

Resenha de “A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos”

Marcelo Ayres Camurça ()*

No prefácio de seu livro, os sociólogos da religião G. Filoramo e C. Prandi salientam que na atualidade se processa um movimento de multiplicação infinita de estudos de religiões, com sua conseqüente especialização e dilatação contínua. A temática dos trabalhos da antropóloga Beatriz Caiuby Labate, para o caso brasileiro, parecem confirmar a proposição dos dois autores. No livro que ora resenhamos, "A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos" assim como no anterior, "O uso ritual da ayashuasca" (que organiza com Wladimir Sena Araújo), ela nos descortina, em cores vivas, tanto uma realidade relativamente desconhecida que emerge da sua pesquisa com estatuto de objeto, quanto o surgimento de uma área acadêmica voltada para seu estudo: o "campo ayahuasqueiro brasileiro", as "religiões ayahuasqueiras" e a "rede ayahuasqueira". O neologismo que a autora introduz - como uma categoria que promete emplacar na nossa antropologia (da religião) - diz respeito à ayahuasca, palavra da língua quéchuá que designa uma bebida, infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, produzindo a substância química dimetiltryptamina (DMT) que atua como um neurotransmissor do sistema nervoso central, levando a visões, transe, interpretados como uma experiência religiosa ou espiritualizada.

Planta psicoativa utilizada por curandeiros, xamãs e "vegetalistas" em contexto indígena sul-americano, apenas no Brasil, o seu uso propiciou o surgimento de religiões de população nacional - o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha - fruto da combinação do chá "sagrado" com tradições religiosas que se desenvolvem no país, a saber: o catolicismo popular,

as religiões afro-brasileiras, o espiritismo kardecista e o esoterismo. No presente livro (originalmente uma dissertação de mestrado em Antropologia defendida na Unicamp e ganhadora do prêmio ANPOCS da melhor dissertação do ano 2000), todavia, não são as religiões ayahuasqueiras o foco central da preocupação da autora (aliás, muito bem resenhadas no livro anterior, em um elucidativo texto de Labate, "As Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras"), mas os grupos e indivíduos "neo-ayahuasqueiros" que, em contexto urbano, associam o consumo do chá com uma postura reflexiva do self, individualização, subjetividade, emocionalismo, reinventando-o a partir de combinações com técnicas de meditação oriental, terapias corporais, psicoterapias, à maneira pós-moderna e new age.

Concordando com Mauro Almeida, prefaciador do livro e orientador da autora na sua dissertação, trata-se "da reinvenção de uma reinvenção" (p.13), já que as matrizes religiosas ayahuasqueiras já são uma combinação sincrética em solo brasileiro, em cima de outras religiões com densidade popular, conforme descrito acima. E, indo um pouco além, penso configurar-se uma cascata de reinvenções: num primeiro plano, o uso da bebida por indígenas amazônicos; num segundo nível, sua apropriação por curandeiros da América do Sul; num terceiro, a criação de religiões brasileiras de consumo do ayahuasca que se espalham para as cidades, incorporando as camadas médias urbanas, com seus aportes, dentro da cultura amazônica de seringueiros, e na sua forma mais recente, a reinvenção do uso do chá pelos neo-ayahuasqueiros que articulam a cosmologia cabocla do Santo Daime com a terapêutica e outras práticas new age e os chamados orientaisismos.

Deste "núcleo duro" das religiões "daimistas" desdobra-se uma rede difusa de usuários da ayahuasca, através de experimentações deste consumo ligado a terapias holísticas, ao neo-xamanismo, ao teatro, à música, ao turismo psicodélico e às práticas new age das mais diversas

matizes. Mediando o circuito que irrompe daquele ponto de partida, a etnografia de Beatriz Labate nos apresenta nichos de referência (ainda que, e muito por isso, ecléticos), como o grupo do terapeuta holístico Janderson, que se organiza em torno de rupturas e permanências em relação às matrizes daimistas, atraindo, com isto, toda uma gama de demandas "espiritualistas" da classe média urbana, e sediando-as no seu Centro Terapêutico e no ritual "Caminho do Coração". Isto se dá através de workshops com xamanismo, psicoterapias e meditações, à maneira dos Centros Holísticos descritos por J. Guilherme Magnani nos seus estudos sobre o neo-esoterismo nas cidades .

Ao analisar essa circulação ininterrupta de desterritorializações e processos de re-significação de rituais e cosmologias em novos contextos, Beatriz Labate realiza uma sutil operação analítica entre as esferas do tradicional e do moderno, pensando-os em meio a tensões e interpenetrações. Se, por um lado, ocorre uma dinâmica de diversificação e fragmentação a partir das matrizes ayahuasqueiras, estes desdobramentos se encontram ligados à narrativa de referência destas religiões daimistas "tradicionais". É uma constante nos discursos de Janderson e de seus seguidores a prática de afastamentos e re-criações entremeadas com reconhecimentos de uma filiação à linhagem daimista. De um lado, a crítica ao 'cristianismo piegas' do Santo Daime (p. 120) ao "militarismo" da fiscalização nos rituais, sua rigidez e conservadorismo e, de outro, a permanência dos significados originais, como o reconhecimento da essência divina do chá e a busca de uma garantia da procedência "original" desta bebida sagrada nos rituais autorizados das "religiões daimistas" e nas figuras abalizadas dos seus "padrinhos", "mestres", a quem é concedida uma deferência "espiritual".

A faceta de atração e repulsão entre tradicional e moderno a partir do Santo Daime, que configura processos de identidade e distinção entre os "religiosos ayahuasqueiros" e os neo-

ayahuasqueiros, já tinha sido observada num dos trabalhos seminais sobre Nova Era no Brasil de autoria de Anthony D'Andrea. Disse ele: "tende-se a confundir o discurso psicologizado de segmentos elitizados frequentadores do Santo Daime (daimistas ou não) com a 'doutrina' (o sistema) em si. O ponto é que o Santo Daime só deve ser considerado como ligado a processos New Age se for apropriado individualista e reflexivamente pelos indivíduos. Nesse sentido, muitos daimistas e os fundadores do movimento (Mestre Irineu e Mestre Sebastião) definitivamente não tinham o objetivo de constituir um sistema individualista-reflexivista".

Dentro desta dinâmica de polaridade e complementação, a autora distingue dois domínios, o "campo ayahuasqueiro" e a "rede ayahuasqueira", em constante fluxo de comunicação, onde o primeiro pode ser compreendido mais dentro da modalidade clássica da teoria bourdiana, através de um centro autorizado de produção de bens simbólicos e de seus agentes legitimados para tal, na relação com seus consumidores; e o segundo na feição de "rede" proveniente da categoria rizoma de Deleuze e Guattari, onde qualquer ponto pode ser conectado a qualquer outro, sem nenhum centro ou ponto de origem (p. 307).

Isto não quer dizer que o modelo "tradicional" também não se configure de uma forma eclética, incorporando dimensões de outros contextos, ainda que estas contribuições terminem acondicionadas em um sistema estruturado, de "diversidade interna controlada" (p. 113); nem, por outro lado, que os neo-ayahuasqueiros (como Janderson e seu grupo), com sua dinâmica de intensa plasticidade, onde, no limite, tudo é possível, não possuam, também, "mecanismos de controle" baseados em um "sistema" (provisório), com seus rituais, hierarquias, que se auto-constrói e se auto-fundamenta no próprio percurso do líder e seus colaboradores pelas diversas realidades constituintes deste "sistema" (religiões daimistas, terapias new age e os orientalismos).

O transcurso de toda essa fluidez de itinerários caleidoscópicos torna-se palpável ao leitor pela precisão da descrição etnográfica realizada pela autora: dos rituais, da cosmologia e das "histórias de vida" dos membros do grupo o "Caminho do Coração". Este é apresentado como um paradigma da "rede", por funcionar como uma "estalagem" e "pouso" para a itinerância "espiritual", ao mesmo tempo que incorpora toda sua diversidade dentro de si.

Dentro do grupo de Janderson, o daime (chá), mesmo resguardadas suas propriedades divinas, não é visto com a centralidade devocional com que ele é apreciado nas religiões daimistas. Aqui ele é encarado como uma via, dentre outras, de auto-conhecimento e "iluminação". É tomado como um "acelerador de processos" (p. 367) da meditação, regressão, respiração etc. Nesse sentido, sua utilização pode ser combinada com uma infinidade de técnicas "neo-esotéricas", dentro de uma lógica que, segundo Leila Amaral, se articula "a partir da incorporação de elementos rituais, míticos e mágicos de diversas tradições com a condição de se quebrar as ortodoxias de seus códigos originais e inibir, dessa forma, qualquer possibilidade de positivar uma determinada direção cultural nas relações e articulações que realizam."

Passo a citar, de uma forma mais livre, as diversas práticas, técnicas e performances, que através da etnografia de Labate, destacam-se no grupo de Janderson, seu Centro Holístico e no "Caminho do Coração": A terapia primal do psicólogo Artur Janov, o descondicionamento do místico russo Gurdjieff, o rebirthing de Leonardo Orr, técnicas de respiração holotrópica de Stanislav Grof, terapia corporal bioenergética do psiquiatra A. Lowen, meditação com discípulos de Osho, a yoga, o Tantrismo, o jogo indiano Maha'Lila, o baralho do Tarot, feitura de Mandalas, os Sat-Sangs, reuniões de discípulos com o Mestre, oráculos musicais, neoxamanismo, psicoterapias, trabalhos mediúnicos de "banca" e de "mesa branca", diagnose e orientação alimentar, trabalho com florais, etc.

Ao aprofundar o seu entendimento sobre o que chamou de fenômeno neo-ayahuasqueiro, interpretando-o dentro de um quadro da cultura (pós-moderna) contemporânea, Beatriz Labate prossegue, introduzindo uma posição ética na sua problemática, que envolve uma tomada de posição dos antropólogos e da Antropologia em defesa dos grupos que estudam. (ainda que dentro do ethos da disciplina, na defesa do relativismo e multiculturalismo). Sua análise, a partir das teorias de Victor Turner e Mary Douglas, percebe argutamente a condição liminar, marginal e fronteira vivida pelos neo-ayahuasqueiros, (no que tange ao consumo deste psicoativo) entre a forma como se conseguiu obter sua legalidade no país, ou seja, através do seu uso em contexto religioso e o que extrapola a isto, o uso terapêutico, artístico, comercial etc (p. 97). As re-apropriações do chá, promovidas por esses indivíduos e grupos, flexibilizando o uso ritual/religioso próprio às religiões daimistas, terminam por deixá-los numa posição incômoda, tanto frente às religiões matrizes quanto às racionalidades médicas e jurídicas, e, por fim, a setores do próprio universo new age que rejeitam o uso de psicoativos como forma de "despertar a consciência". O desconforto que esses "não-lugares" - expressão de Marc Augé - provocam nos "campos" estabelecidos se explica na sua própria conformação, que questiona a idéia de que conhecimentos, visões de mundo, crenças e práticas têm de estar subsumidas à domínios específicos.

Ao alcançar uma formulação mais precisa sobre a natureza de seu objeto, a autora define sua posição, propugnando que os new agers ayahuasqueiros não devem ser anatemizados, pois argumenta, de um lado, que a definição do que é uma religião, tradição ou ritual não pode ser vista sob um crivo essencialista (p. 98), tendo-se que levar em conta o "ponto de vista nativo" das representações que fazem de si mesmo; e, de outro, que existe nos neo-ayahuasqueiros uma real preocupação de evitar um uso hedonista da substância, cercando-a de regras e mecanismos

de controle, a partir de elaborações discursivas e simbólicas baseadas em referenciais filosóficos e terapêuticos que constituem suas "cosmologias" e crenças. Ao fazer isso, Labate se insere numa perspectiva "antiproibicionista" de antropólogos críticos de um dualismo que naturaliza o seu próprio consumo como lícito e legítimo, "(seja el(e), o café, o álcool, a heroína, a Cannabis ou o daime)" (p. 100) e "demoniza" aquele que lhe parece exótico. Defende que a forma mais eficaz de evitar práticas com psicoativos que danifiquem a saúde (física e psíquica) dos indivíduos não é o controle externo e institucional por um aparato jurídico-policial, mas um autocontrole exercido pelas próprias comunidades que irrompa do seu próprio horizonte sócio-cultural-religioso (p. 99).

Seguindo a boa postura do labor antropológico, ela explicita o lugar de onde fala, defendendo ousadamente (a partir de uma discussão dentro do estilo de nossa disciplina, sobre os temas do distanciamento, do controle do bias etc.) a possibilidade de êxito de uma "antropologia nativa" (p. 30). Define-se, desta forma, como uma "antropóloga ayahuasqueira", ligada ao fenômeno do ponto de vista de dentro e de fora (p. 53). No entanto, como observa Mauro Almeida no prefácio ao livro (a quem acompanho nesta percepção), a despeito dela sublinhar a relevância da experiência como única forma possível de estabelecer "comunicação com a alteridade de realidades metafísicas" (p. 17), a autora "quase nunca se dedica a 'recuperar a experiência' dela mesma, conservando, em vez disso, um tom de objetividade e de discreta simpatia com os ayahuasqueiros" (p. 17). Faço apenas um reparo ao comentário. Diria eu, que ela conserva uma assumida simpatia, todavia, não à moda "nativa" pelo motivo de ter-se "fardado" em uma das religiões ayahuasqueiras (p. 29), mas à maneira antropológica, como alguém que aprendeu (a partir da experiência "no campo") a compreender a lógica interna deste "outro" (neo-ayahuasqueiro), mesmo que este exerça foros de crítica e assumas práticas

heterodoxas em relação ao sistema do qual ela declina adesão pessoal. Creio que ela se insere no campo ayahuasqueiro vendo nele uma comunidade de posições constituídas a partir de sentidos (distintos e similares) atribuídos ao daime - aqui plenamente dentro do métier antropológico - mas, também, reconhecendo a magnitude de sentido que emana do fenômeno, e, nesse particular, faz uma total reserva quanto à sua experiência pessoal, preferindo verter este reconhecimento para a compreensão antropológica que "acredita na crença de seus nativos".

Por isso, suas percepções acerca de uma fenomenologia da experiência do sagrado com a ayahuasca esclarecem-se dentro da melhor tradição da teoria antropológica, a partir de categorias como: eficácia simbólica, identidade contrastiva, consenso social, hierarquia/individualismo, ritos de passagem, liminaridade, performance, etc. E sua postura de envolvimento (identidade) com a alteridade ayahuasqueira, dentro do texto do livro, fica sempre circunscrita a "aspectos éticos e políticos envolvidos no fazer antropológico" (p. 53). Isto se dá quando desenvolve, de acordo com esses pressupostos, experimentos extremamente criativos no seu trabalho de campo, como a leitura do texto da tese junto com os informantes, a incorporação nesse texto de trechos de autoria dos próprios informantes (numa prática semelhante à que Maurice Leenhardt introduzira na sua pesquisa junto aos melanésios, depois revalorizada pelo olhar pós-moderno de James Clifford) e a retribuição do pesquisador ao grupo, ajudando-os, a partir de seus conhecimentos acadêmicos, nas suas demandas jurídicas e econômicas frente à sociedade (p. 53-60).

Desta maneira, pode-se concluir que, além do preciso detalhamento etnográfico e do rigor acadêmico que organizam seu texto, o livro de Beatriz Labate se insere na perspectiva do que chamo uma "antropologia militante", que se explicita numa dupla direção: primeiramente no seu esforço por implantar uma nova área temática de estudos na antropologia brasileira (isto se

evidencia, apesar de sua juventude, na publicação deste livro, do anterior citado e de outro ainda, no prelo "O uso ritual de plantas de poder", em parceria com Sandra Goulart), e, também, pelo seu empenho, referenciado na autoridade da pesquisa antropológica, em emprestar uma legitimidade ao fenômeno ayahuasqueiro (seus agentes, seus grupos, etc.) perante à sociedade e ao Estado brasileiro.

A forma como se deixou representar na foto da contra-capa do seu livro é sintomática da persona acadêmica desta jovem "antropóloga ayahuasqueira", já tão ativa na liderança de projetos constitutivos dos estudos acerca do tema. Ela tem nas mãos um exemplar do seu livro e ao fundo, não uma estante de biblioteca com lombadas de livros, como muitos intelectuais gostam de se mostrar, mas, sim, o verde exuberante de uma mata.

FILORAMO, G. & PRANDI, C. As Ciências das Religiões. São Paulo: Paulus, 1999.

MAGNANI, J. Guilherme. Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Paulus, 1999.

D'DANDREA, Anthony. "O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais.", dissertação de mestrado, IUPERJ, 1996, p.191.

AMARAL, Leila. "Um Espírito sem Lar: sobre uma dimensão 'nova era' da religiosidade contemporânea". In Circuitos Infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã Bretanha. Otávio Velho (org.) São Paulo: Attar Editorial, 2003, p.48.

(*) Marcelo Ayres Camurça: doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional-UFRJ e docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora(UFJF).

Publicada em: <http://www.antropologia.com.br>, Resenha (Edição nº 22)