

# (Des)afetar e compreender. Uma (curta) retrospectiva psicodélica

Juan Scuro<sup>1</sup>

## Abrir um campo etnográfico

Comecei a descobrir o mundo das plantas sagradas em 2010, quando iniciei minhas investigações etnográficas sobre a transnacionalização do Santo Daime para o Uruguai. Hoje penso naquele jovem pesquisador, absolutamente alheio ao campo em que entrou, e misturam-se a nostalgia, a auto-percepção de um rico processo de amadurecimento pessoal e intelectual e a confirmação absoluta de um desenvolvimento exponencial do campo dos psicodélicos e da produção científica em torno do tema. Fui afetado pelo campo desde o início, e foi essa ideia de afetação de Favret-Saada (2005) que me acompanhou desde o primeiro momento na busca por possíveis interstícios metodológicos em meu percurso etnográfico. Mais de uma década se passou desde então e, claramente, nem o campo nem quem escreve são os mesmos. O que aconteceu nesses anos?

A partir do momento em que comecei a fazer etnografia em uma igreja do Santo Daime no Uruguai, ficou claro que estava diante de uma tarefa bastante nova, não só para mim, o que certamente era, mas também para o ambiente acadêmico mais amplo, porque aquilo, naquela época, era ainda muito mais desconhecido pela população em geral do que é hoje. Estava claro que um novo campo etnográfico abria-se então.

---

<sup>1</sup> Professor na Universidad de la República, Montevideo.

Era o ano de 2010. Eu estava iniciando meu mestrado em Antropologia, em Porto Alegre, sob a orientação do professor Ari Pedro Oro. Nessa época, tomei conhecimento da existência da religião Santo Daime, uma das chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate, 2004), ou seja, instituições religiosas que começaram a formar-se nas primeiras décadas do século XX na região do Acre e que vivenciaram gradativamente um importante processo de transnacionalização, muito particularmente notável a partir da década de 1990. O Santo Daime rapidamente me chamou a atenção, pois percebi nele uma grande convergência de temas que me seduziram. O Santo Daime reúne temas em torno de religião, drogas, estados de consciência e xamanismo amazônico. Morei em Porto Alegre, onde fiz mestrado e doutorado, mas sou proveniente do Uruguai, país onde nasci, morei e concluí minha graduação. Saber da existência de uma igreja do Santo Daime em meu país gerou em mim um grande entusiasmo. Uma igreja do Santo Daime no Uruguai? Uma igreja de origem brasileira onde se consome ayahuasca no Uruguai, “o país laico sem índios”?

Dois anos depois, defendi minha dissertação de mestrado intitulada *No Uruguai também há Santo Daime. Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. No Uruguai também existe o Santo Daime. Foi isso que quis dizer com a possível dupla interpretação que o enunciado tem. Considerando as fortes características do Brasil como exportador de religião (Oro, 1993), e levando em conta a bibliografia cada vez mais abundante que foi produzida em torno da transnacionalização das religiões ayahuasqueiras brasileiras, dizer que no Uruguai também existe o Santo Daime é dizer que o fluxo de exportação (neste caso, das religiões ayahuasqueiras) também chegou a este país. Esse é um primeiro sentido possível da afirmação, digamos, a partir de uma perspectiva brasileira. O Uruguai também é destino dessas religiões. Por outro lado, a afirmação tem um segundo significado possível, desta vez, na perspectiva uruguaia. No Uruguai, onde certos mecanismos obscurecem a expressão da alteridade, a afirmação de que “também existe Santo Daime” pretendia ser uma contribuição para a paleta de cores da alteridade interna.

Pareceu-me interessante compreender a especificidade de um grupo religioso com as características do Santo Daime no Uruguai. O Santo Daime é um espaço de múltiplas circulações. Pessoas, narrativas, objetos, linguagens, imaginários, práticas passam por esse espaço. “Brasil” e “Amazônia” como sínteses significativas ocupam um lugar simbólico relevante na esfera daimista. Mais especificamente, as experiências ligadas aos saberes e às práticas das populações amazônicas estão particularmente presentes no Santo Daime. Esse espaço, essas interseções possibilitadas pelo Santo Daime e que ali circulam, formam um espaço de sociabilidade e de cotidiano onde se materializam práticas e modos de sentir e pensar que tornam esse espaço único no contexto nacional uruguaio. Uma igreja do Santo Daime no Uruguai funciona, então, como uma possível porta de entrada para um espaço de circulação de experiências particulares, específicas, onde podemos encontrar ao mesmo tempo: estética cristã, de matriz afro, indígena, línguas espanhola e portuguesa, ayahuasca amazônica, rapé, cantos, maracás, estados alterados de consciência, para citar alguns elementos.

Eu estava descobrindo um novo campo etnográfico singularizado por uma manifestação religiosa do Brasil que se enraizou no Uruguai desde o início da década de 1990. Ao contrário dos importantes processos de crescimento e legitimação de outras formas religiosas do Brasil (como as igrejas pentecostais e neopentecostais, ou diferentes expressões de religiões de matriz afro-brasileira), o Santo Daime apresentava uma diferença abismal em termos de visibilidade pública. Trinta anos após o início do processo de fundação de uma igreja do Santo Daime no Uruguai, seu crescimento em termos numéricos é modesto.

O Santo Daime é enquadrado como um terceiro movimento ou fluxo religioso do Brasil. Se insistirmos na ideia de que o Brasil exporta religião e se os segmentos pentecostal e afro-brasileiro são bons exemplos de processos consolidados de reterritorialização de práticas, o Santo Daime e as religiões ayahuasqueiras brasileiras expressam outra forma possível de circulação de narrativas religiosas originárias do Brasil. Nesse caso, a

particularidade da carga simbólica colocada em circulação pelas religiões ayahuasqueiras brasileiras está orientada para um campo semântico ligado ao xamanismo amazônico. Isso é claramente visto na centralidade do uso ritual da ayahuasca, uma bebida psicodélica originária da bacia amazônica tradicionalmente utilizada por múltiplas populações dessa região (Luna, 1986). A centralidade do uso ritual da ayahuasca no contexto das religiões ayahuasqueiras brasileiras não implica a ausência de elementos e práticas simbólicas do espectro cristão e afro. Nesse sentido, o Santo Daime é uma expressão muito particular de uma síntese narrativa extremamente poderosa, pois reúne uma ampla gama simbólica onde podem ser claramente apreciados elementos das grandes tradições de construção cultural do Brasil intercultural (MacRae, 1992).

Essa complexa rede de elementos exportáveis que é o Santo Daime nunca esteve livre de polêmicas, principalmente focadas na natureza psicoativa da ayahuasca, ou Santo Daime, como é conhecida a bebida psicodélica dentro dessa religião. A bebida resultante do cozimento na água de algumas plantas de origem amazônica, como *Banisteropsis caapi* e *Psychotria viridis*, é comumente conhecida como ayahuasca, yagé, hoasca ou Santo Daime. Essa bebida tem a particularidade de conter algumas substâncias psicoativas, como a N,N-Dimetiltriptamina (DMT), e outras substâncias, como Harmine, Harmaline e Tetrahydroarmina (Callaway, 2005). A presença dessas moléculas nas preparações tradicionais da ayahuasca e os efeitos de alteração da consciência que produzem fazem com que essa bebida e seus usos sejam objeto de significados muito diferentes. Por um lado, as características psicodélicas da ayahuasca a tornam objeto de controle internacional, uma vez que o proibicionismo como modelo de controle de substâncias implica a consideração desses componentes em termos de riscos. Porém, ao mesmo tempo, as mesmas características psicodélicas dessa bebida e de outros psicodélicos, como a psilocibina (componente ativo de algumas espécies de cogumelos), despertaram um interesse científico muito forte nas últimas décadas, o que é conhecido como o renascimento psicodélico (Sessa, 2012).

## Percursos psicodélicos

O uso de psicodélicos para diversos fins não é novidade, muito pelo contrário. Os usos tradicionais de psicodélicos são encontrados em todo o planeta, e suas origens perdem-se no tempo (Schultes e Hofmann, 2012). O interesse científico por essas substâncias também não é novo. Sua investigação sistematizada remonta ao final do século XIX e, particularmente, a meados do século XX. Até o final da década de 1960 e início da década de 1970, foram realizadas importantes pesquisas em diversas áreas do conhecimento, muitas das quais objetivavam compreender as formas tradicionais de uso dessas substâncias e até apontar possíveis usos terapêuticos de algumas delas para determinadas patologias (Apud, 2016). O modelo proibicionista consolidado desde a década de 1970 teve muitas implicações desastrosas, entre elas, a profunda estigmatização dos usuários de substâncias psicoativas e a suspensão da agenda de pesquisa. A partir da década de 1990, mas particularmente no início do século XXI, encontramos-nos perante um novo panorama, em que as substâncias psicodélicas são mais uma vez objeto de grande interesse e marcam um renascimento. Esse grande interesse pelos psicodélicos é expresso de várias maneiras. Há, por um lado, um acentuado processo de transnacionalização das religiões ayahuasqueiras do Brasil para a Europa, os Estados Unidos, o Canadá, a Austrália, o Japão e a América Latina. Ao mesmo tempo, há também um forte processo de legitimação e diversificação das igrejas nativas americanas ligadas ao uso religioso do peiote na América do Norte. Simultaneamente a isso, observa-se um forte processo de circulação internacional de xamanismos amazônicos ligados ao uso de substâncias como a ayahuasca, transformando lugares como Iquitos e Pucallpa, no Peru, em grandes centros receptores de turismo internacional em busca de experiências, retiros, dietas e outras atividades ligadas à ayahuasca (Fotiou, 2016). Curandeiros, vegetelistas e xamãs oriundos dessas regiões também passam a circular sistematicamente pelas metrópoles. Esse cenário reverbera em um aumento constante de pesquisas antropológicas sobre esses temas. Ao mesmo tempo, a agenda ligada à investigação

na área médica ganha cada vez mais relevância, contando atualmente com grandes avanços no estudo do potencial terapêutico de diversos psicodélicos. Os mais avançados nessa direção são o MDMA, na pesquisa em fase III para uso terapêutico no transtorno de estresse pós-traumático, e a psilocibina, na pesquisa de fase II para a depressão (Carhart-Harris *et al.*, 2021; Mitchell *et al.*, 2021). A ayahuasca também apresenta importantes avanços em pesquisas quanto aos seus potenciais usos terapêuticos (Breeksema *et al.*, 2020; dos Santos *et al.*, 2016).

## Ser afetado e compreender

Enquanto realizava meu trabalho etnográfico com o Santo Daime no âmbito de meu mestrado, participei periodicamente de “trabalhos”, principalmente em duas igrejas daimistas, uma na periferia de Porto Alegre, e outra na periferia de Montevideu. “Trabalho” é o nome dado às reuniões cerimoniais que são realizadas rotineiramente dentro da doutrina do Santo Daime. Os trabalhos são rituais com duração de várias horas, onde a ayahuasca é consumida dentro da igreja, e as pessoas cantam e dançam. Todos aqueles que participam do trabalho consomem a ayahuasca. Nesse sentido, uma particularidade do campo em que estava ingressando implicava algumas exigências metodológicas próprias. Eu poderia, talvez, ter escolhido a opção do entendimento bourdieano-weberiano, e, dessa forma, teria havido a possibilidade de ter uma certa aproximação ao campo, participando de algumas instâncias comuns, realizando algumas entrevistas, e isso talvez houvesse sido suficiente para produzir uma monografia sobre o processo de transnacionalização do Santo Daime. Contudo, o “exercício espiritual” ou “amor intelectual” que Bourdieu menciona (Bourdieu, 1999, p. 533), referindo-se à possibilidade de compreensão colocando-nos mentalmente no lugar do outro, poderia significar uma possível limitação epistemológica com consequências metodológicas prejudiciais. “Exercício espiritual” poderia ser uma sequência de palavras provenientes do campo etnográfico em que estava ingressando, talvez melhor “trabalho espiritual”, mas

ambas as expressões soam compatíveis, ou seja, há uma ação voluntária focada em algo imaterial. Mas o “amor intelectual” seria algo mais complexo de ser revelado a partir do campo etnográfico. Em primeiro lugar, embora compreendamos o sentido em que Bourdieu o expressa, pensando em termos “nativos”, correria o risco de dizer que essas palavras justapostas referem-se mais a um possível oxímoro do que a uma possibilidade real. Refiro-me à dimensão estritamente emocional do amor, afetiva e sentida fenomenologicamente e fisicamente, e não tanto à dimensão intelectual desse conceito. Talvez fosse levar Bourdieu e seu convite à “abertura oblativa” (1999, p. 533) literalmente no encontro com o outro que estava sendo colocado em jogo. Foi justamente esse o desafio metodológico que se tornou evidente para mim quando iniciei o trabalho. Para conseguir essa compreensão, para conseguir essa comunicação e participação no grupo, seria necessário também compartilhar a experiência de modificação dos estados perceptivos que são possibilitados após a ingestão da ayahuasca. Em outras palavras, se eu quisesse fazer uma etnografia entre comunidades daimistas, teria de participar do “trabalho”, ou seja, consumir ayahuasca, passar por um estado de modificação de consciência e entrar em um registro epistemológico diferente. E assim foi. No dia 7 de outubro de 2010, participei pela primeira vez de um trabalho daimista. Foi em uma igreja da periferia de Porto Alegre. A data é muito significativa dentro da doutrina Daimista da linhagem do Padrinho Sebastião, pois é a data de seu nascimento. Nesses trabalhos, é cantado integralmente o principal hinário daimista, o do Mestre Raimundo Irineu Serra, fundador da doutrina no início do século XX.

Seguem alguns fragmentos do diário de campo, datado de 9 de outubro de 2010:

A segunda parte estava começando. Dessa vez, eu tinha um copo quase cheio. Eles estavam certos, o melhor ainda estava por vir. Dançamos e cantamos como estávamos fazendo até então. Depois de alguns hinos, a vontade de vomitar foi tão grande que tive de sair da igreja. Agora eu entendia o que estava acontecendo. Agora

eu podia sentir a verdadeira força do Daime. A poucos metros da porta, perto da fogueira, parei para vomitar. Não era mais eu que estava vomitando, era uma força que invadiu meu corpo e expulsou qualquer indício de impureza. Seria interessante estabelecer uma tipologia de vômito, pois esse era claramente um vômito diferente de qualquer outro. Fiquei vomitando por um tempo e, mais uma vez, um “irmão” me ajudou, trazendo-me papel higiênico. Mais uma vez, não foram necessárias palavras. Aproximei-me do fogo.

Desde o início, eu havia me rendido à situação e confiava em tudo o que me era dito. Sentei-me em uma cadeira de plástico perto da fogueira. Eu estava melhor depois de vomitar, mas ainda havia um longo caminho a percorrer. Levei as mãos à cabeça e comecei a sentir meu corpo vibrar. Minhas mãos e pés tremiam ao ritmo do fogo. Eu estava com medo.

Levantei-me e me aproximei de uma grade de madeira atrás de mim, como se quisesse vomitar, mas não vomitei. Meu corpo foi tomado por alguma força. Eu estava ciente do que estava acontecendo, mas parecia que não era eu quem estava no controle do meu corpo. O irmão ao meu lado, que estava em silêncio o tempo todo, agora assumiu uma atitude mais amigável e me disse para ficar calmo, que era bom voltar para a igreja. Eu não conseguia voltar. Uma força estava me puxando para o chão. Senti uma forte vontade de me deitar. Deitei-me em um banco de madeira perto da fogueira e meu corpo começou a morrer em partes. Meus braços começaram a adormecer, depois não conseguia mover meus pés. Eu estava deitado no banco. Minha visão era muito limitada. Minha atenção estava totalmente concentrada em meu corpo. Um irmão veio de dentro da igreja para me ajudar. O poder do cypó, da ayahuasca, estava me levando em direção à terra. Minhas mãos queriam entrar na terra. O irmão que veio de dentro da igreja, mais velho do que o que estava comigo antes, agarrou meu corpo e quis me levantar. Tudo estava acontecendo com total calma. Não havia nervosismo ou tensão em nenhum deles. Consegui me sentar no banco e, naquele momento, pensei que fosse morrer. Um irmão de rosto branco e olhos azuis-claros falou bem perto de mim, com as palavras certas. “É seu primeiro



trabalho espiritual”, disse ele. “Fique calmo, você não vai morrer.” Eu não conseguia mexer meu corpo. Ao me sentar, minha cabeça foi direto para o centro do corpo e minhas mãos a cobriram, como se estivesse em uma posição fetal, sentada.

Comecei a gemer o que se tornaria um grito, primeiro muito baixo, depois alto e mais alto e mais alto, até que gritei, gritei. Gritei alto e por um longo (acho) tempo. Meu corpo foi completamente tomado pela força. Eu estava me tornando parte da própria natureza. Eu me sentia como uma raiz. Comecei a ter essa sensação quando estava perto do fogo e comecei a tremer. Agora era evidente que o poder da planta havia tomado conta de mim. Eu tinha dois irmãos ao meu lado. No momento de maior tensão, pouco antes de conseguir me sentar, antes de chegar o irmão que veio de dentro da igreja, senti que o estava trazendo com minha própria força. Eu sabia que precisava de um irmão, de uma sabedoria para estar comigo naquele momento. Não se tratava da necessidade de um médico. Era a necessidade de um espírito que soubesse o que estava acontecendo naquele momento e que não precisasse mais do que algumas palavras para me ajudar.

Senti a energia dos irmãos ao meu lado. Eles tentaram me levantar, dizendo que era bom eu voltar para a igreja e continuar com o “trabalho”. Eles me levantaram entre os dois, mas eu não conseguia me mover com facilidade. Fiquei rígido. Os primeiros passos foram muito difíceis. Depois, comecei a conseguir mover meu corpo um pouco mais. A distância que me separava da porta da igreja era de cerca de trinta metros. Andei alguns passos e fiquei rígido novamente. Um dos irmãos que me ajudava falava espanhol, mas já estava falando português havia algum tempo. Naquele momento, senti que ele estava falando comigo em espanhol. O outro irmão, mais velho, disse algo que não me lembro, mas parei e pedi que falassem em português. Eles entenderam o que estava acontecendo. Quando me aproximei da igreja, pude me movimentar melhor. O canto se tornou cada vez mais presente. Na porta, usei minhas mãos para limpar a energia do meu corpo.

Senti-me melhor e entrei na igreja. Tudo continuou de forma muito tranquila. Comecei a entender melhor. Os irmãos que me levaram do lado de fora me deixaram com o “fiscal”, um homem muito magro, todo de branco e com uma presença harmoniosa, com movimentos lentos e sábios. Conhecia muito bem tudo o que estava acontecendo naquele lugar. Fiquei ao lado dele por um tempo, com minha mão direita apoiada em suas costas. Agradei-lhe, pois entendi que ele era compreensivo. Eu voltaria a dançar quando pudesse, mas antes fui buscar água, acompanhado pelo fiscal. Foi uma comunicação sem palavras. Quando levantei a cabeça para beber água, notei o quadro com a foto do Mestre Irineu e olhei para ele suavemente. Eu entendi. Eu o venerava. Tudo já estava muito claro. O que tinha de ser modificado já havia sido modificado. O deslocamento do ponto de vista, sobre o qual eu já havia sido informado no campo, estava acontecendo. “Conte a ele sobre o deslocamento do ponto de vista”, lembrei a mim mesmo. Sentei-me em uma cadeira e esperei até poder voltar para dentro para dançar, entre os hinos. Quando me sentei, senti uma enorme felicidade, e uma força inesgotável habitou meu corpo. Eu ria e entendia. Senti felicidade, senti muito amor. Voltei à dança completamente feliz e com muita força. Era necessário voltar ao centro. É lá que a energia está concentrada.

Durante os anos mais intensos do trabalho de campo, de 2010 a 2015, houve muitas oportunidades de participar de diferentes modalidades de uso da ayahuasca, em contextos muito diferentes. Durante esses anos, minha participação foi, em média, de uma cerimônia por mês. Hoje leio o registro do diário aqui apresentado e vejo o início de uma longa jornada de experiências em que há um processo de aprendizado muito rico. Manter a participação em diferentes modalidades de uso da ayahuasca ao longo dos anos não foi uma tarefa fácil. Fui afetado foi minha própria sombra durante essa trajetória. Eu conheci “desde dentro”, como gosta Ingold (Ingold, 2015). Acredito ter muitos bons elementos para dizer que vivi o deslocamento do ponto de vista, ou seja, a mudança de perspectiva do perspectivismo ameríndio, sobre o qual Viveiros de Castro nos alertou (Viveiros de Castro, 2002). Tudo isso, no entanto, não implicou o resultado, às vezes ob-

servável, do “devir xamânico”, tão comum no campo antropológico dedicado a esses temas.

Olhando para trás, só posso ter um sentimento de grande respeito pelas práticas de ayahuasca quando elas são realizadas de forma respeitosa e cuidadosa com as pessoas envolvidas. A estratégia metodológica por excelência foi a participação em um grande número de contextos neoxamânicos ao longo dos anos. Dessa forma, foi possível uma compreensão, não no sentido de “colocar-se mentalmente” no lugar do outro, mas no sentido de colocar-se fenomenologicamente no lugar do outro. Foi certamente um “exercício espiritual”, no sentido de Bourdieu e também no sentido nativo.

## Abertura cartográfica

Minha experiência etnográfica no Santo Daime levou-me a aprender sobre outras formas de uso de plantas psicodélicas no Uruguai. Foi assim que dei continuidade ao trabalho que havia iniciado, dessa vez como parte de meu doutorado em antropologia. Um cenário bem diversificado apresentava-se, com práticas de uso de plantas sagradas em diferentes contextos cerimoniais. Meu interesse continuou a concentrar-se nos usos da ayahuasca, porque ela é o que une diferentes tradições neoxamânicas. Descobri que não era apenas o Santo Daime a única forma possível de usar essa bebida. Também me deparei com centros holísticos com características diferentes, seguindo a tradição do vegetalismo peruano (Luna, 1986). Essas formas de uso da ayahuasca diferem consideravelmente daquelas do contexto daimista. Em primeiro lugar, e como principal elemento de distinção, poderíamos mencionar a ausência de elementos explicitamente cristãos no contexto vegetalista e um aumento nas formas mais ligadas aos xamanismos locais, embora isso sirva apenas como uma generalização, já que ambos estão presentes em ambas as formas. Também me deparei com uma síntese muito nova de práticas neoxamânicas no contexto do que é comumente conhecido como Caminho Vermelho, ou seja, uma série de formatos rituais do México que incluem práticas como o Temazcal ou a Dança do Sol. Essas

três tradições (religiões brasileiras da ayahuasca, vegetalismo peruano, caminho vermelho mexicano) podem ser claramente identificadas como presentes no Uruguai por meio de diferentes grupos, cada um deles, por sua vez, com diferentes graus de transformação e adaptabilidade ao ambiente local. Um grupo particularmente interessante em termos de sínteses simbólicas, que encontrei durante o trabalho de campo, foi aquele em que todas essas tradições estão presentes em graus variados, mas com um histórico claro e estritamente “local”. Estou me referindo ao surgimento de um caminho “charrúa” do neoxamanismo da ayahuasca. Meu objetivo durante os anos de trabalho de campo entre esses grupos foi mapear os processos de circulação dessas práticas de seus “locais de origem” até o Uruguai. Em outras palavras, meu percurso foi inverso. Depois de identificar esses diferentes grupos, comecei a seguir os passos das pessoas e lugares que foram importantes nos processos de chegada desses grupos e de suas práticas no Uruguai. Isso me levou a realizar atividades de campo nas áreas mais relevantes do surgimento das religiões ayahuasqueiras brasileiras, na região do Acre, Brasil, e também na região amazônica peruana com maior influência sobre os grupos vegetalistas que identifiquei no Uruguai. Assim, realizei atividades de campo principalmente na área de Tarapoto, mas também em Iquitos. Motivado por essas mesmas razões, tive a oportunidade de ir ao México para conhecer mais de perto algumas das maneiras pelas quais a (neo)mexicanidade (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2011) expressa-se em grupos que, de alguma forma, foram a fonte do que é conhecido como Camino Rojo no sul da América Latina e no Uruguai.

## Reminiscência etnográfica

Que efeitos essas práticas têm no cenário nacional uruguaio? De certa forma, foi guiado por esse amplo questionamento que procurei entender os mecanismos simbólicos em jogo à medida que um campo neoxamânico desenvolve-se no Uruguai: como essa estética neoxamânica desafia ou retroalimenta as narrativas dominantes sobre a nação? Dos grupos com os

quais realizei o trabalho de campo, encontrei dois particularmente significativos em termos de ressignificações de narrativas históricas sobre a nação. Na época, propus pensar o que observei em termos de neo-orientalidade (Scuro, 2021). Hoje não tenho certeza de que essa ideia seja a mais feliz, mas, de certa forma, é sugestiva. O que eu quis dizer com neo-orientalidade? Inspirado pelo trabalho de Renée De la Torre e Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011) sobre a relação entre mexicanidade e neomexicanidade, ficou claro para mim que, no Uruguai, esses grupos estavam revelando uma relação semelhante entre a orientalidade como uma construção histórica de processos pré-estatais e o que chamei de neo-orientalidade.

Em poucas palavras, pode-se dizer que a neo-orientalidade é um processo de ressignificação da identidade ativado por espaços neoxâmânicos nos quais se reivindica uma conexão simbólica direta, uma reconexão, com um espaço de identidade pré estado-nação moderno. Um espaço em que o pós-moderno faz contato com o pré-moderno, contornando a modernidade, entendida em seus componentes mais neocoloniais e contrários aos sentidos comuns mais vitais. A neo-orientalidade, assim como a orientalidade, conectaria-se, então, com um espírito horizontal, que busca consensos unânimes, que busca o respeito e o contato com a natureza e as formas tradicionais de habitar o território, que escaparia das lógicas de captura neocolonial impostas pela vida moderna. Um elemento altamente significativo na construção do Estado-nação está diretamente relacionado ao extermínio da população nativa em um genocídio que fundou a nação recém-independente. Em grande medida, uma narrativa dominante foi historicamente construída no Uruguai, na qual se imagina um país fortemente constituído por uma população branca europeia, no qual as populações nativas do continente americano não ocupam um lugar significativo. A neo-orientalidade reconstrói, com mecanismos da “Nova Era”, uma narrativa de ancestralidade associada a uma alteridade específica condicionada por narrativas nacionais. A neo-orientalidade refere-se a formas contemporâneas específicas de reinterpretar os eventos históricos do período de ascensão do Artiguismo, precisamente o momento da constituição da

orientalidade. A neo-orientalidade interpreta as ideias e a práxis de Artigas em termos de uma forte influência local, indígena e marcadamente espiritual, em vez de pensar no projeto Artiguista como amplamente influenciado pelas “novas ideias” vindas da Europa e pelo processo de independência nos Estados Unidos, como é interpretado pela historiografia. No cenário neoxamânico em que a neo-orientalidade é ativada, uma nova mitologia nacional é construída, sem necessariamente recorrer à historiografia canônica, mas sim trazendo à tona novos significados do passado. A neo-orientalidade cria um espaço narrativo nas margens do Estado-nação porque baseia-se em identificações anteriores à existência do Estado-nação.

Identifiquei muito claramente essas características de neo-orientalidade em dois grupos neoxamânicos diferentes. Por um lado, a chegada do Caminho Vermelho no Uruguai está fortemente associada ao processo de expansão da América do Norte para a América do Sul de um tipo de institucionalização neoxamânica de práticas como o Temazcal (*sweatlodge*), a Dança do Sol, o uso do peiote, entre outras. O movimento que começou a ser gerado a partir de 1992, de reconexão com o conhecimento original de cada um dos territórios da América, assumiu uma dimensão significativa graças a Aurelio Diaz Tekpankalli e à Igreja do Fogo Sagrado de Itzachilatlan (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2017). É um movimento panindigenista que busca reativar em cada território uma conexão com as práticas originais do lugar. Foi assim que o Caminho Vermelho chegou ao Uruguai, e é nessa direção que fiz uma possível cartografia do processo de surgimento, desenvolvimento e transformação desse grupo no Uruguai. A forma local, por excelência, que o Caminho Vermelho adquiriu no Uruguai veio a ser chamada de *Camino de los Hijos de la Tierra*, e foi nesse processo que me concentrei, juntamente com as principais características de seus líderes (Scuro, Giucci, Torterola, 2018; Viotti e Scuro, 2019). O foco da análise foi colocado principalmente no processo de neo-orientalização do Caminho Vermelho no Uruguai. Isso significa que, a partir dessa institucionalidade, surgiram importantes líderes, publicações, presença na mídia e um amplo dispositivo terapêutico espiritual, em que se faz uma forte referência a aspectos da

orientalidade da era artiguista e recorre-se a identificações com os mundos charrúa e guarani anteriores ao Estado-nação como projetos futuros, digamos, como utopia. A utopia é, então, direcionada para um retorno à terra, aos modos comunitários de produção e tomada de decisões, ao cuidado com os relacionamentos, à horizontalidade, à busca de consenso, à opção pelas formas de vida mais “naturais” possíveis.

Observei algo semelhante em outro grupo, com características muito mais modestas em termos de número de participantes e impacto público, mas que ativa no Uruguai uma forma muito particular de identificação com os Charrúa. Nesse caso, trata-se de um grupo fundado e liderado por uma pessoa que se identifica como Charrúa e usa a bandeira de Artigas, ou seja, da Orientalidade, como seu emblema.

Esses grupos que, digamos, expressam o que identifico como neo-orientalidade, são, portanto, constituídos como portais para a possibilidade de explorar novas formas de significar o passado, o presente e o futuro da nação. A participação em rituais neoxamânicos como a Dança do Sol, cerimônias de ayahuasca ou outras plantas sagradas, temazcales, retiros, orações com tabaco ou outros, permite, nesses contextos, a possibilidade de uma aproximação virtual a um mundo indígena imaginado. E é nesse ponto que sempre encontrei as maiores dificuldades analíticas.

### O que fazer com o neoxamanismo?

Enquanto eu mergulhava na experiência etnográfica, na escrita e no intercâmbio acadêmico, a ansiedade analítica nunca deixou de me acompanhar. Já eram alguns anos de trabalho de campo ativo, com efeitos importantes sobre mim. Realizar o trabalho de campo e avançar no processo de pesquisa era sinônimo de ser completamente afetado. O processo reflexivo da etnografia implicava uma suspeita permanente de minhas próprias projeções e expectativas. Vi ao meu redor uma espécie de fascínio pelos mundos da ayahuasca, do xamanismo e da Amazônia, que tentei problematizar ao mesmo tempo em que o reproduzia. Fui atraído pela literatura que encontrei, mas

também percebi uma certa marginalidade do assunto em relação às discussões centrais da disciplina. Ou melhor, senti como se houvesse duas histórias da antropologia, ou duas maneiras de fazer antropologia. Por que eu sentia isso? Será que eu estava lendo a literatura errada ou não estava lendo o suficiente? Provavelmente, um pouco dos dois. Certamente, as histórias e os modos de fazer antropologia não são um ou dois, mas muitos. Quero chamar a atenção para o fato de que percebi uma ausência de perspectivas críticas sobre o mundo das plantas sagradas ou psicodélicas e sobre o neoxamanismo em geral. Minhas primeiras incursões na literatura sobre o assunto estavam intimamente ligadas à produção antropológica brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. O que li me pareceu muito interessante. Também achei tudo bastante descritivo, histórico e com um forte espírito benevolente em relação às práticas em geral. Percebi uma certa sobreposição entre a linguagem antropológica e a linguagem nativa. Na verdade, grande parte da literatura que eu estava acessando era produzida a partir de uma perspectiva que era, digamos, bastante condescendente em relação aos grupos de ayahuasca. Isso não significa que eu esperava uma literatura de denúncia, mas sim que era lógico abordar uma literatura que produzisse uma legitimação necessária para os grupos. Sinto que fui muito influenciado pela literatura antropológica brasileira produzida sobre o fenômeno no Brasil.

Por outro lado, havia outro tipo de análise do neoxamanismo que ressoava mais fortemente em mim. Como o neoxamanismo funcionava? Encontrei na leitura de Taussig (Taussig, 2012) o que eu não conseguia visualizar nas abordagens que conhecia do Brasil. Ou seja, faltava-me uma perspectiva crítica que enfocasse os mecanismos projetivos de poder e imaginários em jogo, que acabei identificando como dispositivo neoxamânico (Scuro, 2016). A leitura de autores ligados ao modelo de modernidade/colonialidade deu-me indícios de uma resposta ao que estava procurando. Eu não estava convencido de que a única abordagem possível das práticas neoxamânicas fosse uma descrição acrítica e romantizada das mesmas.



Tampouco consegui conciliar as visões mais radicalmente críticas a ponto de ignorar a especificidade das práticas em questão.

Está claro que, em grande parte, o neoxamanismo tem um histórico específico de classe média alta e que a busca por experiências exóticas não leva necessariamente a um caminho de transformação coletiva. Mas isso não se aplica da mesma forma às religiões brasileiras da ayahuasca. Também não é possível reduzir o fenômeno a uma questão de classe e descartar qualquer possibilidade que não nos leve a fixarmo-nos apenas nas modalidades de poder colonial implícitas no assunto. O que vi no campo foi um conjunto muito amplo e diversificado de formas de participação em redes internacionais de ayahuasca, usos psicodélicos ou neoxamânicos. Outras perspectivas analíticas (Caicedo, 2007; Fotiou, 2014; Losonczy e Mesturini, 2010) que enfatizaram mais as construções de imaginários e relações de poder foram mais relevantes para mim na formação do que eu estava tentando elaborar como uma reflexão sobre o que percebia.

Foi isso que me levou a pensar no neoxamanismo em termos de dispositivo produtor de subjetividades. Vi nos mundos neoxamânicos potenciais transformadores no sentido de que o neoxamanismo era um espaço de convergência de discursos que eram, até certo ponto, contra-hegemônicos. Alguns aspectos do espírito contracultural de um período inicial do surgimento do neoxamanismo na década de 1960 eram visíveis nas práticas e nos discursos que observei. Simultaneamente, uma nova forma de colonialidade ficou evidente para mim quando vi o entusiasmo comercial e a falta de perspectiva crítica no que observei. O que quero dizer é que vi no neoxamanismo um espaço de articulação, um espaço onde é possível acessar pistas epistemológicas e traços do pensamento indígena, tentativas de modelos de vida um tanto alternativos à lógica comercial e de poder predominante, mas, ao mesmo tempo, um espaço onde circulam reificações de alteridades indígenas e possíveis perpetuações de marginalizações. Pensar o neoxamanismo em termos de dispositivo permitiu-me ver essas nuances e aparentes contradições características dos mecanismos da modernidade/colonialidade.

O cenário é muito amplo. Há especificidades que separam e conectam em uma mesma teia de relações. Pensar o neoxamanismo em termos de um dispositivo implica seguir a trilha de uma matriz epistemológica veiculada pelo uso de psicodélicos, os quais permitem possibilidades de compreensão de novas relações entre categorias como “religião” e “saúde”, cujos significados estanques modernos impedem a sobreposição. Na época, afirmei que “o uso de plantas mestras é a prática sedutora e expansionista mais paradigmática e eficaz do neoxamanismo” (Scuro, 2018, p. 279). Mantenho essa ideia e identifico diferentes formas desses usos. Uma possibilidade de acessar o mundo dos psicodélicos ou das plantas mestras é por meio de contextos mais “tradicionais”, ou seja, recorrendo a práticas realizadas no âmbito de cerimônias indígenas. Outra forma é por meio da institucionalização do uso de plantas sagradas, como a ayahuasca ou o peiote, por meio de religiões, como as religiões ayahuasqueiras brasileiras ou as igrejas nativas americanas. Em terceiro lugar, há formas de “exportação” e adaptação do uso dessas substâncias em novos contextos metropolitanos na forma de novos grupos, centros holísticos etc. Por fim, a entrada de práticas associadas ao uso de psicodélicos no campo da saúde em sentido mais restrito está tornando-se cada vez mais notória. A estrela desse processo é a psilocibina. Por um lado, é notório o uso crescente da psilocibina na forma de “microdoses” em ambientes terapêuticos. Pequenas doses de psilocibina não devem ter efeitos perceptíveis e estão sendo cada vez mais usadas como substitutos dos antidepressivos clássicos. Ao mesmo tempo, como mencionado anteriormente, a agenda de pesquisa clínica em torno da psilocibina está mostrando resultados muito promissores. A psiquiatria está enfrentando uma mudança de paradigma impulsionada pelo renascimento psicodélico. Isso já está acontecendo à medida que a pesquisa e os modelos regulatórios avançam.

## Manifestando a mente

Escolhi o termo “psicodélico” desde o título deste capítulo. Quando comecei meu caminho nesses assuntos, preferi noções como “plantas sagradas”,

“plantas mestras” ou “plantas de poder”. Essas opções faziam sentido na época, e isso foi desenvolvido em diferentes trabalhos ao longo dos anos. Mais recentemente, o termo “psicodélico” tornou-se o eixo sobre o qual estamos trabalhando. Isso tem algumas implicações. O termo “psicodélico” foi introduzido no mundo acadêmico em 1956 pelo psiquiatra Humphrey Osmond (Osmond, 1957). É um neologismo formado a partir das raízes *psyche* (mente) e *delein* (manifestar), o que implica que as substâncias psicodélicas são aquelas capazes de manifestar a mente. O termo é usado pelas ciências da saúde para se referir a um grupo de substâncias específicas, definidas por seu mecanismo de ação em um receptor serotoninérgico. O renascimento psicodélico ao qual me referi anteriormente tem o ímpeto da pesquisa médica como um de seus principais motores. A agenda de pesquisa nesse sentido tem como objetivo o desenvolvimento de medicamentos seguros para uma série de patologias.

Por que termino com esta breve seção? Até aqui, tentei resumir alguns aspectos etnográficos, teóricos e metodológicos do que tem sido meu trabalho de pesquisa sobre psicodélicos. O foco inicial estava nas práticas religiosas e neoxamânicas. Como disse anteriormente, essas, juntamente com as formas e usos mais estritamente “tradicionais” dos psicodélicos e os usos no campo da saúde, compõem um cenário neoxamânico em um sentido amplo, em um espectro de discursos e práticas que vão do mais tradicional/religioso ao mais secularizado/médico. Ou seja, por um lado, teríamos as práticas tradicionais de uso de psicodélicos em contextos indígenas. Isso talvez possa ser chamado de xamanismo. Por outro lado, temos as religiões, às quais podemos aplicar essa categoria. Depois, há o que identificamos como a transnacionalização da estética, dos discursos e das práticas fora dos contextos tradicionais, em centros holísticos. Restringimos a categoria neoxamanismo a esse grupo. Por fim, há a entrada dos psicodélicos no campo biomédico. Em todos esses campos, cada um deles impregnado de diferentes formas discursivas e argumentativas, circulam, de uma forma ou de outra, substâncias específicas (psicodélicas) que carregam consigo um complexo que remete a formas específicas de conceber as

relações entre as noções de indivíduo e grupo e entre humano e não humano. Independentemente de restringir o uso da categoria neo xamanismo ao terceiro dos quatro grupos mencionados, gostaria de chamar a atenção para o fato de que o campo dos psicodélicos é uma generalização que, de alguma forma, coloca em tensão um polo mais ligado ao tradicional/religioso/neoxamânico com o campo médico e farmacológico mais estritamente secularizado. Mesmo nesse último campo, os psicodélicos destacam-se não apenas como fármacos em potencial, mas também como questionadores dos paradigmas dominantes, pois, em grande parte, o efeito terapêutico dos psicodélicos está intimamente ligado à dimensão espiritual e aos estados modificados de consciência que eles produzem.

Os psicodélicos, nesse sentido, são um ponto de convergência entre os campos secularizados da religião e da saúde. São também um espaço de disputa epistemológica e metodológica entre os polos tradicional/religioso e secular/médico. A religião, a tradição, a espiritualidade e o campo médico-científico entrelaçam-se em torno de um conjunto de substâncias e experiências que, oriundas do conhecimento das populações indígenas, colocam novos desafios e, ao mesmo tempo, atualizam relações desiguais de produção e acesso ao conhecimento e ao valor que ele produz.

A tensão no campo dos psicodélicos a que me refiro pode ser exemplificada pelas diferentes trajetórias que a ayahuasca e a psilocibina vêm desenvolvendo. A primeira, muito fortemente associada ao polo tradição/religião, e a segunda, muito fortemente inserida no campo médico/secularizado. A psilocibina, representante de um processo weberiano de racionalização, está secularizando-se rapidamente, ao mesmo tempo em que se insere no campo médico. A ayahuasca, por outro lado, permanece em uma esfera de maior “resistência” promovida por seus “guardiões”, ou seja, aqueles sujeitos políticos que reivindicam e defendem um uso legítimo, formas específicas e práticas associadas. Esse não é o caso da psilocibina; no entanto, mesmo que seja secularizada, ela mantém uma certa abertura para uma ontoepistemologia diferente.

Quando, em 1965, Lévi-Strauss fez sua crítica ao conceito de totemismo, analisando a produção sobre o assunto até aquele momento, chamou a atenção para alguns aspectos interessantes. Primeiro, ele exorcizou o totemismo do campo religioso a fim de redefini-lo. Como corolário desse mesmo movimento, restringiu o uso do termo a um modo particular da lógica de estabelecer relações entre “natureza” e “cultura” e, assim, universalizou-o precisamente como o mecanismo pelo qual estabelecemos relações entre dimensões como indivíduo e grupo e entre humano e não humano (Lévi-Strauss, 1965). Ele levou o totemismo, como eu o interpreto, a um mecanismo lógico universal a partir do qual as formas e classificações começam a vir à tona, começam a manifestar-se. Ele levou o totemismo a uma expressão, a uma forma na qual a mente manifesta-se. Isso é o totemismo entendido como um *psyche delein*. Parece que o totemismo, assim como os psicodélicos, teria um lugar comparável como técnicas de manifestação da mente e, nesse movimento, eles unem essa tensão imaginada entre o tradicional/religioso e o médico/secular. Essa união, entretanto, ao contrário da metafísica de Lévi-Strauss, não está isenta, mas inscrita em mecanismos desiguais de relacionamento e produção de conhecimento.