

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS
CAMPUS SOROCABA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA, TURISMO E HUMANIDADES
CURSO DE LICENCIATURA EM GEOGRAFIA

JÚLIO CÉSAR RIBEIRO UGUETTO

**DO XAMANISMO TRADICIONAL AO XAMANISMO URBANO: DIFUSÃO SOCI-
OESPACIAL PARA A FORMAÇÃO DE UMA NOVA RELIGIOSIDADE.**

Sorocaba, 2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS
CAMPUS SOROCABA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA, TURISMO E HUMANIDADES
CURSO DE LICENCIATURA EM GEOGRAFIA

JÚLIO CÉSAR RIBEIRO UGUETTO

DO XAMANISMO TRADICIONAL AO XAMANISMO URBANO: DIFUSÃO SOCIOESPACIAL PARA A FORMAÇÃO DE UMA NOVA RELIGIOSIDADE.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Graduação de Licenciatura em Geografia do Departamento de Geografia, Turismo e Humanidades da Universidade Federal de São Carlos.

Orientadora: Prof.^a Dra. Neusa de Fátima Mariano

Sorocaba, 2018

FICHA CATALOGRÁFICA

UGUETTO, Júlio César Ribeiro. Do xamanismo tradicional ao xamanismo urbano: difusão socioespacial para a formação de uma nova religiosidade. Sorocaba/SP 2018

79 f. ; 29cm.

Trabalho de Conclusão de Curso – Graduação em Licenciatura em Geografia. UFSCar/Universidade Federal de São Carlos/Campus Sorocaba/SP

1.Xamanismo Urbano , 2.Religião, 3.Geografia, 4.Ayahuasca, 5.Sorocaba

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS
CAMPUS SOROCABA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA, TURISMO E HUMANIDADES
CURSO DE LICENCIATURA EM GEOGRAFIA

JÚLIO CÉSAR RIBEIRO UGUETTO

DO XAMANISMO TRADICIONAL AO XAMANISMO URBANO: DIFUSÃO SOCIOESPACIAL PARA A FORMAÇÃO DE UMA NOVA RELIGIOSIDADE.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Graduação de Licenciatura em Geografia do Departamento de Geografia, Turismo e Humanidades da Universidade Federal de São Carlos.

Orientadora: Prof.^a. Dra. Neusa de Fátima Mariano

Orientadora:

Prof.^a. Dr.^a. Neusa de Fátima Mariano (DGTH)

Examinador:

Prof. Dr. Hylío Laganá Fernandes (DCHE)

Examinadora:

Prof.^a. Dra. Vanda Aparecida da Silva (DCHE)

Há boas razões para acreditar que a investigação de estratégias experimentais voltadas para o despertar espiritual seja de grande relevância para o futuro de nosso planeta. À medida que nos aproximamos rapidamente do terceiro milênio encaramos uma situação sem precedentes em toda a história da humanidade. Este é um tempo de imaginadas possibilidades, mas também de graves riscos. Ao longo deste século, os atordoantes triunfos da ciência e da tecnologia levaram a humanidade à beira da catástrofe global, na medida em que não foram matizados por um desenvolvimento comparável nos planos emocional, moral e espiritual. Associação transpessoal internacional (ITA).

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer primeiramente a Deus.

Aos meus pais, por todo amor e carinho ao longo da vida e pelos valores espirituais que me ensinaram.

Aos meus colegas da turma da Geografia 2013 por todos os ensinamentos e momentos compartilhados, em especial, aos amigos que fiz ao longo desta trajetória a Ana Beatriz Guedes, a Cristina Gonçalves Silva, ao Maíke Douglas e Marcus Robles e sem deixar de citar meus amigos que entraram comigo no curso de Geografia, Igor Tanaka, Jean Marcelo e Sérgio Rubio.

A irmandade do Céu Beija Flor Dourado que sempre me recebeu com muito acolhimento e carinho, em especial ao padrinho Wellington pela entrevista.

A minha orientadora Neusa de Fátima Mariano, pela pessoa e profissional que eu estimo e por toda a sensibilidade e acolhida que teve com a proposta e com o tema deste trabalho.

Ao Igor por estar comigo em toda esta jornada e por aguentar as minhas crises, obrigado por todo o companheirismo e aprendizado ao longo deste ano.

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo analisar o processo de difusão da fé, da religiosidade e das simbologias xamânicas no contexto amazônico para os centros urbanos brasileiros. É identificado sua expansão através de movimentos migratórios ao norte do país, no contato cultural entre indígenas e não indígenas e na formação de novas religiosidades a partir do chá ayahuasca. Na segunda parte do trabalho a pesquisa buscou compreender o xamanismo urbano através de um estudo de caso do Céu Beija Flor Dourado, localizado em Sorocaba-SP. O enfraquecimento e carências ocasionadas pela modernização frente a diversas dimensões da vida cotidiana como a religião, a perda de identidade, referências filosóficas e políticas, relações comunitárias e distanciamento da natureza são os principais motivos que levam a produção e circulação dos ideais religiosos e filosóficos desta cultura milenar ao homem da cidade resultando na produção de novas territorialidades da religiosidade moderna, na formação de uma nova consciência e na apropriação mercadológica destes elementos pelo mercado capitalista.

Palavras chave: Xamanismo Urbano , Religião, Geografia, Espaço Urbano, Sorocaba.

RESUMEN

La investigación tiene como objetivo analizar el proceso de difusión de la fe, de la religiosidad y de las simbologías chamánicas en el contexto amazónico para los centros urbanos brasileños. Se identifica su expansión a través de movimientos migratorios al norte del país, en el contacto cultural entre indígenas y no indígenas, y en la formación de nuevas religiosidades a partir del té ayahuasca. En la segunda parte del trabajo se buscó comprender el chamanismo urbano a través de un estudio, del caso de Cielo Beija Flor Dourado, localizado en Sorocaba-SP. En el que el debilitamiento y las carencias ocasionadas por la modernización frente a diversas dimensiones de la vida cotidiana como la religión, la pérdida de identidad, referencias filosóficas y políticas, relaciones comunitarias y distanciamiento de la naturaleza, son los principales motivos que llevan a la producción y a la circulación de los ideales religiosos y filosóficos de dicha cultura al hombre de la ciudad, resultando como consecuencia la producción de nuevas territorialidades de la religiosidad moderna, en la formación de una nueva conciencia y en la apropiación mercadológica de estos elementos por el mercado capitalista.

Palabras-Clave: Chamanismo Urbano, Religión, Geografía, Espacio Urbano, Sorocaba.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O Xamanismo e considerações sobre a sua origem	19
2. A ayahuasca como planta de poder e elemento de expansão do xamanismo	25
3. O Xamanismo na modernidade: o resgate ancestral para a formação de novas experiências religiosas;	33
3.1 Vegetalismo ou curandeirismo	33
3.2 Alto Santo / Santo Daime	38
3.3 União do Vegetal UDV	41
4. Neoxamanismo: a prática da fé nos centros urbanos: estudo de caso Céu Beija Flor Dourado	45
5. Quais os limites da busca espiritual? O fetichismo da mercadoria na Nova Era	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

APRESENTAÇÃO

A espiritualidade esteve presente na minha vida desde muito cedo, fui criado em berço evangélico e por toda a minha infância acompanhei meus pais em seus cultos. A fé em Deus e a busca pelo sagrado sempre foi algo importante na minha vida.

Na adolescência, eu não mais acompanhava meus pais em seu caminho espiritual, foi um momento de questionamento dos dogmas e crenças ao qual eles seguiam e automaticamente de redescobrimto dos meus próprios valores. Foi longo o período em que eu me considerei agnóstico por não mais me identificar com os valores e crenças pautados pela religião deles, mesmo assim, sempre foi um assunto que me interessou, a religião sempre esteve presente nos assuntos de família.

A busca por respostas diante das coisas me moveu ao ponto de entrar na Geografia que me proporcionou descobertas do funcionamento da sociedade, mas pouco preencheu a carência que eu tinha do espiritual. No início da graduação, eu fui levado até um instituto xamânico na cidade de Sorocaba.

Eu pouco sabia sobre o que significava o xamanismo, mas um sentimento de curiosidade e de busca espiritual me fez ir até lá e consagrei então, a bebida ayahuasca.

Foi um encontro muito pessoal com o meu lado espiritual, as visões e o que eu senti nos rituais de xamanismo me levaram à uma experiência que eu considero espiritual - o que há muito, já não sentia.

Minha fé no sagrado se regenerou e comecei a ter uma visão totalmente diferente da vida e do sagrado, percorri o caminho vermelho do xamanismo em busca de respostas e o que encontrei foi eu mesmo; as diversas experiências ritualísticas com a ayahuasca me trouxeram à luz da consciência alguns aspectos da minha vida e da minha trajetória. Comecei a sentir Deus como uma energia cósmica superior que está acima de todas as crenças limitantes das religiões convencionais, mas que estava ao mesmo tempo, presente em todas elas.

Uma busca de me autoconhecer passou a fazer parte de forma mais presente na minha vida, além disso, uma necessidade de elaborar o que significava esta prática xamânica, no contexto da modernidade e principalmente as causas de sua manifestação e popularização nos centros urbanos perceptível a priori como um traço das inúmeras alternativas humanas que passam a compor e fazer resistência frente ao modelo individualista e segregador do capitalismo moderno. O xamanismo urbano resgata laços comunitários, de

identidade e pertencimento que a lógica urbana tenta roubar dos indivíduos presos e pressionados pelo cotidiano.

Esta pesquisa vem de toda esta jornada de autoconhecimento que eu iniciei trilhando paralelamente com o curso de geografia. Neste trabalho, eu busquei harmonizar esses dois momentos da minha vida que aconteceram juntos, e por acreditar, que a presença do xamanismo no contexto urbano aponta para a ocorrência de um fenômeno espacial que além de religioso, possivelmente possa traduzir uma cultura filosófica e moral fomentada pelos esgotamentos da sociedade moderna em todos os seus âmbitos; uma nova consciência filosófica, espiritual e moral parece se desenvolver nos institutos xamânicos urbanos. Valores tradicionais de respeito a natureza, o viver em tribo, o exercício da tolerância, da compaixão e do auto-conhecimento fazem parte do ideário e prática nesses institutos xamânicos.

A produção do espaço urbano associado a reprodução do capital fragmenta a vida em sua dimensão espiritual e coletiva. O mundo do trabalho e o constante individualismo enraizado nesta sociedade enfraquece os laços comunitários e a identidade. Por outro lado é crescente as territorialidades de resistência a fragmentação da vida e do cotidiano.

Valores ancestrais como o respeito a natureza e suas manifestações; o viver em tribo e em coletivo, o exercício da tolerância, da compaixão e do auto-conhecimento, são exercitados por esses grupos.

INTRODUÇÃO

O interesse do homem em estudar a religião fez com que surgissem diversas linhas de pensamento ao longo da história a fim de explicar o fenômeno religioso, porém, o estudo das religiões como ciência e como disciplina autônoma ocorre a partir do séc. XVI.

Segundo Eliade (1992, p.5) “o estudo das religiões enquanto ciência consiste em analisar os elementos comuns às diferentes religiões a fim de estudar suas leis de evolução e principalmente, precisar a origem e a forma primeira da religião”. Aos quais, pode se dizer, couberam a teologia e a antropologia, seus estudos mais colaborativos.

Como aponta D’Andrea (2000) o entendimento da religião deve considerar o meio social circundante: uma teoria do desenvolvimento religioso deve vir atrelada a uma teoria geral do desenvolvimento social.

A religião para D’ Andrea (2000 p. 19) concentra-se em quatro etapas: a arcaica, a pré-moderna, a moderna e a contemporânea. Na fase arcaica a religião assume funções totalizantes, o indivíduo, a sociedade e a religião estão inseridos numa ordem harmônica, como pode ser observado nas culturas nativas tradicionais.

Na fase seguinte, a pré-moderna, o grau de diferenciação social já é relativamente maior e a religião ainda que totalizante se especializa para se articular as funções políticas. A terceira fase está associada ao arranjo moderno, onde as sociedades que atingiram determinado nível de complexidade e um alto grau de diferenciação não podem mais facilmente manter a homogeneidade social de uma visão de mundo fundamentalmente religiosa e a quarta fase, contemporânea, não há mais uniformidade e homogeneidade na transmissão de normas e orientações aos indivíduos e corresponde ao colapso das hierarquias e das mediações com a transcendência.

A religião também faz parte da história do pensamento da Geografia. Foram diversos os momentos em que a religião esteve presente no pensamento geográfico, porém, é a partir da virada do século XX que a Geografia passa a pensar a religião com mais profundidade.

Os questionamentos em relação ao homem e seu cotidiano, assim como suas expressões culturais se fortalecem, com destaque para a Geografia Humanista apoiada nas filosofias de significado e no ressurgimento da Geografia Cultural da qual se desenvolve uma geografia da religião. (ROSENDAHL, 1995).

O geógrafo pode nos estudos da religião, explorar o universo das representações mentais, bem como compreender como essas representações aparecem na paisagem e na organização do espaço.

A geografia, portanto, tem um papel importante na observação deste fenômeno, principalmente no que tange o atual momento da sociedade globalizada. Os processos da globalização como a partilha intensificada de informações, ocasiona transformações culturais e novos movimentos religiosos, apresentando novos significados na paisagem.

A globalização e a transnacionalização da religião e dos aspectos culturais fez com que surgisse novos fenômenos religiosos que se manifestam em contextos socioespaciais e culturais distintos daqueles de origem. Essas novas manifestações religiosas apresentam características que envolvem desde uma fusão religiosa de símbolos religiosos quanto um movimento de afirmação de novos valores para a sociedade moderna.

Esses grupos se encontram com o objetivo de trazer à tona aspectos perdidos da sociedade urbana, esquecidos pelo ritmo de vida agitado e voltado ao mundo do trabalho. São formados então, pela comunidade religiosa o seu próprio lugar sagrado do qual agrega uma visão de mundo e uma prática religiosa alternativa ao estilo de vida urbano e daqueles das religiões tradicionais.

A Geografia possui um papel importante nesta análise, como aponta Rosendahl (1995, p. 96) “geografia e religião são duas práticas sociais, elas se encontram através da dimensão do espaço, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacialmente”.

A partir destas considerações, a referente pesquisa se insere no estudo de uma prática filosófica, milenar, espiritual, tribal, comunitária, cultural e religiosa da qual podemos denominar de Xamanismo e que nas últimas décadas expandiu-se para o contexto urbano brasileiro.

Nesta expansão, já não é mais o xamanismo originário dos antepassados que se manifesta no espaço urbano, constituindo-se agora, de um xamanismo apropriado aos anseios e carências do indivíduo moderno.

O objetivo da pesquisa é compreender o processo de expansão do xamanismo no tempo e no espaço e o seu significado, buscando sinalizar desdobramentos da configuração do que poderíamos denominar de religiosidade moderna no espaço urbano. A ocupação desses grupos religiosos se intensifica na cidade alterando o modelo como concebemos a religiosidade e os rituais/cultos praticados atualmente.

O xamanismo tem como base a prática pelas mais diversas comunidades nativas indígenas espalhadas pelo mundo, é uma das práticas espirituais mais antigas da humanidade, num tempo em que não havia fronteiras entre ciência, arte e religião, constituindo-se de um todo e uma única busca: a de conhecer as forças da natureza e saber usá-las em benefício do homem e da comunidade.

As práticas do xamanismo centram-se nos ritmos cíclicos da natureza, no conhecimento obtido das leis naturais pelos nossos antepassados: como o nascimento; a morte e o renascimento; na complementariedade de uma polaridade masculina e outra feminina; no contato pessoal individual com ambiente imediato da terra e suas forças, do sol, da lua e das estrelas. Suas práticas têm como base o respeito e o reconhecimento da importância da natureza para a vida, a necessidade de expandir a consciência a outros níveis de percepção e obter respostas em um plano espiritual. Suas práticas estabelecem contato com outros planos de consciência a fim de obter conhecimento, poder, equilíbrio, saúde, estimulando o bem-estar físico, psicológico e espiritual (BOSSI, 2012, p.2).

A escolha deste fenômeno ocorre pela busca em compreender como tais práticas milenares se reproduzem em contextos espaciais e temporais modernos e distintos dos quais foram originados. O xamanismo, assim como sua difusão e expansão última, nas grandes metrópoles, implica em novos desdobramentos no que tange a dimensão do propósito e do significado espacial da religião moderna.

Com base nos estudos de Rosendahl (2002, p. 11): “a difusão da fé torna-se particularmente importante para a geografia ao se refletir sobre a ação missionária da expansão de ideias e condicionamentos simbólicos”.

No que tange a dimensão da paisagem urbana, o xamanismo é reconhecido de forma sutil não estando associado a formas padronizadas das igrejas tradicionais conhecidas no contexto urbano, como é o caso das religiões cristãs e suas faixadas. O xamanismo encontra-se no interior das casas, das chácaras e institutos diversos pouco conhecido por indivíduos que não compartilham deste segmento.

Por outro lado, o fenômeno é uma catarse quando se fala de sua popularização nos últimos anos sendo procurado por pessoas de mais variadas faixa-etárias produzindo um conteúdo significativo do ponto de vista cultural e social nos centros urbanos.

Para definir a estrutura da pesquisa, alguns estudos de Rosendahl foram importantes. Em uma de suas categorias de estudo sobre Geografia da Religião, a autora propõe a análise da fé no tempo e espaço em que ela ocorre, visando compreender de quais maneiras os símbolos e as ideias são transformadas, utilizando-se de estudos sobre migração e o contato cultural entre diversos grupos.

A partir desta linha de pensamento, foi possível definir algumas indagações que nortearam a pesquisa: Como e quando se deu a difusão espacial desta tradição religiosa e cultural? Quais agentes determinaram sua expansão? Quais fatores estão relacionados à expansão do xamanismo? Como o xamanismo se manifesta atualmente no tempo e espaço?

Algumas hipóteses iniciais foram identificadas acerca da expansão do xamanismo: a influência da globalização na troca de saberes e simbologias religiosas; a busca por alternativas em função das carências encontradas na sociedade moderna, sobretudo urbanizada; laços comunitários enfraquecidos, distanciamento da natureza, stress, desordem social e moral, enfraquecimento das estruturas religiosas tradicionais entre outros, resultando na procura por novas formas de conexão religiosa e moral no espaço urbano.

Podemos considerar no entanto que a busca dos indivíduos praticantes do xamanismo urbano e seu sistema de crenças está associado ao processo das religiões contemporâneas.

A vida religiosa contemporânea para D'Andrea (2000) é regulada, através de dois polos de organização antagônicos: a religião externa (tradicional) e a religião interna (individualista). Enquanto a primeira está pautada na autoridade externa ao indivíduo numa tradição a seguir que o controla e protege, na segunda, a crença num misticismo cósmico, busca a harmonia e a libertação dos padrões externos, é nesta categoria, que podemos inserir as experiências do xamanismo moderno. A realidade contemporânea dos grandes centros urbanos e as mais variadas experiências xamânicas encontradas nas cidades brasileiras suscita o advento de uma nova forma de se relacionar com o sagrado e com a tradicionalidade dos rituais xamanicos ancestrais.

A religiosidade moderna está inserida na crescente disposição dos indivíduos voltada a combinar de acordo com o gosto pessoal, elementos procedentes de tradições e culturas distintas. Sendo a religião, um termo muito limitante deste fenômeno.

Para abordar a estrutura do neoxamanismo¹, cabe um termo mais adequado, o da religiosidade, havendo uma distinção do termo religião - a religiosidade revela menor sistematicidade podendo atingir o fragmentário, as religiosidades expressam também o enfraquecimento dos laços tradicionais do indivíduo, bem como o advento de estilos de vida centrados na autonomia do sujeito, porém, o crescente individualismo religioso da modernidade não elimina a necessidade dos indivíduos se organizarem em estruturas grupais religiosas, Giddens (1993).

O neoxamanismo não consiste de um sistema definido de crenças e dogmas como o de uma religião, não importando de onde você veio ou qual são seus parâmetros de crenças religiosas o propósito é que você tenha uma experiência de auto-conhecimento com as plantas sagradas e que você comungue da ritualística proposta.

Cabe então nesta pesquisa, a análise de dessas informações e se afirmadas compreender como ocorre este processo de expansão, a partir de quais meios e como o xamanismo se manifesta nos tempos atuais.

Na última década verifica-se no Brasil a ocorrência e expansão de práticas xamânicas em contexto urbano. São realizados em torno de atributos e propriedades da cultura e dos rituais xamânicos. Destacam-se o tambor², o maracá³ e as plantas de poder⁴. Esses rituais ocorrem geralmente em institutos espirituais em área urbana, agregando pessoas de diversas idades e condições socioeconômicas, geralmente, possuindo traços em comum, relacionados à busca pela espiritualidade, à cura e ao autoconhecimento.

Esses rituais mostram-se como uma alternativa aos atuais meios religiosos tradicionais, apontando para uma nova perspectiva frente à religiosidade. Assim como um resgate a dimensão espiritual da vida, do momento presente e contraposto a isso, uma fuga, mesmo que momentânea da cidade e seu modelo cotidiano. As pressões e as desigualdades do urbano dão lugar a um cenário aonde se cultiva a paz e a fraternidade. Em volta de fogueiras e cânticos de

¹ Neoxamanismo é um termo utilizado para designar o xamanismo urbano que tentam resgatar a sabedoria e conhecimento dos povos e culturas ancestrais conciliando com aspectos da filosofia oriental, da religião e da cultura moderna.

² Na cultura xamânica, o tambor é um objeto sagrado e é utilizado nas cerimônias e rituais religiosos, seu ritmo é capaz de direcionar o xamã em seu estado alterado de consciência, promovendo a concentração e a cura nos campos emocionais e espirituais.

³ O maracá, também chamado bapo, maracaxá e xuatê, é um chocalho indígena utilizado em festas e cerimônias religiosas e guerreiras. Consiste em uma cabaça seca, sem miolo, na qual se coloca pedras, caroços ou coquinhos. Assim como o tambor, o maracá é utilizado como um instrumento de cura e direcionamento nos rituais religiosos xamânicos.

⁴ Plantas diversas consideradas pela cultura indígena como “professoras” que, se manejadas de forma correta possui a capacidade de curar males físicos, mentais, emocionais e espirituais.

tambores comungam na esperança de uma nova era começada a partir do interior de cada um, na mudança de valores e desenvolvimento pessoal.

A figura do xamã, presente nos rituais e agora representado por indivíduos não-indígenas, também faz parte deste modelo. Uma nova religiosidade se forma a partir desta prática apresentando atributos e características que já não se limitam à tradicionalidade e às instituições religiosas mais antigas e consolidadas.

No *primeiro capítulo* deste trabalho buscou-se compreender a etimologia do termo “xamanismo”. Em um primeiro momento, foram encontradas algumas barreiras referentes à compreensão deste fenômeno. Isso se deu, principalmente, pela diversidade de experiências xamânicas relatadas em variadas pesquisas realizadas na área de antropologia moderna.

A primeira observação mostrou a riqueza de traços heterogêneos as quais o xamanismo, em sua dimensão cultural, apresenta.

O xamanismo, portanto, mostrou-se neste primeiro momento um fenômeno diversificado, sendo complexo discorrer de forma que fosse possível abarcar por completo, em valores delimitados como um sistema religioso. Então, como compreendê-lo como uma religião ou sistema cultural pré-definido?

Uma resposta talvez, leve ao entendimento de que não há como defini-lo por completo, vista a alta complexidade e impossibilidade de caracterizar o xamanismo como uma experiência única diante da heterogeneidade de práticas xamânicas ao redor do mundo, como por exemplo as práticas amazônicas, norte-americanas, europeias etc. Porém, nesta pesquisa foram encontrados elementos comuns, relatados de forma semelhante, independentemente do contexto geográfico, alguns elementos se mostraram equivalentes a todas as experiências de xamanismo.

Mircea Eliade, em *Técnicas Arcaicas do Êxtase* (1951) apresenta o seu esforço em observar variadas comunidades xamânicas em diversos países, sendo uma bibliografia fundamental para o estudo do fenômeno.

O autor apresenta alguns elementos que se repetem entre os xamanismos relatados; o principal deles é a utilização de substâncias psicoativas nos rituais religiosos que promove um encontro ao plano espiritual, assim como, a presença da figura do xamã; o médico e curandeiro da tribo associado por todos como o guardião do conhecimento ancestral destes nativos.

Após a compreensão de seu significado, no *segundo capítulo* buscou-se um recorte espacial deste fenômeno, um aprofundamento na análise da ritualização xamânica dos índios da região da Amazônia a fim de apontar um caminho que explicasse a expansão para o contexto espacial urbano brasileiro, manifestando-se também, no município de Sorocaba, São Paulo.

O xamanismo pode ser contextualizado de diversas formas de acordo com as suas particularidades culturais e geográficas, porém, em grande parte da América Latina encontramos na utilização de determinado psicoativo chamado de Ayahuasca⁵, um fator de unidade entre os xamanismos tradicionais latino-americanos.

No *capítulo 3*, buscou-se compreender o processo de difusão do xamanismo no contexto da sociedade moderna. O contato de mestiços e indivíduos não-indígenas com o xamanismo provocou a formação de novas religiões. Estas, por sua vez estão diretamente atreladas ao conhecimento cultural e religioso do homem da cidade que se integra com as experiências xamânicas adquiridas, promovendo novos desdobramentos da religião, da fé e do sagrado.

No *quarto capítulo* é visto de fato, a composição do xamanismo moderno, o conjunto de práticas tradicionais associadas a um inovador sistema de crenças.

O xamanismo urbano ou neoxamanismo compreende a difusão e os novos desdobramentos relacionados à cultura xamânica resultante da influência cultural dos homens não indígenas, que, no contato com os ritos xamânicos e as novas perspectivas do pensamento religioso moderno promovem uma nova prática religiosa que se manifesta nos centros urbanos atraindo cada vez mais adeptos como lugar de resistência frente aos mandos e avanços da lógica do capital e da cidade moderna industrializada.

Trata-se de um território aonde há a manifestação de um novo modelo de crenças, chamado de movimento Nova Era⁶ cujas idéias, reforçam e apontam novos entendimentos sobre o homem, a religião, a cultura, a economia e a política. Para compreender esta manifestação foi realizado um estudo de caso no instituto Céu Beija Flor Dourado na cidade de Sorocaba. O Instituto, é um centro espiritual de práticas xamânicas modernas e que se insere no contexto desta pesquisa, ele é fruto da difusão e desdobramento do xamanismo aos centros urbanos.

Foi realizado duas entrevistas, com o objetivo de compreender as características formadoras do neoxamanismo. As perguntas foram escolhidas visando o esclarecimento de algumas indagações sobre a religiosidade neoxamânica; a organização dos rituais, qual a simbologia

⁵ Bebida sacramental indígena que induz a estados alterados de consciência, utilizada nos rituais xamânicos.

⁶ O Movimento Nova Era originou-se na fundação da Sociedade Teosófica em 1875, em Nova York, pela russa Helena Petrovna Blavatsky. Uma das doutrinas básicas da teosofia ensina que todas as religiões têm "verdades comuns", as quais transcendem todas as diferenças.

religiosa dos praticantes; o movimento nova era; a ayahuasca entre outros assuntos pertinentes ao tema.

As entrevistas foram concedidas pelo líder espiritual Wellington, dirigente do Céu Beija Flor Dourado na cidade de Sorocaba e do frequentador e praticante de neoxamanismo Jean Marcelo. As observações empíricas e a presença nos rituais também foram importantes para compreender a organização da ritualística neoxamânica, a crença de seus praticantes entre outros fatores da pesquisa.

As relações de pertencimento, o resgate dos arquétipos xamanicos e o desenvolvimento pessoal fazem dessas territorialidades o que poderíamos chamar de tribos modernas carregadas de significado e subjetividades apontando para um novo lugar do vivido no urbano.

Sendo assim, a pesquisa se insere em fomentar as discussões envolvendo a geografia cultural e principalmente exercitar uma geografia da religião buscando compreender o significado dos fenômenos espaço-culturais e religiosos e o que eles podem oferecer em termos de valores e propósitos ideológicos para o auge e contrapartida (conflituosa) organização do espaço social.

A ordem capitalista que produz e reproduz as relações e formas espaciais busca impor uma racionalidade única sob o cotidiano, sendo então, os espaços-culturais e religiosos um lugar para o qual convergem a uma outra racionalidade pautada em outros valores e consciência social.

1. O Xamanismo e considerações sobre a sua origem.

O Xamanismo caracteriza-se por um conjunto de práticas e valores milenares que foram desenvolvidos na base das mais diversas comunidades tribais ao longo do tempo e do espaço. Não havia fronteiras entre as áreas do conhecimento como ciência, arte e religião nas culturas que praticavam o xamanismo na antiguidade. Tudo estava associado à busca e ao conhecimento das forças da natureza a fim de utilizá-las em benefício da própria sobrevivência.

Este conhecimento era facilitado pela utilização de substâncias psicoativas em rituais religiosos, ao qual, o xamã figura tribal que exercia a função de mestre e guardião da comunidade, entrava em contato com o mundo espiritual. Ele está associado também, ao pesquisador do poder de cura das plantas, o músico e narrador da história de seu povo.

O xamã é o facilitador aquele que detém o conhecimento da dimensão espiritual da vida, na sua comunidade indígena transmite o que aprendeu através da sua compreensão da natureza e de seus estados profundos de consciência. É o indivíduo que possui função de sacerdote, conhecedor de diversas plantas medicinais e seus poderes curativos, invocador do mistério e do saber milenar construído por milhares de anos. Tem a função de trazer soluções aos problemas e desafios enfrentados pelas comunidades tribais. O xamã é o canal por onde os arquétipos do sagrado indígena constrói caminho a materialização.

Na leitura antropológica, a figura do xamã está associado ao arquétipo masculino porém, não se ignora a possibilidade de sociedades primitivas construídas a partir do arquétipo feminismo como detentora deste conhecimento.

Uma de suas principais funções é o contato com o mundo espiritual e a transferência deste saber a sua comunidade. Algumas pesquisas remontam à origem de tais práticas ao período paleolítico em tribos caçadoras, coletoras e pescadoras que se desenvolveram para o mesolítico e neolítico perdurando até os dias de hoje.

De acordo com a arqueologia é a mais antiga prática espiritual da humanidade porém, não há origem histórica ou geográfica exata para seu surgimento. O que se tem são evidências em pinturas rupestres (ver fotografia 1 e 2) de possíveis visões espirituais dos xamãs adquiridas em estado de transe que viriam a ser registradas a milênios de anos.

FOTOGRAFIA 1: Pintura rupestre da cultura xamânica datada de 6000 – 100 a C em Parque Nacional de Canyonlands/EUA



Fonte: Ufos Online Disponível em: <http://ufosonline.blogspot.com.br/2014/04/arte-rupestre-em-sego-canyon.html>. Acesso em: 18/12/2017.

Uma das hipóteses defendidas nesta imagem, é que os seres estranhos representados nos rochedos sedimentares do Parque Nacional de Canyonlands fazem parte das visões xamânicas dos ancestrais em seus estados de transe.

FOTOGRAFIA 2: Pintura “sobrenatural” xamânica conhecida como Barreira Canyon Holy Man.



Fonte: Sejo Canyon Pictographs & Petroglyphs Disponível em: https://www.yelp.co.uk/biz_photos/sejo-canyon-pictographs-and-petroglyphs-thompson-springs?select=krN3ecrifuZtOZIG28KvZw

Acesso em: 18/12/2017.

As pinturas sugerem uma dimensão cultural ideológica complexa durante o período arcaico no Grand Canyon.

Além do xamã, os estados de transe constituem-se de um elemento importante observado na cultura do xamanismo eles são proporcionados pelo conhecimento local desses nativos de ervas e plantas possuidoras de poderes sobrenaturais e capazes de conectar o xamã ao mundo espiritual.

Este breve histórico está associado a um xamanismo tradicional que pouco a pouco vem sendo desvendado pelas mais variadas áreas do conhecimento possuindo grandes ramificações de tradições e costumes distintos.

Uma das características mais marcantes do xamanismo é o fato de serem muito semelhantes em regiões distintas do planeta tais como na Austrália, Américas, a Sibéria, bem como a Ásia Central, a Europa Ocidental e do Extremo Norte, e a África do Sul (HARNER, 1980).

O xamanismo, não pode ser descrito como um sistema pré-definido visto a complexidade e a abrangência do fenômeno, mas Eliade (2002) em *Técnicas Arcaicas do Êxtase* promove um estudo que nos possibilita identificar elementos que são comuns a experiência xamânica como um todo, sendo possível denominar este fenômeno de xamanismo.

A primeira questão é que Eliade (2002) considera o xamanismo como fenômeno distinto de outras culturas não-ocidentais religiosas e o xamã de outros medicine-men (feiticeiros, magos, bruxos) da cultura não ocidental.

(...) Magia e magos há praticamente em todo o mundo, ao passo que o xamanismo aponta para uma 'especialidade' mágica específica [...]: o 'domínio do fogo', o vôo mágico etc. Por isso, embora o xamã tenha, entre outras qualidades, a de mago, não é qualquer mago que pode ser qualificado de xamã. A mesma precisão se impõe a propósito das curas xamânicas: todo medicine-man cura, mas o xamã emprega um método que lhe é exclusivo. (ELIADE, 2002, p.19)

A principal delas é entrar em transe – por meio de ritmos repetitivos tocados em tambores e de substâncias psicoativas encontradas em fungos ou vegetais. Nesse estado alterado de consciência, o xamã seria capaz de realizar o chamado “vôo mágico”: desprender-se do próprio corpo para viajar a outros planos de consciência.

O autor identificou que a utilização de substâncias psicoativas na elaboração dos transe xamânicos era um comportamento comum, outro fator é trabalhar com “espíritos aliados” – tanto de seus ancestrais, quanto de bichos selvagens e ervas medicinais. São os chamados animais e plantas de poder que o ajudam a viajar por outras dimensões e a curar males físicos e psicológicos além de conduzir rituais que propiciem a caça e a fertilidade na natureza.

Vale ressaltar que nem todos os indivíduos “extáticos⁷” são propriamente xamãs, como observa Eliade (2002, p. 50) o xamã tem técnicas específicas para o êxtase.

(...) nem todo extático pode ser considerado um xamã; o xamã se especializa num transe durante o qual sua alma, ao que se crê, deixa o corpo e sobe ao céu ou desce ao submundo. A isso eu acrescentaria que, em seu transe, ele costuma trabalhar para curar um paciente restaurando o poder benéfico ou vital, ou extraindo o poder nocivo.

As definições de Eliade se solidificaram na antropologia pois conseguiram captar uma certa repetição sistêmica nos mais variados casos de xamanismo encontrados, a saber: a capacidade do xamã de controlar tecnicamente o êxtase seu e alheio, assim como, suas viagens para os mundos espirituais e seu propósito de adquirir conhecimento e curas.

O xamanismo geralmente é definido a partir dos rituais espirituais; pelas canções, mitologias e conhecimento de plantas e ervas capazes de alterar seu estado de consciência o que promove para estes praticantes, o encontro com o sobrenatural.

Michel Harner (1980) importante antropólogo e autor do livro “Caminho do Xamã”, aponta em um de seus estudos:

O mundo do êxtase é o mundo dos poderes e das intervenções sobrenaturais, por isso o xamã mergulha nele. Ele existe em dois mundos: fora do transe, vive a rotina da tribo, dentro do transe é parte de um mundo sobrenatural, compartilhando com os espíritos algumas das potencialidades deles: a capacidade de voar, de se transformar, de se tornar um com seu espírito auxiliar, e assim por diante (HARNER, 1980, p.86).

Apesar de todas as singularidades contextuais e empíricas, os xamãs podem ser definidos com formas semelhantes de operar uma experiência de êxtase.

Como aponta Frota (2008, p.30):

O transe do xamã se distingue dos outros seres humanos, pela sua capacidade de controlar e usar seus estados de transe. A maioria das pessoas não cultivam o domínio de sua capacidade inata de se conectar com o espírito através de estados alterados. Quando o fazem, eles são muitas vezes incapazes de alcançar os níveis mais altos de mestria, acessível apenas através da iniciação e da disciplina exercida ao longo do tempo. Tal como acontece com canto, dança e pintura, o transe é uma arte expressiva. Somos todos capazes de cantar, dançar e entrar transe. No entanto, alguns de nós são

⁷ O autor se refere aquele ou aquela que está em estado de êxtase, sob efeito de algum psicoativo.

dotados. Xamãs são mestres das artes antigas, as técnicas de êxtase utilizadas para induzir e utilizar os Estados Xamânicos de Consciência.

A característica essencial do Estados Xamânicos de Consciência apontadas por Frota (2008) e Harner (1980) é o controle sobre o período de expansão da consciência quando o indivíduo possui a capacidade de se comunicar com outros durante a jornada e ter a memória consciente da experiência após o retorno à consciência comum.

Estados Xamânicos de Consciência também são caracterizados por um tipo de auto-consciência que permite o foco na tarefa, relação direta com o mundo invisível e as relações de trabalho com os espíritos aliados específicos (FROTA, 2008, p.32).

Quando uma planta psicotrópica é ingerida para induzir a experiência há uma relação religiosa e ritualística em torno disto o que difere a experiência de um uso meramente recreativo.

O EXC [Estado Xamânico de Consciência] não só envolve um "transe" ou um estado transcendente de discernimento, mas também um sábio discernimento dos métodos e suposições quando se está nesse estado alterado. O EXC se opõe ao Estado Comum de Consciência (ECC) ao qual o xamã retorna depois de ter feito seu trabalho característico. O EXC é a condição cognitiva na qual a pessoa percebe a "realidade incomum" de Carlos Castaneda⁸ e as "extraordinárias manifestações da realidade" de Robert Lowie⁹. (HARNER, 1980, p. 49)

Para o líder espiritual Wellington Superbi¹⁰, que promove o xamanismo na cidade de Sorocaba a utilização do psicoativo promove a conexão com a glândula pineal e é a partir desta conexão que é ocasionada a experiência em estado xamânico de consciência.

O efeito expensor traduzido por alguns como alucinação está no que chamamos de alquimia. É o elemental cristico presente na bebida que clareia o nosso ser. Isso quer dizer que a bebida faz a conexão divina como por exemplo o irmão da umbanda que recebe os caboclos, pretos velhos; como os irmãos evangélicos que recebem o espírito santo (...) é através da glândula pineal que ocorre a conexão com a força suprema e o grande mistério que é Deus.

Nas pesquisas realizadas pode-se observar três características principais que integram o xamanismo à uma prática universal. Foi possível distinguir três elementos principais desta cultura: os cânticos xamânicos: nos textos de Eliade (2002) percebe-se que em todas as

⁸ Foi um escritor e importante antropólogo americano obtendo notoriedade com a publicação do livro "A Erva do Diabo" (1968) onde relata sua experiência como praticante do xamanismo ao lado de Don Juan, um xamã que o guiou em sua experiência com o Peyot.

⁹ Foi um antropólogo nascido na Austria e que fez carreira nos Estados Unidos, especialista em sociedades nativas americanas se tornou essencial para o desenvolvimento da antropologia moderna.

¹⁰ Entrevista concedida a Júlio César Ribeiro Uguetto. Sorocaba, 25 jan. 2018.

experiências xamânicas relatadas o cântico assume um papel fundamental na orientação e direção das experiências em EXC. As músicas ritualistas são responsáveis por conduzir o xamã no mundo espiritual. Outro elemento importante é a figura do xamã, do médico, do curador e guardião da tribo. É através dele que as experiências são de fato conduzidas dentro das tribos locais; e um terceiro elemento são as plantas de poder auxiliadoras nos processos de expansão da consciência e no contato espiritual.

Essas características nos possibilitam a compreensão do fenômeno num contexto de unidade cuja dimensão cultural se encontra nas práticas tradicionais das culturas indígenas assim como no contexto urbano, objeto deste estudo. Desses elementos, o que nos chama mais a atenção é o manejo de plantas psicoativas, dentre milhares encontradas na natureza a seleção de algumas para contextos ritualísticos são de impressionar, visto a capacidade e o conhecimento desses nativos sobre natureza e suas forças.

2. A ayahuasca como planta de poder e elemento de expansão do xamanismo.

Neste segundo capítulo, buscaremos analisar o xamanismo a partir de um recorte espacial – o amazônico, região mais importante do ponto de vista da resistência e territorialidade indígena no Brasil e polo fundamental de presença do xamanismo no contexto sul-americano.

Se vimos inicialmente que um dos elementos do xamanismo é justamente as plantas de poder e a utilização destas plantas em contexto ritualístico e religioso, nesta parte do trabalho buscaremos compreender a configuração do xamanismo amazônico assim como o elemento ritualístico que auxilia nas visões e na expansão da consciência dos xamãs e grupos locais.

As plantas de poder também se mostra como um elemento fundamental para compreender o processo de difusão e expansão do xamanismo nos tempos atuais, as promessas de cura vindas desta medicina e dessa ritualística se popularizaram entre não-indígenas e o conhecimento de suas potencialidades se expandiram a partir da década de 60. Vista por muitos como medicina, capaz de curar males físicos, mentais e emocionais porém não deve deixar de ressaltar a popularização das plantas de poder para outros fins, com mero objetivo de recreação.

Essas plantas são distintas entre si e seu uso está associado a contextos geográficos distintos. O conhecimento local de nativos destas plantas sagradas é um mistério, porém são identificadas a partir de regiões geográficas onde histórica e culturalmente predomina a sua ocorrência. Como é o caso do Peiote¹¹ nos EUA, o San Pedro¹² e a folha de coca na Bolívia e no Peru, além de inúmeras sementes mexicanas *Ololiuhqui/Tlitlietzen*, *Mescal Beans* e as *Colorines*, são alguns dos exemplos mais conhecidos (LIMA, 2004)

Porém, em grande parte da América Latina principalmente no contexto amazônico, encontramos na utilização de

¹¹ O peiote (*Lophophora williamsii*) é uma planta nativa do Norte da América Central. É um cacto, que era utilizado pelos índios do México em rituais religiosos e por eles chamado de "Hikuri", o caroço da planta é chamado de botão. Supõe-se que o peiote já era conhecido e utilizado pelos índios da América Central há pelo menos 2000 anos.

¹² O San Pedro (*Trichocereus pachanoi*) é um cacto usado ao longo da história por diversas culturas e civilizações que se estabeleceram por toda cordilheira dos Andes, mas precisamente na Bolívia e no Peru. São encontrados dados arqueológicos do uso do **San Pedro** com propósitos mágico-religiosos nas culturas precolombianas Cupisnique (1500 a. C.), Chavín (1000 a. C.), Moche (100-750 d.C.) e Lambayeque (750-1350 d. C.). – Medicinas: San Pedro – disponível em http://www.aldeiadeshiva.org/medicinas/san_pedro.html - Acesso em: 16/01/2018.

técnica xamânica faz parte do complexo mítico religioso dos índios localizados na determinado psicoativo chamado de Ayahuasca um fator de unidade entre a tradição xamânica latino-americana.

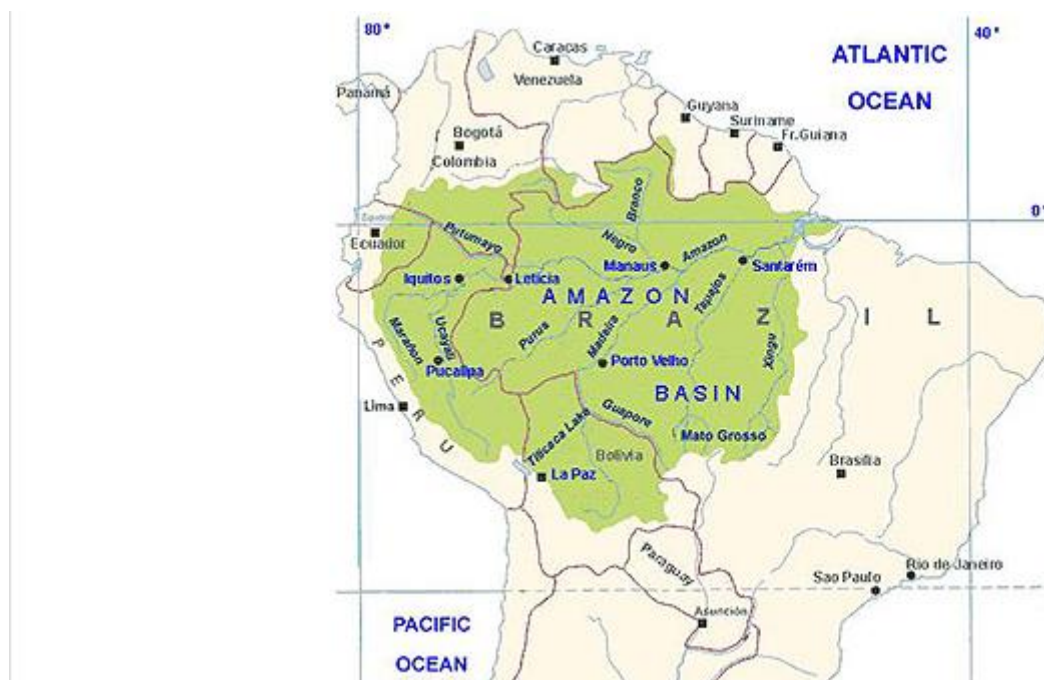
O uso da ayahuasca como técnica do extase xamânico das comunidades tradicionais nos parece ser o melhor caminho para entender a interação de indivíduos de outras culturas com as simbologias e ritos xamânicos, como aponta (GALVÃO, 1979, p. 62):

O uso da ayahuasca como técnica xamânica faz parte do complexo mítico religioso dos índios da Amazônia brasileira, boliviana e peruana, cujas práticas de xamanismo envolvem complexos rituais assentados em sólido conhecimento de plantas mágico-medicinais, em técnicas de contato com os espíritos dos mortos e com os espíritos da natureza, retirando desse conjunto de conhecimentos um saber capaz de auxiliar na cura e na resolução de problemas pessoais e coletivos.

Desse modo, o consumo de ayahuasca para fins religiosos e terapêuticos parece haver se propagado de um centro cultural, cuja disseminação abrange particularmente a Amazônia através das trocas culturais ali estabelecidas.

A classificação mais ampla indica como centro de irradiação a América Central, o Noroeste e o Nordeste da América do Sul, a exemplo da Colômbia, Equador, Venezuela, Peru e Bolívia. Lima (2004) indica que o uso deste psicoativo em contextos ritualísticos remonta à época dos Incas, sendo utilizada por diversas tradições indígenas localizadas na região da bacia amazônica, como pode ser visto no mapa abaixo a utilização da ayahuasca se estende da Bolívia, ao norte do Peru e ao sul da Colômbia.

Mapa 1: Região da América do Sul, onde a Ayahuasca é cultivada e utilizada.



Fonte: Ethnobotany Fall 2012 Section 001. Disponível em: <http://fa12bio124001.providence.wikispaces.net/Ayahuasca>. Data de acesso: 18/10/2017.

Para Labate e Araújo (2002) o uso da ayahuasca após a era-colombiana difundiu-se para várias tribos indígenas que se tem pouco conhecimento. A difusão da bebida ainda é um mistério, não há relatos científicos frente a sua difusão, mas segundo a mitologia ocorre após a invasão espanhola às comunidades incas no séc. XV. A história conta que a ayahuasca se difundiu para a Amazônia levada por um príncipe do império inca, com nome de Huascar. Seu irmão Ataulpa se entregou aos espanhóis onde Huascar resistiu culturalmente a invasão, partindo com vários seguidores para a Floresta Amazônica, aonde disseminaram o uso da bebida aos índios da região.

A palavra ayahuasca tem sua origem na linguagem quicuá, dos povos dos altiplanos andinos¹³ e significa liana dos espíritos ou ainda cipó da alma (LUNA,1986), é um dos termos¹⁴ mais utilizados para designar a bebida.

Consiste-se de um líquido ocre-amargo que é preparado a partir da união de dois vegetais distintos, sendo o cipó de nome científico *Banisteriopsis caapi*, conhecido popularmente por Mariri ou Jagube e as folhas de um arbusto de nome científico *Psychotria viridis* conhecida como Chacrona ou Rainha, ambas naturais da Floresta Amazônica.

FOTOGRAFIA 4: *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* elementos que constituem o chá Ayahuasca.



Fonte: Flor de Lotus Xamanismo. Disponível em: http://www.lotusxamanismo.com.br/?page_id=1923. Acesso em: 18/12/2018.

A ayahuasca é o resultado de uma receita bastante simples que envolve apenas a junção da folha, do cipó e de água em água fervente, porém complexa do ponto de vista da ritualística que a envolve. Em algumas religiões como o Santo Daime e a União do Vegetal, a preparação do chá é conhecida como

¹³ É uma vasta região planáltica bastante plana, que se estende desde o Chile, passando pela Bolívia e o Peru, em altitudes entre 3.500 até 4.000 metros.

¹⁴ Existe aproximadamente 42 outros termos conhecidos pelos índios que utilizam a ayahuasca: natema, Yagé, Nepe, Ayahuasca, Santo Daime, Vegetal, Dapa, Pinde, Runipan, Bejuco Bravo; Bejuco de Oro; Caapi (Tupi, Brazil); Mado, Mado Bidada e Rami-Wetsem (Culina); Nucnu Huasca e Shimbaya Huasca (Quechua); Kamalampi (Piro); Punga Huasca; Rambí e Shuri (Sharanahua); Ayahuasca Amarillo; Ayawasca; Nishi e Oni (Shipibo); Ayahuasca Negro; Ayahuasca Blanco; Ayahuasca Trueno, Cielo Ayahuasca; Népe; Xono; Datém; Kamarampi; Pindé (Cayapa); Natema (Jivaro); Iona; Mii; Nixi; Pae; Ka-Hee' (Makuna); Mi-Hi (Kubeo); Kuma-Basere; Wai-Bu-Ku-Kihoa-Ma; Wenan-Duri-Guda-Hubea-Ma; Yaiya-Suava-Kahi-Ma; Wai-Buhua-Guda-Hebea-Ma; Myoki-Buku-Guda-Hubea-Ma (Barasana); Ka-Hee-Riama; Mene'-Kají-Ma; Yaiya-Suána-Kahi-Ma; Kahí-Vaibucuru-Rijoma; Kaju'uri-Kahi-Ma; Mene'-Kají-Ma; Kahí-Somoma' (Tucano); Tsiputsueni, Tsipu-Wetseni; Tsipu-Makuni; Amarón Huasca, Inde Huasca (Ingano); Oó-Fa; Yahé (Kofan); Bi'-ã-Yahé; Sia-Sewi-Yahé; Sese-Yahé; Weki-Yajé; Yai-Yajé; Nea-Yajé; Noro-Yajé; Sise-Yajé (Shushufindi Siona); Shillinto (Peru); Nepi (Colorado); Wai-Yajé; Yajé-Oco; Beji-Yajé; So'-Om-Wa-Wai-Yajé; Kwi-Ku-Yajé; Aso-Yajé; Wati-Yajé; Kido-Yajé; Weko-Yajé; Weki-Yajé; Usebo-Yajé; Yai-Yajé; Ga-Tokama-Yai-Yajé; Zi-Simi-Yajé; Hamo-Weko-Yajé (Sionas do Putomayo); Shuri-Fisopa; Shuri-Oshinipa; Shuri-Oshpa (Sharanahua) (LIMA, 2002).

feitio, aonde homens e mulheres se unem na confecção e preparação das folhas e dos cipós que resultaram no chá ayahuasca. As mulheres ficam responsáveis pela colheita, ordenamento e lavagem das folhas e os homens pela “trituração” do cipó. Através de cânticos os vegetais são devidamente preparados e posteriormente levados a água para a depuração.

O estudo científico da Ayahuasca iniciou-se com o renomado botânico inglês Richard Spruce (LIMA, 2004) quando realizou uma extensa jornada à Amazônia brasileira, venezuelana e equatoriana, obtendo descobertas importantes como a *Hevea Brasiliensis*, mais conhecida como seringueira, além desta, descobriu uma das composições da bebida, um cipó do qual chamou de *Banisteria caapi*.

Como visto cima, este vegetal denominado de Jagube ou Mariri foi reclassificado e em 1931 foi identificado sua área de distribuição e seus limites definidos sendo a floresta amazônica o centro de dispersão. Também foram encontradas espécies no México, Sul dos Estados Unidos, norte da Argentina, sul do Chile, na Ásia e na África totalizando 800 espécies, sendo 400 encontradas no território brasileiro (LIMA, 2004).

A partir das primeiras descobertas, vários estudos foram realizados ao longo do séc. XX sobre a Ayahuasca. Um dos mais conhecidos é o “Projeto Hoasca” organizado por Charles Grob (1996) onde participaram em torno de 20 pesquisadores de várias áreas e centros de pesquisa distintos a fim de descobrir suas particularidades.

Um dos estudos deste projeto analisou os efeitos da bebida no organismo humano, para isso, foram avaliados quinze homens que frequentavam o núcleo da União do Vegetal (UDV)¹⁵ em Manaus - AM dos quais ingeriam a bebida ayahuasca regularmente. Como relatado por (LIMA, 2004, p.30) os indivíduos receberam avaliação psiquiátrica, uma avaliação de personalidade, uma avaliação da intensidade da experiência psicoativa e testes neuropsicológicos.

Dentre outros resultados significativos, a pesquisa mostrou que a ayahuasca não causa dependência química/psicológica em seus usuários e que sua toxicidade para o organismo humano foi comparada a de um suco de maracujá, o presente trabalho indicou a inofensividade da bebida.

¹⁵ É uma religião de fundamentação cristã que possui elementos da cultura indígena, nos cultos desta religião é utilizado o chá ayahuasca pelos participantes.

A ayahuasca também foi regularizada em resolução do CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas) em 1992 após décadas de estudos das atividades dos grupos e religiões ayahuasqueras.

A ayahuasca também tem sido foco de pesquisas recentes no tratamento de transtornos como a depressão e a ansiedade, assim como, o tratamento de dependência química por álcool e drogas no geral. Os estudos apontam um resultado positivo no tratamento de pacientes com pequenas doses da bebida.

Sobre os componentes responsáveis pelos efeitos produzidos pela ayahuasca em seus usuários, Lima (2004, p. 19) aponta:

O efeito psicoativo produzido pela Ayahuasca em seus usuários está relacionado com a DMT, substância de estrutura molecular semelhante à da Serotonina, presente na *Psychotria viridis* e que se for administrada isoladamente por via oral é inativa pelas enzimas monoaminoxidases (MAO) existentes no corpo humano. A ayahuasca, sendo assim, só é ativa por ser uma mistura das duas plantas, na qual os componentes beta-carbolínicos do *Banisteriopsis caapi* possuem um forte efeito inibidor das maos, permitindo que a DMT permaneça ativa no organismo humano, ou seja, um chá preparado somente do cipó ou das folhas separadamente, não teria efeitos psicoativo no organismo humano, somente as duas plantas juntas geram esse efeito.

Para Cemin (2001, p. 25):

A ayahuasca é um meio de expansão da consciência, sendo que o estado de transe e extase é parte da prática religiosa de milhões de pessoas. Para o espiritismo o transe é condição necessária para possibilitar a comunicação com os espíritos dos mortos; o médium, em transe, emprestaria seu corpo para que um espírito o usasse como veículo de sua manifestação. A ayahuasca joga rapidamente as ondas cerebrais de ALFA para TETA, levando para uma zona da memória onde toda a vivência irá se desenvolver, buscando e rememorando a vida interior do corpo (genética e hereditária) e a vida exterior ou social da pessoa, no presente, passado e futuro, e abrindo para a paranormalidade.

Podemos dizer nesta etapa do trabalho que a ayahuasca é o elemento base de um xamanismo tradicional encontrado em mais de 72 comunidades indígenas da floresta amazônica (LIMA, 2004) sendo a chave de compreensão e um dos elementos simbólicos fundamentais na difusão da cultura xamânica no contexto da modernidade.

Vale ressaltar que a bebida ayahuasca encontrou diversas barreiras ao adentrar o conhecimento e as sociedades não-indígenas devido principalmente aos seus efeitos psicoativos. Apesar da utilização da ayahuasca por homens não-indígenas estar associado ao início do séc. XIX

foi apenas em 1980 que a bebida foi oficialmente citada junto à legislação brasileira onde ocorre sua legalização para fins religiosos¹⁶.

A ayahuasca é um fenômeno que pode ser considerado um dos principais motivos para que o xamanismo fosse conhecido e despertasse a curiosidade de não-indígenas, mesmo não sendo o único elemento da cultura xamânica ele possui um papel fundamental na difusão e na formação de novas religiosidades no que tange principalmente, a realidade brasileira.

A ayahuasca potencializa a expansão da consciência xamânica e introduz a realidade urbana brasileira o acesso a uma medicina indígena poderosa que tem a promessa de “despertar” a humanidade para o “eu verdadeiro” ou a “consciência espiritual”. A ayahuasca tem sido vista com bons olhos no meio acadêmico em várias áreas do conhecimento, principalmente relacionados a medicina e a neurociência onde são observados resultados positivos no tratamento de dependentes químicos e doenças do humor como a ansiedade e a depressão.

As pessoas que tiveram contato com a ayahuasca revelam uma experiência única em suas vidas mudando a maneira como enxergam o mundo. A ayahuasca, portanto, é um símbolo de ruptura com a educação e a padronização do “ser” vigente da sociedade urbanizada e industrial e os padrões impostos que tendem a enfraquecer a diversidade, a identidade e a liberdade individual do sujeito. Os indivíduos formados a partir de valores consumistas, individualistas e da competitividade são colocados em conflitos na viagem xamânica com suas histórias e mazelas subjetivas, tendo um contato íntimo com valores ancestrais mudando a forma como concebem a vida e suas escolhas.

A lógica do capitalismo segrega as pessoas e a sociedade como um todo a partir do modelo da mercadoria e da sociedade do ter. Não bastasse isso, a individualização do ser humano gera na sociedade deficiências relacionadas ao pertencimento e a identidade cultural.

A globalização e os intensos processos migratórios trouxeram a miscigenação e a diversidade cultural, porém sob a imposição da cultura homogênea do capital onde se perde as relações com a tradicional idade e a identidade no espaço urbano. A ayahuasca para o praticante Jean Marcelo, deve ser utilizada com um propósito de auto-conhecimento.

Em primeiro lugar é preciso ter claro o porquê de se conhecer. É preciso ter um propósito, pois ayahuasca é uma planta de poder e não deve ser confundida com substâncias que se consomem para obter “brisas mentais”. Um conselho amigo do

¹⁶ O uso ritualizado da Ayahuasca obteve respaldo legal do COFEN – Conselho – Conselho Federal de Entorpecentes sendo liberada para fins religiosos, que foi extinto em 1998, tendo suas atividades absorvidas pelo então SENAD – Secretaria Nacional Antidrogas.

fundo do coração é jamais misturar essa santa bebida com drogas, que só causam danos aos que utilizam. A ayahuasca é para libertar, comungá-la com outro propósito é ir contra sua natureza e ir contra a natureza da natureza não é nada inteligente. Se você quer se conhecer e está disposto a se enfrentar para se tornar uma pessoa consciente em sua caminhada, a ayahuasca irá te ajudar muito.

3. O Xamanismo na modernidade: o resgate ancestral para a formação de novas experiências religiosas

O contato de mestiços e indivíduos não-indígenas com a ayahuasca provocou a formação de novas religiões que possuem a ayahuasca como elemento central de sua criação. Este capítulo se insere na busca por conhecer as novas manifestações religiosas que surgiram através desta importante propriedade xamânica.

A formação dessas novas religiosidades está diretamente atrelada ao conhecimento cultural e religioso do homem da cidade que se integra com as experiências xamânicas adquiridas, promovendo novos desdobramentos da religião, da fé e do sagrado.

A partir dos estudos de Lima (2004) é possível identificar três tipos e momentos históricos de uso desta planta de poder xamânica: o primeiro remonta as comunidades tradicionais indígenas da Amazônia, conhecedoras das plantas psicoativas há centenas de anos e utilizadas de diversas formas dependendo do contexto cultural de cada tribo (onde cerca de 72 comunidades utilizam a ayahuasca em diferentes regiões); o segundo associado aos mestiços, uso mais recente na história, principalmente por pequenos agricultores das fronteiras amazônicas como peruanos e colombianos conhecidos como vegetelistas ou curandeiros; e uma terceira utilização, associada ao contexto mais recente marcado pela frente de expansão de nordestinos à Amazônia no início do séc. XIX e a formação de novas religiosidades, que se expandem para todo o território nacional.

3.1 Vegetalismo ou curandeirismo

O séc. XIX é um grande marco da presença de brancos na terra dos índios que permitiu o contato com as culturas xamânicas. A frente de expansão que adentrou a floresta amazônica em busca do látex da seringueira e do caucho fez com que muitos indivíduos tivessem contato com os rituais xamânicos. Para Cemin (2001) o que remonta a tradição xamânica nas regiões amazônicas é o “xamanismo ayahuasquero”. O encontro entre índios e seringueiros, na faixa de extração do látex, resultou na assimilação, pelos primeiros, de elementos básicos da cosmologia indígena, entre eles, o uso de psicoativos como propiciadores das experiências de contato com o sagrado: o chá denominado ayahuasca.

O conhecimento das propriedades medicinais da ayahuasca por não-indígenas resulta em uma vertente do xamanismo, chamada de curandeirismo ou vegetalismo. Associa-se tais práticas a indivíduos mestiços de países como Peru e Colômbia que no contato com a bebida a partir do séc. XIX, assumem posições de curadores ou até mesmo xamãs, levando o conhecimento indígena para áreas urbanas e rurais, que estavam além do limite das tribos locais.

O conhecimento dos curandeiros se espalha gradativamente para as pequenas cidades fronteiriças da floresta Amazônica.

O uso da ayahuasca para propósitos de cura e sustentação religiosa, durante os séculos de aculturação européia da Amazônia, emergiu de domínios exclusivamente tribais da floresta tropical e tem sido incorporado na estruturação da sociedade rural e urbana contemporânea, particularmente entre a população de mestiços indígenas do Peru, Colômbia e Equador. Identificada como um auxílio valioso em práticas populares de cura, a ayahuasca é ritualmente administrada pelos ayahuasqueros para grupos cuidadosamente selecionados de pacientes (...). Esses curadores do povo empregam similarmente e sacramental Ayahuasca com objetivo de diagnóstico e cura, presságios e como um caminho de acesso ao reino sobrenatural. (MACKENNA; GROB, 1993. p. 3)

A ação médica dos vegetelistas fundamenta-se no consumo da ayahuasca, quando visualizam a causa da doença de seus pacientes e a forma adequada de tratar. Os vegetelistas dedicaram-se por vários anos de sua vida ao estudo desta planta, passando por uma série de provas e restrições que o permitiram ascender no mundo da ayahuasca.

No geral, possuem antepassados nativos índios e europeus e falam o espanhol, exceto os que vivem no Brasil - incorporam técnicas e conceitos gerais da magia, esoterismo, espiritismo, catolicismo, entre outros. Os vegetelistas podem ser associados por alguns a novos xamãs, desta vez mestiços, mas que carregam na sua ancestralidade as ritualísticas de seus antepassados e do xamanismo tradicional.

Vale ressaltar, que o campo das novas religiosidades como o curandeirismo é delicado, leva-se em consideração a importância de estudos mais aprofundados a respeito da composição desses rituais assim como sua validação do ponto de vista da credibilidade desses curandeiros, levanta-se a preocupação de que a partir da popularização e conseqüentemente a procura destas plantas xamânicas é gerado também todo um mercado complexo da produção e distribuição do chá.

O mercado das plantas indígenas cresce a medida da popularização e da busca social por alternativas no campo da medicina e do conhecimento da sociedade moderna. É comum

que para uma camada da sociedade o capitalismo e suas promessas sociais e espirituais tenham chegado em estado limite provocando um impulso de retorno as origens ou pelo que se parece, a busca por um estilo de vida encontrado na tradição e nas comunidades locais.

FOTOGRAFIA 5: Vegetalista Peruano.



Fonte: Urku Chaqui. Disponível em: <http://www.orkuchaqui.com/photo-gallery.html> Acesso: 20/01/2018.

Alberto é exemplo de um vegetalista conhecido na região do Peru, ele vem de uma geração de indígenas da tribo Shipibas Yuhuas, onde seu avô era curandeiro na aldeia de Manitin. Depois de muitos anos estudando e fazendo longas “dietas” com a ayahuasca, ele se especializou e atualmente possui um centro de espiritualidade, cura e meditação chamado “Urku Chaqui” em Tarapoto – San Martin atendendo a comunidade local, visitantes e turistas que buscam as cerimônias com a ayahuasca, meditação, espiritualidade e curas.

São diversos os centros de curandeirismo encontrado nas regiões fronteiriças da Amazônia, sua procura é vasta, desde moradores locais até turistas vindos do exterior. É interessante observar nos relatos dos rituais vegetalistas, características muito semelhantes aos rituais xamânicos; no modo de preparação para se tornar um curandeiro, as plantas de poder, auxílio de espíritos protetores, uso de instrumentos como o maracá (Figura 7), tambor (Figura 8) etc. Um

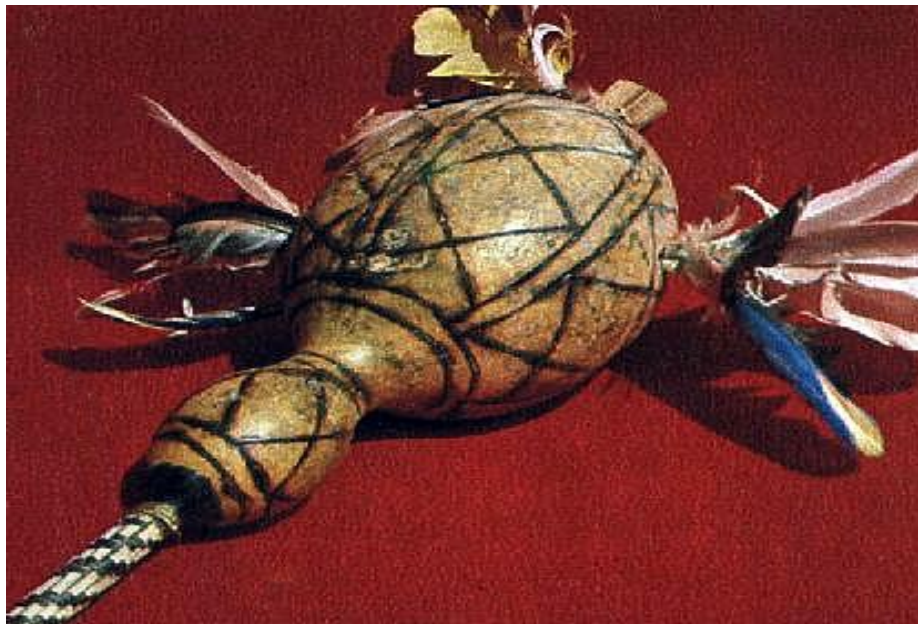
dos pontos que o diferencia de uma experiência xamânica nativa, são as influências externas, sendo elas religiosas como também de outras ordens, ideológicas e econômicas.

Já não é mais o xamanismo essencial e espontâneo das comunidades indígenas, mas sim o conhecimento acumulado e apreendido passado através de gerações ou por outras fontes diversas; outro aspecto é o caráter religioso, a presença do catolicismo e de outras filosofias religiosas passam a compor o ideário desses curandeiros.

O curandeirismo, vertente do xamanismo, pode se manifestar de diversas formas dependendo da região geográfica, do contexto ritualístico e dos curadores em questão, porém de certa forma, são conhecedores de muitas plantas de poder, porém, geralmente, se especializam em uma em específico, como ferramenta de cura sagrada utilizada em seus rituais.

Essas práticas se encontram em toda planície amazônica, principalmente na região do Peru e Colômbia. (LIMA, 2004).

FOTOGRAFIA 6: Maracá indígena



Fonte: Mundo Percussivo. Disponível: <http://www.mundopercussivo.com/estudos-e-pesquisas/conhecaosinstrumentos/maraca/> Acesso: 18/12/2017.

O Maracá (Em tupi mbara'ká) é um instrumento musical poderoso e muito conhecido nos rituais indígenas e do xamanismo. O instrumento produz sons como o de lixar ou de arranhar, constitui-se por uma bola que pode ser cartão, plástico ou cabaça contendo sementes, grãos e arroz no geral. No ritual ele é

utilizado com a finalidade de "limpar os pensamento" e as "más" energias produzindo maior concentração no estado alterado de consciência.

FOTOGRAFIA 7: Tambor Xamânico



Fonte: Povo de Aruanda. Disponível em: <http://www.povodearuanda.com.br/wp-content/uploads/2011/01/tam4.jpg> Acesso: 18/12/2017.

O tambor, é outro instrumento bastante utilizado e poderoso no contexto das ritualísticas xamânicas, ele é associado a cura e suas batidas são responsáveis por conduzir o xamã ou o praticante em seu estado alterado de consciência. Para os xamânicos, o toque do tambor se conecta a batida do coração do praticante promovendo sintonia, meditação e curas.

Apesar das práticas do curandeirismo Amazônico terem sido popularizadas e marcarem as transformações espaço-culturais do uso da ayahuasca e do xamanismo, essas práticas não são observadas para além da floresta amazônica.

Para além do curandeirismo, surgem religiões de origem xamânicas das quais tem como base o uso sacramental da bebida ayahuasca, essas religiões constituem o que denominamos de ayahuasqueros tradicionais, em referência àqueles grupos que iniciaram o processo de difusão da ayahuasca para contextos não-indígenas e para além da floresta Amazônica, os principais Alto Santo e União do Vegetal se espalharam por todo o território brasileiro e também internacionalmente e se ramificaram em diversos outros grupos que ao longo do tempo foram desenvolvendo novas formas de conduzir os cultos religiosos.

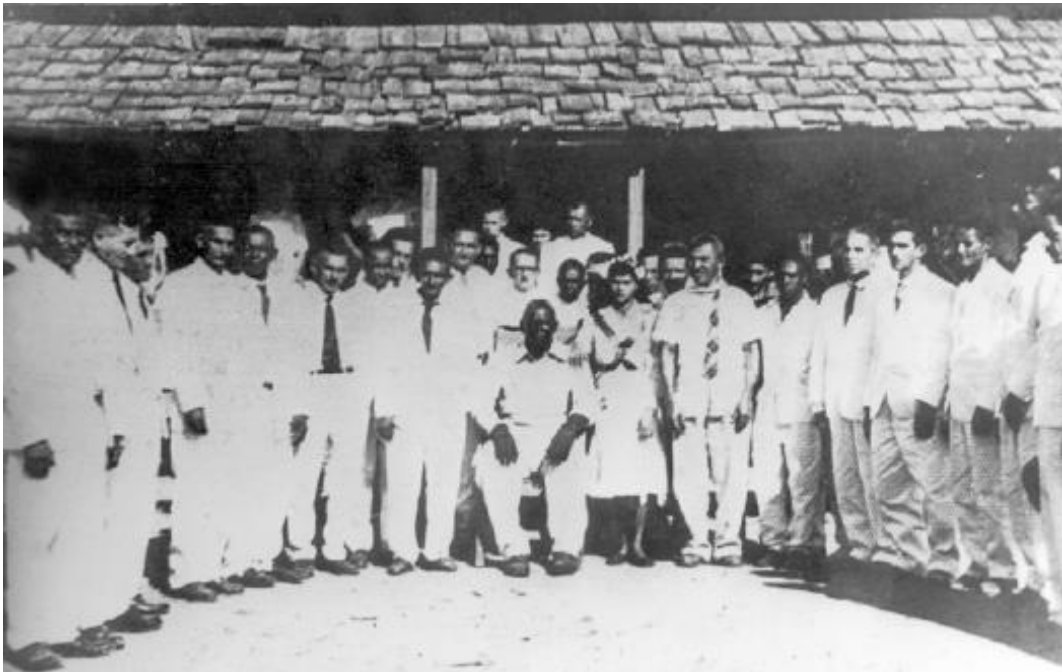
O objetivo do trabalho não é se aprofundar na constituição e elaboração dos rituais dessas religiões ayahuasqueras mas mostrar a importância, do ponto de vista histórico e cultural

dessas religiões para o surgimento do xamanismo nos centros urbanos, que será visto no capítulo seguinte a partir de um estudo de caso.

3.2 Alto Santo (Santo Daime)

A religião do Santo Daime é a mais antiga das igrejas ayahuasqueras, sendo considerada a raiz de todas as outras. Ela foi formada em 1930 em Rio Branco / Acre por Raimundo Irineu Serra.

FOTOGRAFIA 8: Raimundo Irineu Serra junto com os integrantes em frente a primeira sede da religião do Santo Daime.



Fonte: MOREIRA, 2002, p.553.

Raimundo Irineu Serra com os seus seguidores da doutrina do Alto Santo em frente a sede com telhas de madeira construída em 1950.

A fundação do Alto Santo está associada a chegada de Raimundo Irineu Serra na primeira década do séc. XX na cidade de Rio Branco na parte ocidental da Amazônia brasileira.

A religião está intimamente relacionada à exploração da borracha no estado do Acre e a migração nordestina para esta região.

Com o avanço do capitalismo no final do séc. XIX observa-se um crescimento na procura de matérias-primas que suprisse a demanda e o ciclo de produção. É neste cenário que o estado do Acre se insere na economia mundial, como um dos principais produtores de Látex do Brasil. A Amazônia, foi uma das minas de ouro do grande capital internacional, o Acre apresentou-se como uma das principais produtoras de Látex da região norte, lugar que ocupa até os dias de hoje. (FERNANDES, 1986, p.147).

Neste contexto, início do séc. XX o nordeste brasileiro vive uma crise por conta da seca, em 1877 assola a região, o que contribui para um grande êxodo rural da população nordestina. Com o aumento da demanda por Látex e conseqüentemente mão de obra para a extração do látex, um grande fluxo migratório nordestino se formou em direção à floresta em busca de oportunidades de trabalho.

Raimundo Irineu Serra, nasceu em São Luis do Ferré no Estado do Maranhão, chegou em 1912 à Rio Branco, no movimento migratório de nordestinos para trabalhar na extração do látex. Raimundo Irineu Serra, além de trabalhar como seringueiro também contribuiu para o controle de fronteiras do Acre com a Bolívia e o Peru, estando inserido na comissão de limites criada pelo governo federal na época vigente.

A origem do Alto Santo (Santo Daime) está associada ao conhecimento de seu fundador, da bebida ayahuasca, como aponta Lima (2004, p.44): "No exercício do ofício de seringueiro, o senhor Raimundo Irineu Serra ouviu falar de uma bebida mágica que era utilizada por índios e curandeiros nas matas do Peru e se interessou em conhecer a Ayahuasca".

O relato da experiência de Raimundo Irineu com a ayahuasca e os motivos que levaram a fundar a religião do Santo Daime estão descritas em relatos orais, como registrou Lima (2004, p.44):

(...) Raimundo Irineu em uma sessão de ayahuasca teve visões nas quais um personagem feminino de nome Clara, que ele associou como sendo Nossa Senhora da Conceição, lhe deu instruções sobre uma nova doutrina religiosa que ele deveria fundar.

O mestre Irineu, como era chamado pelos seus seguidores e clientes, ficou famoso por seus poderes de cura e depois de algum tempo sua popularidade começou a se expandir para Rio Branco e o entorno. No início, seus seguidores foram basicamente ex seringueiros, que com

o declínio do ciclo da borracha na Amazônia tiveram que migrar para as cidades da região, até mesmo políticos iam a ele em busca de cura e apoio espiritual.

A terminologia Santo Daime é utilizada no contexto religioso dessa doutrina, tanto como nome dado à religião em questão, quanto em referência a ayahuasca e deriva do verbo dar mais a partícula me, como um rogativo: dai-me força, dai-me luz, pedidos estes feitos nos rituais que envolvem o uso dessa bebida nesta religião, sendo considerados uma invocação ao espírito da bebida. Contudo, se o nome Santo Daime é apenas mais um termo para designar esta bebida psicoativa, por outro lado, o culto daimista rompe com as antigas tradições de uso deste enteógeno, inaugurando uma nova forma de consumo da ayahuasca, na sociedade do homem branco. (LIMA, 2004, p. 45)

O ritual do Santo Daime, sincretiza elementos de tradições culturais distintas, o xamanismo está presente na invocação de espíritos guardiões da floresta, o catolicismo tradicional; e ainda elementos kardecistas (espiritismo) dos quais são reinterpretados e adaptados a um único contexto ritualístico do Santo Daime; as músicas também refletem esta integração.

Com a morte de Irineu em 1971, a igreja do Santo Daime teve algumas rupturas, aonde outras correntes foram fundadas e se expandiram para todo o Brasil e para outros países. Atualmente, existem pelo menos sete organizações religiosas independentes e que dizem ter origem no Santo Daime e que se autodenominam como igrejas de Santo Daime.

Os daimistas estão presentes em 21 países – Brasil, Itália, Espanha, Alemanha, França, Inglaterra, República Tcheca, Holanda, Suécia, Dinamarca, Irlanda, Portugal, Suíça, País de Gales, Bélgica, Estados Unidos, Japão, Chile, Argentina, Uruguai, e Bolívia. E são em sua grande maioria jovens urbanos e com boa instrução. (PADILLA, 2002)

Os dados apontam a importância das trocas culturais no estabelecimento das manifestações religiosas do espaço globalizado.

3.3 União do Vegetal (UDV)

A união do vegetal é uma igreja de ayahuasca, sendo a maior, em número de adeptos. Foi fundada em 1962, por José Gabriel da Costa, assim como Irineu, foi através do ciclo da borracha na Amazônia que José, baiano, nascido em Feira de Santana, integrou a massa de trabalhadores para trabalhar nos seringais.

FOTOGRAFIA 9: Sede do Centro Espirita Beneficente União do Vegetal em Porto Velho / RO.



Fonte: LIMA, 2002.

Antiga sede geral da União do Vegetal (UDV) localizada em Porto Velho / RO

A vinda de José para o norte do país, é datada de 1943, já no segundo ciclo da borracha, desembarcando aos 13 dias de setembro em Rondônia de onde partiu para os seringais da região em busca de trabalho (BRISSAC, 2002).

FOTOGRAFIA 10: José Gabriel da Costa, fundador da UDV.



Fonte: Historia da Ayahuasca. Disponível em: <http://historiadaayahuasca.net/s/o-livro/parte-2/capitulo-vi>. Acesso em 20/11/2017.

Depois de trabalhar nos seringais, José se muda para Porto Velho – RO aonde passa a fazer parte de trabalhadores no serviço público na área da saúde, tornando-se enfermeiro no hospital São José. Anos depois, resolve voltar para o seringal mudando-se para a região de Vila Plácido de Castro próxima a Rio Branco no estado do Acre.

Foi neste período, datado de 1959 que José Gabriel, conheceu a ayahuasca através de um seringueiro chamado Chico Lourenço, no seringal Guarapiri na região da fronteira Boliviana com o Acre. Segundo os relatos orais, acredita-se que este seringueiro era discípulo do Sr. Raimundo Irineu Serra seguindo portanto, a tradição do Santo Daime.

Em 1961, José Gabriel da Costa e sua família mudaram para o seringal Sunta, região próxima à fronteira entre Acre e Bolívia onde em 22 de julho fundaram a União do Vegetal – UDV. Apenas seis anos depois, se deu o falecimento de José Gabriel da Costa, no dia 24 de setembro de 1971.

Como houve na religião do Santo Daime, a União do Vegetal – UDV se fragmenta após o falecimento de seu fundador, ocorre uma divisão em dois outros grupos sendo eles; União do Vegetal com sede em Porto Velho - RO e Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal em Campinas – SP. Dados de 1998 indicam que a União do Vegetal está presente em mais de 40 cidades em todos os estados do país, com aproximadamente 08 mil filiados de diversos níveis sociais, conta com aproximadamente 74 unidades administrativas entre núcleos, pré núcleos e distribuições autorizadas, conta ainda com um grupo na Espanha e três nos Estados Unidos (ANDRADE, 2002).

Como pode-se observar no mapa abaixo, as religiões ayahuasqueras citadas acima entre outras como a Barquinha, CEFLURIS e Centro de Cultura Cósmica constituem-se um fenômeno que se expande da Amazônia para todos os estados dos países e também internacionalmente.

Como mostra o mapa a seguir as religiões ayahuasqueras são as principais responsáveis por difundir a ayahuasca e parte da cultura do xamanismo para o contexto da sociedade não-indígena, principalmente o Santo Daime. Através deste processo de desenvolvimento religioso-cultural surge o que podemos denominar de xamanismo moderno, ou uma de suas vertentes, entendida como xamanismo ayahuasquero ou neoxamanismo.

MAPA 2: Principais religiões ayahuasqueras no Brasil.



Fonte: LIMA, 2004, p.56.

Todas as religiões descritas no mapa tem como fundação ou influência primária a ayahuasca e Raimundo Irineu fundador da doutrina do Alto Santo no estado do Acre. O mapa mostra a importância do estado acreano do ponto de vista da permanência e expansão das religiosidades ayahuasqueras na última década do Brasil. As religiões de ayahuasca, recentemente fundadas na história do país cobre praticamente todo o território nacional.

4. Neoxamanismo: a prática da fé e a busca de uma nova consciência nos centros urbanos: estudo de caso do Instituto Céu Beija Flor Dourado em Sorocaba (SP)

É neste ambiente das novas religiosidades ayahuasqueras que surge de forma gradual o neoxamanismo no Brasil, já no contexto internacional o contato de acadêmicos como Carlos Castaneda, Mircea Eliade e Michael Harner com tribos xamânicas também auxiliou a popularização e compreensão deste fenômeno, diversas palestras foram realizadas nas universidades dos Estados Unidos com o intuito de disseminar a cultura xamânica. Michael Harner ao escrever o “Caminho do Xamã” (1980) desenvolve um método de expansão da consciência a partir de ferramentas como o tambor xamânico, nas universidades utiliza suas fitas cassetes com toque de tambores para introduzir o xamanismo a seus alunos que entram em estado alterado de consciência.

É neste ambiente que os neo-xamas despertam fundando assim experiências xamânicas modernas nos centros urbanos adaptados principalmente a influência do movimento contracultura, assim como, a expansão do movimento Nova Era. No Brasil, o rompimento dos adeptos das religiões ayahuasqueras com os grupos institucionalizados impulsionam a criação de novos centros desta vez, associados mais ao preceitos do xamanismo.

A sociedade modernizada com maior liberdade de expressão e diversidade de modos de vida e crenças apresenta novas perspectivas do ponto de vista da religião, da cultura e do comportamento. Se por um lado o tradicionalismo religioso é conservado principalmente a partir da influência do cristianismo ocidental visto na paisagem a partir das mais diversas manifestações expostas na memória e no cotidiano da cidade, por outras novas perspectivas frente ao religioso se manifestam com maior intensidade nos centros urbanos, palco destas transformações modernas.

A modernização coloca em cheque o sistema de crenças e comportamento dos indivíduos e também da religião, observa-se por exemplo nas igrejas do cristianismo uma mudança de discurso onde passa a valer a orientação a prosperidade e a ascensão econômica, além de uma flexibilidade sobre conceitos e regras religiosas.

A busca das pessoas por combinar de forma pessoal crenças religiosas é um fenômeno da modernidade. O xamanismo, assim como outras tradicionalidades passam a ser adaptados a

partir do contexto desta busca moderna pelo equilíbrio. É neste contexto que o xamanismo e outras religiosidades especificamente orientais começam a fazer parte do imaginário e do ideário religioso no espaço urbano.

Se diversificam, na paisagem do visível a diversidade religiosa da modernidade, templos religiosos orientais, culto das religiões afro-brasileiras ganham maior procura e aderência no espaço urbano, mesmo que em muitos casos não visíveis do ponto de vista das arquiteturas e faixadas.

O lugar do encontro desta religiosidade xamanicos ocorre em espaços não visíveis dos quais não demonstram de imediato o seu conteúdo. Ocorrem em casas de bairros mais afastados do ponto de vista dos centros urbanos e até pontos retirados na beira de estradas e chácaras.

A intolerância religiosa e o preconceito com a diversidade religiosa do urbano provoca uma certa segregação dessas manifestações, o cristianismo ocidental insere na paisagem urbana historicamente sua territorialidade e dominância e institucionalidade. O xamanismo urbano, mesmo se tratando de uma religiosidade não possui de fato uma institucionalidade e “franquias” que podem ser inseridas no espaço urbano de acordo com a vontade de especuladores. Os rituais aconteceram geralmente de forma única e singular, cada centro ou instituto possui o seu comando e sua personalidade; são tribos modernas inseridas em um contexto urbanizado e dos desafios e contradições existentes no urbano.

São incontáveis os centros de xamanismo urbano espalhados pelo Estado de São Paulo, podemos citar o Instituto Holístico Beija-Flor/Sorocaba-SP ; o Céu Beija Flor Dourado/ Sorocaba-SP; Céu Divina Luz/ Salto de Pirapora – SP; Céu Azul Xamanismo/ São Paulo/SP; Instituto Xamânico Morada do Sol/ Araraquara – SP; Instituto Xamânico Luz Paz e Amor/ Jaú/SP; Instituto Xamânico Flor de Lotus/ São Carlos – SP; Instituto Xamânico Trabalhadores da Luz na Terra/ Pindamonhangaba; Centro Aos Filhos da Terra/ Cotia – SP entre muitos outros inseridos nas mais diversas cidades do Estado e do Brasil.

O que traduz esta busca é o reflexo do individualismo e da racionalidade na modernidade, o movimento nova era reflete esse mecanismo de crença significando para muitos uma filosofia do futuro, uma concepção místico-religiosa da sociedade moderna.

O movimento Nova Era origina-se na Sociedade Teosófica em Nova Iorque no ano de 1875, criado por Petrovna Blavatsky, naturalizada norte-americana. Tal movimento compreende que o universo se rege automaticamente por causa e efeito e a leitura de que o

funcionamento do universo está fundamentado em uma série de valores onde as relações entre a natureza e a sociedade, economia e ciência deveriam ser transformadas em uma unidade total, que compreendesse Deus e o Mundo, espírito e matéria, homem e natureza, corpo e alma como independentes em uma cadeia de relações que permanecem em harmonia.

Esta Sociedade, se inspirou em relatos de uma escola fundada anterior a era cristã conhecida como “amantes da verdade”. Bossi (2012) aponta que esta escola possuía o ideal de conciliar todas as seitas, de todos os povos e nações sob a concepção de uma fé em que os aspectos comuns entre diversos ensinamentos religiosos poderiam coexistir harmoniosamente.

A escola teosófica de Blavatsky teve papel central na promoção das tradições esotéricas orientais e ancestrais indígenas no ocidente, possibilitando o surgimento de inúmeras filosofias e seitas alternativas ao catolicismo tradicional, como o caso do neoxamanismo, rompendo com as antigas explicações, preceitos e dogmas mantidos ao longo da história. (BOSSI, 2012, p.5)

Os adeptos do movimento Nova era, possuem a crença da “Era de Aquarius” iniciada em 23 de janeiro de 1997 (MAGNANI, 1999, p.78), basicamente, diz respeito a uma nova forma de se relacionar com o planeta, que surge com o final da Era de Peixes, nesta nova era os seres humanos estariam sendo chamados a cumprir sua missão espiritual, ocorrendo uma mudança de paradigmas e valores da sociedade e do indivíduo.

Para os adeptos, a vida é dotada de um propósito, uma missão, uma lição que o indivíduo carrega consigo tendo que realiza-la ou aprender e o mais importante, despertar um sentimento de amor, caracterizado por alguns como o amor incondicional.

Compreendem a ciência e a espiritualidade como campos harmonizáveis, assim como a capacidade de ser guiado divinamente com a intuição.

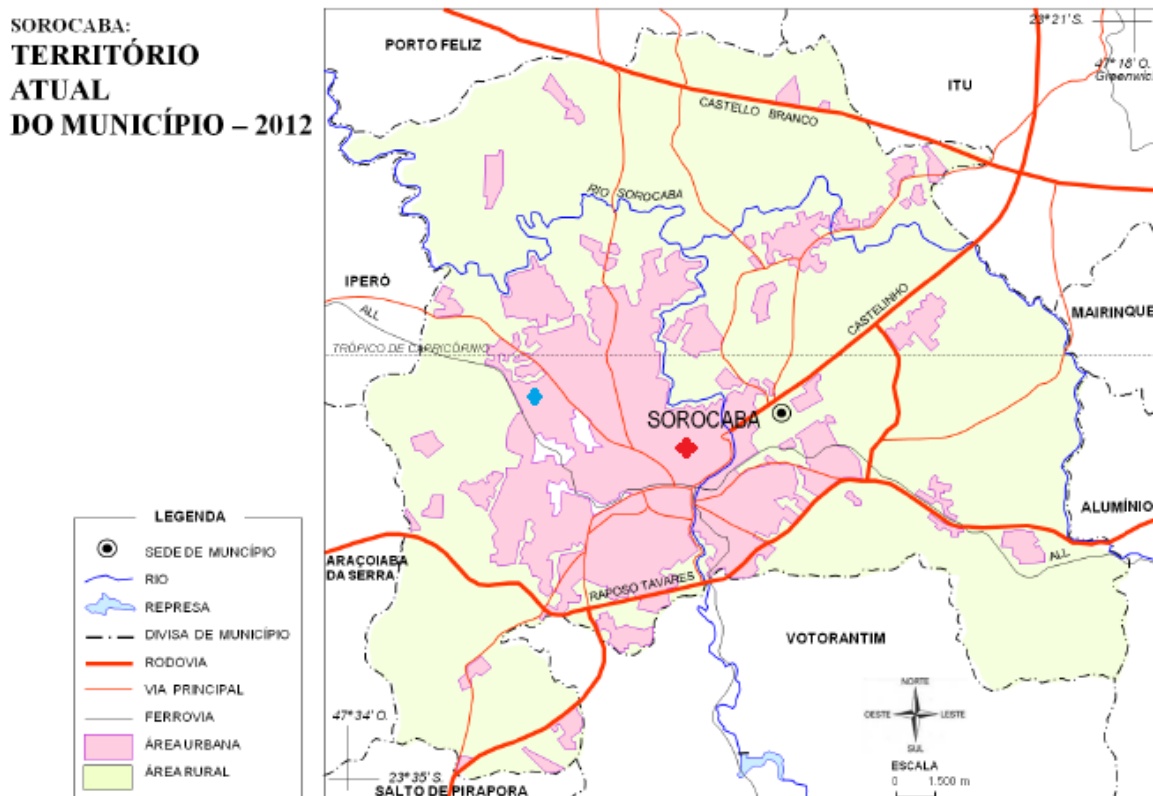
O lugar da nova era consiste principalmente de um fenômeno urbano surgido no ápice da modernização e da urbanização da sociedade quando são expostas as mazelas sociais e o enfraquecimento das promessas neoliberais do estado de bem estar social.

O pão, o trabalho e a moradia já não se apresentam mais como as necessidades primárias para uma camada da sociedade, a discussão portanto e o embate de crenças sociais enraizadas começam a ser questionadas quando outras passam a fazer parte de uma consciência coletiva urbana.

A procura pela cura, vista de forma holística pelo movimento compreendendo o aspecto físico, espiritual e emocional, torna-se o norte desses buscadores.

Para compreender a manifestação deste xamanismo moderno foi realizado um estudo de caso de um instituto xamânico chamado Céu Beija Flor Dourado na cidade de Sorocaba.

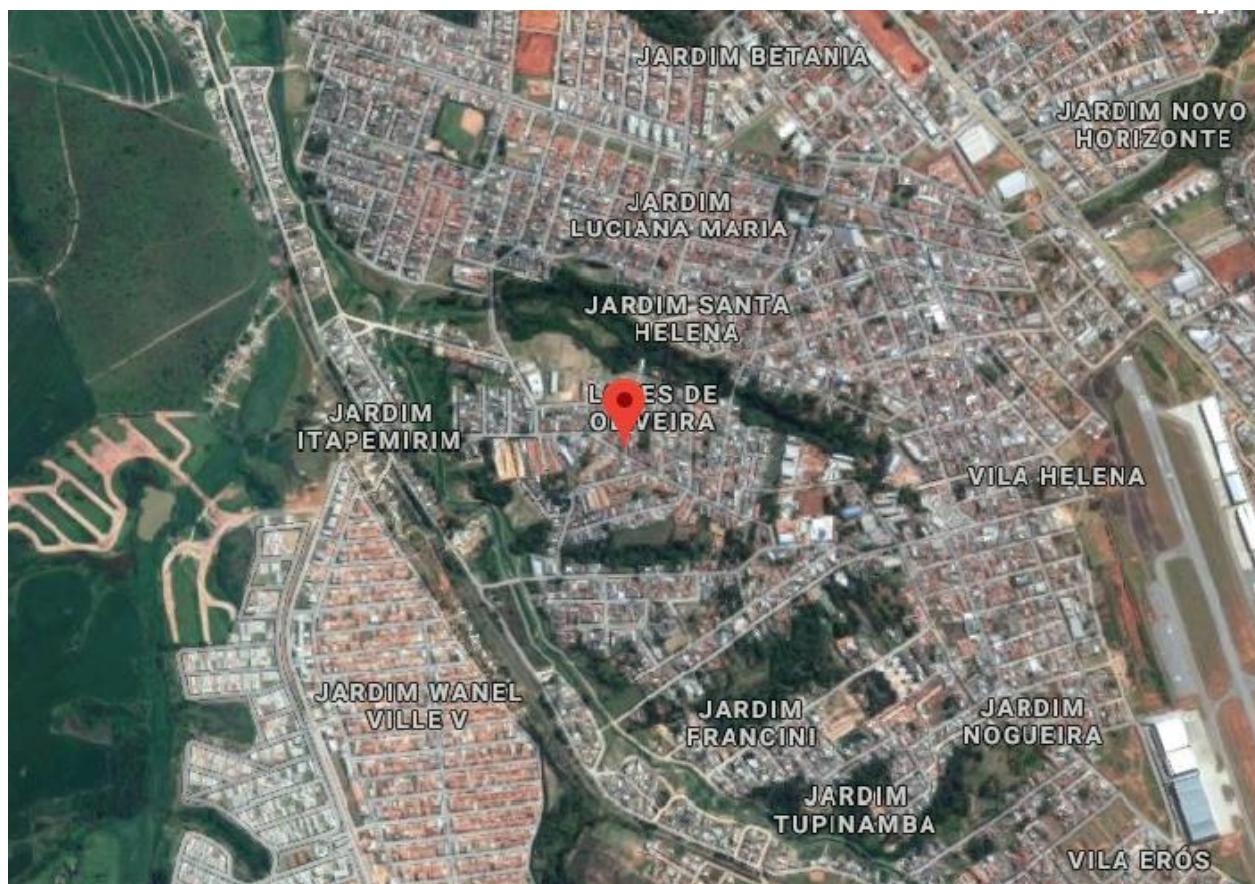
MAPA 3: Localização do instituto Céu Beija Flor Dourado.



Fonte: HESS; MARTINELLI 2012.

O ponto em vermelho indica a região do centro da cidade de Sorocaba; os rituais ficam localizados no bairro Lopes de Oliveira inserido na região noroeste do município da cidade. O ponto em azul traz como referência a localização do instituto, ao sul da Av. Ipanema inserido em área de transição entre a mancha urbana e a rural da cidade.

MAPA 4: Localização do bairro na mancha urbana sorocabana.



Fonte: Google Earth, 2018.

O Céu Beija Flor Dourado está localizado na região noroeste da cidade de Sorocaba no bairro Lopes de Oliveira. Está inserido em uma área de transição entre a zona rural e a mancha urbana, a remanescente de área verde propicia o aparecimento de algumas chácaras no bairro, sendo uma delas utilizadas para a confecção dos rituais xamânicos. O Céu Beija Flor Dourado como é denominado pelos seus fundadores surge em 2006, a partir da experiência obtida com o chá ayahuasca em rituais neoxamânicos, mas especificamente na cidade de Pariquera-Açu/SP no Céu Nossa Senhora da Conceição. Em entrevista realizada com o líder espiritual Wellington, é relatado um pouco do processo de formação do Céu Beija Flor Dourado pela sua mãe Clenia e companheiros de sua jornada.

Em Pariquera-Açu tinha um xamã já falecido, conhecido como Gideon dos Lakotas (para mim tenho como um professor). Então eles foram para o meio da mata participar de um trabalho xamânico e na hora que terminou o ritual, o Gideon, já tinha uma proposta de espalhar comunidades xamânicas ou centros espirituais para todo Brasil para desmistificar, limpar o nome da ayahuasca relacionado às drogas e falou para o Luciano se ele não tinha interesse em abrir um centro espiritual de xamanismo em

Sorocaba, que ele iria fornecer a ayahuasca sem custos abusivos (que é o que ainda existe na sociedade) e uma ayahuasca limpa, sem mistura de outras substâncias.

O pedido foi aceito por parte dos filiados do Céu Nossa Senhora da Conceição e posteriormente foi dado início aos trabalhos com ayahuasca na cidade de Sorocaba. A condução destes trabalhos inicialmente era realizado pela sua mãe Clenia Superbi e mais duas pessoas, sendo uma delas a atual dirigente do Instituto Céu Beija Flor Dourado, Mari que, posteriormente, tornou-se sua esposa.

O processo de se tornar um líder espiritual e condutor dos trabalhos xamânicos aconteceu naturalmente de forma intuitiva, ele sentiu o chamado para realizar o curso de padrinho, aonde aprendeu como conduzir os trabalhos espirituais de ayahuasca e se capacitar. Foi relatado por Wellington em entrevista, que após um longo processo de purificação nos rituais de xamanismo no próprio Beija Flor Dourado viu nas condições internas que se encontrava o instituto, uma oportunidade de se tornar um condutor dos trabalhos ao lado da madrinha Mari.

Depois de dois anos, houve uma certa crise entre os dirigentes do Beija Flor Dourado, eles já não estavam falando a mesma língua e tinham visões diferentes de como dirigir os rituais e olhei aquilo tudo eu vi uma oportunidade de abrir uma igreja com a minha mãe. Eu peguei, desci para o curso de padrinho/condutor espiritual, é um curso para capacitar o dirigente. Não é um curso de xamã, hoje eu vejo muitas pessoas se intitulado de xamã e eu acho que essas pessoas estão iludidas (...) o xamã não precisa falar que é, porque ele já é (...) então quando as pessoas começam a se intitular com isso ou aquilo, é claro que algumas pessoas merecem este título mas na internet a gente vê as pessoas falarem que é isso e aquilo (...) hoje com a minha compreensão posso dizer que não tem como alguém ensinar o outro a ser xamã (...) quando eu desci pra fazer esse curso, eu cheguei lá e o xamã Gideon já reconhecia no meu campo espiritual que era um processo que eu tinha que passar, uma forma de troca com o universo.

Sua primeira experiência como padrinho foi ao lado de sua mãe na fundação de uma segunda casa de xamanismo em Sorocaba, denominada de Céu Colonia do Sol Nascente, mas Wellington se revezava nas duas casas, sendo padrinho e auxiliando como cuidador nos trabalhos do Céu Beija Flor Dourado.

Após algum tempo ao lado de sua mãe e com a saída do líder espiritual Luciano a frente do Céu Beija Flor Dourado viu uma oportunidade de auxiliar a madrinha Mari na condução e continuação dos rituais, desta vez, como padrinho aonde está ao lado dela até os dias de hoje.

Os trabalhos de xamanismo ocorrem sazonalmente, de 15 em 15 dias, para participar das vivências há uma contribuição de R\$40,00. Sobre o valor pago nas vivências, Wellington aponta:

Eu penso assim, a pessoa tem um custo pra preparar, para gerenciar e para produzir isso tudo, ela demanda de seu tempo e do seu conhecimento para promover que isso exista, se ela tem uma forma de recuperar o custo dela e até um lucro com isso, eu não sou contra. (...) . Só que o grande problema é pra quem é repassado isso tudo e a forma que é realizado isso, porque a ayahuasca promove uma expansão, um conhecimento e o que acontece as pessoas que vivenciam esse conhecimento dentro de um ritual, de um trabalho as vezes se confunde com ele e dizem que são detentoras desse conhecimento e acabam propagando e divulgando um trabalho ou até mesmo se intitulando algo que não estão aptas para realizar, aí gente, com relação a custo tem gente que vai cobrar 100 tem gente que vai cobrar 1000. (...) eu posso dizer o meu limite que está baseado nos meus valores, nas minhas crenças, na minha verdade. E dentro da minha verdade eu posso ter clientes que eu saberia que pagariam pra mim 500 reais para fazer uma sessão individual porque ele tem condições financeiras, mas se meu ritual é 40 reais é 40 reais para todo mundo porque eu não to vendendo, eu to tirando dentro desses 40 reais eu vou tirar o gasto que eu tenho com as minhas despesas e vou promover uma margem pequena para que eu possa prosperar nos termos de ampliar meu espaço, de ampliar meu conhecimento.

Esses rituais tem duração de aproximadamente 4 horas, quando é servido a bebida em dois momentos distintos; a primeira ao momento de concentração, de silêncio e meditação, aonde os praticantes ficam em torno de 1:30 após comungar o chá ayahuasca sentados em uma cadeira em concentração e a segunda, ofertado opcionalmente a quem quiser comungar, aonde após um profundo mergulho interior e de enfrentamento com as questões pessoais, o participante geralmente experimenta uma etapa seguinte do ritual, aonde recebe a compreensão, a cura e as bênçãos do “astral” “mundo espiritual”.

Nesta segunda parte, geralmente os participantes são conduzidos até outro ambiente da chácara, desta vez em meio à árvores e a natureza, quando celebram o auto encontro, as curas promovidas e em volta da fogueira. É aberto ao bailado individual e opcional (expressões de dança), mas com algumas regras como respeito ao trabalho do próximo e silêncio. Não se pode conversar durante o ritual, a não ser que o participante precise de um auxílio, seja para pedir um colchonete para deitar, ou uma água, ou até mesmo ser conduzido até o banheiro.

Para garantir a experiência e a segurança dos participantes ao longo dos rituais, além dos padrinhos há também, os cuidadores, frequentadores fixos dos rituais e membros da “igreja”. Esses cuidadores e os padrinhos não consagram a ayahuasca na noite do ritual, ficam apenas aos cuidados daqueles que precisarem de auxílio.

O participante ao chegar no centro espiritual é conduzido até uma ficha de cadastro, aonde ele preenche seus dados pessoais além de um questionário de saúde, sendo proibida a participação de menores de idade sem a autorização dos responsáveis legais. A fiscalização das fichas fica por conta dos próprios afiliados da casa, uma das responsáveis recolhe as fichas e recebe o pagamento dos rituais.

Os participantes são recepcionados pelos padrinhos e outros afiliados, é o momento do encontro e reencontro, após isso, os participantes se dirigem nas suas cadeiras para o início do ritual.

O ritual inicia com algumas considerações dos padrinhos, intuições e mensagens das quais eles passam aos participantes antes da consagração do chá. É sempre perguntado se há alguém de primeira vez, aonde é explicado o processo da chamada “força” terminologia usada para designar o estado expandido da consciência, promovido pelo chá ayahuasca. É um momento no qual todas as dúvidas que surgem são esclarecidas e posteriormente a isso é realizado uma oração de joelhos, aonde é pedido pelos praticantes, compreensão, sabedoria e curas ao mestre Jesus, principal referência espiritual da casa.

É servido a primeira dose, aproximadamente 50 ml de ayahuasca para os praticantes, o efeito da bebida ocorre aproximadamente em 40 minutos após a sua ingestão (dependendo da pessoa e da experiência), de olhos fechados os participantes entram em meditação aonde é orientado que busquem esvaziar o pensamento e se concentrar nas músicas tocadas, o trabalho é conduzido pelas canções das mais diversas linhagens espirituais, no primeiro momento caracterizam-se por serem mais calmas como mantras, cânticos xamânicos de várias culturas, mensagens espiritas etc.

A ayahuasca me ajudou a ter mais consciência de mim mesmo e os meus movimentos, porque eu tinha determinados comportamentos e para onde eu estava indo com eles. Quando eu comunguei a ayahuasca no início foi muito difícil eu demorei bastante tempo para ter aquela “start” do que eu estava fazendo (nao me envergonho nem um pouco disso) mas é devido ao âmbito do que eu vivia (...) eu era um menino rebelde, muito agitado, muito nervoso, muito dono da verdade fazia as coisas do meu jeito, nunca tinha problema com drogas mas bebia muito alcool e no meio de más companhias. Ou seja, eu criei uma realidade muito densa, e quando eu comungava a ayahuasca eu era uma criança e achava que era o dono do mundo, eu não tinha uma elaboração do que era meus rituais (...) mas eu via muitos seres esquisitos, muitas figuras, vibrações baixas e a ayahuasca começou a me mostrar e eu fui persistindo em continuar (...) com o tempo começou a vir umas instruções, como se viessem alguns sussuros, como algumas dicas do que fosse dar certo na minha vida, como as coisas iriam começar mudar (...) E aí, um dia eu ouvi nos rituais um sussuro que dizia “Diga com quem andas, e eu direi com quem tu és” e eu nunca concordei com essa frase, mas dai eu comecei realmente a seeder aquela voz que falava comigo durante os rituais e comecei a dar atencao pra ela, e aos poucos eu percebi a falta de vontade de estar nos ambientes que eu estava, com as pessoas que eu andava e aos poucos eu

fui mudando meu círculo de amigos e quanto mais eu mudava mais as coisas continuavam a mudar na minha vida, eu fumava cigarro, aproximadamente 2 maços de cigarros e aos poucos eu fui mudando os ambientes e aí foi indo e parece que em um determinado momento começou a cair as fichas, começou a vir muita compreensão de muitas coisas, muito entendimento de muitas coisas e aí foi indo (...) a ayahuasca, ela me regenerou. Se as pessoas perguntassem pra mim hoje o que a ayahuasca causa na vida das pessoas eu diria que é a regeneração, a ayahuasca regenera as pessoas na sociedade, na sua vida, ela coloca o ser alinhado com as experiências que ele tem que passar (...).

FOTOGRAFIA 12: O instituto preparado para receber mais um ritual.



Instituto Céu Beija Flor Dourado. Disponível em: <https://www.facebook.com/313865152128125/photos/a.566681293513175.1073741832.313865152128125/566681336846504/?type=3&theater>. Acesso em: 26/12/2017

O ritual inicia aproximadamente as 22 horas aonde é servido o primeiro cálice da bebida na varanda da chacara. As cadeiras são enfileiradas e divididas obrigatoriamente entre homens e mulheres (a esquerda) seguindo a tradição do Alto Santo. Os participantes são orientados a se sentarem antes do início do ritual onde é servido o cálice da bebida individualmente e as luzes são apagadas.

FOTOGRAFIA 13: Altar neoxamânico.



Instituto Céu Beija Flor Dourado. Disponível em: <https://www.facebook.com/313865152128125/photos/a.566681293513175.1073741832.313865152128125/566681406846497/?type=3&theater>. Acesso em: 26/12/2017.

Ao lado de um quadro indígena representando um cacique, está um quadro de São Jorge e no extremo a representação de Jesus. Abaixo, São Miguel Arcanjo ao lado de um Buda e Iemanjá, outros adornos e acessórios compõem a mesa. Na foto acima é bastante perceptível os preceitos da Nova Era entre os praticantes de neoxamanismo, a união de diversos segmentos religiosos compõe a prática, o ritual e a crença dos frequentadores.

FOTOGRAFIA 13: Segunda parte do ritual, na chácara do Céu Beija Flor Dourado.

Instituto Céu Beija Flor Dourado. Disponível em: <https://www.facebook.com/313865152128125/photos/a.566681293513175.1073741832.313865152128125/566681566846481/?type=3&theater>. Acesso em: 26/12/2017.

O xamanismo valoriza os quatro elementos sendo eles a terra, o fogo, o ar e a água, os rituais buscam trazer a importância destes para a vida espiritual e humana na terra. Em volta do irmão fogo, associado a transmutação e a purificação, os praticantes fazem preces e orações e pedem pelas curas e transmutações. Os praticantes experienciam a segunda parte do trabalho, quando descem para a fogueira comungar o segundo cálice. Neste momento do ritual, os praticantes já se encontram alinhados com a energia espiritual do trabalho e em comunhão com os cânticos e a sua experiência em EXC. É o momento quando é aberto ao bailado, as músicas também mudam, são mais festivas e alegres como uma recompensa de um processo anterior de enfrentamento e ensinamentos que é característico da primeira parte do trabalho.

Uma das músicas neoxamânicas que abordam este momento da ritualística chama Reza do Fogo cantada pelo artista neoxamânico Ale de Maria.

Reza do Fogo – Ale de Maria

Nessas horas que estamos diante do fogo

Deus convoca tudo e todos, num momento de oração

Pra rezar e agradecer o dom da Vida

Nossa santa mãe querida, para sempre Pachamama!

Los abuelos entoaram os seus cantos

Os seus rezos, lindos sonhos nos antigos rituais

Ensinaram os mistérios dos tambores

O fogo dos rezadores, salve os nossos ancestrais

Nessas horas que estamos diante do fogo

Deus convoca tudo e todos num momento de oração

Pra rezar e agradecer o dom da vida

Nossa santa mãe querida, para sempre Pachamama!

Los abuelos entoaram os seus cantos

Os seus rezos, lindos sonhos nos antigos rituais

Nos contaram sobre a dança dos planetas

Sobre os povos das estrelas que iriam retornar

FOTOGRAFIA 14: Comemoração do aniversário do instituto e da madrinha Mari.



Instituto Céu Beija Flor Dourado. Disponível em: <https://www.facebook.com/313865152128125/photos/a.566681293513175.1073741832.313865152128125/566681353513169/?type=3&theater>. Acesso em: 28/04/2017.

Céu Beija Flor Dourado comemora 10 anos de existência em maio de 2016, esta conquista foi celebrada pelos praticantes que fizeram uma surpresa para os padrinhos e para a madrinha Mari que comemora também, seu aniversário no mesmo mês.

FOTOGRAFIA 15: Padrinho Wellington e Madrinha Mari, atuais dirigentes do Céu Beija Flor Dourado.



Instituto Céu Beija Flor Dourado. Disponível em: <https://www.facebook.com/313865152128125/photos/a.566681293513175.1073741832.313865152128125/566681450179826/?type=3&theater>. Acesso em: 28/04/2017

Os padrinhos recebendo a surpresa de aniversário.

FOTOGRAFIA 16: Madrinha Clenia à esquerda e Madrinha Mari a direita, ambas, co-fundadoras do instituto Céu Beija Flor Dourado em ritual realizado no antigo espaço do instituto no bairro Altos do Ipanema / Sorocaba.



Instituto Céu Beija Flor Dourado. Disponível em: <https://www.facebook.com/313865152128125/photos/a.313907225457251.1073741829.313865152128125/313908695457104/?type=3&theater>. Acesso em: 28/04/2017

Instituto Céu Beija Flor Dourado em seu antigo espaço no Altos do Ipanema, zona norte da cidade de Sorocaba (SP). Os rituais no antigo espaço eram feitos na parte de cima de um sobrado, casa onde morava os padrinhos Wellington e Mari. A foto caracteriza este ambiente do xamanismo urbano, praticado em volta de vizinhança. A mudança para a chácara foi uma conquista para os praticantes e os dirigentes, pois mesmo estando em um ambiente urbanizado há uma liberdade maior dos encontros, do contato com a natureza e as rodas em volta do fogo.

Para o líder espiritual Wellington, o xamanismo está além de categorizações e classificações, ele se apresenta como o caminho do coração, aquele que ao ser trilhado permite ao indivíduo encontrar sua essência e seu eu interior:

As pessoas colocam que existe xamanismo andino, norte americano (...) e pra mim, eu não tenho esta experiência em classificar o xamanismo dessas formas, pra mim, o xamanismo é universalismo, é a ligação com o todo, é o caminho do coração, que faz a conexão com o nosso eu interior, a nossa essência. As pessoas acabam colocando alguns títulos que eu não concordo e nem discordo, acho que não é necessário essa concordância ou discordância pra mim, é bacana que as pessoas conseguem enquadrar em um contexto, mas pra mim o xamanismo é universalista, é o caminho do coração (...) eu uso o xamanismo, na maioria das vezes, como o caminho do coração que faz a conexão entre a mente e o coração, da nossa verdade interior, da busca do auto-conhecimento pra que a gente possa evoluir e crescer.

Para abordar a estrutura do neoxamanismo, cabe um termo mais adequado, o da religiosidade. O neoxamanismo não consiste de um sistema definido de crenças e dogmas como o de uma religião, o termo terapêutico cabe com mais propriedade para este movimento, não importa de onde você veio, ou qual são seus parâmetros de crenças religiosas, o propósito é que você tenha uma experiência de autoconhecimento com as plantas sagradas, aonde em contato, você será levado ao seu mundo interior.

Esses buscadores possuem uma concepção distinta do religioso, para eles, a religião está associada o religar a Deus independente das práticas, crenças ou doutrinas inseridas no método, todas elas promovem este encontro com o divino, como aponta Wellington:

Eu acredito que cada um tem uma necessidade, tem pessoas que vão passar pela religião, tem pessoas que vão passar pelo Santo Daime, tem pessoas que vão passar pelo Hinduismo, Budismo né? Então cada um tem uma necessidade. (...) Mas hoje eu não acredito no pecado, já acreditei até um certo período da vida aonde era adepto da igreja evangélica, hoje eu acredito na ação e na reação, o que eu planto eu colho, Deus não castiga ninguém. Certa vez, a madrinha Mari disse que as religiões são como iscas de peixe para Deus e nós somos os peixes, então Deus, semeia as iscas, através da igreja evangélica, da católica, da cristã, umbanda, cristianismo e cada peixe vai beliscar aquilo que necessita. Então eu vejo que tem muitas pessoas que precisam de um pastor para ir falando como que faz (...) e essa nova ideia filosófica ou espiritual que a gente vem vivenciando é para as pessoas que já querem, que tem essa sede, então quem busca esse conhecimento, esta verdade interior, vai chegar até aqui não somos melhores mas somos diferentes.

No caso do Brasil, as práticas de xamanismo urbano possuem elementos comuns bem semelhantes; as filosofias do movimento novaerista, o hibridismo religioso que combina elementos da umbanda, do kardecismo, do xamanismo e de religiões orientais, a utilização do chá ayahuasca e outras medicinas xamânicas como o tabaco e o rapé são elementos que podem de fato, caracterizar o fenômeno xamânico nos centros urbanos.

Além da ayahuasca que é a principal, trabalhamos com o rapé em alguns rituais do qual ele tem uma proposta de trazer calma, equilíbrio (...) a gente trabalha também com o cachimbo sagrado que é composto pelo tabaco puro e ervas como alecrim, arruda, guiné, rosa branca ele não é tragado é só baforado é o segundo ritual que a gente mais utiliza para a purificação, elevação do próprio ser e do ambiente em si e

trabalhamos com a medicina do kambô, o kambô ele é a vacina da rã, do sapo tem que ter muito cuidado pra trabalhar com ele pois uma dose grande pode ser perigoso mas ele ativa seus anticorpos te da energia te da força tem pessoas que fazem promessas de câncer, de hiv com kambô, tem pessoas que cobram um absurdo de caro para fazer a aplicação de kambô e eu não acho bacana, não acho legal, tem que ser algo dosado pelo menos justo (...) tem a sananga também, colírio dos índios mas utilizamos muito pouco dela ela é boa para desintoxicar o corpo, principalmente os olhos etc.

Vale ressaltar, de que esta configuração não compreende a totalidade de experiências xamânicas modernas, porém, o xamanismo ayahuasquero como verificado neste trabalho compreende a mais popularizada prática observada nos centros urbanos.

Atualmente, percebe-se um interesse crescente na busca de indivíduos de diversos segmentos das sociedades urbanas pelos conjuntos de práticas de cura e de valores espirituais oriundos das culturas xamânicas nativas. O questionamento das bases racionais da sociedade moderna assim como seus limites ideológicos é um dos motivos que sustenta a busca por indivíduos de diversas nacionalidades, por outros caminhos de compreensão da religiosidade, da espiritualidade e da vida.

As práticas xamânicas tem crescido nas últimas décadas devido às carências contemporâneas da sociedade urbana. A falta de sentido de pertencimento, a ausência de ritos de passagens, o distanciamento da natureza e de si mesmo ocasionados pela modernidade. (GOMES, 2013)

O Instituto Céu Beija Flor Dourado faz parte das manifestações espaciais da religiosidade moderna no Brasil. A desigualdade social, a falta de perspectiva política, a criminalidade, a fragmentação das relações familiares e coletivas e a intensificação de doenças emocionais na sociedade colabora para esta procura, faz do xamanismo urbano um lugar de acolhida, de resgate da natureza e das relações de pertencimento e identidade. A fragmentação do cotidiano no urbano com base no trabalho deteriora outras áreas da vida. A cidade como paisagem da mercadoria e do tráfego carece da dimensão do vivido e pertencimento. Buscar a paz, o silêncio e a fraternidade no urbano fica cada vez mais difícil a medida em que as relações capitalistas produzem o espaço urbano ao seu modo.

O mundo do trabalho consome o cotidiano e fragmenta os encontros e as pessoas em suas individualidades, por este modo, a religião como prática social e coletiva apresenta outros modelos nesta realidade urbana. Os encontros em volta da fogueira, a troca de saberes, a aproximação da natureza são elementos e uma proposta do vivenciar a dimensão do vivido.

A popularização do neoxamanismo vai em direção a necessidade das pessoas de vivenciar o sagrado e o coletivo e da dimensão do pertencimento ao lugar, a uma tradição e resgate ancestral.

Para o praticante Jean Marcelo existe um sentimento geral, uma necessidade coletiva de um sentido maior para a vida.

O consumismo e as distrações do sistema já não são satisfações unânimes. As religiões tradicionais não conseguem dialogar com esse sentimento devido suas crenças fortes que alimentam culpa e medo nas pessoas. Isso resulta na busca por “caminhos alternativos”, como as medicinas da floresta, que é o caso da ayahuasca.

Quando questionado ao líder espiritual Wellington, a que ele atribui este interesse, percebe-se que os laços comunitários, o acolhimento e o senso de confiança despertado em seus praticantes são pontos importantes para a busca e permanência nesta experiência religiosa.

(...) Vejo que nesta busca espiritual tem tido muitas pessoas procurando mas por questões como por exemplo resultado rápido, acolhimento em grupos e o principal de tudo: por que elas estão indo? Porque elas não estão recebendo mais do mundo, o mundo está no piloto automático, não tem o amparo e gera uma carencia e o que eu percebo é que os grupos que eu tive oportunidade de conhecer todos são muito acolhedores a casas espirituais devem ser assim acolhedoras e todas promovem isso de alguma forma então quando a gente é acolhido em um lugar a gente vai falar bem desse lugar as vezes e você ve que tem pessoas que estão te auxiliando pra que você saiba gerenciar sua experiencia isso gera confiança, gera conforto e automaticamente nós nos identificamos pois todos nós temos nossas questões a serem alinhadas.

Esse sentimento de pertencimento a um grupo, pequeno, de no máximo quarenta pessoas por ritual faz com que desperte em seus praticantes um sentimento de acolhimento e de comunidade, que se perde em meio ao cotidiano urbano. Porém, a busca por crescimento pessoal não é o único objetivo daqueles que chegam. Sobre este aspecto, Wellington comenta:

Eu percebo dois públicos nos rituais, um público que está buscando se conhecer, se elevar e outro público que está buscando uma viagem, um barato, uma coisa diferente. Mas automaticamente, com a postura que temos no Beija Flor, as pessoas sabem que lá não é um lugar de brincadeira que é um lugar que a gente procura trabalhar nosso interior realmente, então não chega tantas pessoas perdidas, perdidas que não estão querendo se encontrar, porque pessoas perdidas existem em todos os lugares, o importante para nós não é se elas estão perdidas mas se elas estão querendo se encontrar. (...). Ao mesmo tempo que é produtivo, eu vejo que é um pouco arriscado, porque mais pessoas tem acesso a ayahuasca, mais pessoas se intitulam líderes espirituais e esquecem que estão lidando com outro ser humano, com outra criatura e que precisa saber que está lidando com o outro como qualquer área da vida.

Portanto, pode-se dizer que o xamanismo, tal como concebemos na atualidade, é dividido em duas escolas: o xamanismo tradicional que segue as tradições nativas de cada

localidade e o neoxamanismo, que adapta a essência com práticas terapêuticas e de linhas diversas numa realidade urbana (GOMES, 2013)

O xamã tradicional, aquele que vimos no primeiro capítulo deste trabalho, ocorre a partir de três caminhos: transmissão hereditária da profissão xamânica, vocação espontânea através da escolha da tribo ou de sua vontade própria. (ELIADE, 2002).

Nos centros urbanos, os xamãs são conhecidos como padrinhos, guias, dirigentes espirituais que exercem suas funções a partir do desejo de reconexão com a natureza e da vontade em realizar as curas naturais (GOMES, 2013).

Os xamãs urbanos, o que poderíamos designar de líderes espirituais do movimento neoxamanismo, são em sua maioria indivíduos que apreenderam o xamanismo através de livros, espaços de práticas; cursos com xamãs de outras localidades, etc.

Para (GOMES, 2013) os xamanistas contemporâneos buscam novas concepções de mito e de rito que envolvam a ancestralidade e as religiosidades provenientes do espaço em que realizam suas vivências. Para esses novos xamãs e buscadores, não é importante a origem dos usos e dos costumes, o que importa é a busca de sentido e a capacidade de cura que esses costumes podem desenvolver. A cura, desejada por esses buscadores, pelo contato e prática de tais tradições xamânicas é o caminho procurado pelos novos seguidores.

Para Magnani (2005) o neoxamanismo é desprovido de uma hierarquia centralizadora, de dogmas próprios ou de doutrina, porém elementos de rituais xamânicos se repetem nas diversas práticas:

O xamanismo urbano aparece como uma construção cujo processo de elaboração entre elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes, concebendo principalmente a busca do aprimoramento do “eu” por meio das mais variadas técnicas que prometem conduzir ao autoconhecimento, ao desenvolvimento das potencialidades pessoais e à autocura, assumindo características particulares, não necessitando de um especialista (xamã), pois apoiado nos pressupostos da Nova Era dissemina aos praticantes que a cura e a experiência do sagrado são de âmbito individual, nos planos da vida interior, cabendo a cada um buscar sua própria harmonia interior. (BOSSI, 2012)

Os termos “neoxamanismo” “xamanismo urbano” “xamanismo ayahuasqueros” portanto, referem-se a recombinação de crenças, práticas e objetos culturais, que não obstante a antiguidade, adquirem novos sentidos ao serem apropriados, em especial, por camadas médias urbanas e escolarizadas.

O movimento Nova Era estando imbricado na experiência dos sujeitos do xamanismo urbano (neoxamanismo) se insere nesta base de uma nova religiosidade. Um dado interessante, é a significativa aderência de sociedades de alta modernidade sob os preceitos desta nova consciência religiosa.

Os estudos feitos no início do séc. XXI apontam que há aproximadamente entre 10 a 12 milhões de pessoas que se identificam com estes conceitos espirituais nos EUA. No Canadá, cerca 3 a 5% (um milhão de pessoas) está “altamente interessada” nos preceitos novaeristas, enquanto 9% acreditam “definitivamente” na reencarnação e astrologia e 30% dizem ter familiaridade com esta temática.

Outros países como a Grã-Bretanha, França e Brasil também aparecem nos estudos contendo dados significativos.

No Brasil cerca de 2 milhões de pessoas se identificam com as apresentações feitas sob as novas religiosidades, essas pessoas são no geral de setores abastados da sociedade – camadas médias, média alta e elitizada; artistas, escritores e outras profissões singulares. Como apontado pelos estudiosos do tema são essas camadas que de certa forma, absorvem o impacto da modernidade em todos os seus aspectos, como por exemplo, a diluição de laços comunitários tradicionais e o acesso ao projeto cosmopolita modernista das sociedades ocidentais avançadas e a informação das mais variadas áreas da cultura, arte, política, religião e etc. Como aponta os estudos de D’Andrea (2002).

O fenômeno desta nova religiosidade se estende ao espaço público a medida que suas práticas se popularizam. O universo místico *new ager* ao ser acolhido pela nova geração impulsiona as secretarias e movimentos culturais da cidade a agregarem essas práticas em seus projetos. No geral são terapias holísticas, cursos do universo terapêutico e medicinal, ioga, meditações coletivas, artes no geral, feiras místicas, grupos musicais e festivais.

O meio acadêmico passa a reconhecer este fenômeno da religião moderna e desta nova cultura espiritual e filosófica que traz um resgate e leitura das mais diversos conhecimentos tradicionais da humanidade. Recentemente práticas de meditação passam a compor a cobertura de atendimento do SUS, assim como a acupuntura e outras terapias do universo holístico, que ganham reconhecimento inclusive da medicina tradicional em estudos, assim como a ayahuasca, tambores e vivências xamânicas no geral no tratamento de diversas enfermidades.

Vale ressaltar, que esses indivíduos que partilham destas novas concepções do espiritual não se consideram de fato *new agers* ou nova eristas. Isso se dá devido ao movimento não se compreender como um fenômeno de uma religião *stricto sensu*, o que leva as pessoas a conformarem-se apenas com ideários ou simbologias inseridas e mantidas no seio do movimento.

A Nova Era portanto, é visto como o movimento que norteia os ideais e bases fundamentais dos praticantes do neoxamanismo. Esses praticantes preferem estar associados ao campo da espiritualidade e não do da religião, ambos os termos são compreendidos como campos semânticos distintos quando se fala neste tema.

O primeiro ordena-se pelo princípio de moralidade, voltada para a ordenação de conduta, na definição do certo e do errado enquanto o segundo se desenvolve não através do antagonismo certo/errado mas do cultivo de uma sabedoria pessoal, através dos princípios da sinceridade referenciada por verdades relativas e provisórias.

As crenças que norteiam os praticantes neoxamânicos podem ser sistematizadas a partir de algumas categorias propostas por D, Andrea (2000) e que se repetem ao longo da observação empírica do centro de neoxamânismo Céu Beija Flor Dourado, são elas: energia, holismo, relativismo, *self* duplo, evolução espiritual, mudança de consciência, intuição e nova era.

Na sociedade moderna, a busca por novas relações religiosas e espirituais está relacionada a uma insatisfação básica com os padrões da vida moderna assim como com as propostas das religiões disponíveis. Isso acarreta num movimento de busca por novos caminhos e respostas no campo da existência e do transcendental.

A perda de identidade nos centros urbanos se dá de forma geral com a intensificação das doenças do século como a ansiedade e a depressão.

O fetiche da mercadoria e as inovações tecnológicas do meio técnico-científico e a variedade de informação e inovação não é capaz de suprir a demanda e a carência do campo da subjetividade coletiva. O caos instaurado no modelo político/econômico e no projeto de cidade faz com que as pessoas busquem alternativas para cocriarem ambientes mais harmônicos e mais sustentáveis; a linguagem holística reaparece com mais intensidade nos encontros e

manifestações dessas novas religiosidades; termos como energia¹⁷, relativismo¹⁸, evolução espiritual¹⁹ ganham aderência e ressignificações.

Expandem os territórios alternativos ao capital e seus valores, como as ecovilas; os movimentos pela agricultura; o feminismo; as construções sustentáveis; a popularização de dietas vegetarianas e veganas; reflexão do modelo de consumo no geral, esses movimentos de mudança passam a ser perceptíveis na paisagem urbana em manifestações, atos, palestras públicas, cursos etc.

O que vem ocorrendo desde o séc. XIX nas sociedades ocidentais, aponta em um declínio da religião tradicional intensificado pelo crescente interesse na questão da identidade, do caráter e da alma humana e por fenômenos globalizantes em todas os setores da sociedade, inclusive o religioso. (D'ANDREA, 2000).

Uma nova concepção espiritual surge deste movimento vista por meio de seus praticantes e obras literárias como uma “nova consciência religiosa”.

A partir de uma síntese apontada por D'Andrea (2000, p.11) são identificados quatro elementos principais e recorrentes desta nova consciência religiosa da modernidade: ecletismo, individualismo, alternativismo e “pós modernidade”. Em síntese esses elementos se realizam na forma de combinar radicalmente símbolos e práticas dos mais variados sistemas religiosos, científicos, artísticos e mágicos. Estas combinações ficam regidas pelo critério da conveniência pessoal, que expressa a busca pela perfeição, como caminho da autorealização e sentido de vida.

A percepção da busca pela autorealização se estabelece enquanto um estado de direção, uma série de medidas e práticas que levam o sujeito à maestria de si mesmo, processo crescente mas sem fim. Este trabalho sobre si mesmo que sustenta a crença na possibilidade de uma “nova consciência religiosa”.

¹⁷ A energia é um termo central para os neoxamãs e buscadores desta religiosidade podendo ser manipuladas e percebidas de acordo com o grau de consciência e percepção do buscador. Acredita-se que tudo se transforma em energia; pensamentos, emoções que acabam por materializar a realidade do indivíduo.

¹⁸ O *relativismo* diz respeito ao fato de que as diferenças, sejam elas sociais, culturais, religiosas são provisórias da mesma realidade essencial, não havendo nenhuma superior a outra. A distinção entre “certo” e “errado” é fluida e segue um alto grau de racionalização e compreensão individual, não há padrões absolutistas, nem imperativos morais que impõe uma condição moral aos praticantes. O relativismo absoluto é contrabalanceada pela auto responsabilização do indivíduo e pela crença em “leis cósmicas” (como a crença de que tudo é semeado uma hora será colhido) e uma moral pautada no bem estar próprio e do outro.

¹⁹ A evolução espiritual consiste para os praticantes o cultivo de pensamentos, sentimentos e atos prol da melhoria como ser humano. A reencarnação é um elemento muito presente na crença da evolução de seus praticantes, enquanto forma ou processo de evoluir estando associado ao “trabalho” de aperfeiçoamento do espírito que vai através de varias vidas progredindo lentamente até o momento de estar apto para alçar outros planos superiores de consciência.

Crescentemente, vivemos num tipo de mundo cosmopolita do qual não há como sair, com o que todos estão envolvidos num choque de culturas. Nesse tipo de mundo, o estatuto da tradição muda. Tradições eram algo que não precisava ser defendido, porque, se você acreditava numa, isso bastava. (...) Quando tradições são forçadamente colocadas em conflito, você não pode mantê-las mais daquela maneira. (...) Há poucas situações no mundo em que se pode viver a tradição de modo tradicional, a não ser que a pessoa se torne fundamentalista. (D'ANDREA, 2000 p.17 apud. GIDDENS, 1993).

Na modernidade surge o termo “religiões-pós tradicionais” caracterizada pela mudança de paradigmas da sociedade moderna em relação a todos os aspectos da vida, sejam eles econômicos, sociais e culturais, afetando as concepções religiosas da sociedade.

Os estados alterados de consciência, como a ayahuasca vista neste trabalho, possui uma importância central na mudança de consciência de muitos de seus praticantes, que após realizados os trabalhos com esta planta de poder, puderem a partir de sua experiência individual apreender um outro olhar sobre a vida, revisando conceitos e refletindo sobre a própria existência, outras ferramentas, como a meditação, ioga, entre outras práticas, também auxiliam nesta mudança de consciência destes indivíduos.

A busca pela nova consciência em nada tem a ver com uma proposta de revolução e organização coletiva para definir metas e impor idéias ao mundo. Tudo ocorre de forma sutil, as comunidades são formadas naturalmente nos encontros e rituais desenvolvidos. A busca por um mundo melhor está para esses buscadores na melhora de si próprio, em conduzir sua vida de forma mais equilibrada e que seja possível viver em harmonia e promover melhorias ao meio que vive.

Uma “aparência” de individualismo, no sistema de crenças desses buscadores que poderia ser visto como algo antagônico aos valores espirituais da fraternidade, coletividade, compaixão, e do amor ao próximo por outro lado, pode ser considerado um reflexo da sociedade moderna e também o desenvolvimento de um individualismo que não está associado estritamente ao ter, ao obter vantagem e lucro sobre o outro, mas sim, atrelado a auto-realização e auto-responsabilidade.

5. Quais os limites da busca espiritual? O Fetichismo da mercadoria na Nova Era.

O movimento crescente de buscadores de tais fundamentos religiosos modernistas gera um fenômeno de consumo massivo por experiências espiritualistas nova era, estando associado a todos os objetos concretos ou abstratos incluindo práticas terapêuticas, holísticas e religiosas assim como festivais que proporcionam a realização do self, ou seja, de si mesmo. Há um interesse crescente por esses territórios das religiões pós tradicionais que compreendem não somente os locais aonde são realizados as práticas e rituais como as neoxamânicas mas, como também lojas, restaurantes, festivais, workshops e diversas outras formas de praticar esta nova espiritualidade.

Para Amaral (1998) os buscadores precisam do intermédio da mercadoria para realizar sua experiência espiritual.

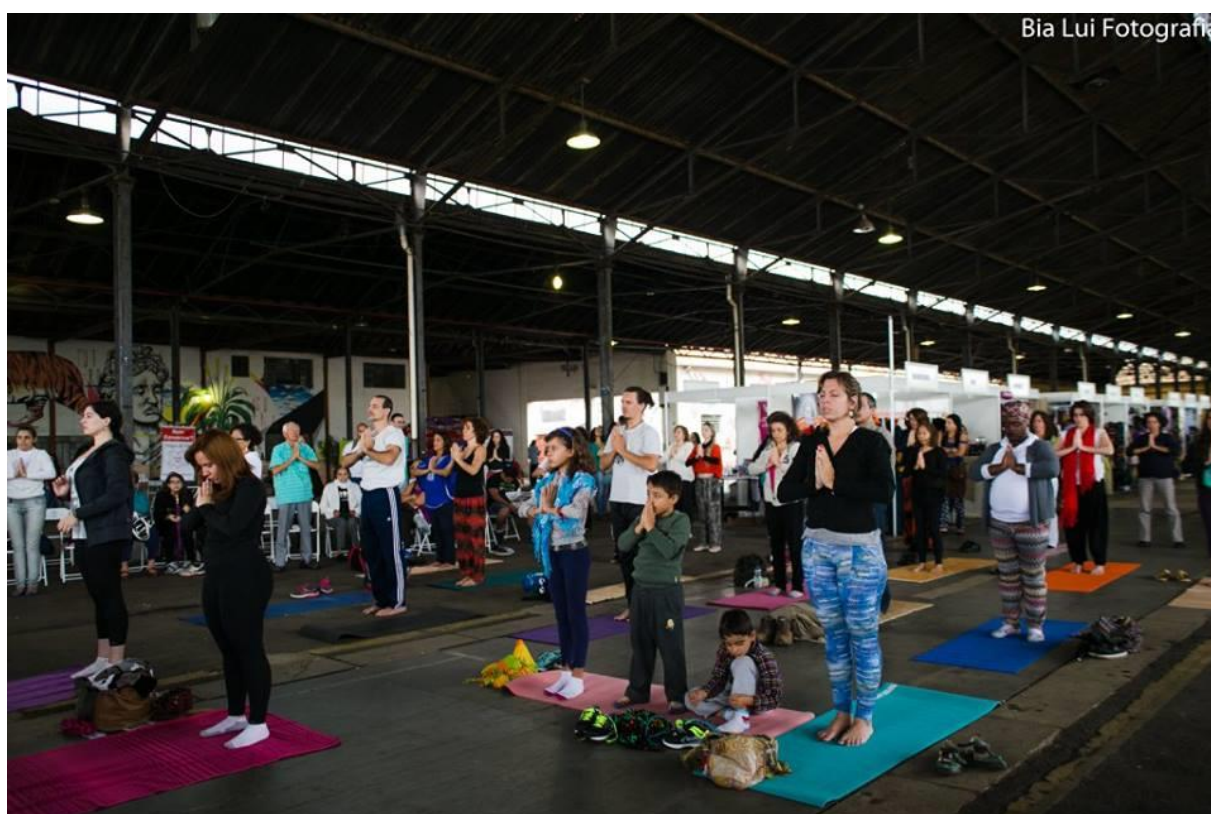
A busca por novas experiências que possam trazer conhecimento de si mesmo, sensações de acolhimento, identificação e o encontro com outros grupos que partilham dos mesmos ideários parecem ser os motivos norteadores que intensificam a demanda por espaços e cursos voltados para esta temática se manifestando de diversas formas e em ritmo crescente. São retiros espirituais que ocorrem nos mais diversos lugares do país, podendo ter forma e métodos distintos (meditação, rituais de ayahuasca, práticas de ioga e holísticas no geral) maior oferta de cursos como os de reprogramação neurolinguística, meditação, ioga, astrologia e curas holísticas no geral, turismo, lojas especializadas em produtos esotéricos tem forte apelo, crescente avanço desta prática espiritual nas mídias sociais como Facebook e Youtube, aumento de indivíduos que promovem vídeos de suas experiências à partir de temas como vida, consciência e espiritualidade.

O espaço urbano é o local agregador desta nova identidade e consciência religiosa, a experiência e busca subjetiva pela fé e pela experiência holística reproduzem também a lógica da mercadoria. Isso quer dizer que o capitalismo na sua capacidade de integrar as experiências da subjetividade integra a essas relações a ótica da lucratividade. Observa-se na crescente disposição do mercado turístico, terapêutico e cibernético a produção de conteúdos do ethos nova era que se manifestado no espaço urbano em retiros sazonais, turismo ecoespiritual,

O mercado avança neste conceito no universo cibernético, observa-se a produção de conteúdos e cursos diversos a suprir a demanda dos buscadores por “gurus” ou “orientações” de como vivenciar esta nova consciência.

No espaço urbano observa-se com frequência as práticas deste universo em praças, parques e até eventos anuais alternativos em datas comemorativas como o carnaval, são eventos financiados pelo poder público e por projetos culturais diversos como é o caso do “Zen Festival” que reúne aulas de yoga, palestras, músicas, dança indiana e outras atrações do universo nova era em cidades importantes como Campinas/SP e Itu/SP.

FOTOGRAFIA 17: Aula gratuita de Yoga na estação cultural de Campinas.



Zen Festival, ed. 2 2016, Campinas /SP. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/zenfestivalbrasil/photos/?tab=album&album_id=612083885629917 Acesso: 03/06/2018.

A estação cultural de Campinas através de incentivo da prefeitura realizou no ano de 2016 a segunda edição do Zen Festival, contou com mais de 30 expositores do universo nova era entre eles objetos diversos, massagens e consultas holísticas.

FOTOGRAFIA 18: Evento Carnazen em Sorocaba/SP.



Carnazen, ed. 1 2018, Sorocaba /SP. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/zenfestivalbrasil/photos/?tab=album&album_id=612083885629917 Acesso: 03/06/2018.

Neste ano, Sorocaba/SP também recebeu o evento Carnazen realizado em parceria com a Secretaria de Cultura e Turismo (Secultur) de Sorocaba. Durante todo o dia foram realizadas atividades de ginástica, alongamento, massagem, meditação, tai chi chuan e yoga. O público também pode participar de oficinas de musicoterapia, mandalas, auriculoterapia, aromaterapia, entre outras totalmente gratuito.

FOTOGRAFIA 19: Virada Zen na capital paulista.



Virada Zen no Parque Ibirapuera, São Paulo/SP 2016. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BE1JhhUHGAg/?taken-by=viradazen> Acesso: 03/06/2018.

A Virada Zen em São Paulo vem com a proposta alternativa de uma virada paulista tradicional , promovendo arte, cultura e medicinas alternativas a São Paulo com a proposta de uma cidade mais zen o evento realizado em 2016 contou com aproximadamente 700 atrações, espalhadas pela metrópole paulista entre 25 de abril e 1 de maio.

Esses eventos no urbano se inserem a partir formação de uma nova consciência que surge da conflituosa vida urbana, são eventos voltados a paz social, a integração de culturas, a cidade, consciência individual e coletiva, além de cuidados com a alimentação, corpo, mente e emoções. A procura, cada vez mais expressiva, abre caminho para a lucratividade sob essas práticas diversas, ocorrendo geralmente em bairros nobres da cidade.

O lugar da nova era no espaço público é direciona-se a ocupação de zonas valorizadas da cidade intensificando a segregação socioespacial e do acesso a cultura. As periféricas urbanas ficam excluídas destes projetos e iniciativas relacionados a terapias e auto-conhecimento.

A partir do estudo de Amaral (1998) é possível analisar a dimensão do intermédio do consumo na realização espiritual desses buscadores.

Para a autora que deu enfoque a este assunto no campo das feiras e festivais, os centros e encontros desses buscadores são os locais aglutinadores deste movimento nova era apresentando como o principal canal de circulação de informações, serviços, conhecimentos e especialidades do universo em questão, contribuindo para que o movimento se torne visível para uma população mais ampla.

Esses festivais no modelo das feiras mundiais do comércio e da indústria, são dirigidos para o público consumidor que, além de se manter informado com a possibilidade e oferta de conhecimento deste universo tem a oportunidade de se dedicar ao consumo exploratório propiciado pelas vivências, palestras e produtos esotéricos das mais variadas linhagens e categorias.

FOTOGRAFIA 20: Mystic Fair Brasil



Fonte: Portal Radar Disponível em: <http://portalradar.com.br/mystic-fair-tera-sua-6a-edicao-rio-de-janeiro-em-maio/> Acesso em 20/01/2018.

O território destas novas religiosidades pode ser aglutinado nas feiras místicas, como a Mystic Fair que ocorre anualmente em São Paulo, são palestras, vivências e a oferta de produtos deste universo a partir da influência de várias religiosidades.

Para o dirigente espiritual Wellington:

O que eu vejo o que acontece é que isso vem se propagando muito, e isso é devido a compreensão, experiência das pessoas que é divulgada, semeada por elas pelo mundo a fora falando sobre a ayahuasca também. Com isso tudo vai ficando cada vez maior o numero de participantes que buscam por esse conhecimento, como essa nova era que você colocou aumenta-se o numero de pessoas buscando por terapias, por esse conhecimento e junto com isso tudo eu vejo que, aparece pessoas que agem de má fé, vamos dizer assim, que age por aquele ditado demanda e procura sempre tem muitas pessoas se propagando a vender diande disso tudo, tem pessoas que vendem terapias xamânicas, pessoas que vendem rapé para qualquer pessoa, pessoas que vendem outra medicina como a sananga, pessoas que vendem a ayahuasca pela internet.

Em suma, é possível diagnosticar que a crescente aderência de praticantes e a busca por produtos e experiências estimula a mercantilização da fé da religiosidade pós-moderna.

Os produtos e experiências adquirem no ideário desses buscadores um meio para que se realizem as suas experiências espirituais. A ausência de crenças, dogmas, obrigações e normas advindos de uma tradição religiosa aumenta-se a necessidade por “instrumentos espirituais” como aponta Amaral (1998) que possibilitam ao buscador, se conectar direta ou indiretamente com a sua espiritualidade.

A mercantilização da fé como uma hipótese resultante do movimento desta busca espiritual, diz respeito a um ethos espiritual, uma identidade de mercado criada a partir de um aglomerado de linhagens terapêuticas e religiosas que podem ser utilizados para impulsionar o lucro sob determinados preceitos.

Na produção do espaço capitalista, o lugar do vivido também reproduz e se instala a lógica da mercadoria, os eventos geralmente atraem um público diferenciado com poder de consumo, na sua maioria, pessoas escolarizadas e que possuem um conhecimento apurado sobre as inovações sociais.

A nova era portanto, é utilizado como commodity espiritual, lugar da reprodução da mercadoria como promessa e suprimento desta carência social sobre si mesmo e seu lugar num mundo fragmentado. A partir do ponto quando as relações sociais e culturais se fragmentam no espaço globalizado ocorre o enfraquecimento da tradição e laços identitários, nesse sentido grandes estruturas se formam para promover eventos que congreguem os iguais sob a ótica do

vivido e também da lucratividade. O que observamos é a releitura e reprodução da riqueza cultural e do conhecimento das mais variadas tradições que são revistas no sentido de curar a humanidade e apresentar um novo estilo de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa, inserida no estudo do xamanismo e suas imbricações na modernidade, buscou exercitar elementos importantes desta realidade buscando compreender o desenvolvimento e as imbricações da religião no tempo e no espaço.

A resiliência e sobrevivência de uma cultura dita “primitiva” está diretamente relacionada a sua capacidade de se reinventar e por apresentar conceitos suprareligiosos que não precisam de uma estrutura definida e nem de um sistema próprio para ser praticado nos centros urbanos.

As experiências religiosas da modernidade parecem sobrepor mesmo que temporariamente as imposições e modo de vida urbano promovendo assim o resgate da identidade ancestral e valores importantes do ponto de vista do bem estar social. Os rituais e práticas imbricadas neste universo manifestam-se sob o cultivo de novos valores para a sociedade vigente.

O xamanismo urbano verificado neste trabalho não rompe com a concepção política e econômica da sociedade, porém, desenvolve uma nova forma de lidar com as faculdades humanas espirituais e sociais e portanto, também espaciais, co-criando modelos alternativos de vivenciar a cidade e o meio urbano. Comunica a necessidade de repensar o meio vivido através da importância do respeito e harmonização com a natureza e seus elementos, a preservação do bem estar emocional e o desenvolvimento das capacidades intuitivas e de autoconhecimento e o resgate da identidade. É o lugar do refúgio, do resgate de valores e portanto contestador do modelo atual de desenvolvimento do qual a modernidade caminha.

O fetiche da mercadoria nova era se manifesta no poder do qual esse modelo de espiritualidade passa a significar do ponto de vista da produção e reprodução das relações capitalistas. O capitalismo através de seus instrumentos de mercado se apropria do campo da fé e da busca do auto-conhecimento observado na crescente disposição do mercado a partir deste universo, em contradição, verifica-se um movimento de busca pela missão de vida dos praticantes através do desenvolvimento e capacitação desses indivíduos em profissões relacionados a cura e a terapia cada vez mais requisitados e procurados pelos indivíduos da modernidade. O reconhecimento de práticas como a meditação, ioga, acupuntura entre outros passa a obter maior credibilidade na sociedade moderna estando associado a praticas supra-religiosas capazes de desenvolver melhor saúde mental para as pessoas.

Esta nova religiosidade revoluciona a forma de conceber a tradição, a cultura e a religião moderna, dialogando com o enfraquecimento e carência de visões de mundo, dominadas pelo individualismo, pela produtividade e pelo consumismo na sociedade.

A subjetividade deste movimento e dos espaços onde essas práticas ocorrem aponta uma necessidade de reflexão social sob os parâmetros dos quais vivenciamos a vida e nosso espaço coletivo o movimento busca trazer os valores da paz e da união para os centros urbanos. Sua aderência está associada também ao “enfraquecimento” dos ideais políticos e proposta social que seja de fato, verdadeira e revolucionária.

Neste período de crise moderna do qual vivemos, desenvolve-se no cotidiano novos espaços e territorialidades de resistência, aonde novos valores são cultivados e uma mudança mesmo que em pequena escala, na reelaboração de atitudes e comportamentos passa a ser de importância para esses indivíduos.

O xamanismo é uma cultura atemporal, que permite ao buscador estar em contato com os elementos da natureza e seus significados mais primários. Mesmo com o intenso processo de aculturação europeia sob as culturas indígenas mundiais, os elementos xamânicos continuam presentes seja nos grupos tradicionais como nos movimentos modernos do neoxamanismo a resistência não se mostra apenas política e territorial mas também de suas práticas e conhecimento espiritual.

Podemos dizer que a busca da cura e da aproximação ao sagrado são os principais motivos que levam a difusão do xamanismo para a sociedade moderna e a formação de centros modernos de xamanismo – praticá-lo na sociedade moderna está intimamente relacionado a buscar a cura e o resgate ao sentimento de pertencimento, acolhimento e unicidade com a natureza tão ausentes na cotidianidade moderna.

O elemento que traduz a sua expansão, é o da bebida ayahuasca, no que tange o território sul-americano. O enfoque da pesquisa em compreender como os grupos nativos da região amazônica realizam os seus rituais foi um caminho válido para compreender o caminho de expansão desta cultura para a sociedade brasileira.

A popularização da bebida ayahuasca e os consequentes estudos de suas propriedades abriram o caminho para novas perspectivas em variados campos do conhecimento, passando desde os estudos botânicos até os neurocientíficos comprovando seus efeitos medicinais e de

tratamento para as mais diversas doenças, principalmente à depressão e a ansiedade, algumas das mais recorrentes da sociedade moderna.

Aumenta-se o interesse e a expansão dos veículos de informação em tratar do assunto ayahuasca e xamanismo, estando constantemente relacionados

As influências da globalização e da modernização e o esgotamento das crenças filosóficas e religiosas na sociedade moderna abre um vasto caminho para a prática e conhecimento de culturas dita alternativas, que em dado momento da história foram de certa forma colocada às margens ou até mesmo em alguns contextos proibidas de serem praticadas.

Este conhecimento ancestral regional ressurgiu no seio da globalização nas sociedades modernas constantemente afetadas pelo mal gerenciamento dos recursos naturais e pelos efeitos do capitalismo em todos os âmbitos da vida.

As consequências desta expansão, muitas vezes pode ser nociva: a fiscalização sob a origem, produção e distribuição da ayahuasca assim como seu consumo em contextos urbanos se faz necessária de forma mais efetiva. Há muitos relatos na internet de denúncias de ilegalidade na confecção e manejo da bebida.

Há um enorme tabu frente ao psicoativo ayahuasca e a manifestação das religiões pós-tradicionais na sociedade. A referente pesquisa, buscou apresentar de maneira mais aprofundada seus principais elementos através do estudo de caso e entrevistas que pudessem esclarecer esta manifestação religiosa no espaço urbano, buscando desmistificar alguns conceitos enraizados na cultura da ayahuasca e do xamanismo em geral.

O xamanismo urbano não tem o intuito de ser uma religiosidade institucionalizada, observa-se certa fragmentação dos rituais e das ritualísticas ficando a cada centro ou instituto uma direção única e própria mesmo que através de concepções muito semelhantes na maneira de ordenar e direcionar os rituais. As religiões ayahuasqueras, principalmente a precursora da ayahuasca no Brasil: o Alto Santo está muito presente nas cidades e como influência dos dirigentes de xamanismo urbano na condução das ritualísticas.

É neste ambiente das pequenas-escalas que encontramos experiências enriquecedoras subjetivas que nos trazem esperança frente a dominância do capital no espaço. A modernidade possui uma capacidade cada vez mais expressiva de criar espacialidades próprias, alternativas e que resgatam e produzem conhecimentos cada vez mais diversificados e importantes para o futuro da humanidade.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Leila. *Festivais Nova Era: quando o espírito encontra-se na mercadoria*. Anpocs, 1998.

ANDRADE, Afrânio P. de. *Contribuições e limites da União do vegetal para a nova consciência religiosa*. In: LABATE, Beatriz Cauby & ARAUJO, Wladimir Sena (orgs.) *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas - SP: Mercado de Letras - Fapesp, 2002, p.542-567.

BOSSI, Paulo. *Xamanismo na contemporaneidade*. 2012. 21 p. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, Sao Paulo, 2012.

BRISSAC, Sergio. *José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, mestre e autor da União do Vegetal*. In: LABATE, Beatriz Cauby & ARAUJO, Wladimir Sena (orgs.) *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras - Fapesp, 2002, p.525-541.

CEMIN, Arneide Bandeira; MADEIRO, Ellen Cristina; ARAÚJO, Elgislane Demétrio de. *A Ayahuasca como terapêutica para o uso de drogas (o imaginário do uso e da cura)*. Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário - Universidade Federal de Rondônia, 2004.

D'ANDREA, Anthony. *O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiões Pos-Tradicionais*. 5. ed. Chicago: Loyola, 2000. 126 p.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109 p.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERNANDES, Vera F. *Santo Daime: Cultura Amazônica - História do Povo Juramidam*. Manaus: Suframa, 1986. 198p.

FROTA, Wagner. *Caminhando com os Ventos: Uma Jornada Xamânica*. 1. ed. [S.l.]: Wagner Frota, 2008. 458 p.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1979

GIDDENS, Anthony. Entrevista com Anthony Giddens. org. por José M. Domingues et alii. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.8, n.16, pp.291-305, 1993.

GOMES, Casélli A. *Universo Xamânico: sustentabilidade e espiritualidades em diálogo*. Recife: Paralellus, v.4, n.8 , p.199 - 208, jul/dez 2013.

HARNER, Michael . *O Caminho do Xamã: Um guia de poder e cura*. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995. 242 p.

LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. 2002.*O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras. 690p.

LIMA, EMMANUEL. *O uso ritual da ayahuasca: da floresta amazônica aos centros urbanos*. 2009. 97 p.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the mestiza population of the peruvian Amazon*. Stockolm: Almquist and Wiksekl International, 1986. 68p.

MACKENNA, D,J; GROB, Charles S. *Farmacologia humana da hoasca, planta alucinógena usada em contexto ritual no Brasil*. Manaus: projeto Hoasca: DEMEC, 1993, 17p.

MAGNANI, José Guilherme. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel, 1999, 143pp.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MOREIRA, P. *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Universidade Federal da Bahia, 2002. 585p.

PADILLA, Ivan. *Chá sem Fronteiras*. Revista Época, Rio de Janeiro. v. 225. p. 33-36, set, 2002. disponível em: <http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2012/08/cha-do-santo-daime-ativa-areas-da-visao-e-da-memoria-aponta-estudo.html>. Acesso em: 20/11/2017

ROSENDAHL, Z. *Geografia e Religião*. Boletim Gaúcho de Geografia, v.20. n.1. p. 96-99, dez, 1995.

ROSENDAHL, Z. *Geografia da Religião: uma proposição temática*. GEOUSP – Espaço e Tempo, São Paulo, n.11, p 9-19, 2002.