

Plantas sagradas no Brasil: entre neoxamanismo e religião e entre nacionalização e transnacionalização de identidades/alteridades

JUAN SCURO

De alucinógenos a medicamentos

Tradicionalmente, denominam-se alucinógenos um conjunto de substâncias utilizadas em cerimônias em diferentes regiões do planeta ao longo do tempo. Temos, por exemplo, o clássico *Hallucinogens and culture*, publicado em 1976, pelo antropólogo Peter Furst, que mostra claras intenções de relacionar os usos transculturais de alucinógenos e as origens da religião. O trabalho de Furst é, nesse sentido, herdeiro do trabalho de Mircea Eliade, embora seja mais especificamente centrado nos vínculos entre o bioquímico e o cultural e esteja claramente interessado em traçar uma *Urreligion* a partir do uso dos alucinógenos em todo o mundo. Nesse livro, são descritas algumas histórias e usos de fungos e

plantas como a ayahuasca, o tabaco, o peiote, a iboga, a *cannabis*, entre tantas outras.

Outro clássico da mesma época aponta em direções similares: o famoso *Plants of the gods: origins of hallucinogenic use*, publicado em 1979 por Albert Hoffman e Richard Evans Schultes. Existe muita literatura sobre várias histórias que se conectam por meio das famosas plantas de poder ou sagradas – desde narrativas míticas e históricas de seus usos, passando pelos processos de “descobrimento” dos estudiosos ocidentais, suas progressivas sínteses em laboratórios, proibições, histórias pessoais dos protagonistas etc. Em sua maioria, esses protagonistas estão vinculados, por um lado, à profissão farmacêutica, que tem origem no século XIX e na qual geralmente se destacam os químicos alemães. Por outro, relacionam-se às incessantes buscas e classificações dos naturalistas e botânicos, sendo que Gordon Wasson e Richard Evans Schultes, ambos estadunidenses, são considerados fundadores da etnobotânica moderna. No livro citado, convergem os projetos “farmacológicos”, vindos da Suíça com o químico Albert Hoffman, com os botânicos do biólogo estadunidense Schultes. Schultes trabalhara, desde o final da década de 1930, em Harvard, sobre o uso do peiote e de alguns fungos psilocibinos, tanto nos Estados Unidos como no México. No século XXI, a proliferação de abordagens científicas sobre as temáticas dos usos de plantas sagradas a partir de diversas disciplinas e perspectivas alcança um volume e qualidade surpreendentes. As pesquisas vêm sendo lideradas por vários países; o Brasil destaca-se como um importante centro de produção de conhecimento e de interesse do campo acadêmico internacional nessas áreas¹.



¹ Somente para mencionar exemplos de eventos acadêmicos realizados no Brasil sobre esses temas, cabe destacar dois importantes encontros de 2016: a jornada “Plantas Sagradas em Perspectiva”, em Campinas (Unicamp) (plantas-sagradas.net) e a *II World Ayahuasca Conference*, em Rio Branco (UFAC) (ayaconference.com), importante evento internacional que reúne especialistas de vários países e comunidades indígenas.

A raiz latina de alucinógeno, *allucinari*, refere-se a uma sedução ou engano, em que uma coisa se faz passar por outra. A década de 1960 já começaria também com a incorporação do termo psicodélico (*psychedelic*), que foi introduzido em 1957 pelo psiquiatra Humphry Osmond, o mesmo que apresentou a mescalina a Aldous Huxley, cujo resultado foi o famoso ensaio “As portas da percepção”, em que o escritor narra sua experiência com o princípio ativo do peiote (*peyotl*) e do São Pedro. O termo foi bem aceito e foi utilizado por Timothy Leary, Ralph Metzner e Richard Alpert, em 1964, em seu livro *The psychedelic experience: A manual based on the Tibetan Book of the Dead*.

Outro neologismo se tornaria popular a partir de 1979, quando Carl Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott e Gordon Wasson propõem o termo *entheogen* (Ruck *et al.*, 1979; Ott, 1996). Os autores, separando-se do movimento representado por Timothy Leary, reuniram duas palavras do grego: *entheos* (Deus dentro) e *gen* (criar), derivando, então, o termo enteógeno, para expressar a experiência induzida pelos estados xamânicos e de transe extático ao utilizar essas substâncias. Nesse sentido, os autores restringem o uso deste termo para aquelas substâncias utilizadas em rituais xamânicos ou religiosos (Ruck, *et al.*, 1979).

O processo de transformação das representações do xamanismo e o surgimento do neoxamanismo coincidem com a mudança gradual nas formas de apreciar as ferramentas utilizadas pelo xamanismo, em que se destaca, principalmente, o uso de substâncias psicoativas. Em outras palavras, assim como o xamã deixa de ser um sujeito patológico e doente e passa a ser comparado com o psicoterapeuta e, posteriormente, idealizado, o mesmo acontece com algumas drogas, que deixam de ser indutoras de falsidades e confusão e passam a trazer “Deus dentro”.

Embora a ideia de “Deus dentro” introduz, de certa forma, um componente relacional na experiência, entendo que outro aspecto antropológico fundamental, de caráter mais relacional, fica incluído nas abordagens anteriores. É um aspecto altamente significativo reparar na **relação**

que se estabelece entre quem faz uso de uma destas plantas e o sentido que lhe é atribuído ou os objetivos com os quais essa pessoa as consome.

Nessa direção, uma perspectiva interessante, que coloca em primeiro plano uma visão *emic* do processo de utilização dessas plantas, foi apresentada pelo antropólogo Luis Eduardo Luna. Luna introduziu, por meio de seu trabalho com os vegetalistas peruanos, a ideia que eles utilizam para se referirem a determinadas plantas como plantas mestras ou doutoras. Em seus trabalhos de meados da década de 1980, Luna translada a visão nativa como “*plant teachers*” (1984; 1986). Em sua publicação de 1984, Luna apresenta essa ideia que os próprios sujeitos envolvidos (vegetalistas peruanos) utilizam para fazerem referência aos modos segundo os quais adquirem o conhecimento necessário para curar e utilizar as plantas. Segundo Luna, essa aprendizagem se realiza por meio das plantas mestras, plantas doutoras, que têm espírito e poder de ensinar – para aquele que realiza de forma adequada a dieta correspondente para utilizá-las – as formas de trabalhar com elas para diversos fins.

Parte do processo atual de mudanças nos paradigmas hegemônicos sobre saúde e drogas provém do estudo e do entendimento das formas de uso de determinadas substâncias em contextos “xamânicos” que legitimam o uso dos estados modificados de consciência como potencial terapêutico. Observa-se, na atualidade, uma grande proliferação de técnicas, estudos e centros que começam a aplicar, entre outras coisas, o uso de algumas substâncias ou plantas de poder, sagradas ou enteógenas, com intuito de cura, transformação, tratamento de vícios etc.

Nesse sentido, o antropólogo Michael Winkelman, a partir de um paradigma biopsicossocial, traz uma leitura interessante. Os chamados alucinógenos ou psicodélicos passam a ser denominados, a partir de sua perspectiva, como substâncias psicointegradoras. Winkelman baseia-se, principalmente, nas condições biológicas e nas experiências transculturais para mostrar a relevância dos aspectos neurológicos que agem nas experiências de estados modificados de consciência induzidos pelas substâncias psicointegradoras. Os padrões transculturais que

Winkelman identifica têm relação, sobretudo, com o fato de que existem interpretações similares que relacionam os usos dessas substâncias com propriedades espirituais, religiosas, terapêuticas. Winkelman, partindo dos efeitos do LSD, reflete sobre o potencial terapêutico dos estados modificados de consciência. Ele argumenta que esses estados são induzidos por “*shamanistic healers*”, em todas as culturas, e defende o emprego do termo psicointegradoras do seguinte modo: “I propose that the neurophenomenological bases of these substances, in essence the congruence of neurophysiological effects and phenomenal experience, suggests their characterization as psychointegrators” (1996, p. 17) e conclui “The psychointegrators stimulate mental and emotional processes to force the organism towards an integrative holistic growth state” (1996, p. 17). Dessa maneira, propõe, em vez de alterados ou modificados, falar de Modos Integradores de Consciência (MIC), ou IMC, em sua sigla em inglês (Winkelman, 2010).

Por outro lado, em âmbitos *emic*, cada um dos medicamentos, das plantas ou dos fungos que são utilizados ao longo de todo o continente americano como agentes sagrados, poderosos e em torno dos quais gira boa parte das cosmologias indígenas dos territórios, onde cada uma delas ocorre naturalmente, tem seu próprio espírito. Assim, por exemplo, muitas vezes se faz referência à “*abuelita ayahuasca*”, avozinha ayahuasca, e lhe é atribuída uma personalidade que metaforiza sua própria forma: retorcida, emaranhada, que sobe e desce. A ayahuasca, seguindo essa lógica, pode mostrar suas duas caras com facilidade, uma de caráter muito amigável e amoroso, e outra de estilo mais duro e assustador. Inclusive são atribuídas qualidades masculinas e femininas a cada uma das duas plantas básicas que formam a bebida, a liana (masculina) e as folhas da “chacrona” (feminina). Do mesmo modo, o peiote é chamado de “*abuelo*”, avô *hikuri*, entre os huichóis. O São Pedro é conhecido assim porque produz um estado de chegada ao céu, daí a origem de seu nome. Além do mais, os cogumelos (*honguitos*) são considerados espíritos infantis. São conhecidos como “*niñitos*”, “*niños santos*”, meninos santos, e

lhes é atribuído um caráter brincalhão, engraçado. Assim, conforma-se uma família espiritual, um panteão em sentido weberiano, estados aos que se acessa por meio do uso de cada uma destas plantas ou fungos, definitivamente, sagrados.

Plantas sagradas no Brasil

O Brasil gerou, entre sua multiplicidade de práticas, uma vertente particular dentro da pluralidade de formas de uso das plantas sagradas. Apesar de a *II World Ayahuasca Conference* realizada em Rio Branco (Acre), em outubro de 2016, ter como emblema “honrar a diversidade das práticas ayahuasqueiras”, a criação de instituições religiosas em torno do uso dessa substância tem sido uma das formas que mais se popularizaram no Brasil e, das provenientes desse país, a que mais foi difundida pelo mundo. De fato, inclusive a legislação atual no que se refere à ayahuasca no Brasil prevê a legalidade de seu uso em âmbitos e instituições religiosas devidamente registradas, excluindo da legalidade outros usos como os científicos ou terapêuticos. A institucionalização do uso da ayahuasca em forma de religiões, processo segundo o qual, no Brasil, encontrou-se uma maneira de compreender, adaptar, usar e regular essas práticas, também aconteceu de forma similar (com outras plantas) em outros países. Esse processo de institucionalização religiosa do uso de plantas sagradas, que inclui também a Igreja Nativa Americana (NAC) com o peiote, nos Estados Unidos, e o Bwiti com a iboga, no Gabão, foi denominado por Jonathan Ott como “Reforma Enteogênica”, em alusão aos processos de transformação dentro do cristianismo e às possibilidades de ter acesso à experiência religiosa propriamente dita, extática, “sem intermediários”. O que acontece nos três casos é que práticas nativas associadas ao uso de plantas psicoativas são “cristianizadas” na forma de igrejas, o que Roger Bastide (2006) menciona como exemplos de adaptações de milenarismos indígenas na forma de igrejas cristãs. A Reforma Enteogênica proposta pelo famoso e provocador botânico, químico e psiconauta estadunidense Jonathan Ott teria começado mais ou

menos contemporaneamente nos Estados Unidos e na África Equatorial, por volta do final do século XIX e, um pouco mais tarde, já transcorridas algumas décadas do século XX, no Brasil.

A Reforma Enteogênica é a última das três etapas nas quais Ott divide a história. À Idade dos Enteógenos, Ott (1996) acrescenta a posterior Inquisição Farmacrática, seguida, por sua vez, pela Reforma Enteogênica. Com isso, alude ao “nascimento de religiões sincréticas em cujos rituais de comunhão um enteógeno genuíno toma o lugar da hóstia” (Ott, 1996, p. 144)². Ott refere-se a essas religiões como religiões “naturais” e “não artificiais”. Ele destaca que, nas “artificiais”, utiliza-se um sacramento placebo. Em “Pharmacophilia o Los Paraísos Naturales”, Ott, fazendo uma clara referência a Charles Baudelaire, inverte sua fórmula de compreensão dos estados induzidos por psicoativos enquanto paraísos artificiais para entendê-los como verdadeiras origens da “experiência direta do divino” (Piñeiro, 2000, p. 109)³. Dessa Reforma Enteogênica fazem parte as denominadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate, 2004).

Por que, de todas as formas possíveis de consumo de ayahuasca, surgem, no Brasil, formas específicas dessas práticas em um modelo de instituição religiosa, com igrejas? Que efeitos essa especificidade produz e em que se diferenciam das demais formas de utilização das plantas de poder? Levando em consideração a afirmação de Alejandro Frigerio (2005) com relação à desafiadora necessidade de relativizar as narrativas dominantes de cada Estado-nação para poder realmente tornar

////////////////

² “nacimiento de religiones sincréticas en cuyos rituales de comunión un enteógeno genuino toma el lugar de la hostia”

³ Em uma entrevista concedida a Juanjo Piñeiro, Jonathan Ott refere-se a seu conceito de religião com as seguintes palavras: “la religión se basa en una comunión formal, no sustancial, con un sacramento placebo, y es -tal y como lo denomino yo- una defensa contra la experiencia religiosa o divina; la religión establecida es una espiritualidad materialista, o materialismo espiritual. Ahora estamos reconectando con la verdadera religión, que es la experiencia directa de lo divino, ver el universo más como energía que como materia, y esta experiencia es la que catalizan los enteógenos. Yo veo a los enteógenos más bien como los anticuerpos del ecosistema contra el cáncer del materialismo” (Piñeiro, 2000, p. 109).

complexo e aprofundar os estudos sobre as relações referentes aos sistemas de crenças dos nossos países, ou a contribuição de Emerson Giumbelli (2012; 2009), quando se detém nos processos de construção das ideias sobre o campo religioso brasileiro e analisa suas relações sobre as “modernidades” em jogo, como contribuir a uma problematização ou crítica das representações clássicas de alguns países latino-americanos em relação a seu vínculo com o religioso, por exemplo, o México laico ou o Brasil efervescente e plurirreligioso, quando tudo parece indicar que, de fato, o Brasil “religiosiza” (faz religião) a própria “cultura”? E mais interessante ainda é o fato de que o Brasil não só gera religião, como também, especialmente nas últimas três ou quatro décadas, as exporta com grande êxito para boa parte do mundo.

Vejamos, então, em primeiro lugar, o acontecimento que torna possível a expansão de um xamanismo amazônico ayahuasqueiro, convertido em religião no Brasil.

Narrativa 1: o Brasil encontra-se com a ayahuasca

O final do século XIX e as primeiras décadas do século XX foram, para o Amazonas, um momento de profunda transformação, impulsionado pela grande exploração – tanto humana quanto de recursos naturais – que produziu o primeiro ciclo da borracha, um *acontecimento* no desenvolvimento de um xamanismo ayahuasqueiro⁴. A extração massiva de látex das seringueiras provocou, além das atrocidades conhecidas, uma significativa corrente migratória para estados como o Acre, nos limites do Brasil com o Peru e a Bolívia. O território do atual estado brasileiro

////////////////

⁴ Neste texto, refiro-me diretamente aos acontecimentos que envolvem o Brasil, mas, para aprofundar na análise do surgimento de um xamanismo amazônico ayahuasqueiro como acontecimento, remeto o leitor a “Neochamanismo em América Latina...” (Scuro, 2016), tese de doutorado da qual foram extraídos os fragmentos que formam o presente capítulo.

do Acre – que era território boliviano até 1904 – foi ocupado por grandes contingentes de população brasileira, provenientes em sua grande maioria do nordeste do Brasil, que fugiam das secas e a quem lhes era prometido trabalho nos novos territórios. O estado do Acre passou a fazer parte da União a partir da década de 1920. O contexto de expansão territorial e a demarcação de limites do Brasil, junto à forte exploração da borracha, provocaram esses movimentos migratórios de nordestinos para aquela região. Entre os que migraram se encontrava Raimundo Irineu Serra⁵, fundador do Santo Daime. Nesse contexto, muitos se encontrariam com o que até aquele momento não era muito conhecido fora do âmbito amazônico: a ayahuasca. Dos encontros de Irineu Serra com essa planta/bebida e seus usos começariam a surgir as denominadas religiões ayahuasqueiras brasileiras⁶.

Essas formas de uso da ayahuasca produzidas no Brasil caracterizam-se por ter institucionalizado certas doutrinas religiosas cuja principal descontinuidade em relação aos outros usos da ayahuasca é o imaginário cristão que as rodeia. Essa “cristianização” do uso da ayahuasca é representada na figura do fundador da primeira destas religiões, o Santo Daime.



⁵ Raimundo Irineu Serra saíra de São Vicente Ferrer, sua cidade natal, no ano de 1910 ou 1911, chegando ao Acre em 1912 (Abreu, 1990; Macrae, 1992, Oliveira, 2007). Ao chegar no Acre, trabalhou na extração da borracha e também ingressou na Comissão de Demarcação de Limites. Nesse contexto, Mestre Irineu conheceu, por volta de 1914, por meio de habitantes da região, os usos da ayahuasca.

⁶ A expressão “religiões ayahuasqueiras brasileiras” (Labate, 2004) foi utilizada para dar conta de um conjunto de manifestações religiosas originadas no Brasil e que tem o uso da ayahuasca como aspecto central. A denominação religiões ayahuasqueiras brasileiras incluiria o que comumente se designa como Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal (UDV), com suas múltiplas variantes. Nesses âmbitos, a ayahuasca (o Daime, Hoasca, Vegetal, como também se referem à própria bebida), é considerada um sacramento, já que, por meio de seu consumo, o sujeito que a utiliza entra em contato com o espírito da planta. Sandra Goulart (2004) prefere chamar este conjunto de práticas ligadas ao consumo ritual de ayahuascas como “cultos ayahuasqueiros”, sendo que, desde sua perspectiva, esse conjunto designaria uma única tradição com três “linhas” diferentes, novamente, Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal.

Segundo Christian Frenopoulo (2011), esses primeiros contatos, que levariam à fundação das igrejas ayahuasqueiras ao longo do século XX, produziram uma ruptura ou descontinuidade significativa no uso da ayahuasca, já que, a partir do uso dado pelas igrejas, passariam a enfatizar nas experiências aspectos vinculados a uma subjetivação moralizante em vez de uma objetivação de seres e lugares existentes nas cosmologias dos curandeiros que fazem uso da ayahuasca. Júlia Otero dos Santos (2010) também se preocupa em mostrar continuidades e descontinuidades simbólicas e destaca que no Santo Daime existe uma dotação de intenções à bebida que se aproxima bastante às visões indígenas. O paradigma desse processo é representado na imagem mítica e fundadora das visões do Mestre Irineu com a ayahuasca. A imagem de tal encontro produz, na gênese do novo símbolo religioso em processo de construção, a convergência de três grandes vertentes culturais que habitam o imaginário brasileiro como constituintes de uma nação culturalmente diversa. Os universos simbólicos do cristianismo, das tradições da população afrodescendente e os saberes indígenas convergem de forma retumbante em uma narrativa religiosa que rapidamente recebe todas as contribuições míticas, simbólicas, rituais e cosmológicas. O negro Irineu Serra, proveniente do nordeste e educado no âmbito católico, chega a um Brasil ainda não explorado, onde habitam os seres da selva. Ao mesmo tempo que se redefinem os limites do estado brasileiro, sintetiza-se uma narrativa religiosa que logo alcança os grandes centros urbanos, terminando – ou melhor, começando – um processo de legitimação sempre em construção.

Um dos registros textuais das primeiras experiências de Irineu Serra com a ayahuasca foi escrito por Edward MacRae e refere-se à aparição de uma entidade feminina chamada Clara, identificada, posteriormente, com Nossa Senhora da Conceição ou Rainha da Floresta. Nessas aparições, Serra tinha recebido instruções para converter-se em um grande curador. Outro episódio narrado é o da visão que Serra teve da lua aproximando-se dele com uma águia no centro. Posteriormente, essa

lua foi associada à ideia de que a doutrina foi ensinada diretamente pela Virgem Maria, enquanto que a água foi relacionada ao poder visionário dado a seus seguidores (MacRae, 1992, p. 63-64). Em outras partes, mostra também as continuidades com as formas peruanas de aprendizagem com a planta, o retiro em jejum e o isolamento na selva, característicos do denominado vegetalismo amazônico peruano.

Depois da fundação do Santo Daime por parte do maranhense Irineu Serra, nos anos 30, em Rio Branco⁷, seria fundado, na mesma cidade, em 1945, o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, ou Barco da Santa Cruz – posteriormente conhecido como Barquinha – pelo também maranhense Daniel Pereira de Mattos. Finalmente, em 1961, o baiano José Gabriel da Costa fundou o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), consolidando-se em Porto Velho, Rondônia, em 1965.

Os processos de fundação dessas três leituras da ayahuasca, realizados por três sujeitos provenientes de tradições culturais e religiosas não necessariamente vinculadas ao mundo amazônico, ocorreram no Brasil durante a primeira metade do século XX, ao longo de um gradual processo de urbanização e de reconhecimento de outros, internos à própria nação brasileira. Um conjunto de saberes e práticas próprios de âmbitos amazônicos começou a ser incluído, por meio da construção

7 Edward MacRae destaca a relação que Irineu Serra estabeleceu com o governador do Acre, Guiomar dos Santos, contato que poderia ter influenciado no abandono de certas características no uso da ayahuasca vinculadas à tradição dos curandeiros amazônicos, como o uso de forças “moralmente ambíguas”. A boa relação com o governador tinha influenciado no sentido de dar, na nova doutrina, importância aos aspectos ritualísticos “brancos” católicos, deixando de lado, por exemplo, a ênfase na possessão. Em todo caso, as relações com o governador acabaram fazendo com que, na década de 1940, Mestre Irineu recebesse uma doação, feita diretamente pelo governador, de terras que poderiam ser divididas entre os frequentadores do culto. Naquele lugar, foi construída uma primeira igreja inaugurada como Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), conhecida como Alto Santo (MacRae, 1992). A nova doutrina religiosa criada por Irineu Serra incluía componentes de diversas tradições religiosas e culturais, como o espiritismo, o catolicismo, o vegetalismo amazônico e a umbanda (Goulart, 2009).

de narrativas religiosas, no repertório de práticas religiosas urbanas, graças ao processo de expansão dessas religiões ayahuasqueiras a partir da década de 1970 no Brasil.

Os três momentos de fundação das linhas mencionadas tinham respondido a “chamados” ou “visões” recebidos pelos seus fundadores depois de terem começado a utilizar com certa periodicidade a bebida amazônica. Do mesmo modo, ao longo das trajetórias dessas diferentes linhas, aconteceram e acontecem contínuas rupturas e disputas que têm gerado um complexo mapa de bifurcações permanentes produzidas por novos líderes que traçam suas próprias linhagens ou tradições.

Novos encontros e abertura

Um novo passo em direção à convergência de diferentes tradições se produziria depois do falecimento de Irineu Serra, com a criação de uma nova linha espiritual denominada Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), digamos, um quarto momento nessas tradições ayahuasqueiras brasileiras. Essa vertente foi fundada por Sebastião Mota de Melo, um trabalhador da extração da borracha nascido no estado de Amazonas em 7 de outubro de 1920. O Padrinho Sebastião, como ele é conhecido dentro do Santo Daime, começou desde jovem a ter visões e a ouvir vozes quando participava de sessões espíritas, antes de conhecer a ayahuasca. Sebastião incorporava guias do espiritismo, como o médico José Bezerra de Menezes e o professor Antonio Jorge. Em 1959, mudou-se para Rio Branco e, em 1965, tomou o Santo Daime com Mestre Irineu, a quem procurou para curar uma enfermidade (MacRae, 1992). Desde esse momento e até a morte de Serra, em 1971, Sebastião Mota de Melo conduzia alguns trabalhos com Santo Daime na Colônia 5000, na periferia de Rio Branco. A morte de Irineu Serra desencadeou uma série de disputas que produziram uma divergência de linhas, uma com Leoncio Gomes à frente, permanecendo no Alto Santo, e outra liderada por Sebastião. Evidentemente, os aspectos carismáticos

de cada líder são fundamentais na hora de produzir novos movimentos de adeptos. O Padrinho Sebastião, depois da morte de Irineu Serra e de várias disputas, saiu do Alto Santo acompanhado por alguns fiéis. Era o início da mais significativa divergência produzida dentro da tradição. Os rituais de Alto Santo continuaram sua própria trajetória e se produziu, também, uma série de conflitos que levaram à criação de algumas igrejas, mas sempre dentro de Rio Branco, inclusive no mesmo bairro de Alto Santo. Essa linha não se expandiu. Por outra parte, CEFLURIS, criado em 1974 pelo Padrinho Sebastião, produziu novas expectativas de caráter messiânico, conduzindo seus seguidores à Nova Jerusalém, no interior profundo do Amazonas. O surgimento de CEFLURIS, em 1974, introduziu algumas variações na doutrina inaugurada pelo Mestre Irineu. Uma delas foi, por exemplo, a incorporação da *cannabis* – geralmente chamada entre os daimistas de Santa Maria como planta sagrada.

A partir de 1981, Alfredo Gregorio de Melo – filho de Sebastião e atual dirigente da instituição após a morte de seu pai, em 1990 – foi introduzindo também diferentes variações. A refundação de CEFLURIS seria, em 1988, na atual sede matriz da igreja, no Amazonas, em um povoado denominado Céu do Mapiá. O nome Céu, como sugere Oliveira (2007), refere-se à ideia de paraíso dos seguidores de Sebastião, ideia de fundação de uma Nova Jerusalém na terra, dessa vez na Floresta Nacional do Purus, na Reserva Nacional Inauini-Pauini. As terras ocupadas pelo povoado Céu do Mapiá foram concedidas pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que desde 1980 vinha colaborando com os empreendimentos produtivos liderados por Sebastião Mota de Melo. Segundo MacRae (1992), foi em janeiro de 1983 que a comunidade se mudou para essa nova área indicada pelo INCRA, nas margens do Mapiá, afluente do rio Purus.

A nova sede de CEFLURIS seria destino de peregrinações de estrangeiros, *hippies* e aventureiros motivados pelo modelo de vida comunitária e pelo uso de psicoativos. Este intercâmbio com um universo de indivíduos provenientes de fora do âmbito amazônico começou a produzir

rapidamente o conhecimento e expansão dessa linha do Santo Daime fundada por Padrinho Sebastião. Embora o processo de legitimação dos modos de vida dessa comunidade não tenha sido fácil, a comunidade de Céu do Mapiá constitui-se como um modelo de referência para muitos que vinham de centros urbanos, o que, por sua vez, facilitou o processo de expansão do CEFLURIS.

Em 1990, ano em que morre Sebastião, sua linha expansionista já tinha alcançado os principais centros urbanos brasileiros e, a partir da presidência de seu sucessor – Padrinho Alfredo, filho de Sebastião – CEFLURIS presenciaria seu principal movimento de transnacionalização.

Ainda que a literatura específica enfatize o fato de que o termo “religião” se corrói cada vez mais e se torna cada vez mais impreciso para dar conta de algumas formas contemporâneas de religiosidade/espiritualidade, é importante destacar que, em contraposição à sua “ineficácia analítica” para esses casos, alguns segmentos, como o Santo Daime, apoiam-se precisamente nesse conceito para, entre outras coisas, legitimar suas práticas. Chama atenção o fato de que, na mesma época em que o Santo Daime, em sua vertente expansionista, começa a transnacionalizar-se, partindo do Brasil, também o fazia, no México, o chamado Caminho Vermelho (*Camino Rojo*)⁸. A associação da primeira com a ideia de religião e da segunda com a de neoxamanismo parece emergir rapidamente.

O Santo Daime traz à cena a mitologia curandeira ayahuasqueira amazônica. E, principalmente, deve ser enfatizada, como parte do neoxamanismo, a linha das religiões ayahuasqueiras brasileiras iniciada por Sebastião Mota de Melo e continuada por seu filho Alfredo. Os anos



⁸ Sobre o contexto do Caminho Vermelho, é necessário adentrar os estudos sobre mexicanidade e neomexicanidade. Para isso, ver De la Torre e Zúñiga, 2011; De la Peña, 2001; 2002; 2012. Para uma visão sintética sobre la mexicanidade e a neomexicanidade, ver as contribuições de Cristina Gutiérrez Zúñiga e Renée de la Torre ao mais amplo projeto sobre transnacionalização religiosa, RELITRANS, disponível em <http://www.ird.fr/relitrans/spip.php?article412>.

70 produziram novos encontros entre esta corrente religiosa e aqueles que buscavam novas experiências místico-psicodélicas caracterizadas como marco na genealogia do neoxamanismo (Scuro, 2016). A linha de abertura e expansão para novas alianças com todas as formas de uso de plantas sagradas não se deteria com o atual presidente, Alfredo Gregorio de Melo, mas essas seriam reforçadas, como mostra a “Aliança das Medicinas” (Santana de Rose, 2010; Langdon e Santana de Rose, 2014), acordo firmado em Céu do Mapiá, em 2003, entre ICEFLU (Igreja do Culto Eclético de Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo) e o *Fuego Sagrado de Itzachilatlan*, liderado por Aurelio Diaz Tekpankali, difusor do Caminho Vermelho no mundo. O visitante do norte possibilitou aos habitantes do Mapiá o conhecimento dos usos do peiote, proveniente do México. Em fevereiro de 2003, foi assinado esse acordo, uma estratégia para a expansão das medicinas nativas. Estas e outras alianças fazem com que a ICEFLU mantenha certa representação, por exemplo, no Conselho Internacional das 13 Avós Indígenas, fundado em 2004, em Nova Iorque, e no qual participa Maria Alice Campos Freire, daimista representante do amazonas brasileiro.

Plantas sagradas: núcleo do dispositivo do neoxamanismo

Podem-se considerar os usos de plantas sagradas como núcleo do dispositivo do neoxamanismo. Uma das que mais se transnacionalizou nas últimas décadas e a que se constitui como denominador comum das expressões neoxamânicas que se desenvolvem no Brasil é a amazônica (e nacionalizada, “abrasileirada”, “peruanizada”) ayahuasca. A ayahuasca obtém sucesso porque permite um *diálogo entre mundos*. Abre um espaço, articula as possibilidades de *tradução*, trabalha como *mediador cultural*. Como afirma Oscar Calavia Saéz,

A ayahuasca parece oferecer a mediana perfeita; ou, para dizer de outra forma, é a personificação perfeita da ambiguidade. A

ayahuasca permite uma percepção distinta do outro mundo sem perder a consciência deste. Talvez por isso, a ayahuasca, melhor do que outras substâncias, sustente a hipótese de que outra realidade pode ser encontrada logo atrás do mundo aparente: a ayahuasca permite uma comparação ponto a ponto (Calavia Saéz, 2014, p. xxii).

Esses mundos convergem no dispositivo do neoxamanismo, que é onde circulam, interagem as diferentes narrativas.

O neoxamanismo surge em momentos de profunda transformação de paradigmas e epistemologias em muitas áreas do conhecimento, nas artes e na política, processo iniciado a partir da segunda metade do século XX. Caracteriza-se, principalmente, como comentamos em outras oportunidades⁹, pela incorporação de tecnologias provenientes das populações nativas do continente americano – embora também existam neoxamanismos não americanos. O “indígena” passa a ocupar um lugar onde se observa e se aprende para construir modelos diferentes aos hegemônicos, desenvolvidos desde a modernidade/colonialidade. As epistemologias indígenas passam gradualmente a ter maior visibilidade e a propor outros olhares, questionadores das epistemologias euro-estadunidenses hegemônicas e propulsoras da modernidade/colonialidade.

Não vejo o neoxamanismo estritamente como uma categoria classificatória, mas como o dispositivo resultante da aproximação interepistemológica que se produz e é produzida pelas principais mudanças nos paradigmas “ocidentais” ou “modernos” e que têm o “indígena” como principal argumento e, mais especificamente, a circulação de suas técnicas “xamânicas”, tais como o uso de plantas sagradas e outros rituais.



⁹ O neoxamanismo é um conjunto de discursos e práticas que envolvem a integração de técnicas xamânicas e psicoterapêuticas indígenas (especialmente americanas) por pessoas de contextos urbanos ocidentais. Surgiu, como outros modos de espiritualidade da Nova Era, em oposição ao materialismo e positivismo da modernidade europeia e apresenta como central a ideia de reconectar conhecimentos ancestrais pan-indígenas que os povos do Ocidente teriam esquecido. Resulta em grande parte da circulação da literatura sobre xamanismo, estados alterados de consciência (muitas vezes, mas nem sempre, envolvendo o uso de psicofármacos) e a possibilidade de gerar novas modalidades psicoterapêuticas (Scuro, Rodd, 2015, p. 1)

O neoxamanismo expande-se e consolida-se pelo mundo entre consumidores ocidentalizados, principalmente entre sujeitos brancos de setores sociais privilegiados, com capital cultural, social e econômico que lhes permite explorar suas inquietudes existenciais e buscar novos horizontes nas experiências de expansão da consciência proporcionados pelas plantas sagradas ou outras técnicas neoxamânicas.

Dito isso, cabe destacar que nesse “mercado de narrativas” produzidas pelo neoxamanismo, ou seja, por meio dos circuitos nos quais se intercambiam imaginários, saberes, práticas e substâncias, estas se transformam, adaptam e reapropriam, produzindo diferentes devires e efeitos em vários âmbitos.

Por exemplo, no que diz respeito a alguns discursos que permeiam o neoxamanismo, como seu reencantamento da natureza, é possível afirmar que esse seja um dos mais “claros” componentes discursivos que propõe outras formas de relacionamento com as modalidades mais tipicamente capitalistas de extrativismo e consumismo, onde a natureza é tão somente uma exterioridade explorável provedora de recursos. No neoxamanismo, em contrapartida, ao adotar uma visão ecologista, holística e reencantada, a “natureza”, longe de ser uma exterioridade explorável, passa a ser o próprio ambiente em que se desenvolve a vida, entendida em um sentido de totalidade da qual se faz parte. O ambiente, no neoxamanismo, é entendido como organismo vivo, em desenvolvimento, onde tudo é animado e onde cada parte faz parte de um Todo. As plantas sagradas modificadoras dos estados de consciência são uma ferramenta importante na possibilidade de experimentar, vivenciar, com a própria corporeidade do sujeito, a possibilidade do entendimento da unidade, ou seja, da dissolução dos limites, das possibilidades de “sair do corpo”, da “transformação animal”, definitivamente, da “conexão” com o Todo, como tantas vezes se reitera nesses âmbitos. Nesse sentido, por meio das experiências mencionadas geradas pelas plantas sagradas, é evidente que elas podem representar um dos traços mais claros em que podem ser identificadas cosmologias e epistemologias radicalmente

diferentes à cartesiana, a qual produz indivíduos isolados e que constrói uma clara distinção sujeito-objeto. Ademais, as sensibilidades daqueles que fazem uso desse tipo de plantas e participam dos âmbitos neoxamânicos tendem, em certa medida, a estabelecer um vínculo com o “natural”, a adotar modos de vida saudáveis, a desenvolver comunidades, a frequentar, a aprender ou a levar à prática os princípios da permacultura, da bioconstrução, do ecologismo etc. Os vínculos do neoxamanismo com um imaginário ecologista foram descritos de forma interessante por Kocku von Stuckrad (2002), ligando-os ao espírito romântico e ao idealismo alemão do século XIX. Zanamenski (2007) também desenvolve uma interessante análise a partir de perspectivas similares. Esses autores contribuem com elementos significativos para a compreensão dos processos de “reencantamento da natureza” que observamos entre os usuários de plantas sagradas ou âmbitos neoxamânicos. Por outro lado, suas perspectivas tendem a relativizar os efeitos concretos das ontologias nativas e das características farmacológicas das substâncias que colaboram com experiências subjetivas concretas de modificação de limites, transformação etc. Em matéria de colonialidade, o trabalho de Taussig (2012) continua sendo fundamental sobre o tema. Em termos etnológicos, sem dúvida, as contribuições de Eduardo Viveiros de Castro são imprescindíveis, juntamente aos efeitos que gera sua perspectiva em diálogo, por exemplo, com as de Philippe Descola ou de Tim Ingold, que abordei em outros textos (Scuro, 2012).

Sobre outros pontos, como os que dizem respeito às relações de gênero, abre-se uma série de interessantes reflexões. Observa-se, nos âmbitos de usos de plantas sagradas, e nos neoxamânicos de modo geral, uma clara dualidade masculino-feminino, em que se destacam, mais do que as “equidades” ou “igualdades”, as “complementariedades” e “especificidades” de cada um. Uma característica dessa dualidade é que, talvez de modo diferente das militâncias de alguns feminismos, reintroduz o lugar do “feminino” e, portanto, da mulher, em relação direta com sua “sacralidade” enquanto “mãe”, “reprodutora”, em contato com os

“fenômenos naturais”, como as fases lunares etc. Um claro exemplo disso tem relação com o sentido que muitas vezes se atribui, nesses âmbitos, à menstruação como “oferenda de sangue” ou “conexão com a lua”. Em boa parte, no neoxamanismo, reintroduzem-se discursos de gênero que reatribuem especificidades e associações (homem-força; mulher-natureza), gerando diferentes perspectivas dentro dos feminismos. Dada a complexidade dessa temática, somente menciono traços discursivos que emergem no dispositivo do neoxamanismo e que merecem, cada um, um amplo aprofundamento. Evgenia Fotiou (2014) antecipa algumas reflexões sobre esses assuntos quando se refere às atribuições de gênero que são feitas à ayahuasca e a outros assuntos, como o que diz respeito às proibições ou atribuições de sentido que são dados à mulher que está menstruando. Inclusive a própria bebida ayahuasca, por se tratar do resultado da cocção de pelo menos duas plantas (a ayahuasca propriamente dita, o cipó, e a chacrona), permite várias representações que colocam a retorcida liana da ayahuasca como representante do masculino na cocção. A força atribuída à bebida, os momentos de maior intensidade são atribuídos, em alguns âmbitos, à prevalência dos efeitos sobre o organismo dos componentes da liana – principalmente alcaloides como a harmina, harmalina etc. Por outro lado, às folhas da chacrona, que contêm DMT, são atribuídos os poderes visionários da bebida, os momentos de *insight*, de revelação, inclusive de cura. Esse componente da bebida é muitas vezes associado à presença do feminino.

Narrativa 2: amazonismo

O “Orientalismo”, de Edward Said, publicado em 1978, converteu-se em um dos marcos fundadores do pensamento pós-colonial. Sua conhecida crítica ao orientalismo como disciplina ocidental produtora de um imaginado Oriente como antítese do Ocidente motivou diversas formas de repensar os mecanismos de representação e a geopolítica imperialista ocidental, neste caso, francesa, inglesa e estadunidense. Apoiado na crítica literária, o ativista palestino explicita a geopolítica do conhecimento

implícita na distinção geográfica entre Oriente e Ocidente. As distâncias, comenta Said referindo-se a Gastón Bachelard, são carregadas de significações em um “aqui” distante daqueles lugares, e o mesmo ocorre quando pensamos no tempo. Seu principal objetivo é a produção de textos e, por isso, Said fala de uma *atitude textual*, o que significa que “existe uma complexa dialética de reforço pela qual as experiências dos leitores com a realidade são determinadas de acordo com que leram” (Said, 2008, p. 136)¹⁰. A profundidade e as implicações da obra de Said são, com certeza, muito grandes. Além de situar sua obra como ponto de inflexão com relação à crise da representação, marco dos estudos pós-coloniais, é importante ressaltar seu potencial metodológico, demonstrado pelas enormes influências do seu trabalho.

Para o caso do nosso continente, o semiólogo argentino Walter Mignolo explica como se constituiu a América enquanto continuidade, mesmidade com a Europa. Isso é o que quer dizer quando se refere à ideia de ocidentalismo como construção de uma unidade euro-americana. Mignolo refere-se a essa construção, considerada como continuidade, para a totalidade do continente e, sobretudo, para os primeiros séculos posteriores à invenção da América, prévio à ideia de América Latina, embora esta ideia também seja uma extensão de unidade que, através do “latino”, conecta novamente a Europa com a América, agora América Latina. Entretanto, nesse mesmo período de construção de uma América Latina – como mesmidade com a Europa Latina – já no século XIX, também se constrói, dentro dessa unidade, um *locus* específico enquanto alteridade. A região amazônica é construída ao longo do século XIX não como mesmidade, mas, pelo contrário, como alteridade radical com a metrópole (ali habitam uma natureza exuberante e populações Outras).

À construção dessa mesmidade euro-americana que identifica Mignolo como expressão da colonialidade é necessário acrescentar,

10 “existe una compleja dialéctica de reforzamiento por la cual las experiencias de los lectores con la realidad se determinan según lo que han leído”.

posteriormente, a construção de um espaço – outra unidade socioterritorial dentro daquela mais ampla – que será entendido como alteridade radical: a região amazônica. O romantismo que produz o Orientalismo apontado por Said também produz, em certa medida, o amazonismo, no sentido de construir um *locus* de alteridade radical à metrópole. A colonialidade, então, opera tanto sob a forma da mesmidade como sob a forma de alteridade. Nesse sentido, o neoxamanismo, veiculado principalmente pelo uso de plantas sagradas, é um dispositivo “solidário” da colonialidade, já que por meio dele se difunde essa dialética mesmidade/alteridade.

O dispositivo do neoxamanismo é construído, de certa forma, como um fenômeno/estilo literário; este tem a região amazônica como *locus* privilegiado de construção de significações, projeções e desejos/fantacias¹¹. A circulação de textos escritos – atualmente não somente deles, mas também de imagens e, mais recentemente, dos próprios “xamãs”, “padrinhos” e “madrinhas” pelo mundo – faz da região amazônica uma inesgotável fonte de sentimentos e expectativas. O dispositivo do neoxamanismo produz amazonismo tanto como o amazonismo alimenta o neoxamanismo. Eles não são a mesma coisa, mas se retroalimentam.

Os textos que circulam não são unicamente escritos, são também imagens, cinema, turismo e, inclusive, os próprios sujeitos detentores da “sabedoria amazônica ou ayahuasqueira” –, fazendo uma comparação com as palavras de Said quando diz que o Oriente e o oriental “chegam a ser identificados com um tipo de mal-entendido de eternidade: decorrendo daí o uso de fases como ‘a sabedoria do Oriente’, para indicar que Oriente merece certa aprovação” (Said, 2008, p. 280)¹². É que



¹¹ O trabalho de Michael Taussig (2012) poderia ser um exemplo que marca um olhar crítico sobre o tema do xamanismo na região amazônica, transitando entre o mito, as diversas projeções e o terror e o colonialismo.

¹² “llegan a ser identificados con un tipo mal entendido de eternidad: de ahí que, cuando Oriente merece cierta aprobación, se recurre a frases tales como ‘la sabiduría de Oriente’”.

esses sujeitos, assim como todos, são um texto em si, pois levam consigo seus símbolos, seu texto corporificado em suas performances, suas vestimentas etc. Porque a “sabedoria amazônica” ou “ayahuasqueira” é precisamente o que buscam aqueles que dão forma ao dispositivo do neoxamanismo. De certa forma, essa “sabedoria” também é resultado dos estilos narrativos que representaram os portadores dos conhecimentos “xamânicos”, “ayahuasqueiros”, “vegetalistas”, da literatura acadêmica e não acadêmica. A região amazônica foi construída como reserva não somente natural senão humana, onde habitam guardiões de conhecimentos “ancestrais”, como os vinculados ao uso da ayahuasca.

A capacidade da ayahuasca de apresentar-se como uma tecnologia de diálogo cultural é a “chave mestra” para acessar e conhecer esses “outros mundos”, que são, ao mesmo tempo, produzidos pelos próprios textos (em sentido amplo, imagens) que o neoxamanismo gera e põe em circulação. A ampla literatura e, em menor escala, filmografia, que é produzida sobre a região amazônica, em geral, e sobre seus xamanismos e suas práticas ayahuasqueiras mais especificamente, retroalimentam o dispositivo e reforçam a sacralização dessa região/território/área como um “cofre” cheio de riquezas. Essas riquezas, além das óbvias vinculadas aos “recursos naturais”, estão diretamente relacionadas aos saberes de alguns sujeitos que têm algo a ensinar ou mostrar ao mundo, um mundo que os produz e consome. O que estes sujeitos têm para ensinar ou mostrar, seus conhecimentos, de acordo com essa lógica, são diretamente proporcionais à sua “ancestralidade”, o que os converte em “legítimos” possuidores desses conhecimentos. Pareceria que enfatizar a “ancestralidade” das práticas ayahuasqueiras continua sendo uma projeção “neocolonizadora” que habilmente inverte os sentidos históricos, antagonizando-os em alguns aspectos, mas mantendo imóvel esse sujeito outro (milênario e prístino) que antes era uma ameaça e agora me cura.

Entre as narrativas construídas referentes a algumas tradições ayahuasqueiras (vegetalismo peruano, Santo Daime etc), o Amazonas continua sendo um *locus* sagrado, um lugar onde se pensa/imagina/olha

com admiração, respeito e sentimento de que é ali onde estão os verdadeiros conhecimentos. Isso, é claro, pode ser aplicável ao neoxamanismo em seu conjunto, mas aqui me refiro especificamente às tradições ou grupos que mantêm um vínculo direto com a região amazônica. Os “mestres” do vegetalismo e as “matrizes” das religiões brasileiras estão ali. O Amazonas é um destino sagrado que representa uma parte importante na trajetória, por exemplo, de um daimista ou de alguém que inicie o caminho do vegetalismo. A experiência de realizar uma dieta ao estilo do vegetalismo peruano no Amazonas tem um caráter mais profundo e autêntico. O mesmo acontece com o daimismo, em que, por exemplo, ir ao Mapiá é considerado uma experiência inigualável. No entanto, no caso do Santo Daime, não é tão justo pensar em termos de amazonismo como poderia ser para o caso do vegetalismo. Ocorre que, no Santo Daime, mesmo que Amazonas seja sem dúvida um lugar importante, com o Mapiá como destino, o é também, de certa forma, em um entendimento doutrinário. Em outras palavras, no Mapiá não é tanto “ancestralidade” o que há, mas sim “doutrina”. Ir ao Mapiá não é somente ir ao Amazonas, senão ir à “Nova Jerusalém”, como se inspirou o Padrinho Sebastião para criá-la. Era isso o que buscavam aqueles que o seguiram até lá, uma Nova Jerusalém, mais do que buscar uma ancestralidade indígena ou alguns xamãs, considerados sumo da alteridade.

A ideia de amazonismo quer dar conta do processo de retroalimentação de projeções que constroem uma alteridade radical moderno/pré-moderno, urbano/natural, desencantamento/encantamento. Ao mesmo tempo, deve-se entender que esse amazonismo é o que permite a circulação, mundialização, de uma série de aspectos/conhecimentos/problemáticas vinculados a uma região específica do planeta que se coloca entre colonizada, explorada e remota, e que, por isso mesmo, tem “algo a dizer” a esse mundo que assim a situa. Desse lugar emergem discursividades e práticas, através do dispositivo do neoxamanismo, que propõem, por exemplo, a possibilidade do desenvolvimento comunitário (Céu do Mapiá), ou que permitem um aprofundamento no conhecimento

dos estados de consciência e dos mecanismos de cura e relações saúde/enfermidade, corpo/mente etc. Também emergem dali as possibilidades de interpelar e atuar em políticas globais que avancem para a liberdade de estados de consciência, aspecto reprimido pelas políticas hegemônicas de repressão ao uso de drogas e seus consequentes estados de consciência. As narrativas que ali surgem levam consigo uma poderosa arma libertária – para além das estratégias discursivas às quais recorrem – que representa a reconsideração das liberdades dos estados de consciência. Nos lugares aonde vão chegando, tais narrativas supõem um desafio para as formas de entendimento e de regulação do “religioso” e tornam complexos e obrigam a “estender” o campo de conhecimento e regulação de novas “drogas”, compreendidas no campo mais amplo da saúde e da indústria farmacêutica¹³.

Neoxamanismo e (de)colonialidade

No neoxamanismo, convergem discursos e imaginários provenientes de genealogias diferentes, tanto de raízes, digamos, “cristãs/modernas”, como daqueles que, por outro lado, o fariam a partir das próprias epistemologias nativas. No neoxamanismo, observa-se o que Mignolo identifica quando sustenta que

Os saberes subordinados e subalternizados por aqueles que acreditaram na superioridade da teologia, da filosofia, das ciências e de seus princípios e métodos estão voltando, depois de cinco séculos de sobrevivência e resistência, a indicar as vias de futuros possíveis para além das vias esgotadas e das possibilidades que oferecem o pensamento moderno e seus críticos, desde o Renascimento ao pós-modernismo (Mignolo, 2013, p. 22)¹⁴.

////////////////

¹³ Algumas reflexões sobre este ponto podem ser vistas em “Ayahuasca y Salud” (Labate e Bouso, 2013)

¹⁴ Los saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos, están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vías

Nesse caso, a atenção recai em alguns saberes subordinados e subalternizados, dos quais Mignolo anuncia seu retorno, mas não é simples a tarefa de “rastrear” componentes discursivos tão claramente associáveis a “uns” ou a “outros” nessa imaginada dualidade. Trata-se, do meu ponto de vista, de compreender o potencial emancipatório real que o dispositivo do neoxamanismo pode pôr em prática, mas tentando escapar das dicotomias que propõem tanto o paradigma da modernidade/colonialidade como os discursos mais radiais dentro do neoxamanismo, que reduzem rapidamente o pensamento a uma dualidade onde o “indígena” é “ancestral” e “bom”, e o europeu é moderno/colonial, esquema do raciocínio muitas vezes característico dos âmbitos da Nova Era¹⁵ de modo geral. A maior parte dos sujeitos que constituem as redes do neoxamanismo, sujeitados por este, provêm, sobretudo, de ambientes onde foram hegemônicos os modos de pensar que caracterizariam a modernidade/colonialidade. Por outro lado, esse dispositivo também está conformado por muitos sujeitos que poderiam pertencer ao conjunto do que Mignolo identifica como sendo subordinados e subalternizados, inclusive por aqueles que “viveram ou aprenderam no corpo o trauma (...) o menosprezo que os valores do progresso impuseram à maioria dos habitantes do planeta que, neste momento, tem que ‘reaprender a ser’” (Mignolo, 2013, p. 20)¹⁶.

de futuros posibles más allá de las vías agotadas y las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno, y sus críticos, desde el Renacimiento al posmodernismo (Mignolo, 2013, p. 22).

¹⁵ O uso da categoria, um tanto abusado, requer maiores problematizações que estão sendo discutidas. Para uma perspectiva da Nova Era na América Latina, ver De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, Juárez, 2013, e, especialmente, nesse volume, para uma problematização desta categoria, ver De la Torre, 2013; Frigerio, 2013. Ao mesmo tempo, a categoria foi integrando-se nos campos da saúde e da religião de maneira simultânea, sendo, de algum modo, a contraparte do auge da ideia de espiritualidade como união de ambos os campos, o que atualmente está acontecendo e onde o neoxamanismo é um exemplo. Sobre esta aproximação de ambos os campos através do neoxamanismo, ver Scuro, 2015.

¹⁶ “han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma (...) el ninguneo que los valores de progreso han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que ‘reaprender a ser’”.

Os usos das plantas sagradas permitem, justamente, esses encontros. O mesmo dispositivo oferece a possibilidade de intercâmbio, torna possível, veicula – de algum modo – uma via de saída desses saberes subalternos que encontram no dispositivo do neoxamanismo sua possibilidade de alcançar novos sujeitos. Por outro lado, aqueles que, de algum modo, “recebem” e transformam essas práticas e saberes enfrentam dilemas que vão desde a possibilidade de planejar mudanças mais ou menos radicais nas trajetórias individuais, no sentido de optar por novas formas de vida, como acontece, até aproveitar as potencialidades comerciais que esse conjunto de novas emergências de imaginários permite.

Por meio do dispositivo do neoxamanismo, articula-se a perspectiva de que uma série de outras possibilidades de relacionamento – por exemplo, com o conhecimento ou a natureza – alcance certos espaços do conjunto social, aquele habitado por aqueles que reproduzem, põem em prática as formas dominantes de relacionamento com esses âmbitos.

Conclusões

Com este capítulo, quis mostrar uma especificidade dentro dos usos de plantas sagradas que se desenvolveram no Brasil, o consumo de uma delas – a ayahuasca – no marco de instituições religiosas de base cristã. O trabalho não abordou a diversidade de uso de outras plantas sagradas, como a *cannabis*, a coca, o tabaco, a jurema, os diferentes rapés, a trombeta, inclusive a própria erva-mate que, embora não seja considerada um “alucinógeno”, poderia ser entendida como medicamento ou planta sagrada, dados os seus usos cerimoniais.

Dediquei maior atenção à singularidade das institucionalizações religiosas porque são essas as formas nas quais, no Brasil, possibilitou-se o diálogo, estudo, incorporação e exportação das práticas associadas ao consumo de ayahuasca. No Peru, por exemplo, na mesma microrregião onde surgem as religiões ayahuasqueiras brasileiras, as formas por meio das quais atualmente se divulgam as práticas vegetalistas peruanas são

acentuadamente diferentes das que se desenvolveram no Brasil. A intenção foi mostrar, portanto, a particularidade pela qual é “nacionalizada” uma série de práticas ou conhecimentos. No México, poderiam estar acontecendo fatos similares com os usos do peiete, ou seja, processos de assimilação e nacionalização de algumas práticas indígenas que originam símbolos nacionais ou “patrimônios culturais da nação”. O exponencial aumento do turismo enteogênico e das pesquisas científicas sobre seus usos é indiscutível. As práticas associadas aos usos de plantas sagradas se expandem e crescem permanentemente, alcançando novos âmbitos. A proposta analítica deste texto foi a de esboçar algumas linhas, por intermédio das quais funciona o dispositivo do neoxamanismo – com os usos de plantas sagradas como núcleo – em relação à produção e à circulação de discursos, imaginários e práticas em meio à (de) colonialidade.