

NEOXAMANISMO NA AMÉRICA LATINA

NEOCHAMANISM IN LATIN AMERICA

Ana Luisa Prospero Leite¹

Resumo: O intercâmbio religioso e cultural próprio ao Movimento Nova Era vem dando origem a inúmeras vertentes espirituais em que o apelo a um tradicionalismo quase perdido e a valorização das alteridades são características recorrentes. Este artigo irá discorrer sobre uma destas vertentes: o neoxamanismo. Tomando como recorte o contexto latino-americano, em um primeiro momento iremos detalhar o cenário que deu margem ao seu surgimento para, a partir de exemplos retirados principalmente de De la Torre, Zúñiga e Huet (2013), abordarmos as mudanças que estão sendo infundidas tanto no interior dos grupos étnicos, quanto no próprio meio novaerista em virtude do encontro dos ocidentais com o xamanismo. Por fim, será traçado um diálogo com a tese de Douglas (1978) acerca daquilo denominado pela antropóloga como “símbolos vazios” e “símbolos condensados”. Nossa hipótese é a de que nas últimas décadas o neoxamanismo vem cumprindo um processo de esvaziamento de símbolos indígenas e da própria noção de xamanismo ao mesmo tempo em que vai ao encontro de uma condensação de símbolos Nova Era, servindo, assim, à crescente estruturação desta nova matriz de sentido.

Palavras-chave: neoxamanismo; Nova Era; novas espiritualidades

Abstract: The religious and cultural exchange proper to New Age Movement has given rise to numerous spiritual expressions in which the appeal to an almost lost traditionalism and the appreciation of otherness are recurrent features. This article will discuss one of these expressions: the neoshamanism. Focusing on the Latin American context, at first we will detail the scenario that has given rise to its emergence and, from examples drawn mainly from De La Torre, Zúñiga and Huet (2013), approach the changes that are being induced both within the ethnic groups, as in the new age midst as a result of the encounter between western and shamanism. Finally, it will be drawn a dialogue with Douglas' (1978) thesis about what the anthropologist named as “empty symbols” and “condensed symbols”. Our hypothesis is that in recent decades neoshamanism has been fulfilling an emptying process of indigenous symbols and the notion of shamanism, at the same time that meets a New Age symbol condensation, thus serving to the increasing structuration of this new sense array.

Keywords: neoshamanism; New Age; new spiritualities

¹ Naturóloga, mestranda em Ciência da Religião (PUC-SP) e integrante do grupo de pesquisa NEO (Estudos em Novos Movimentos Religiosos) da PUC-SP. isaproseri@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O ritmo acelerado da globalização nas últimas décadas tem proporcionado à humanidade intensas mudanças que abrangem os mais diversos setores da sociedade. O campo da religião não é exceção nessa premissa. A expansão da individualidade do sujeito, a perda das forças institucionais e a polinização cultural criaram terreno fértil para a eclosão daquilo que pode ser entendido por Nova Era: uma nova forma de religiosidade aberta à mutabilidade e inovação de valores e crenças. A maneira de se relacionar com o sagrado adquire aqui novos contornos tornando-se de caráter pessoal, e pautada na crença de que o divino reside no interior de cada um (GUERRIERO, 2006a). A natureza híbrida e propensa a apropriações e traduções da Nova Era poderia dar a supor, em uma análise menos escrupulosa, que a capacidade de combinações possíveis ao movimento seriam ilimitadas e aleatórias. Isso talvez possa acontecer pois, como sinala Frigerio (2013), na Nova Era não há uma ilusão de homogeneidade como aquela que ocorre com as religiões tradicionais, posto que esta não dispõe de um centro institucional que nos permita ancorar nossa percepção de realidade. Além disso, dentro do movimento raramente iremos encontrar participantes que se reconheçam de maneira efetiva como “novaeristas” – seja porque não se identificam com a nomenclatura, ou porque o deixaram de fazer à medida que o termo se popularizou –, tornando pouco estruturada a questão da identificação social (FRIGERIO, 2013a).

A dificuldade instrumental que rodeia esse objeto de estudo em vista à essa não identificação é um fato. Todavia, conforme Zúñiga e De la Torre (2013), a síntese da Nova Era não advém necessariamente de um discurso unificado, e sim de uma matriz de sentido ancorada em um princípio holístico, dentro do qual é possível nortear-se a partir dos seguintes aspectos: crença em uma totalidade cósmica, sacralização do *self*, desenvolvimento pessoal como meio de se conectar com esse *self* sagrado que inclui a natureza e o cosmos, e uma grande afirmação da autonomia do sujeito. Ademais, é característico também a oposição em alguma medida às instituições ocidentais como a Igreja, a família e o Estado, o que culmina em uma forma organizacional descrita como circulação permanente, marcada pela efemeridade das relações e pela determinância do indivíduo na escolha das práticas das quais irá participar. Destaca-se ainda no movimento uma valorização das alteridades que funciona como guia na escolha por determinadas práticas religioso/terapêutica – a preferência recai naquelas advindas de minorias étnicas e religiosas no qual a relação com as hierarquias difere daquela estabelecida no Ocidente moderno, e onde a natureza tem papel importante na evolução do indivíduo e da humanidade (CAROZZI, 2000a; DE LA TORRE, 2013a;

HEELAS, 1996a; FRIGERIO, 2013a). Seria justamente essa maneira única de conceber o todo que Zúñiga e De la Torre (2013) apontam como o eixo que permite à Nova Era apropriar-se, traduzir e dar novas funções à dimensões culturais e religiosas diversas, combinando-as de maneira a validar sua própria cosmovisão.

Contudo, se desde sua ascensão o foco da Nova Era estava voltado em especial para as religiões tradicionais do Oriente, ao xamanismo norte-americano e ao paganismo pré-cristão (GUERRIERO, 2013b), há alguns anos o movimento passou também a dialogar com as manifestações de religiosidade popular sincréticas latino-americanas. Com a crescente valorização do exótico, as práticas e representações “autóctones”, “ancestrais”, “tradicionais”, e “puras” chamaram a atenção dos buscadores espirituais da Nova Era (ARGYRIADIS; DE LA TORRE, 2008b apud ZÚÑIGA; DE LA TORRE, 2013a). Estes buscadores, em sua maioria indivíduos vindos de grandes centros urbanos, viram estes grupos nativos como portadores de uma tradição autêntica, não contaminada pelos males ocidentais e direcionada à uma relação íntegra com a natureza.

Paralelamente ao reconhecimento de que as culturas nativas e os xamanismos são processos dinâmicos em constante mudança, práticas e grupos neoxamânicos começaram a emergir como um fenômeno global. Tornou-se evidente que as múltiplas formas dos xamãs e dos xamanismos não são apenas uma consequência da diversidade cultural, mas também um resultado da persistência do xamanismo como um fenômeno distinto perante a sociedade envolvente. [...] o xamanismo hoje pode ser mais bem entendido como um produto da modernidade (DE ROSE; LANGDON, 2010a, p. 87)

A interação e adaptação da Nova Era às culturas tradicionais latino-americanas imprimiram novas características ao movimento, ainda que de maneira díspare dependendo do local ou tradição que tomamos como referência. Ainda assim, De la Torre (2013) pontua alguns dos rumos tomados, como por exemplo a contribuição na recriação de um território original, a reetnização, a prática individual em uma celebração coletiva, a relativização de fronteiras e a essencialização das qualidades étnicas, nacionais e raciais das religiosidades. Tais articulações entre a Nova Era e as culturas tradicionais ganharam espaços e alcances cada vez maiores, isto em virtude de elementos como o marketing, a mídia, a exploração turística da espiritualidade nativa e ancestral e a distribuição ao redor do mundo de princípios culturais e religiosos provocada pelos buscadores espirituais (DE LA TORRE, 2013a). O encontro dos ocidentais com o xamanismo (a princípio com grupos norte-americanos como os Lakota, e posteriormente com grupos da América do Sul) infundiu mudanças não só no movimento novaerista, mas igualmente nos processos tradicionais desses grupos étnicos; o ecletismo e hibridização próprios à Nova Era começaram assim a integrar as comunidades

nativas, e fenômenos como a conversão e iniciação de buscadores espirituais e sua possível ascensão a mestres passaram a ser vistos em grande escala.

Estas novas configurações citadas acima deram origem a amálgamas entre a Nova Era e as comunidades nativas latino-americanas das quais, em vista ao escopo deste artigo, vamos pontuar três. A saber:

- a) O neoxamanismo: ao passo que o xamanismo tradicional era uma aptidão nata ou conquistada por apenas alguns membros do grupo étnico, hoje este pode ser obtido por via de cursos ou oficinas. A mercantilização do xamanismo acabou por infundir novas funções e significados à sabedoria indígena à luz dos conceitos novaeristas.
- b) Os neoxamãs: em paralelo ao avanço do neoxamanismo, buscadores espirituais que receberam ensinamentos oriundos desta fonte passaram a competir com os antigos mestres religiosos ao serem “elevados” ao mesmo posto. Este processo tem conduzido a adaptações performáticas dos rituais e à essencialização do xamanismo em virtude das bricolagens realizadas ao longo do tempo.
- c) Os neoíndios: são os buscadores espirituais que reclamam uma identidade étnica e herança espiritual, recriando a memória em nome de um resgate das tradições outrora negadas. Aqui observamos a preferência por certas linhagens ancestrais, como os neomexicanos, que pleiteiam uma cosmovisão e rituais ‘pré-hispânicos’, ou os neoandinos, que recriam a cultura inca (DE LA TORRE, 2013a).

Para Jacques Galinier (2013), no neoxamanismo – ou exoxamanismo, como referido pelo autor – cumpre-se uma fetichização das culturas xamânicas sob uma forma estática idealizada como sua configuração “primitiva”. Além disso, ao ser realocada sob a perspectiva novaerista, a tradição é descontextualizada pois

“[...]” elimina a dimensão de regulação dos conflitos intracomunitários, a gestão da violência e a política dentro da mesma comunidade. Se reduz a uma terapia individual que regula unicamente as relações entre o corpo e o cosmos, sem passar pela dimensão societal” (GALINIER, 2013a, p. 109. Tradução minha²).

Com base nas elocubrações realizadas acima, o presente texto objetiva discorrer sobre a tradução das cosmovisões xamânicas latino-americanas, cujo processo está assentado nas noções estabelecidas pelo advento do movimento Nova Era. Para tanto, alguns exemplos serão traçados, tendo como principal fonte bibliográfica o livro *Variaciones y Apropiaciones Latinamericanas del New Age* (DE LA TORRE; ZÚÑIGA; HUET, 2013a), e findando em um

² “[...]” elimina la dimensión de regulación de los conflictos intracomunitarios, la gestión de la violencia y la política dentro de la misma comunidad. Se reduce a una terapia individual que regula unicamente las relaciones entre el cuerpo y el cosmos, sin pasar por la dimensión societal”, no original.

entrecruzamento das ideias expostas com as percepções de Mary Douglas em *Símbolos Naturales* (1978), acerca da dinâmica entre aquilo que a antropóloga denominou por “símbolos difusos”, “símbolos vazios” e “símbolos condensados”. Parte-se da premissa neste trabalho de que a Nova Era vem realizando um processo de esvaziamento de símbolos indígenas e da própria noção de xamanismo, apropriando-se destes no sentido da construção de símbolos condensados que possam servir de fundamento à sua própria matriz de sentidos.

O NEOXAMANISMO EM CAMPO

Seguindo os passos de Magnani (2013), poderíamos nos perguntar: qual seria o marco de referência adequado para compreender a abrangência relativa ao neoxamanismo? A partir de referenciais bibliográficos e pesquisas etnográficas (MAGNANI, 1999a; 2013; ZÚNIGA, 2013a; AGUILAR, 2013a; GALINIER, 2013a; MOLINIÉ, 2013a; GUERRIERO, 201a3; DE ROSE, 2010a; DE ROSE; LANGDON, 2010a) empreendidas em centros urbanos de cura, rituais xamânicos, oficinas e cerimônias étnicas inseridas no universo novaerista, nas quais explorou-se os fundamentos do discurso nativo – a literatura buscada, os sistemas de base e as intenções por detrás – Magnani coloca que, no caso brasileiro,

“[...]” as matrizes subjacentes a esse sistema e invocadas por seus agentes para a elaboração dos diferentes discursos remetem, basicamente, a cinco fontes: religiões e filosofias vagamente classificadas de “orientais” (budismo, hinduísmo, taoísmo, entre outras), sociedades iniciáticas ou esotéricas, cosmologias indígenas (desde xamanismo siberiano da versão de Mircea Eliade até a dos índios das planícies norte americanas, passando pela dos andinos e centroamericanos), ritos pré-cristãos da Europa, como os de tradição celta, e ainda certas leituras de investigação de “ponta” de algumas ciências, como a biologia molecular, a física quântica e a neurolinguística. (MAGNANI, 2013a, p. 84)

Isto é, o que está subjacente no contexto analisado são estudos e autores das áreas de psicologia, religião e mitologias comparadas. Magnani (2013) considera que tais bases levam o buscador a uma visão idealizada das culturas indígenas ou das tradições e civilizações pré-históricas, posto que nas falas coletadas sempre constam referências a uma suposta vida comunitária em harmonia com a natureza e amplo contato com o plano sobrenatural; contudo, este cenário descrito nem sempre condiz com os textos acadêmicos sobre estes mesmos povos. Alejandra Aguilar Ros (2013) ratifica o relato de Magnani a partir da descrição de um grupo observado por ela em pesquisa realizada no México que busca, por via de rituais e da chamada “*danza azteca*”, uma reconexão com um passado ancestral e com uma população

indígena que possa levá-los ao contato com o “índio espiritual”³. A pesquisadora expõe que grande parte destes participantes contam ter empreendido uma busca espiritual que teve como base leituras que os aproximariam das culturas indígenas, sendo a maior parte destas sobre psicologia transpessoal, junguiana e também livros de Carlos Castaneda. Ademais, Aguilar (2013) relata que além do direcionamento no sentido dos estudos indígenas, estes indivíduos também praticavam diversas atividades relacionadas com a Nova Era: reiki, práticas de paganismo, música indígena, saraus e *danzas* – esta última considerada mais que um fim, um meio para reunir-se e buscar oportunidades de crescimento. Um aspecto interessante ressaltado pela pesquisadora é que os relatos destes participantes expressavam a crença em comum de que os indígenas possuem uma sabedoria superior no sentido da relação dos seres humanos com a Mãe Terra, no qual os papéis da reciprocidade e do cuidado com o outro eram imperativos. Por outro lado, também demonstraram conflitos com algumas das práticas indígenas, em especial aquelas que envolviam relações de gênero, a obediência às hierarquias ou que diziam respeito a costumes cotidianos que, para os brancos, não faziam sentido, e que portanto estes não viam necessidade em seguir (AGUILAR, 2013a).

Muitos dos elementos que comumente estão presentes nos rituais e cerimônias neoxamânicas são originários de etnias diversas e em combinações que incluem artefatos de procedência norte e latinoamericanas, além da presença de outros instrumentos esotéricos. Todavia, isso não se mostra como um empecilho para as práticas realizadas, posto que o discurso central novaerista se pauta na crença de uma ancestralidade e sabedoria comum a todos os povos tradicionais. Magnani (2013) narra um ciclo de vivências e *workshops* de um instituto observado por ele que era explicitamente identificado como de linhagem “norteamericana”: os ritos, mitos, lendas e práticas eram todos atribuídos aos “índios norte-americanos”, por vezes particularizados como alguma etnia em específico. Elementos como o *talk stick* (bastão da fala), toques de tambor e a finalização com a *sweat lodge* (tenda de suor) lakota são meios de indução dos participantes a estados alterados de consciência, viagens xamânicas e encontros com o “animal de poder”. Ademais, como supracitado, o uso de cristais, pêndulos, manipulação de chakras e técnicas de meditação também faziam parte da experiência, e eram vistos como potencializadores e igualmente eficazes aos elementos xamânicos no que condiz ao alcance dos objetivos da prática.

³ Aguilar (2013) diferencia que o “índio espiritual” ou “místico” seria a referência à representação e ao imaginário dos povos originários por parte de grupos e indivíduos que veem nesta imagem um exemplo de espiritualidade, de união e cuidado com a terra, de formas comunitárias de organização e, sobretudo, de ritualidades indígenas. Esta representação tende a eliminar as diferenciações entre os grupos étnicos, ligando-os a uma espécie de sabedoria comum.

Todas (práticas de neoxamanismo), de uma forma ou outra, se apresentam mais além da cultura específica a qual cada uma se filia, como depositárias de uma vertente de larga tradição, a mais antiga forma de contato com planos não ordinários de consciência. Em alguns casos, o reconhecimento de uma ancestralidade remonta a um tempo imemorial, mítico, marcado pelo contato harmônico com a natureza e suas forças [...] (MAGNANI, 2013b, p. 91)

Em relação a este grupo, Magnani (2013) pontua que suas observações o conduziram à percepção de que lhes falta referência a uma cosmologia específica que imprima sentido e legitimidade à maneira das sociedades indígenas. Nestes locais, o xamanismo é uma instituição socialmente demarcada e imbrincada na dinâmica da vida tribal, o que faz refletir a questão da desconexão destas práticas neoxamânicas com a urgência do xamanismo caboclo ou popular que, segundo o autor, é uma “ferramenta necessária frente à dura sobrevivência da cotidianidade” (MAGNANI, 2013b, p. 89).

A socióloga Cristina G. Zúñiga (2013) utiliza-se da descrição do ritual das *danzas concheras* e de sua manifestação contemporânea, a *danza azteca conchera* como exemplo de reapropriação neoxamânica no México. A pesquisadora elucida que a dança é uma prática de religiosidade popular mexicana que constitui “uma forma de culto paralelo ao católico em que estão envolvidos muitos aspectos da religião pré-hispânica” (GONZALES TORRES, 2006a apud ZUNIGA, 2013a, p. 231). Caracteriza-se como resultado sincrético do processo de evangelização, em que são observáveis elementos de pertença religiosa católica e também reminiscências ritualísticas dos índios pré-hispânicos. A prática ritual da *danza conchera* inclui um ciclo de festividades em torno de figuras devocionais como santos, virgens e cristos, acompanhada de louvores, músicas e vestuários específicos. Conta também com uma estrutura hierarquizada na sua organização, no qual a dança se configura como uma obrigação com a divindade e um compromisso com o próprio grupo. A religiosidade popular mexicana alude a um catolicismo heterodoxo, altamente ritual e emotivo, imposto através de um duro processo de evangelização indígena que, todavia, enraizou-se de maneira intensa à cultura do país. Por outro lado, Zúñiga (2013a) postula que esta mesma religiosidade também opera como uma frente de resistência cultural da cosmovisão indígena, através da qual tem-se transmitido e mantido vigentes alguns elementos do sistema simbólico ritual dos povos indígenas. A autora narra que o movimento da mexicanidade⁴ tem utilizado este último ponto

⁴ “A mexicanidade ou *mexicáyotl* é um movimento nativista caracterizado por uma afirmação do autóctone mexicano, pela reinvenção das tradições pré-hispânicas e pela reinterpretação do passado mexicano. É formado não por indígenas, mas predominantemente por mestiços urbanos que aspiram a restauração de uma civilização pré-colombiana idealizada e a reindianização da cultura nacional” (DE LA PEÑA apud ZÚÑIGA, 2013, p. 232, tradução minha.). “La mexicanidad o *mexicáyotl* es un movimiento nativista caracterizado por una afirmación de

levantado como base para um processo de reconstrução da memória nacional e, dentro dela, da figura do índio no México moderno, em que o diálogo com a Nova Era desempenhou papel fundamental.

Assim, a instituição da *danza azteca conchera*, realçada pelo intercâmbio com a Nova Era, apresenta diferenças significativas com o rito sincrético original, como por exemplo a simplificação do vestuário, a adoção de cantos de tradição pré-hispânica, a anulação dos louvores tradicionais e suas referências ao mundo católico – com suas virgens, santos e ênfases no sacrifício. Mais ainda, readotou-se e incorporou-se à ritualística a prática do *temazcal*, porém a partir dos fundamentos dos *sweat lodges* lakota, sendo em seguida acompanhado do rito da Dança do Sol. A dança converte-se assim em uma prática “espiritual” considerada saudável e de grande benefício físico e mental, que se pauta em um discurso moderno e imbrincada com outras filosofias ancestrais como o yoga (oriundo do hinduísmo); “isto é, foi ‘higienizada’ em seu processo de translocalização ao Ocidente” (ZÚÑIGA, 2013b, p. 238). A autora frisa que neste processo de transposição fica evidente o enfoque terapêutico instaurado sobre a tradição, o qual por sua vez se encontra conectado à reivindicação de um maior contato com a natureza e com uma herança cultural indígena que vincularia todo o grupo.

Outro elemento bastante presente no discurso novaerista é a menção à Mãe Terra – universal, essencializada e romantizada, a construção desta figura cardinal dá continuidade à bricolagem que edifica a matriz de sentido Nova Era. Galinier (2013) e Molinié (2013) são da opinião de que a figura transnacional da Mãe Terra corrente no neoxamanismo da Nova Era revela a ortodoxia e ortopraxia relativas ao movimento. Esta imagem, de acordo com os antropólogos, configura-se como uma amálgama entre a *Mother Earth* dos indígenas dos EUA, a virgem de Guadalupe dos Chicanos, as deidades pré-colombianas da Mesoamérica *Tlaltecuhltli* e *Coatlicue*, até a *Pachamama* andina. Contudo, enquanto a Mãe Terra novaerista é celebrada em virtude de seu caráter bondoso, no qual exaltam-se atributos relacionados à feminilidade como nutrição, proteção e generosidade, este quadro não corresponde à imagem da terra como concebida pelos grupos indígenas tradicionais. Molinié (2013) observa que, apesar da escassez de referências sobre o tema, sabe-se que a *Pachamama* pré-hispânica era uma deidade devoradora e ávida por sacrifícios, que pouco lembra a imagem referida atualmente em Cusco. A autora pontua que esta divindade global tem sido venerada e

lo autóctono mexicano, por la reinención de las tradiciones prehispánicas y por la reinterpretación del pasado mexicano. Está conformado no por indígenas, sino predominantemente por mestizos urbanos que aspiran a la restauración de una civilización precolombina idealizada y a la reindianización de la cultural nacional”, no original.

difundida não somente pelo movimento Nova Era e o neoxamanismo, mas igualmente por movimentos ecológicos, ONG's e inclusive a UNESCO, que se utilizam desta idealização para fundamentar objetivos próprios. Galinier (2013) também refere-se à uma concepção indígena mexicana que não sustenta a afirmação da Mãe Terra universal do discurso novaerista – embora atue como uma espécie de entidade englobante, com certo poder sobre as relações entre os homens e as entidades do mais além, esta mesma terra serve de receptáculo de todo tipo de dejetos, inclusive de palavras e discursos sujos que expressam uma verdadeira espiritualidade autóctone daquele grupo. Mais ainda, embora as demandas atuais do turismo místico facilitem a aceitação desta versão ecumênica da Mãe Terra, a imagem contradiz o que esta mesma representação expressa, isto porque a *Pachamama* nutre uma ideologia localista, de representação de uma base territorial, como o Vale do México, e cuja orientação “eugenista” se combina com a valorização da *Raza Anahuacana*⁵ (GALINIER, 2013a).

Já em relação ao caso brasileiro, podemos citar aqui a intensa translocação do uso da ayahuasca para contextos neoxamânicos urbanos e, em virtude desta rede novaerista e do intercâmbio com o homem branco, fenômenos como a recente adoção do uso ritualístico da bebida por grupos indígenas como os *Mbyá* Guarani (SC), os Kaxinawa do Jordão (AC) e os Apurinã da Boca do Acre (AC) (DE ROSE; LANGDON, 2010a). Como pontuado por De Rose e Langdon (2010) e Guerriero (2013), este uso moderno da ayahuasca e também de outros enteógenos pouco se relacionam com o passado tradicional da selva amazônica, tendendo sempre – em vista da hibridização com os pressupostos da Nova Era – a uma associação destas plantas a noções de autoconhecimento e terapia, conectando espiritualidade e saúde psíquica. De Rose (2010) descreve que apesar da centralidade que a ayahuasca vem adquirindo para os grupos Kaxinawa – os quais vêm sendo crescentemente representados como “os índios originários da ayahuasca” – uma pesquisa⁶ do início do século XX realizada com jovens da etnia embora mencione diversas plantas e bebidas utilizadas ritualisticamente, não faz menção nenhuma ao uso da ayahuasca.

Um levantamento histórico realizado por De Rose e Langdon (2010) narra que a inserção da bebida entre os *Mbyá* Guarani de Santa Catarina foi resultado da aproximação entre um médico participante do circuito neoxamânico e líderes da comunidade indígena. A viabilização da chegada da ayahuasca até a comunidade se deu através de um projeto financiado com recursos da Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) direcionados a serviços

⁵ A Raça *Anahuacana* seriam os povos originários da região de Anahuac – antigo nome asteca dado ao Vale do México.

⁶ SAEZ, 2009 apud DE ROSE, 2010.

de atenção primária nas terras indígenas. As autoras citam que a política nacional de saúde indígena orienta as equipes de saúde a fornecerem serviços de cuidado que respeitem a cultura nativa e integrem as práticas de cura tradicionais. Assim, a proposta de levar a ayahuasca e outras práticas indígenas, como o *temazcal* ou *sweat lodge* nas comunidades Guarani foi interpretado como uma maneira de satisfazer esta demanda pelo grupo responsável na execução do projeto.

Alguns dos principais objetivos desta iniciativa, que implicou a contratação do médico [...] que atendia aos moradores das aldeias da região foram: “promover a saúde do povo Guarani resgatando e fortalecendo o lado espiritual/místico, fundamentado nas antigas cerimônias tradicionais”; “combater o alcoolismo e reforçar as lideranças espirituais das aldeias, que constituiriam a base para as ações programadas no “modelo de atenção à saúde espiritual indígena” (VARGAS, 2004, p. 13 apud DE ROSE; LANGDON, 2010a, p. 96)

Passados aproximadamente quinze anos do contato dos Guarani com a bebida, atualmente as narrativas de muitos moradores acerca de suas primeiras experiências com a ayahuasca remetem a um passado distante, e ao contato com seus antigos “avós” e outros seres e espíritos. A bebida é percebida e passada neste contexto como um “resgate” ou “revitalização cultural”. As antropólogas indicam que este fato teve grande impacto na comunidade Guarani, tanto em relação à sua estrutura e recuperação social, quanto na questão das alianças formadas pela etnia com grupos Nova Era, resultando na mudança da representação dos xamanismos indígenas, que passaram a ser vistos como uma espécie de medicina (DE ROSE; LANGDON, 2010).

O papel terapêutico que a ayahuasca em geral desempenha nas religiões ayahuasqueiras⁷, onde o uso da bebida aparece vinculado principalmente a temas como o conhecimento de si e do universo, é estendido aos usos indígenas da ayahuasca. Uma das consequências deste processo é uma simplificação e mesmo uma redução dos xamanismos indígenas, que ao transporem-se para um universo *new age* urbano passam a ser destituídos de seus aspectos constitutivos relacionados à feitiçaria, guerra e predação (SAEZ, 2009a apud DE ROSE, 2010a, p. 143).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como postula Galinier (2013), na atualidade todo o continente americano vem consumindo de maneira ilimitada noções como as de “cultura”, “raízes”, “identidade”, e “espiritualidade”. Não obstante a conservação de um fundo histórico europeu e ocidental na mística tradicional americana, esta se vê também sofrendo de um processo de deslocamento,

⁷ Por “religiões ayahuasqueiras” devemos entender alguns movimentos religiosos sincréticos originários do Brasil que tem como uma de suas principais bases o uso ritualístico da ayahuasca. As mais conhecidas são a UDV (União do Vegetal), o Santo Daime e a Barquinha (DE ROSE; LANGDON, 2010a).

nutrindo-se de mitologias de origem ameríndia em uma recente valorização do Outro indígena, que coloca-o como detentor de um conhecimento ancestral e primordial. A concepção de espiritualidade neste contexto adquire uma significação de projeto de vida, muito mais do que o retorno à uma postura religiosa que é compartilhada entre os membros de uma determinada comunidade indígena. Assim, desde a interação entre a Nova Era e os povos indígenas até o estabelecimento do neoxamanismo dentro deste quadro, o que se percebe são aspectos como a migração de símbolos e sujeitos em escala local e global, um trânsito entre práticas religiosas diversas, a construção de religiosidades e identidades híbridas e uma essencialização da noção de sabedoria indígena. Na mesma proporção em que um ideário neoxamânico e novaerista vai sendo instituído, os limiares entre as etnias são destituídos de diferenciação em um intenso processo daquilo que Mary Douglas chamou de esvaziamento de símbolos.

Para Douglas (1978), não há a possibilidade da existência de um esquema de símbolos interculturais como pode ser observado no meio novaerista. Isto porque, para a antropóloga, todo sistema simbólico se desenvolve de forma autônoma e de acordo com normas próprias, tendo como condição fundamental a estrutura cultural no qual está inserido e que é diversificado em virtude dos arranjos sociais que o rodeiam. Parte, portanto, do pressuposto de que não existem símbolos que sejam naturais – o que poderia ser considerado natural neste contexto é a emergência de sistemas simbólicos similares em estruturas sociais semelhantes⁸.

Destarte, Douglas em sua tese diferencia aquilo que chama de “símbolos condensados”, “símbolos difusos” e “símbolos vazios”. A saber, os símbolos condensados seriam aqueles que concentram uma imensa variedade de referências sumarizadas acerca daquela comunidade – podemos tomar como exemplo para este caso a representação da Eucaristia para o Cristianismo. Já os símbolos difusos seriam aqueles cuja noção abarca uma ampla gama de referências e produz uma resposta altamente emotiva, o que dificulta sua condensação – Douglas fornece como exemplo para este caso o conceito de “valores humanos”, cujo entendimento e significado variam enormemente dependendo do ponto a partir do qual são observados. Poderíamos também incluir como um exemplo de símbolo difuso na modernidade a *Pachamama*, Mãe Terra ou *Mother Earth*. Por outro lado, os símbolos vazios seriam aqueles que já foram, em determinado momento, condensados, mas

⁸ Em *Simbolos Naturales*, Douglas apresenta um esquema de tipologia social para apresentar como se realiza a relação entre as estruturas sociais e os sistemas de símbolos desenvolvidos em determinadas sociedades. Para tal, a antropóloga utiliza-se de exemplos de nações contemporâneas e arcaicas na formação de um sistema comparativo intercultural. Não é escopo deste artigo aprofundar-se na tese de Douglas, para uma melhor compreensão do tema Cf. DOUGLAS, M. *Simbolos Naturales*: Exploraciones en cosmología. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

que ao longo do tempo foram perdendo força em seu significado e ritualização. Douglas refere-se ao fim da obrigação de abstinência de carne às sextas-feiras no catolicismo para exemplificar esse conceito: a antropóloga observa que este hábito tornou-se um ritual despido de significado para o clero moderno, que, não obstante a importância de seu sentido no passado deixou de considerá-lo um imperativo para a prática religiosa católica (DOUGLAS, 1978a).

Douglas aclara em sua tese que as dinâmicas que envolvem tanto a construção quanto a passagem de um estado simbólico a outro – como de símbolo condensado à vazio – estão imersas em um contexto de mudança de condições sociais que acompanham, muitas vezes, a reforma da prática religiosa daquele determinado grupo. A antropóloga narra, então, o caso dos Navajos: originalmente, este é um grupo indígena que não fazia uso da ingestão do peyote – suas vidas baseavam-se na prática pastoril em terras extremamente áridas, o que resultou na estruturação de uma sociedade profundamente unida, cujos membros do grupo ajudavam-se mutuamente em momentos de crise e governavam por meio de normas os princípios morais que desejavam seguir. Todavia, a coesão do grupo foi tornando-se mais difícil com a progressão do processo de colonização européia e, a longo prazo, diluíram-se as relações de interdependência do grupo e a imposição das normas de moralidade. Os símbolos condensados dos Navajos foram, pouco a pouco, esvaziando-se de significado, posto que o ambiente em volta não exigia mais determinados comportamentos ou normas. Assim, a partir do momento em que a escolha pessoal substituiu a lealdade cega ao grupo como norma de conduta para o novo Navajo, a ingestão do peyote os ajudou a valorizar seu eu e lhes conferiu um novo sentido de comunicação direta com o sobrenatural – tornou-se, como pode ser percebido em suas narrativas modernas, um símbolo condensado (DOUGLAS, 1978).

Podemos traçar aqui um paralelo com o caso dos *Mbyá* Guarani e a recente inserção da ayahuasca na sua comunidade e cosmologia. De Rose (2010) descreve o relato de um dos integrantes da Equipe Multidisciplinar de Saúde que operou no processo da inserção da bebida entre o grupo – este argumenta que, antes do uso da ayahuasca, a aldeia estava em um processo de desintegração cultural e social (FRANÇA, 2008 apud DE ROSE, 2010a), tendo sido, de acordo com este agente, de enorme benefício a realização regular das cerimônias no sentido de reversão desta situação. De acordo com o interlocutor, a “revitalização da medicina tradicional guarani” auxiliou no reestabelecimento das relações de grupo, na renovação do cultivo de plantas sagradas, na redução da violência doméstica e do abuso de álcool. De Rose considera que

O processo de revitalização cultural na aldeia [...] bem como a inserção desta comunidade indígena numa ampla rede que liga diferentes grupos vinculados ao circuito *new age*, pode ser, portanto, considerado como um exemplo local de um movimento que vem ocorrendo em diferentes partes do globo e assume diversas formas. Nesta comunidade, a apropriação indígena das categorias ocidentais, especialmente aquelas presentes no discurso ambientalista e no discurso *new age*, bem como dos símbolos que circulam no contexto da rede da aliança das medicinas, hoje é uma ferramenta fundamental no processo de construção da legitimidade e autenticidade desses indígenas, especialmente no contexto das suas demandas políticas. (DE ROSE, 2010a, p. 362)

Ademais, ao observarmos esta dinâmica de valorização da alteridade indígena que perpassa em especial todo o continente americano, podemos considerar que a Nova Era e o neoxamanismo vem cumprindo um rápido processo de esvaziamento de símbolos indígenas e do significado de xamanismo. Estes símbolos, em uma sociedade secularizada, pós-moderna e individualista como a ocidental, podem em alguns casos ser considerados vazios (nos termos propostos por Douglas) mesmo no seio de suas comunidades originárias, em vista ao longo e doloroso processo de intercâmbio com o homem branco. Impossível permanecerem as mesmas que há 500 anos. Assim, estes símbolos indígenas encontram-se na atualidade com uma – ainda que de contornos não muito precisos – condensação de símbolos novaeristas. Embora sob a análise de muitos antropólogos este processo seja considerado uma violenta apropriação, sendo muitas vezes referido como um neocolonialismo, se considerarmos a perspectiva de Douglas a respeito das mudanças dos símbolos culturais em vista às mudanças na estrutura do corpo social, este deslocamento de valores e representações pode deixar de parecer tão estranho. Como sugerem De Rose e Langdon (2010), os exemplos contemporâneos citados no corpo deste trabalho podem ser pensados sob a perspectiva de que o xamanismo, na atualidade, é muitas vezes um diálogo: um fenômeno em contínua emergência, que se cria e recria a partir das interações entre atores numa sociedade pós-moderna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAROZZI, Maria Julia. *Nueva Era y terapias alternativas*. EDUCA, Buenos Aires, 2000

DE LA TORRE, Renée. Religiosidades indoamericanas y circuitos de espiritualidad *new age*. In: DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (Orgs). *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas: Coljal, 2013.

DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez. Introducción: variaciones y apropiaciones latinoamericanas del *new age*. In: DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina

Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (Orgs). *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas: Coljal, 2013.

DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (Orgs). *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas: Coljal, 2013.

DE ROSE, Isabel S. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. 2010. 435 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010).

DE ROSE, Isabel S.; LANGDON, Esther J. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*. Campo Grande. v. 10. n. 18. jan./jun. 2010. Disponível em: <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/dialogos_neo_xamanicos_guarani_ayahuasca_rose_langdon.pdf>. Acesso em: 20 maio 2016.

DOUGLAS, M. *Simbolos Naturales: Exploraciones en cosmologia*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

FRIGERIO, Alejandro. Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo. In: DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (Orgs). *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas: Coljal, 2013.

GALINIER, Jacques. Endo y exochamanismo en México – Doctrinas en disputa alrededor de la “espiritualidad étnica”. In: DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (coords). *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas: Coljal, 2013.

GUERRIERO, Silas. El processo de resignificación y las nuevas formas de espiritualidad. In: DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (coords). *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas: Coljal, 2013.

HEELAS, Paul. *The New Age Movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Blackwell, Oxford, 1996.

MAGNANI, José Guilherme. O circuito neo-esotérico na cidade de Sao Paulo. In: CAROZZI, María Julia (org.) *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis: Editora Vozes, pp. 27-47, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. El movimiento *new age* y el xamanismo urbano en Brasil. In: DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (coords). *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas: Coljal, 2013.

MOLINIÉ, Antoinette. La invención del *new age* andino. In: DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (coords). *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: Ciesas: Coljal, 2013.