



Hibridismo e cultura pop: alienígenas como ícones religiosos em contextos ayahuasqueiros e não ayahuasqueiros

Hybridism and pop culture: aliens as religious icons in Ayahuasca and non-Ayahuasca contexts

Ricardo Assarice dos Santos*

Leonardo Breno Martins**

Resumo: Alienígenas se tornaram um profícuo ícone pop, especialmente ao longo do século XX. A cultura ocidental assistiu à proliferação de narrativas de primeira mão sobre contatos com seres de outros planetas, ao mesmo tempo em que o imaginário ecoou e alimentou tal ícone. Como um dos resultados, pretensos alienígenas tiveram reforçada e ampliada sua dimensão religiosa, especialmente entre pessoas para quem religiões tradicionais não têm mais suficiente apelo. A partir do conceito de hibridização cultural (Burke, 2003), este artigo investiga o papel das variadas combinações de referenciais culturais na emergência e no fortalecimento dos alienígenas enquanto ícone pop, imbuído de funções e papéis religiosos em contextos brasileiros que fazem uso da bebida cerimonial ayahuasca a partir de bibliografia pertinente e relatos colhidos em pesquisas exploratórias dos autores.

Palavras-chave: Espiritualidade. Nova Era. Hibridismo cultural. Crença. Alienígenas. Ayahuasca.

Abstract: Aliens have become a prolific pop icon, especially throughout the 20th century. Western culture has seen the proliferation of first-hand accounts of contacts with beings from other planets, while the imagination has echoed and nurtured such an icon. As one result, alleged aliens have reinforced and expanded their religious dimension, especially among people for whom traditional religions no longer have sufficient appeal. A central process for the consolidation of aliens as pop icons and holders of religious functions and roles among diverse people is cultural hybridization, which is discussed in this article – based on Peter Burke's theory (2001) – by comparing contexts that make use of the ceremonial drink Ayahuasca and that do not.

Keywords: Spirituality. New Age. Cultural hybridism. Belief. Aliens. Ayahuasca.

Introdução

Embora sejam mencionados na cultura ocidental ao menos desde o século XVIII, encontros diretos com pretensos seres de outros planetas têm sido reportados de modo crescente ao longo dos séculos XX e XXI (Lewis, 1995; Santos, 2009). Alegados contatos com alienígenas, também frequentemente chamados de extraterrestres, têm assumido variadas formas desde então, de encontros durante rituais religiosos e de alteração de

* Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP, São Paulo-SP). ORCID: 0000-0002-3028-4097 – contato: assaricer@gmail.com

** Doutor em Psicologia Social (USP, São Paulo-SP). ORCID: 0000-0002-7316-559X – contato: leobremartins@usp.br

consciência a confrontos físicos ditos violentos durante as chamadas abduções (por exemplo, o alegado sequestro de pessoas por extraterrestres a bordo de discos voadores) (Martins, 2016).

Uma das consequências das amplas visibilidade e circulação cultural desses episódios de natureza, no mínimo, subjetiva, foi sua gradual transformação em um ícone pop. Rentáveis e notórias obras de ficção tanto precoces (como o livro *A Guerra dos Mundos*, de H. G. Wells, em 1897) quanto recentes (como o filme *A Chegada*, de 2016) tanto se beneficiaram do imaginário coletivo construído ao redor de alienígenas quanto alimentaram tal imaginário. Assim, relatos em primeira mão inspiraram obras de ficção e vice-versa, movendo uma indústria cultural bilionária e alavancando a fantasia de pessoas e grupos (Martins, 2015, 2016; Santos, 2009; Suenaga, 1998).

Outro desdobramento do imaginário coletivo sobre alienígenas foi a sua associação com questões religiosas e afins. Enquanto os primeiros relatos sobre encontros com seres de outros planetas já possuíam dimensões místicas, como os alegados contatos protagonizados pelos espiritualistas Emanuel Swedenborg e Hélène Smith nos séculos XVIII e XIX (Melton, 1995), o ícone “alienígena” manteve tal pertinência religiosa ao longo dos séculos XX e XXI, com cumulativas narrativas em primeira mão sobre extraterrestres desejosos de salvar a humanidade, ensinar caminhos espirituais e se prestar a diálogo e à reverência em variadas formas de ritual. Desse modo, alienígenas acabaram por desempenhar funções e papéis religiosos e assemelhados entre pessoas e em contextos diversos (Martins, 2015; Saliba, 1995).

A partir do conceito de hibridização cultural (Burke, 2003), este artigo investiga o papel das variadas combinações de referenciais culturais na emergência e no fortalecimento dos alienígenas enquanto ícone pop imbuído de funções e papéis religiosos em contextos brasileiros que fazem uso da bebida cerimonial ayahuasca, traçando um contraste com dois contextos em que tal uso não é prevalente ou decisivo.

Ayahuasca: uma breve introdução

Da língua quéchua, ayahuasca é a junção das palavras “aya”, pessoa morta, alma, espírito; e “waska”, corda, liana, cipó. A tradução literal desse termo pode ser entendida como corda dos mortos, ou cipó dos espíritos, mas esse também é um termo genérico para representar um psicoativo decorrente da mistura de um determinado tipo de cipó e uma planta utilizados ritualisticamente, geralmente para fins medicinais (Labate & Araújo, 2004; Santos, 2017).

“Yagé”, “caapi”, “camarambi”, “nixi pae”, “vegetal”, “hoasca” são alguns dos muitos outros nomes para alcunhar a supracitada mistura. Uma lista exaustiva foi apresentada por Luna (1986) com mais de quarenta nomes diferentes.

A mistura típica para a obtenção da bebida ayahuasca é do cipó do tipo *Banisteriopsis* com folhagens específicas, sendo a *Psychotria viridis* a mais convencional. O tipo *Banisteriopsis caapi*, a categoria mais utilizada de cipós, é conhecido como “jagube” ou “mariri”; e as folhas da *Psychotria viridis* normalmente são conhecidas como “chacrona” ou “rainha” (Luna, 1986 e Grob, 2004).

Aproximadamente setenta e duas tribos indígenas fazem uso dessa bebida na Amazônia Ocidental, que também é utilizada pelos adeptos das religiões tipicamente brasileiras (santo daime, barquinha e união do vegetal), e também pelos neo-ayahuasqueiros – aqueles que, diferentemente dos usuários mencionados anteriormente, fazem uso da bebida nos centros urbanos (Luna, 1986).

As primeiras referências à bebida foram relatadas por missionários jesuítas, na virada do século XVII para o século XVIII. Tais descrições geralmente atribuíam um valor pejorativo à bebida e seus usuários, correlacionando-os ao diabo e a intoxicação (Antunes, 2011).

Foi apenas em 1852 que a bebida recebeu maior atenção da ciência, a partir do trabalho inédito do botânico inglês Richard Spruce, sendo o responsável por catalogar o cipó mariri em uma de suas explorações pela América do Sul. No entanto, apenas em 1908 que suas descobertas e explorações foram publicadas e, finalmente, reconhecidas (Antunes, 2011).

Para Luna (1986), os principais motivos de transformação do modelo do uso da ayahuasca são em função de influências exteriores ao contexto utilizado originalmente. Práticas como o processo de extração predatória de riquezas naturais na região amazônica, principalmente a exploração da borracha, a influência de missionários e a atividade de narcotraficantes.

Ainda para o autor, o uso ritual da ayahuasca nos grupos indígenas serve como mecanismo de coesão social, ferramenta potencial mágico-religiosa e inspiração da criatividade, sendo três contextos principais em que a bebida é utilizada: indígena ou xamânico; vegetalista; e o contexto das religiões ayahuasqueiras (Luna, 1986). Como já apontado, neste trabalho incluímos um novo contexto híbrido de utilização da bebida: o neoxamânico.

Os contextos do uso da ayahuasca: as quatro ondas

Nesta sessão, tentaremos pontuar algo que definimos como as quatro ondas do uso ritual da ayahuasca, ou seja, os quatro contextos principais da utilização tradicional e moderna da bebida, uma forma instrutiva de compreender o processo contínuo de hibridização cultural do uso ritual da bebida, mais bem explorado adiante.

O uso xamânico da ayahuasca é realizado pelos grupos indígenas tradicionais. Vale ressaltar que o termo xamanismo é uma definição ocidental, que carece de consenso na comunidade acadêmica. Aqui, utilizaremos a definição utilizada em Maraldi & Martins (2017):

Xamanismo é um termo antropológico usado para definir toda uma série de práticas mágico-religiosas geralmente exercidas por indivíduos denominados xamãs, os quais intermedeiam o relacionamento entre determinada comunidade (com frequência, pré-industrial) e o mundo espiritual ou transcendente, para fins curativos, religiosos e mesmo artísticos. O termo também pode se referir a apropriações neoesotéricas de saberes tradicionais, inserindo-se, assim, no campo das terapias alternativas, complementares ou integrativas (Maraldi; Martins, 2017, p. 68)

Esse contexto pode ser considerado como a primeira onda do uso da ayahuasca. A segunda onda, como pontuada por Luna (1986), é o uso vegetalista. Um vegetalista é

aquele que adquiriu um amplo conhecimento de plantas, utilizando-as para realizar uma série de curas e diagnósticos. Um vegetalista pode ser considerado um mestre de determinada planta: se usa tabaco, é um tabaqueiro; se usa ayahuasca, é um ayahuasqueiro.

O contexto vegetalista é uma continuação direta do uso xamânico. O xamã seria aquele que atua de maneira predominante em sua tribo, enquanto o vegetalista “transita entre outros grupos étnicos mesclando-se com outros movimentos religiosos” (Santos, 2017, p. 18).

O cientista da religião Alvez Júnior, ao se aprofundar no conceito de vegetalismo a fim de compreender o modelo de adaptação da umbanda no santo daime, exemplifica muito bem o papel do vegetalismo como um processo contínuo e responsável pela formação daquilo que entendemos a terceira onda do uso da ayahuasca:

A chamada cultura vegetalista ayahuasqueira, presente na região há aproximadamente 200 anos, seria o resultado, para alguns autores, de diferentes fluxos migratórios e produzida no decorrer de séculos por traços do mundo andino, a influência das missões católicas e elementos oriundos das culturas nativas da floresta. Haveria, portanto, diferentes tipos de vegetalismos mesclando-se com outras matrizes na origem do santo daime, da UDV e da Barquinha (Alvez Junior, 2007, p. 32).

São três as religiões ayahuasqueiras tipicamente brasileiras: o santo daime, a barquinha e a união do vegetal. Considerando que no contexto xamânico sempre existiram indivíduos que intermediaram a relação do grupo com a “dimensão espiritual” e que, no contexto vegetalista, estes indivíduos transitam em diferentes espaços simbólicos, o resultado da fixação dessas transições, como resultado de um processo de hibridização cultural (Burke, 2001), é o que consideramos a terceira onda da ayahuasca.

O uso da ayahuasca, como apresentado, é uma prática complexa e formada ao longo de anos de ressignificações, que culminaram não só na reinterpretação de diversas práticas religiosas, como na formulação de novas constituições, sendo as religiões ayahuasqueiras o maior exemplo disso (Santos, 2017, p. 127)

Neste trabalho, não iremos aprofundar especificidades desses movimentos, que já foram exaustivamente explorados em trabalhos anteriores (Luna, 1986; Labate & Araújo, 2004; Goulart, 2004, Santos, 2017). É relevante, no entanto, pontuar que absolutamente todos os indivíduos que inauguraram tais religiões eram (1) migrantes de outros estados e regiões do Brasil e (2) “receberam” a missão de suas respectivas religiões em rituais com ayahuasca a partir do processo visionário da miração, explorado mais adiante.

Por fim, temos uma quarta onda da utilização da ayahuasca: neoxamânico ou exoxamânico, enquadrado no chamado movimentos da Nova Era. Ana Luisa Prospero Leite (2016), cientista da religião, compreende que o neoxamã da América Latina é um indivíduo técnico, que adquire suas habilidades a partir de um título, curso ou oficina temática resultantes de “adaptações performáticas dos rituais e à essencialização do xamanismo” (p. 207), diferente dos grupos indígenas. O termo “neoxamanismo” foi cunhado pela antropóloga e pesquisadora da ayahuasca Beatriz Labate (2004).

Para Hanegraaff (1999), o termo Nova Era pode ser entendido de duas formas principais: *stricto* e *lato sensu*. No *stricto sensu*, a Nova Era mantém o sentido associado à sua origem histórica, isto é, aquele cunhado pela teósofa Alice Bailey, em sua idealizada

“Nova Era de Aquário”. No *lato sensu*, o termo diz de um momento socio-histórico específico no qual a humanidade estaria amadurecendo para a “dimensão espiritual”.

Não é incomum no contexto da Nova Era a crença em alienígenas, seres de outros planetas e dimensões, entendidos como “irmãos mais velhos” a guiar a humanidade, auxiliando a evolução do planeta a partir de avançadas técnicas espirituais e tecnológicas.

Ainda para Hanegraaff (1999), Nova Era no sentido *lato sensu* é um conceito usado para definir novos movimentos religiosos que atribuem uma forma de pensar o mundo, e um sistema de crença específico, tendo o crescimento e aperfeiçoamento espiritual como um dos objetivos centrais.

Em Labate & Araújo (2004), é possível aprofundar o processo de adaptação e uso da ayahuasca por grupos e indivíduos de centros urbanos, muitas vezes novaeristas, que têm como uma das características mais marcantes a desconexão da prática ritual da ayahuasca e outras substâncias com os contextos tradicionais, ressignificadas como ferramentas de “autoconhecimento e terapia, conectando espiritualidade e saúde psíquica” (Leite, 2016, p. 212).

Dessa miscigenada hibridização de tradições, ideologias, símbolos e práticas, irá surgir uma específica cosmovisão novaerista, ayahuasqueira e ufológica, especialmente em contextos urbanos, que integra não apenas o uso de plantas e substâncias psicoativas, mas também uma constante busca por refinamento individual – em particular da espiritualidade – e a introjeção de pseudociências e teorias da conspiração. Veremos a seguir alguns exemplos desse “ethos” ufológico/ayahuasqueiro e um tipo específico de experiência responsável por esse processo de hibridização cultural e de emergência de conteúdos e crenças ufológicas: as mirações.

Mirações e a farmacologia da syahuasca

Apesar de erroneamente atribuídas de forma exclusiva ao efeito da molécula DMT (N,N-dimetiltriptamina) presente nas folhas da rainha, as experiências visionárias da ayahuasca são na verdade, também, resultado da combinação do DMT com os alcaloides de beta-carbolina provenientes dos cipós do tipo *Banisteriopsis* utilizados para a preparação do chá: a harmina, harmalina e tetrahydroharmina (Lizardo de Assis et al, 2014; McKenna; Riba, 2015).

A monoamina oxidase (MAO) é uma enzima produzida no fígado e no intestino delgado que atua bloqueando a absorção do DMT pelo sistema nervoso, mesmo que ele seja ingerido oralmente em grandes quantidades. As beta-carbolinas atuam inibindo a função da MAO, possibilitando a absorção do DMT na corrente sanguínea e posteriormente no sistema nervoso central (Lizardo de Assis et al, 2014; McKenna; Riba, 2015).

Por se tratar de uma molécula endógena, Strassman (2001 e 2008) teorizou que o DMT seria sintetizado na glândula pineal e teria um papel central em diversas experiências e estados incomuns de consciência, como profundo estados meditativos, sonhos lúcidos e experiências com alienígenas e abduções. Como já pontuado, tais experiências ufológicas poderiam ser subjetivas, resultado de uma liberação espontânea de DMT do cérebro do “contatado”.

Em aproximadamente 200 ml de ayahuasca, encontra-se 30 mg de harmina, 10 mg de tetra-hidro-harmalina e 25 mg de DMT (Lizardo de Assis et al, 2014). Após uma média de vinte minutos da ingestão da bebida, são comumente relatados efeitos físicos como náuseas, vômitos, formigamentos, aceleração dos batimentos cardíacos, aumento da temperatura corporal e os tão esperados efeitos visionários, nativamente denominados “mirações”, do castelhano *mirar* – ver com admiração (Lizardo de Assis et al, 2014; Santos, 2017).

O fenômeno da miração, associado ao acolhimento afetivo social do grupo ayahuasqueiro, é um dos principais responsáveis por transformações qualitativas nos indivíduos, atuando majoritariamente na percepção e consciência que o mesmo tem de si e do mundo, em sua concepção de espiritualidade e em sua autonomia (Mercante, 2002; Santos, 2017).

No amplo espectro de conteúdos imagéticos que emergem dessas experiências, representações ufológicas, como seres extraterrestres e naves espaciais, são relativamente comuns (Strassman, 2008; Luke, 2011). Ao categorizar o conteúdo das visões da ayahuasca, o psicólogo Benny Shanon (2002) pontua que na categoria de entidades percebidas nas sessões com ayahuasca, a nomenclatura “extraterrestes” ocupa o terceiro lugar, sendo mais periódica em usuários experientes e muitas vezes acompanha procedimentos e parafernalias tecnológicas. O psicólogo David Luke (2011), pesquisador de experiências anômalas e psicodélicos, reforça os dados de Shanon (2002), salientando que seres insectoídes, em especial os do tipo híbridos louva-deus, frequentemente são relatados nessas experiências realizando “cirurgias cerebrais”.

Luke (2011) aponta que o psiconauta Terrence McKenna teria sido o primeiro a postular uma correlação entre visões e experiências espontâneas com alienígenas e elementos UFO com o papel da psilocina (4-HO-DMT), e que mais tarde, Rick Strassman teria complementado esta hipótese ao considerar que as experiências UFO poderiam estar associadas com flutuações endógenas espontâneas de DMT, já que tais experiências compartilhariam a perda do medo da morte, visões de tuneis de energias e cilindros de luz.

Após o uso de ayahuasca, Severi (2003) também observou a semelhança entre as EQMs, iniciações xamânicas induzidas por psicodélicos, experiências de abdução alienígena e sensibilidade psíquica elevada, assim como pesquisadores anteriores (por exemplo, Harvey-Wilson, 2001; Ring, 1989). No entanto, Baruss (2003) observa que, apesar das semelhanças, experiências de DMT e abdução por alienígenas carecem de semelhanças específicas, como a ausência dos clássicos “greys” (alegados pequenos aliens cinza) em experiências com DMT. No entanto, Hancock (2005) argumenta que existem semelhanças substanciais entre alienígenas e “elfos”, sejam induzidos por DMT ou então aparecendo em lendas e testemunhos histórico-folclóricos, especulando que estes últimos também tenham uma etiologia induzida por DMT e, adotando a teoria proposta por Vallée (1969), que esses elfos são os protótipos de experiências de encontro/abdução. Deve-se notar que poucos duvidam da realidade de seus encontros com alienígenas (Mack, 1999) ou entidades do DMT (Strassman, 2001) (Luke, 2011, p. 35).

Em estudo recente sobre a fenomenologia das experiências com DMT puro e fumado, Davis et al. (2020) apontam que numa amostra 561 indivíduos, o termo “alienígena” foi escolhido pelos entrevistados para definir 39% das “entidades” vistas nas experiências visionárias, demonstrando como fenômenos deste tipo são corriqueiros.

Santos (2017) observou e entrevistou grupos ayahuasqueiros brasileiros que se enquadram na categoria neoxamanistas da Nova Era e colheu alguns dados que reforçam e ampliam as leituras de Luke (2001) e Shanon (2002). Observou que algumas experiências relatadas por usuários compartilham elementos em comum, como: a presença de fenômenos anômalos (experiências com luzes), revelações escatológicas; narrativas que reforçam a natureza “especial” do alegado contatado, geralmente encarregado de uma “missão especial de luz e cura”; mudanças na alimentação, na relação com a natureza (ecopsicologia). Alguns indivíduos que assumem lugares de destaque nesses grupos espiritualistas muitas vezes realizam atividades específicas ao longo dos rituais, como incorporar seres alegadamente alienígenas (tal qual uma incorporação da umbanda) ou canalizar mensagens especiais enviadas pelos mesmos. Geralmente as mensagens são carregadas de disciplina e otimismo para com o futuro da Terra e seus habitantes. Alguns grupos realizam “chamadas” ao longo do ritual e “dão passagem” para diversas entidades entendidas como alienígenas, geralmente de Sirius, Órion e Plêiades. Além desses rituais, nesses espaços geralmente são oferecidas outras atividades como aulas de yoga, encontros de sagrado feminino e masculino, rodas de tambor e rapé, *tethahealing*, entre outras.

No próximo segmento, apresentaremos a teoria do hibridismo cultural e religioso como uma forma de compreender esses processos de ressignificação cultural para ilustrar, finalmente, como a crença em alienígenas permeia movimentos religiosos tipicamente contemporâneos.

Hibridismo cultural e religioso

Nesta seção, iremos apresentar as características centrais do conceito de hibridismo, como definido pelo historiador inglês Peter Burke (2001), e ilustrá-lo com exemplos da insurgência de crenças ufológicas dentro dos contextos modernos do uso ritual da ayahuasca e fora dele, a fim de justificar o uso do conceito para ampliar a compreensão desses processos.

O uso ritual da ayahuasca é uma prática complexa, formada após muitos anos de ressignificações e releituras, resultando não apenas na reinterpretação de várias práticas religiosas, mas também na formulação de novas. As religiões ayahuasqueiras e as práticas neoxamânicas com a bebida são um excelente exemplo desses processos. Atualmente, o uso dessa bebida não está apenas se expandindo no território nacional, mas também em alguns países há cada vez mais religiões institucionalizadas: essa situação requer novas perspectivas e reflexões sobre seu uso, como das leis específicas de cada região (Santos, 2017).

Uma teoria sobre adaptação e transformação cultural que contempla adequadamente esses fenômenos é o hibridismo cultural – ou processo de hibridização cultural. Defende-se o uso desse conceito considerando que “sincretismo” é o termo mais utilizado na academia para entender, delinear e definir esses complexos processos de ressignificação simbólica.

O significado original de sincretismo é “caos religioso”, e a princípio fora empregado de maneira negativa e preconceituosa a fim de “deplorar tentativas como aquela

do teólogo alemão Georg Calixtus, no século XVII, de unir diferentes grupos de protestantes”, mesmo que tenha adquirido, no século XIX, um “significado positivo no contexto de estudos da religião”, em especial pela antropologia (Burke, 2001, p. 51).

Todavia, hibridismo e sincretismo são conceitos que podem ser utilizados complementarmente. Ferreti (2008), ao se referir justamente à religião do Santo Daime, pontua:

Podemos também no final do séc. XX e atualmente no séc. XXI lembrar a religião do Santo Daime fundada no Acre pelo padrinho Sebastião, com elementos do tambor de mina, da dança de São Gonçalo, da umbanda e de outras fontes, como religião eminentemente sincrética e híbrida. (Ferreti, 2008, p. 38).

O cientista da religião Mateus Oliva Costa (2015) defende que o uso do termo tem o potencial de “minar perspectivas normativas e preconceituosas sobre estudos científicos sobre religiões” (p. 145) e, assim, evitar perspectivas puristas do fenômeno religioso que excluem influências religiosas adjacentes na análise desses dados. Para o autor, “a hibridação se constitui como uma constante na história das religiões”; ele ressalta a relevância de não procurar saber *se* alguma religião ou movimento religioso é híbrido, mas *como*, sendo responsabilidade do pesquisador averiguar “quais elementos foram combinados, descrever o processo da hibridação específica, entre outras possibilidades” (p. 145).

A fim de responder como esse processo de hibridização acontece, Burke (2001) apresenta a ideia de ao menos três elementos culturais passíveis de análise: artefatos, práticas e povos.

Artefatos podem ser exemplificados através de materiais resultantes dos processos de hibridização, desde a construção de igrejas, mesquitas, mobílias, até imagens, pinturas, gravuras, textos etc. Não é incomum encontrar nos espaços físicos de grupos ayahuasqueiros neoxamânicos artefatos como pinturas de alienígenas, esculturas de naves espaciais, salmos e músicas que remetem à cosmovisão ufológica.

No que concerne às imagens, Burke (2001) pontua dois atributos principais: (1) “a importância dos estereótipos ou esquemas culturais na estruturação da percepção e na interpretação do mundo” (p. 27); e (2) a importância de “afinidades” e “convergências” entre imagens provenientes de diversas tradições.

Esse fenômeno de hibridização de imagens, em especial as ufológicas no contexto ayahuasqueiro, pode ser exemplificado pela teoria de Graham Hancock (2005), de que seres mitológicos como as fadas seriam uma representação simbólica antiga que contempla características próximas às do imaginário ufológico: seres híbridos – muitas vezes meio humanos meio animais; a temática da abdução (neste caso, especialmente de crianças) e a ampla descrição de fenômenos luminosos, como esferas no céu.

A ideia de que Jesus Cristo é um alienígena também é comum em alguns grupos, em especial naqueles que incentivam abertamente tais associações. A interpretação de passagens bíblicas como a transfiguração de Jesus ou mesmo a narrativa da ascensão do nazareno aos céus é entendida muitas vezes como uma prova discreta da natureza extraterrestre do mesmo.

O processo híbrido das práticas está presente em diversas esferas, e Burke (2001) exemplifica-o com a religião, a música e a linguagem. Segundo o mesmo, religiões

contemporâneas são “exemplos particularmente claros de hibridização” (p. 30), evidenciando que as formas híbridas são resultado de encontros múltiplos e não de um único encontro. Esses encontros podem adicionar novos elementos ou reforçar os antigos.

O processo de hibridização de músicas e da linguagem dar-se-ia em função do que Burke (2001) entende por “circularidade cultural”. Santos (2017) apresenta um exemplo desse processo no contexto das religiões ayahuasqueiras:

[...] um ótimo exemplo dessa trajetória circular de elementos é a transplantação das religiões ayahuasqueiras na Europa, onde elementos, por exemplo, oriundos do esoterismo europeu, são adaptados no Brasil, ressignificados nas religiões ayahuasqueiras, e depois importados para suas terras de origem com novas configurações (Santos, 2017, p. 131)

Outro espécime desse processo foi colhido numa entrevista não publicada da dissertação de Santos (2017). Na entrevista, um adepto de uma casa “universalista”, ou seja, neoxamânica e novaerista, ao fazer uso da ayahuasca relata, que seres de Órion teriam lhe contatado telepaticamente e ensinado como “alinhar os chakras” através de técnicas contemplativas e meditativas. Após tal experiência, o entrevistado relata a incorporação da prática em suas meditações diárias.

Como um exemplo de música e linguagem, podemos considerar o fato de que na barquinha existe um ser chamado Sete Estrelas, presente em salmos e orações, o qual Mercante (2002) explica se tratar da constelação das Plêiades.

O terceiro e último elemento proposto por Burke (2001) é o conceito de povos híbridos. Esses seriam de suma importância e relevância em todos os processos de hibridização cultural. O Brasil é um caldeirão fumegante de trocas culturais. Muitas vezes, indivíduos já nascem híbridos no sentido de ter pai e mãe de culturas diferentes.

Exemplos desses indivíduos híbridos são os já citados vegetarianos. Personagens que transitam em diferentes contextos e muitas vezes ressignificam práticas de cura. O mesmo vale para as religiões ayahuasqueiras, nas quais seus fundadores, sem exceção, eram migrantes de diferentes regiões e Estados do Brasil.

Por fim, as próprias características dos grupos neoxamânicos, constituídos geralmente em centros urbanos por indivíduos de diferentes raízes culturais, são exemplos dessas trocas culturais constantes. Silas Guerriero (2009), ao pontuar características do *ethos* da Nova Era, exemplifica assertivamente o caso das religiosidades brasileiras:

Como é comum nos tempos atuais, as transformações vieram rapidamente. O circuito Nova Era ampliou suas buscas por tradições exóticas. Desta feita passou a incorporar as religiões nativas e populares do Brasil. Mas, o mais interessante, talvez, seja olhar para o outro lado e perceber que as religiões do mainframe também se modificaram. Por toda parte percebemos sinais de como o catolicismo, o pentecostalismo e outras religiões tradicionais da sociedade brasileira incorporaram elementos, ou até mesmo um *ethos*, da Nova Era. Trata-se de uma via de mão dupla, uma coisa híbrida, onde cada lado se interpenetra deixando suas marcas (Guerriero, 2009, p. 2)

Os processos de hibridização cultural devem ser considerados um *continuum*: indivíduos transformam os grupos, que também os transformam. Como veremos a seguir, o conceito de hibridismo cultural pode ser um caminho para a interpretação das novas configurações e crenças modernas, em especial no caso ufológico, que não

se limita ao contexto ayahuasqueiro. Por razões éticas, tal como inicialmente acordado com as pessoas e grupos entrevistados pelo segundo autor, seus nomes e outros detalhes que permitiriam sua pronta identificação não serão fornecidos. Para efeito de análise, é suficiente pontuar os locais e outros aspectos contextuais mais amplos em que eles se inserem.

Hibridismo em contextos não ayahuasqueiros: a Serra do Cipó

O processo de hibridização permite que o ícone cultural dos alienígenas possa assumir as mais variadas formas, incluindo experiências e crenças sem relação direta ou obrigatória com contextos ayahuasqueiros. Tal polimorfismo acaba por contribuir, de modo decisivo, para que alienígenas tanto se tornem um elemento ativo da cultura pop quanto exerçam funções e papéis religiosos na contemporaneidade (Martins, 2015).

Como contraponto aos contextos ayahuasqueiros apresentados, serão então descritas e discutidas a seguir manifestações do imaginário acerca de alienígenas na serra do Cipó, próxima a Belo Horizonte, e a serra do Roncador, no Estado do Mato Grosso, em que o segundo autor realizou incursões etnográficas ao longo dos últimos dez anos (e.g., Martins, 2015).

A serra do Cipó está localizada 90 quilômetros de Belo Horizonte, na região sul da conhecida cordilheira do Espinhaço, entre as bacias hidrográficas dos rios Doce e São Francisco. Repleta de atrações turísticas, a serra é repleta de pequenas cidades e vilarejos, nas quais relatos de contatos com ditos alienígenas circulam ativamente. Os relatos mais comuns na serra a mencionar alienígenas, especialmente em suas áreas mais interioranas e em décadas passadas, diziam respeito a “bolas de luz” que perseguiriam moradores, seguidos por visões de entidades humanoides (mas não perfeitamente humanas) de comportamento semelhantemente agressivo, como o assumido ao, pretensamente, raptarem pessoas. Tais “bolas de luz” e entidades tendem a ser compreendidos em termos do imaginário coletivo tradicional como a Mãe do Ouro e o Boitatá, hibridizados com alienígenas, “seres de outro mundo”, de modo a ser, com alguma ambivalência, uma única entidade. Nas palavras exemplares de um agricultor da região, “diz que é a Mãe do Ouro, né? Tem ouro ali escondido. Mas quem tem coragem de ir lá cavar?” (Martins, 2015, p. 148).

Contudo, em décadas recentes, especialmente em áreas mais urbanizadas da serra, tais relatos têm gradualmente desaparecido, dando lugar a pretensos contatos com alienígenas tanto de comportamento mais amigável quanto de aparência mais precisamente humana. Tais contatos, em vez de ostensivamente físicos e invasivos, tendem a ser ditos como mais sutis e “energéticos”, podendo ocorrer também em sonhos e experiências fora do corpo, sendo facilitados por práticas novaeristas ligadas a meditação, canalização, cristais e outros recursos próprios desse referencial que circunscreveria os próprios alienígenas. Como um dos exemplos representativos citados por Martins (2015), advindo de uma funcionária pública da serra, os alienígenas se manifestariam “para nossa evolução espiritual [...] somos todos irmãos [...] eles [os alienígenas] só sabem um pouco mais que nós e por isso ajudam” (p. 152).

Um ponto central ao argumento é a constatação de que a referida mudança no perfil das narrativas acerca de alienígenas se evidencia associada à urbanização. Nas palavras de um morador da serra, “basta colocar um poste na rua e elas [as “bolas de luz”] param de aparecer” (Martins, 2015, p. 166). Conforme se constata pela experiência etnográfica, relatos de cunho agressivo e atribuíveis a entidades como a Mãe do Ouro têm sido progressivamente raros, demandando inserções cada vez mais ao interior da serra e a vilarejos menores, ao passo que a crescente urbanização tende a acompanhar não a cessação dos relatos, mas a modificação de seu perfil para um feitiço novaerista. Ademais, enquanto os protagonistas das narrativas mais caracteristicamente interioranas tendem a manifestar uma religiosidade tradicional cristã específica e de vida inteira, as incursões e entrevistas permitiram constatar que os relatos urbanos novaeristas tendem a ser professados por pessoas que possuem longo itinerário religioso, marcado por declarada insatisfação com as religiões hegemônicas e trânsito por diferentes sistemas de crença (Martins, 2015).

Aliada a ícones da cultura pop como alienígenas e práticas orientais como meditação e yoga, a religiosidade de protagonistas desses episódios pode, pois, encontrar vias de expressão nutridas por ativo processo de hibridismo cultural que reaviva funções e papéis outrora exercidos, para cada um deles, por religiões tradicionais cristãs, as mesmas que, décadas atrás, eram hegemônicas ou mesmo as únicas opções culturalmente disponíveis naquele contexto (Martins, 2015). Assim, diante de um gradativo e caracteristicamente urbano processo de questionamento e abandono de sistemas de crença tradicionais, a lacuna resultante somente pôde ser preenchida por alienígenas hibridamente associados a outros referenciais que os tornaram subjetivamente palatáveis. De entidades agressivas com quem não se deveria buscar contato, algo comum em contextos rurais a respeito desses “seres de outro mundo”, a evolução espiritual novaerista demanda justamente a aproximação em relação aos ditos “irmãos cósmicos”, a quem a cultura pop modelou como representantes dos mistérios do universo e da fusão entre a tecnologia e a espiritualidade, ambos valores urbanos recentes (Martins, 2015).

Semelhante processo de hibridização ocorre na serra do Roncador, no Estado do Mato Grosso, embora ali os alienígenas encontrem elemento adicional com que se hibridizar: os habitantes subterrâneos de cidades perdidas.

Hibridismo em contextos não ayahuasqueiros: a Serra do Roncador

Localizada no Estado do Mato Grosso, na fronteira com o Estado de Goiás, a serra do Roncador e o adjacente município de Barra do Garças são banhados pelos rios Araguaia e Garças (justificando o nome da cidade). Ela reúne moradores de diversas origens (ao que a busca passada por ouro e diamantes constituiu grande incentivo), incluindo imigrantes de muitos países e povos indígenas das nações bororo e xavante. A região é conhecida também por reunir sistemas de crença a respeito de civilizações perdidas, visitas de alienígenas, comunidades místicas e variadas formas de cura espiritual. Um entre muitos exemplos locais dessa interpenetração de referenciais é a igreja gnóstica, que tem entre seus pilares a crença na existência de mundos paralelos e civilizações que viveriam no interior da Terra, os chamados intraterrenos (Martins, 2015).

A cultura pop deve aos mistérios da região um de seus mais profícuos ícones: o arqueólogo e explorador Indiana Jones, cuja construção foi inspirada nas aventuras de um explorador britânico que desapareceu na região.

A Serra do Roncador tem entre os pilares de sua fama, a também sinalizar o caráter basilar do conceito de civilizações ocultas, o desaparecimento do conhecido explorador e arqueólogo britânico Percy Fawcett (1867-1925?), a respeito do qual todo tipo de história extraordinária foi proposta. A mais conhecida diz que Fawcett, que desapareceu em 1925 tentando encontrar a lendária cidade perdida do ouro, teria descoberto o caminho secreto para ela e lá vivido até o fim de seus dias. Há quem diga que ele se tornou imortal como seus anfitriões alienígenas ou atlantes. Outros afirmam que ele simplesmente foi morto por índios (Martins, 2015, p. 308).

A reforçar o imaginário coletivo sobre habitantes misteriosos infiltrados na serra do Roncador está a conhecida gruta dos Pezinhos, cujas paredes de pedra e argila são repletas de marcas de origem incerta que lembram pés de variados tamanhos com três, quatro e seis dedos. Além da morfologia sugestivamente distinta da humana, os pretensos seres também teriam capacidades excepcionais como a aptidão para flutuar (pois as aparentes pegadas estão distribuídas pelas paredes e pelo teto) (Martins, 2015).

O hibridismo entre referenciais culturais distintos como alienígenas, seres intra-terrestres, sobreviventes da antiga Atlântida e entidades do imaginário indígena e dos diversos países ocasionou relatos de contatos com alienígenas particularmente complexos e multifacetados, como exemplifica o relato a seguir, vindo de um motorista de táxi da região. Em entrevista, o taxista relatou ter atendido, em certa noite de 1985, um homem de modos estranhos, pele excessivamente branca e voz robótica, que estaria acompanhado de uma mulher silenciosa e de longos cabelos negros a lhe cobrirem totalmente o rosto. O casal desejava ser deixado pelo motorista em local bastante ermo, causando-lhe estranhamento. Ao longo do caminho, o estranho homem teria comentado com o motorista acerca dos discos voadores e extraterrestres que percorreriam a região, convidando-o a não se assustar caso testemunhasse algo dessa natureza naquela noite. A acompanhante de longos cabelos teria então revelado o rosto de aparência não humana, comparável, segundo o motorista, a outro ícone pop recente, a famosa e fantasmagórica máscara do filme *Pânico* (*Scream*). Quando se aproximavam de seu destino ermo, o táxi teria sido sobrevoado por um disco voador a poucos metros de altura, que os teria aguardado logo a seguir na estrada para, finalmente, coletar o casal de passageiros que, assim, revelava sua identidade como alienígenas (Martins, 2015, pp. 311-312).

Diferentemente da serra do Cipó, que não tem seu imaginário coletivo marcado pela noção de civilizações perdidas e cidades ocultas no interior da Terra, além de não ser objeto de imigrações de pessoas de origem notadamente variada, a serra do Roncador e seu entorno experimentam um processo de hibridização cultural semelhante, em essência, àquele constatado nas incursões em Minas Gerais, embora ocasionando produtos culturais parcialmente distintos: alienígenas com aparências variadas, literalmente hibridizando aspectos humanos (que lhes permitiria andar pela cidade relativamente incógnitos) e não humanos como rostos monstruosos, vozes robóticas e pés com variados dedos, assim como capacidades mágico-tecnológicas como flutuar.

Desse modo, a confluência concreta de habitantes de diferentes nações indígenas, países e regiões brasileiras, alimentadas pelas lendas em torno de cidades subterrâneas feitas de ouro, ocasionaram a confluência de distintos matizes de imaginário coletivo cuja hibridização tornou possível sua manutenção e proliferação, em vez da extinção de algumas ou várias delas devido à mútua competição pela hegemonia cultural. O caráter propriamente contemporâneo dos alienígenas relatados e objetos de crença nos entornos da serra do Roncador acaba, pois, por conferir plausibilidade, à luz de um momento histórico influenciado por valores urbanos, à combinação de características dos múltiplos seres oriundos de diferentes referenciais culturais que coexistem na região. Como símbolos do desconhecido e da multiplicidade de possibilidades de vida que a vastidão do universo sugestivamente permite, os alienígenas acabam por se tornar um elemento potencialmente conciliador de possibilidades que, sem eles, poderiam conflitar.

Conclusão

Como pudemos ver, o processo de resignificação de símbolos, conceitos, ideologias, imagens e rituais é um complexo processo que exige múltiplas considerações e um olhar transdisciplinar. Mais complexo ainda se torna esse processo quando levamos em consideração o contexto contemporâneo da crença ufológica, e como essas crenças sobrepõem sistemas e movimentos religiosos prévios, ou mesmo possibilita a criação de novos.

Sutcliffe e Gilhus (2014) defendem a ideia de que, de maneira geral, o conceito de religião é visto por acadêmicos como algo puro e *sui generis*, o que impede que expressões alternativas de religiosidades sejam vistas com interesse nas produções acadêmicas. Felizmente, essa percepção vem se alterando com a elaboração de trabalhos como este.

Utilizando-se de uma metáfora química, esses autores entendem a religião como o elemento magnésio. Apesar de ser o oitavo elemento mais abundante na natureza, não é encontrado de forma pura. No entanto, pode ser produzido de maneira artificial:

Processos históricos e ideológicos têm separado “religioso” de “secular” em importantes contextos do mundo moderno, mas essa separação é artificial e permanece instável. Religião não é uma entidade *sui generis*, apesar de, por razões estrategicamente pedagógicas, o estudo secular das religiões tentar isolá-la, o que significa (ironicamente) que “religião” só aparece num estado puro em textos de estudos de religiões. Religião como um dado empírico é algo impuro e reativo, e potencialmente misturado com todo o resto, tal como o magnésio. (Sutcliffe; Gilhus, 2014, p. 12).

As ideias de hibridismo cultural defendidas por Burke (2001) e apresentadas neste trabalho ressoam como uma forma pertinente de compreender parte da natureza do fenômeno religioso em sua dimensão social. Para o autor, “o hibridismo é, muitas vezes, senão sempre, um processo e não um estado” (p. 50), ou seja, o hibridismo, assim como a religião, é um processo dinâmico e contínuo. Ambos processos são análogos e não devem ser entendidos de maneira estática ou “fechada”.

Esse dinamismo parece ser essencial para ampliar a compreensão das novas configurações religiosas que se constituem contemporaneamente, como é o caso das crenças e experiências ufológicas.

Referências

ALVEZ JUNIOR, Antonio Marques. Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

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

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

COSTA, Mateus Oliva. *Daoismo Tropical: Transplantação do Daoismo ao Brasil através da Sociedade Taoísta do Brasil e da Sociedade Taoísta SP*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

DAVIS, Alan K. et al. Survey of entity encounter experiences occasioned by inhaled N, N-dimethyltryptamine: Phenomenology, interpretation, and enduring effects. *Journal of Psychopharmacology*. 00 (0) 1-13. 2020.

GOULART, S. L. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, São Paulo, 2004.

GROB, Charles S. The psychology of ayahuasca. In: R. Metzner (Ed.): *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature*. New York. Thunder's Mouth Press, pp. 214-249. 2004.

GUERRIERO, Silas. A influência da nova era nas religiões tradicionais. In: XI SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES. Goiânia: UFG, pp. 1-13. 2009.

HANCOCK, Graham. *Supernatural: Meetings with the Ancient Teachers of Mankind*. London: Century. 2005.

HANEGRAFF, Wouter. Jacobus. Defining religion in spite of History. In: PLAVOET, Jan G. & MOLENDIJK, Ariel. L. (Orgs.) *The pragmatic of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden: Brill, pp. 337-378, 1999.

LABATE, Beatriz. & ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras. 2004.

LEITE, Ana Luisa Proserpi. Neoxamanismo na América Latina. *Último Andar*. 29 (204-217), 2016.

LEWIS, James R. (Ed.) *The gods have landed: new religions from other worlds*. Albany, NY: State University of New York Press. 1995.

LIZARDO DE ASSIS, Cleber et al. Bem-estar subjetivo e qualidade de vida em adeptos de ayahuasca. *Psicologia & Sociedade*. 26-1 (224-234), 2014.

- LUKE, David. Discarnate entities and dimethyltryptamine (DMT): Psychopharmacology, phenomenology and ontology. *Journal of the Society for Psychical Research* 75 (26-42), 2011.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.
- MARALDI, Everton e MARTINS, Leonardo B. “A psicologia diante dos saberes tradicionais: o caso do xamanismo”. In: *Na fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas*, editado pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, pp. 67-70. São Paulo, 2016.
- MARTINS, Leonardo B. *Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências ufológicas e paranormais (tese de doutorado, Universidade de São Paulo)*. 2015.
- MARTINS, Leonardo B. *Experiências anômalas tipicamente contemporâneas e psicologia: uma revisão da literatura*. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 36 (91), (310-328), 2016.
- MARTINS, Leonardo B. *Extremistas religiosos, terraplanistas, alienígenas e além: a dinâmica da espiral ascendente de complexidade na formação de crenças e experiências contraintuitivas*. *Numen* 21-2 (129-144), 2018.
- MCKENNA, Dennis & RIBA, Jordi. *New world tryptamine hallucinogens and the neuroscience of ayahuasca*. *Curr. Top. Behav. Neurosci.* 2015.
- MELTON, J. Gordon. *The contactees: a survey*. In J. R. Lewis (Org.). *The gods have landed: New religions from other worlds* (pp. 1-14). Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- MERCANTE, Marcelo Simão. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- SALIBA, John A. *Religious dimensions of UFO phenomena*. In: Lewis, J. R. (Ed.) *The gods have landed: new religions from other worlds* (pp. 15-64). Albany, NY: State University of New York Press. 1995.
- SANTOS, Rodolpho Gauthier Cardoso dos. *A invenção dos discos voadores: Guerra Fria, imprensa e ciência no Brasil (1947-1958)*. Dissertação (mestrado em História). Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2009.
- SANTOS, Rafael Guimarães dos Santos et. al. *Ayahuasca e redução do uso abusivo de psicoativos: eficácia terapêutica?* *Psic.: Teor. e Pesq.* Brasília. v. 22, n. 3, pp. 363-370. Dez, 2006.
- SANTOS, Ricardo Assarice. *A híbrida Barquinha: Uma revisão da história, das principais influências religiosas e dos rituais fundamentais*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

STRASSMAN, Rick et al. *Inner Paths to Outer Space: Journeys to Alien Worlds through Psychedelics and Other Spiritual Technologies*. Vermont: Park Street Press, 2008.

STRASSMAN, Rick. *DMT: The spirit molecule: A doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences*. Vermont: Park Street Press, 2001.

SUENAGA, Cláudio Tsuyoshi. *A dialética do real e do imaginário: uma proposta de interpretação do fenômeno OVNI* (Dissertação de mestrado. Assis, Faculdade de Ciências e Letras da Unesp), 1998.

SUTCLIFFE, Steven J. & GILHUS, Ingvild (Org.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. Durham. Acumen, 298 p., 2013.

Recebido: 09/07/2020

Aprovado: 09/11/2020

Editor: Alfredo Teixeira