

Nova Era, neoxamanismo e utopia psicodélica¹

FRANCISCO DE LA PEÑA MARTÍNEZ²

O movimento Nova Era é um dos fenômenos mais reveladores do nosso tempo. Descrito por muitos como uma nebulosa polimorfa, reticular e heterogênea de crenças – que, apelando à espiritualidade e à transformação pessoal, engloba muitas correntes, práticas e doutrinas –, é indiscutível que sua influência se deixe sentir em todas os âmbitos da cultura. Sendo assim, constitui um dos ideários mais característicos de nossa contemporaneidade; um ideário que se apresenta como alternativo e até revolucionário, mas cujos vínculos com o capitalismo atual são mais estreitos do que se possa pensar. Interessa-me analisar, neste texto, a relação do Nova Era com uma de suas vertentes, o movimento neoíndio e, em particular, com as práticas associadas ao neoxamanismo e ao consumo de plantas psicotrópicas.

O neoxamanismo se caracteriza pela reivindicação, a recriação e a combinação de diversas práticas curativas e rituais de origem indígena e pelo recurso de uma versão pan-indianista e neotradicionalista do



¹ Traduzido por Tiele Kwarlevski. Supervisão: Cleci Bevilacqua.

² Escola Nacional de Antropologia e História – México

xamanismo tradicional, em uma espécie de língua franca que combina uma série de motivos recorrentes (o culto à “Mãe” natureza, o mito do Bom selvagem, a busca pelo transe xamânico por meio da música, do canto, da dança ou do consumo de enteógenos, as neurociências, a física quântica e a psicologia transpessoal, os rituais xamânicos como manipulação da energia cósmica) em uma doutrina padronizada, des-localizada, inespecífica e de alcance global.

Envolve os não indígenas, seus principais praticantes e usuários, como guias espirituais e, em muitos casos, está fortemente associado ao consumo de plantas psicotrópicas, as quais se costuma idealizar e considerar como a via régia rumo ao sagrado e como uma panaceia capaz de solucionar e curar toda a classe de males.

Uma das demandas mais importantes deste neoxamanismo *no-voerista* é o direito de consumir e utilizar as plantas psicotrópicas sem restrições, assim como a necessidade de legislar para que se preserve e se proteja a sua produção e comercialização. A ideia que subjaz a esta reivindicação é que todas as práticas rituais e terapêuticas em torno dos psicotrópicos, tradicionais e contemporâneas, devem ser tratadas com a mesma legitimidade e que, em consequência, os usos que os povos indígenas e a população não indígena fazem de tais plantas são equiparáveis. O trabalho de Labate e Cavnar sobre o peiote representam muito bem essa posição (Labate e Cavnar, 2016)

A agenda novoerista e neoxamânica é, hoje em dia, um fator que incide em muitas dinâmicas associadas à globalização e, em particular, no turismo místico, na indústria cultural (literatura, cinema, televisão), no mercado de religiosidade e de medicinas alternativas. Por isso, considero necessário oferecer uma visão crítica de tal fenômeno, a fim de avaliar os alcances e os efeitos do mesmo, tanto no plano social, quanto no plano político e econômico.

Nova Era e pós-modernidade

Para seus adeptos, o discurso Nova Era aparece como uma resposta à crise das grandes ideologias, associadas à modernidade, e como uma alternativa que pretende superar seus impasses. Os ideais da revolução e do socialismo, ou a visão da história universal como um processo evolutivo ascendente e orientado para um futuro melhor, resultado do progresso associado à superioridade da racionalidade científico-técnica, da democracia liberal e do mercado, sofrem, efetivamente, de um descrédito mais ou menos evidente em nossos dias.

Nova Era é um termo que provém do mundo da astrologia e que está baseado nas supostas leis dos ciclos cósmicos, em particular na doutrina da precessão dos equinócios, segundo a qual o sol muda de signo zodiacal a cada 2160 anos, e na crença de que assistimos ao fim da Era de Peixes e ao nascimento da nova era, a Era de Aquário. Uma ideia essencial desse discurso é que a nova era se caracterizará por uma consciência espiritual, planetária, ecológica, pacifista e harmonizante, acompanhada de profundas mutações psíquicas na humanidade e por uma mudança de paradigma, da visão materialista e mecanicista a uma visão holística, interativa e mística do universo. Por isso, poderia se caracterizar o núcleo duro do Nova Era como uma combinação de milenarismo, metafísica holista e transformação pessoal (Lacroix, 1996).

Costuma-se remontar a origem do movimento Nova Era aos anos sessenta e associá-la a experiências como a da comunidade de Findhorn, na Escócia, o movimento do potencial humano de Esalen e, em geral, com a contracultura *hippie*. O mais conhecido *best-seller* que sintetiza o ideário desse movimento, *A Conspiração Aquariana*, foi publicado em 1980 por Marilyn Ferguson, uma adepta da chamada psicologia humanista. No entanto, o Nova Era faz parte e é o herdeiro de uma longa tradição antimodernista, que nasce com o romantismo. Expressão de uma espécie de má consciência do capitalismo, o romantismo é uma crítica da modernidade em nome de valores e ideais associados ao passado ou

às culturas pré-modernas (ocidentais e não ocidentais). É, também, um movimento que exalta a subjetividade, o eu íntimo, os sentimentos e a espiritualidade e que, por isso, se opõe ao racionalismo e ao universalismo do pensamento ilustrado.

O romantismo opõe ao mecanicismo uma visão organicista e monista que supõe a unidade da alma e do corpo e do homem com o universo, concepção que inspirou uma extensa tradição terapêutica romântica, que repudia o materialismo biológico da medicina alopata e que reivindica as medicinas alternativas, de cunho holístico. Os românticos exaltaram também o retorno às tradições religiosas, mágicas e esotéricas, recuperando os mitos pagãos, a alquimia, a bruxaria, o consumo de drogas e a astrologia.

Nesse mesmo sentido, a aspiração de viver em harmonia com a natureza, a busca por uma experiência originária de fusão com o cosmos e a idealização da vida em comunidade também são temas recorrentes nesse movimento. A oposição romântica à ciência, ao intelecto e à abstração implica, em contrapartida, uma valorização da espiritualidade, da transcendência e da intuição, estimulando, assim, o reencantamento do universo (o qual é visto como um universo animista) e a busca de comunicação com o outro mundo (dos deuses, dos ancestrais ou dos mortos).

Os adeptos do Nova Era retomam todos esses motivos de inspiração romântica, aos quais combinam com outros tipos de crenças. Entre esses, destacam-se o espiritualismo norte-americano (ver o capítulo de Emerson José Sena da Silveira, neste volume), as correntes esotéricas e ocultistas tradicionais (como o agnosticismo, os Rosacruzes ou a franco-maçonaria), assim como aquelas que se desenvolvem ao longo do século XIX (o espiritismo e a teosofia em particular), junto às religiões e às tradições místicas orientais (sufismo, budismo, cabalismo, tantrismo, taoísmo), às religiões pagãs, pré-cristãs (celtas, nórdicas) e àquelas dos povos “primitivos”, destacadamente, o xamanismo.

No ideário Nova Era, todas as doutrinas são válidas, e o diálogo entre as diferentes formas de “espiritualidade” é estimulado, absorvendo igualmente os ensinamentos do mestre Eckhart e de Madame Blavatsky, de Carl Jung e de René Guénon, de Emerson e de Steiner, de Mesmer e de Krishnamurti, de Aldous Huxley e de Swedenborg, de Allan Kardec e de Plotino, de Teilhard de Chardin e de Ilya Prigogine, de Gurdjieff e de Stanislav Grof, de Fritjof Capra e de Castaneda.

O ideário Nova Era propicia uma sensibilidade que se adequa muito bem aos tempos pós-modernos: é multicultural, relativista, eclética, nomádica e tolerante, crítica em relação ao racionalismo e aberta à síntese e à experimentação, em caráter subjetivo, de todo tipo de crenças. Nela convergem ideias heteróclitas, que vão desde a crença na transmigração da alma e na lei do karma, no corpo astral e na natureza divina e imortal do eu interior (a centelha divina que habita em cada sujeito), até a crença nos anjos e espíritos ou em um Cristo cósmico que anima o universo como uma energia sutil que se manifesta de tempos em tempos, através de distintos avatares (Jesus, Buda ou Krishna). Por meio de diversas técnicas (*Rebirth*, respiração holotrópica, regressões hipnóticas, *channelling*, visualização), os adeptos do novoerismo acreditam ser possível reviver o nascimento, recuperar as lembranças da vida intrauterina, acessar as vidas anteriores, comunicar-se com os seres que já morreram, encontrar-se com Deus no interior de si mesmo ou alcançar o sucesso e a riqueza (Vernette, 1992).

Existe um léxico Nova Era muito específico, que fala de vibrações e ondas, energia e luz, de harmonia e unidade, de amor e realização de si, de meditação e sabedoria, de tomada de consciência e de aventura espiritual, e que foca na transformação pessoal. Transformação que implica o descobrimento de poderes psíquicos e o despertar místico à energia universal, que anima tudo o que existe através de práticas espirituais, experiências terapêuticas ou de vida comunitária. A noção de uma energia cósmica desempenha um papel fundamental nesse discurso, e está estreitamente associada à ideia de uma essência comum a todas as

tradições místicas, que se manifesta de diversas formas em culturas e épocas distintas. O acesso e o manejo de tal energia é, assim, e independentemente da técnica espiritual escolhida, a via para a realização pessoal e para o despertar de uma consciência planetária.

É possível distinguir ao menos três grandes vertentes no interior da Nova Era que, na maioria dos casos, se entrecruzam:

As espiritualidades alternativas, que compreendem a todos aqueles que têm um interesse no sagrado, mas que o buscam à margem da tradição cristã, nas religiões do oriente, pré-cristãs (célticas, nórdicas), ameríndias, africanas ou da Oceania, ou no espiritismo, no ocultismo e no esoterismo.

As terapias alternativas, que abarcam todas as técnicas e formas de curas “brandas” diferentes da medicina alopática ou oficial. O manejo das energias, o holismo e a busca da comunhão com o cosmos fazem parte dos objetivos de muitas dessas terapias, desde o *reiki* até o *yoga*. Muitas psicoterapias Nova Era são herdeiras das dissidências da psicanálise freudiana, desde o junguismo até a bioenergética de Wilhelm Reich, e deram origem a diversas propostas (a psicoterapia transpessoal, a psicossíntese, a psicologia humanista).

As políticas alternativas, que partem, em sua maioria, da ecologia profunda e de sua crítica ao antropocentrismo, ao consumismo, ao desenvolvimentismo e ao conservadorismo ou à ecologia superficial. Os movimentos do arco-íris, as organizações animalistas ou o veganismo se inspiram nas doutrinas da ecologia profunda, sistematizadas por autores como Arne Naës ou Fritjof Capra.

A contracultura dos anos sessenta e a ciência Nova Era

Na base da ideologia Nova Era encontra-se a busca de um contato direto com o divino, uma via que opõe à religião, instituição “dogmática”

dominada por uma classe sacerdotal, a “espiritualidade”, entendida como uma abertura a todas as crenças, baseada na experiência direta. A espiritualidade Nova Era é essencialmente de tipo individualista, não requer a adesão necessária a um grupo e se opõe, por isso, à organização social ou às instituições do tipo Igreja ou seita. Ela se opõe também ao ateísmo e ao agnosticismo, embora não se oponha à ciência e à investigação experimental, as quais considera aliadas fundamentais (Vernette, 1999, p. 111).

Efetivamente, uma das fontes mais importantes do movimento Nova Era diz respeito às teorias associadas ao movimento do potencial humano e ao Instituto Esalen, centro de pesquisas psicológicas fundado em 1961, em torno do qual foram desenvolvidos trabalhos por personalidades como Carl Rogers, Gregory Bateson, Abraham Maslow, Rollo May, Carlos Castaneda, Allan Watts, Aldous Huxley ou Paul Tillich.

Uma das metas desse movimento era investigar, utilizar e ampliar o potencial cerebral por meio do emprego de todas as técnicas criadas no Oriente e no Ocidente, antigas e modernas, mágicas e científicas, a fim de alcançar uma ampliação dos estados de consciência, liberar a imaginação e impulsionar a transformação pessoal e o desenvolvimento de uma profunda espiritualidade. A Nova Era apropriou-se desse programa e converteu-o no fundamento de sua utopia, que sacraliza o eu e a consciência interior e promove um novo paradigma para a ciência, um paradigma pós-racionalista e pós-cartesiano.

A experiência espiritual é concebida, em sua essência, como uma manifestação do funcionamento de nossa mente, como um estado ampliado de consciência que nosso cérebro pode alcançar por meio de determinadas práticas. Os estados místicos podem ser alcançados pela modificação da bioquímica cerebral, por intermédio de disciplinas meditativas e espirituais como o budismo zen, o sufismo, o yoga, a meditação transcendental, a cabala, o misticismo cristão; inclusive, a parapsicologia e o ocultismo são considerados como vias na busca dessa espiritualidade profunda.

Um lugar especial é reservado às plantas e às substâncias psicoativas (peiete, *ayahuasca*, cogumelos, LSD etc.), que são consideradas meios privilegiados para proporcionar os estados modificados de consciência que ampliam o potencial mental. Como se sabe, no contexto da contracultura dos anos sessenta e graças às obras de Timothy Leary, Albert Hofmann, Gordon Wasson, Weston La Barre ou Aldous Huxley, todas essas substâncias foram objeto de culto por parte da geração *hippie*. Um culto que continua vivo hoje em dia e que é alimentado por uma vasta bibliografia novoerista que, amparando-se em pesquisas científicas de ponta, reivindica o uso não apenas espiritual, mas terapêutico das substâncias psicodélicas, consideradas alternativas médicas para muitas doenças.

Em todos os casos, apela-se à aquisição de um saber ou um tipo de pensamento que extrapole as limitações do nosso modo de percepção habitual e que se caracterize por ser holista, intuitivo e transpessoal; uma nova episteme que ultrapassa o racionalismo moderno e se ampara na física das partículas e na teoria quântica para declarar que, entre o universo e a consciência humana, existe uma simbiose, e que essa consciência pode transformar a matéria, já que ambas constituem campos de energia interconectadas holisticamente em um mesmo sistema.

Assim, o enaltecimento dos estados modificados de consciência (EMC) é elevado pelo pensamento Nova Era para celebrar a união do todo com o todo, para desqualificar o paradigma racionalista da separação entre o sujeito e o objeto, entre a mente e o mundo e para ver, na dissolução do eu e na fusão do transpessoal, os ideais a serem alcançados, a fim de atingir uma realização espiritual plena.

Sociedade em rede, globalização e Nova Era

O fenômeno Nova Era é de origem anglo-saxônica, da comunidade de Findhorn, na Escócia. O meio teosófico inglês migrou para os Estados Unidos e, a partir daí, alimentando-se da contracultura *hippie*,

difundiu-se pelo mundo. A caracterização do movimento é problemática. Enquanto alguns consideram o Nova Era como um Novo Movimento Religioso (NMR) ou como uma revitalização que se desdobra em um contexto laico, outros o definem com distintos termos: religião paralela, religião secular, religião de substituição ou para-religião. A denominação de movimento também é imprecisa, posto que o Nova Era carece de líderes reconhecidos, de sedes específicas, de órgãos oficiais ou de estruturas institucionais permanentes.

Mais que uma igreja, seita ou culto ao qual alguém adere ou se inscreve, a Nova Era é um rede de grupos informais e flexíveis, autônomos e diversos, que tem interesses e ideias em comum, os quais não estão vinculados por hierarquias ou estruturas. Massimo Introvigne a caracteriza como uma meta-rede, ou seja, uma rede de redes muito diversas, um entorno no qual redes diferentes se encontram e interagem (Introvigne, 1996, p. 187). Na realidade, embora os adeptos dessa rede possam coincidir em festivais, reuniões ou lugares de peregrinação, conservam uma margem de autonomia que lhes permite fazer parte de uma ou de várias redes ou transitar livremente entre elas (pode-se ser adepto da astrologia e não da ecologia profunda, da angelologia e do neoxamanismo e não do *yoga* etc.).

Há uma controvérsia entre os que veem a Nova Era como uma reação à modernidade e os que a consideram, pelo contrário, um fenômeno que expressa as dinâmicas mais destacadas da modernidade contemporânea, o que alguns autores caracterizam como sobre-modernidade, hipermodernidade ou modernidade transbordada devido aos efeitos de aceleração e aos excessos que acarreta. Os que compartilham do primeiro enfoque concebem a Nova Era como um sinal da decomposição das instituições religiosas, da individualização das crenças e como uma compensação ideológica ao desapego e à solidão que a crise da modernidade propicia, ou seja, a desilusão e a perda de influência dos valores e das instituições associadas à modernidade. Frente à desintegração dos laços sociais, ao descrédito das grandes ideologias e à decomposição do

campo religioso, surge uma reação antimoderna que apela aos valores e às práticas tradicionais, ao distanciamento do mundo e ao recolhimento em si mesmo em um tom que é, ao mesmo tempo, hiperindividualista e comunitário.

Os simpatizantes do segundo enfoque, diferentemente, veem na Nova Era uma afirmação e uma radicalização dos valores próprios da modernidade contemporânea. A comercialização, a readaptação e a relocalização das práticas espirituais, a adoção de estratégias mercadológicas que oferecem desenvolvimento e realização pessoal e a promoção de um vasto mercado de crenças ao gosto do cliente, que alguns descreveram com termos como religião *à la carte*, *fast food* espiritual, supermercado religioso ou *pot-pourri* espiritual, seriam uma manifestação da lógica neoliberal de rentabilização, desregulação e privatização de tudo, incluindo as necessidades e os bens religiosos (Teisenhoffer, 2008).

A recusa do racionalismo coexiste na Nova Era com a confiança na ciência experimental e nas tecnologias de ponta para fundamentar e explorar as experiências místicas e as práticas espirituais, com uma visão pragmática dessas últimas, cuja aplicação é proporcionada em todos os âmbitos da vida cotidiana, incluindo as esferas laboral, política e empresarial. Desse modo, deve-se destacar o uso sistemático dos meios de comunicação, especialmente a internet, na criação de redes por meio das quais os líderes e adeptos da Nova Era interagem e difundem suas atividades, redes que proporcionam mobilidade e circulação por todo o mundo. Em contraste com o primeiro enfoque, portanto, o que distinguiria a maior parte dos novoeristas é um claro otimismo em relação à evolução espiritual da humanidade e uma ativa participação na mudança da sociedade, mais do que uma recusa ou distanciamento do mundo.

De qualquer modo, a Nova Era pode ser considerada como um movimento que, ao mesmo tempo que recusa certos aspectos da modernidade, é também uma notória expressão da mesma, pois constitui um imenso livre mercado de crenças religiosas (que, igualmente, remete a tradições antigas, neotradicionalismos e tradições inventadas). Além

disso, alimenta uma indústria fortemente ancorada nas tecnologias midiáticas de ponta com milhões de seguidores, cuja contemporaneidade é indiscutível.

Movimento neoíndio e neoxamanismo

Uma das vertentes mais destacadas da Nova Era é aquela que está relacionada com o neoindianismo e o neoxamanismo, um fenômeno que, na América Latina e no México, em particular, tem sido objeto de um crescente número de pesquisas no âmbito da antropologia (DE LA PEÑA, 2001 E 2002; Gallinier e Molinié, 2006; González, 2006; De La Torre, 2007).

O interesse dos estudiosos por esse fenômeno se explica não apenas por sua amplitude e por sua difusão cada vez maior, mas também por sua grande diversidade de facetas. O Neoindianismo pode ser visto como um tipo de identidade emergente à qual aderem, sobretudo, pessoas de origem urbana que, em nome da recriação e da preservação de práticas culturais consideradas autóctones e ancestrais, formaram grupos de inspiração nativista por todo o país.

Tais grupos, apelando à herança cultural das altas civilizações de origem pré-hispânica, realizam diversas atividades de restauração e revitalização cultural que compreendem a prática da dança pré-hispânica, o ensinamento das línguas antigas (náhuatl e maia), a calendarização conforme a conta mesoamericana do tempo, a recriação indumentária, a arte plumária, a arte culinária, a realização de rituais nos santuários pré-hispânicos e a prática da medicina tradicional.

Em nosso país, os simpatizantes do neoindianismo fazem parte de diversos grupos. Muitos participam do chamado movimento da Mexicanidade, que surge nos anos cinquenta e promove uma espécie de nacionalismo nativista de inspiração asteca. A organização mais conhecida desta vertente é o Movimento Confederado pela Restauração de Anáhuac. Outros participam nos grupos de dança ritualística conhecidos como

concheros, que remontam ao século XIX e praticam um culto sincrético de dança ritual, no qual se combinam elementos da religião católica e da pré-hispânica; outros, ainda, os chamados neomexicanistas, fazem parte de diversos agrupamentos Nova Era, de criação mais recente, todos eles inspirados numa visão idealizada da “espiritualidade” indígena. Destacam-se, entre esses grupos, os chamados Reginos, inspirados nos livros de Antonio Velasco Piña em torno da personagem Regina, e a Mancomunidade da América Indígena Solar (MAIS), cujo dirigente, Domingo Días Porta, é um proeminente membro da Grande Fraternidade Universal.

Uma característica importante dos grupos neoíndios é a atividade terapêutica de origem nativa. Muitos adeptos do neoindianismo se autoconsideram curandeiros e afirmam ser depositários das técnicas e das tradições curativas indígenas de origem pré-hispânica. No entanto, na maioria dos casos, trata-se de representantes do que foi denominado com diferentes rótulos como neoxamanismo, xamanismo contemporâneo, xamanismo pós-moderno ou xamanismo urbano, um fenômeno que está ligado menos com a difusão e preservação de práticas terapêuticas ancestrais do que com a convergência da ideologia neotradicionalista do movimento neoíndio com as correntes de ideias que remontam aos anos sessenta e que alimentam o universo Nova Era: o esoterismo, a cultura das drogas e o interesse pelos estados alterados de consciência, a psicologia transpessoal, o movimento do potencial humano e as terapias alternativas, o ecologismo, o naturalismo, o orientalismo e a literatura pseudo-antropológica de consumo popular de autores como Carlos Castaneda e outros (Castaneda, 1974; Harner, 2009).

O xamanismo tradicional distingue-se do neoxamanismo em muitos aspectos. Gallinier propôs distingui-los com os termos de endo-xamanismo e exo-xamanismo. O endoxamanismo concerne às práticas rituais do interior das comunidades indígenas, firmadas em cosmovisões locais de origem pré-colombiana que souberam se adaptar ao impacto da evangelização cristã em diversos graus. O exoxamanismo

compreende aquelas práticas rituais cujos consumidores são alheios às comunidades nativas, em muitos casos estrangeiros adeptos do turismo místico. Diferentemente do saber implícito, hermenêutico e esotérico que caracteriza o endoxamanismo, o exoxamanismo torna explícitos seus objetivos e difunde uma versão eclética e desenraizada do xamanismo que se serve de uma série de símbolos estereotipados como a Mãe Terra ou a busca da visão (Gallinier, 2015).

O exoxamanismo centraliza sua prática ritual no técnico-benéfico mais do que no cosmológico-mítico e, por isso, o neoxamã costuma ver sua atividade como um negócio e cobra por seus serviços, diferentemente do xamã tradicional, que compreende sua atividade com um dever místico e costuma não cobrar, sendo retribuído com o que seus clientes podem dar. O exoxamanismo é produto de uma decisão pessoal e não de uma iniciação, ou seja, o neoxamã decide livre e arbitrariamente ser xamã e não o é como resultado de uma formação ou uma predestinação mística reconhecida socialmente. Nesse sentido, o neoxamã não é um produto comunitário, mas o resultado de um desejo individual, um especialista ritual que forma a si mesmo, que não requer um guia ou uma filiação comunitária, que apela não a uma tradição local e endógena, mas a uma língua franca, produto de bricolagem de xamanismos diversos, e a um pan-indianismo que legitima os brancos como guias espirituais. Neste ponto, onde o xamã tradicional busca se relacionar com o outro mundo, o neoxamã busca alcançar um estado do ser e uma experiência pessoal.

Sabe-se que Carlos Castaneda, não por acaso, é uma das maiores referências entre os adeptos do neoxamanismo. Suas obras, que relatam o processo de aprendizagem do autor ao lado de um xamã Yaqui, apresentam a sabedoria xamânica numa linguagem adaptada ao gosto ocidental, como a busca da “liberdade interior” e do “equilíbrio mental”, baseada no “controle das emoções” e na exploração da “realidade não ordinária”. O xamã Don Juan oferece, com seus ensinamentos, respostas às angústias e às carências do homem ocidental, denuncia o mercantilismo e o

cientificismo e nos dá acesso, por meio das plantas psicoativas, à verdade profunda e universal do xamanismo: uma transcendência mundana e uma iluminação interior que nos permite converter-nos em “homens de poder”. A versão do xamanismo elaborada por Castaneda não é aquela que os antropólogos têm observado entre os povos nativos, complexa, variada e rica, mas a fantasia do homem ocidental sobre a “sabedoria selvagem”, a projeção de nós mesmos sobre o outro, que é a nossa própria imagem refletida.

Depois de Castaneda, antropólogos como Michael Harner ou Joan Halifax, junto com muitos outros autores, contribuíram com a elaboração e a divulgação de um xamanismo global, padronizado e canônico, que se difunde por meio de escolas e oficinas de xamanismo por todo o mundo (Castaneda, 1974; Harner 2009; Halifax 1988). Percussão, dança, cantos, relaxamento, penumbras e substâncias aromáticas e psicoativas, nesse neoxamanismo simplificado e superficial, estão vinculados ao objetivo de alcançar o estado modificado de consciência que permita realizar a viagem extática, explorar nosso eu profundo e entrar em harmonia com o universo.

O neoxamanismo oferece a possibilidade de converter-se em xamã por si mesmo. Por isso, se adequa muito bem ao individualismo, à atomização e à atividade solitária que caracteriza quem vive nas sociedades ocidentalizadas. A imagem idealizada do xamã é, aos olhos do ocidente, a do homem universal, curador, artista, sábio e dotado de poder, um homem completo com um potencial psíquico superior e que, consequentemente, seduz a todos, posto que coincide com o ideal modernista do indivíduo que forja a si mesmo, que se conhece e que se realiza plenamente (Perrin, 1995).

Neoxamanismo e psicotrópicos

Ainda que existam muitos atores e autores que tentem dissociar as práticas rituais xamânicas do recurso de plantas alucinógenas, como Michael

Harner e outros, a associação entre o neoxamanismo e o consumo de plantas psicoativas é muito comum e remete tanto à contracultura *hippie*, à cultura das drogas e ao movimento neoíndio, como ao discurso Nova Era em torno das terapias alternativas e das espiritualidades não ocidentais. Um discurso que integra os cultos animista das sociedades primitivas no mercado das experiências místicas. Em consequência, por ser considerado antigamente como uma “religião do diabo”, o xamanismo passou a ser um modelo de espiritualidade e de terapia coletiva que se converteu em um símbolo cultural dominante no mundo ocidental. E o xamã deixou de ser considerado um charlatão, transtornado e manipulador e passou a ser um exemplo a ser seguido de sabedoria exótica; a encarnação da imagem do “bom selvagem”; o mito etnológico por excelência, segundo o qual o Selvagem é depositário de uma sabedoria profunda que o faz viver em um estado de harmonia com a natureza e com seus semelhantes, uma sabedoria que se desejaria difundir em benefício da humanidade.

De qualquer modo, aos olhos de muitos, o atrativo do xamanismo derivaria, por um lado, de sua condição de religião primeira e universal, substrato de todas as religiões; por outro lado, de seu caráter flexível e carente de dogmas, muito em sintonia com o pragmatismo moderno, bem como das respostas que oferece às questões existenciais do homem ocidental, mais satisfatórias do que as oferecidas pela religião cristã, pela medicina alopática e pela ciência moderna, e que concernem ao sentido da vida, à saúde ou à relação com a natureza.

No circuito global Nova Era, a demanda de terapias e de iniciações ao xamanismo deu origem a um mercado em ascensão centrado no turismo xamânico ou turismo místico, que tem como destinos alguns lugares associados à prática de ritos xamânicos e ao uso de plantas psicotrópicas, como Iquitos na Amazônia peruana, Putumayo na Colômbia ou Huautla de Jiménez na Sierra Mazateca e Real de Catorce no deserto de San Luis Potosí, no México. Boa parte dos simpatizantes do neoxamanismo, de fato, costuma ser pessoas que se deslocam para lugares onde

podem entrar em contato com as culturas xamânicas, as plantas psicoativas e os rituais associados a elas.

Basset descreveu o caso dos turistas que viajam ao deserto de Real de Catorce, à reserva natural de Wirikuta, no México, que são iniciados no xamanismo não pelos indígenas Wixárica, que transitam por este território considerado sagrado por eles, mas por neoíndios que habitam a região e que, ostentando-se como guias espirituais, fazem parte de distintos grupos que promovem a “espiritualidade indígena”. O consumo de peiote, acompanhado de outros rituais de inspiração indígena (como o temazcal, as “limpezas” ou a dança), é o principal objetivo desses viajantes (Basset, 2011).

Piña Alcántara, por sua vez, analisou o caso do turismo xamânico em Huautla, povo mazateco da serra norte de Oaxaca, onde viveu a célebre xamã María Sabina. Sendo o principal objetivo o consumo dos diversos tipos de cogumelos alucinógenos dessa região, aqui a maior parte dos turistas recorre não aos xamãs mazatecos tradicionais, que não demonstram nenhum interesse em atender os estrangeiros, mas aos neoxamãs, cuja oferta terapêutica é mais eclética, mais em sintonia com a expectativa dos consultantes, e que podem ser de origem mazateco, mestiço ou, inclusive, estrangeiros residentes na região que se consideram especialistas ritualísticos.

Alguns neoxamãs huauteκος participam dos circuitos globais Nova Era, fazendo parte de grupos e organizações internacionais. É o caso da “Avó” Julieta Casimiro, que é membro do Conselho Internacional das Treze Avós Indígenas, reconhecido pela ONU, e que tem por objetivo preservar a tradição indígena e promover a paz mundial (Piña Alcántara, 2015, p. 119; Rodríguez, 2013).

Muitos dos turistas estrangeiros que visitam esses lugares, uma vez iniciados, regressam ao seu país de origem e, declarando-se xamãs, dedicam-se a reproduzir os rituais aprendidos com os neoxamãs no México. Tanto uns como os outros, evidentemente, cobram por seus serviços e concebem o xamanismo com um sentido mercantil, convertendo-o em um negócio e em um *modus vivendi*.

O caso do turismo xamânico associado à *Ayahuasca* também é revelador, pois se trata de um psicotrópico que possui uma ampla difusão e popularidade, tanto no continente americano como na Europa, e que se consome em locais tradicionais consagrados (Putumayo, Iquitos) e em contextos urbanos, no âmbito de cultos religiosos sincréticos (como o Santo Daime) ou de oficinas de xamanismo e sessões terapêuticas privadas ou grupais, cujas tarifas costumam ser altas. Nos últimos anos, o consumo de *Ayahuasca* tem tido uma difusão espetacular nas grandes cidades e não apenas entre neoíndios ou *hippies*, mas também entre setores das classes altas e médias conhecidos atualmente como *hipsters*.

Poderíamos mencionar também o fenômeno do turismo xamânico estudado por Chabloz na África, especificamente no Gabão, onde existe um culto local, o Bwiti, cujos adeptos consomem uma planta alucinógena chamada *Iboga*. Trata-se de um destino turístico que atrai, sobretudo, viajantes franceses que não apenas se iniciam nos rituais de um culto xamânico, que remete a outro universo simbólico – não o ameríndio, mas o da cultura negra –, como, ainda, ao regressarem para seu país, se convertem em correntes de sua difusão em um contexto urbano e cosmopolita (Chabloz, 2014).

Na maioria dos casos, a oferta dos serviços rituais e terapêuticos que acompanham o consumo das plantas psicoativas é publicado por meio de uma vasta rede de páginas na internet, nas quais são difundidos os fundamentos doutrinários do neoxamanismo, são esclarecidas as dúvidas dos clientes e são apresentadas tarifas, itinerários e recomendações a serem seguidas. A quantidade de páginas na *web* que oferecem retiros espirituais (que compreendem “viagens” xamânicas, a busca da “visão” ou uma “imersão” xamânica) é cada vez maior, o que demonstra o papel central que ocupa o xamanismo no imaginário contemporâneo. Como exemplo, podemos mencionar empresas como Maniti Expeditions, Blue Morpho ou Selva Madre, que oferecem na internet “Jungle Tours”, “Ayahuasca retreat” e “Healing Journeys” em Iquitos, Peru.

Existe uma controvérsia entre os antropólogos que pesquisam esses fenômenos, a qual confronta aqueles que consideram o uso neoxamanico

de plantas psicoativas como sendo motivado pela cultura do consumo de drogas e os que o consideram motivado por autênticas necessidades espirituais. Nesse sentido, são propostas diferentes classificações dos adeptos ao neoxamanismo. Basset distinguiu, para o caso do México, três tipos de turistas que se aproximam às práticas neoxamânicas: o artesão, o peregrino e o psiconauta. O artesão é caracterizado como um criador e vendedor itinerante, aberto ao consumo de enteógenos; o peregrino é um viajante solitário em busca do divino; e o psiconauta é um explorador da sua própria mente (Basset, 2011, p. 149).

De qualquer modo, o uso recreativo e festivo, místico ou auto-exploratório das plantas psicoativas está presente da mesma forma entre os simpatizantes do neoxamanismo, mas é indiscutível que a maioria destes se inclina por práticas que compreendem o consumo de plantas psicodélicas. O fato de que só uma minoria se inicie ao xamanismo em contextos em que não existe o consumo de alucinógenos (por exemplo, os que o fazem na Mongólia) pode levar a pensar no turismo xamânico como uma espécie de narcoturismo (Dobkin De Rios, 2010).

Essa é uma questão delicada e controversa, porque muitos dos defensores do consumo de psicotrópicos, que apelam à busca espiritual oferecida pelo neoxamanismo, o fazem para iniciar-se não em uma, mas em todas as modalidades do neoxamanismo, e para consumir não uma, mas todas as substância psicoativas conhecidas, com o objetivo de experimentar toda gama de “viagens psicodélicas” possíveis.

A fim de legitimar e reivindicar o consumo de plantas psicoativas no contexto das práticas neoxamânicas, recorre-se à integração do neoxamanismo ao campo da pesquisa científica e médica. Como indicamos antes, o recurso à física quântica, às neurociências, à linguística e à psicologia do desenvolvimento do potencial humano é muito comum para demonstrar a eficácia e o alcance curativo das plantas psicoativas. Assim, em muitos trabalhos apela-se à utilização dos enteógenos no tratamento de diversas doenças como as toxicomanias, o estresse pós-traumático, inclusive o câncer e a síndrome de Alzheimer, e geralmente são

apresentados resultados positivos, referindo-se só marginalmente aos fracassos ou aos casos em que seu uso é perigoso (provocando suicídios ou surtos psicóticos) ou desaconselhável (bipolaridade, esquizofrenia, melancolia).

A glorificação e a idealização das plantas psicoativas por parte dos praticantes do neoxamanismo têm incentivado também o uso combinado dessas substâncias em diferentes contextos. O caso da *Native American Church* (NAC) é conhecido. Esta igreja nativa norte-americana tem uma longa história e é o produto da resistência das populações indígenas à cristianização e à reclusão em reservas. Considerado um grande movimento pan-indígena, cuja peculiaridade foi a prática de um culto centrado no consumo de peiote, tem visto surgir em seu interior, em tempos recentes, correntes que promovem também o uso da maconha e da *ayahuasca* em seus rituais.

Dado que a maioria dos membros da NAC se opõe à divinização da *ayahuasca* e da maconha em seu culto, que reconhece apenas o peiote, surgiram fortes conflitos entre as correntes que apelam para a tradição e para a população original fundadora deste movimento e aquelas que apelam à renovação, ao ecletismo e à abertura da tradição a outras populações.

Outro caso conhecido é o da organização neoxamânica Fogo Sagrado de Itzachilatlan ou Caminho Vermelho, cujo líder é o mexicano-estadunidense Aurelio Díaz Tekpankalli. O *Caminho Vermelho* teve, nos últimos anos, uma ampla difusão tanto no México e na América do Norte como na América do Sul. Como defensor de um discurso pan-indianista que projeta “a união da Águia e do Condor” e que combina a dança do Sol, de origem Lakota, com o consumo de peiote, a *ayahuasca* e outras plantas alucinógenas, Tekpankalli assume-se como chefe da nação do fogo sagrado de Itzachilatlan. Os ensinamentos do Caminho Vermelho se inspiram na *Native American Church* e pretendem recuperar as sabedorias ancestrais e a relação sagrada com a mãe terra por meio de rituais ao redor do “fogo sagrado”. Reciclando cerimônias locais de diferentes

grupos indígenas da América, combinadas com o consumo de enteógenos e cursos de iniciação a um neoxamanismo Nova Era, esse grupo instalou-se em vários países (México, Bolívia, Brasil, Peru, Paraguai) por meio de uma estratégia mercantil e midiática global e muito eficaz.

Existem muito neoxamãs como Tekpankalli, das mais diversas nacionalidades (há franceses, norte-americanos, espanhóis, argentinos etc.) e estabelecidos nos mais diversos países latino-americanos, que mereceriam ser objeto de um estudo aprofundado. Todos eles viajam pelo mundo, participam de congressos, encontros e oferecem cursos, oficinas e seminários sobre “espiritualidade indígena”, tanto na América como na Europa, onde o interesse pelo xamanismo cresce dia a dia. Trata-se de atores que participam da “igreja” Nova Era e da religião globalizada que ela difunde, uma religião estreitamente articulada ao mercado turístico e à rentável indústria da espiritualidade.

A política Nova Era e a utopia da sociedade psicodélica

A globalização atual tem acarretado uma crescente hibridização, mobilidade e circulação de elementos e práticas culturais, as quais se veem crescentemente afetadas pelos efeitos combinados do mercado, do imediatismo e do turismo. Tudo isso proporcionou reações contraditórias frente a esses fenômenos. Por um lado, há quem veja com temor e desconfiança a crescente sincretização, mercantilização e folclorização que a apropriação e ressignificação das práticas culturais locais e tradicionais supõe no âmbito da globalização. Pensa-se que a refuncionalização e a recriação de muitos elementos culturais, que são descontextualizados e recontextualizados em função de demandas econômicas ou comunicativas, põem em perigo a integridade e a autenticidade dos patrimônios culturais.

Por outro lado, ao contrário, a livre circulação e a hibridização cultural são um componente positivo de uma crescente e inevitável

interculturalidade global, a qual nos abre à aceitação, à coexistência, à adaptação, ao ajuste e re-união de experiências e elementos culturais heterogêneos e distintos. Quem pensa dessa forma vê na interculturalidade um processo de interação simbólico benéfico que permite reconhecer diferenças, proporcionar a inovação cultural e redefinir as fronteiras culturais.

No caso do xamanismo e dos rituais xamânicos tradicionais associados ao uso de plantas psicoativas, seria possível afirmar que a globalização ocasionou a circulação e o consumo de tais rituais em outros contextos, para além dos limites culturais originais nos quais adquirem sentido. Trata-se de novos contextos, dos circuitos Nova Era dos turistas místicos, dos psiconautas e neoíndios urbanos, dos músicos e artistas, das figuras do espetáculo e das mídias, nos quais se modificam e reinterpretam profundamente os elementos e significados culturais que são tomados de empréstimo da tradição. A valoração desses fenômenos gera naturalmente duas perspectivas opostas, positiva ou negativa.

Não são poucos os simpatizantes do neoxamanismo e do consumo de enteógenos, entre os quais existem alguns antropólogos profissionais, que veem nisso um exemplo de interculturalidade em um sentido positivo e que concebem o neoxamanismo bidirecionalmente; não apenas como uma tentativa de modernização, reaproximação e atualização do xamanismo ancestral, mas também como um símbolo de retradicionização e revitalização cultural, uma espécie de re-indigenização do ocidente que é a expressão de um colonialismo às avessas. O neoxamanismo alentaria uma sincretização e uma hibridização de práticas culturais heterogêneas, o que é mais uma qualidade que um defeito. Isso propicia, por exemplo, o diálogo entre a magia e a ciência, fazendo com que os xamãs falem a linguagem da ciência e os cientistas falem a linguagem do xamanismo.

Desse modo, para os que compartilham essa visão das coisas, a invenção e a difusão de uma espiritualidade xamânica padronizada, universal e global seriam menos o símbolo de um consumismo e uma

simplificação dos xamanismos realmente existentes do que a evidência de uma simetrização cultural em processo de consolidação.

Contrária a essa perspectiva otimista e confiante, haveria outra que considera a interculturalidade com olhos mais críticos, atendendo às relações de poder e destacando as assimetrias que pode causar. O neoxamanismo, avaliado em termos menos complacentes, mais que o resultado de um diálogo intercultural equitativo, é considerado como a expressão de um neocolonialismo disfarçado, como um canibalismo cultural que, a partir das grandes metrópoles, fagocita e deforma as culturas e os saberes tradicionais, e como um exemplo de mercantilização, vulgarização, banalização e consumismo da espiritualidade indígena.

A crítica se estende aos diversos aspectos que compreendem o fenômeno do turismo místico, étnico ou xamânico; as críticas provêm porque mais do que contribuir com a preservação e com a difusão de práticas e saberes indígenas discriminados, na verdade, incentiva seu desaparecimento, pois, ao reinterpretarem de modo individual, comercial e pragmático o que é um patrimônio comunitário localizado e plural, contribuem com a sua descontextualização, sua uniformização e sua desterritorialização.

Ademais, outro aspecto desse fenômeno, a crescente demanda de plantas psicoativas para consumo dos turistas místicos ou dos adeptos em geral do neoxamanismo, provoca o encarecimento ou o risco de sua extinção, assim como a elevação de seu custo, afetando as populações autóctones que as utilizam em seus rituais (Trout e Terry, 2016; Prue, 2016). Como se sabe, trata-se de um consumo completamente diferente daquele feito pelas populações indígenas, porque não está sujeito a nenhuma regulação e porque os adeptos ao neoxamanismo, obcecados pelos efeitos sensoriais, prescindem de todo o conjunto mítico ou de toda a cosmologia socialmente compartilhada, e apenas buscam, na visão, uma experiência própria e personalizada.

No entanto, se o turismo xamânico pode ser considerado, a partir de certa perspectiva, como um pretexto para consumir plantas

alucinógenas, não é por acaso que os defensores do neoxamanismo o utilizem como um instrumento para legitimar, legalizar e promover a produção, o mercado e o consumo de plantas psicoativas.

De certa forma, a glorificação e a idealização das plantas psicoativas, próprias do neoxamanismo atual, fazem parte da agenda política Nova Era, que compreende, além do ideal da ecologia profunda, uma utopia que se originou na contracultura *hippie* e que poderíamos denominar a utopia da sociedade psicodélica. Segundo ela, o consumo generalizado de substâncias psicoativas permitiria aos homens desenvolver o melhor de si, erradicar a violência do mundo, proporcionar o diálogo e o crescimento espiritual e tomar consciência da unidade e da interconexão do todo com o todo. Isso proporcionaria uma revolução mental que mudaria as coisas de modo pacífico e harmônico.

Tal utopia, que sem dúvida está no fundamento da própria ideia de uma “Nova Era”, motiva quem luta para que o consumo de psicotrópicos seja considerado como um direito humano universal, a fim de garantir e respeitar o direito de qualquer pessoa de utilizar, comercializar e consumir as plantas psicoativas com propósitos espirituais e terapêuticos. ONGs como a *Comunidad Tawantinsuyu*, a *A Spiritual Hand Ayahuasca Center (ASHA)*, a *Asociación de Curanderos Naturistas de Control Esotérico RAUMIS*, a *Arca de Noé Palabra de Dios (ACUNACER ANPAD)* ou a *Asociación Multidisciplinaria para Estudios Psicodélicos (MAPS)* são só alguns dos agrupamentos envolvidos nessas ações. Pessoas que compartilham essa visão, que não são poucas, e que a difundem em muitas páginas da internet de orientação Nova Era e neo-*hippie*, costumam compartilhar uma espécie de enteógeno-centrismo, segundo o qual todas as grandes mutações históricas (a hominização, as revoluções tecnológicas, a invenção da religião ou da arte) seriam explicadas pelo consumo de plantas psicotrópicas.

Tais grupos costumam compartilhar também um discurso que retoma os fundamentos da ideologia generalista e que, como no caso da homossexualidade, reivindica a ação de sair do “armário”, nesse caso do

“armário psicodélico”, assumindo aberta e publicamente o consumo de substâncias psicoativas. Mais recentemente, a teoria perspectivista, a última moda no campo da antropologia, elaborada pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, foi incorporada para servir de fundamento ideológico do vegetalismo que subjaz à idealização das plantas psicoativas, característica do discurso neoxamanico. O perspectivismo defende, a partir do estudo da cosmologia dos povos amazônicos, a humanidade primordial de animais, plantas e outras formas de vida, ressaltando sua capacidade de agência e volição, assim como a ideia de que o mundo é percebido do ponto de vista das diferentes classes de seres vivos que o habitam, os quais entram em diferentes tipos de relações possíveis. Fazendo suas essas ideias, o neoxamanismo novoerista sustenta que deveríamos considerar as plantas psicotrópicas como seres sensíveis dotados de inteligência, agência e personalidade, com os quais podemos dialogar e com os quais temos muito a aprender.

Para concluir, poderíamos dizer que a Nova Era é tudo menos um projeto espiritual desinteressado e bem intencionado; é também uma indústria, um grande negócio e uma política em harmonia com ambos, e da qual o neoxamanismo é um componente de grande destaque. No fundo, a questão que está por trás de todo esse debate envolvendo os psicotrópicos é se o endoxamanismo e o exoxamanismo são equiparáveis, ou seja, se o uso das plantas psicoativas com fins “espirituais” por parte da população indígena e por parte da população não indígena é igualmente válido e se tem o mesmo *status*, pois, dependendo da resposta, se definirá a política a ser seguida e o mercado a ser criado. Sendo muito difícil pronunciar-se taxativamente a respeito, a intenção deste texto foi, em todo o caso, discutir o problema e provocar a reflexão em torno do mesmo.