosidades hoasqueiras em um campo de conhecimento mais amplo, emergido como um movimento dialético ao conceito secularizador, fazendo-se essa a reflexão a seguir.

### **Dessecularização e as religiosidades hoasqueiras**

O paradigma da secularização empiricamente não restou evidenciado na sociedade moderna e pós moderna, e assim restou contestado por uma diversidade de pesquisadores das ciências sociais como o próprio Peter Berger que ressignifica suas análises, Danielè Hervieu-Leger e Jean-Paul Willaine que observaram que o horizonte de expectativas de um fim do religioso, ou na sua perda de poder, não foi alcançado. Por muito tempo se acreditou 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 apresentou 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). Importa salientar que não se nega a existência de experiências secularizadoras na modernidade, contudo foi se percebendo 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). 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 (BERGER, 2000, p. 13/17) apresenta um panorama global religioso de considerável relevância do contexto, demonstrando a imersão ou fortalecimento de um conjunto de novas experiências religiosas na contemporaneidade. Por outro lado, apresenta ainda uma perspectiva eurocentrada, voltada para as religiosidades com maior destaque social. Suas contribuições são relevantes, mas apresentam alguns limites que precisam ser considerados no uso dos conceitos.

A socióloga Danièle Hervieu-Léger compartilha de ideias próximas a Berger, também questionando a secularização, contudo, demonstra um olhar mais amplo e complexo das experiências religiosas que emergem dentro do contexto. “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). A autora defende a existência de um processo dessecularizador, cuja recomposição das representações religiosas se apresenta dentro da modernidade, emergindo novas expressões e símbolos de religiosidades em uma sociedade pós-moderna.

“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 assim consegue apresentar um novo olhar sobre o conceito secular na relação entre religiosidade e modernidade. Isso porque demonstra que não necessariamente o



processo secular representou o fim do religioso, mas sim a sua expressão em novas representações 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 seu impacto no processo científico e técnico, um contínuo constante, técnico e desenvolvimentista.

“De outro lado, 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 em grande medida contribuiu com o desenvolvimento científico e tecnológico, bem como a secularização aconteceu principalmente na experiência ocidental quanto a separação entre o Estado e a Religião. Todavia, o seu impacto no processo de 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. Em razão desse não alcance das expectativas teorizadas é que novos teóricos passaram a sustentar a ideia da dessecularização. Essa nova ideia preceitua que o não alcance das promessas de uma modernidade ascendente ao progresso gerou a disseminação e recomposição de novas experiências religiosas. Essa recomposição em grande medida acontece em razão de que a secularidade coloca em questão a autoridade e poder das religiões hegemônicas, contudo, 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. Assim:

“É necessário ter entendido que a secularização não é, acima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos 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 surgem, novas representações religiosas são institucionalizadas e novas expressões e práticas são percebidas no espaço social. Dentre essa diversidade de religiosidades que emergem no contexto histórico supracitado as religiosidades hoasqueiras,



com uma postura discreta na sociedade, sujeitas a poucas análises dentro dos conceitos da história das religiões e religiosidades. Conforme se demonstrará, essas experiências religiosas surgem a partir das experiências vividas por meio do chá Hoasca. Importa ressaltar que não se está propondo uma análise linear, ou do surgimento dessas religiosidades a partir de uma relação única e direta da dessecularização. A seguir as narrativas de surgimento de cada instituição mostrará um conjunto de fatos e acontecimentos que levaram a germinação das religiosidades hoasqueiras. Encontros, desencontros, fatos macropolíticos, Mestres, florestas, soldados da borracha, Hoasca, mistérios e outros elementos que se encontram na imersão dessas experiências. Contudo, a reflexão do surgimento dessas religiosidades dentro de um contexto dessecular é interessante no sentido de 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, de 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 o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Essas experiências apresentam alguns elementos em comum, bem como um amplo campo de singularidades de histórias e 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’ (‘deadperson, 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 losmuertos’, isto é, ‘corda de morto’ ou ‘corda dos mortos’. A ayahuasca consiste geralmente na infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* do arbusto *Psychotriaviridis*. É comum também utilizar-se a folha do cipó *Diplopteryscabrerana* (denominada *chagropasnga* 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 *Psychotriaviridis*. (LABATE, 2004, p.56).

Outras nomenclaturas para o chá são comuns de serem encontradas como “nixipae, yagé, kamarampi, caapi” (ALMEIDA, 2002, p. 16), bem como os nomes Santo Daime e Vegetal, esses dois utilizados dentro dos contextos das religiosidades. Nessas três tradições o chá é utilizado para efeito de concentração mental na geração de um processo de



compartilhamento de ensinamentos próprios de cada religiosidade. 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 conecta tais experiências. Outro elemento de aproximação entre essas religiosidades são o seu surgimento, que acontecem a partir do encontro dos soldados da borracha com as práticas e usos do chá dentro do contexto amazônico. 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 ao 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 assim 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 a surgir no contexto supracitado 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 afirmar ter recebido 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 nominando o mesmo como Santo Daime, nome este que surge como expressão do pedido de força, luz e 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 o autor (LIRA, 2021, p. 99),



Mestre Irineu passou a fazer uma releitura com o cristianismo causando uma ruptura da prática do uso do chá com aquela feita 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) resalta ainda que em 1930 é fundado o Centro de Regeneração da Fé (C.R.F.) 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, também Estado do Acre. “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, passando a ser 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).

Conforme Beatriz Labate (2004, p. 68) a Barquinha pode ser considerada entre as religiões hoasqueiras como a mais eclética, tendo maior influência da umbanda, 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, sendo que 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).

É possível perceber assim 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 continuidade dos trabalhos religiosos por um dos seus seguidores Mestre Daniel,



denominando a instituição como Barquinha. Outras dissidências formaram novos grupos a partir desses seguimentos, contudo, no sentido original de formação os dois contextos citados merecem especial destaque, tanto pela originalidade e singularidade na amalgama de dogmas, crença e experiências que se fundem na formação dos grupos, quanto pelas próprias narrativas que possibilitam as suas formações.

Por fim, a terceira religião surgida nesse contexto foi o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, criada 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 sujeitos historicizados nessa pesquisa, será mais bem aprofundada nos próximos subcapítulos, cabendo aqui apenas destacar que a UDV faz parte da tradição das religiões hoasqueiras, surgindo em um mesmo contexto, contudo com uma diversidade de elementos singulares em suas práticas e crenças.

### **Considerações finais**

As religiões hoasqueiras apresentam um conjunto de desafios na sua compreensão e historicização quando da expansão aos centros urbanos. Assim, o conceito de dessecularização apresenta um conjunto de elementos passíveis de observação e análise para compreender o surgimento e crescimento dessas religiões para além da floresta. Por outro lado, demanda alguns elementos limitadores de aplicação do conceito, o que remonta a necessidade de produção de novos horizontes conceituais que possam explicar dentro da história das religiões o surgimento dessas experiências em suas singularidades.

Destacasse por fim que o nascimento dessas instituições aconteceu em berço amazônico, em regiões de dimensões continentais em uma época com pouca mobilidade e acesso à informação, em um contexto histórico entre guerras e de conflitos políticos que foram desde a ascensão de Getúlio Vargas até a ditadura militar de 64. Ressaltando assim a importância e relevância dessas religiões dentro de um contexto dessecular, que expressaram em um período de pesada repressão e conservadorismo, novas formas de representação de um sagrado religioso. Com a apropriação, ressignificação e criação de outras formas de religiosidade conseguiram expressar formas de crenças singulares a partir do uso religioso do chá Hoasca, sendo necessária cada vez mais novas pesquisas que deem destaque e aprofundamento histórico a essas experiências.



## Referências

ALMEIDA, Mauro. A ayahuasca e seus usos in LABATE. Beatriz Caiuby. SENA ARAUJO, Wladimir. **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado de letras, 2002.

ALMEIDA, Mauro. A ayahuasca e seus usos in LABATE. Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas, SP: FAPESC, 2004.

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

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

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

CEMIN, Arneide Bandeira. Os rituais do Santo Daime: “Sistemas de montagens simbólicas” in LABATE. Beatriz Caiuby. SENA ARAUJO, Wladimir. **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado de letras, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religiosidade em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion, hilo de lamemoria**. Barceloda: Herder, 2005. DOSSE, François. História do tempo presente e historiografia In: **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 05 - 22, 2012. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012005>. Acesso em: 14 mar. 2022.

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras in LABATE. Beatriz Caiuby. SENA ARAUJO, Wladimir. **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado de letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. 385p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1588631>. Acesso em: 8 ago. 2023.

LABATE, **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: FAPESP, 2004.  
LIRA, W. L.. “Da seringa ao chá”: Uma História de Mestres e Padrinhos na Amazônia brasileira. **Tempo**, v. 27, n. 1, p. 96–116, jan. 2021.

MONTEIRO DA LUZ, Cristina Rego. **Mestre Gabriel, o Mensageiro de Deus**. Disponível em: <https://udv.org.br/blog/mestre-gabriel-mensageiro-de-deus/>. Acesso em: 20/12/2021.



V SEMINÁRIO INTERNACIONAL  
**HISTÓRIA DO  
TEMPO PRESENTE**  
EPISTEMOLOGIAS DO SUL GLOBAL

ISSN: 2237-4078

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

UDV. **Quem Somos**. Disponível em: <https://udv.org.br/a-uniao-do-vegetal/>. Acesso em: 16/01/2022.