

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JÉSSICA MARTINS ALVES

APROPRIAÇÕES CULTURAIS DAS PRÁTICAS XAMÂNICAS NA
CONTEMPORANEIDADE: UM ESTUDO DOS RITOS E SIGNIFICADOS DA
CURA

CAMPINAS

2022

JÉSSICA MARTINS ALVES

APROPRIAÇÕES CULTURAIS DAS PRÁTICAS XAMÂNICAS NA
CONTEMPORANEIDADE: UM ESTUDO DOS RITOS E SIGNIFICADOS DA
CURA

Dissertação de mestrado desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Área de avaliação CAPES/MEC: 44 – Ciências da Religião e Teologia.

Linha de pesquisa: Fenômeno religioso: instituição e práticas discursivas.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Ana Rosa Cloquet da Silva.

CAMPINAS

2022

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB
8/8423 Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-
Campinas

291.62
A474a

Alves, Jessica Martins

Apropriações culturais das práticas xamânicas na contemporaneidade: um estudo dos ritos e significados da cura / Jessica Martins Alves. - Campinas: PUC-Campinas, 2022.

130 f.: il.

Orientador: Ana Rosa Clochet da Silva.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2022.

Inclui bibliografia.

1. Xamanismo. 2. Cura. 3. Antropologia - Aspectos religiosos. I. Silva, Ana Rosa Clochet da. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título

PUC

CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
RELIGIÃO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE
CAMPINAS CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E
SOCIAIS APLICADAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA

JESSICA MARTINS ALVES

**APROPRIAÇÕES CULTURAIS DAS PRÁTICAS XAMÂNICAS NA
CONTEMPORANEIDADE: UM ESTUDO DOS RITOS E SIGNIFICADOS DA CURA**

Este exemplar corresponde à redação final da
Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da
PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 17 de fevereiro de 2022.



PROFA. DRA. MARIA CRISTINA POMPA (UNIFESP)



**PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA (PUC -
CAMPINAS)**



PROFA. DRA. ANA ROSA CLOCLET DA SILVA – Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

A **Deus** por me permitir realizar mais um sonho. Obrigada por me permitir querer, conseguir, errar, acertar, aprender, crescer e evoluir.

A **Prof.ª Dr.ª. Ana Rosa Cloclet da Silva**, pela orientação, competência, paciência, profissionalismo e dedicação tão importantes. Obrigada por acreditar em mim, pelo seu incentivo e seu entusiasmo, mesmo perante inúmeras dificuldades e intercorrências externas que eu enfrentei. Assim como, agradeço pela aposta na temática da presente pesquisa. Tenho certeza que não chegaria neste ponto sem o seu apoio.

A **Prof.ª Dr.ª. Maria Cristina Pompa**, membro da banca examinadora, assim como da banca de qualificação, a qual foi fundamental para maior compreensão do instrumental metodológico desta pesquisa (Ernesto De Martino). Agradeço pela disponibilização de materiais de estudo, assim como da participação no grupo de estudos do referencial metodológico e suas obras.

Ao **Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira**, membro da banca examinadora, que tão gentilmente aceitou participar e colaborar com esta dissertação.

Ao **Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros**, pela atenção e disposição como membro da banca de qualificação.

Ao **Prof. Dr. Renato Kirchner**, o qual no cargo de coordenador do Programa de Mestrado Stricto Sensu em Ciências da Religião da PUC Campinas, esteve sempre presente, interessado e prestando inúmeras formas de apoio.

A **Marlei Costa**, secretária do Programa de Mestrado Stricto Sensu em Ciências da Religião da PUC Campinas, a qual se apresentou sempre disponível e prestativa, colaborando e me auxiliando com inúmeras dúvidas e dificuldades de diversas naturezas no decorrer deste período.

Aos **colegas de turma do Mestrado**, que mesmo perante o afastamento social ocasionado pela pandemia de COVID-19, se mantiveram presentes e dispostos, apoiando e encorajando uns aos outros nessa jornada.

A **Evelyn Faco Alves Costa**, dirigente do Instituto Cristão Filhos da Luz, a qual acreditou na importância da pesquisa científica ao abrir as portas do Instituto e a possibilidade de realização desta pesquisa. Agradeço sua disponibilidade e confiança.

A meus pais, **Luiz José Muller Alves** e **Renata Janota Martins** por apoiarem e compreenderem meu isolamento perante a rotina de estudos.

Por fim, a todos aqueles que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização desta dissertação, o meu sincero agradecimento.

RESUMO

Novas formas de afirmar o sagrado vêm se mostrando mais presentes no Brasil contemporâneo. É este o caso observado com o neoxamanismo, num cenário em que o religioso e o secular se reconfiguram de maneiras inéditas, mesclando-se práticas e saberes tradicionais com conteúdos novos, de forma a atender às demandas das sociedades ocidentais. O que orienta a questão central desta pesquisa é, a partir de um estudo de caso – o Instituto Cristão Filhos da Luz - problematizar como as práticas, conteúdos simbólicos e discursivos aí observados, ressignificam elementos do xamanismo ameríndio, com propósitos atuais. Para tanto, a metodologia parte de uma abordagem histórico-cultural do fenômeno religioso, que amparada nos fundamentos da Escola italiana de História das Religiões, investiga de que modo as matrizes americanas do xamanismo, ao serem apropriadas no plano discursivo e na ritualidade, produzem uma realidade simbólico-ritual capaz de criar soluções de cura para as patologias individuais e coletivas da mente, do corpo e da alma. Especificamente, a pesquisa se ampara no ferramental conceitual de Ernesto De Martino, procurando compreender como o contexto ritualístico abordado, ao criar o que o autor define como um “regime protegido” de práticas mágicas estruturadas, funciona como um lugar de des-historificação e reelaboração cultural, eficaz na resolução da “crise da presença”, que em traduziria o risco de perda do ser no mundo. No caso estudado, além das técnicas performáticas, será considerado o uso da ayahuasca, substância psicoativa capaz de induzir o estado de dissociação psíquica dos participantes do ritual e sua reconstituição em contexto simbólico, com eficácia na resolução de determinadas dores da existência humana.

PALAVRAS-CHAVE: Xamanismo. Pluralidade religiosa. Religião como técnica. Cura alternativa; Instituto Cristão Filhos da Luz.

ABSTRACT

New ways of affirming the sacred are becoming more present in contemporary Brazil. This is the case observed with neoshamanism, in a scenario where the religious and the secular are reconfigured in unprecedented ways, mixing traditional practices and knowledge with new contents, in order to meet the demands of Western societies. What guides the central question of this research is, from a case study - the Instituto Cristão Filhos da Luz - to problematize how the practices, symbolic and discursive contents observed there, resignify elements of Amerindian shamanism, with current purposes. The methodology starts from a historical-cultural approach to the religious phenomenon, which, supported by the foundations of the Italian School of History of Religions, investigates how the American matrices of shamanism, when appropriated in the discursive and ritual plane, produce a symbolic-ritual reality capable of creating healing solutions for individual and collective pathologies of the mind, body and soul. Specifically, the research is supported by Ernesto De Martino's conceptual tools, seeking to understand how the ritualistic context approached, by creating what the author defines as a "protected regime" of structured magical practices, works as a place of de-historification and re-elaboration. cultural, effective in resolving the "crisis of presence", which would translate into the risk of loss of being in the world. In addition to performing techniques, the ritualistic use of ayahuasca will be considered, as a psychoactive substance capable of inducing a state of psychic dissociation in the participants of the ritual and its reconstitution in a symbolic context, effectively solving certain pains of human existence.

KEY-WORDS: Shamanism. Religious plurality. Religion as technique. Alternative cure ; Instituto Cristão Filhos da Luz.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
1. RELIGIÃO, NOVAS RELIGIOSIDADES E PERSPECTIVAS ENCANTADAS DE MUNDO: RESPOSTAS ÀS DORES DA EXISTÊNCIA HUMANA NA ATUALIDADE	13
1.1 Novas religiosidades na contemporaneidade.....	14
1.2 Carências e demandas da sociedade contemporânea	19
1.3 A religião como técnica: apresentação da perspectiva teórica da pesquisa	28
2. NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E PRÁTICAS NEOXAMÂNICAS: A EFICÁCIA RITUALÍSTICA NA BUSCA PELA CURA	34
2.1 Contribuições teóricas sobre o Neoxamanismo	39
2.2 Perspectivas metodológicas de análise	47
3. INSTITUTO CRISTÃO FILHOS DA LUZ: UM ESTUDO DE CASO	52
3.1 Breve descrição do Instituto	54
3.2 Principais demandas dos participantes	80
3.3 Performance ritual e a psicotécnica da autotransformação	89
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106
ANEXOS	117

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Salão Dourado	55
Figura 2 – Chacrona.....	56
Figura 3 – Cipó Mariri	57
Figura 4 – Refeição	61
Figura 5 – Emblema do Instituto Cristão Filhos da Luz	62
Figura 6 – Altar.....	63
Figura 7 – Quartzo Rosa	65
Figura 8 – Buda do sétimo dia.....	66
Figura 9 – Asanas	67
Figura 10 – Sino tibetano.....	69
Figura 11 – Elefante	70
Figura 12 – Mestre Juramidam.....	72
Figura 13 – Cruz de Caracava.....	73
Figura 14 – Japamala.....	74
Figura 15 – Jesus Cristo.....	74
Figura 16 – São Francisco de Assis	75
Figura 17 – Imagens Inspiradoras	76
Figura 18 – Tambores Xamânicos.....	77
Figura 19 – Fogueira	78
Figura 20 – Vestimentas.....	78
Figura 21 – Convites	79

Figura 22 – Participantes por período de tempo	82
Figura 22.1 – Sexo	82
Figura 22.2 – Faixa Etária	83
Figura 22.3 – Estado Civil	83
Figura 22.4 – Filhos.....	84
Figura 22.5 – Escolaridade.....	84
Figura 22.6 – Atividade Profissional	85
Figura 22.7 – Estabilidade Profissional	85
Figura 22.8 – Situação Psíquica.....	86
Figura 22.9 – Religião	87
Figura 22.10 – Pluralismo Religioso.....	88
Figura 22.11 – Principais Demandas	89
Figura 23 – Cachimbo	98
Figura 24 – Rapé.....	98
Figura 25 – Sananga.....	99

Introdução

Um dos indicativos do crescimento de novas religiosidades no Brasil contemporâneo é a flexibilidade de práticas ritualísticas no espaço público. O religioso adquiriu novas formas de afirmar o sagrado na sociedade atual. São inúmeras as possibilidades lançadas à sociedade, configurando um contexto de pluralidade e simultaneidade das pertencas religiosas. Novas religiosidades podem ser consideradas formas alternativas de significar a vida, precisando ser reafirmadas para manterem-se presentes.

O estabelecimento de um campo religioso pluralista e sua presença no espaço público ocorre num contexto de simultânea desinstitucionalização e destradicionalização dos ritos cristãos. Neste cenário, o religioso e o secular se reconfiguram de maneira atípica, mesclando-se práticas e saberes tradicionais com conteúdos novos, visando atender às demandas da sociedade ocidental que segundo Michel de Certeau (2019), é marcada, paradoxalmente, pela pluralização das crenças e pela simultânea crise das credibilidades.

É este o caso observado com as práticas designadas como xamânicas, reapropriadas de diferentes maneiras por indivíduos e grupos urbanos. Neste cenário, torna-se pertinente problematizar como as práticas, conteúdos discursivos e propósitos inscritos no xamanismo contemporâneo – aqui denominado neoxamanismo - são hoje ressignificados e apropriados por diferentes grupos, de forma a se criar técnicas e táticas do “fazer crer”, seja do ponto de vista do investimento em novas modalidades narrativas, seja pela ritualidade criada. Especificamente, torna-se relevante indagar “como e porque tais rituais funcionam”? Ou seja, de que maneira, ao se apropriarem das matrizes americanas do xamanismo, tais técnicas produzem efeitos de cura sobre determinadas dores da existência humana, tanto do ponto de vista físico, quanto psicológico e espiritual.

Esta é a questão central que motiva o presente trabalho, cujo recorte empírico é o Instituto Filhos da Luz, com sede na cidade de Osvaldo Cruz, situada na região do oeste do Estado de São Paulo, a qual conta com 32.879 habitantes, segundo o último censo de 2010, e que tem o Catolicismo como a religião predominante. O Instituto, que iniciou seus trabalhos em março de 2015 e permanece ativo até o presente momento, é uma organização religiosa com alvará de funcionamento municipal e, também, legalizada para o consumo ritualístico da

ayahuasca. Esta bebida, com potencial alucinógeno e terapêutico, foi retirada da lista de drogas do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) em novembro de 2006 e liberada para uso ritualístico pelo Governo Brasileiro em janeiro de 2010. O próprio nome do Instituto “Cristão” é indicativo do ecletismo religioso praticado no seu âmbito, onde há uma mescla entre religiões cristãs, budistas, kardecistas, afro-brasileiras, ameríndias, com forte apelo ao animismo. Especificamente como herança das religiões ameríndias, o Instituto pesquisado faz uso da ayahuasca, além de outras substâncias responsáveis pela indução do transe e com propósito de cura – tais como tabaco, rapé, sananga e kambô -, justificando, o reconhecimento oficial de seus dirigentes e frequentadores de que suas práticas configuram uma das expressões do “neoxamanismo”. Nomenclatura que a presente pesquisa visa a problematizar com base numa análise empírica da narratividade e ritualidade aí desenvolvidas, orientando-se por um enfoque histórico-cultural sobre o tema, que põe em diálogo a História das Religiões, as Ciências Sociais e a Psicologia. Especificamente, ampara-se nas contribuições teórico-conceituais do historiador Ernesto De Martino, expoente da Escola italiana de História das Religiões, ao considerar as práticas xamânicas na contemporaneidade como produção cultural eficaz, do ponto de vista de sua dimensão ritual-simbólica, na produção de “desistorificações”, ou seja, de um contexto culturalmente elaborado, por ele designado como “regime de proteção”, capaz de lidar com aspectos da dor existencial humana, que na formulação do autor são contingencialmente abordados por outro conceito estruturante de sua análise: a “crise da presença”.

De Martino será, assim, a ferramenta teórica utilizada para interpretar o ritual neoxamânico, praticado pelo Instituto Cristão Filhos da Luz.

Capítulo 1

Religião, novas religiosidades e perspectivas encantadas de mundo: respostas às dores da existência humana na atualidade

Este capítulo aborda aspectos das práticas religiosas na contemporaneidade ocidental. Seguindo as recomendações de Talal Asad sobre por onde deve começar os estudos de religião, ampara-se em algumas abordagens acadêmicas que nos permitem situar “as possibilidades e condições sociais da emergência de determinadas práticas e discursos religiosos” (ASAD, 1983, p. 238), em contextos de pós-modernidade.

Neste sentido, este estudo preocupa-se especificamente em compreender determinados aspectos das religiões, novas religiosidades e perspectivas encantadas de mundo, que (res)surgem como respostas a problemas resultantes da falência dos pressupostos da modernidade, incapazes de apresentar soluções eficazes às dores existenciais do ser humano.

Neste contexto, enquanto para alguns estudiosos o momento atual traduz uma inversão inesperada das expectativas secularizantes - atestando a “revanche do sagrado sobre a cultura profana” e prognosticando uma era de “*dessecularização*” ou “*pós-secularização*” (KOLAKOWSKI, 1977, pp. 153-62), diante dos excessos da racionalidade e da impessoalidade da ciência e da tecnologia modernas -, para outros, o processo de secularização constitui a característica e o direcionamento mais evidentes, concebida como destradicionalização, ou como chancela institucional e cultural à diversidade religiosa e à liberdade de mercado para todas as iniciativas desta natureza (PRANDI, 1996; PIERUCCI, 1997).

Neste último sentido, a disseminação de formas menos institucionalizadas e mais secularizadas de religião, a emergência de novas práticas e formas de vivenciar o sagrado, bem como a legitimidade assumida pelos trânsitos religiosos entre indivíduos e grupos na contemporaneidade devem ser encarados como sintomas da recomposição das religiões em sociedades afetadas pelo próprio processo de secularização. Além disso, na perspectiva proposta pelo presente

capítulo, tais reconfigurações devem ser pensadas como respostas às patologias derivadas do “drama existencial”¹ contemporâneo, o que explica o fato das práticas religiosas estarem fortemente imbuídas do significado de cura para doenças que afetam o corpo, a mente e a alma dos indivíduos.

Que elementos compõem este “drama” contemporâneo, como ele se manifesta e quais alternativas aventadas no sentido de resolvê-lo implicam as reconfigurações do atual campo religioso, são algumas das reflexões que guiam o presente capítulo.

1.1. Novas religiosidades na contemporaneidade

Perante a tempestuosa emergência de grupos religiosos na esfera pública e o concomitante crescimento de novos movimentos religiosos, não só no Brasil, mas em diversas partes do mundo nas últimas décadas, a teoria clássica da secularização tornou-se alvo de algumas controvérsias. Esta reorientação analítica levou à contestação de se tomar a Europa Ocidental – ou, melhor, determinados casos europeus – como modelo da secularização, conceito que, segundo o sociólogo José Casanova assumiu historicamente três conotações, que lhe emprestaram um caráter normativo e prescritivo sobre os rumos das sociedades modernas: 1) secularização como o declínio das crenças e práticas religiosas; 2) secularização enquanto a privatização da religião e 3) secularização enquanto diferenciação das esferas e emancipação das instituições e normas em relação à religião. Porém, o paradigma clássico tem se revelado insuficiente para abarcar outros processos históricos de construção da modernidade, onde a emergência de uma esfera pública secular, não necessariamente, deu-se pela perda das funções moralizadora e integradora da religião, com seu deslocamento para a esfera da autonomia individual (CASANOVA, 2006).

Ao invés disso, alguns autores têm argumentado a existência de “múltiplas modernidades”, criticando a tese de uma expansão contínua de uma modernidade ocidental homogênea, hegemônica e que tenderia a se alastrar por todo o globo.

¹ Ernesto De Martino (1999), utiliza terminologias como miséria social e cultural, as quais têm forte potencial para desencadear uma miséria psíquica nos indivíduos.

Conforme o sociólogo israelense Shmuel Eisenstadt, “a melhor forma de compreender o mundo contemporâneo - e de explicar a história da modernidade - é concebê-lo como história de constituição e reconstituição contínua de uma multiplicidade de programas culturais” (EISENSTADT, 2001, p. 18).

Embora a teoria das modernidades múltiplas não se refira particularmente à questão religiosa, sua sensibilidade à contingência histórica, sua ênfase no pluralismo dos percursos culturais para a modernidade e, essencialmente, sua insistência na relevância das tradições (inclusive religiosas) como constitutivas das sociedades modernas a tornam instrumental para a interpretação da relação entre *modernidade* e *religião* no mundo contemporâneo e, especificamente, desperta a crítica recente à associação entre *secularização* e o *etnocentrismo* ocidental. Segundo o sociólogo espanhol José Casanova, não se trata de negar a secularização como processo que em certos aspectos é indiscutível (CASANOVA, 1994; TAYLOR, 2007), mas sim de contestar o modo como esta é pensada e instituída enquanto modelo, fundamentado nas noções do declínio e da privatização do religioso.

Afirma-se, assim, a consideração do peso da contingência histórica e das diferenças duradouras das sociedades contemporâneas, desdobrou-se na teoria das “múltiplas secularizações” e, mais recentemente, da “secularização contextual”, sensíveis aos contextos histórico-culturais e aos ambientes políticos em que se recompõe o lugar da religião nas sociedades modernas (MONIZ, 2017).

No Brasil, a separação institucional entre Igreja e Estado – cujas condições jurídicas e legais foram franqueadas desde a Constituição de 1891 – não pôs fim aos privilégios católicos e nem à discriminação das demais crenças, práticas e organizações de natureza mágico-religiosa. Da mesma forma, a secularização nunca levou a uma desmistificação da experiência religiosa (seja nos termos do tipo ideal weberiano da ética protestante, seja nos termos práticos e políticos da Igreja Católica) capaz de promover, de maneira generalizada, formas religiosas subjetivadas (MONTERO, 2006, p. 50). Segundo Montero, a teoria clássica da secularização mostra-se insuficiente para interpretar a construção do espaço público no Brasil, concluindo que o estabelecimento das fronteiras religiosas resulta de um processo histórico de diferenciação entre magia e religião, no decorrer

do qual os limites são deslocados incessantemente em função da produção de consensos historicamente situados. O pluralismo religioso é convencionalmente associado à tolerância para com a diversidade de cultos e ao respeito à liberdade de consciência, que a autora considera constituído às avessas no Brasil, ou seja: “não foi fundamento do Estado, mas seu produto” (MONTERO, 2006, p. 63).

A crítica ao paradigma clássico da secularização se sustenta, ainda, em virtude da marcada presença pública das religiões. Desde o último terço do século XX, tornou-se comum falar em “crise existencial”, procurando sinalizar o mal-estar generalizado que o homem experimenta, num contexto em que as incertezas apontam para o esgotamento das verdades absolutas construídas pelas narrativas modernas, que prognosticavam um “mundo perfeito”, apresentado sempre como continuidade de si mesmo e regido pela razão (BAUMAN, 1998, p. 21).

Neste cenário, se por um lado as religiões deixaram de “fundamentar a sociedade”, despiendo-se do “privilegio de verdade com relação a outros produtos” da modernidade, por outro, é preciso admitir que as transformações observadas pelas sociedades ocidentais contemporâneas “produzem nos fiéis modificações de ideias e de desejos tais que os obrigam a modificar diversas partes do seu sistema religioso” (JULIA, 1976, p. 108).

De tal forma que, segundo o cientista da religião Sebastião Hugo Brandão, a religião vem sendo ressignificada e adequada a uma nova demanda sociocultural, onde o sujeito passou a se relacionar de forma distinta com Deus e com as religiões (BRANDÃO, 2016, p. 57), que continuam fortalecendo-se exercendo influência na sociedade, permitindo atualmente que os indivíduos desenvolvam autonomia. A religião não institucionalizada torna o indivíduo livre para construir sua própria identidade social e religiosa, proporcionando (assim), o que o autor denomina por “emancipação individual”, a partir da qual os indivíduos vêm adentrando o universo religioso em busca de sentido e de respostas às suas demandas e necessidades cotidianas.

Chegados a este ponto, cabe-nos averiguar: em que medida as novas manifestações das religiões e formas de religiosidade constituem respostas aos sintomas de uma crise que, embora se apresente como característica mais geral da contemporaneidade, se manifesta a partir de circunstâncias e trajetórias

histórica e culturalmente demarcadas, permitindo-nos indagar acerca da eficácia resolutiva das práticas neoxamânicas.

A antropóloga e socióloga Deis Siqueira enfatiza a construção de uma religiosidade a partir de um vultoso trânsito existente entre grupos, religiões, rituais, doutrinas e práticas - aspecto este fundamental para a reflexão sobre os elementos em torno dos quais se ancora a busca pelo sagrado na contemporaneidade. Um dos fatores capazes de explicar o crescimento de novas religiosidades no Brasil atual é justamente a pluralidade das práticas ritualísticas no espaço público. A autora menciona algumas formas de referência às novas religiosidades no Brasil, como: campo religioso ampliado, religião difusa, religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante, nova religiosidade sincrética, *New Age*, novas formas de religião, ou Novos Movimentos Religiosos (SIQUEIRA, 2002, p. 25).

Uma das características desta nova espiritualidade seria a ênfase na busca de autoconhecimento e autoaperfeiçoamento, a qual não se reduz puramente à reestruturação do campo religioso: abrange a multidisciplinaridade, como a medicina e a psicologia. Os atores buscam a desinstitucionalização da religião, circulando entre grupos e construindo sua própria religiosidade. Busca-se cura através de caminhos da dimensão espiritual, psíquica, corporal e intuitiva, configurando uma busca holística.

Segundo a autora:

Marcam esse tempo não só o reavivamento de várias práticas, rituais e doutrinas religiosas [...], mas também, o surgimento e o crescimento de um sem número de novas seitas e grupos centrados em visões milenaristas e apelos hedonistas (misticismo, esoterismo, xamanismo, movimentos ecumênicos, ufológicos, novos orientalismos). (SIQUEIRA, 2002, p. 197).

Nesta nova perspectiva as pessoas não estão mais obrigadas a crer no não visto – posição tradicional – mas sim, a crer no que é visto – posição contemporânea, resultando na possibilidade de saberes, observações e práticas. Seja qual for o caso, muitas das práticas religiosas contemporâneas estão atreladas ao propósito da cura. Estudioso do que vem sendo denominado por “Novos Movimentos Religiosos” (NMR), Silas Guerriero enfatiza muitas vivências a serem identificadas pelos praticantes como busca de uma espiritualidade superior, sendo

também uma nova e alternativa forma de vivenciar a religiosidade (GUERRIERO, 2018, p. 114). Pautados na compreensão de que mente, corpo e espírito estão interligados, os NMR não veriam qualquer justificativa para a busca da elevação espiritual se o corpo permanecer doente (GUERRIERO, 2018, p. 121). Surgiram, assim, inúmeras vias de tratamento e cura que se desdobram em manifestações curiosas da espiritualidade contemporânea.

Alguns grupos estão sendo incluídos na denominação NMR por compor um grupo de pessoas em busca de objetivos comuns, a partir de crenças e concepções de ordem existencial (GUERRIERO, 2014, p. 903). Fator principal que orienta a escolha por esses novos movimentos é o distanciamento em relação ao senso comum sobre o que é religião, concepção variável² e que depende da nossa interpretação das práticas realizadas pelo grupo, como sendo ou não religiosas.

Numa tentativa de situar algumas das principais formas de manifestação das novas religiosidades, Silas Guerriero se pauta nos teóricos ingleses Paul Heelas e Linda Woodhead (2005 *apud* GUERRIERO, 2014, p. 918), que acreditam ser possível distinguir três tipos de religião dentro de um amplo espectro de relacionamentos que o ser humano compreende como divino ou sagrado. Cabe aqui citar religiões da diferença, religiões de humanidade e espiritualidades de vida, que vem ganhando espaço no Brasil no âmbito dos Novos Movimentos Religiosos. Nesta última tendência, uma intrínseca relação entre a espiritualidade da pessoa e a da natureza pode ser observada. O divino fica, assim, associado ao indivíduo de maneira holística. Segundo entendimento de Guerriero, a ênfase salvacionista recai no indivíduo, valorizando sua evolução. Esta forma de religiosidade contemporânea é considerada um caminho em busca do eu interior - no sentido de evolução espiritual -, mas o indivíduo corre o risco de decair e ficar apegado ao ego, ficando sob sua responsabilidade encontrar ou não a plenitude da existência.

Guerriero considera o Brasil um terreno muito fértil para os estudiosos da religião, ressaltando como aspecto positivo a capacidade brasileira de colocar num mesmo caldeirão os mais diversos tipos de ingredientes, sendo que os sujeitos

² Indico: GRESCHAT, Hans-Jürgen. O que é Ciência da Religião? Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

podem transitar por várias religiões, dependendo de suas necessidades momentâneas (GUERRIERO, 2003, p. 128). Enfatiza também aspectos comuns da diversidade religiosa contemporânea, a qual possibilita uma multiplicação de denominações. Dentre as quais, menciona as vivências xamânicas como parte do universo da Nova Era.

Mediante esta pluralidade, Guerriero questiona: “A Nova Era é mais uma religião no rico, mas não saturado, campo religioso brasileiro; ou apenas uma via de se chegar ao mesmo Deus?” (GUERRIERO, 2003, p. 129). Pergunta à qual acrescentamos, de forma mais congruente com os objetivos deste trabalho: qual a natureza das demandas, dos problemas existenciais, que leva os indivíduos a engajarem-se nos NMR amplamente reconhecidos como uma das principais marcas da contemporaneidade? Especificamente: a cura para que males sustenta a eficácia destas ritualidades e narratividades que não, necessariamente, definem-se como religião?

1.2. Carências e demandas da sociedade contemporânea

Compreender algumas das características da sociedade contemporânea, a fim de identificarmos a natureza das dores de sofrimento que levam os indivíduos a adesões, muitas vezes simultâneas e efêmeras, às práticas religiosas de perfil holístico requer uma breve sistematização das tendências apontadas por estudiosos da pós-modernidade.

O teórico britânico David Harvey (2016, p. 55-63) sistematiza algumas características da sociedade contemporânea nos seguintes termos: "a ênfase na cadeia de significantes em detrimento do significado, ocorrendo um colapso na cadeia significativa"; "a exigência de uma sensibilidade esquizofrênica para captar significantes desvinculados do significado"; "a aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico"; "um modo particular de experimentar, interpretar e ser no mundo"; "a ruptura da ordem temporal das coisas, abandonando

³ Obra original: 1989, *The Condition of Postmodernity*.

todo sentido de continuidade e memória histórica" e "a consequentedemocratização do gosto numa variedade de subculturas".

Harvey considera essas características passíveis de análise a partir de pressupostos psicológicos, tais como: a personalidade, a motivação e o comportamento, além da preocupação a respeito da fragmentação e instabilidade da linguagem e dos discursos. Utilizando metaforicamente a terminologia "esquizofrenia" (transtorno mental que apresenta características psicopatológicas como alucinação, ilusão e delírio), o autor cita algumas características deste período, as quais, equivalem a uma desordem linguística com ruptura na cadeia significativa de sentido, formando assim, um agregado de significantes distintos e não relacionados entre si, definindo uma espantosa aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico (HARVEY, 2016, p. 49).

Na perspectiva do filósofo britânico Terry Eagleton, a ambiguidade é um importante traço das sociedades atuais, visto que essas são ao mesmo tempo libertárias e autoritárias, hedonistas e repressoras, múltiplas e monolíticas. Eagleton aponta também o fato de o ser humano necessitar de prazer e pluralidade, do efêmero e do desejo contínuo: de uma rede descentrada de desejos que surgem nos indivíduos de forma passageira (EAGLETON, 1988, p.127-128).

O pesquisador dos tempos líquidos, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, o qual denomina os tempos atuais de "modernidade líquida", fala sobre a condição líquida e mutável do universo que envolve todas as relações, enfatizando mais o tempo do que o espaço que lhes toca a ocupar; espaço este que se mantém preenchido apenas por um momento efêmero. Neste sentido, questiona: "O mundo que habitamos é mais religioso do que costumava ser? Ou menos? Testemunhamos um declínio, uma redistribuição ou renascimento da religiosidade?" (BAUMAN, 1998, p. 206).

As mudanças experimentadas pela sociedade contemporânea modificaram a forma de interpretar o mundo. Os padrões são muitos, muitas vezes chocando-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes. O contemporâneo passa a ser marcado pelo fim dos padrões, da estabilidade, da segurança e das certezas, surgindo, assim, um tempo marcado pela indefinição, pela insegurança e pelo que Bauman denomina como "medo líquido":

Tendo assolado o mundo dos humanos, o medo se torna capaz de se impulsionar e se intensificar por si mesmo. Adquire um ímpeto e uma lógica de desenvolvimento próprios, precisando de poucos cuidados e quase nenhum estímulo adicional para se difundir e crescer. (BAUMAN, 2008, p. 172).

Bauman aborda a sociedade contemporânea em diversos aspectos – social, psíquico e religioso – em algumas passagens do livro *O mal-estar da pós-modernidade* (1998), onde expõe sua visão em relação à cultura, afirmando que a mesma se encontra em desordem. Concorda com a metáfora proposta por Harvey ao considerar que a cultura moderna contém um caráter trágico ou esquizofrênico, devido ao fato de a mesma só se sentir verdadeiramente à vontade em seu desabrigo.

Além da curva, existe, deve existir, tem de existir uma terra hospitaleira em que se fixar, mas depois de cada curva surgem novas curvas, com novas frustrações e novas esperanças ainda não destroçadas. (BAUMAN, 1998, p. 92).

O autor também empresta à contemporaneidade um caráter fluído, afirmando que “tudo, nesse mundo, está em movimento”, de forma aparentemente aleatória, dispersa e destituída de direção (BAUMAN, 1998, p. 121). Mas, na verdade, o que disso decorre é uma visão reordenada da cultura, que estaria sendo modelada e ajustada à liberdade individual de escolha e responsabilidade individual proveniente desta escolha: “Sobre os ombros do indivíduo, agora nomeado para a posição de gerente principal da política de vida, e seu único chefe executivo” (BAUMAN, 1998, p. 17). Hoje, a cultura não consiste mais em proibições e normas, mas sim em ofertas e proposições, ou seja, de uma constante demanda por mudança.

Para falar de modernidade líquida, Bauman baseou-se na definição do início da era moderna: modernidade sólida. Segundo ele, enquanto a modernidade sólida era uma época de engajamento mútuo; a modernidade fluída é a época do desengajamento, da fuga fácil e da perseguição inútil (BAUMAN, 2001, p. 153). No primeiro caso, considerava-se que o homem (ser dotado de razão), seria incapaz de fazer escolhas erradas, que somente ocorriam quando este se encontrasse na falta de sua razão plena. As escolhas erradas ou diferentes eram os sedimentos para os considerados “tropeços da história”. O contemporâneo acabou então, por

depositar no próprio homem, todas as suas esperanças, que antes eram depositadas no Estado, na religião e na magia. O que Bauman denomina como modernidade líquida é a fase seguinte da modernidade sólida, mais que sua continuação, é a intensificação desta.

A individualização é uma evidente característica da vida e das sociedades contemporâneas. O indivíduo é valorizado conforme vai sendo emancipado das instituições ou liberto da sociedade. Liberdade esta que não significa apenas libertar-se de alguma amarra que obstrui ou impede os movimentos; mais que isso, sentir-se livre significa não experimentar dificuldade, obstáculo ou qualquer outra forma de impedimento aos movimentos pretendidos. Porém, a anomia consequente da libertação social é o pior que pode acontecer às pessoas, devido ao fato de que, quando a regulamentação normativa abandona o campo de batalha da vida, resta apenas a dúvida e o medo. Bauman lança assim a questão: “A libertação é uma bênção ou maldição? Uma maldição disfarçada de bênção, ou uma bênção temida como maldição?” (BAUMAN, 2001, p. 28).

Diante da liquefação dos tempos atuais, a realidade observada mostra uma sociedade transformada em objeto e um mundo que trouxe consigo uma multidão de patologias. Viver entre uma multidão de valores, normas e estilos de vida em competição, sem uma garantia firme e confiável de estarmos certos, é perigoso e cobra um alto preço psicológico (BAUMAN, 2001, p. 264).

A doença na sociedade contemporânea, em vez de ser percebida como um evento excepcional - com um começo e um fim - passa a ser vista como companhia permanente da saúde, estando sempre presente e clamando por incessante vigilância. Além da possibilidade de identificação da saúde como otimização de riscos, tornou-se também um importante fator patogênico.

As experiências dos que se lançam à liberdade são incertas, contingentes e inconclusivas, ocorrendo assim uma série de ambivalências suficientes para a desestabilização. Concerto a isso Bauman justifica: “Traz alegria e tristeza, alimenta a solidariedade e o egoísmo, promove o amor à mudança e seu ódio” (BAUMAN, 1998, p. 246).

Bauman não é o único teórico a apresentar essa visão da contemporaneidade. O filósofo francês Gilles Lipovetsky (2004) também aborda

essa temática, alegando que o “*ethos*” da alegria está sendo redescoberto pelos homens, os quais vêm insistindo na possibilidade de um reordenamento cultural, onde as sensações e prazeres tornaram-se imediatos. Lipovetsky classifica a sociedade contemporânea como “sociedade do hiperconsumo”, associando a valorização do capitalismo nos mercados de massa com a felicidade, lançando então a expressão “felicidade paradoxal”, abordando a situação mediante a qual o indivíduo acredita que a aquisição de bens materiais lhe trará felicidade; porém, essa felicidade é transitória, visto que logo surgirão novas necessidades e o risco de frustração, caso não consiga satisfazê-las (LIPOVETSKY, 2004, p. 71).

Outra importante expressão utilizada pelo autor para definir as patologias dos tempos atuais é “turboconsumidor”, termo que condiz com as frenéticas mudanças sociais e econômicas que levaram o ser humano a tal consumo de massa, resultando em consequências como: desejos e frustrações, os quais são suficientemente fortes para conduzir o homem contemporâneo a um estado de desamparo, suscetível a medos e ansiedades. Segundo Lipovetsky:

À desregulação institucional generalizada corresponde às perturbações do estado de ânimo, a crescente desorganização das personalidades, a multiplicação de distúrbios psicológicos e de discursos queixosos. (LIPOVETSKY, 2004 p. 84).

Abordando a temática “patologias dos tempos atuais”, Lipovetsky pode concordar com Bauman, ao considerar ser do ímpeto do indivíduo a busca pela felicidade no mercado, traduzida como satisfação do prazer pessoal. A cultura da felicidade induz a uma “ansiedade crônica de massa”, onde depressão, vazio e estresse caracterizam os sentimentos atuais.

Lembra-nos Bauman que “ser moderno” é ser incapaz de parar: somos destinados a continuar nos movendo, devido à impossibilidade de sermos satisfeitos. A satisfação está sempre no futuro e as presentes realizações perdem seu atrativo e seu potencial de satisfação assim que atingidas. “Ser moderno hoje significa sempre estar à frente de si mesmo” (BAUMAN, 2001, p. 41).

Podemos cotejar estas reflexões com a psicanálise freudiana, formulada ainda no contexto histórico de afirmação das narrativas hegemônicas da modernidade e já como crítica a estas. Segundo Freud, o ser humano está constantemente insatisfeito; o que desejamos hoje não se estende ao dia seguinte,

o desejo do ser humano nunca se satisfaz por completo, apenas é realizado momentaneamente. Freud entende por felicidade a obtenção do prazer e, simultaneamente, a evitação do desprazer (FREUD, 2010, p. 30)⁴. Nos termos da psicanálise freudiana, tais características se manifestam a partir de determinadas condições contingentes e, portanto, históricas, em que a felicidade se manifesta em duas direções: uma positiva (vivenciar intensos sentimentos de prazer) e uma negativa (ausência de dor). O teórico afirma:

É simplesmente o programa do princípio do prazer que determina o propósito da vida. Não se trata de definir a finalidade ou o propósito da vida, mas de mostrar que a questão da felicidade é apenas a superfície visível (imaginária) do que realmente opera: o princípio do prazer. (FREUD, 2010[1930], p. 53).

A respeito da infelicidade, considera as possibilidades de senti-la serem maiores. O ser humano não está aparelhado para experimentar a felicidade em toda sua plenitude, podendo ocorrer uma falha ou insuficiência, constituída por três fontes: do corpo, do mundo externo e dos relacionamentos humanos. (FREUD, 2010, p. 31). Diante dessas, os homens tendem a reduzir suas reivindicações de felicidade e considerarem-se felizes somente por terem escapado do sofrimento.

Freud analisa também o conceito de felicidade interligado à cultura, uma vez que, de um ser biológico buscando a satisfação de suas necessidades de sobrevivência, o homem tornou-se um ser social, repleto de desejos e necessidades, que ultrapassam a finalidade da sobrevivência, pois passam para o âmbito da organização da sociedade. De acordo com a moralidade estabelecida por esta, em cada tempo e lugar, os desejos podem ser satisfeitos, reprimidos, postergados ou desviados de sua finalidade original.

Assim, a vida social exige sacrifícios pulsionais da ordem do desejo, causando aos homens um mal-estar. De forma ambígua, porém, esses sacrifícios são uma condição necessária para a existência da sociedade. Do princípio do prazer, o homem fica então sob o domínio do princípio da realidade, mediante o qual a satisfação é adiada e o desprazer tolerado. De tal forma que: “A vida, tal

⁴ Obra original: *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.

como imposta, é muito dura; traz muitas dores, decepções, tarefas impossíveis” (FREUD, 2010, p. 56).

Nosso psíquico contém programas destinados a evitar o sofrimento e a conquistar a felicidade. São inúmeros os métodos, que a teoria freudiana denomina de “técnicas da vida”, construções auxiliares oferecidas pela cultura, tais como: 1) divertimentos que substituem a miséria humana em formas de satisfação substitutiva; 2) o recurso à droga, que se propõe a ajudar a suportar a vida e minimizar a angústia; 3) a arte como técnica de defesa, que se acomoda à plasticidade dos deslocamentos da libido; 4) a religião, que rebaixa o valor da vida ao desfigurar de maneira delirante a imagem do mundo real. No aspecto religioso, Freud considera as técnicas de vida como a fixação forçada num infantilismo psíquico, fazendo o ser partilhar um delírio coletivo, conseguindo, porém, poupar diversas pessoas de uma neurose individual. O autor enfatiza a importância psicológica das ideias religiosas: “Trata-se de proposições enunciadas sobre fatos e situações da realidade externa (ou interna), que comunicam alguma coisa que não encontramos por nós mesmos e que reivindicam que se creia nelas” (FREUD, 2010, p. 256).

Neste sentido, a religião teria prestado imensos serviços à cultura humana, contribuindo para a domesticação das pulsões associadas, embora não de maneira suficiente. Dominou a sociedade humana por tempo suficiente para mostrar do que é capaz. Se à maioria dos seres humanos, ela tivesse conseguido proporcionar uma plena felicidade e consolá-los, reconciliá-los com a vida, não teria ocorrido a nenhum deles almejar qualquer modificação. Entre outros resultados, Freud lança a questão: o que vemos em vez disso?

Que um número assustadoramente grande de pessoas está insatisfeito com a cultura e se encontra infeliz nela, sente-se como um jugo de que seria preciso livrar-se, e que essas pessoas investem todas as forças em uma modificação dessa cultura. (FREUD, 2010[1930], p. 272).

É demasiado o número de pessoas que vem sentindo as ameaças do mundo, em função das crises econômicas sucessivas pelas quais passa a história recente do capitalismo, da evolução da tecnologia e da descentralização cultural,

característica do multiculturalismo. A socióloga das religiões, Danièle Hervieu-Léger, é uma importante referência sobre o fenômeno religioso contemporâneo, caracterizando-o por sua tendência à individualização e à subjetivação das crenças, a qual vem se multiplicando ininterruptamente. Hervieu-Léger revela uma significativa alteração na forma de perceber os processos de decomposição e recomposição das crenças atualmente visando à “singularidade das construções de crenças individuais, em seu caráter maleável, fluido e disperso” (HÉRVIEU-LÉGER, 2015, p. 22).

As figuras do peregrino e do convertido constituintes de sua obra são representativas da mobilidade e da fluidez dos religiosos atuais, formando assim, novas comunidades, redes e grupos. Neste sentido, Hervieu-Léger lança a questão: “Como compreender ao mesmo tempo o processo histórico da secularização das sociedades modernas e o desdobramento de uma religiosidade individual, móvel e moldável que dá lugar a formas inéditas de sociabilidade religiosa?” (HÉRVIEU-LÉGER, 2015, p. 30). Visto que, a mesma considera as sociedades atuais a-religiosas e amnésicas – sem a transmissão entre as gerações dos sentidos e referências religiosas a partir do coletivo. Desta forma, a identidade religiosa do sujeito deixa de ser herdada e passa a ser construída por ele, visto que, o mesmo pode crer sem pertencer - uma significativa característica da religiosidade contemporânea.

Cabe aqui, a ressalva de que, a nomenclatura peregrinação também foi utilizada por Bauman (2001), que a considerou como derivado de procrastinação, alegando que o tempo presente carece de sentido e de valor e por isso é falho, deficiente e incompleto. O sentido do presente se encontra sempre adiante e apresenta certa ambivalência de significante:

A vida do peregrino é uma viagem em direção à realização, mas a realização nesta vida é equivalente à perda de sentido. Viajar em direção à realização dá sentido à vida do peregrino, mas o sentido que dá tem algo de um impulso suicida; esse sentido não pode sobreviver à chegada ao destino. (BAUMAN, 2001, p. 197).

A desarticulação entre crença e prática constitui o indicativo inicial de enfraquecimento do papel das religiões históricas, enfatizado como aspecto decisivo a liberdade dos indivíduos em cerzir seu próprio sistema de crenças,

valorizando a liberdade de escolha. A ruptura com as crenças ortodoxas e a dissolução do laço controlado entre crenças e práticas obrigatórias é típica da paisagem religiosa contemporânea, onde a crença não desaparece, mas diversifica-se de acordo com o ambiente que a abriga. Dentre inúmeras formas de diversificação, apresenta-se, neste trabalho, o que Hervieu-Léger (2015, p. 20) denomina por “autoaperfeiçoamento”: a busca por autenticidade individual, a valorização da experiência, a negativa aos sistemas de sentido que se apresentam com todas as respostas prontas.

As características atribuídas à contemporaneidade podem, assim, ser consideradas uma das causas do ressurgimento dos Novos Movimentos Religiosos (NMR), que ofertam ao homem um reordenamento de sua vida dentro de uma sociedade materialista, competitiva e individualista. Esta condição vem despertando no homem contemporâneo um renovado interesse pela religião.

Neste cenário, os movimentos oferecem uma religiosidade experiencial, emocional, eclética, com orientação para o aqui e o agora. Trata-se de uma estruturação flexível, mutável e de organização pouco rígida, que vem atendendo às demandas atuais: ao indivíduo (sentido da vida, equilíbrio psíquico e emocional); ao cuidado do corpo (saúde em geral até busca por padrões estéticos desmedidamente exigentes); à natureza (divinização da mesma como respeito e preservação) e à ciência (nova compreensão do universo). A religião constitui, hoje, uma reserva de símbolos e significados, reproduzidos institucional ou livremente pelos indivíduos.

Engana-se totalmente quem pensa que a sociedade contemporânea não é religiosa; pelo contrário, são inúmeras as tendências que constituem um amplo espectro de crenças. Ocorre, atualmente, uma busca por soluções alternativas para o corpo, para a mente e para o espírito.

Os sentimentos observados atualmente vêm conduzindo alguns indivíduos a buscar experiências sensitivas em suas práticas religiosas. Eles defendem que a felicidade não consiste em ter mais, mas em ser melhor. Atualmente o religioso se expressa com forte predomínio da experiência sobre a razão e sobre a explicação da fé. Como afirma o filósofo e sociólogo da religião, José Maria Mardones, relações entre religião e cultura: “A fé se mede mais pela ortopraxis do que pela ortodoxia, pela prática correta e vivência de fé, do que por sua expressão

adequada” (MARDONES, 1988, p. 70). Enfatizando, por fim, que “Deus” ainda é um conceito inacabado, de tal forma que:

Em nossa cultura moderna ocidental tecnicada aninhou-se a tendência de obter uma teoria objetiva da realidade, incluindo o próprio Deus. Estar atento para esse perigo pressupõe uma predisposição para realizar bem a tarefa de falar de “Deus” e para libertar a si mesmo dos seus próprios ídolos. (MARDONES, 1988, p. 102).

1.3. A religião como técnica: apresentação da perspectiva teórica da pesquisa

Na tentativa de nos aproximarmos de um enfoque teórico-metodológico e conceitual, profícuo na compreensão do significado da ritualidade e da narratividade, característicos das práticas religiosas contemporâneas, bem como de sua provável eficácia na cura das dores de sofrimento próprias à sociedade atual, tecemos aqui algumas considerações sobre o enfoque demartiniano, que orienta e inspira esta pesquisa.

Ernesto De Martino é um expoente peculiar da história intelectual italiana e considerado fundador da moderna antropologia cultural, além de histórico das religiões. O autor desenvolveu seus estudos em meados do século XX, cujas temáticas giraram em torno da etnologia, magia e a história das religiões, com aproximação contextualizada ao nível histórico e etnográfico. Suas pesquisas etnográficas permitem-nos avaliar algumas estruturas mítico-culturais e destacar a sua função psicossocial: evolução, configuração, libertação e resolução dos conflitos psíquicos não resolvidos.⁵

De Martino reivindica o método etnográfico como meio de historicização do mundo popular, no qual identifica um repositório cultural alternativo à cultura hegemônica.

Ao avaliar o mundo cultural das sociedades tradicionais, o autor parte da convicção de sua natureza histórica, argumentando que, somente enquanto produto histórico, abre-se à possibilidade da ocorrência de ação social e progressiva mudança cultural. A antropóloga e pesquisadora de De Martino, Teresa Tabucchi defende:

O que parece dar continuidade e unidade a todo o trabalho de De Martino é a sua vontade de individuar a forma como as diferenças de poder criam e mantêm as diferenças culturais nas sociedades estratificadas e, ainda, perceber como a produção intelectual se situa dentro dessas relações de poder e dentro de específicos contextos históricos. (TABUCCHI, 2011, p. 8).

Nestes termos, De Martino analisa as condições históricas que influenciam e ameaçam o psíquico dos indivíduos, antes de analisar a eficácia simbólica das práticas mágicas.

Dedicado ao estudo de um fenômeno presumivelmente obsoleto de doença e cura, na obra *La tierra del remordimiento*⁶ (DE MARTINO, 1999), o autor apresenta o campo da antropologia da saúde e doença, evidenciando conformações psicossomáticas como: configuração e canalização do comportamento - influenciados por fatores socioculturais e históricos - e o modo como as ciências naturais e a medicina estabelecem valiosas preliminares do pensamento moderno, devido às inesgotáveis formas de interpretar e compreender questões de saúde e doença.

Na visão do autor, magia, superstição e mentalidade mítica apresentam imenso potencial energético. O recorrer às práticas mágicas - conjunto de representações e processos simbólicos ligados à doença e a sua cura - é resultante da miséria social- geradora da miséria psíquica. Na compreensão destes fenômenos e a partir de documentação etnológica que reporta às sociedades mágicas, De Martino formula duas categorias centrais, apropriadas pela presente pesquisa. São elas, o conceito de “crise da presença” e de “regime de proteção”, os quais remetem ao drama histórico encenado pelas sociedades mágicas: a perda do ser no mundo e o seu “resgate” (DE MARTINO, 2004).

Segundo De Martino, a presença é proveniente da construção do ser humano e sua “crise” é a perda da capacidade de objetivação do mundo. A perda da presença é "*un desencadenamiento de impulsos*" (DE MARTINO, 2004, p. 138).

⁵ A biografia e trajetória científica do autor pode ser encontrada na Enciclopédia Internacional de Histórias da Antropologia. Disponível em: <https://www.berose.fr/?Etre-ensemble-dans-la-meme-histoire-l-oeuvre-vie-d-Ernesto-De-Martino&lang=fr>.

⁶ Obra original: *La terra del remorso*. 1961

A magia encaminhou-se, assim, como um complexo mítico-ritual "*aspecto que contiene una orientación susceptible de desarrollo cultural*" (DE MARTINO, 2004, p. 138) elaborado em resposta cultural à crise da presença. Um sistema de práticas, garantias e compensação, que é encenado para tornar suportáveis os momentos críticos da existência humana, utilizando a ficção ritual para ultrapassar a crise.

Na obra *El mundo mágico*⁷ – publicada originalmente em 1948 - o autor faz alusão a uma época histórica em que o drama individual é inserido na cultura como um todo, propiciando técnicas de transformação, definidas de acordo com o acúmulo de experiências de gerações passadas. O magismo é, então, tido como “época histórica”, na qual a presença é garantida mesmo perante um mundo a ser fundado "*y el ser-en-el-mundo es una realidad condenda*" (DE MATINO, 2004, p. 141), mediante a ritualização do drama histórico imposto a cada ameaça de perdê-la.

Na perspectiva demartiniana, a questão etnológica a respeito das práticas mágicas é resolvida historicamente (DE MARTINO, 2004, p. 238). De Martino pensava as práticas mágicas como subjetivas, onde a verificação de tal subjetividade já positivava o existir de uma ciência etnológica (2004, p. 240). A etnologia religiosa nos oferece um conhecimento mais amplo das causas naturais mágico-animistas. Tais eventos, porém, não se fecham apenas à ordem naturalista: são fundamentalmente fatos culturais, pertencentes a um determinado cosmos histórico (DE MARTINO, 2004, p.243).

Em *Sud e Magia*⁸ De Martino aborda condições da perda da presença, tais como: a incerteza das perspectivas de futuro, a pressão social exercida sobre os indivíduos, a escassez da assistência social e a memória limitada de ações racionais eficazes para enfrentar os momentos críticos da existência de forma realista (2015, p. 85). A prática mágica age sobre tais condições da crise da presença, onde o rito, neste sentido, é a enunciação da própria doença, tendo em vista à cura. A doença ataca o próprio centro decisional da operatividade cultural,

⁷ Obra original: *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi, 1948.

⁸ Obra original: *Sud e Magia* (1959). Obra traduzida e referenciada: *Magic* (2015)

onde a ritualização do sintoma promove a reconstrução do seu significado em contexto performativo, de forma que, o ritual des-historiciza a negatividade da experiência vivida. Em tais contextos - desencadeadores da fragilidade psíquica -, que atua o “regime protegido” das práticas mágicas, onde a proteção mágica funciona como um lugar de des-historificação, em que através da repetição ritualística operativa e pré-estabelecida, o regime protegido suspende a proliferação histórica dos fatos – das angustias (DE MARTINO, 2015, p. 95), de forma a transformar a energia negativa da crise em energia positiva, possibilitando o sujeito de ser ativo - de modo a criar condições de presença (DE MARTINO, 2015, p. 92).

Nestes termos, o ferramental teórico-conceitual demartiniano nos parece uma profícua via de compreensão do significado de algumas práticas comportadas pelos Novos Movimentos Religiosos na contemporaneidade. Considerando as práticas mágicas como técnicas capazes de criar um mítico quadro de forças, a partir da ritualização de um mito passado, mediante as quais as prováveis possibilidades de “perda da presença” - que na contemporaneidade se relaciona com algumas das tendências anteriormente observadas - são abraçadas em sistemas definidos de influências, institucionalizando, assim, a figura de praticantes especializados na perspectiva de “primeiros socorros”, de forma que as práticas mágicas na contemporaneidade, enquanto ritual revelaria uma eficácia na cura.

A obra de De Martino vem ganhando interpretes na contemporaneidade, inspirando desdobramentos empíricos e conceituais a partir de suas formulações pioneiras. É este o caso dos estudos da historiadora das religiões Silvia Mancini, que desenvolve uma análise da religião como técnica.

Em sua obra *La Fabricación del Psiquismo*⁹, originalmente publicada em francês, em 2006, a autora Silvia Mancini aborda a temática dos estados alterados de consciência e a psicotécnica da autotransformação. Ao fazê-lo, realiza um triplo diálogo entre ciências humanas e sociais (história das religiões, antropologia cultural, sociologia e filosofia), ciências da vida (biologia, fisiologia e física psíquica)

⁹ *La fabrication du psychisme*. Paris: Editions La Découverte, 2006.

e práticas psicoterapêuticas e médicas. A possibilidade da experiência a partir destas três dimensões é vista pela autora como estratégica, por permitir o alcance de objetivos culturais específicos. Desta forma, a *ortopraxia* aparenta ser adequada para corrigir disfunções, e aprofundar a relação existente entre o sujeito e o mundo, auxiliando assim, na integração individual dentro de seus quadros institucionais (MANCINI, 2008, p. 9).

No Ocidente, práticas e representações (técnicas definidas por um determinado *modus operandi* particular) são vistas como mágico-religiosas. Por meio do simbolismo mítico-ritualístico, as culturas encenam e reproduzem significados com o objetivo de sustentar, em um infinito círculo hermenêutico, o sistema semântico referencial de um mundo mágico carregado de significado (MANCINI, 2008, p. 21). Segundo a autora: se "*Prácticas e instituciones mítico-rituales se apoyan en estados psicofisiológicos totalmente naturales y espontáneos y se alimentan de éstos, es porque esos estados son portadores de un considerable potencial creativo y autorreparador*" (MANCINI, 2008, p. 23).

A competência do mágico-religioso comparece conjuntamente com o dispositivo mítico-ritual – aquele que propicia a articulação de diversos registros psíquicos – e se encarrega, assim, da tentativa de resolução de disfunções críticas de exímia natureza (sociais, psíquicas ou orgânicas).

De acordo com a autora, a ação ritual é considerada des-historicizada "*poniendo em funcionamiento desde el comienzo um proceso de desindividualización del objeto de la acción ritual*" (MANCINI, 2008, p. 29), onde o corpo se repara e é replasmado no contexto performativo do ritual.

A interdisciplinaridade abre, assim, a possibilidade de abordar o rito como instrumento operacional, cujo modo de operação explora recursos intrínsecos do psiquismo humano, os quais procedem a reajustes e reprogramações. Para um reajuste efetivo, porém, o ato ritual deve produzir um estado psíquico indiferenciado, sem extinção entre o meio interno e externo. Mancini questiona: *¿Cómo es posible que el hecho de convocar mitos y ritos en contextos culturales específicos pueda dar lugar a curaciones espectaculares, a la restauración de un equilibrio psíquico gravemente comprometido, a la producción de marcas corporales visibles?* (MANCINI, 2008, p 33).

A autora cita diferentes respostas para a questão levantada, dentre elas e com maior relevância para o presente estudo, os efeitos reais, mensuráveis e objetivos da cura xamânica que são verificados em inúmeras culturas ameríndias e siberianas.

Deste modo, o enfoque histórico-cultural, pautado no ferramental demartiniano e que vem desdobrando possibilidades empíricas da compreensão da religião como técnica, revela-se uma via pertinente para os objetivos traçados por esta pesquisa, que se debruça sobre a análise dos dispositivos mítico-ritualísticos das práticas denominadas neoxamânicas.

Além da adequação deste ferramental, para alcançar os objetivos delineados e, especificamente, alinhar as respostas para a questão fundamental que orienta esta pesquisa – como e porque tais rituais funcionam? -, cabe como justificativa para tal opção o fato de se tratar de um enfoque ainda pouco conhecido no Brasil e praticamente inédito nas Ciências da Religião. A começar pelo fato de que poucas obras de De Martino estão traduzidas para outros idiomas além do italiano e, nenhuma delas, até o momento, para o português.

Se por um lado esta constatação aumenta os desafios impostos a esta pesquisa, por outro, constituem um dos seus atributos de originalidade e potencial de contribuição para os estudos na área. Trata-se, em outros termos, de assumir um enfoque histórico-cultural, que visa a desobjetivar e desnaturalizar o xamanismo como fenômeno que repousa num conjunto de traços supostamente ancestrais. Ao contrário disso, o que se almeja é situar as demandas contingenciais relacionadas aos seus usos contemporâneos, os significados sociais nos quais se insere, quais técnicas são mobilizadas e como o são, por contextos ritualísticos que visam a cura das patologias do corpo, da mente e da alma, na contemporaneidade.

Compreender o tratamento que vem sendo dispensado a estas práticas, numa perspectiva multidisciplinar, constitui o propósito norteador do próximo capítulo.

Capítulo 2

Novos Movimentos Religiosos e práticas Neoxamânicas: a eficácia ritualística na busca pela cura

Nas últimas décadas, a visibilidade da religião e das novas formas de religiosidade tem inspirado reflexões acadêmicas que experimentam uma mudança de paradigma no modo de conceitualizar o mundo contemporâneo, cenário de complexas e dinâmicas reconfigurações nos vínculos entre o religioso e o secular. Dentre as novas formas de manifestação deste fenômeno, destacam-se os chamados Novos Movimentos Religiosos (NMR), objeto de estudo de diferentes disciplinas e, mais recentemente, das Ciências da Religião.

O sociólogo Ricardo Mariano (MARIANO, 2013, p. 237) alega que tal nomenclatura tem sido adotada pelos sociólogos desde a década de 1970, como um recurso utilizado para evitar a conotação teológica como “seita”, ou a conotação normativa como “*cult*”. Por efeito do crescimento dos NMR, algumas sociedades vivenciaram acaloradas controvérsias públicas, suspeitas e receios generalizados, além de reações de oposição da imprensa e outras mídias a tais movimentos. Inicialmente, estes tiveram seu caráter religioso questionado e considerado desviante, anômalo e perigoso, sendo ainda acusados como constituindo técnicas de manipulação e lavagem cerebral para recrutar novos adeptos.

Os movimentos religiosos podem dar origem a organizações particulares que tentam seja introduzir mudanças no interior das religiões estabelecidas, seja criar novas religiões. Nesse segundo sentido mais radical, os movimentos religiosos surgem como marginais, inovadores ou ameaçadores para as grandes tradições religiosas. (BECKFORD, 2019, p. 327).

Tais acusações e a concomitante expansão dos NMR suscitaram o interesse de estudiosos, pela compreensão dos motivos que sustentam, na contemporaneidade, tais crenças e formas de exercitar a fé, orientados por hipóteses como a busca de verdades espirituais e de segurança emocional. A difusão dos NMR e sua tendência à substituição de concepções de “imanência”

por “transcendência” e de “religião” por “espiritualidade”, segundo Mariano, foi interpretada como resultante do declínio das religiões institucionalizadas (MARIANO, 2013, p. 238). Surge assim, nas últimas décadas, uma diversidade de experiências místico-esotéricas que caracterizam os NMR, com capacidade de propor novos valores e estilos de vida, indicativas de uma nova consciência religiosa¹⁰. Sob tal perspectiva, abrem-se novas compreensões, preocupadas em resgatar versões e expressões religiosas e culturais até então marginalizadas, cujos processos históricos de existência ainda são determinantes dos espaços pertencentes a diferentes grupos religiosos na sociedade.

Do ponto de vista institucional, o sociólogo Pierre Bourdieu nos ajuda a compreender esta dinâmica, ao situar as disputas entre diferentes tradições que configuraram historicamente o campo religioso ocidental, marcado pela matriz civilizacional cristã e, até certo momento, predominantemente católica. Neste contexto, segundo o autor, mediante a estruturação do monopólio na produção, gestão e veiculação dos bens simbólicos relacionados ao sagrado pela Igreja Católica, todo sistema de crenças esteve historicamente fadado a ser estigmatizado como feitiçaria, magia, profanação ou heresia, mesmo quando tais atitudes e discursos eram dotados de conotação explicitamente religiosa (BOURDIEU, 1974, p. 45).

Esta percepção nos parece profícua para pensar o caso brasileiro, onde o catolicismo se preservou como a religião oficial e, até certo ponto, reconhecida como a única verdadeira e onde, mesmo após a separação institucional entre a Igreja católica e Estado e a criação das condições jurídicas para a liberdade e o pluralismo religioso, normatizadas pela Constituição republicana de 1891, o catolicismo preservou-se como “modelo e referência para a formulação de direitos e enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas”¹¹.

¹⁰ No Brasil, um exemplo representativo deste interesse renovado é a coletânea organizada por SIQUEIRA, D.; LIMA, R. B. (orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond/Vieira, 2003. Veja-se também a obra do antropólogo CARVALHO, J. J. *Antropologia e Esoterismo: Dois contradiscursos da modernidade*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 4, no 8 pp. 53-71, junho de 1998.

¹¹ Em função disso, a própria conquista da “liberdade religiosa” e o “pluralismo religioso” – pressupostos de um Estado democrático de direito - não resultaram “da conflituosa convivência de diversas confissões religiosas preexistentes à constituição do Estado republicano” laico, mas,

É neste sentido que se deve pensar o tratamento historicamente dispensado pelo Estado, bem como as concepções hegemônicas que predominaram na sociedade civil, acerca das religiosidades ameríndias, assim como daquelas de matriz africana. Fixando o primeiro caso, Silas Guerriero (GUERRIERO, 2013, p. 244) chama a atenção para a necessidade de se analisar os NMR a partir de suas configurações histórico-culturais, considerando a pluralidade dos elementos ritualísticos, mitológicos, bem como dos sistemas de crenças que envolvem o fazer religioso no interior das sociedades específicas.

Para tanto, Guerriero cita como exemplo de tal diversidade o “índio da Amazônia”, que no âmbito do sistema simbólico da colonização, foi tido como o “selvagem”, o “primitivo” que enxergava feitiçaria e animismo por todas as partes. Apropriando-se da visão de Talal Asad (ASAD, 1993, *apud* GUERRIERO, 2013, p. 250), Guerriero insiste que, segundo esta concepção ocidentalizante e predominantemente cristã, “os nativos são vistos como locais e os cristãos como universais”. A pretensão à universalidade, por sua vez, justificaria a sobreposição do mundo e dos valores ocidentais sobre os demais povos.

A complexidade instaurada na configuração das religiões e formas de religiosidade contemporâneas tem evidenciado, assim, o esgotamento dos modelos tradicionais de estudo sobre o tema os quais, tradicionalmente, elaboram uma história comparada interna às estruturas de sentido e ao sistema ocidental e ocidentalizante, sendo incapazes de compreender a alteridade antropológica (AGNOLIN, 2013, p. 19). Neste sentido:

Ao romperem com estes parâmetros convencionais, as atuais manifestações do fenômeno religioso são capazes de revelar o quanto a religião (ou a busca por religiosidade) revela-se entretecida a outros campos do saber, perdendo em nitidez, mas ganhando em complexidade”. (SILVA; MANCINI, 2017, p. 146).

No âmbito das Ciências da Religião, a Antropologia tem contribuído para o avanço da compreensão dos mecanismos e simbolismos que envolvem o universo religioso, aumentando assim a profundidade das análises realizadas, de

inversamente, configuraram-se em produto histórico deste mesmo processo, pautado em critérios socialmente hegemônicos e politicamente legitimados sobre o que se concebia como “religião” (MONTERO, 2009, p. 10).

forma que as crenças, os rituais, os mitos e os símbolos passam a ser considerados elementos indispensáveis. Nestes termos, o ritual se apresenta como uma forma de comunicação que está além de ser um instaurador social ou uma simples forma de reafirmação de identidade dos membros de um grupo, englobando, também, a comunicação entre o mundo dos humanos e o dos deuses a partir da encenação mítica tomada como narrativa coletiva a partir de um discurso metafórico. Na perspectiva antropológica, os mitos são objetos privilegiados por permitirem a penetração ao universo cosmológico de povos diferentes. Passando então a serem vistos como “um sistema de códigos culturais da experiência ordinária dos povos tradicionais, indiferente às aparentes contradições lógicas internas” (GUERRIERO, 2013, p. 254).

Atualmente, crenças, símbolos, rituais e mitologias são estudados não mais com intencionalidade de encontro com o outro (diferente do ocidental), mas na verificação do religioso na nossa própria sociedade, que vem reinventando antigas religiões em concomitância ao surgimento de novas, enfatizando a individualização e a singularidade e que são denominadas por “Novas Espiritualidades” ou “Novos Movimentos Religiosos” e estão sendo observadas por novos ângulos, valorizando a perspectiva multi e interdisciplinar.

Para fenômenos complexos, modelos complexos. Esse princípio vale tanto para a compreensão das dimensões biológicas humanas (corpo, fisiologia, neurologia, etc.) quanto para as dimensões culturais (religião, ritualística, vida em grupo e em sociedade, economia, etc.). Não existe um caminho único entre esses mundos, e nem uma mão única; até podemos dizer que este caminho está em parte por ser construído. (CAZAROTTO, 2013, p. 368).

Dentre as práticas ritualísticas que caracterizam os Novos Movimentos Religiosos, algumas vêm chamando a atenção de pesquisadores, alimentando polêmicas que instituem o tema na qualidade não apenas de objeto, mas de problema a ser enfrentado. Inserem-se, aqui, os estudos acerca dos rituais praticados mediante a indução de estados alterados de consciência. Tais estudos se baseiam em relatos “delicados”, porém drásticos, a respeito do contato com o transcendente, os quais alegam a visão de santos, a comunicação com anjos, a incorporação espiritual e a experimentação de uma consciência cósmica, como resultantes destes estados de alteração/expansão da consciência.

É grande a possibilidade de estes episódios terem sido vivenciados fora do estado vígil da consciência, denominados como estados alterados de consciência (EACs), os quais podem ser atingidos de diversas formas, sejam elas espontâneas ou induzidas.

Algumas características básicas de tais estados são mencionadas por alguns autores que contribuíram com a obra *Compêndio de Ciência da Religião*, constituindo uma das primeiras sistematizações sobre o tema no âmbito desta área no Brasil. É neste sentido que, partindo da contribuição de Ludwig (1968, apud ZANGARI *et. al.*, 2013, p. 425) destacam-se a “alteração do pensamento”¹², a “atemporalidade”¹³, a “perda de controle consciente”¹⁴, a “alteração na expressão emocional”¹⁵, a “alteração na imagem corporal”¹⁶, a “distorção perceptiva”¹⁷, a “alteração na significância de experiências subjetivas”¹⁸, o “sentido do inefável”¹⁹, a “renovação da esperança”²⁰ e a “hipersugestionabilidade”²¹. Tais estados podem ser atingidos em contexto ritual, a partir de inúmeros mecanismos, como a redução ou aumento da estimulação sensorial, o aumento ou diminuição do estado

¹² Modificação interna na direção da atenção, onde a memória, a concentração e o julgamento passam a funcionar sob parâmetros qualitativamente distintos.

¹³ Confusão no sentido de tempo.

¹⁴ É possível ganhar controle ou precisões em certas ações, como a expressão corporal, através da perda do controle consciente, quando, por exemplo, ocorre identificação com uma fonte de maior poder, como uma entidade espiritual.

¹⁵ Pode ocorrer redução no controle dos conteúdos emocionais, onde emoções primitivas e extremas podem se manifestar.

¹⁶ Cisão entre mente e corpo com dissolução dos limites entre o “eu” e o “outro” ou o “universo”, sendo frequentes sentimentos de unidade e transcendência.

¹⁷ Pseudoalucinações cujo conteúdo é determinado pela cultura, pelo indivíduo ou por fatores neuropsicológicos.

¹⁸ Eventos internos como ideias e percepções podem adquirir importância diferenciada, sendo este um dos aspectos mais importantes da consciência mística ou religiosa.

¹⁹ Por se tratar de uma natureza interna e distinta das experiências ordinárias, torna-se difícil comunicar sua essência para quem não a experimentou.

²⁰ Através da dimensão do transcendente os sujeitos podem encontrar subsídios para ressignificar experiências passadas.

²¹ Maior propensão a aceitar comandos ou orientações de um líder do que quando no estado de vigília.

de alerta e alterações químicas, provocadas pelo consumo ritual de algumas substâncias.

O ambiente cultural apresenta importante papel nas características básicas dos EACs, devido à existência de variações histórica e socialmente construídas, acerca do que é normal, patológico, desejável, irrelevante ou sagrado (ZANGARI *et. al.*, 2013, p. 428). Conhecer tais diferenciações culturais implica a etnoepistemologia, ou seja, o composto de conhecimentos, crenças e papeis sociais que amparam a cosmovisão de um povo, direcionando o modo de interpretação das alterações de consciência. Entre as variáveis que atuam para a interpretação ou modelagem dos EACs, estão os sistemas de crença próprios de contextura, englobando as religiões.

A partir da compreensão de novas formas de afirmar o sagrado na sociedade contemporânea, dadas através da reconfiguração de algumas práticas antigas no ambiente urbano - ou seja, uma reelaboração mítico-ritualística - é possível adentrar o objeto de estudo da presente pesquisa. Algumas práticas provindas dos povos ameríndios, que incorporam o uso de substâncias psicoativas, estão voltando a ser praticadas pela sociedade atual, denominadas como neoxamanismo.

2.1. Contribuições teóricas sobre o Neoxamanismo e Religiões Ayahuasqueiras

Xamanismo é hoje um objeto de estudo controverso, irredutível a uma única definição, embora algumas palavras sejam comumente a ele associadas, tais como religião, crença e ritual. Tratam-se de práticas associadas à figura do xamã, espécie de líder espiritual e intermediário entre a realidade humana e o sobrenatural, com seus poderes curativos e divinatórios.

Segundo Silva, Giumbelli e Quintero (2018, p. 8), a palavra xamã teve origem na Sibéria, conforme relatos de povos nativos desta região, que lá viviam desde o século XVII. A categoria xamanismo apareceu somente no século XX, como expressão técnica da conjugação de elementos materiais e espirituais. Somente nas últimas décadas deste século, porém, o termo sofreu generalização, extrapolando seus usos acadêmicos pela antropologia e os estudos religiosos.

Por fim, no século XXI, nota-se no meio científico uma marcada dificuldade de consenso sobre o tema, abordado a partir da derivação terminológica neoxamanismo, utilizada para designar determinadas práticas urbanas contemporâneas na busca de experiências com as medicinas indígenas.

Na perspectiva das formulações científicas, porém, as definições são menos consensuais, uma vez que o xamanismo se converte em objeto de interesse de várias áreas do conhecimento, ainda que seja destacada a contribuição dos antropólogos sobre o tema. Neste sentido, a antropologia histórica compreende os rituais como configurações sociais, além de produtos históricos e culturais de sociedades empiricamente situadas no tempo e no espaço, contrariando as definições generalizantes e com forte potencial a-histórico (WULF, 2013, p. 90).

No Brasil, o encontro das práticas culturais indígenas com as religiões monoteístas ocidentais – em especial com o catolicismo – passou a ser enfocado menos como “aculturação”, “perda” e “resistência” e mais como resultado da própria complexidade do fato colonial, em que operam diferentes lógicas e atores, originando formas recíprocas de apropriação simbólica, a partir das interações entre os sistemas culturais europeu e ameríndios, conforme contribuição de Cristina Pompa (2003).

Apesar das contribuições da antropologia, acima destacadas, ainda são escassos os estudos sobre xamanismo ou neoxamanismo produzidos na área das Ciências da Religião. Segundo pesquisa de doutorado realizada por Fabio Stern, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUCSP, apesar “da presença maciça do neoxamanismo na Nova Era de modo geral (...), esse tema não vem sendo explorado por cientistas da religião brasileiros que pesquisam Nova Era com maior propriedade” (STERN, 2019, p. 17). No levantamento feito a partir do banco de teses e dissertações da Capes, o autor contabiliza apenas 12 textos com o verbete “neoxamanismo”, vinculados à área das Ciências da Religião brasileira, produzidos entre 2009 e 2019.²² Em grande parte, estes estudos tendem a relacionar o neoxamanismo a práticas neopagãs, partindo do pressuposto teórico de que neoxamanismo a uma vertente de neopaganismo (CASTRO, 2016).

²² Metade deles, segundo Stern, escritos por Dannyel Teles de Castro, um cientista da religião estudioso de neopaganismo que acaba por tocar na temática do neoxamanismo por constituir um campo limítrofe de seu objeto de estudo principal. (STERN, 2019, p. 44)

Outros têm elaborado uma leitura crítica do tema, no sentido de relacionar as práticas denominadas neoxamânicas a uma das características centrais da Nova Era: as “apropriações culturais de diversas origens, inclusive de origens indígenas” (STERN, 2019, p. 53).²³ Neste processo, além da predileção dos novaeristas pelas culturas xamânicas estrangeiras (MAGNANI, 2005; 1999), as práticas neoxamânicas vem sendo associadas a uma das dimensões mais evidentes da sociedade contemporânea, ao procederem à transformação de saberes nativos em bens de consumo para os buscadores espirituais da Nova Era (STERN, 2019, p. 53). Atendem, desse modo, a um nicho do mercado religioso na contemporaneidade, de forma muitas vezes esvaziada de sentido cultural, quando comparadas com os xamanismos tradicionais, uma vez que seus conteúdos são adotados por conveniência, reduzidos a simplificações, desprovidos de referência a uma cosmologia específica, que lhe confirmam significado (LEITE, 2016).

Do ponto de vista das práticas neoxamânicas características da Nova Era, a despeito dos sentidos diferenciados que muitas vezes atribuem ao universo simbólico dos povos originários do continente americano e de sua ampla variedade - resultante da mescla de interpretações transculturais de cosmologias indígenas e de saberes contemporâneos -, dois traços característicos do xamanismo tradicional ainda podem ser reconhecidos: uma figura ativa central (referente ao xamã) e o uso de substâncias alteradoras dos estados de consciência, geralmente por ele ministrada com fins curativos.

Na interpretação do antropólogo Miguel Bittencourt (2016), xamãs são considerados mestres do mundo espiritual, dotados de conhecimento acerca da medicina da floresta. Aptos, portanto, a direcionar os sujeitos por diversas técnicas ritualísticas. A partir do perspectivismo ameríndio, nota-se a associação entre um mundo visível e um mundo invisível, tornando possível considerar o xamã - ou quem faz o papel dele na atualidade - um viajante em trânsito com capacidade de adotar perspectivas alternadas (CASTRO, 1996).

²³ Referências encontradas, por exemplo, no artigo: OLIVEIRA, Amurabi Pereira de; BOIN, Felipe. A pluralidade de experiências do sagrado nas sociedades contemporâneas. *Religare*, João Pessoa, v. 14, n. 2, p. 343-362, 2017.

Com base na vertente curativa, ritualísticas com o uso de plantas medicinais vêm sendo utilizadas por diferentes grupos na atualidade, extrapolando o universo das populações ameríndias. Neste século, surgiram no Brasil, algumas novas religiões que, apesar de se desenvolverem em contextos urbanos, incorporam saberes xamânicos sobre variedades botânicas que foram conservados e adaptados a novas condições socioculturais²⁴. Ocorre então o uso controlado de substâncias psicoativas, dentro de uma estrutura social hierarquizada e vinculadas a valores doutrinários, as regras de conduta e práticas rituais (MCRAE, 2009, p. 27), “produzem sistemas de ordem, frequentemente hierárquicos, expressando relações de poder” (WULF, 2013, p. 95), também considerados por Wulf como dramas sociais dinâmicos.

Ao longo da história, o uso de plantas com substâncias alteradoras da consciência é comum em práticas xamânicas. Ernesto De Martino foi um dos precursores nos estudos do xamanismo em sociedades mágicas, descrevendo e analisando diferentes ritos e mitos xamânicos na obra *El Mundo Magico*. Atualmente, o atributo curativo dessas substâncias vem sendo bastante estudado, porém, segundo Santos (2007), não estão relacionados somente a propriedades psicoquímicas, enfatizando assim a importância do ritual, objeto de análise do presente estudo.

Dentre as substâncias utilizadas nos rituais designados como neoxamânicos, a ayahuasca tem sido uma das mais recorrentes e mencionadas pelos estudos sobre o tema. Pesquisador do *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos* (NEIP), Edward MacRae alega que as culturas ameríndias consideram a ayahuasca um chá sagrado ingerido em rituais religiosos pelo líder espiritual da comunidade, ou por mais pessoas, as quais são dirigidas por ele com finalidades como: a caça, a guerra e a cura.

²⁴ É importante salientar que tal adaptação sociocultural leva a um distanciamento das origens curandeirísticas “voltando-se mais para o desenvolvimento do autoconhecimento e o enfrentamento das grandes questões existenciais da vida, da morte e do sofrimento [...] Muitas vezes, essas substâncias podem, até, ser utilizadas dentro de um contexto ritualizado, ocorrendo, em alguns casos, até mesmo, um processo de reelaboração e complexificação do ritual” (McRae, 2009, p. 26- 27).

Apesar dos ataques sofridos nos últimos cinco séculos, sobrevivem, ainda, ricos mananciais de saber fitoterápico preservado tanto pelos xamãs que vivem em sociedades tribais, quanto pelos curandeiros de cultura mestiça vivendo, muitas vezes, em regiões urbanas. (MCRAE, 2009, p. 26).

Mecanismos enteógenos vêm recebendo atualmente uma atenção especial mediante o aumento do consumo de substâncias e plantas que produzem alteração na consciência. Extensa variedade de contextos culturais envolve o consumo ritual da ayahuasca, desde práticas xamânicas de comunidades indígenas localizadas na Amazônia, até ritos realizados em contexto urbano. Segundo o antropólogo Mauro Almeida, a ayahuasca difundiu-se em cultos urbanos no Brasil associados a práticas terapêuticas e ao chamado neoxamanismo (ALMEIDA, 2002, p. 15).

Estudiosa das Ciências da Religião, Andréa Gomes (2013) clarifica aspectos fundamentais para a compreensão daquilo que, no presente trabalho, é chamado de neoxamanismo. A autora realiza a distinção entre o xamanismo, “quesegue as tradições. Gomes reflete, também, sobre a possibilidade de se encontrar vestígios do xamanismo no interior de diversas religiões, ao considerá-lo como uma técnica do êxtase, constituinte de alguma forma da mística da religião. Isso, segundo a autora, torna desafiador a diferenciação e classificação do que é ou não xamanismo, visto que suas práticas se apresentam conectadas às demais religiosidades.

No Brasil, as primeiras práticas terapêuticas ancestrais adaptadas à realidade urbana são conhecidas por “Religiões Ayahuasqueiras”. O início destas práticas se deu no Estado do Acre, por volta de 1930, com a fundação do grupo religioso sincrético Santo Daime. Posteriormente, outros grupos sincréticos foram fundados, como a União do Vegetal (UDV), em Rondônia, e a Barquinha, também no Acre. Estes grupos aperfeiçoaram algumas práticas tradicionais da população nativa da Amazônia, mesclando-as com práticas afro-brasileiras, espiritualistas e cristãs. Desde então, ocorreu uma expansão geográfica desses grupos, que hoje encontram adeptos por todo o Brasil (LABATE, 2004).

A complexidade na designação de uma prática ritualística como neoxamânica leva ao dissenso entre os estudiosos do tema, conforme já mencionado. Na interpretação da antropóloga Sandra Lúcia Goulart (2019), a propósito das religiões ayahuasqueiras existentes no Brasil, seria possível classificá-las em três fases, a primeira refere-se ao surgimento dos primeiros grupos, antes da sua dispersão para fora da região amazônica, representada por fundadores das religiões ayahuasqueiras e representantes políticos locais. A segunda fase é caracterizada pela expansão destas religiões para diversas regiões do Brasil, marcada pelo debate das políticas públicas sobre drogas, abarcando a construção de legitimação pública destes grupos, com seu o reconhecimento do direito do uso religioso da ayahuasca pelo Estado. A terceira e atual fase é caracterizada por uma mudança radical nas estratégias de representação dessas religiões, ocorrendo a reivindicação do reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro (GOULART, 2019, p. 203).

Ainda sobre este tema da patrimonialização da ayahuasca, a dissertação de Maíra de Oliveira Dias (2015), constitui uma das poucas contribuições empíricas em Ciências das Religiões (nome que leva o PPG da Universidade Federal da Paraíba), sobre o processo de tombamento, criação de museus e o pedido coletivo de registro do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro. Apesar disso, não associa tais práticas ao neoxamanismo, apenas referindo-se aos estudos que o fazem (DIAS, 2015, pp. 60, 101, 135).

A antropóloga e estudiosa da ayahuasca, Beatriz Labate, questiona: “Religiões Ayahuasqueiras brasileiras são sistemas xamânicos?” (LABATE, 2002, p. 240). A autora estuda novas modalidades urbanas do consumo da ayahuasca, as quais comportam certo grau de ambiguidade, visto que, ao mesmo tempo que mantêm uma ligação histórica e simbólica com as práticas ancestrais, rejeitam os modelos tradicionais (LABATE, 2004, p. 254).

Apropriando-se da denominação neo-ayahuasqueiros, Labate alega que estes movimentos formam uma interseção entre as redes constituintes da Nova Era e religiões ayahuasqueiras tradicionais, condição específica ao caso brasileiro, com o uso urbano de substâncias psicoativas de origem indígena. Considera estes movimentos como subproduto da expansão nacional do Santo

Daime e da União Do Vegetal, concluindo que, os neo-ayahuasqueiros ou ayahuasqueiros alternativos, são parte da rede urbana da ayahuasca e integram, simultaneamente, outras redes urbanas. Segundo Labate, observa-se atualmente “uma fragmentação e projeção múltipla de aparecimento de novas versões de consumo da ayahuasca nos centros urbanos” (LABATE, 2004, p. 84).

Os subgrupos urbanos são vistos como neo-ayahuasqueiros. Os dirigentes de instituições, ou grupos legalizados para consumo ritual da ayahuasca são chamados por Labate (2004, p. 398) de “neo-xamãs”, dentro do universo da Nova Era, os quais vêm promovendo inúmeras atividades holísticas em centros urbanos, ao se apropriarem de aspectos da cultura ameríndia a partir do contexto urbano contemporâneo, o que torna os “neo-xamãs” formuladores de novas religiosidades, a partir do suposto arcabouço simbólico do xamanismo ancestral.

Do ponto de vista dos seus componentes bioquímicos, a ayahuasca é uma bebida psicoativa - substância que age no sistema nervoso central alterando a função cerebral - feita a partir da fervura de duas plantas: o cipó *Banisteriopsis caapi* e folhas do arbusto *Psychotria viridis*. Segundo Brito (2002) as folhas do arbusto liberam a substância alucinógena e o cipó atua na quebra das resistências do corpo ao componente alucinógeno. A substância DMT -Dimetiltriptamina, responsável pelos efeitos psicoativos, é rapidamente metabolizada pelo organismo humano, devido a uma enzima chamada monoaminoxidase (MAO). Porém, na ingestão da ayahuasca, é possível sentir efeitos alucinatórios (também conhecidos como miração, estado de força, visões) devido às B-carbolinas – harmina, harmalina e tetrahydroharmina – contidas no cipó, que são inibidoras da MAO (BRITO, 2002, pp. 629-631). Desta forma, a ingestão separada das plantas não gera os efeitos desejados.

Na interpretação científica do transe, ocorrem conflitos, sobretudo, no que diz respeito às mudanças dos estados de consciência. Neste sentido, o psiquiatra e estudioso da religião, Paulo Dalgarrondo (2008), alega que o transe faz parte do que ele denomina como alterações qualitativas da consciência, sendo possível, então, explicá-lo com amplo detalhamento:

Estado de dissociação da consciência que se assemelha a sonhar acordado, diferindo disso, porém, pela presença de atividade motora automática e estereotipada acompanhada de suspensão

parcial dos movimentos voluntários. O estado de transe ocorre em contextos religiosos e culturais [...] O transe dito extático pode ser induzido por treinamento místico-religioso, ocorrendo geralmente a sensação de fusão do eu com o universo. (DALGARRONDO, 2008, p. 99).

Em outro estudo, o autor distingue os fenômenos religiosos e psicopatológicos, analisando a articulação e a diferenciação entre a natureza do delírio religioso e o universo religioso cultural, como conteúdo das vivências²⁵, características das experiências sensoriais²⁶, grau de certeza das vivências²⁷, *insight*²⁸, controle volitivo²⁹, significado para a vida do sujeito³⁰, estilos de vida e personalidade do sujeito³¹ e comunicação da experiência com outras pessoas³² (DALGARRONDO, 2008, p. 169).

Assim, o termo neoxamanismo contemplaria práticas diversificadas mediante o uso da ayahuasca e outras medicinas como tabaco, rapé, sananga e kambô. Enquanto tradição reinventada, constitui um conjunto de práticas regidas por regras de cunho simbólico, onde valores e normas comportamentais acabam sendo reafirmados pela repetição ritualística.

As substâncias psicoativas presentes em algumas plantas são responsáveis, conjuntamente a outros componentes ritualísticos - como, por exemplo, a dança e a música - por modificarem o corpo e a mente. Dentre as práticas que produzem tal efeito, aquelas que envolvem o uso ritual da ayahuasca poderiam ser compreendidas nos termos formulados por De Martino, como

²⁵ Os conteúdos seguem uma doutrina religiosa: são aceitáveis pelo subgrupo cultural.

²⁶ Os elementos sensoriais são mais intelectuais.

²⁷ As crenças se formam com a possibilidade da dúvida.

²⁸ Insight pode estar às vezes presente e às vezes ausente.

²⁹ Há, por parte do sujeito, um grau de controle e direcionamento sobre as vivências.

³⁰ Sentido de autorrealização.

³¹ Tanto o estilo de vida quanto a personalidade do sujeito revelam religiosidade presente e antecedendo a vivência.

³² Sujeito busca relatar sua experiência para outras pessoas, sobretudo de seu grupo cultural.

responsáveis pela configuração de um complexo de experiências e representações em regime protegido (DE MARTINO, 2004, p. 141).

2.2. O ritual neoxamânicos sob um enfoque demartiniano

O estudioso das religiões Ernesto de Martino - referência para esta dissertação e sobre o qual discorreremos mais detalhadamente neste capítulo - também aborda questões culturais a respeito da eficácia de práticas “mágicas” a partir do conceito de natureza culturalmente condicionada (DE MARTINO, 2004 p. 116). Assumindo como aspecto essencial para a aceitação dessas práticas no mundo científico moderno, a superação pelos cientistas de sua própria história, de forma a alcançarem um ponto de vista mais elevado e uma perspectiva mais abrangente, adicionando o paranormal em seus estudos³³ (DE MARTINO, 2004, p. 115).

A partir de inúmeros documentos etnológicos, que reportam à realidade histórica dos poderes mágicos em sociedades tradicionais, De Martino argumenta que o significado e o papel das práticas ritualísticas não podem ser compreendidos “*con independencia del sentido de la realidad que sirve de predicado al juicio*”, o qual, por sua vez, “*puede aprehenderse sólo en individuación del drama histórico del mundo mágico*” (DE MARTINO, 2004, p. 134). Na história do magismo, este “drama” tem a ver com a “crise de presença”, ou seja: o “*tema de la presencia personal que corre el riesgo de perderse y que serescata de este riesgo*” (DE MARTINO, 2004, p. 147) mediante o “regime de proteção”, criado pelo ritual. Conforme o enfoque histórico-cultural do autor, crise de presença estaria fundamentalmente ligada a condições históricas específicas de existência, tratando-se de uma crise que:

³³ Nos estudos da paranormalidade, De Martino representa uma rotura com as tendências que vigoravam no meio científico da época, formulando seus estudos com o viés da “metapsíquica”. Ou seja, crenças que reatualizam uma visão de mundo ocultista, intermediadas por um *modus operandi* científico. Na visão de Richet (1923, p. 5), metapsíquica é uma ciência que engloba a produção de fenômenos e mecanismos devido a forças inteligentes ou poderes desconhecidos. Outro autor cuja teoria da “metapsíquica” aproxima-se de De Martino é Chevalier (1986) o qual utiliza a terminologia “paraciência” para se referir ao estudo técnico-científico.

(...) se manifiesta en determinados momentos críticos de la existencia, cuando se exige a la presencia que realice un esfuerzo mayor que de costumbre. A veces basta con una simple ruptura del orden habitual para comprometer la presencia en la lucha que caracteriza a la magia. De aquí la "neofobia mágica", la "magi- cidad de lo inusitado", la necesidad de compensar toda violación de la tradición. (DE MARTINO, 2004, pp. 147-48).

Conforme interpretação de Cristina Pompa, nestes momentos de crise, o ritual promoveria uma de-historização, ou seja, uma espécie de suspensão do tempo ordinário, funcionando como

(...) um dispositivo cultural - variável conforme as sociedades, as épocas históricas e os "regimes de existência" em que indivíduos e grupos experimentariam diferentes tipos de crises – que permite controlar e recuperar simbolicamente a crise (De Martino usa o termo "replasar"), numa dimensão "protegida", na qual o simbolismo mítico-ritual reitera o ato fundador das origens e, portanto, a resolução prototípica". (POMPA, 2021, p. 14-15).

Na concepção demartiniana, portanto, o ritual cria um regime protegido, onde as técnicas mágicas são capazes de recuperar valores coletivos que dão sentido à dimensão histórica do viver, caracterizado pelo resgate da presença, ou seja, a possibilidade de ser no mundo, de estar presente e de fazer a história (POMPA, 2021, p. 15). Segundo esta perspectiva profundamente histórica de interpretação dos poderes mágicos, De Martino atribui um papel de destaque às técnicas usadas para induzir o transe – *"Soledad, oscuridad, ayunos, pruebas muy rigurosas, danza orgiástica, concentración, canto monótono, redobles de tambor, sueños revelatorios, sahumeros, narcóticos"* (DE MARTINO, 2004, p. 151) -, as quais provocariam a dissociação do psiquismo, para sua reintegração em contexto protegido. Ou seja: o resgate da presença. Em suma:

El análisis de las técnicas mágicas para producir las condiciones de trance parece, pues, tener como finalidad el debilitamiento o la atenuación del ser-en-el-mundo, la disolución de la conciencia como presencia. Pero se trata sólo de una apariencia, de un engaño de la abstracción propia de nuestro análisis. Una vez más, el riesgo al que se expone el "soy aquí" no es más que un momento del drama existencial mágico: el otro momento es el rescate del ser-en-el-mundo, la afirmación de la presencia, la articulación de un mundo significativo en el que se está presente. Las técnicas mágicas para debilitar la presencia unitaria no tienen el fin de suprimir por completo la presencia: por mucho que el ser- en-el-mundo pueda, en el estado de trance, retroceder, atenuarse y reducirse, todavía debe seguir existiendo lo bastante como para mantener el trance sin precipitarlo en la posesión incontrolada y para adaptar la actividad de los "espíritus" a las contingencias

concretas que se verifican en la sesión. (DE MARTINO, 2004, p. 156).

No magismo, os neoxamanistas contemporâneos cumpririam papel semelhante ao de um psicoterapeuta, dentro de um contexto cultural específico. Isto porque, enquanto os membros do grupo podem perder sua presença no regime protegido dentro de uma encenação performativa ritualística, o neoxamã é dotado de conhecimento sobre o limiar da performance, visto que adquiriu a habilidade de superar sua própria crise e se tornar um centro de clarividência e direcionamento da crise do outro. Assim, o risco e o resgate não constituem um drama estritamente individual, na medida em que: *“A través de la figura del hechicero, a través de su drama existencial, es la comunidad en su conjunto, o al menos uno o más miembros de ella, la que se abre a la vicisitud del ser-en-el-mundo que se pierde y se reencuentra”*. Nexa esteque, segundo De MARTINO, *“se torna evidente sobre todo en la forma del magismo chamánico”* (DE MARTINO, 2004, p. 160).

Na concepção demartiniana, “risco” e “resgate” são sempre culturalmente determinados, na medida em que

(...) las experiencias individuales conectadas al drama existencial propio del magismo no quedan aisladas y carentes de relación unas con respecto a las otras, sino que se plasman en tradición, y como tradición proveen las expresiones ideológicas e institucionales en el seno de las cuales se moverán las nuevas experiencias individuales, y gracias a las cuales tendrá unidad de evolución la alternancia de riesgos, audacias, derrotas y victorias que caracteriza al mundo mágico. (DE MARTINO, 2004, p. 164).

Nestes termos, o instrumental teórico e conceitual desenvolvido pelo autor nos parece perfeitamente operativo para os estudos dos movimentos neoxamânicos, que fazem uso de substâncias indutoras do transe. Isto porque, embora o referencial empírico demartiniano esteja centrado no drama de sociedades pertencentes a uma época mágica, completamente afastadas no tempo e no espaço da civilização ocidental, é possível pensar que, também nestas, o rito comporta uma função histórica precisa, que tem a ver com os problemas de cada época e sociedade, que ancoram o drama existencial.

Portanto, trazidos para os contextos dos rituais neoxamânicos, cabe indagar, em termos demartinianos, qual a função destes, mediante uma abordagem historicamente situada do *“riesgo de no ser-en-el-mundo”* contemporâneo? Ao

mesmo tempo, cabe averiguar em que medida os problemas que ancoram o drama de nossa época, implicam adaptações e atualizações das próprias técnicas, supostamente eficazes na cura do ser.

Para o caso do Brasil, vale lembrar que o uso contemporâneo da ayahuasca tem ocorrido em ritualísticas sincrético-religiosas, onde o contexto místico que rememora o uso de plantas é conservado, mas a cosmovisão original é abandonada (ZULUAGA, 2002, p. 135). Aspecto significativo ao considerar a perspectiva de Gomes (2013, p. 201), que discorre sobre o fato de os xamanistas contemporâneos constantemente buscarem novas concepções de rito, embasados no tempo e espaço onde realizam suas vivências. Gomes também alega que os cantos e as músicas (induições ritualísticas) vêm sofrendo transformações, pouco a pouco sendo convertidos em mantras, cânticos e orações com conteúdo religioso ou filosófico. Desta forma, em enfoque demartiniano, as técnicas se atualizam para proteger e resgatar a presença do sujeito em épocas historicamente definidas.

Mancini também discorre a respeito de técnicas ritualísticas serem produtoras de modificações, sejam elas existenciais ou psicossomáticas:

[...] como todo rito, parecen reposar sobre um “tecnicismo” interno específico: ejercicios psicocorporales próprios de tradiciones místicas y/o esotéricas occidentales; técnicas orientales de disciplina psíquica y corporal; regímenes retóricos codificados que, em razón de su eficacia performativa, se cree que producen profundas modificaciones em el plano existencial y psicossomático. (MANCINI, 2008, p. 9).

As reconfigurações destes dispositivos culturais indutores do transe, dentre os quais sobressai o agenciamento da ayahuasca, tem levado alguns estudiosos a reduzir o valor antropológico do mito, passando a validar mais o ritual e sua historicidade. É esta, por exemplo, a perspectiva da antropóloga e estudiosa de rito e elementos do transe, Rosa Virginia Melo (2018), cuja atenção se volta para pontos significativos a serem considerados pelo estudo de caso proposto pela presente dissertação, tais como: hierarquia, cenário, performance, comportamento, ritmo, música, dança, relatos, etc. Segundo a autora:

A relevância da função orgânica, intensamente física e afetiva recoberta pela linguagem doadora de sentido é um movimento através do qual é possível observar “como funciona” e “o que faz” o uso do psicoativo operar de uma certa maneira no que diz respeito aos processos orgânico, emotivo e institucional. (MELO, 2018, p. 383).

Tais enfoques deslocam a ênfase para o ritual enquanto técnica - nos termos formulados por Silvia Mancini - ao reorientar as posturas errôneas produtoras de estados de sofrimento, tanto em nível individual, quanto coletivo. A autora apresenta a proposta de que tal modelo operativo permite reflexão científica sobre a aplicação de dispositivos mítico-ritualísticos em momentos de crise dos sujeitos.

Neste sentido, trata-se de indagar "*¿Para qué puede servir la creación de los mitos y los ritos?*" e "*¿A qué tipo de problemas, de necesidades, de contradicciones humanas permite ofrecer una solución adaptada la fabricación de mitos y la adaptación de comportamientos rituales?*" (MANCINI, 2008, p. 20).

Esta pergunta é norteadora do próximo capítulo, que buscaremos responder a partir do estudo de caso realizado junto ao Instituto Cristão Filhos da Luz.

Capítulo 3

Instituto Cristão Filhos da Luz: um estudo de caso

Cabe neste terceiro e último capítulo proceder à instrumentalização do ferramental teórico-conceitual anteriormente apresentado, para o estudo do caso empírico selecionado pela pesquisa: as práticas ritualísticas no âmbito do Instituto Cristão Filhos da Luz, reconhecido por seus membros e dirigentes como uma expressão de neoxamanismo, mediante o uso da ayahuasca.

A metodologia eleita para tal, é o estudo de caso, visto que é uma metodologia bastante abrangente por contemplar inúmeras etapas, dentre as quais, são de exímia importância para a presente pesquisa, a coleta e análise de dados. Segundo Robert Yin (2010), o estudo de caso visa a exploração, descrição e explicação do evento, porém, quando não possível, fornecer uma ampla compreensão do fenômeno. Yin também relaciona o estudo de caso com a presença das questões “como” e “por que”, aqui tomadas como essenciais para a análise da religião como técnica, conforme proposta por Mancini (2008). Outros autores apresentam visão semelhante a respeito do estudo de caso e a contemporaneidade “o estudo de caso apresenta uma característica exploratória, o que permite sua utilização em eventos atuais e pouco explorados” (COSTA; NASCIMENTO; *et al.*, 2013, p. 54). Ventura (2007) considera que a flexibilidade desse tipo de pesquisa é recomendável nas fases iniciais de uma investigação sobre temas complexos, para a construção de hipóteses ou reformulação do problema.

Desta forma, a presente pesquisa objetiva buscar a identificação de alguns dos principais sentidos conferidos aos rituais denominados neoxamânicos, de forma a compreender o que os participantes das práticas ritualísticas desenvolvidas no espaço do Instituto Cristão Filhos da Luz, localizado na Av. Magay nº 108, Osvaldo Cruz-SP, consideram como objetos de cura em suas diferentes e complementares dimensões (individuais e coletivas) e de que forma o rito se revela eficaz, no sentido de gerar e sustentar a credibilidade neste potencial curativo.

Através da análise de anamneses (fichas pré-estabelecidas e completadas por cada participante no momento da sua inserção no grupo³⁵), é possível verificar dados como sexo, idade, religião, situação familiar, situação financeira, situação de saúde e, o mais importante para esta pesquisa, o que o participante busca ao adentrar nessa experiência. O recorte desta análise teve o período estipulado entre janeiro de 2018 até maio de 2021, período em que 220 pessoas ingressaram no Instituto. Deste número, um total de 55 ingressantes aceitaram participar da pesquisa, assinando o termo de consentimento livre e esclarecido. Desta forma, obtém-se como material de análise um total de 55 anamneses.

Posteriormente, à luz das demandas apresentadas pelos participantes da pesquisa, procedeu-se à análise das práticas, da narratividade e do simbolismo envolvidos nos rituais do Instituto, de forma a compreender o que os praticantes do denominado neoxamanismo consideram como objetos de cura em suas diferentes e complementares dimensões (individuais e coletivas) e, de que forma, o rito se revela eficaz, no sentido de gerar e sustentar um potencial curativo para as buscas registradas. O Instituto conta com duas páginas do *facebook*, onde as vivências são transmitidas ao vivo, tornando possível analisar a performance ritual das mesmas através de conteúdos audiovisuais, visto que, embora cada vivência tenha suas particularidades, trata-se de um ritual estruturado e com etapas pré-definidas.

Para tanto, contamos com a colaboração da dirigente do Instituto Filhos da Luz, que prestou informações verbais e esclarecimentos em relação ao histórico do espaço por ela criado, seus principais eventos, a ritualística e a simbologia observados, bem como demais dúvidas que foram surgindo no decorrer da pesquisa. A mesma mostrou-se aberta e disponível a esclarecimentos necessários à medida que o ritual foi sendo por mim analisado. Estas informações verbais, se deram mediante o prévio consentimento da dirigente, que assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, segundo procedimentos previstos pelo CEP/CONEP.³⁶

A pesquisa segue embasada nos padrões de Gil (1995) a respeito da flexibilidade - ao considerar que o estudo de caso não aceita um roteiro

³⁵ O modelo das fichas segue em anexo.

³⁶ O modelo do TCLE assinado pela dirigente segue anexo. Esclareço, portanto, não ter havido a formalização da entrevista, nem de forma escrita ou oral das informações prestadas, tendo estas sido obtidas mediante conversa presencial e via whatsapp.

completamente rígido para a sua delimitação -, mas que é possível definir algumas fases no seu delineamento, quais sejam a delimitação da unidade-caso; a coleta de dados; a seleção, a análise e a interpretação dos dados e, finalmente a elaboração do relatório. Contudo, no caso dos objetivos definidos pela presente dissertação, tais dados constituem a própria matéria-prima da pesquisa, capaz de nos dar acesso ao universo simbólico das práticas ritualísticas analisadas, bem como à natureza das demandas que buscam atender, reveladoras do seu potencial de cura.

As etapas propostas por Gil se revelaram fundamentais para o presente estudo, cuja unidade-caso será apresentada a seguir.

3.1. Breve descrição do Instituto

O Instituto Cristão Filhos da Luz tem sede na cidade de Osvaldo Cruz, situada na região oeste paulista, com 30.917 habitantes segundo o último censo de 2010, e população estimada de 33.118 habitantes em 2021 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE.³⁷ No campo “amostra de religião”, também no censo de 2010, a religião católica apostólica Romana aparece como a predominante entre seus habitantes.³⁸

O Instituto iniciou seus trabalhos em março de 2015 e permanece ativo até o presente momento, definindo-se como uma organização religiosa com alvará de funcionamento municipal - legalizada para o consumo ritualístico da ayahuasca.

A dirigente do Instituto - a qual pode também ser reconhecida como líder espiritual ou, conforme designação de Tavares (1998), “terapeutas não-médicos” - é uma figura de eximia importância para a condução da função ritual. Iniciou a prática e estudo de rituais com o uso de medicinas sagradas na cidade de Sorocaba, estado de São Paulo, no Instituto Holístico Beija-Flor. Posteriormente, relata ter sentido necessidade de criar a sua própria “casa”.

Postura que parece estar de acordo com o que Labate aponta como uma das particularidades do líder espiritual na contemporaneidade, ao apresentar que: “O líder passou por vários sistemas filosóficos e religiosos [...] e os incorporou em seu sistema atual, ao mesmo tempo que os incorporou em sua vida” (LABATE,

³⁷ Outros dados a respeito do município estão disponíveis no site do IBGE: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/osvaldo-cruz/panorama>

³⁸ Outros dados a respeito do censo de 2010 das religiões do município estão disponíveis em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/osvaldo-cruz/pesquisa/23/22107>

2004, p. 348). Da mesma forma “o líder faz, nos seus termos, adaptações inspiradas das práticas que aprendeu” (LABATE, 2004, p. 401).

Por informação verbal, a dirigente diz que inicialmente as vivências eram realizadas em um terreno ao lado de sua casa, adquirido após um sonho, mas que permaneceu por um tempo sem uso por ainda não ter encontrado explicações de sua finalidade. Após a mesma assumir a responsabilidade de iniciar e conduzir as práticas neoxamânicas, a atual dirigente adquiriu mais dois terrenos ao lado. Os trabalhos começaram com a participação de poucas pessoas, realizadas em seu quintal, até a construção de um salão nos terrenos, o qual foi batizado pelo grupo como "Salão Dourado". Conta com uma estrutura coberta para realizar as atividades em dias chuvosos, banheiro masculino e feminino separados, uma sala para vivências individuais, um quartinho para guardar equipamentos como colchonetes, almofadas, cobertores, tambor, uma dispensa e uma cozinha, utilizada para alimentação após as vivências. Resta um amplo gramado aberto, local apropriado para uma fogueira, além de árvores e plantas, dentre elas, o cipó mariri e a chacrona - componentes da ayahwasca.

A figura a seguir é referente ao Salão Dourado – Sede do Instituto Cristão Filhos da Luz. (FIGURA 1).

FIGURA 1 - SALÃO DOURADO



Imagem de autoria própria.

A figura a seguir é a *Psychotria viridis*, também conhecida como Chacrona. (FIGURA 2).

FIGURA 2 - CHACRONA



Imagem de autoria própria.

A figura a seguir é o *Banisteriopsis caapi*, também conhecido como Jagube, Mariri, Yagé ou Caapi. (FIGURA 3).

FIGURA 3 – CIPÓ MARIRI



Imagem de autoria própria.

A imagem a seguir é a mesa de alimentação do Instituto Cristão Filhos da Luz, compartilhada pelos participantes após as vivências. (FIGURA 4).

FIGURA 4 - REFEIÇÃO



Imagem de autoria própria.

Através de aspectos etnográficos, apresentaremos a seguir as características do grupo em estudo, é apresentado, visto ser esta uma forma de pesquisar na vida social, valores éticos e morais, códigos emocionais, intenções e motivações, que orientam a conformação de uma determinada sociedade (ECKERT; ROCHA, 2008).

Cada prática³⁹ do grupo (segundo informação verbal da dirigente) recebe cerca de 10 a 30 participantes, os quais não são todos moradores locais. Pode variar em quantidade devido à possibilidade de porção significativa dos mesmos serem itinerários. Os encontros são realizados com periodicidade quinzenal, na maioria das vezes, com duração aproximada de 6 horas. Os participantes pertencem a diversas cidades, algumas próximas da região como Tupã, Presidente Prudente, Rancharia, Dracena, Marília, Adamantina e Bastos.

³⁹ As práticas do grupo também podem ser chamadas de vivência ou trabalho.

Participando também, sempre que possível, pessoas de cidades mais distantes como Londrina, São Paulo e Sorocaba. Em relato verbal, a dirigente alega que o grupo apresenta diferenças em condições como faixa etária, condição socioeconômica, e religiões diferentes, porém, todos com propósitos comuns.

O nome do Instituto contém a palavra “Cristão”, a qual pode nos remeter a hegemonia das religiões cristãs. De acordo com a dirigente do Instituto, o termo “Cristão” é esclarecedor do pluralismo religioso praticado no local, a qual considera o Instituto um sistema aberto e inclusivo. Para melhor compreensão de tal ambivalência de sentido, aproprio-me dos estudos de Labate (2004) ao alegar que na abordagem de novos grupos urbanos que fazem o uso ritualístico da ayahuasca “Jesus não é o Deus, mas sim um grande Mestre Ensinador” e que a vertente crística concebe Jesus como “um antecipador da Nova Era, um profeta, um iluminado” (LABATE, 2004, P. 149). Daí a denominação “Cristão”, do Instituto estudado, não significa hegemonia ou exclusividade das religiões cristãs, como em princípio pode sugerir.

Dentre as inúmeras formas de religiões e/ou religiosidades presentes no Instituto, a dirigente cita uma mescla de práticas de religiões cristãs, budistas, kardecistas, afro-brasileiras, ameríndias e também relacionadas com o animismo. Como herança das religiões ameríndias, o Instituto pesquisado faz uso da ayahuasca, sendo esta um dos elementos responsáveis pela indução do transe, e da nomenclatura considerada no presente estudo “Neoxamanismo”.

A pesquisa empírica teve por objetivo a identificação de alguns dos principais sentidos conferidos pelos membros que frequentam o referido espaço ao neoxamanismo, aqui tomado como construção histórico-cultural, reconfigurado e ressignificado a partir de apropriações ritualísticas, materiais e simbólicas, que historicamente se revelam, também, um ato de produção, reprodução ou transformação de sentidos. De forma específica, torna-se necessário compreender, através da associação de práticas ritualísticas xamânicas com a narratividade, o que os praticantes do Instituto Filhos da Luz consideram como objetos de cura em suas diferentes e complementares dimensões (individuais e coletivas) e de que forma o rito se revela eficaz, no sentido de gerar e sustentar a credibilidade neste potencial curativo.

A análise dos rituais foi realizada de forma indireta, sem a presença do pesquisador como observador participante devido ao contexto da pandemia, que gerou algumas instabilidades, variando entre redução do número de participantes e interrupção dos rituais por alguns períodos. Desta forma, a análise foi realizada através de materiais audiovisuais, que já estão publicados e disponíveis em *websites*, *facebook* e *instagram*. O que tornou o acompanhamento do evento de investigação possível, decodificando a simbologia, vocabulários, cânticos e performances, os quais impulsionam adeptos a vivenciar sua crença.

Em concomitante com a análise audiovisual, foi realizado o levantamento de anamneses pré-estabelecidas e completadas por cada participante no momento de sua inserção no grupo, que são correspondentes ao período de janeiro de dois mil e dezoito até maio de dois mil e vinte e um, sendo assim distribuídas: 51 referentes ao ano de dois mil e dezoito, 52 ao ano de dois mil e dezenove, 97 ao ano de dois mil e vinte, e 20 ao ano de dois mil e vinte e um, totalizando assim 220 anamneses.

Desta forma, os dados de análise foram de duas naturezas. A fim de analisar o perfil do grupo, bem como suas demandas específicas ao ingressarem no Instituto, foi realizada a análise das anamneses dos participantes. Já para efeitos de verificar ações de cunho ritualístico de forma técnica, foram analisados os materiais audiovisuais.

Nestes termos, o instrumental teórico e conceitual de De Martino foi operativo para os estudos das práticas ritualísticas do grupo, que fazem uso de substâncias indutoras do transe, em especial, a ayahuasca. Isto porque, embora o referencial empírico demartiniano esteja centrado no drama de sociedades pertencentes a uma época mágica, completamente afastadas no tempo e no espaço da civilização ocidental, abriu-se a possibilidade de reflexão desta vertente analítica, para o grupo estudado, visto que, na visão demartiniana o rito, por comportar uma função histórica precisa e que tem a ver com os problemas que ancoram o drama existencial de cada época e sociedade. Trazidos para os contextos dos rituais neoxamânicos, coube então a indagação: qual a função destes, mediante uma abordagem historicamente situada do *“riesgo de no ser-en- el-mundo”* contemporâneo? Ao mesmo tempo que coube a averiguação a respeito das medidas cabíveis aos problemas que ancoram o drama de nossa época e que

implicam adaptações e atualizações das próprias técnicas, supostamente eficazes na “cura/resgate” do ser.

Para tanto, a descrição do Instituto se dá a partir de dois contribuintes importantes e fundamentais, o nome da instituição, que já foi discutido anteriormente, e o emblema representativo da mesma. O emblema foi criado pela dirigente do instituto, e segundo ela (informação verbal), inspirado em algumas das características do Enkan⁴⁰ (emblema da Seicho-no-iê) onde tem representados o sol, a lua e uma estrela, que em sua interpretação, são elementos que trazem “luz”. Consentindo com Paiva (2005) que disserta “o emblema da Seicho-no-iê, denominado “da grande harmonia”, é um círculo constituído pelo sol, pela lua e por uma estrela” (PAIVA, 2005, p. 211). Outroponto de análise é a utilização destes elementos no Santo Daime como título de um hinário⁴¹, e que segundo Fróes (1986) além de exaltar os elementos como seres divinos, também é uma característica presente em rituais indígenas - sugerindo então a influência ameríndia na doutrina.

Este hino exalta os elementos da natureza como seres divinos. É uma característica também presente nos rituais indígenas, onde os astros são entidades que governam os destinos dos homens. (FRÓES, 1986, p. 101-102).

A imagem a seguir é o emblema utilizado pelo Instituto Cristão Filhos da Luz. (FIGURA 5).

⁴⁰ Emblema da Seicho-no-ie disponível em: <https://sni.org.br/seicho-no-ie/institucional/o-que-e-a-seicho-no-ie/>

⁴¹ Mestre Irineu: Sol, lua, estrela. Hino 29 do Santo Daime. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mestre-irineu/sol-lua-estrela/>.

FIGURA 5 – EMBLEMA DO INTITUTO CRISTÃO FILHOS DA LUZ



Imagem disponível na página do facebook do Instituto⁴².

Posteriormente, é analisado o Altar, cuja origem da palavra vem da de ‘altus’, ou seja, elevação, plataforma alta semelhante a uma mesa. Local que possibilite o líder ou mentor espiritual fazer oferecimentos, em um templo religioso ou em um local sagrado. Por informação verbal, a dirigente relata alguns elementos presentes na mesa - símbolos rituais - em especial, vela, incenso, água e cristais, os quais representam os quatro elementos da natureza: o fogo, o ar, a água e a terra. Assim como, também é presente a cruz de caravaca, uma imagem do Mestre Judamidam (conhecido também como Mestre Irineu e fundador do Santo Daime), Jesus Cristo, a Bíblia Sagrada, o Buda de Sábado, Asanas da Yoga, sino tibetano, elefantes, japamala, vaso de flor, ayahuasca e água natural.

Labate (2004) também descreve o altar de um grupo neo-ayahuasqueiro, citando elementos como vela, incenso, água, cristais, cruz de caravaca e Jesus Cristo. (LABATE, 2004, p. 342). Apontando, portanto, que os grupos operam com suas particularidades, destacando também as particularidades do líder ou mentor espiritual.

A composição do altar recebe inúmeras influências, tais como: “(...) recomposições inovadoras e pragmáticas de elementos provenientes de diferentes sistemas cosmológicos, filosóficos, religiosos, místicos (...)” (LABATE, 2004, p. 293). A autora compreende as práticas desses novos grupos como um sistema altamente personalizado, onde ocorre uma contínua experimentação de elementos, os quais podem ser introduzidos e retirados, estando, portanto, em

⁴² Disponível em: <https://www.facebook.com/search/top?q=filhos%20da%20luz>

movimento constante, atribuindo valor positivo ao movimento devido a sua flexibilidade de incorporação de novos elementos, terapias, técnicas, e descobertas diversas que possam surgir. Concordando com a mesma perspectiva, Guerriero (2009) aponta:

As pessoas articulam esses símbolos de maneiras diversas, construindo diferentes sínteses. É possível perceber, portanto, que o sistema de crenças compartilhado pelos agentes e divulgadores das novas práticas não se distingue na totalidade do conjunto de crenças da sociedade abrangente, mas retira deste aquilo que interessa colocando numa ordem inteligível e compreensível. (GUERRIERO, 2009, p. 47).

Labate considera a cosmologia ser vivenciada e representada experiencial, sensitiva e performaticamente (LABATE, 2004, P. 348). Porém, ao considerar a possibilidade de choque de egrégoras, questiona: “qual é o limite para todas estas combinações?” (LABATE, 2004, p. 349).

A partir dessas considerações, aprofundaremos a análise do Altar do Instituto Cristão Filhos da Luz, apresentando a simbologia presente no mesmo, seguido da interpretação particular da dirigente do Instituto e de referencial científico.

As imagens a seguir são do Altar do Instituto Cristão Filhos da Luz. (FIGURA 6).

FIGURA 6 - ALTAR

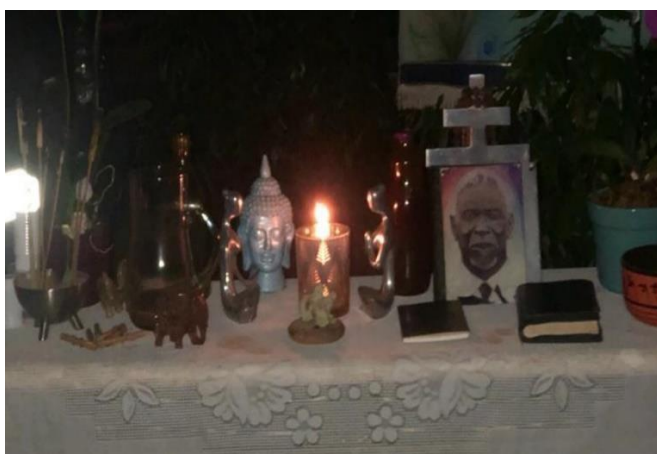


Imagem de autoria própria.

FIGURA 6.1 - ALTAR



Imagem de autoria própria.

FIGURA 6.2 - ALTAR



Imagem de autoria própria.

Iniciaremos a análise com o Sutra da Seicho-no-ie, tendo em vista a inspiração emblemática citada anteriormente. Segundo a dirigente (informação verbal), a presença do elemento se explica pelas suas práticas, seus ensinamentos, a gratidão, o poder da palavra positiva⁴³ e no culto aos ancestrais. Declaração condizente com os estudos de Paiva:

A Seicho-no-iê realça a atitude de agradecimento e o culto dos antepassados e mantém práticas como as reuniões dominicais, denominadas “missa”, e a prece meditativa, a recitação de sutras,

⁴³ Indico leitura da obra: Preceitos de luz: caminhos (Masaharu Taniguchi).

os testemunhos de vivências e as palestras, ministradas pelo preletor. (PAIVA, 2005, p. 210).

Posteriormente, a análise será embasada na presença nos quatro elementos da natureza, os quais são essenciais para a vida. Em interpretação da dirigente (informação verbal), o fogo (representado pela vela) faz parte do plano espiritual e é relacionado com energia e intuição; o ar (representado pelo incenso) faz parte da mente e é relacionado com pensamento e conhecimento; a água (presente na garrafa roxa) faz parte da bioquímica da vida e é relacionada com sentimentos e emoções; e a terra (representada pela areia contida dentro do incensário, pela planta e pelo quartzo rosa) faz parte do corpo físico e é relacionada com suas sensações. Interpretações estas, condizentes com estudos de Arroyo⁴⁴ (1975) ao considerar que o fogo representa a espiritualidade; o ar representa os pensamentos; a água representa as emoções e a terra representa o corpo físico.

Cabe aqui, seguir com a análise do cristal quartzo rosa presente no Altar, o qual segundo a dirigente (informação verbal) transmite calma, representa o amor próprio, amor Incondicional e ensina o perdão, reestabelecendo assim a autoestima e a autoconfiança.

A imagem a seguir é o cristal quartzo rosa, elemento presente no Altar do Instituto. (FIGURA 7).

⁴⁴ Para maiores explicações a respeito do significado dos elementos: ARROYO, Stephen. Astrologia, psicologia e os quatro elementos. São Paulo: Pensamento, 1975.

FIGURA 7 – QUARTZO ROSA



Imagem de autoria própria.

Com relação à imagem do *Buda* que também compõem o Altar, a dirigente (informação verbal) alega ser este um grande Mestre, representativo de iluminação, elevação e da busca pela verdade, além de considerar fundamentos como *samsara* e *nirvana* comuns aos propósitos do Instituto. Ao analisar as terminologias mencionadas pela dirigente, arrisco-me a considerar que independente da via utilizada, o *samsara* contempla alguma semelhança com o estado proporcionado pela ayahuasca em uso ritualístico, ou seja, a passagem entre o mundo físico, mental e astral. Quanto ao *nirvana*, é possível a semelhança entre a consciência desperta e liberta que se adquire após o ritual, porém há discordância em relação ao estado permanente e eterno.

Segue uma breve explicação de acordo com *Krarithnanda* (2015), autor da obra *O Evangelho de Buda*. O autor entende por *samsara* uma passagem alternativa da alma pelo mundo físico, astral e mental, considerando o oposto de *nirvana*, que é um estado permanente e eterno de consciência desperta e liberta. (KRARISHNANDA, 2015, cap. 2).

A imagem a seguir é o Buda do sétimo dia, elemento do Altar do Instituto. (FIGURA 8).

FIGURA 8 – BUDA DO SÉTIMO DIA



Imagem de autoria própria.

Outro fato relevante de análise do *Buda* presente no Altar, é que, segundo a dirigente (informação verbal) trata-se do “*Buda* de sábado” em alusão ao seu dia da semana. Cabe aqui relatar a escassez de materiais científicos a respeito dos desdobramentos históricos que levaram *Buda* a apresentar na contemporaneidade inúmeras imagens, cores e posições, assim como explicações cientificamente embasadas a respeito da relação das diferentes posturas de *Buda* e dias da semana.⁴⁵

Porém, *Buda* está presente nas reconfigurações produzidas no interior das instituições ayahuasqueiras e, também, nas neoxamânicas. Tendo como indicativo de tal fato o Hinário da Águia, que Labate (2004) cita em sua obra:

Contém uma série de referências novas em relação à doutrina do Santo Daime, como por exemplo alusões a salamandras, Saint German, Chama Violeta, gnomos, Ying e Yang, *Buda*, Krishna, entre outros. (LABATE, 2004, p. 401).

Asanas e mudras da Yoga também estão presentes no Altar. Segundo a dirigente (informação verbal), a palavra asana pode ser traduzida como um

⁴⁵ Acredita-se que *Buda* passou sete dias após a sua iluminação pensando no sofrimento de todos os seres vivos e como era sem importância a sua vida antes de atingir a iluminação. Existem diferentes imagens de *Buda* que retratam momentos diferentes de sua vida, assim como, existem posturas diferentes que representam os sete dias da semana, na qual os tailandeses relacionam ao dia da semana que as pessoas nasceram. Dados estes, de fontes não científicas de Mary Catija (2015). Disponível em: <http://thaiyogacursos.blogspot.com/2015/05/significado-das-imagens-de-buda.html>.

assento e os mudras são gestos místicos feitos com as mãos, ambos utilizados para meditação – visando equilíbrio entre corpo, mente e espírito. Dois elementos estão dispostos no Altar, onde o primeiro *Anjali Mudra* é o mudra da gratidão e também utilizado para saudação (as duas mãos ficam unidas no nível do coração), e o segundo *Chin Mudra* é o mudra para ansiedade, concentração e alívio do estresse (a ponta do dedo indicador toca a ponta do polegar e as palmas das mãos ficam voltadas para cima).

A imagem a seguir são as Asanas presentes no Altar do Instituto. (FIGURA 9).

FIGURA 9 – ASANAS



Imagem de autoria própria.

Em relação a Yoga⁴⁶, Guerriero afirma, nos NMR, - “aquilo que denominamos ioga recebe uma infinidade de interpretações e é praticado das mais variadas maneiras” (GUERRIERO, 2014, p. 913). Guerriero demonstra interesse em identificar alguns dos elementos religiosos dessa prática, concluindo que: “O que permite a recriação e a permanência do sentido da ioga é justamente sua centralidade na compreensão de que o divino é encontrado no interior do próprio indivíduo” (GUERRIERO, 2014, p. 913).

De tal forma, a conclusão do autor condiz com a visão da dirigente do Instituto, ao sustentar que:

⁴⁶ Yoga com “Y” é a terminologia original no sânscrito, porém, na contemporaneidade ocidental, utiliza-se também ioga com “I”, ou seja, uma grafia adaptada ao português. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/sobre-palavras/ioga-ou-yoga-respire-fundo-2/>.

Para muitos, a ioga permite uma integração entre a mente, o corpo e o espírito de seus praticantes. Quando compreendida dessa maneira, pode-se perceber que há uma noção espiritual e uma referência a uma realidade suprassensível, pois estaria conectada a uma mitologia própria da Nova Era. (GUERRIERO, 2014, p. 913).

A partir de estudos da Yoga, cabe aqui a análise de outro elemento do altar, o Sino tibetano, que segundo a dirigente (informação verbal) é utilizado na yoga em meditações, práticas espiritualistas e religiosas. O som é produzido ao friccionar o bastão de madeira em sua borda de forma contínua até ele vibrar gerando uma frequência de som. Sua prática é considerada uma medicina vibracional, visto que, as vibrações podem afetar a mente e o corpo, impactando as ondas cerebrais e induzindo o relaxamento. Peterson Menezes - fundador do Centro de Cultura Oriental em Itu/SP - é artesão de Sinos e Gongs usados em meditação, artes marciais e terapias sonoras, explicou em entrevista dada para a prefeitura de São Paulo em 2013 a respeito das práticas curativas com o sino tibetano.

[...] é uma forma de terapia sonora por ressonância, onde o gongo é tocado não batendo com força, mas usando uma técnica onde o som fique contínuo, causando um som suave de um modo terapêutico para provocar a cura. O gongo tocado da forma certa e pelo tempo certo pode realinhar novamente a estrutura doente para saudável. (TELLES, 2013).⁴⁷

A imagem a seguir é o sino tibetano, elemento presente no Altar do instituto. (FUGURA 10).

⁴⁷ Raoni Telles (2013): Terapia Musical. Entrevista com Peterson Menezes. Disponível em <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/noticias/?p=158631>.

FIGURA 10 – SINO TIBETANO



Imagem de autoria própria.

Os elefantes estão presentes no Altar e ficam de costas para a entrada, segundo a dirigente (informação verbal), indicando o fluxo ser para dentro. O elefante fica no Altar simbolizando energia, prosperidade, conhecimento e proteção da casa. Dentro do xamanismo, o elefante é o seu animal de poder. A conexão do animal de poder vem a partir do estado de “força” (sob efeito da ayahuasca) e através de migrações (visões). A conexão com o elefante transmite força, conexão com a sabedoria antiga, remoção de obstáculos e barreiras, confiança, sorte e equilíbrio. Referente ao animal de poder, o arqueólogo Lewis-Williams (2004) alega ser um dos objetivos principais da busca da visão por um xamã, que é ver o espírito do animal que se tornará seu animal ajudante e a fonte de seu poder. (Lewis Williams, 2004, p.167).

A imagem a seguir é um elefante presente no Altar do Instituto. (FIGURA 11).

FIGURA 11 - ELEFANTE



Imagem de autoria própria.

O Machado da Antiga e Mística Ordem RosaCruz presente no Atar, segundo a dirigente (informação verbal) faz parte da filosofia de um grupo místico que busca ensinar seus adeptos sobre os mistérios do mundo e também de sobresi próprios, simbolizando assim no Instituto o autoconhecimento que através da ayahuasca os indivíduos buscam obter. Segundo Sampaio (2020, p.71) em seu estudo sobre o esoterismo ocidental, argumenta que a terminologia “Ordem” utilizada também pode significar sociedade, fraternidade ou círculo, que realizam atividades como eventos, palestras, congressos e festividades destinadas a simpatizantes de ideias esotéricas, objetivando a difusão a sua difusão. A Ordem Rosacruz é uma organização internacional de caráter místico-filosófico, cuja missão é despertar o potencial interior do ser humano⁴⁸.

O Mestre Juramidam, o qual segundo a dirigente (informação verbal) é mais conhecido por Mestre Irineu “fundador do Santo Daime” que obteve seus conhecimentos através da Nossa Senhora da Conceição. Porém, é de grande importância abordar histórico, social e culturalmente os desfechos que levaram o mestre a fundar o Santo Daime, que de acordo com Goulart, a doutrina foifundada por Raimundo Irineu Serra em 1930 – período em que a urbanização do Brasil se intensificava – onde a “cultura rústica” ou o meio rural do Brasil passava por profundas transformações sociais e culturais.

⁴⁸ Mais informações disponíveis em: <https://www.amorc.org.br/quem-somos/>

Em regiões agrárias foram ocorrendo mudanças nos padrões de conduta entre trabalhadores (seringueiros) e patrões, visto que, nesta época ocorria o declínio da exploração da borracha, e os ex-seringueiros deixaram as áreas extrativas e passaram a viver na área urbana, sofrendo extremas dificuldades adaptativas e econômicas. O refluxo da exploração da borracha causou significativo aumento da população e condições precárias nas cidades amazônicas. Em Rio Branco - capital acreana - surgiu a religião do Santo Daime a partir do resgate de antigas práticas rústicas e organização de cultos. Raimundo Irineu Serra, através de contato com um senador do estado do Acre, adquiriu um terreno em área periférica, organizando e fundando a comunidade daimista (GOULART, 2002, P. 281-284).

Uma das práticas recuperadas foi a devoção aos santos Cristãos, segundo Goulart “a constituição do conjunto ritual daimista se faz a partir das antigas festas aos santos cristãos”, fato este relacionado com o caráter “baile” que os rituais do Santo Daime possuem, designados também por trabalho, bailado ou hinário.(GOULART, 2002, p. 287-288). Goulart afirma “o passado inspira a construção do presente” (2002, p. 292). Em suma, a recuperação das tradições do passado, seguidas de reinterpretação, abriu a possibilidade de contorno das consequências desestruturantes causadas pelas transformações sociais da época.

Outro poder do Daime, bastante destacado por essas religiões, é relacionado com sua possível ação terapêutica, cujo poder é relacionado à transformação moral. Segundo Goulart (2002, p. 295) “um fenômeno muito mais amplo do que uma cura puramente orgânica”. A cura foi herdada do curandeirismo ou vegetalismo amazônico (GOULART, 2002, p. 296), no qual a ayahuasca representava e representa até hoje um importante elemento em religiões ayahuasqueiras e neo-ayahuasqueiras.

Labate e Pacheco (2002), mencionam expressões culturais que contribuíram para a composição do Santo Daime, dentre as quais “práticas ayahuasqueiras indígenas, a cultura dos seringueiros da Amazônia, o catolicismo rústico, o esoterismo europeu, o espiritismo kardecista e as religiões afro- brasileiras” (LABATE; PACHECO, 2002, P. 305).

Por fim, a informação verbal prestada pela dirigente do Instituto de que o Mestre Irineu obteve seus conhecimentos através da Nossa Senhora da Conceição, confere com estudos de Labate e Pacheco (2002), que alegam que

Nossa Senhora da Conceição - “Rainha da Floresta” - ocupa um lugar central, visto que entregou a “missão” do Santo Daime a Raimundo Irineu Serra.

A imagem a seguir é uma foto da imagem do Mestre Judamidam, também conhecido como Mestre Irineu - fundador do Santo Daime – que fica presente no Altar do Instituto. (FIGURA 12).

FIGURA 12 – MESTRE JURAMIDAM



Imagem de autoria própria.

Também se faz presente no Altar a cruz de caracava, segundo a dirigente (informação verbal) simboliza poder e proteção. É de origem espanhola, chegando ao Brasil com os primeiros Jesuítas, e hoje readaptada com uma estrela de seis pontas é utilizada como um dos símbolos do Santo Daime.

A imagem a seguir é a Cruz de Caracava, presente no Altar do Instituto. (FIGURA 13).

FIGURA 13 – CRUZ DE CARACAVA



Imagem de autoria própria.

Também está presente no altar o incensário como indicativos das religiões afro-brasileiras citados por Labate e Pacheco (2002, p. 305). O incensário é composto por areia da praia, que segundo a dirigente (informação verbal) representa Iemanjá, uma divindade dos mares considerada uma “grande mãe” a mãe de todos os Orixás. Relato condizente com estudos de Prandi (2001), segundo o qual uma das representações recorrentes de Iemanjá é ter dado à luz as estrelas, as nuvens e os Orixás; ter mostrado aos homens o seu poder sobre as águas e ter poder sobre o mar.

A Japamala, segundo a dirigente (informação verbal), é um cordão (este veio da Tailândia) considerado “sagrado” e feito de contas, o qual ajuda a entrar no estado meditativo. É um objeto antigo de devoção espiritual, conhecido também como “rosário de orações” no ocidente. Condizendo com estudiosos do neoxamanismo, onde a japamala também se faz presente “Japamala é uma espécie de terço indiano de 108 contas. Cada conta é um mantra a ser entoado ou repetido. Ao iniciar o japamala, seguindo a tradição, deve-se dar pelo menos uma volta no japa, ou seja, repetir o mantra no mínimo 108 vezes” (CARDOSO; ANDRADE, 2015).

A imagem a seguir é da japamala que fica no Altar do Instituto. (FIGURA 14).

FIGURA 14 - JAPAMALA



Imagem de autoria própria.

Jesus Cristo e São Francisco de Assis também estão presentes no altar. Segundo a dirigente (informação verbal), Jesus Cristo é um grande pai e São Francisco de Assis ser o padroeiro dos animais.

A imagem a seguir é Jesus Cristo, que fica no Altar do Instituto. (FIGURA 15).

FIGURA 15 – JESUS CRISTO



Imagem de autoria própria.

A imagem a seguir é São Francisco de Assis, presente no Altar do Instituto. (FIGURA 16).

FIGURA 16 – SÃO FRANCISCO DE ASSIS



Imagem de autoria própria.

Imagens representativas também são visíveis no local, ficando espalhadas e presas as árvores. Entre elas Jesus Cristo, Iemanjá e um índio. Por informação verbal a dirigente do instituto alega, Jesus Cristo ser representativo da vertente Cristã do Instituto. Iemanjá representa Nossa Senhora da Conceição, e fica no local onde em relato da dirigente, apareceu para ela. O índio é uma representação da fé nos elementos indígenas os quais estão presentes no Instituto. No chão, com iluminação especial, fica uma estátua da Virgem Maria. E o nome do Instituto com fundo de nuvens, representando o céu e luz.

As imagens a seguir ficam distribuídas e penduradas nas árvores do Instituto, as quais podem ser inspiradoras durante as vivências. (FIGURA 17).

FIGURA 17 – IMAGENS INSPIRADORAS



As imagens são de autoria própria.

A seguir, são apresentados os tambores xamânicos. Segundo a dirigente (informação verbal), os mesmos servem para que os “xamãs” ou condutores se conectem com seus animais de poder e invoquem os espíritos de cura. Há bastante tempo, o ser humano utiliza a “medicina dos sons”, podendo ser sons da natureza ou músicas ritmadas por instrumentos. O som do tambor ajuda a conduzir a

celebração, a dança e também conduzir ao êxtase, facilitando à expansão de consciência. Mutz, em seus estudos de instrumentos rítmicos e religião, afirma que o “uso de instrumentos rítmicos (tambor, chocalho) no xamanismo (umbanda, candomblé e outras religiões) visa justamente isto: causar um efeito paradoxal sobre o cérebro do xamã, para que ele entre em transe” (MUTZ, 1997, P. 100).

Na imagem a seguir é possível visualizar os tambores xamânicos do Instituto. (FIGURA 18).

FIGURA 18 – TAMBORES XAMÂNICOS



Imagem de autoria própria.

A fogueira é um elemento essencial ao ritual, segundo a dirigente (informação verbal) envolve mistério e magia e tudo o que passa pelas suas chamas sai transformado. É a presença de um dos quatro elementos da natureza, além de muito utilizado pelo fato da “fumaça”. A fogueira fica no centro dos participantes e a partir do momento em que é colocada a chama, inicia-se o ritual. Ao redor dela é que os participantes permanecem o tempo todo, nas diversas etapas pré-estruturadas do ritual. O fogo cerimonial é visto como uma chama eterna, pois existe uma energia além da manifestada pelo elemento. Segundo a dirigente, são inúmeras as manifestações vivenciadas na fogueira, as quais quando compartilhadas entre os integrantes do grupo, são “comuns” – portadoras do mesmo conteúdo.

A imagem a seguir é da fogueira de uma vivência do Instituto. (FIGURA 19).

FIGURA 19 - FOGUEIRA



Imagem de autoria própria.

Vestimentas adequadas fazem parte das orientações do Instituto, sendo solicitado utilização de roupas claras, confortáveis, e mulheres usarem saia longa - segundo a dirigente (informação verbal) é um comportamento herdado pelos grupos que fazem o uso da ayahuasca, assim como do Santo Daime.

A imagem a seguir é de um flyer do Instituto com instruções sobre as vestimentas adequadas. (FIGURA 20).

FIGURA 20 - VESTIMENTAS



A imagem a seguir está disponível no website do Instituto.

Os trabalhos são publicados via Whatsapp e facebook, onde são elaborados convites com indicativos (energia) do preparo prévio do trabalho.

As imagens a seguir são flyers ou convites para as vivências em diferentes datas. (FIGURA 21).

FIGURA 21 - CONVITES





As imagens foram disponibilizadas no grupo de whatsapp do Instituto.

Os trabalhos são preparados previamente, em especial a escolha das músicas (indução). São vários os fatores que influenciam, como a fase da lua, a estação do ano, datas comemorativas e representativas de religiões como catolicismo, budismo, umbanda, entre outras as quais compõem o pluralismo religioso presente no Instituto. Nota-se também, através dos convites o “valor da troca”, o qual nas primeiras quatro imagens, são referentes ao ano de 2019 e nas duas últimas imagens, referentes ao ano de 2021.

Devido ao surto da covid-19, os trabalhos precisaram ser encerrados por um tempo. Tempo este que durou mais que o esperado por muitos, de forma que, os participantes solicitavam alguma forma de fortalecerem sua espiritualidade. Adequações foram realizadas, o número de pessoas por vivência foi reduzido, e mais uma página do facebook⁵⁰ foi criada, com o intuito de transmitir as vivências ao vivo. Onde a partir daí, é possível adentrar na análise das práticas ritualísticas.

3.2. Principais demandas dos participantes

Os historiadores da religião Godoy e Matestá (2021), enfatizam que a novidade das novas reconfigurações da religiosidade no contexto pós-moderno, se encontram não somente nas práticas, mas nas formas de transmissão, demandas e necessidades de respostas (GODOY; MAESTÁ, 2021, p. 16). Alegando também que,

⁵⁰ Facebook do Instituto Cristão Filhos da Luz, disponível em: <https://www.facebook.com/groups/2553484701632519>

Nos últimos tempos o que se percebe é a resignificação das antigas tradições, como é o caso do Xamanismo, pregado inicialmente pelas comunidades indígenas, passa a ser aprendido com oficinas e cursos e tem sua linguagem readaptada aos praticantes do movimento (GODOY; MAESTÁ. 2021, p. 5).

Desta forma, visando a verificar o perfil dos participantes do Instituto Cristão Filhos da Luz, foram analisados alguns dados das anamneses, cujos mesmos preenchem ao ingressarem no Instituto. Os resultados da pesquisa no que se refere ao levantamento de índices possíveis de análise das anamneses, serão apresentados discorridos e também em forma de gráfico para possibilitar ampla visualização. Foram tidos como relevantes e levados em consideração os seguintes itens presentes nas anamneses: número de participantes do Instituto Cristão Filhos da Luz no período pré-determinado; número de participantes da pesquisa; sexo; faixa etária; estado civil; presença de filhos; escolaridade; se frequentam alguma religião e qual religião em caso positivo; e o que os participantes buscam ao adentrarem no Instituto.

Inicialmente, foi realizada contagem das pessoas que ingressaram no Instituto no período de janeiro de dois mil e dezoito até maio de dois mil e vinte e um, totalizando 220 pessoas. Como recorte de análise da presente pesquisa, foi tido como material de análise um total de 55 anamneses, ou seja, 55 participantes aceitaram participar da pesquisa, assinando o termo de consentimento livre e esclarecido. Devido ao contexto da pandemia que decorreu na redução de participantes frequentando o Instituto, bem como alguns participantes serem de outros municípios e também itinerários, os termos assinados foram na modalidade presencial - no próprio Instituto - e na modalidade de assinatura eletrônica.

Nas imagens a seguir constam os resultados obtidos através das análises das anamneses dos participantes da pesquisa. (FIGURA 22).

FIGURA 22 – PARTICIPANTES POR PERÍODO DE TEMPO

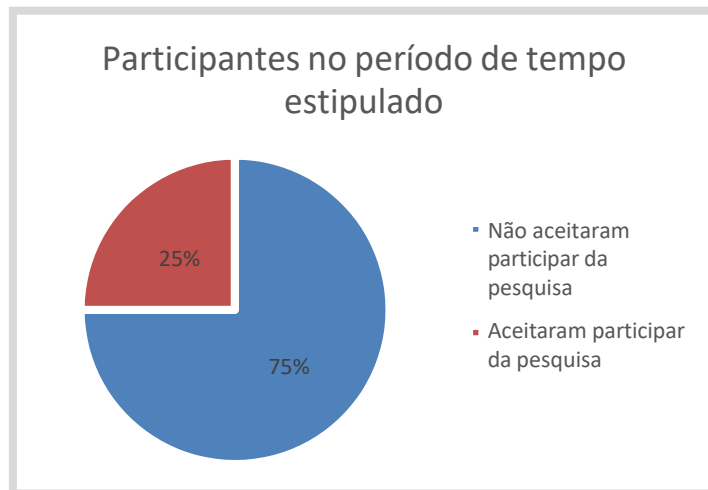


Figura de autoria própria.

Dentre os dados pessoais de análise, o primeiro dado analisado foi o sexo dos indivíduos, onde 24 participantes são do sexo masculino e 31 do sexo feminino.

FIGURA 22.1 - SEXO

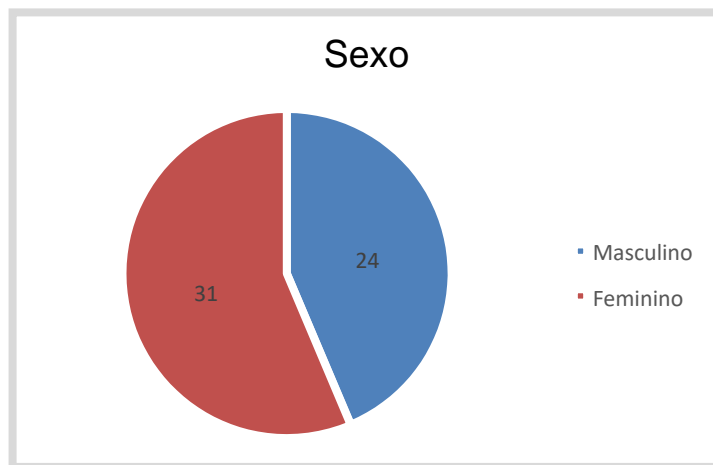


Figura de autoria própria.

Em sequência, foi realizado um levantamento da faixa etária dos participantes, o qual foi realizado através do ano de nascimento e contabilizado em décadas. Os resultados obtidos foram: 4 participantes (1960); 12 participantes (1970); 15 participantes (1980); 21 participantes (1990) e 3 participantes nasceram entre (2000 e 2010). Com esses dados é possível notar presença de indivíduos de idades significativamente diferentes participando do

grupo, ou seja, o grupo conta com participantes que nasceram entre 1960 e 2010. Porém, a maioria dos participantes da presente pesquisa, são nascidos entre 1980 e 2000.

FIGURA 22.2 – FAIXA ETÁRIA

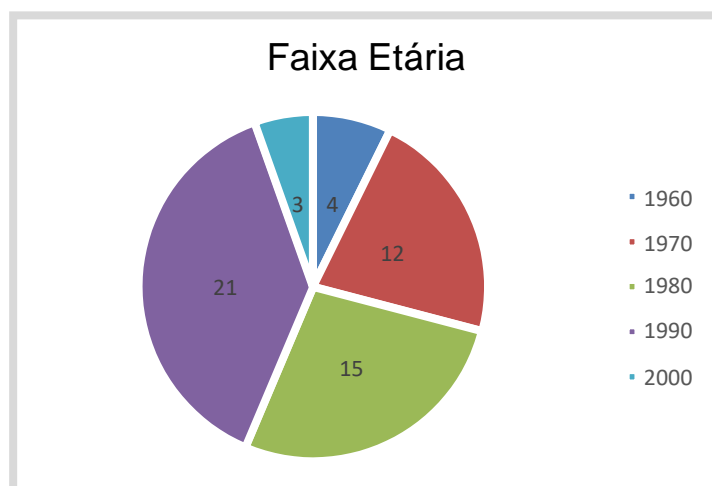


Figura de autoria própria.

Posteriormente, foi realizado o levantamento do estado civil dos participantes. Os resultados obtidos foram: 29 participantes (solteiros); 20 participantes (casados); 5 participantes (divorciados) e 1 participante (viúvo). Ou seja, mostraram-se presentes uma quantidade superior de pessoas solteiras do que casadas, embora também seja possível notar a participação de viúvos e divorciados.

FIGURA 22.3 – ESTADO CÍVIL

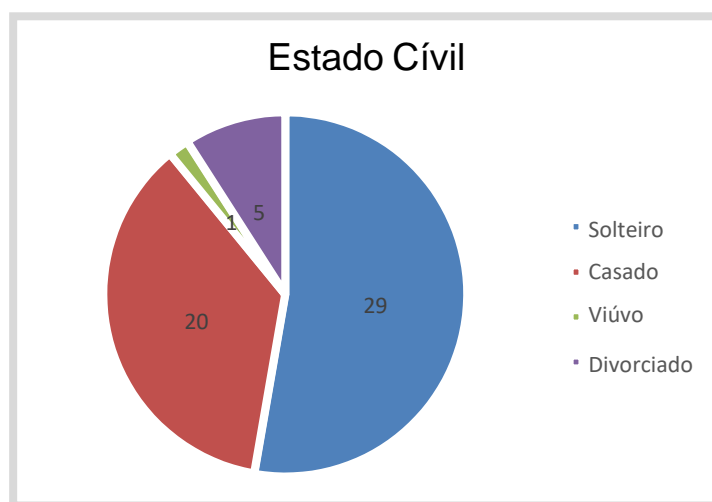


Figura de autoria própria.

Ao analisar a presença ou ausência de filhos, os resultados obtidos foram: 18 participantes (tem filhos) e 37 participantes (não tem filhos). Desta forma, a quantidade de participantes que não possuem filhos mostrou-se superior.

FIGURA 22.4 - FILHOS

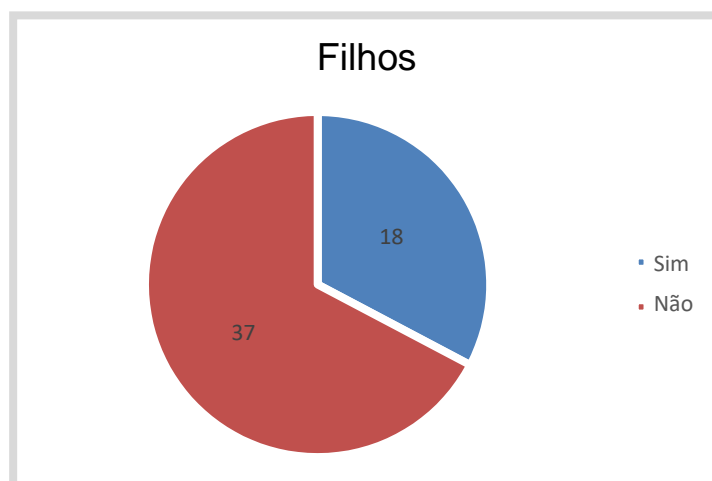


Figura de autoria própria.

Outro dado analisado foi o nível de escolaridade de cada participante, apresentando como resultado: 41 participantes (ensino superior completo); 8 participantes (ensino médio completo); 2 participantes (ensino fundamental completo) e 4 participantes (estudantes). Em relação a escolaridade, a maioria dos participantes possuem ensino superior completo, embora também fizeram-se presentes participantes com ensino médio, ensino fundamental e outros que declararam-se estudantes.

FIGURA 22.5 - ESCOLARIDADE

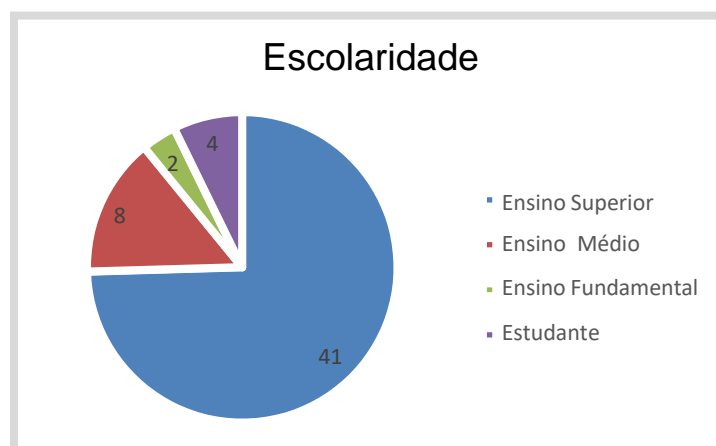


Figura de autoria própria.

Referente à área profissional as questões foram mais amplas. Inicialmente foram contabilizados os participantes que exercem atividade profissional e os que não exercem, cujos resultados obtidos foram: 44 participantes (exercem atividade profissional) e 11 participantes (não exercem atividade profissional).

FIGURA 22.6 – ATIVIDADE PROFISSIONAL

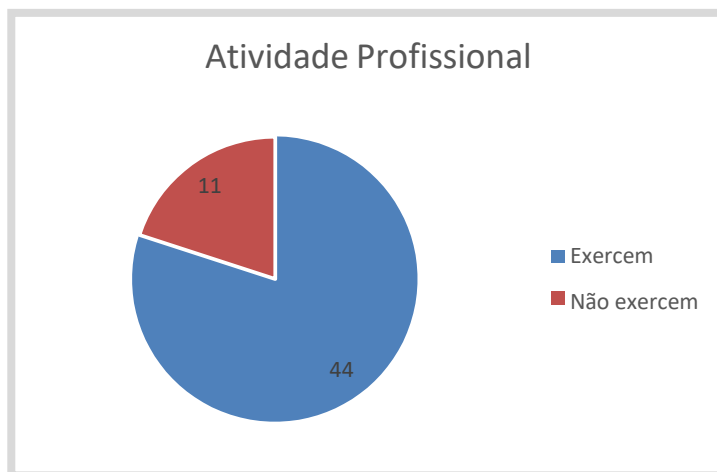


Figura de autoria própria.

Posteriormente, dentre os 44 participantes que exercem atividade profissional, foi realizada análise referente a estabilidade dentro da atividade profissional exercida, obtendo o seguinte resultado: 35 participantes (estáveis) e 9 participantes (não estáveis).

FIGURA 22.7 – ESTABILIDADE PROFISSIONAL

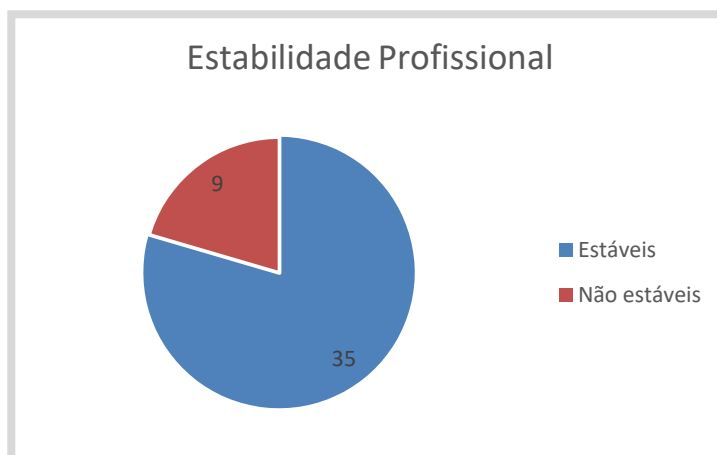


Figura de autoria própria.

Adentrando nos dados sensíveis dos participantes, foi verificada a situação da saúde ou acompanhamento psíquico dos mesmos, analisando entre os 55 participantes, quais já passaram por acompanhamento com psicólogo, acompanhamento com médico psiquiatra e se já fizeram uso de psicotrópicos. Porém, os resultados obtidos inexactos de análise visto que, dentre as 3 opções citadas a cima, alguns participantes encaixam-se nas 3, e outros em nenhuma. Os resultados obtidos foram: 28 participantes (já passaram por acompanhamento com psicólogo); 14 participantes (já passaram por acompanhamento com médico psiquiatra) e 14 participantes (já fizeram uso de psicotrópicos). Sendo possível verificar então, que pelo menos a metade dos participantes, já precisaram em algum momento, de ajuda profissional no âmbito da saúde mental.

Figura 22.8 – SITUAÇÃO PSÍQUICA

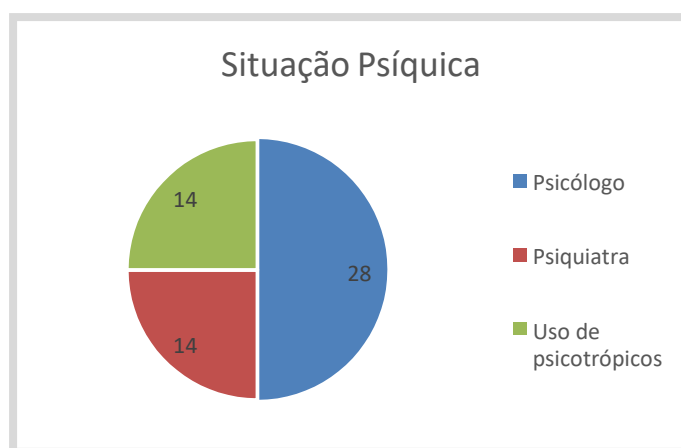


Figura de autoria própria.

No que diz respeito aos participantes frequentarem alguma religião, foram obtidos os seguintes resultados: 29 participantes (frequentam) e 26 participantes (não frequentam). Os resultados obtidos foram significativos, visto que quase metade dos participantes não frequenta nenhuma religião.

Cabendo então indagar: Quem são os sem religião?

Os "sem religião" podem ser pensados como expressões locais de um global "espírito da época" no qual se expande o fenômeno de adesão simultânea a sistemas diversos de crenças, combinam-se práticas ocidentais e orientais, não apenas no nível religioso, mas também terapêutico e medicinal (NOVAES, 2004, p. 326).

Até mesmo os teólogos e cientistas da religião Oliveira e Brotto (2018) se interessaram por essa questão, desenvolvendo alguns insights sobre os sem religião no Brasil. Os autores consideraram a contemporaneidade como determinante de certa mentalidade que vêm atuando nas identidades e sistemas de sentido dos indivíduos. Mentalidade responsável por relativizar o papel da religião na vida dos indivíduos. Considerando “a liberdade religiosa e a oferta cada vez maior de pertencimentos religiosos extra-institucionais e para- institucionais que aparecem e se multiplicam podem indicar possíveis razões para os que se manifestam como sem religião” (OLIVEIRA; BROTTTO, 2018, p. 218- 219).

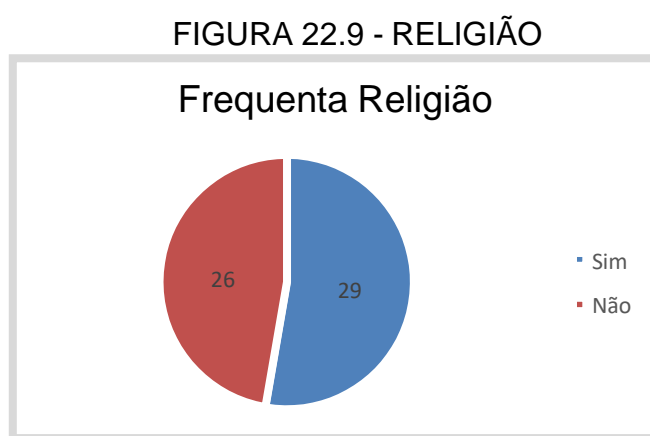


Figura de autoria própria.

Posteriormente, embasado nos 29 participantes que frequentam alguma religião, foi realizado um levantamento para verificar qual a religião que os mesmos frequentam ou pertencem. Ressalto que, dentre os resultados estão presentes os participantes que frequentam mais de uma religião. O espaço da anamnese dedicado a essa questão é aberto, então o levantamento foi realizado de acordo com as escritas dos participantes, de forma que foram obtidos os seguintes resultados: 14 participantes (Kardecismo); 11 participantes (Catolicismo); 4 participantes (Religiões Cristãs); 4 participantes (Umbanda); 2 participantes (Espiritualistas); 1 participante (evangélico) e 1 participante (ayahuasqueiro). Dentre os 29 participantes que alegaram frequentar alguma religião, nota-se a presença de uma pluralidade religiosa no Instituto e na própria vida dos participantes, visto que muitos escreveram pertencer a mais de uma religião. Os participantes em sua grande maioria declararam frequentar o

Catolicismo e o Kardecismo, estando presente também frequentadores da umbanda e evangélicos. Dados relevantes ao presente estudo, foi a presença de pessoas que se consideram “cristãs”, “espiritualistas” e “ayahuasqueiras”, visto que, são designações bastante abrangentes.

FIGURA 22.10 – PLURALIDADE RELIGIOSA

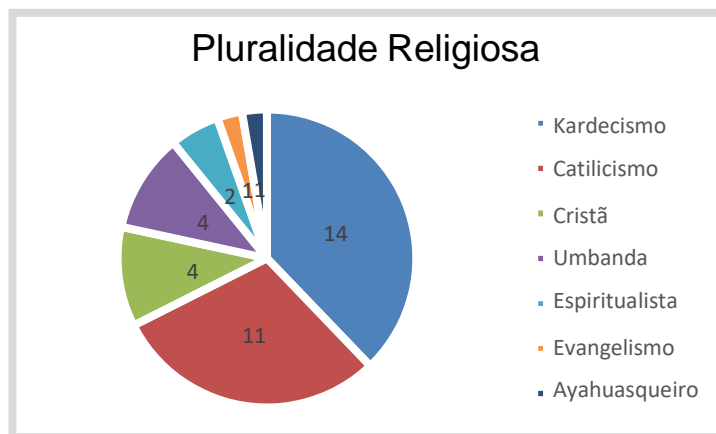


Figura de autoria própria.

Já tendo em vista quem são os indivíduos que frequentam o Instituto da pesquisa, seguimos para a questão principal da pesquisa: O que os participantes buscam ao iniciar a prática neoxamânica?

Inúmeras foram as palavras e expressões utilizadas pelos participantes como forma de explicar o que os levaram a adentrar nesse universo. Foi realizado o levantamento de todas as expressões utilizadas, visto que, muitos utilizam mais de uma, e posteriormente, o levantamento das mais frequentes, cujo resultado indica que grande parte dos participante bucam autoconhecimento, desenvolver a espiritualidade e a expansão da consciência.

As expressões utilizadas pelos participantes foram: autoconhecimento (26); desenvolver a espiritualidade (14); expansão da consciência (9); evolução (8); melhorar em tudo (8); ser uma pessoa melhor (7); cura espiritual (6); conexão com o sagrado (6); praticar amor ao próximo (6); cura de doenças físicas (5); desenvolver amor próprio (5); clareza em seus pensamentos (5); fortalecer a fé (3); desenvolver autocontrole (3); conexão com Deus (3); reflexão (3); experiência (3); novo estímulo para viver (3); bem estar físico e espiritual (2); melhoria na saúde geral (2); sabedoria (2); respostas (2); guia espiritual (2); resolver conflitos do passado (2); confiança (2); eliminar crenças limitantes (2); paz interior (2);

aceitar as coisas que não se pode mudar (1); nova forma de vida (1); mereencontrar (1); alinhamento de vida (1); consolo (1); equilíbrio (1); sabedoria (1); caridade (1) e maturidade emocional (1).

FIGURA 22.11 – PRINCIPAIS DEMANDAS

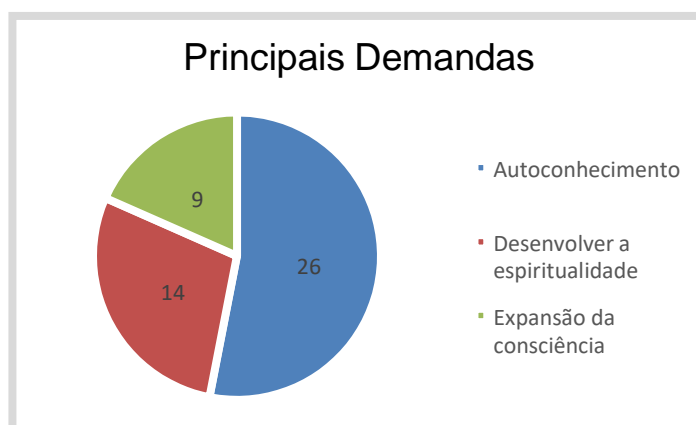


Figura de autoria própria.

O resultado referente às principais demandas apresentadas pelos participantes da pesquisa, nos remete aos estudos de Labate “A ayahuasca pode estar se tornando popular na medida em que está sendo progressivamente vinculada a um projeto de autoconhecimento”. (LABATE, 2004, p. 80).

Apresentadas as características dos membros da pesquisa, assim como as demandas que os levam a atuar no Instituto, procedemos à análise técnica do ritual, que decorreu através da narrativa dos materiais audiovisuais disponíveis, entrevistas com a dirigente do Instituto e instrumental metodológico.

3.3. Performance ritual e a psicotécnica da autotransformação

As inúmeras demandas apresentadas pelos participantes da pesquisa, adquirem sentido ao serem incorporadas tanto ao conceito demartiniano de “crise da presença”, quanto ao conceito de Mancini de “miséria psíquica”, conceitos estes, que traduzem o entendimento dos participantes a respeito de demandas indesejáveis que se apresentam em excesso, e demandas desejáveis que se apresentam em falta em suas vidas.

O estudo do xamanismo contemporâneo, abarcando seus inúmeros elementos, práticas rituais e suas narrativas associadas, sendo então, um viés factível para a compreensão das representações identitárias dos participantes, os quais criam e transmitem conteúdos carregados de significados proporcionando também uma veiculação para indivíduos pertencentes de outras comunidades religiosas. Sob este aspecto, é possível considerar os rituais como profícuo para a análise, visto que, os mesmos reúnem comunicação e performance, as quais reiteradas no tempo e no espaço, vão se agregando ao domínio intelectual e afetivo de seus membros, reafirmando ou até mesmo alterando uma determinada visão de mundo e de ordem social.

A exploração dos comportamentos apresentados pelos membros na ação ritual, seja de forma consciente ou inconsciente, abre possibilidades interpretativas do fenômeno aos pesquisadores, visto que, é através das ações gestuais que são expressas o lado invisível da experiência.

Sob estes preceitos, foi possível originar uma narrativa dos ritos praticados no Instituto Cristão Filhos da Luz a partir da análise de material audiovisual, os quais encontram-se publicados e disponíveis na página do facebook do grupo. Em concomitante com a análise do material audiovisual, ocorreram inúmeras entrevistas não-diretivas com a dirigente do Instituto, visando a possibilidade de unir mito e rito, que agregados com o ferramental teórico estudado, compõem o instrumental de análise da pesquisa.

Narrativa esta, que visa responder uma das questões levantadas por Silvia Mancini, historiadora das religiões e instrumental teórico da presente pesquisa, a qual questiona: Como funciona e por que funciona?

Discorrendo sobre “como funciona”, de acordo com a dirigente (informação verbal) e com os convites realizados para a participação nas vivências do grupo, é sempre ao anoitecer, por volta das 19:30 horas que os membros do ritual - facilmente identificados pelas suas vestimentas - começam a chegar ao Instituto. Cada um leva consigo pertences pessoais e contribuição em alimento para a realização de lanche após a vivência. Segundo a dirigente do Instituto (informação verbal), a mesma realiza prévias sugestões em relação ao tipo de alimento a ser levado, como sucos, salgados, pães e bolos.

Os iniciantes - que vão participar pela primeira vez - entregam suas anamneses assinadas, as quais já foram enviadas anteriormente via e-mail e

analisadas pela dirigente do Instituto. Em seguida, todos os participantes assinam um livro de presença e realizam a retribuição financeira cujo valor é pré-estabelecido, custos estes utilizados para manter os custos da casa, pois, segundo a dirigente, trata-se de uma “casa” sem fins lucrativos. Custos estes segundo a dirigente (informação verbal) são IPTU, substâncias utilizadas duranteo ritual, incensos, lenha para a fogueira, energia, água, manutenção do banheiro, limpeza, jardineiro, entre outros.

Em seguida, os membros vão se acomodando em cadeiras as quais ficam dispostas ao redor da fogueira, e organizando seus pertences pessoais que podem ser utilizados durante a vivência, como colchonetes, almofadas e cobertas. Os homens acomodam-se de um lado da fogueira e as mulheres do outro, segundo a dirigente do Instituto (informação verbal), a divisão ocorre mais por motivos organizacionais. Sobre esta divisão entre homens e mulheres, Labate nos traz reflexões esclarecedoras, a partir de sua análise do ritual do Daime:

Segundo os daimistas, a folha, *rainha*, e o cipó, *jagube*, representam respectivamente a *energia feminina*, identificada como a Rainha da Floresta, a Virgem Maria, a Lua ou a luz e o *princípio masculino*, Deus, Juramidam, Sol, a força. (LABATE, 2004, p. 261).

Cemin (2002, p. 380) concorda com Labate e Pacheco na divisão do masculino e feminino, porém acrescenta magia no ritual, a qual pode ser claramente observada a partir de passagens como “todos os rituais do Daime requerem magia”, assim como “essa magia é também resultado de hierogamias: o casamento sagrado da Rainha da Floresta e Juramidam, da folha com o cipó, do chefe com a irmandade, da natureza com a cultura”.

Com todos que confirmaram presença já acomodados, a dirigente realiza uma “administração” (dirige algumas palavras iniciais) a respeito da energia do trabalho previamente preparado. Os membros ajoelham-se e realizam uma oração de abertura, que segundo a dirigente (informação verbal), comumente é uma oração cristã. Algumas preces católicas são também reformuladas de acordo com o Santo Daime, como por exemplo durante a oração do Pai Nosso, utiliza-se a expressão “vamos nós ao vosso reino”, tal fato, segundo a dirigente do Instituto (informação verbal) ocorre embasado nos efeitos da miração.

Em seguida, desperta as músicas ou “induições”. Aqui, também, os estudos de Labate e Pacheco (2009) constituem importante referencial acerca da estreita relação entre música e ayahuasca:

... novos grupos urbanos que tem se formado recentemente, os neo-ayahuasqueiros, também se destacam pela criação de um repertório musical próprio, composto frequentemente por elementos oriundos das religiões ayahuasqueiras somados a novas referências musicais, como música new age e música indiana, entre outras. (LABATE; PACHECO, 2009, p.17).

A música se faz inicialmente presente em uma frequência tranquila, pois posteriormente a oração, é o momento da consagração da ayahuasca. Após a dirigente declarar que o trabalho está aberto, uma fila de mulheres vai se formando em direção ao altar, seguida depois de uma fila de homens. A divisão entre homens e mulheres no momento da consagração da ayahuasca também pode ser observada no Santo Daime, onde a ingestão do Daime é realizada em fileiras separadas entre homens e mulheres (LABATE; PACHECO, 2009, p. 365). A bebida é servida em copos plásticos de 150 ml, colocando sempre uma pequena quantidade de água que também se faz presente no altar. A dirigente do Instituto (informação verbal) alega a água do altar ser colocada devido a ayahuasca ser uma substância grossa, desta forma, para garantir que toda a medicina sagrada foi ingerida. Porém, em outra visão, Labate e Pacheco (2002, p.

356) consideram que a água do altar simboliza ajuda aos espíritos necessitados.

Durante o momento da consagração⁵¹, uma das músicas apresentadas é:

Ábrete memoria antigua, escondida en la tierra, en las plantas, en el aire. Recuerda lo que aprendiste. Bajo agua, bajo fuego. Hace ya, ya mucho tempo. Ya es hora, ya, ya es hora. Abre la mente y recuerda, cómo el espíritu cura, cómo el amor sana, cómo el árbol florece. Y la vida perdura.⁵²

Após a consagração, os membros embebedados pelo “cipó do espírito” vão se dirigindo a seus lugares e vão sentando. É de exímia importância ressaltar que, em suas pesquisas, Ernesto De Martino aborda algumas técnicas utilizadas

⁵¹ Disponível em: <https://www.facebook.com/evelynfac0/videos/4938578992884988>

⁵² Ábrete corazón (Alonso Del Rio). Disponível em: < <https://www.cifraclub.com.br/alonso-del-rio/abrete-corazon/> >

em rituais com o objetivo de induzir o transe ou para gerar um estado de dissociação. Segundo este autor, referencia teórica da presente pesquisa:

El análisis de las técnicas mágicas para producir las condiciones de trance parece, pues, tener como finalidad el debilitamiento o la atenuación del ser-en-el-mundo, la disolución de la conciencia como presencia. (DE MARTINO, 2004, p. 156).

Surge então uma imensa e calorosa luz em meio aos membros após a dirigente ascender a fogueira. Maracás são distribuídos para os membros e a dirigente inicia o bailado. Utilizo descrição de Cemin (2002, p. 357) a respeito dos maracás que são por ela considerados instrumento musical e arma espiritual, por marcarem o compasso do bailado e chamar a força para o trabalho. Labate e Pacheco (2002, p. 337) alegam ser dado grande *status* simbólico ao maracá dos rituais daimistas, devido ao fato de suas características serem próximas do instrumento ameríndio que tem o mesmo nome.

Em pouco tempo todos se encontram ao redor da fogueira e vão adentrando no bailado de forma rítmica (dois passos para a direita e dois para a esquerda), onde a música já se apresenta com o ritmo um pouco mais acelerado, durando em média 20 minutos. Segue o trecho de uma música tocada no bailado⁵³:

Estou sentindo a força da mata, iluminando todos os meus irmãos. E quem está firme na corrente segue tranquilo dentro da sessão. E tenha fé na força dessa planta, deixe os caboclos virem trabalhar. E os caboclos que aqui chegam trazem seus remédios para nos curar.⁵⁴

O ritmo musical em concomitante com os movimentos do bailado, vão gradativamente se apresentando de forma mais tranquila, até sua extinção, onde os membros retornam para as cadeiras, ou se estiram em seus colchonetes. Vagarosamente o contexto da indução vai se alterando. Segundo a dirigente (informação verbal), a frequência em hertz das músicas, acompanham os batimentos cardíacos, que são aumentados após a ingestão da ayahuasca, que

⁵³ Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=783328772103657>

⁵⁴ Estou sentindo a força da mata (Ramanat Águia Dourada). Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/ramanat-aguia-dourada/estou-sentindo-a-forca-da-mata/>.

tendo seu tempo de ação no organismo, vai sendo reduzido ou estabilizado no final do trabalho.

Músicas mais introspectivas⁵⁵ ou xamânicas⁵⁶ são explanadas. Segundo a dirigente (informação verbal), trata-se de uma de prece silenciosa (sem palavras) e difícil de descrição. Essa forma de indução é apresentada na vivência naintenção de os membros acessarem (se comunicarem) seus ancestrais, animais de poder, a natureza, o fogo, o vento, a chuva, entre tantos outros aliados que permeiam o mundo invisível. Embora a música apresente total ausência de palavras, assume um significado demasiadamente individual. O que confere com a análise de Guerriero sobre os NMR, no âmbito dos quais, segundo ele: “O divino passou a ser visto como uma prerrogativa do indivíduo. Busca-se o mistério, agora, dentro de cada um” (GUERRIERO, 2009, p. 44).

Incensos são acesos e colocados em local apropriado ao redor da fogueira pela dirigente, onde segundo a mesma (informação verbal), é uma forma de defumação visando a purificação. Segundo a dirigente, a fumaça proporciona uma limpeza física e espiritual, ajudando as energias curativas virem desobstruídas.

O volume musical é brevemente reduzido e a dirigente oferece aos membros a segunda consagração da ayahuasca. A segunda dose é apenas para quem desejar. Alguns se dirigem até o Altar, consagram a segunda dose e retornam a seus lugares, enquanto outros, já se encontram em um estado ativada substância no organismo, o qual é chamado de “força”.

Alguns membros começam se agasalharem e se cobrirem. Trata-se do frio da ayahuasca, um dos efeitos fisiológicos que pode ser sentido por alguns participantes. Ao mesmo tempo as músicas vão mudando de frequência e também de contexto, encetando músicas com frequências indutoras de estado meditativo. Alguns começam a tocar tambores xamânicos, objetos estes, carregados de significado, onde, segundo a dirigente (informação verbal), a utilização do tambor é bastante subjetiva, mas visa atingir um estado meditativo e invocar os espíritos da cura.

⁵⁵ Disponível em:
<https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/permalink/2810379069276413/>

⁵⁶ Disponível em:
<https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/permalink/2909651332682519/>

É possível notar uma sugestionabilidade inconsciente de convite, pois quando o tambor é iniciado por um, outros vão se levantando, pegando seus tambores e seguindo o ritmo.

Uma série de manifestações fisiológicas vão sendo apresentadas, como espasmos musculares, a presença de choro, vômito e diarreia. Essas manifestações enquanto indesejáveis nos seres conscientes, na performance ritual são desejáveis por serem tidas como mecanismo de limpeza.

Os efeitos físicos da bebida vão desde a aceitação de seu cheiro e sabor, até as sensações que podem provocar, tais como: dormência, taquicardia ou bradicardia, vômitos, diarreias, “viagens astrais” – sensação de morte e renascimento, angústia, prazer, visões belas, elucidativas e/ou terroríficas. (CEMIN, 2002, p. 349).

No modelo de psiquismo proposto por Freud, tais reações podem ser traduzidas por catarse. Mecanismo que consegue bloquear algumas ideias, lembranças e pensamentos que são capazes de gerar dor psíquica, ficando estas impedidas de emergir totalmente à luz da consciência. Segundo Hermann (2015) a vivência de uma experiência interpretada como traumática para o sujeito, tende a produzir um excesso de excitação, que se caso não for descarregado no momento do acontecimento, leva o “eu” a se defender do acesso aos conteúdos, por meio de uma divisão da consciência.

Assim como na psicanálise, a ayahuasca também é considerada um potente facilitador de acesso ao inconsciente, mas não somente - os conteúdos trazidos à consciência, além de acessados, podem ser revividos. O estado alterado da consciência promovido por substâncias psicodélicas, em contextos apropriados, permite a ressignificação desses materiais, de forma que, “permite criar novas associações entre memórias e sentimentos ou resolução de problemas” (FANHOFMANN, 2019, p. 25).

Através das reações de limpeza os membros colocam pra fora suas fragilidades psíquicas, ou seja, medos, angustias, arrependimentos, mágoas, traumas, bloqueios e doenças. Vulnerabilidades, que podem ser resultantes do que Mancini (2008) entende por “miséria psíquica” do sujeito. É durante as diversas formas de limpeza, que pode ser observado o que Mancini descreve por descarga psíquica estruturada, por contemplar aspectos demartinianos como a intenção do indivíduo (sujeito ativo do ritual), a crise da presença e o regime de proteção.

Este é o momento em que os sujeitos se livram dos pesos que carregam, os quais já se demonstram insustentáveis, visto que, extravasaram do inconsciente. Conforme Nunes (2022, p. 104) “os atos sintomáticos podem também ser entendidos como fenômenos que possibilitam que uma moção pulsional inconsciente extravase por meio de uma ação”.

Cabe aqui, então, o conceito demartiniano de regime de proteção – no caso, o Instituto Cristão Filhos da Luz – ao proporcionar aos indivíduos um lugar apropriado, amparado e seguro, para que se desenvolva esse complexo de experiências e representações, os quais caso fora de um regime de proteção, podem ser percebidos como patologia, desequilíbrio, alucinação ou surto.

Induções com letras claras e bastante expressivas começam a ser apresentadas. Segundo a dirigente (informação verbal), este é um momento de reflexão e de cura, pois o mundo é apresentado como ele é. Segue parte de um cântico apresentado:

Quando o rio e o ar estiverem sujos, quando o ser humano houver se perdido completamente da linha da vida, quando os animais estiverem ameaçados, as ancestrais árvores cruelmente abatidas, quando a doença e a tristeza estiverem dizimando o povo vermelho, virá uma nova nação, uma nova tribo. Serão em grande número, surgirão de onde não se espera. Virão em muitas montarias, sua magia diferente, terão artes que desafiarão a compreensão. Serão de muitas cores, poristo essa tribo será conhecida como Tribo do Arco-Íris, eles virão quando o fim parecer certo, eles virão e curarão a Terra.⁵⁷

Não cabe aqui explicações a respeito de tal profecia, mas a mesma nos remete a recordações de um cenário da modernidade anteriormente já estudado. Bauman (2001) alegou que a vida ainda não tinha atingido os extremos que a anularia de sentido, embora considerável quantidade de danos já foram causados pela vulnerabilidade das decisões tomadas por humanos (BAUMAN, 2001, p. 32). Perante a catastrófica profecia apresentada acima, a qual é utilizada como indução pelo Instituto Cristão Filhos da Luz, ainda há esperança, ao abordarmos estudos de De Martino (2004), ao argumentar que um dispositivo mítico-ritual pode ter potencial energético suficiente para garantir a presença.

⁵⁷ Profecia da Tribo do Arco-Íris. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/redacoes/6756123>

Numa perspectiva demartiniana, a profecia acima citada assume amplo significado. Nela se observam aspectos condizentes com a “crise da presença”, no trecho “Quando o rio e o ar estiverem sujos, quando o ser humano houver se perdido completamente da linha da vida, quando os animais estiverem ameaçados, as ancestrais árvores cruelmente abatidas, quando a doença e a tristeza estiverem dizimando o povo vermelho”.

Aspectos iniciais de um possível resgate da presença através de um “regime protegido”, criado pelo contexto ritualístico, podem ser associados ao trecho: “virá uma nova nação, uma nova tribo. Serão em grande número, surgirão de onde não se espera”. O magismo presente no dispositivo mítico-ritualístico se faz presente em outra passagem: “Virão em muitas montarias, sua magia diferente, terão artes que desafiarão a compreensão. Serão de muitas cores, por isto essa tribo será conhecida como Tribo do Arco-Íris”. Por fim, o “resgate efetivo da presença”, o qual De Martino enxerga como cura, é possível ser associado ao trecho final: “eles virão quando o fim parecer certo, eles virão e curarão a Terra”.

Retornando às vivências do instituto, alguns membros que são adeptos da prática e tem seus próprios instrumentos, vão se afastando de seus lugares ao redor da fogueira, e construindo pequeno e novo círculo, iniciando então, o uso do cachimbo. Segundo a dirigente (informação verbal), essa prática tem como intuito uma conexão mais profunda e intensa com o mundo espiritual, sendo utilizada para elevação das preces e rezas, sempre com propósito de elevar sentimentos como amor, respeito e gratidão, mas que são poucos os membros do Instituto que fazem o uso do cachimbo.

A imagem a seguir é de um cachimbo utilizado por um participante do Instituto. (FIGURA 23).

FIGURA 23 - CACHIMBO



Imagem de autoria própria.

Outros membros, iniciam o uso do rapé, o qual segundo a dirigente (informação verbal), é tido como uma medicina “sagrada” somente se utilizado da maneira correta. O uso pode proporcionar uma sensação de leveza, relaxamento e aterramento durante o ritual, dando a sensação de plenitude e paz, além de seus benefícios orgânicos em casos de doenças do trato respiratório. O rapé também pode causar diminuição do estado de “força” da ayahuasca, trazendo o indivíduo para a presença. A mesma dirige-se até o local onde se dará o uso do rapé e aplica, pois, percebe uma íntima conexão com a “intenção” de quem aplica.

As imagens a seguir são referentes ao aplicador de rapé e alguns vidros de rapé do Instituto. (FIGURA 24).

FIGURA 24 - RAPÉ



Imagens de autoria própria.

Em algumas vivências, a sananga ou o “colírio indígena” também é ofertada pelo Instituto e aplicado pela dirigente nos membros que desejam, os quais solicitamantes da abertura do ritual. A sananga é feita da raiz da planta tabernaemontana sananhopossui, que tem como princípio ativo a ibogaina. Segundo a dirigente (informação verbal), a sananga possibilita uma abertura da visão espiritual. Também é utilizada para tratamento na saúde ocular por proporcionar benefícios contra alergias e melhora na capacidade de visão.

A imagem seguir é o colírio indígena ou sananga utilizada pelo Instituto. (FIGURA 25).

FIGURA 25 - SANANGA



Imagem de autoria própria.

No decorrer do ritual, a luz forte no centro da roda é mantida enquanto a fogueira é constantemente reabastecida pela dirigente, ou por participantes que são considerados “da casa”, ou seja, que se fazem sempre presentes, conhecemo ritmo de desenvolvimento do trabalho, e ajudam na organização do ritual quando necessário, assim como, a reabastecer a fogueira.

Outra vez, as músicas vão transmutando de ritmo e de contexto, se apresentando, aos poucos, mais calmas e com letras cantadas. Como:

Força da paz cresça sempre, sempre mais. Que reine a paz e acabem-se as fronteiras. Nós Somos um. Amor, amor, amor, amor,

amor. Essa mensagem é do amor. Ame ao próximo como a timesmo, isso é amor. A paz, a paz, a paz, a paz, a paz. É capaz de eliminar as guerras da terra, com urgências imediatas, a vez é do coração. Perdão, perdão, perdão, perdão, perdão. Perdoe a ti mesmo e ao seu irmão. O perdão é divino e ele liberta, eu sou perdão.⁵⁸

Movimentações corporais mais conscientes começam a ser manifestadas. Alguns dançam ao redor da fogueira, outros sentam-se em seus colchonetes ou cadeiras, à medida que um ou outro se dirige ao banheiro. É possível observar também alongamento dos braços, pernas e pescoço, enquanto outros permanecem tocando o tambor.

Sendo possível assim, verificar outra indução:

A força do mar pode mostrar. Abre os olhos para ver o mistério revelar. Está em você todo poder de amar, amar. Deixa o Solbrilhar, iluminar. É só você querer, simplesmente ser. As nuvens podem chegar, não deixe se abalar. É só observar.⁵⁹

Ainda num ambiente de penumbra, músicas de elevação aos poucos são iniciadas. Estas músicas são mais rítmicas, animadas, cantadas, muitas vezes acompanhadas por sons de palmas das mãos, tambor e maracá. Como:

O bem vêm do coração, nasce da compreensão da dor não se encontra em outro lugar, e tem outro nome, é amor. Só pense no bem que se manifestará, só pense no bem que se manifestará, só pense naquilo que quer que aconteça, só pense naquilo que quer que aconteça. Eu e você somos um e esse é o bem maior. Todos somos um, este é o segredo do amor.⁶⁰

Paulatinamente, os membros vão retornando do estado de transe ou de expansão de consciência. É um momento de liberdade para manifestações e expressões subjetivas. Segundo a dirigente (informação verbal), é um momento destinado ao reencontro, de você com você mesmo. Momento este, que o indivíduo está, na linguagem demartiniana, recuperando sua presença. De Martino desenvolve o conceito de “presença” a partir da hipótese da perda do ser

⁵⁸ Força da paz (Novo Quilombo). Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/novo-quilombo/forca-da-paz/>.

⁵⁹ Está em você (Elisa Cristal). Disponível em: <https://www.letras.mus.br/elisa-cristal/esta-em-voce/>.

⁶⁰ Decreto da turma do bem (Leal Carvalho). Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/leal-carvalho/decreto-da-turma-do-bem/>.

no mundo e seu resgate, alegando inclusive, o resgate da presença ser o que mais se aproxima da cura. Neste momento, os sujeitos passivos da perda da presença, da miséria psicológica e de diversos tipos de crise, tornam-se sujeitos ativos dotados de energia operativa, e que segundo a antropóloga Cristina Pompa(2021) o dispositivo mítico-ritual permite controlar e recuperar simbolicamente a crise.

Particular também é o tempo que as pessoas necessitam para voltar da força da ayahuasca e se recomporem. As possibilidades dentro do trabalho são inesgotáveis, e dependendo da qualidade do conteúdo que a ayahuasca apresenta para a pessoa, assim como da forma de trabalho e limpeza do mesmo, pode ser um processo mais demorado. Porém, neste momento os membros estão banhados pelo espírito da coletividade, seguindo no ritual e respeitando as necessidades de cada um.

Quando a maioria já se encontra fora do estado de transe, estrategicamente é colocada uma música cuja letra é altamente sugestiva, indicando o termino da vivência⁶¹. Como:

Todos como amigos, nós vivemos assim. Todos sempre unidos até o fim. Nós sabemos dar, de cada um cuidar. Então vem! Bem-vindo à nossa casa. Bem-vindo à nossa festa. Estamos muito felizes por você ter vindo, a casa é sua.⁶²

É a hora do despertar, luzes são acesas e a dirigente novamente se ajoelha. É nítido seus comportamentos funcionarem como um “guia” (espelho) aos membros do grupo, os quais fazem o mesmo. Uma prece de agradecimento é realizada pela dirigente. Posteriormente, a mesma convida todos para se sentarem mais perto para iniciar a partilha das experiências. Um momento de abertura, de compartilhar como foi a vivência, os sentimentos que foram despertados, os conteúdos que foram acessados, as curas que foram alcançadas, as mirações (visões) e percepções que tiveram, as manifestações da natureza e

⁶¹ Disponível em:

<https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/permalink/2672328506414804>

⁶² Bem-vindo (Irmão urso). Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/temas-de-filmes/irmao-urso-bem-vindo/>

os seres de luz que foram observados. Ainda que raro, respeita-se quem optar por ficar em silêncio.

Participantes realizam relatos na partilha⁶³ como: “No começo o trabalho foi difícil, tive sensações físicas muito ruins, eu vivia a limpeza. Foi legal a parte que toquei o tambor, que fui transmutando e depois foi diversão”. Outro relato também foi possível de análise: “Eu fiz muita limpeza, no começo não queria sair, dava vontade, mas não saía nada, depois de um copo de água saiu. Deu até uma sensação de libertar, de tirar tudo de ruim, consegui ficar mais tranquilo e aproveitar a diversão no final”.

São inesgotáveis as expressões utilizadas pelos participantes na tentativa de compartilhar a sua total subjetividade, no que se refere aos acontecimentos durante e após a vivência. Por vezes, os relatos podem indicar uma certa confusão ou incompreensão das experiências, como: “ainda estou tentando assimilar”; “indescritível” e “preciso processar meus sentimentos”.

O acesso ao inconsciente e o trabalho de resignificação pode levar os participantes a experiências positivas, como aquelas expressas por frases como: “eu ouvi muitos conselhos”; “tive contato com minha vocação para a massoterapia”; “acessei um campo verde muito bonito, que me trouxe muitas lembranças”; “acessei o vínculo materno e a força feminina” e “lembrei muito da minha avó”.

Alguns relatos não são socialmente agradáveis de ouvir, visto que podem parecer assustadores. Porém, os participantes os enxergam como importantes, visto que indicam acesso ao inconsciente e ao processo do trabalho para resignificação do mesmo, como: “foi assustador”; “tive medo de dormir e de não acordar mais”; “eu sentia alguém sentado atrás de mim”; “tinha muita teia de aranha”; “foi um trabalho bem difícil” e “algumas mirações não foram legais”. Relatos estes que apenas reforçam a importância dos rituais de darem de maneira estruturada, dentro do que, em termos demartinianos, chamamos aqui de “regime protegido”.

Assim como, muitos relatos são indicativos da reconstituição psíquica, que De Martino compreende por cura, como: “senti muita paz”; “sai aliviado pois eu estava sobrecarregado”; “foi um trabalho de muita limpeza”; “consegui trabalhar o

⁶³ Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/posts/3033425110305140/>

perdão”; “no começo foi difícil, mas depois foi muito tranquilo e bonito”; “gratidão a tudo”; “alívio”; “foi um renascimento” e obtive “muita iluminação”.

Em suma, tais expressões nos permitem concluir que, no caso observado, a eficácia ritualística empodera os participantes do ritual com elementos que os permite retornar a seus contextos históricos de existência, resgatando a “presença” que, de outro modo, ameaçava perder-se.

Ao término da partilha, alguns participantes começam a ajudar na organização do local, organizando seus pertences, tirando os colchonetes e guardando as cadeiras; enquanto outros, vão para o salão dourado e iniciam os preparos da alimentação, colocando a mesa, esquentando e servindo um caldo.

É indicada uma leve alimentação e hidratação após a vivência (informação verbal vinda da dirigente), pois ajuda os membros a recuperarem o vigor físico. Cada um em seu tempo se recupera, onde a dirigente ainda está presente, avaliando as condições de cada um ir embora, e abrindo o portão.

Conclusão

A presente dissertação teve por objetivo o estudo do neoxamanismo na sociedade contemporânea, a partir de um estudo de caso do Instituto Cristão Filhos da Luz, localizado em Osvaldo Cruz – SP. Antes da imersão e análise da prática ritualística, foi necessária uma revisão sistemática e multidisciplinar a respeito do caminho trilhado para validar a terminologia neoxamanismo, que é utilizada na presente pesquisa para caracterizar a prática do Instituto, visto que, a mesma levanta controvérsias no campo científico.

No primeiro capítulo foi discursado sobre as novas formas dereligiosidades manifestadas na contemporaneidade, em especial aquelas queapresentam suporte às dores da existência humana resultante das carências e demandas da sociedade contemporânea, e relacionadas com a cura, seja ela física, psíquica ou espiritual. Apresentado também o conceito da religião como técnica, sendo a perspectiva teórica da pesquisa.

O segundo capítulo descreveu contribuições teóricas sobre o Neoxamanismo e Religiões Ayahuasqueiras, assim como contribuições a respeito do uso da ayahuasca como substância enteógena. Seguido da perspectiva metodológica de análise da pesquisa.

Na sequência, o estudo de caso foi abordado com uma breve descrição do Instituto, análise qualitativa e quantitativa das anamneses dos participantes, que foram de exímia importância para entender quais as demandas dos participantes. Demandas estas, que muito se aproximam do conceito de miséria psíquica de Mancini, e de crise da presença de De Martino.

A partir das características do Instituto e das demandas dos participantes, foi possível realizar uma narrativa mítico-ritualística amparada em conceitual teórico metodológico, na finalidade de proporcionar ao leitor, uma compreensão técnica das performances e manifestações ritualísticas as quais são por eles interpretadas como cura, e por De Martino como resgate da presença.

É notável o uso da ayahuasca como componente essencial do rito, visto ser a principal forma que os membros do Instituto utilizam com o objetivo da expansão da consciência, e em concomitante, não só o acesso ao inconsciente, mas também o “trabalho” (ressignificação) destes conteúdos. Mais que acessados, os conteúdos são trabalhados dentro do ritual através de seus

inúmeros elementos. Caminho este, resultante do que Mancini intitula como “psicotécnica da autotransformação”.

Através da narratividade apresentada, assim como dos símbolos e da dinâmica do ritual, foi possível observar através da atuação dos indivíduos, que o ritual é estruturado, ou seja, seu funcionamento é pré-determinado através de normativas, ordenado pela dirigente do Instituto, e sequenciado pelos participantes. Assim como, significativas manifestações comportamentais dos indivíduos são desejadas e induzidas pelo trabalho, em especial a limpeza (choro, vômito, diarreia) que é relacionada com a catarse - mecanismo do trabalho de cura, como também a dança, os alongamentos, as batidas no tambor, e até mesmo um profundo e paralisante silêncio.

A indução e facilitação do acesso a determinados conteúdos realizada pelo dispositivo ritual garante também aos indivíduos o que De Martino entende por “regime protegido”. O Instituto oferece um ambiente seguro, amparo, acolhimento, aceitação e entendimento para todos, e por todos, visto que, a energia do grupo trabalha em coletividade. É um local seguro para que os indivíduos possam remover suas máscaras sociais e encenar toda a sua vulnerabilidade, ofertando assim, liberdade para a legitimidade de sua existência.

Em suma, foram obtidos como resultados da pesquisa os seguintes dados: a presença de uma pluralidade religiosa no Instituto; a busca pelo autoconhecimento, pela expansão da consciência e pelo desenvolvimento da espiritualidade, como sendo as demandas mais presentes entre os participantes; a música como um dos elementos fundamentais e guia do ritual; o uso da ayahuasca e outras medicinas indígenas objetivando a expansão da consciência e conexão com o sagrado; o Instituto como provedor de um regime protegido e a perda da presença e seu resgate como fenômenos responsáveis pelo potencial curativo das práticas observadas.

Referências Bibliográficas

- AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulina, 2013.
- ALMEIDA, Mauro. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. (A ayahuasca e seus usos).
- ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. 5ª. Ed., Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- ARROYO, Stephen. *Astrologia, psicologia e os quatro elementos*. São Paulo: Pensamento, 1975.
- ASAD, Talal. 1983. Anthropological conceptions of religion: *reflections on Geertz*. *Man*, vol. 18, n9 2:237-59.
- BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Zygmunt Bauman; tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.
- _____. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Zygmunt Bauman; tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2012.
- _____. *Medo líquido*. Zygmunt Bauman; tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- _____. *Modernidade líquida*. Zygmunt Bauman; tradução, Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Zygmunt Bauman; tradução, Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- BECKFORD, J. A. Novos movimentos religiosos [trad. de Max Luiz Gimenes e Diogo Barbosa Maciel]. *Plural*, [S. l.], v. 26, n. 2, p. 326-339, 2019. DOI: 10.11606/issn.2176-8099.pcs. 2019. 147793. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/147793>. Acesso em: 27 jan. 2022.
- BERGER, Peter L. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Peter Berger; Thomas Luckmann; tradução de Edgar Orth. 3 ed. Petrópolis, Vozes, 2012.
- BIANCARDI, Rosa Maria. *Cristais: um universo em suas mãos*. São Paulo, Alfabeto. 2015.
- BITTENCOURT, Miguel Colaço. A divinização e a enteógenia das plantas: uma introdução para o campo drogas/ cultura. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 3, volume 3(2):162-197, 2016.
- BONINO, José M. Universalidad y contextualidad em teologia. *Cuadernos de Teologia*. Vol. XVI. N. 1 e 2. Buenos Aires: Isedet, 1997.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- BRANDÃO, Sebastião Hugo. Religião na pós-modernidade. *Revista Ciências da Religião: história e sociedade*. São Paulo, v. 14, n. 1, p. 56-72, 2016.
- BRITO, Glacus de Souza. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.
- CARDOSO, Sávia Maia. *O Caminho do Coração: O Encontro entre a Cultura Védica e o Xamanismo Brasileiro*. Universidade Estadual do Ceará, 2015. Disponível em: https://evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Savia%20Maia%20Costa%20Cardoso%20-%201020026%20-%203379%20-%20corrigido.pdf. Acesso em: 09 jan. 2022.
- CARVALHO, J. J. Antropologia e Esoterismo: Dois contradiscursos da modernidade. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, no 8 pp. 53-71, junho de 1998.
- CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. *Religion, globalization, and cultura*. Brill, p. 101-120, 2007.
- CASTRO, Dannyel Teles. A festa das almas: o culto aos ancestrais no neopaganismo. *Revista PUC*: São Paulo, n. 28, p. 125-140, 2016.
- CAZAROTTO, José Luiz. *Compêndio de Ciências da Religião*. João Décio Passos; Frank Usarski (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2013. (Ciênciasbiológicas, neurociências e religião).
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Michel de Certeau; tradução de Enid Abreu Dobransky. Campinas, Papyrus, 7 ed. 3 reimp. 2019.
- _____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Michel de Certeau; tradução de Ephraim Ferreira Alves. 4 reimpressão, 2019. 22 ed. Petrópolis, Vozes, 2014.
- CHEVALIER, G. *Parasciences et procédés de légitimation*. *Revue française de sociologie*, XXVII, 2, p. 205-219, 1986.
- CHARUTY, Giordana. Estar juntos na mesma história: *a vida-obra de Ernesto De Martino*. Enciclopédia Internacional de Histórias da Antropologia. Paris: 2018.
- COSTA, A. S.; NASCIMENTO, A. V.; CRUZ, E. B.; TERRA, L. L.; SILVA, M. R. E. O uso do método estudo de caso na ciência da informação no Brasil. InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação, v. 4 n. 1, n. 1, p. 49-69, 2013. DOI: 10.11606/issn.21782075.v4i1p49-69. Acesso em: 01 fev. 2022.
- COUTO, La Rocque. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. (Santo daime: rito da ordem).

CROCE, Delton; CROCE JUNIOR, Delton. *Erro médico e o Direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *A persistência do Deuses: religião, cultura e natureza*. São Paulo, UNESP, 2004.

DALGARRONDO, Paulo. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed, 2 ed., 2008.

_____. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DIAS, Máira de Oliveira. *Processos de patrimonialização no campo religioso brasileiro: o caso do Santo Daime*. 2015. 155 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

DE MARTINO, Ernesto. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.

_____. *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 1999.

_____. *Magic: a theory from the South*. Tradução: Doroty Louise Zinn. Chicago: HAU Books, 2015.

_____. *Sud e Magia*. Milano: Feltrinelli, 1977.

EAGLETON, Terry. Capitalismo, modernismo e pós-modernismo. *New Left Reviw*. N. 2152, 1985. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo265Artigo4.pdf>. Acesso em: 03 de novembro de 2020.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho. *Etnografia: Saberes e Práticas*. Revista *Iluminuras*, v. 9, n. 21 (2008). Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/9301>. Acesso em: 27 nov. 2021. DOI: <https://doi.org/10.22456/1984-1191.9301>

EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*. n. 35, p. 139-163, abr. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S087365292001000100007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 dez. 2020.

EVANGELISTA, João Emanuel. Teoria social e pós-modernismo: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos. *Cronos*. Natal, v. 7, n. 2, p. 271-281, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/3207>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

Facebook. LUZ, Filhos da. Osvaldo Cruz, 13 outubro 2019. Facebook: <https://www.facebook.com/watch/?v=783328772103657>

Facebook: FILHOS DA LUZ, Instituto Cristão. Osvaldo Cruz, 14 agosto 2021. Facebook: <https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/permalink/2909651332682519/>

_____. FILHOS DA LUZ, Instituto Cristão. Osvaldo Cruz, 12 junho 2021.
Facebook:
<https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/permalink/2864080473906272/>

_____. FILHOS DA LUZ, Instituto Cristão. Osvaldo Cruz, 27 março 2021.
Facebook:
<https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/permalink/2810379069276413/>

_____. FILHOS DA LUZ, Instituto Cristão. Osvaldo Cruz, 20 fevereiro 2021.
Facebook:
<https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/permalink/2785673405080313/>

_____. FILHOS DA LUZ, Instituto Cristão. Osvaldo Cruz, 15 janeiro 2022.
Facebook: <https://www.facebook.com/evelynfac0/videos/4938578992884988>

_____. FILHOS DA LUZ, Instituto Cristão. Osvaldo Cruz, 04 outubro 2020.
Facebook:
<https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/permalink/2672328506414804>

_____. FILHOS DA LUZ, Instituto Cristão. Osvaldo Cruz, 01 fevereiro 2022.
Facebook:
<https://www.facebook.com/groups/2553484701632519/posts/3033425110305140/>

Facebook. LUZ, Filhos da. Osvaldo Cruz, 13 outubro 2019. Facebook:
<https://www.facebook.com/watch/?v=783328772103657>

FANHOFMANN, Michael. *Ayahuasca e psilocibina: Ensaios sobre ciência, legislação, sociedade, espiritualidade e terapias psicodélicas*. Rio de Janeiro:2019. ISBN: 978-65-900794-0-4.

FREUD, Sigmund. *Cultura, Sociedade e Religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. 1856-1939. Reimpressão. Tradução Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. V. 18.

FRÓES, Vera. *História do Povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus: SUFRAMA, 1986.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *O Brasil indígena*. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2021.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1926. Reimpressão, Rio de Janeiro, LTC, 2019.

GERBI, Antonello. *Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos e pesquisa*. 3a ed. São Paulo: Atlas; 1995:58.

GODOY, João Miguel Teixeira; MAESTÁ, Bruna Aparecida. *A religião nas margens: reconfigurações da religiosidade no contexto pós-moderno*. Revista Caminhando v. 26, p. 1-19, jan./dez. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v26 e021032>.

GOMES, Andréa Caselli. *Universo xamânico: sustentabilidades e espiritualidades em diálogo*. *Paralellus*, Recife, v. 4, n. 8, p. 199-208, jul./dez. 2013.

_____. *Xamanismo no Brasil: Trajetórias e perspectivas*. Ebook: Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo, v.1. Aragão e Vicente (organizadores). Recife, Observatório Transdisciplinar das Religiões, 2015. Disponível em: https://www1.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2018/10/E-book_Espiritualidades-transdisciplinaridade-e-di%C3%A1logo.pdf. Acesso em: 24 jan. 2022.

GONDIN, R. *Fim de milênio: os perigos e desafios da pós-modernidade na Igreja*. São Paulo: ABBA, 1996.

GOULART, Sandra Lucia. A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: droga, religião e direitos. *Religião & Sociedade* [online]. 2019, v. 39, n. 02. Epub14 Out 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2cap08>. Acesso em: 20 jun. 2021. ISSN 1984-0438. <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2cap08>.

_____. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas: Unicamp. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 31/03/2004.

GUERRIERO, Silas. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da Nova Era. *Revista eletrônica Correlatio*, n. 3, p. 128-137, 2003. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/1806> >. Acesso em: 03 nov. 2020.

_____. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 12, n. 35, p. 902-931, 29 set. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p902>>. Acesso em: 14 de novembro de 2020.

_____. *Compêndio de Ciências da Religião*. João Décio Passos; Frank Usarski (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2013. (Antropologia da religião).

_____. Novas Configurações das Religiões Tradicionais: Re-significação e Influência do Universo Nova Era. *Revista do Programa de Pós- Graduação em Sociologia PPGS/UFS | TOMO*. São Cristóvão-SE. Nº 14 jan./jun. 2009.

_____. *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos indeterminados e questões metodológicas*. Organização de Ana Rosa Clochet da Silva, Roberto Di Stefano. Curitiba, Prismas, 2018. (As novas espiritualidades como à noção de religião).

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 2016 [1989]. São Paulo: Loyola.

HERMANN, Fabio. *O que é psicanálise: para iniciantes ou não*. São Paulo: Blucher, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2015.

INADA, Jaqueline Feltrin. Felicidade e mal-estar na civilização. *Kínesis*, Vol. I, nº 01, Março-2009, p.58-67. Disponível em: <[https://www.marília.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/JaquelineFeltrin\(58-67\).pdf](https://www.marília.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/JaquelineFeltrin(58-67).pdf)>. Acesso em: 03 nov. 2020.

JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976.

Kolakowski, Lezek. *A Revanche do Sagrado na Cultura Profana*. Religião e Sociedade, 1977.

KRARISHNANDA, Yogi. *O evangelho de Buda: vida e doutrina de Sidarta Gautama – O inspirador do budismo*. Tradução de Cinira Figueiredo. Pensamento: São Paulo, 2015.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2004.

_____. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. (A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras).

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia; ARAÚJO, Wladmyr Sena. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2009.

LANGDON, Esther Jean. A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático. *Revista Numem*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 09 - 40, junho (2016).

_____. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

LEITE, Ana Luisa Prospero. Neoxamanismo na América Latina. *Revista PUC SP*. Último Andar, São Paulo, n. 26, p. 204-217, 2016.

LEWIS-WILLIAMS, David. *The Mind in the Cave: Consciousness and the origins of art*. 2004. New York: Thames & Hudson, 2004.

LIMA, Adriano Sousa; MARTINS, Jaziel Guerreiro. Teologia e pós-modernidade: apontamentos para um discurso teológico relevante. Recife, *Revista Paralellus*, v. 10, n. 23, 2019. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1336>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaios sobre a sociedade de hiperconsumo*. Gilles Lipovetsky; tradução, Maria Lucia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

_____. *Os Temos Hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

LUZ, Pedro. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. (O uso ameríndio do caapi).

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.

_____. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. (Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras).

_____. O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos. In: Filho, N. A.; organizadores (2009). *Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas*. Salvador: EDUFBA : CETAD.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.

_____. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, 2005.

MANCINI, Sílvia. *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Ana Rosa Cloquet da Silva; Roberto Di Stefano (organizadores). Curitiba: Prismas, 2018. (La religión como técnica).

_____. *La fabricción del psiquismo: prácticas rituales em el cruce de las ciências humanas y las ciências de la vida*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008.

_____. *La noção de etnocentrismo crítico y la antropologia contemporânea*. In: *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, nº22, 1997. pp. 1-13

MARDONES, José Maria. El desafio de la postmodernidad al cristianismo. *Paralellus*. Santander: Sal Térrea, 1998.

MARIANO, Ricardo. *Compêndio de Ciências da Religião*. João Décio Passos; Frank Usarski (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2013. (Sociologia da religião e seu foco na secularização).

_____. *Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*. *Civitas*, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <<https://www2.ufjf.br/ppcir//files/2013/10/texto-1.pdf>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

MELO, Rosa Virginia. *Narrativas míticas: análise das histórias que as religiões contam*. Emerson Sena Silveira; Dilaine Soares Sampaio, (organizadores). Petrópolis: Vozes, 2018. (Mito e rito: elementos para o agenciamento do transe na UDV).

Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=xamanismo>. Acesso em: 08 jun. 2021.

MONIZ, Botelho Jorge, “Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião”, *Religião e Sociedade*, v. 37(3), 2017, pp. 125-149.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, v. 74, p. 47-65, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004>. Acesso em: 03 nov. 2020.

MUTZ, Alvano. Os instrumentos rítmicos e a Igreja. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 1, p. 92-101, 1997.

NICOLACI-da-COSTA, Ana Maria. A passagem interna da modernidade para a pós-modernidade. *Psicologia ciência e profissão*. V. 24, p. 82-93, 2004. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pcp/a/JHkcSPfBDSwtzWxXf4xV5Kv/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

NOVAES, Regina. *Os jovens “sem religião”*: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos: notas preliminares. In: *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004.

NUNES, Silvia Alexim. *A psicopatologia da vida cotidiana: como Freud explica*. Rio de Janeiro, 2011. ISBN: 978-85-200-0860-7.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de; BOIN, Felipe. A pluralidade de experiências do sagrado nas sociedades contemporâneas. *Religare*, João Pessoa, v. 14, n. 2, p. 343-362, 2017.

OLIVEIRA, Cleide Maria de. Vestígios do sagrado na pós-modernidade. *Numem revista de estudos e pesquisa da religião*. UFJF. Juiz de Fora, v. 11, n 1 e 2, p. 09-31, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21770>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

OLIVEIRA, Larissa Pascutti de. Zygmunt Bauman: a sociedade contemporânea e a sociologia na modernidade líquida. Araraquara. *Revista Sem Aspas*, v. 1, n. 1, p. 25-36, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/semaspas/article/view/6970>>. Acesso em: 03nov. 2020.

O´GORMAN, Edmund. *A invenção da América. Reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu dever*. Bauru: Unesp, 1992.

OLIVEIRA, D. M. DE; BROTTTO, J. C. DE P. “Sem religião” no Brasil: um grupo que ainda não ultrapassou a perspectiva religiosa? *PLURA: Revista de Estudos de Religião*. v. 9, n. 1, jan-jul, p. 217-231, 10 out. 2018.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. Brasil: Companhia das Letras, 2001.

PAIVA, Geraldo José. Novas religiões japonesas e sua inserção no Brasil: *discussões a partir da psicologia*. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 208-217, setembro/novembro 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 3ª ed. São Paulo: USP, Programa e Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP. Editora 34, 2013.

_____. Reencantamento e Dessecularização. *Novos Estudos Cebrap*, 1997, nº 49, pp. 99-117.

_____. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 1998, v. 13, n. 37 pp. 43-73. Epub 11 Nov 1998. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S010269091998000200003>>. Acesso em: 03 jun. 2021. ISSN 1806-9053.

_____. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 257-273.

POMPA, Cristina. *Antropologia, histografia e história: a etnologia religiosa de Ernesto De Martino*. 2021 (Manuscrito).

_____. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru-SP: Edusc, 2003.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO. Configurações da sociedade pós-moderna ocidental e seu impacto no cristianismo. Certificação digital n 0812675/CA. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16261/16261_3.PDF>. Acesso em: 03 nov. 2020.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar Alberto. *Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Porto Alegre, 2012. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/54437/000850912.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 11 nov. 2020.

_____. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Tempo da Ciência*, Santa Maria, v. 15, n.30, p. 59-72, 2008. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/1982>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

RICHET, Charles: *Traité de métapsychique*, 1923.

SAMPAIO, Diego Chaves Ramos. Esoterismo ocidental e nova era: a tradição inventada presente na trajetória da Antiga e Mística Ordem Rosacruz (AMORC) no Recife/PE (1959-1981). Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/20304>>.

SANTOS, Marcel de Lima. *Xamanismo: a palavra que cura*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio. A felicidade paradoxal: ensaios sobre a sociedade de hiperconsumo. *Psicologia em estudo*. Maringa, v. 14, n. 1, p. 203-204, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722009000100024>. Acesso em: 03 nov. 2020.

SHANON, Benny. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. *Mana* [online]. 2005, v. 11, n. 2, pp. 593-595. Epub 14 Out 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200011>>. Acesso em: 08 jun. 2021. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200011>.

SILVA, Ana Rosa Clochet; MANCINI, Silvia. A abordagem histórica nos estudos de religião: ambiguidades estruturais e desafios contemporâneos. *Revista Reflexão*, vol. 42, núm. 2, 2017, Julho-Dezembro, pp. 145-152. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. DOI: 10.24220/24476803v42n2a4104.

SILVA, Andre Luiz Barbosa da. A sociedade contemporânea: a visão de Zygmunt Bauman. *EXTRAPRENSA (USP)*, n. 08, p. 31-37, 2011. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/77237>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

SILVA, Sergio Baptista; GUIUMBELLI, Emerson; QUINTERO, Pablo. O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 7-15, maio/ago. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832018000200001>.

SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades na capital do Brasil. *Tempo social*, USP, São Paulo, 2002.

SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro, Garamond, Vieira, 2003.

STERN, Fábio L. *Cosmologia xamânica: a ressignificação do xamanismo pela naturologia brasileira*. 2019. 235 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

TABUCCHI, Teresa Marina de Lancastre. *Ernesto De Martino: Uma visão particular da cultura popular*. Universidade Nova de Lisboa. Dissertação de mestrado em antropologia.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. Alquimias da cura. Um estudo sobre a espiritualidade terapêutica alternativa no Rio de Janeiro. Tese de doutorado em sociologia, UFRJ, 1998.

TELLES, Raoni. Terapia Musical. Prefeitura Municipal da cidade de São Paulo: 2013. Disponível em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/noticias/?p=158631>. Acesso em: 04 jan. 2022.

VARGAS, Claudio Pellini. Do palco das (in)diferenças aos bastidores da pós-modernidade: teoria histórica e práticas contemporâneas. Belo Horizonte. *Educação em revista*, v. 31, n. 04, p. 179-200, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010246982015000400179&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 03 nov. 2020.

VENTURA, Magda Maria. O estudo de caso como modalidade de pesquisa. *Rev. SOCERJ*; 20(5): 383-386, set.-out. 2007.

WULF, Christoph. *Homo Pictor: Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. São Paulo: Hedra, 2013.

Yin RK. Estudo de caso: *planejamento e métodos*. 4ª ed. Porto Alegre (RS): Bookman; 2010.

ZALUGA, Germán. *O uso ritual da ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate; Wladmyr Sena Araújo (organizadores). Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. (A cultura do yagé, um caminho de índios).

ZANGARI, Wellington et. al. *Compêndio de Ciências da Religião*. João Décio Passos; Frank Usarski (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2013. (Estados alterados de consciência e religião).

ZEPEDA, José de Jesus Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 129-141, 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n73/v25n73a08.pdf>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

ANEXO 1

Modelo das Anamneses

INSTITUTO CRISTÃO FILHOS DA LUZ

Endereço: Av Magay nº 108 Centro Osvaldo Cruz SP CEP 17.700-000

NOME COMPLETO:		
DATA NASCIMENTO:	RG: Órgão Expedidor:	Data de Expedição:
CPF:	SEXO: () Masculino () Feminino	
NOME COMPLETO DA MÃE:		
NOME COMPLETO DO PAI:		
ESTAD. CIVIL: MORA COM:	FILHOS?	ENDEREÇO:
BAIRRO:	CIDADE:	ESTADO:
CEP:	TELEFONE FIXO ()	CELULAR ()
E-MAIL:	ESCOLARIDADE: PROFISSÃO:	

Preencha todos os campos e escreva com LETRA LEGÍVEL

Somos um grupo de meditação para o autoconhecimento, realizamos as nossas vivencias em um contesto xamanico cristão, somos universalistas. Utilizamos as músicas e a consagração da medicina sagrada Ayahuasca.

A Ayahuasca é uma bebida enteógena produzida a partir da combinação de duas plantas o cipó Banisteriopsis (Jagube ou Mariri), com as folhas do arbusto Psychotria Viridis (Chacrona ou Rainha).

SUA SAÚDE

Faz uso de psicotrópico (ex: Remédios tarja preta, ou de receita controlada) ou outro medicamento?

- () não
() já fiz, quais?
() faço atualmente, quais?
() fiz hoje, quais?

Acompanhamento com psicólogo:

- () nunca fiz () já fiz () faço atualmente

Você apresenta ou já apresentou de acordo com o parecer médico, bipolaridade, algum transtorno de personalidade, esquizofrenia ou outros?

- () não () sim, qual?

Tratamento com psiquiatra:

- nunca fiz
- já fiz, hipótese diagnóstica?
- faço atualmente, hipótese diagnóstica?

Internação psiquiátrica:

- não sim, onde?

Tem experiência de ver, ouvir ou sentir coisas, que os outros não podiam ver, ouvir ou sentir?

- não
- ver, oque?
- ouvir, oque?
- sentir, oque?

Com que frequência?

Sensação de estar sendo perseguido ou ameaçado por alguém?

- não
- já tive, por quem?
- tenho, por quem?

Como lida com isso?

Sensação de não conseguir ordenar, controlar os pensamentos em sua cabeça?

- não
- sim, por horas
- sim, por dias
- sim, o tempo todo

Situação em que seus pensamentos estavam muito acelerados e você não conseguia acompanhá-los?

- não
- sim, já vivi. Qual situação? Como foi?
- sim, vivo atualmente. Qual situação? Como foi?

Se considera uma pessoa impulsiva?

- não si

ANTECEDENTE PSICOPATOLÓGICO (casos na família)

GRAU FAMILIAR	DIAGNÓSTICO

ÁLCOOL E OUTRAS DROGAS

Você acha que o uso de álcool ou outras drogas trazem prejuízo à saúde?

não sim, quais?

Fez o uso de alguma droga hoje?

não sim, qual?

Caso use ou tenha usado algum tipo de droga, já sentiu dificuldade de controlar o uso?

não sim

Faz ou já fez o uso de:

	NA O	SI M	US O
ALCOOL			
CIGARR O			
MACON HA			
COCAÍN A			
CRACK			
LSD			
OUTRAS			

Se outras:

Quais?

Se sim:

Por quanto tempo?

Parou quando?

A ayahuasca te ajudou a parar?

Se usa:

Desde quando?

Com qual frequência?

Se chateia com a forma que faz o uso?

Deseja parar ou diminuir?

SAÚDE GERAL

Recentemente fez alguma cirurgia? () não () sim

Qual?

Quanto tempo?

Esta tomando medicamento? () não () sim, qual?

Apresenta Algum problema respiratório? () não () sim, qual?

Tem alergia? () não () sim, qual?

É diabético? () não () sim Toma insulina? () não () sim

Esta grávida? () não () sim Quanto tempo?

Apresenta problema cardíaco? () não () Hipotensão () Hipertensão

Outro tipo?

Apresenta problema neurológico? () não () convulsão () epilepsia

Outro tipo?

Você toma medicação atualmente? () não () sim, quais?

Você tomou Algum medicamento hoje: () não () sim, quais?

Quais destes problemas existem em sua casa?

() Alcoolismo () Consumo de drogas () Doenças () Brigas constantes

() Esquizofrenia () Bipolaridade () Instabilidade econômica () Problemas legais

() Outros, quais?

ESPIRITUALIDADE

Frequenta alguma religião: () não () sim, qual?

O que busca em sua prática religiosa?

Você acredita que o desenvolvimento espiritual possa lhe ajudar? () não () sim Em que?

Como soube da Ayahuasca?

Já consagrou a medicina sagrada Ayahuasca alguma vez? () não () sim

A ayahuasca pode ser útil para você? () não () sim, em que?

PROFISSIONAL

Trabalha? () não () sim, qual profissão?

Gosta do que faz? () não () sim

Sente-se estável em seu trabalho? () não () sim

Eu abaixo assinado, venho de livre espontânea vontade solicitar o ingresso na vivência espiritual com o uso da Ayahuasca no Instituto Cristão Filhos da Luz e declaro o que segue:

Declaro serem verdadeiras as informações aqui prestadas e responsabilizo-me inteiramente pelas mesmas.

Declaro que qualquer alteração nas informações prestadas, avisarei prontamente ao diretor do instituto, para as medidas cabíveis e mudança na ficha de cadastro.

Estou ciente de que se trata de uma vivência espiritual com estado ampliado de consciência através da ingestão da Ayahuasca (vinho das almas).

Declaro que tenho ciência das consequências físicas e psicológicas que envolvem esta vivência sagrada.

Estou ciente e de pleno acordo de que uma vez iniciado a vivência espiritual só poderei deixar o recinto após o término da mesma ou mediante autorização assinada pelo dirigente presente.

Estou ciente de que nesse Instituto espiritual é expressamente proibido portar ou usar qualquer tipo de droga ou substância proibida por lei, arma de fogo ou branca e de que também é proibido fumar cigarro nesse recinto.

Declaro estar de pleno acordo com as normas desse instituto espiritual e autorizo a utilização da minha imagem, voz e testemunho (caso tenha feito) a título gratuito, em notícia promocional, para veiculação na mídia eletrônica e/ou impressa.

Declaro estar ciente que pelo não cumprimento de quaisquer destas e demais regras e diretrizes, ficarei sujeito aos riscos inerentes, e às penas da lei.

Comprometo-me a respeitar e seguir as normas desse instituto.

Tenho ciência de que não haverá reembolso caso eu desista, ou seja, desligado do evento.

Se sou portador (a) de doença física ou psiquiátrica, declaro que a Ayahuasca não me foi prometida como promessa de cura.

Assinatura _____

DATA: ____ / ____ / ____

(Assinatura e Dados do Responsável caso a pessoa for Menor de Idade)

Nome: _____

RG:

CPF:

ANEXO 2
Parecer do CEP



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: APROPRIAÇÕES CULTURAIS DAS PRÁTICAS XAMÂNICAS NA CONTEMPORANEIDADE: UM ESTUDO DOS RITOS E SIGNIFICADOS DA CURA

Pesquisador: JESSICA MARTINS ALVES

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 47849021.2.0000.5481

Instituição Proponente: Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUC/ CAMPINAS

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.905.089

Apresentação do Projeto:

Este projeto pretende problematizar como as práticas, conteúdos discursivos e propósitos inscritos no xamanismo são hoje ressignificados e apropriados por diferentes grupos, buscando criar técnicas e táticas do "fazer crer", tanto do ponto de vista do investimento em novas modalidades de narrativa, quanto pela ritualidade criada. Para tanto, a metodologia parte de uma abordagem histórico-cultural do fenômeno religioso, amparada nos fundamentos da escola italiana de História das Religiões a partir da visão do historiador Ernesto de Martino. "Através dos conceitos de 'regime protegido' e de 'crise da presença', será investigado de que modo as matrizes americanas do xamanismo produzem uma realidade simbólico-ritual capaz de criar soluções de cura para as patologias individuais e coletivas da mente, do corpo e da alma."

Para desenvolver o trabalho, a pesquisadora pretende estudar os ritos em arquivos de internet, de acesso livre, bem como obter autorização de 220 participantes para acesso a suas fichas cadastrais (anamnese) junto ao Instituto Cristão Filhos da Luz, sediado no município de Osvaldo Cruz (SP).

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Geral:

Endereço: Rua Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516 - Bloco A02 - Térreo
Bairro: Parque Rural Fazenda Santa Cândida **CEP:** 13.087-571
UF: SP **Município:** CAMPINAS
Telefone: (19)3343-6777 **Fax:** (19)3343-6777 **E-mail:** comitedeetica@puc-campinas.edu.br



PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DE CAMPINAS -
PUC/ CAMPINAS



Continuação do Parecer: 4.905.089

"Como objetivo geral do projeto, busca-se a identificação de alguns dos principais sentidos conferidos ao xamanismo, tomado como construção histórico-cultural, reconfigurado e ressignificado a partir de apropriações ritualísticas, materiais e simbólicas, que historicamente se revelam, também, um ato de produção, reprodução ou transformação de sentidos."

Objetivo Secundário:

"Como objetivo específico do projeto, busca-se compreender - através da associação de práticas ritualísticas xamânicas com a narratividade - o que os praticantes do denominado neoxamanismo, consideram como objetos de cura em suas diferentes e complementares dimensões (individuais e coletivas), e de que forma o rito revela-se eficaz, no sentido de gerar e sustentar a credibilidade neste potencial curativo."

Critério de Inclusão:

Serão analisadas as anamneses de todos os integrantes do grupo, todos sendo maiores de idade, do sexo masculino e feminino, no período de janeiro de dois mil e dezoito até maio de dois mil e vinte e um, para efeitos de se traçar o perfil etnográfico da comunidade analisada. No total, 220 anamneses, referentes, cada uma delas, a cada um dos membros que, em algum momento, ingressaram na instituição. Portanto, nossa amostragem, para efeitos da análise do público alvo, totaliza 220 indivíduos, os quais ficam dependentes da autorização prévia dos indivíduos. Na hipótese de este contingente não ser alcançado, uma vez que depende de acesso a dados pessoais que podem ou não ser autorizados, segundo a dirigente da instituição, os membros são colaborativos e participativos, porém fatores internos (opiniões próprias) e externos (mudança de e-mail, celular, etc.) podem vir a ocorrer. Desta forma, o grupo conta com membros fixos (os quais estão constantemente presentes), e com os contatos atualizados, gerando assim, um mínimo de autorização de 50 membros, ou seja, 50 anamneses possíveis de serem analisadas.

Critério de Exclusão:

A análise qualitativa das fichas se interessa, sobretudo, pela natureza das demandas que levam os indivíduos de diferentes idades, gênero, condições socioeconômicas, a buscarem os rituais neoxamânicos na contemporaneidade, a fim de conferir embasamento empírico ao conceito de "crise de presença", conforme a perspectiva histórico-cultural do referencial teórico adotado pela

Endereço: Rua Professor Doutor Eurycides de Jesus Zerbini, 1516 - Bloco A02 - Térreo
Bairro: Parque Rural Fazenda Santa Cândida **CEP:** 13.087-571
UF: SP **Município:** CAMPINAS
Telefone: (19)3343-6777 **Fax:** (19)3343-6777 **E-mail:** comitedeetica@puc-campinas.edu.br

Página 02 de 05



PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DE CAMPINAS -
PUC/ CAMPINAS



Continuação do Parecer: 4.905.089

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos necessários estão todos presentes, incluindo uma autorização de dirigente do Instituto Cristão Filhos da Luz, claramente identificada. Há cópia de alvará da Prefeitura local autorizando o funcionamento da instituição, caracterizada como de caráter religioso ou filosófico.

Recomendações:

Não há.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Tendo em vista o atendimento das pendências anteriores, não há novas pendências ou inadequações. Considera-se o projeto aprovado.

Considerações Finais a critério do CEP:

Dessa forma, e considerando a Resolução CNS nº. 466/12, Resolução CNS nº 510/16, Norma Operacional 001/13 e outras Resoluções vigentes, e, ainda que a documentação apresentada atende ao solicitado, emitiu-se o parecer para o presente projeto: Aprovado. Conforme a Resolução CNS nº. 466/12, Resolução CNS nº 510/16, Norma Operacional 001/13 e outras Resoluções vigentes, é atribuição do CEP "acompanhar o desenvolvimento dos projetos, por meio de relatórios semestrais dos pesquisadores e de outras estratégias de monitoramento, de acordo com o risco inerente à pesquisa". Por isso o/a pesquisador/a responsável deverá encaminhar para o CEP PUC-Campinas os Relatórios Parciais a cada seis meses e o Relatório Final de seu projeto, até 30 dias após o seu término.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1767130.pdf	16/07/2021 15:48:19		Aceito
Declaração de concordância	conc.pdf	16/07/2021 15:47:42	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Parecer Anterior	pendencia.docx	16/07/2021 15:45:57	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	tcle.docx	16/07/2021 15:43:19	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura	projeto.docx	16/07/2021 15:42:21	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito

Endereço: Rua Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516 - Bloco A02 - Térreo
Bairro: Parque Rural Fazenda Santa Cândida **CEP:** 13.087-571
UF: SP **Município:** CAMPINAS
Telefone: (19)3343-6777 **Fax:** (19)3343-6777 **E-mail:** comitedeetica@puo-campinas.edu.br

Continuação do Parecer: 4.905.089

Investigador	projeto.docx	16/07/2021 15:42:21	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Folha de Rosto	rosto.pdf	09/06/2021 11:32:06	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Outros	anamnese.docx	01/06/2021 12:21:19	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Outros	alvara.jpg	01/06/2021 12:20:41	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Orçamento	custos.docx	01/06/2021 12:19:36	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Solicitação Assinada pelo Pesquisador Responsável	carta.pdf	01/06/2021 12:16:51	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	infraestrutura.doc	01/06/2021 12:06:32	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito
Cronograma	cronograma.docx	01/06/2021 12:04:47	JESSICA MARTINS ALVES	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

CAMPINAS, 13 de Agosto de 2021

Assinado por:
Mário Edvín GreTERS
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516 2º Bloco A02 2º Térreo
Bairro: Parque Rural Fazenda Santa Cândida CEP: 13.087-571
UF: SP Município: CAMPINAS
Telefone: (19)3343-6777 Fax: (19)3343-6777 E-mail: comitedeetica@puc-campinas.edu.br

ANEXO 3

Modelo do termo de consentimento livre e esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) a participar do projeto de pesquisa intitulada “Apropriações culturais das práticas xamânicas na contemporaneidade: Um estudo dos ritos e significados da cura”, de responsabilidade da pesquisadora Jéssica Martins Alves, do Curso Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, com o objetivo de buscar a identificação de alguns dos principais sentidos conferidos aos rituais denominados neoxamânicos na contemporaneidade. Especificamente, a pesquisa busca compreender o que os praticantes das práticas ritualísticas desenvolvidas no espaço do **Instituto Cristão Filhos da Luz**, localizado na Av. Magay nº 108, Osvaldo Cruz-SP, consideram como objetos de cura em suas diferentes e complementares dimensões (individuais e coletivas) e de que forma o rito se revela eficaz, no sentido de gerar e sustentar a credibilidade neste potencial curativo.

A pesquisa constará da análise das fichas (anamneses) com seus dados, disponibilizada pela dirigente do referido Instituto, Evelyn Faco Alves Costa, com o compromisso de preservação do seu anonimato, assim como dos demais participantes. Destacando que, dados contidos nas anamneses como nome, número de documentos, nome dos pais, endereço e celular NÃO serão utilizados e citados em hipótese alguma nesta pesquisa. Também serão analisados materiais audiovisuais já disponibilizados em redes sociais e cujos usos de imagem e voz foram previamente autorizados por cada participante, no corpo da própria ficha preenchida no momento de sua inserção no Instituto. Os resultados obtidos serão utilizados apenas para alcançar o objetivo da pesquisa de mestrado, exposto acima, incluindo sua publicação na literatura científica especializada, garantindo-se o completo anonimato dos participantes. Da mesma forma, só serão incorporados à amostragem final da pesquisa os participantes que assinarem este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, aceitando o convite para participar da pesquisa.

O seu envolvimento nesse estudo é voluntário e se dará a partir de autorização de acesso às anamneses dos participantes, com duração de janeiro de dois mil e dezoito até maio de dois mil e vinte e um.

Os riscos em participar da pesquisa são mínimos, devido ao fato de que a pesquisa constitui um trabalho investigativo em que não serão utilizados procedimentos que coloquem os sujeitos em situações adversas, ou que os submeta a riscos maiores dos que os enfrentados em seu cotidiano. Não haverá contato direto da pesquisadora com os participantes, nem serão feitas entrevistas ou registros de natureza audiovisual dos rituais analisados. Sendo assim, a pesquisa não interferirá na sua vida pessoal nem, tampouco, na do grupo estudado.

A participação nessa pesquisa não lhe trará qualquer prejuízo ou benefício financeiro ou profissional e, se desejar, a sua exclusão do grupo de pesquisa poderá ser solicitada em qualquer momento. Quanto aos benefícios, espera-se que a pesquisa ofereça contribuições qualitativas no nível dos estudos sobre o significado e função dos rituais ditos "neoxamânicos" na contemporaneidade, a partir do recorte de caso proposto, podendo assim contribuir com a prática religiosa e, conseqüentemente, dar visibilidade para própria instituição. Além disso, caberá ao pesquisador manter em arquivo, sob sua guarda, por cinco anos, os dados da pesquisa, contendo fichas individuais e todos os demais documentos. Após este período, os dados serão descartados.

O projeto em questão foi analisado e aprovado pelo **Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade da PUC-Campinas, telefone de contato (19) 3343-6777, e-mail: comitedeetica@puc-campinas.edu.br, endereço Rua Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, número 1516, prédio A02 térreo, Parque Rural Fazenda Santa Cândida – CEP 13087-571 - Campinas – SP, horário de funcionamento de segunda a sexta-feira das 08h00 as 17h00**, que poderá ser contatado para quaisquer esclarecimentos quanto à avaliação de caráter ético do projeto. Dúvidas com relação ao projeto/pesquisa, favor entrar em contato com a pesquisadora responsável Jéssica Martins Alves, telefone de contato (18) 997272116, e-mail: je.alves@live.com.

Caso concorde em dar o seu consentimento livre e esclarecido para participar do projeto de pesquisa supracitado, assine o seu nome abaixo e devolva este via

whatsapp 18997272116, ou via e-mail je.alves@live.com, ou deixando uma cópia impressa e assinada com a dirigente do Instituto Cristão Filhos da Luz, até a data de 18 de novembro de 2021.

Atenciosamente,



Jéssica Martins Alves

Sua participação consiste em autorizar, assinando este documento, o acesso e a utilização aos dados da ficha que você preencheu ao ingressar na instituição. Estou esclarecida e dou consentimento para que as informações por mim prestadas sejam usadas nesta pesquisa. Também, estou ciente de que receberei uma via integral deste Termo.

Nome/assinatura da participante da pesquisa

Data: