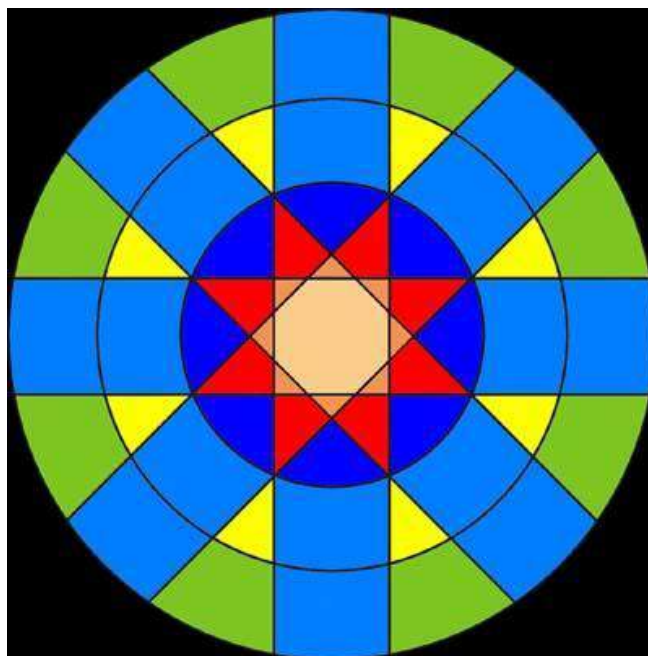


MODELANDO XAMÃS: O CASO DA TENDA DO SUOR



Karina Rachel Guerra Braga

Orientador: Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira

Universidade do Rio Grande do Norte

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Departamento de Antropologia

Natal, Inverno de 2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**MODELANDO XAMÃS:
O CASO DA TENDA DO SUOR**

Karina Rachel Guerra Braga

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador:

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira

Natal, Inverno de 2010

MODELANDO XAMÃS: O CASO DA TENDA DO SUOR

Karina Rachel Guerra Braga

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada por:

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira -PPGAS/RN- Presidente

Profa. Dra. Elisete Schwade – PPGAS/UFRN

Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald – UFCG/PB

Profa. Dra. Elaine Tânia Freitas – PPGAS/UFRN (Suplente)

Natal/RN

Inverno de 2010

Braga, Karina Rachel Guerra

Modelando Xamãs: O caso da tenda do Suor /
Karina Rachel Guerra Braga. Natal/RN: UFRN,
PPGAS, 2010 xi, 183 p.: il:16

Orientador: Prof. Edmundo Marcelo Pereira

Dissertação de Mestrado – Antropologia –
Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
Departamento de Antropologia/ DAN/PPGAS

Referências Biográficas: f. 166-174

1. Nova Era. 2. Novos Movimentos Religiosos. 3.
Rituais 4. Dissertação (Mestre – UFRN/ DAN/
PPGAS) 5. Modelando Xamãs: o caso da tenda
do suor

Agradecimentos

Fico profundamente grata ao meu orientador, Prof. Edmundo Pereira, com quem muito aprendi através de seus questionamentos desafiadores e observações pertinentes, com sua infinita paciência e sensibilidade, na elucidação das experiências no campo e das questões envolvidas na pesquisa bibliográfica.

As professoras Eliane Tânia e Elisete Schwade, membros da banca de qualificação, agradeço a leitura crítica, discussão e preciosas sugestões de bibliografia e possibilidades de organização. E de modo especial, a Profa. Tânia, por suas lições motivadoras, por sua conversa atenciosa e pelo convívio.

Minha gratidão ao Prof. Rodrigo Azeredo pela participação na banca de defesa.

Aos colegas de turma, em especial ao colega Augusto, pelas conversas sobre a pesquisa.

Fico também imensamente grata à amiga Roberta Forastieri, por tudo. Ao corpo docente do PPGAS agradeço por suas inestimáveis lições de antropologia: Luis Assunção, José Guilherme e Andréa Osório.

Agradeço também ao CAPES pela bolsa concedida, propiciando-me condições favoráveis de pesquisa.

Minha gratidão pelos ensinamentos ao amigo e homem-medicina: Sthan Xanniã.

Também sou grata ao Dr. Negron, Bull e Bill, Yatamalo, Amauri, Tarumã pelos ensinamentos e por terem me recebido de forma tão carinhosa. Também agradeço a Dom Vidal Ayala, Carlos, Sra. Josefina, Miguel e Benício por ter me hospedado em suas casas tão gentilmente e me acolhido do frio de Cuzco.

Agradeço também a João Victor, Artur e Hugo.

Mitakuye Oyassim!

RESUMO

MODELANDO XAMÃS: O CASO DA TENDA DO SUOR

Karina Rachel Guerra Braga

Orientador: Prof. Dr. Edmundo Pereira.

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,

DAN//PPGAS, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Este trabalho focaliza o fluxo do conhecimento xamânico nos centros urbanos, que é sustentado por uma rede de interação a que intitulo de circuito neoxamânico. Os grupos praticantes do denominado xamanismo urbano, ou neoxamanismo, constituem um segmento do fenômeno Nova Era. Não o considero um trabalho de religião, mas, uma pesquisa sobre um caso peculiar, sobre tradução de rituais indígenas e seus atores no meio urbano. Focalizo as redes globais que os ligam a “indígenas da aldeia” e o intercâmbio de saberes práticos e simbólicos, formando uma linhagem de modeladores, alimentada pela centralidade do conhecimento e na tradução de rituais e práticas de cura. A cosmologia indígena é vivenciada na metrópole como modo de vida através de vivências em rituais tornando global o local. A partir da atuação desses atores evidencio questões como tradução, modelagem e poder pessoal. O trabalho de pesquisa, a aprendizagem e o fluxo de relações que formam um jogo de constituição de poder das autoridades neoxamânicas. Busquei principalmente situações nos eventos de xamanismo urbano organizados por Sthan Xanniã, no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais principalmente.

Palavras-chave: Xamanismo. Neoxamanismo. Rituais. Cura. Tradução

Natal, Setembro de 2010

SUMÁRIO

Introdução- Trilhando o mundo do neoxamanismo

1. Apresentando a tenda do suor, 9
2. Entrando no campo, 11
3. A proposta metodológica, 14
4. Breve histórico da tenda no Brasil: articulações em rede, 16
5. Modelando xamãs: o caso da tenda do suor, 18

Capítulo 1

Primeira porta: A Nova Era e o neoxamanismo

1. O movimento neoxamânico e a Nova Era, 22
2. A cosmologia de Castaneda, 29
3. A cosmologia de Michael Harner, 36
4. O pensamento de Mircea Eliade e Joseph Campbell, 39
5. Elementos do pensamento e das práticas neoxamãs, 44
6. As categorias sociais do movimento, 46
7. O trabalho espiritual e material, 51
8. A purificação do corpo: os rituais de purificação, 52
9. O corpo unificado na tenda do suor: a reconstrução da pessoa, 56

Capítulo 2

Segunda porta: a tenda do suor

1. A tenda do suor, 64

2. Montagem da tenda, 68
3. Entrando na tenda do suor: “retornando ao útero materno”, 74
4. Fases da tenda do suor, 75
5. Análise do ritual, 76
6. A origem da tenda do suor, 82
7. A simbologia das varas, 83
8. A semântica do ritual, 86
9. O público: clientes em busca de cura, 95

Capítulo 3

Terceira porta: modelando xamãs

1. A trajetória de Sthan Xanniã: do Nordeste ao Novo México, 100
2. O xamanismo e o xamã urbano, 104
3. Iniciação: cursos, jornadas e batismos. Tornado-se um *buscador*, 109
4. Modelando xamãs e conhecimentos, 114
5. Da tradução a bricolagem, 117
6. Em busca do poder pessoal: a individualização, 120
7. “Despertando o seu xamã interior”: a reconstrução de si mesmo, 123
8. O xamã interior, 127

Capítulo 4

Quarta porta: O circuito neoxamânico: a “rede de poder”

1. As regularidades da rede de irregularidades, 131

2. O calendário de encontros neoxamânicos, 135
3. Os centros xamânicos,139
4. Relações dentro da rede de apadrinhamento: “rede de poder”, 144
5. AABRAX , 153

Considerações finais, 159

Referências, 165

Anexos, 174

INTRODUÇÃO

Desejo aqui apresentar o percurso através do qual nasceu esta pesquisa e pontuar questões metodológicas que considero fundamentais para a sua compreensão. Apresentarei ainda, em linhas gerais, o processo de aprendizado e as atividades de alguns atores que se articulam em rede global, um intercâmbio de saberes práticos e simbólicos construindo o que chamo de *circuito neoxamânico*. Discutirei ainda algumas questões teóricas que norteiam esse universo apresentando um roteiro para sua leitura.

Apresentando a tenda do suor

A *tenda do suor* é uma das tradições mais difundidas na América do Norte indígena. Os primeiros europeus que a descreveram foram os espanhóis. Eles observaram que entre os povos nativos do México era chamada de *temezcalli*. (*teme* é a palavra na linguagem Asteca, Nahuatl para banho. *Calli* é a palavra Nahuatl para “casa”). Os missionários espanhóis e vários conquistadores passaram quase tanto tempo descrevendo o *Temezcalli* quanto tentando erradicá-lo. Uma ou outra variedade do suador foi encontrada em praticamente toda a América do Norte. No nordeste, as tendas são construídas com varas de salgueiro e podem ser cobertas com casca de bétula ou peles. Nas planícies, esse alojamento era coberto com peles de búfalo, enquanto na Califórnia, a casa era tanto para suar como lugar de habitação e centro cerimonial. No extremo noroeste, casas suor às vezes eram feitas de tábuas de cedro e até mesmo o polar Inuit envolvidos no suor em seus iglus (BRUCHAC, 1942).

A prática de despejar água sobre pedras aquecidas para produzir um banho de vapor e limpeza é comum, , em muitas partes do mundo não sendo uma prática limitada aos povos indígenas do continente americano. Os primeiros europeus a visitar o México não foram os espanhóis, mas os escandinavos, estes teriam se sentido mais à vontade com o Temascal. O *savusauna* ou sauna da Finlândia é muito parecido com o *temazcalli* indígena; se tendas do suor estão se tornando mais comum agora, talvez estejam só voltando à forma original como era antes da dominação europeia e da desaprovação

oficial do governo dos Estados Unidos. Esta proibição fez o suador muito menos comum no período compreendido entre 1930 e 1960.

Bruchac (ibidem) explica que a tenda mais difundida e praticada hoje é de tradição Lakota Sioux, chamada *Inipi*. Os Lakota persistiram com às *Inipi*, enquanto muitos outros grupos indígenas americanos foram forçados pela pressão dos missionários e pelo governo federal a desistir de apresentar a tenda. Em algumas Comunidades Indígenas a prática ficou por gerações sem ser realizada, devido à pressão de autoridades civis e da igreja. Homens e mulheres que sabiam o suador morreram sem passar seus conhecimentos para a próxima geração.

Nas últimas três décadas, os anciãos lakota têm ensinado suas cerimônias sagradas em outras comunidades nativas que pretendiam restabelecer o suador. Eles também compartilharam com os índios que cresceram nas áreas urbanas fora das reservas. A prática no suor *Inipi* foi trazida pelos anciãos em presídios de segurança máxima para o benefício dos presos indígenas. Para o movimento indígena americano, formado em 1968, o suor tornou-se uma base espiritual para uma consciência política crescente.

O resultado desse compromisso com a partilha de suas tradições foi que um número de Lakotas e os não-lakotas (que foram treinados por um professor lakota) viajaram pelo continente oferecendo o *Inipi* ao seu próprio grupo e, por vezes, para não índios. Atualmente, parece os povos indígenas que são encontrados no Canadá e nos Estados Unidos, estão usando tendas do suor.

A Tenda do Suor ou “sauna sagrada”, “*Inipi*”, “Sweat Lodge” ou “Temascal” é construída com varas flexionadas unidas em formato de iglu e revestida por cobertores. Em seu interior é cavado um espaço circular onde são colocadas pedras incandescentes de forma ritual e chamadas de *avozinhas*. Os participantes sentam em círculo no seu interior e acompanham com rezas as quatro fases distintas, demarcadas pelo abrir e fechar da porta. É um dos rituais mais difundidos no que chamo de circuito neoxamânico e, segundo seus atores, representa simbolicamente “o ventre que gera a vida”. Um dos modelos que se utiliza para estabelecer o ritmo de sua dinâmica e suas passagens é o do próprio corpo do ser humano, sendo a função central de cada fase a de “limpar” e “fortalecer” o corpo e o espírito.

A **primeira fase** ou rodada da tenda, representada pela Terra, está ligada à estrutura óssea, com a sustentação, com os pés e as pernas, com a “energia” do primeiro “chakra”, com o “corpo material”. É o momento de se “reconciliar com a natureza interna”, com o “próprio ser”.

A **segunda fase** está associada ao elemento Água, ao “corpo emocional”, aos sentimentos, ao ventre. Convida-se para “perdoar e ser perdoado”, para “liberar” os sentimentos de culpa, a “lavar as emoções e o coração”.

A **terceira fase** está ligada ao Ar, a “inteligência que permite escolher o caminho correto”, ao “retorno da luz que ilumina tudo”, que “clareia o caminho”.

A **quarta fase** está associada ao Fogo, à “transmutação total”, à “troca” e à “regeneração”, o que permitiria “ressurgir como seres novos do ventre da tenda”.

Essa estrutura ritual básica é recorrente em todas as tendas pesquisadas, as variações como rezas, adornos, instrumentos, tempo de duração, são definidas pela performance do *focalizador* que se adapta a diferentes públicos por onde passa, assim a prática da sauna indígena é difundida e repassada de forma *flexibilizada*¹.

Entrando no campo

Considero que iniciei minha entrada no campo em outubro de 1998 quando participei durante o no Encontro Holístico de Natal, de um “workshop xamânico” conduzido por Marise Dantas, mais conhecida por Yatamalo. A psicóloga paraibana entrou vestida como índio norte-americano, pois segundo ela teria vivido entre eles em “vidas passadas” e dizia ter aprendido os rituais com um pagé da tribo Potiguara em Baía Formosa/RN. O tema do workshop era “resgate do animal de poder”. Ela tocava maracá, tambor, e leu um “baralho xamânico”, meditação para ver o “animal de poder” e incensos indianos. Meus questionamentos sobre o papel dos integrantes nesse evento eram inúmeros: o que move essas pessoas? Quem são elas? O que têm em comum? A partir daí iniciei minha busca pessoal participando de outros eventos que ajudassem em minha busca por desenvolvimento pessoal. A princípio não tinha a intenção de fazer uma análise mais profunda sobre este campo social, mas no momento da escolha acadêmica o tema se mostrou apropriado.

¹ *Flexibilizada*: termo nativo para as adaptações feitas no ritual da tenda para atender ao público.

Em março de 2007, fiz minha primeira entrada na tenda do suor, em Parnamirim (RN) a convite de uma amiga. A tenda, uma armação circular de varas coberta por lençóis de lã para conter o calor de pedras previamente aquecidas em uma fogueira. Aparentemente uma sauna rústica, que segundo Tarumã, condutor da tenda, reproduzia um antigo ritual indígena norte-americano. Foi uma experiência única que eu poderia resumir com duas palavras: – *desapego* a sensação de que tudo em mim que não servia mais estava sendo descartado, e um sentimento de *poder* entorpecedor de reconstrução de mim mesma... O ar quente e úmido a visão das pedras incandescentes, o som da reza, o cheiro das ervas queimadas, dos instrumentos, os gemidos... Ao mesmo tempo, o contexto ritualístico de abrir e fechar das portas na escuridão e a entrada da luz que aliviava o calor me estarreceram: era a primeira vez que presenciava algo assim... Sentia-me em um mundo atemporal, não me sentia só, e ao mesmo tempo um sentimento de pertencimento e unidade, de conexão com todos os seres vivos tomou conta de mim. Nascia, aí, uma nova paixão, que veio alinhar uma jornada pessoal de dez anos, da qual esta pesquisa é um dos frutos. Meu interesse pelos rituais xamânicos foi marcado, portanto, desde o início, por este duplo viés: uma busca existencial pessoal e um fascínio antropológico pelos modelos culturais criados ao redor dos seus encontros rituais.

Paralelamente participava de encontros de desenvolvimento pessoal, fora de Natal e em um nesse encontro conheci Sthan Xanniã, que viria a ser meu principal colaborador na pesquisa. Comecei a participar mais efetivamente dos encontros que aconteciam em Natal/RN, como cerimônias de lua cheia ou lua nova, mas sempre com os mesmos atores. Nesta época, eu estava iniciando as disciplinas obrigatórias do Mestrado em Antropologia Social e já tinha decidido estudar xamanismo. Um campo muito amplo como dizia meu orientador. Percebemos que as “cerimônias de lua cheia” e “tendas do suor” realizadas em Pium distrito do município de Parnamirim/RN, *focalizadas*² por neoxamãs locais, nos levavam a seguir uma espécie de rede que interligava atores em diversas partes do continente, a partir de então, seguindo a rede

² *Focalizadas*- termo nativo usado para o ato de conduzir os trabalhos durante o ritual da tenda do suor, dependendo da” linha “ de atuação a tenda pode ser conduzida ou “corrida” por um neoxamãs habilitado .

que se apresentava fui levada a participar de cerimônias em João Pessoa, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, São Paulo e Peru.

Em Dezembro do de 2008, seguindo a rede parti para outra viagem o Peru seguindo o fluxo da rede até a fronteira com a Bolívia. Quando voltei diante da constatação da dimensão da rede que se formava e por sugestão de meus orientador, decidi delimitar o campo empírico da pesquisa A tenda em Parnamirim era apenas a ponta na rede que passei a chamar de *circuito neoxamânico*. Partindo de *cerimônias de lua cheia* e de *tendas do suor* aí realizadas, escolhemos seguir as diversas articulações presentes de forma montar parte de uma ampla rede social (BARNES, 1987). Na maioria das vezes apenas o *focalizador* (o dirigente da cerimônia) conhecia sobre a pesquisa. Quando por algum motivo falava sobre o trabalho, alguns que estavam no processo de aprendizagem demonstravam interesse em ler o resultado. Os eventos eram realizados de forma a atender ao público-alvo com data e locais pré-agendados, vendido para turistas ou simpatizantes do circuito neoxamânico divulgados em *sites* individuais ou dos centros xamânicos, por meio de *e-mail*, panfletos, cartazes, divulgação em revistas especializadas ou divulgação boca a boca em locais como, congressos, palestras, centros holísticos, sítios ou granjas (em que realizam encontros) ou a própria aldeia indígena.

Nesses três anos, participei de nove tendas entre fevereiro de 2008 e fevereiro de 2010, com seis *focalizadores* diferentes. Paguei o mesmo valor que todos os outros participantes em diversos eventos (*ritual de lua cheia*, *busca da visão* e *tendas*), os valores variavam entre cinquenta a setecentos e cinquenta reais, obtendo entrevistas e filmagens em troca de ajuda na divulgação, organização, limpeza (cozinhar, lavar pratos e roupas, arrumar), na produção de material para venda (pães e biscoitos). Minha participação no campo foi além da observação participante, atuando como uma espécie de observação participada. A presença da tenda do suor como ritual de “purificação” e “limpeza” antes ou não de uma jornada ou encontro é constante no *circuito*, recebendo todo tipo de participantes, aprendizes, curiosos e “buscadores” sendo uma situação ideal para analisar a rede em que está inserida.

Para além de fazer uma descrição etnográfica material e simbólica da tenda, pretende-se, a partir dela, fazer o mapeamento das redes de “apadrinhamento” dos neoxamãs, o modo como conhecimentos são repassados e adaptados a novos contextos

unindo “xamãs da aldeia” com neoxamãs urbanos formando um jogo de produção mútua de autoridade. Essa rede que une *modeladores*³ se concretiza em cursos de formação “xamânica universal”, unindo diferentes práticas e símbolos em cerimônias de celebração; em encontros e vivências em centros holísticos e lugares considerados como sagrados. Os encontros são realizados com o objetivo de proporcionar ao participante “vivenciar” a “cosmologia indígena” através de *saunas sagradas*, *buscas da visão*, ou cerimônias com enteógenos.⁴

A proposta metodológica

Quando fui apresentar meu projeto na banca para seleção do mestrado em 2007, jamais imaginei os caminhos que minha pesquisa, os textos antropológicos e o convívio com colegas e professores dentro e fora da sala de aula, me levaria. Assim como Malinowski vendo a canoa se distanciar da praia, o caminho me parecia obscuro e confuso repleto de dialetos e formas próprias de expressão, de teorias e experiências com uma infinidade de novas informações (para mim) aos poucos, foi dando lugar a inúmeras possibilidades de pensamento. Surgiram assim atrás da nuvem de fumaça diferentes caminhos repletos de possibilidades e saberes diversos.

Recebi autorização para filmar ou gravar a montagem e fazer entrevistas com os integrantes, não sendo permitido filmar no interior da tenda. A participação nos rituais dentro da tenda me afetava fisicamente e emocionalmente, seja pelo calor interno ou pela escuridão e desconforto da situação que me encontrava, uma situação fora de tudo que conhecia sobre observação participante. Para sistematizar as informações que se encontravam dispersas após a saída da tenda, meu orientador sugeriu elaborar um quadro sinótico, para inserir os elementos presentes no ritual e suas etapas, e assim anotar suas particularidades evitando questionamentos durante o ritual aos participantes. Pude assim, detectar as recorrências. Além de participar do maior número possível de tendas, nesse período. Recebi em conversa com os participantes da tenda indicações de

³ *Modelador*: termo nativo usado no sentido de *modelagem de comportamento* que envolve a observação e o mapeamento dos processos de comportamento que formam a base de algum tipo de desempenho excepcional. O objetivo do processo de modelagem é identificar os elementos essenciais de pensamento ou crenças e de ação exigidos para produzir a reação ou resultado desejado. Mais adiante, voltamos a esse tema.

⁴ Enteógeno foi um termo proposto por Wasson ET. AL(1969), eleito para livrar-se de rótulos tais como droga ou alucinógeno, desgastados e carregados de preconceitos, além de conflituosos com relação às visões nativas. Segundo MacRae(1992, p.16), enteógeno deriva do grego antigo *entheos* que significa “Deus dentro”, o neologismo enteógeno significaria então “o que leva o divino para dentro de si”; Ott (1993:104-105) dá o seu significado como literalmente “realizing the divine within”.

bibliografia, sites especializados e nomes com personagens que eram constantemente citados. Para conhecer mais sobre o campo fiz buscas na Internet, pesquisando em sites nativos e me inscrevi em listas de bate-papo.

Focalizei ao longo desse processo questionamentos oriundos do campo: É o xamanismo um potencial humano universal? Posso eu converter-me em xamã? Cada vez mais pessoas na sociedade atual estão se fazendo estas perguntas. O número de revistas e oficinas que se ocupam do xamanismo é atualmente significativo. Mas nem todos são iguais, e o universo neoxamânico é muito grande. Trata-se de um fenômeno relativamente novo que ganhou projeção na última década e, considerando a complexidade e diversidade do tema, ainda não tem muitos estudos a respeito. Muitas formas de neoxamanismo usam elementos da religião norte-americana. Isto exige do pesquisador um grau de ousadia (acompanhada de permanente angústia) para lidar com um objeto de estudo que se insere num campo em construção: implica enfrentar dilemas teóricos (entre o estudo de religiosidade ou de antropologia urbana), rever referenciais, escolher estratégias de investigação, num oceano de práticas e agentes.

Optei por recortar um modelo da tenda do suor, dentre todas que participei, um caso para demonstrar uma pitada nesse oceano de cosmologia, será tratada aqui como situação social (MITCHELL, 1957), uma teia que envolve diferentes atores, práticas e aprendizados e rede de conexões. Peço desculpas aos meus colaboradores por este trabalho não conter todas as informações recebidas, primeiro porque é um campo sem limites, segundo porque minhas obrigações metodológicas me levam a recortar e definir um campo empírico, mesmo que virtual, flutuante, mas cheio de representatividade. Assim, procurei focar na recorrência do ritual da tenda, o aprendizado dos atores de poder e a rede de relações nutrida por este ritual. Tentarei como Bateson (1958, p. 281), quando explica em um epílogo ao seu livro *Naven*, e diz que seu projeto é um “entrelaçamento de três níveis de abstração”: o primeiro é o nível concreto dos dados etnográficos; o segundo, mais abstrato, é o do ordenamento dos dados para criar “diversas imagens da cultura”; e o terceiro, ainda mais abstrato, “uma análise meticulosa dos procedimentos mediante os quais se montam as peças do quebra-cabeça”. Kenney (1997, p. 45) acrescenta que examinar atentamente os níveis inerentes à própria tentativa de compreender um fenômeno é um método epistemológico aplicável à terapia.

Isso explicaria a abrangência do trabalho antropológico de Bateson (ibidem) e sua aplicabilidade em diversas áreas do conhecimento.

Descrevo assim uma das tendas e o movimento de seus participantes e *focalizadores*. As implicações do estar na tenda e seus efeitos nos participantes, independente das razões que os levaram a esta prática, seus efeitos são incontáveis e incontrolláveis comparados ao de tomar uma “medicina” preparada com “plantas do poder”. No geral esse trabalho pretende descrever e analisar as atividades de alguns atores que fazem parte do que chamo *circuito neoxamânico* que se articula em redes globais que ligam a *neoxamã* e “indígenas da aldeia” em intercâmbios de saberes práticos e simbólicos. Partindo de “cerimônias de lua cheia” e de “tendas do suor” realizadas em Pium distrito do município de Parnamirim/RN, *focalizadas*⁵ por neoxamãs locais, fui levada, ao seguir a rede, passando por João Pessoa, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, e daí ao Peru.

Breve histórico da tenda no Brasil: articulações em rede

Os dados produzidos em entrevistas e pesquisas em *sites* especializados situam a origem da tenda do suor em duas linhas de chegada ao Brasil no fim da década de 1980: através da *Native American Church* dos Estados Unidos, ou da *Igreja Nativa do Fogo Sagrado* de Itzachilatlan, México.

De acordo com Tony Paixão, co-fundador do *Centro de Estudos Xamânicos* (RJ), representante da *Native American Church* no Brasil, a tenda do suor foi introduzida no Brasil em 1988, no Sítio das Tocas em Posse, Rio de Janeiro, por Carlos Sauer, massoterapeuta iniciado em 1986 no neoxamanismo pelo antropólogo e neoxamã Michael Harner dos Estados Unidos.

Em 1995, o modo de vida (*Way of Life*) da *Native American Church* uniu três amigos brasileiros: Carlos Sauer, Lino Py e Tony Paixão, quando estes começaram seu aprendizado com o *caminhante* Hector Mario Gomes. Em 1995, o *Projeto Arco-íris*, grupo realizador de eventos alternativos composto por nove membros do qual Tony Paixão fazia parte, convidou Hector Mario Gomes e Carlos Sauer para a realização da primeira

⁵ *Focalizadas*: termo nativo usado para o ato de conduzir os trabalhos durante o ritual da tenda do suor, dependendo da *linha* de atuação, a tenda pode ser conduzida ou “corrida” por um neoxamã habilitado.

Cerimônia de Medicina da Native American Church no Brasil, e incluiu também a cerimônia da Tenda do Suor, que aconteceu em Aiuruoca-MG.

Em 1996, nos EUA, Carlos Sauer foi adotado pelos anciões cheyenne Billy Turtle e Nelson Turtle como filho. Nelson Turtle e sua “família” são responsáveis por manter e divulgar a cerimônia da Cerimônia da Meia Lua (*Half Moon Way*) e o uso do cacto sagrado peyote. Em 1997, o chefe cheyenne veio ao Brasil com seu filho adotivo Carlos Sauer, com o apoio de Tony Paixão. Nelson liderou aqui algumas Cerimônias de Medicina Nativa e da Tenda do Suor, quando também adotou Tony Paixão e Lino Py como filhos. Em 2003, Rogério Favilla se uniu aos três “irmãos” Carlos, Lino e Tony, e em 2005 e também foi adotado por Nelson Turtle. Em seguida, novos integrantes, Bull e Bill, se uniram ao grupo e também foram adotados por Nelson. Nelson voltou ao Brasil em 1999 e 2000 para passar conhecimentos e para a realização de mais cerimônias. Em 2000, depois de um convite Carlos e Nelson tiveram a oportunidade de visitar no Espírito Santo um chefe indígena da tribo Guarani chamado Tupã. Neste encontro especial, os dois anciões rezaram juntos e fumaram tabaco. Em 2005, Nelson Turtle retornou ao Brasil e vem dando continuidade aos ensinamentos e preparação dos jovens líderes de cerimônias.



Figura 1-1995- 1ª cerimônia da Native American Church em Aiuruoca – MG.



Figura 2- 1995 Fotos do interior da tenda do suor. Foto Centro de estudos xamânicos-RJ

A segunda linha tem como origem a *Igreja do Fogo Sagrado* de Itzachilatan representado pelo seu presidente, Aurélio Dias Tekpankalli. Nela, a tenda é chamada de *Temascal* e seus *focalizadores* chamados de *corredores*, o que parte do princípio de que o fluxo da tenda corre sozinho. Nesta linha de atuação, os rituais são realizadas por “Corredores de Temazcal”, habilitados pela Igreja Nativa para conduzir essa cerimônia. Esta linha é seguida pelo Sthan Xanniã e pelo condutor da tenda que acontece todos os meses em Parnamirim/RN.

Modelando xamãs: o caso da tenda do suor

Considero a elaboração desta pesquisa um ritual de passagem para o mundo da antropologia, experimentar um novo olhar disciplinado, produzir dados, pensar sobre estruturas de relações, compreender símbolos e códigos *nativos* da disciplina. Posso me considerar uma *simpatizante* adepta das práticas de cura aprendendo a transitar, agora, no mundo da academia, da ciência, encontrando formas de entrada através do diálogo de

saberes, como o concebem José Jorge de Carvalho (1998) quando propõe um diálogo em pé de igualdade entre antropologia e esoterismo, ambos visões de mundo e contra-discursos da modernidade, e Otávio Velho (1998) quando reconhece haver, hoje, mais ganhos do que perdas no abandono de uma distinção forte entre reflexão e prática e em uma aproximação entre epistemologias.

Assim, após apresentar minha preparação ritual (ou seja, a estrutura básica da pesquisa, os procedimentos, referenciais teóricos, dúvidas e questionamentos metodológicos, assim como minha posição enquanto pesquisadora, a entrada no campo, a rede e as relações construídas com meus interlocutores), proponho aproveitar a estrutura do ritual da tenda, situação base, para apresentar este trabalho, para analisar a rede, estruturando os capítulos como uma metáfora que representa o ritual da tenda, portas que se abrem e fecham em uma sequência de desconstrução e reconstrução dos resultados da pesquisa. Rodadas em que o físico, o pensamento, o espírito e as emoções do campo social estudado são apresentados.

No primeiro capítulo, apresento o movimento neoxamânico, suas raízes ou interlocuções para situar perspectivas e as origens do pensamento neoxamânico, suas distintas cosmologias e sua ligação com o movimento Nova Era através da análise de diversas categorias usadas por seus integrantes. Apresento algumas discussões sobre o tema, considerando os aspectos que demarcam a sua especificidade e que caracterizam as suas práticas, experiências e discursos.

No segundo capítulo, apresento a descrição etnográfica de uma sequência de eventos em que participei durante um encontro, onde atuei como observadora participante em todos os momentos. Tento descrever o que vi, ouvi e senti dentro da tenda, sua estrutura de funcionamento, seus atores, os instrumentos, o público, enfim, o processo de construção de dados, a análise do ritual até a opção pela descrição através do modelo situacional.

No terceiro capítulo, proponho uma interpretação da narrativa da trajetória do meu colaborador Sthan Xanniã, com ênfase na construção de identidade do *neoxamã*, enquanto “gestor das emoções”. Usando uma categoria nativa, *modelagem*, apresento o processo de aprendizagem e suas fontes, seus instrumentos, práticas terapêuticas.

Também investigaremos através da trajetória do Sthan Xanniã como o grupo constrói sua cosmologia fortemente inspirada nos moldes da espiritualidade da Nova Era.

No quarto capítulo, a última rodada, ligada à expressão, forneço um panorama e análise do circuito neoxamânico fazendo uso da noção de rede social. Ao longo deste estudo, procuro demonstrar como xamãs e neoxamãs interligam-se a estas novas redes urbanas (Magnani1995,1996,1999) e as redes terapêuticas neoxamânicas que vêm ganhando autonomia no interior do universo da Nova Era (TAVARES, 1998).

Finalmente, a saída da tenda, apresento as considerações finais deste estudo, o modo como ao final a grande rede que une *modeladores* e seus públicos são também modelados pelos padrões que o circuito neoxamânico vai ganhando.

CAPÍTULO 1

A Nova Era e o Neoxamanismo

Neste capítulo pretendo situar origens e formação do pensamento neoxamânico, de sua cosmologia, em especial em sua relação com o movimento Nova Era. Apresento o campo de discussões sobre o tema, considerando os aspectos que demarcam a sua especificidade e que caracterizam as suas práticas, experiências e discursos.

O movimento neoxamânico e a *Nova Era*

No Brasil, Luis Eduardo Soares, em ampla pesquisa conduzida no Instituto de Estudos da Religião (ISER), na cidade do Rio de Janeiro, estudou um fenômeno que denominou *nova consciência religiosa*. Ele o definiu como um tipo de experimentalismo cultural e religioso, um revival do interesse intelectual, político e existencial pelas “terapias disciplinares esotéricas ou práticas alternativas” por camadas médias intelectualizadas das grandes metrópoles urbanas (SOARES 1994, p. 122). De acordo com o autor, existe uma forte correspondência entre a modernidade e a nova consciência religiosa. A modernidade caracteriza-se pelo deslocamento da religião, onde o compromisso religioso seria, nas suas palavras, mais um exercício de opção da subjetividade pessoal. Para ele, essa nova consciência representaria, desta forma, a realização, talvez mais rigorosa e radical, da experiência religiosa moderna, parecendo ser, ao final, o último avatar do “racionalismo moderno ocidental” ou a expressão mais radical de um de seus efeitos mais significativos (SOARES, 1994, p. 211).

No Brasil, as representações e ações correlatas ao universo deste trabalho chamado neo-esotérico tornaram-se visíveis no decorrer da década de 1990, acentuando-se nos anos 1990. É certo que algumas de suas características remetem a décadas anteriores, em especial a um conjunto de conteúdos veiculados no contexto da “contracultura”, o que é assinalado por diversos autores.

O aparecimento do fenômeno *Nova Era*, nos Estados Unidos, ocorreu a partir dos anos de 1970 e 1971. É nesse período que se torna visível enquanto movimento

religioso, protagonizado por estratos sociais médios e médios altos, da sociedade americana. Pode-se sugerir que a principal característica de seus simpatizantes está relacionada a um “grande apetite espiritual”, que apresenta em concomitância a uma contraposição ao domínio eclesiástico, marcado por um discurso que denuncia a falência da Igreja, isto é, do Cristianismo, considerado um tipo de espiritualidade vazia e contenedora de um forte apelo ao individualismo utilitário.

Assim a crise religiosa e a crise política trouxeram importantes consequências políticas, sociais e culturais para a sociedade norte-americana. A “nova consciência religiosa” nascida da erosão de legitimidade do modo de vida norte-americano, chegou aos anos 1970 como um conjunto coerente de símbolos para aqueles jovens que se encontravam orientados pela cultura da busca do autoconhecimento por meio das drogas. Eliade talvez possa ser considerado um dos precursores na área de estudo do esoterismo moderno. No seu livro *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais nos EUA*, pressupõe que seja um tipo de religião pop, segundo a qual haverá uma grande renovação da era pós-Aquarius, seja o esoterismo mais tradicional que nega a possibilidade de uma renovação cósmica e histórica, sem uma destruição do mundo moderno.

As origens do movimento *Nova Era*

Heelas (1996, p. 41) considera as origens mais remotas do movimento Nova Era – e, por extensão, do neoxamanismo – no Romantismo do século XIX (em sua vertente americana, os “transcendentalistas”: Emerson, Thoreau e Whitman), e nos movimentos esotéricos ocidentais do século XIX - ou “orientalistas“, no dizer de Campbell (1997) -, tais como os *swedenborguianos*⁶ e os teosofistas (como Helena Blavatsky) que configuram aquilo que em seu trabalho Heelas denomina por “contracultura do *fin de siècle*”. Heelas também considera Carl Jung como figura-chave. O período que se seguiu do início do século XX até os anos 1960 é pontuado por Heelas através de

⁶ Swedenborguianos: Seguidores das ideias de Swedenborg Os Escritos admiráveis que foram publicados a partir desse período têm influenciado mentes de homens, mulheres e crianças, tanto pessoas humildes quanto da realeza, anônimos ou lustres famosos, como Carlyle, Ralph Waldo Emerson, Baudelaire, Balzac, William Blake, Helen Keller e Jorge Luís Borges. No entanto, esses mesmos escritos teológicos e espirituais são motivo para que se façam julgamentos parciais e de interesses, lançando dúvida sobre a sanidade mental do autor e sua reputação científica anterior. Por causa de sua teologia, Swedenborg sofreu censura e forte perseguição por parte de religiosos cristãos em seu país, onde seus livros foram proibidos. De fato, a doutrina por ele exposta abala as bases da crença tradicional do cristianismo, a saber, em um Deus dividido em três pessoas, num sacrifício sanguíneo de uma pessoa (o Filho), para aplacar a ira da outra pessoa (o Pai). Mais sobre E. Swedenborg em <<http://www.swedenborg.com.br/>>

diversos nomes que seriam consolidadores do movimento Nova Era, tais como: Aldous Huxley e suas experiências com plantas psicoativas no Novo México; o poeta hindu Rabindranath Tagore; Teilhard de Chardin; gurus indianos estabelecidos no ocidente, como Yogananda; Allan Watts e suas obras sobre meditação Zen; os romances de sabor esotérico de Herman Hesse, entre outros. Heelas ainda pontua, nos anos 1960, dois marcos importantes para a produção da “sensibilidade” Nova Era: a fundação da comunidade alternativa de Findhorn, na Escócia, e o centro de estudos de Esalen, na Califórnia – para o qual contribuíram nomes como o escritor Aldous Huxley, o antropólogo Gregory Bateson, os psicólogos Abraham Maslow, Carl Rogers, Eric Berne e Fritz Pearls , entre outros.

Nesse período, continua Heelas, diversos centros inspirados em religiosidades orientais ou pagãs foram fundados em território norte-americano e este tipo de sensibilidade mostrou-se em crescimento evidente. Bloom (1997, p. 181) apelida “California Orphism” ao movimento Nova Era, vendo-o como parte da “Gnose” – esta, uma das cosmologias que fundamenta a “American Religion”. A jornalista Marilyn Ferguson (1980, p. 139) aponta que os anos 1960, especialmente aqueles vividos na Califórnia, no centro cultural criado em Esalen (o “centro do potencial humano”), demarcaram uma “revolução de valores”, a partir do que ela denomina “a matriz americana para a transformação”. Ela aponta nomes ligados ao centro de Esalen, como Aldous Huxley, o bioquímico Linus Pauling, os psicólogos Carl Rogers, Abraham Maslow e Rollo May, o teólogo Paul Tillich, Bateson e “um jovem estudante chamado Carlos Castaneda”. Capra (1995, p. 16), físico e escritor nativo, consideram os anos 1960 “não tanto uma década quanto um estado de consciência, caracterizado pela expansão transpessoal, questionamento da autoridade, senso da possibilidade das coisas e vivência da beleza sensual e do espírito comunitário”. Capra elogia a filosofia de protesto *hippie* que ele encontra quando chega à Califórnia e evoca, saudoso, “os festivais de *rock*, as drogas psicodélicas, a nova liberdade sexual, a vida comunitária, os muitos dias com o pé na estrada”. Ele também frequentou Esalen.

Esalen (*Esalen Center for Theory and Research*), evoca o nome de um grupo indígena californiano extinto. A região, antigo cemitério tribal esalen, tornou-se um centro cultural, graças à família Murphy (CAPRA, 1995, p. 17). Desde sua fundação no final dos anos 1960 até hoje, constituiu-se uma espécie de fórum livre onde ocorrem palestras, seminários, oficinas a respeito dos temas mais diversos, dentro de um espírito

da contracultura, ou, em termos atuais, dentro do espírito de uma cultura alternativa: ecologia, esoterismo, antropologia e mitologias comparadas, política e economia alternativas, experiências *psi* e estados alterados de consciência, uso de plantas e drogas psicoativas, artes e filosofia, disciplinas orientais, medicinas e práticas de curas alternativas etc.. Esalen também seria o reduto de *scholars* dispostos a exercitar um *loose think*, em contraposição aos rigores acadêmicos determinantes de um *strict think* – como dizia Bateson. Esalen é um elo que liga antropólogos como Bateson; o xamanismo de Castaneda, de Michael Harner e de Jean Halifax; mitólogos como Joseph Murphy; físicos e matemáticos como Capra; psicólogos e psiquiatras dedicados à pesquisa informal a respeito de consciência alterada, e outros difusores de uma cultura alternativa que se propõe a “encontrar pontes entre oriente e ocidente” (Cf: *site* Esalen, 2004). Michael Harner deu conferências em Esalen, de 1984 a 1988, no mesmo auditório em que Gregory Bateson havia falado sobre *Mind and Nature*.. Castaneda fora visto por Capra num bar *hippie* frequentado pelos *habitués* de Esalen, proferindo uma palestra sobre o xamanismo Yaqui (Capra, *ibidem*).

Elizete Schwade (2001) trata a Nova Era como um fenômeno de uma nova busca de caminhos espirituais, misticismo contemporâneo, práticas esotéricas, apesar de aparecer como marcado pela individualidade, como ações (e opções) individuais, apresenta algumas regularidades: possui princípios organizadores, comporta temas recorrentes, referencia-se em práticas já consolidadas que se articulam e ganham expressão, através de redes, encontros, vivências, rituais e na construção de referências reconhecidas coletivamente.

Esse evento articula-se com outras expressões do chamado movimento Nova Era, *fenômeno* que vem adquirindo visibilidade crescente, nas últimas décadas. Disseminado pela mídia, "feiras místicas", livros, palestras e *workshops*, comportam interpretações e vivência sincrética de fragmentos que remetem a diferentes tradições religiosas e não religiosas, resultando em práticas e discursos de diversos matizes, os quais envolvem expectativas de mudança pessoal, sacralização do *self* e da natureza, práticas de cura, terapias corporais, celebrações, meditações.

Nesse sentido, o evento é uma das manifestações de um fenômeno cosmopolita (HANNERZ, 1992), uma vez que reúne indivíduos de diversas partes do país, de diferentes nacionalidades e, até mesmo, de diferentes etnias, que dialogam, fazem e trocam experiências e sensibilidades, interagem a partir de uma linguagem polissêmica,

o que caracteriza o universo complexo das práticas e representações da chamada Nova Era.

Schwade (2001) faz um apanhado das diversas denominações propostas, tanto na forma como a elas se dirigem os adeptos, quanto nos recortes acadêmicos. Destes últimos, Soares (1994) define como "complexo alternativo"; "Nova Era" é o termo utilizado por Amaral (1998); D'Andrea (1996) fala em "*New Age*"; Maluf (1996) refere-se a uma "Cultura Neo-Religiosa e Neo-Espiritual", e Magnani (1998) denomina "Neo-Esotérico". Entre os "Religiosidades em Construção" é um termo utilizado aqui em sentido similar ao que é empregado por Amaral (1999) como "práticas semi-religiosas propriamente Nova Era" (1999, p. 63), que se definem pelo diálogo entre aspectos oriundos de diferentes tradições religiosas. Não obstante se caracterizarem por este diálogo, cabe registrar a importante observação de Stoll (1999) acerca do perigo de escamoteamento dematrizes religiosas e filosóficas que orientam a constituição de novas sínteses religiosas, em "[...] um amálgama de 'velhas' e 'novas' tradições". Stoll fundamenta essa reflexão no estudo aprofundado da trajetória do Médiun Luiz Gasparetto, chamando a atenção para a necessidade de uma pesquisa detalhada dessas novas sínteses e suas relações com tradições religiosas já consolidadas.

Divide os trabalhos acadêmicos sobre a Nova Era três bases de questões:

Uma primeira questão localiza-se em recortes circunscritos do exercício da religiosidade, assinalando, de modo especial, novas formas de expressões do sincretismo religioso. A religiosidade e suas manifestações plurais, entrelaçadas com práticas e conteúdos disseminados através do neo-esoterismo, estão contempladas de diferentes formas nos estudos citados neste segundo conjunto. Amaral (1999), direciona seu enfoque sobre o trânsito religioso, seus conteúdos e práticas, argumenta um "sincretismo em movimento" sustentando que, "[...] mais do que um substantivo que possa definir identidades religiosas bem demarcadas, Nova Era é um adjetivo para práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas, independente das definições e inserções religiosas de seus praticantes" (1999, p. 48).

Já um estudo efetuado por Stoll (1999), em reflexão sobre duas lideranças religiosas espíritas que por meio de sua história pessoal e carreira religiosa personificam modos diversos de "ser espírita" no Brasil (os Médiuns Chico Xavier e Luiz Gasparetto), refere-se à aproximação do médium espírita Luiz Gasparetto com algumas das expressões do universo neoesotérico, o que significou a produção de uma nova "síntese",

“... um arranjo particular de ideias e práticas que tem origens em fontes diversas ... religiosas e não religiosas ... reinterpretadas, porém a partir da tradição religiosa de origem”.

Alguns trabalhos apresentados na forma de *papers* mencionam outras questões, ainda em relação ao que alguns chamam de “sincretismo”. A constatação da incorporação de elementos e práticas esotéricas (realizações de palestras, cursos e meditações envolvendo estudos de técnicas terapêuticas como reiki, cromoterapia etc) em um terreiro de Umbanda em São Paulo (SOUZA & SOUZA, 1999), apesar de o estudo ser apenas indicativo desta possibilidade, traz elementos importantes para pensar desdobramentos singulares do entrelaçamento de práticas e conteúdos do neo-esoterismo com universos religiosos já estabelecidos no Brasil. Outro estudo é o de Castro Martins (1999) sobre a dinâmica da doutrina do "Vale do Amanhecer", assinalando uma espécie de sincretismo entre elementos do cristianismo, do espiritualismo e da umbanda, organizados em uma referência efetuada, na construção do *espaço sagrado* sede da comunidade, a elementos Egípcios, Africanos, Incas, Maias, etc. O sincretismo é ainda alvo de reflexão considerando a construção de trajetórias espirituais no contexto da sociedade carioca (CARNEIRO, 1998), no propósito de pensar a busca da religiosidade, enquanto projeto na modernidade, e também expressão da "reflexividade" e "destraditionalização" em contexto urbano.

O segundo eixo de questões contempla a construção de discursos alternativos sobre o *corpo* e a *saúde*. Do corpo como veículo de liberação e prazer (Martins, 1999), à ênfase no corpo nas técnicas psicoterapêuticas (RUSSO, 1993), e novas concepções nas relações doença/cura, no contexto da "neo-espiritualidade" e "neo-religiosidade" (Maluf, 1996). A ênfase no corpo vai ser mencionada ainda em trabalhos voltados para a discussão da espiritualidade terapêutica (TAVARES, 1999), e na idéia de uma "cultura corporal alternativa", que ganha sentido frente à noção de "corpo civilizado", conforme argumenta Albuquerque (1998 e 1999). São diferentes abordagens que remetem, de um lado, à emergência de concepções sobre o corpo e sua utilização como mecanismo de autopercepção, autoconhecimento; de outro, argumentam processos históricos por meio dos quais são elaboradas diferentes ênfases no corpo, em que a reflexão sobre este aponta alternativas para o estabelecimento da condição de um corpo saudável, prazeroso.

Uma terceira questão é a referência a estas práticas como produtoras de *estilos de vida*. É sobre indicadores da configuração de estilos de vida que se evidenciam

especificidades de práticas e conteúdos, o que pode ser percebido nos estudos de artes divinatórias, como a astrologia (VILHENA, 1990), o Tarô (TAVARES, 1999), e na abordagem das "terapias alternativas" (MALUF, 1996). Nas organizações das práticas neo-esotéricas e sua implementação espacial, Magnani, (1999) defende o delineamento de comportamentos no interior da metrópole. A referência ao estilo de vida verifica-se também no campo da "experimentação religiosa", envolvendo a emergência de grupos "místico-esotéricos", em Brasília/DF (SIQUEIRA, 1998). É ainda o estilo de vida dos pais que, de acordo com Reis (1998), demarca a opção por "escolas alternativas" para os filhos, questão identificada em estudo envolvendo escolas vinculadas a grupos místico-esotéricos, em Brasília/DF. A referência ao estilo de vida está presente também no privilégio do segmento de adeptos ao neoesoterismo por opções selecionadas de lazer (viagens, participação em eventos, literatura, filmes, entre outros), citados com frequência em diversos estudos como demarcadores de comportamentos dos adeptos que, conforme enfatiza Schwade (2001) apud Magnani (1999), constituem “[...] um estilo de vida claramente reconhecido, com valores, padrões de consumo e formas de sociabilidade peculiares”. (p. 18). Trata-se da referência a comportamentos delineados por meio do contato e interação com o neo-esoterismo, dando visibilidade a um fenômeno cujas expressões têm especial ressonância junto a segmentos médios urbanos.

Neste trabalho abordo o movimento da Nova Era considerando, simbolicamente, a segunda questão, enquanto corpo e saúde, mas também a terceira, também enfatizando a geração de práticas produtoras de estilo de vida. Além disso, opero com o modelo rede de relações (BARNES, 1987) para, apesar da ênfase dos atores do campo na variação das práticas encontradas, mostro como a rede de relações que a todos posiciona também modela padrões individuais, como no processo de *modelagem* de um neoxamã, que intitula o terceiro capítulo. A seguir, apresento algumas cosmologias neoxamânicas, ou molduras de pensamento, recorrentemente citadas no circuito percorrido por esta pesquisa: a de Carlos Castaneda e a de Michael Harner, Mircea Eliade e Joseph Campbell. Note-se, todos da área de ciências sociais.

A cosmologia de Carlos Castaneda

No prólogo de seu livro *The Eagle's Gift (O Presente da Águia)*, Castaneda (1982) escreveu o que se segue:

Embora eu seja antropólogo, este não é um trabalho de mera antropologia; ainda assim baseia-se nela, pois foi iniciado há anos atrás como uma pesquisa de campo antropológica. Eu estava interessado, na época, em estudar os usos das plantas medicinais entre os indígenas do sudoeste e do norte do México. Minha pesquisa evoluiu para outra área com o passar dos anos, como consequência de seu próprio momento e do meu próprio desenvolvimento. O estudo das plantas medicinais deu lugar ao estudo de um sistema de crenças que parecia atravessar as fronteiras de, pelo menos, duas culturas diferentes. A pessoa responsável por essa mudança de enfoque do meu trabalho foi um índio Yaqui do norte do México, Dom Juan Matus, que mais tarde me apresentou a Dom Genaro Flores, um índio Mazatec do México central. Ambos eram praticantes de uma ciência antiga, que em nossa época é comumente denominada feitiçaria, sendo considerada uma forma de primitiva ciência médica ou psicológica, mas que na verdade é uma tradição de praticantes extremamente autodisciplinares e de uma práxis extremamente sofisticada.

Os dois homens passaram a ser mais meus mestres que informantes, mas continuei a ver minha tarefa como um trabalho de antropologia. Passei anos tentando descobrir a matriz cultural daquele sistema, a aperfeiçoar uma taxonomia, um esquema classificatório, uma hipótese de origem e disseminação. Todos os esforços foram vão, pois, no final, as forças compulsórias inerentes àquele sistema desviaram minha busca intelectual e me levaram a ser um participante.

Etnografia ou romance? No prefácio do livro de Castaneda *A Erva do Diabo*, Walter Goldsmith define o texto como “etnografia e alegoria”. Se a etnografia é o trabalho do antropólogo, a alegoria pode ser o falar simbólico que expressa as categorias nativas. No caso, o texto de Castaneda, a novidade é que etnografia e alegoria convivem, imbricam-se, hibridizam-se. O texto, longo, continua. Castaneda nele afirma que tudo que escreve não é ficção, embora tenha consciência de que tudo é muito estranho, parecendo irreal. De qualquer forma, o uso que Castaneda faz da palavra “antropologia” confere à nossa disciplina um estatuto situado numa condição liminar: ao mesmo tempo ciência objetiva e veículo de divulgação de uma *Gnose* ou sabedoria primeva. Esta última, sem a antropologia, não poderia ser extensamente conhecida. Esta *sabedoria* é explicitada diversas vezes por Castaneda, como no trecho acima, em que ele fala de “uma ciência antiga, que em nossa época é comumente denominada feitiçaria”. Capra (1995, p. 28), que conheceu Castaneda na Califórnia, enxerga na sua obra uma visão de mundo, que compara ao taoísmo: “Constatarei que os ensinamentos das tradições índias

americanas, expressos pelo lendário *brujo yaqui* Dom Juan, estão muito próximos aos da tradição taoísta transmitidos pelos lendários sábios Lao-Tse e Chuang-Tzu.

Castaneda, em toda a sua obra literária, denomina por “homem de conhecimento” ao sujeito que busca por esta sabedoria. . Em Castaneda, a antropologia é apenas o meio, ou o pretexto, para se tornar conhecidos os conhecimentos e as experiências que ele se propõe a apresentar. Pode-se também afirmar que, em sua obra, “o antropólogo”, como cientista e especialista, confere um estatuto maior de seriedade e de confiabilidade à tal *Gnose*. Além disso, o antropólogo, no contexto castanedano, é um mediador entre a própria “realidade consensual” e a “realidade da bruxaria”, e uma figura passível de transitar entre estes dois mundos e também de sofrer *metamorfoses*, passando de cientista social a bruxo, ou vice-versa, conforme o momento.

Castaneda encerra o prólogo do livro citado relatando que, após perder contato com Dom Juan e Dom Genaro, volta novamente ao México e encontra lá uma rede de discípulos destes, os quais esperam que Castaneda seja seu *nagual*, ou seja, seu líder espiritual. Castaneda concedeu uma entrevista⁷ à revista *Veja* (1975, p. 356). Na entrevista, Castaneda não se define mais como antropólogo, mas ele se coloca como um “bruxo”, revelando a sua tarefa no mundo e o caminho que o “bruxo” deve percorrer para tornar-se um “homem de conhecimento”. Fala ainda do processo de se romper a “realidade de consenso” e se adentrar em outra realidade, a “realidade da bruxaria”.

Castaneda denomina a realidade comum de “consenso social” e coloca que o caminho do conhecimento consiste em romper este consensual e experimentar uma relação nova com a outra realidade. O que Castaneda descreve em sua obra como um todo seria o seu aprendizado com o xamã Dom Juan Matus. Também pode ser lido, de modo metafórico, como a interessante tensão determinada pelo processo de fusão entre o pensamento do antropólogo (“que quer anotar tudo”) e o pensamento mágico do nativo (“que vive a realidade da bruxaria”). Impossível saber quando se trata de descrição objetiva e etnográfica e quando é ficção. Castaneda, ou Dom Juan, dialogam com os personagens que vão sendo tecidos como num romance, através de imagens, de

⁷ Esta entrevista teria sido incomum, uma vez que o próprio Castanheda declarou preferir, por uma opção filosófica própria da *brujeria*, o anonimato. Somente teria dado informações parciais sobre ele as revistas *Time* e *Psychology Today*. Segundo o texto da entrevista, Carlos César Arana Castanheda teria nascido no Peru em 1935, embora tenha declarado a *Time* ter nascido no interior de São Paulo, Brasil. Fazendo uma ressalva, Castanheda teria morrido de câncer em Los Angeles, em 1998. De qualquer modo, ele teria sido antropólogo, teria trabalhado na UCLA, em Los Angeles, Califórnia. Na entrevista a *Veja*, ele afirma que seus livros publicados não seriam romances, mas teriam um fundamento autobiográfico e também relação com a sua tese de doutoramento, referente ao uso ritual de plantas medicinais pelos índios mexicanos.

metáforas, por analogias, a respeito de categorias estranhas, exóticas, em geral e – penso eu - não muito claramente explicadas. Uma “segunda atenção” é necessária, para que se “veja” “o Espírito”, uma entidade totalizante, multifacetária e misteriosa, manifesta nos fenômenos naturais e cotidianos. A “primeira atenção” é a consciência ordinária. A “segunda atenção” é uma consciência mais ampla. A “terceira atenção” é a consciência *post-mortem*, “um presente da Águia”.

Na sua obra *Journey to Ixtlan (Jornada para Ixtlan: Castaneda, 1972)* o autor detalha a visão de mundo de Dom Juan: a realidade é o que vemos e sentimos porque somos condicionados a interpretar as nossas percepções de uma forma padronizada e herdada. O mundo seria ego-construído. Assim, um passo importante seria desfazer essa ego-construção que nos faz ver a realidade de uma forma fixa e acreditar na sua substancialidade. A essa desconstrução Dom Juan dá o nome de “parar o mundo”. Esse processo consistiria em fazer desaparecer a realidade consensual, desconstruindo a consensualidade fundamental do próprio ego. Um passo inicial, descreve o texto, seria o de renunciar à história pessoal de cada um.

Deixar de lado os papéis familiares, filiações, costumes e ligações herdadas por linhagem ou parentesco, ou papéis sociais construídos desde o passado. Dom Juan faz apologia da morte, como uma companheira que está sempre à nossa esquerda, disposta a nos ensinar as essencialidades da existência. Dom Juan ensina Castaneda sobre a importância de superar a rotina, que nos fixa aos padrões repetitivos, modela hábitos e automatismos. Esta superação da rotina pode ser obtida quando o indivíduo se torna um “caçador” - este não tem rotina. O passo seguinte é tornar-se inacessível ao mundo, ao social, envolvendo-se numa redoma de mistério e de indisponibilidade para os vãos interesses sociais.

Pode-se dizer que o próprio Castaneda, como personalidade, seguiu tal preceito minuciosamente. “Não estar disponível significa que você evita esgotar-se a si e aos outros”, diz Dom Juan. Um passo seguinte é tornar-se “guerreiro”. Isto, diz o texto, significa cumprir sua missão no mundo com responsabilidade, sem se preocupar com as conseqüências. “Precisamos da disposição do guerreiro para todos os atos. Senão ficamos fracos e feios. Não existe poder numa vida que não tenha essa disposição”, ensina Dom Juan. “Um guerreiro, ao contrário, é um caçador. Calcula tudo. Isso é controle. Mas, uma vez terminados os cálculos, ele age. Entrega-se. Isso é abandono. Um guerreiro não é uma folha à mercê do vento. Ninguém pode empurrá-lo; ninguém

pode obrigá-lo a fazer coisas contra si ou contra o que ele acha certo.” Dom Juan enfatiza, aqui, a noção nativa que se torna marcante para os seguidores do neoxamanismo: a noção de “poder pessoal”. Ao desconstruir sua percepção de realidade ego-convencional, o guerreiro abre-se ao Poder, deixa de ser um sujeito passivo perdido no destino do mundo.

Deve-se aprender a arte do “não fazer” para se obter o Poder. O “não fazer” é outra forma de falar da desconstrução das percepções. Só percebemos e avaliamos a realidade das coisas a partir de uma relação construída em nossa mente que se fundamenta no que fazemos ou não com tais coisas. Quando paramos de olhar para os seres, deixando de “fazê-los”, eles se tornam apenas “visão”. Enfim, o livro trata basicamente de outra forma de perceber o mundo, “parando-o”, transpondo nossos condicionamentos mentais, culturais, que determinam nossa forma passiva de viver. Neste texto, não há referência ao uso do *peyote* para se obter outros estados de consciência, como é descrito em *The teachings of Dom Juan (Erva do Diabo: Castaneda, 1975)* e em *A Separate Reality (Uma Estranha Realidade: Castaneda, 1981)*. Neste texto, a aquisição do ensinamento é apresentada como algo puramente psicológico, sem que se afirme a necessidade ou validade do uso de ervas psicoativas.

Castaneda explica, na introdução de *Viagem a Ixtlan*, que Dom Juan utilizava apenas três plantas psicoativas: o *peyote (Lophophora williamsii)*; o *estramônio (Datura innoxia)* e um dos cogumelos *Psilocybe*. O efeito da ingestão dessas plantas determinava o que Castaneda denomina por “estados de realidade não comum”. Castaneda afirma que tais experiências não constituem alucinações, mas sim o ingresso em outras formas de realidade. “Dom Juan entendia e explicava as plantas como sendo veículos que conduziriam ou levariam o homem a certas forças impessoais, ou “poderes, e que os estados que elas provocavam eram os “encontros” que o feiticeiro tinha de ter com aqueles poderes, a fim de conseguir controle sobre eles “(ibidem, 11).

Em *Tales of Power (Portas para o Infinito: Castaneda, s/d)*, Dom Juan apresenta detalhes outros sobre duas categorias de seres: o *tonal* e o *nagual*, os quais se opõem como uma polaridade relativa à dicotomia “realidade consensual/realidade da bruxaria”. . “O *tonal* é um guardião que pode ser representado como um animal” (ibidem, 117s). Ele é um “organizador do mundo”. A pessoa social é produzida pelo *tonal*. “Tudo quanto sabemos e fazemos como homens é obra do *tonal*”. “Neste momento, por exemplo, aquilo que está empenhado em dar sentido à nossa conversa é o

seu *tonal*: sem ele só haveria sons estranhos e caretas e você nada compreenderia do que estou falando”. “Digo, pois, que o *tonal* em todos nós foi transformado num guarda mesquinho e despótico, quando deveria ser um guardião de larga visão”. “O *tonal* é tudo que somos”. “O *tonal* começa no nascimento e termina com a morte”. “O *tonal* faz as regras pelas quais se apreende o mundo”. O *nagual* (ou *naual*) é uma categoria elástica, polissêmica; e é ainda diametralmente oposto e distinto ao *tonal*. “O *nagual* é a parte de nós para a qual não existe descrição: nem palavras, nem nomes, nem sensações, nem conhecimento”. “O *nagual* está ali, onde paira o poder”. Dom Juan tenta definir o *nagual* utilizando-se de uma ontologia negativa: “ele não é isto”, “ele não é aquilo”, “ele não é esta coisa”. Se se disser que o *nagual* seja isto, ou seja aquilo, ou que seja “Deus”, cai-se no domínio do *tonal*. O *tonal* é o conhecido, o definível, o compreensível.

O *nagual* é o desconhecido, é o indefinível, é o incompreensível. “Na vida do feiticeiro é o *nagual* o responsável pela criatividade”. Castaneda afirma ter tido sonhos estranhos e experiências aterradoras ou delirantes com sombras e com entidades misteriosas da floresta. Em diversos desses momentos, no texto, Dom Juan afirmava que seu discípulo estivera “diante do *nagual*”. Quando Dom Genaro, xamã poderoso, aparentemente aparece em dois lugares ao mesmo tempo, produzindo um *sósia* de si mesmo que fala com Castaneda, Dom Juan afirma que este defrontara-se com “o *nagual* do Dom Genaro”. Do *nagual* emana o Poder.

Castaneda romanceou, ou seja, inventou todas estas categorias, ou realmente faz um relato das mesmas a partir de uma real cosmologia indígena mexicana, ou as duas coisas? Um tom daquele espírito que Campbell (1997) denomina “orientalismo”, parece-me, existe como um pano-de-fundo por trás da trama dos enredos. Por outro lado, parece realmente haver categorias peculiares às cosmologias indígenas meso-americanas nos textos. *Nagual* e *tonal* são, de fato, categorias nativas encontradas entre vários grupos indígenas meso-americanos, no México e na Guatemala. Mauss (1974, p. 144) argumentou, a respeito:

No termo *naual*, no México e na América Central, acreditamos que se possa reconhecer uma noção correspondente [a outros etnônimos correlatos, que explicam a eficácia da magia, entre outros povos]. Ali é tão persistente e tão difundida que se pretendeu transformá-la na característica de todos os sistemas religiosos e mágicos compreendidos pelo nome de *nagualismo*. O *naual* é um totem, ordinariamente individual. Mas é mais: é uma espécie de gênero muito mais vasto. O feiticeiro é *naual*, é um *nauali*; o *naual* é especialmente o seu poder de

metamorfosar-se, a sua metamorfose e sua encarnação, do que se vê que o totem individual, a espécie animal associada ao indivíduo quando de seu nascimento, parece ser uma das formas de nual. Etimologicamente, a palavra, segundo Saler, significa ciência secreta; e todos os seus diversos sentidos e seus derivados estão ligados ao sentido original de pensamento e de espírito. Nos textos Nautl, a palavra significa o que está oculto, encoberto, disfarçado. Assim, esta noção sugere como a de um poder espiritual, misterioso e separado, que é bem o que a magia supõe.

O exotismo das categorias que Castaneda apresentou soaram de modo sinérgico à contracultura dos anos 1960 e 1970, quando também se liam as revelações esotéricas do suposto monge tibetano Lobsang Rampa, quando Timothy Leary pregava o uso de substâncias psicodélicas como forma de transcendência, e quando gurus indianos apresentavam sua cosmologia mística de libertação através da meditação O estranho e o absurdo, o místico, o transgressivo, o *hippie* bom selvagem, o surrealista, o psicodélico, o lisérgico delirante, eram cantados através do *rock* e expressavam-se através de uma estética própria em sintonia com as sensibilidades emergentes a partir dessa época.

Segundo os textos, Dom Juan teria sido o mestre de uma sabedoria xamânica esotérica de raízes pré-colombianas. Esta *Gnose* duvida da realidade empírica como única e absoluta e afirma a existência de outras realidades, cujo alcance transforma o homem. Como observou Atkinson (1992) esta proposta xamânica assume uma posição rival/complementar em relação às sabedorias orientais, tais como yoga, sufismo, budismo, taoísmo, que vieram permear os setores mais espiritualistas da contracultura dos anos 1960 e 1970.

De qualquer forma, realidade ou ficção, os livros de Castaneda, assim como os manuais de xamanismo de Michael Harner, no mínimo contribuíram como catalisadores do processo de construção cultural de uma *Gnose* neoxamânica ocidental-contemporânea. O xamanismo ao estilo Castaneda, ou ao estilo Harner – cosmologias inspiradas na sabedoria e na figura do velho xamã/bruxo ameríndio - teria seu ambiente ideal de surgimento e de popularização nesta atmosfera gnóstica californiana da contracultura.

O estilo de Castaneda inspirou seguidores: nos anos 1980, o médico psiquiatra Carl Hammerschlag escreveu seu aprendizado xamânico entre os índios Hopi do Novo México (Hammerschlag, 1994 e 1995). Nos anos 1990, a também médica psiquiatra russa Olga Kharitidi descreve sua iniciação xamânica na Sibéria (Kharitidi, 2001). Seguindo a mesma esteira, no Brasil, o ex-guerrilheiro Alex Polari descreve sua

iniciação ao Daime, no Amazonas, com o Padrinho Sebastião (Polari, 1992). Há outros exemplos literários, à exaustão. Outros dois autores nativos que também se identificam como antropólogos são Jean Halifax (Halifax, 1991) e William Lyon (Lyon, 1991). Halifax trabalha nas universidades de Columbia e de Miami e também no Musée de l'Homme de Paris. Halifax foi palestrante em Esalen, na década de 1980. Sua linha de pesquisa é a antropologia do xamanismo como prática de cura e segue um viés comparativo entre xamanismo e budismo. Lyon é ligado às universidades da Califórnia e de Berkeley. Lyon trabalha há muitos anos com o xamã Sioux Black Elk e ambos viajam, escrevem artigos e dão conferências juntos.

Uma característica que aqui interessa, relativa à Castaneda e a Harner, bem como a Halifax e Lyon, é que estes autores se identificam nos prefácios, nas orelhas e nos textos de seus livros como antropólogos. Para o leitor leigo, a antropologia adquire, assim, um estatuto especial, ao tornar-se uma disciplina mediadora privilegiada e portadora legitimada da mensagem dos xamãs. O antropólogo passa a ser visto como aquele misto entre aventureiro e pesquisador, que descobre segredos insólitos dos xamãs - os quais passam a afetar a sua biografia irremediavelmente - e que resolve compartilhar com o leitor os segredos que aprendeu. Não fosse o antropólogo, parece nos dizer esse campo social, tais segredos ficariam retidos, não divulgados, no reduto do xamã. Ao olhar do leitor interessado, em especial do leitor ligado ao neoxamanismo, o antropólogo que – usando a metáfora de Castaneda - “atravessou a fronteira do nagual”, passando por experiências psicológicas no mínimo perturbadoras, torna-se ele mesmo um xamã, ou seja, um *nagual*. Ele descreve sua experiência de campo “de dentro”, como observador participante, muito participante. Entretanto, mesmo entre os autores não antropólogos que descrevem sua própria trajetória iniciática e biográfica com xamãs, uma certa preocupação em expor e em explicar categorias nativas ao leitor se apresenta como estilo literário característico. Por exemplo, Kharitidi (idem) descreve detalhadamente, num dos seus capítulos, um ritual siberiano de cura xamânica, do qual participou, e explica ao leitor, reproduzindo diálogos, o significado de cada detalhe do ritual. Por isto, Vitebsky (2001) denomina este tipo de literatura de “antropologia popular” ou o que Labate (2004) chama de “antropologia da prática”.

A cosmologia de Michael Harner

Harner foi professor de antropologia na Columbia University, em Yale, na Universidade da Califórnia, Berkeley, e na Graduate Faculty of the New School for Social Research, Nova York. Harner também trabalhou no departamento de antropologia na New York Academy of Sciences. Também foi palestrante em Esalen. Harner e Castaneda conheciam-se pessoalmente, eram amigos e, conforme relata em seus livros (HARNER, 1995, p. 114; HARNER 1973, p. 140), conversavam, trocando informações, a respeito de xamanismo. Seus trabalhos de campo incluíram o Alto Amazonas, o oeste norte-americano, o ártico canadense, e as ilhas Lapland. São quatro os seus livros publicados: *The Way of the Shaman*, *Hallucinogens and Shamanism*, *The Jivaro* e uma novela, *Cannibal*.

Desde 1961, Harner tornou-se publicamente um neoxamã. Nos anos 1970, ele fundou uma escola de neoxamanismo, em Mill Valley, Califórnia: *The Foundation for Shamanic Studies*. O livro mais popular e importante de Harner, para o universo neoxamânico, é *The Way of the Shaman (O Caminho do Xamã)*. Trata-se de um manual de práticas corporais e mentais para que o leitor se torne, apenas lendo o livro e praticando, um xamã. No livro, Harner (1995) começa narrando sua experiência etnográfica entre sociedades amazônicas, fazendo apologia da figura do xamã e do xamanismo, e descreve rituais xamânicos dos quais participou. Ainda na introdução, Harner elogia o pioneirismo de Castaneda, dizendo:

Sem levar em conta as questões que surgiram a propósito de seu nível de ficcionismo, os livros de Carlos Castaneda, prestaram valioso serviço ao introduzirem muitos ocidentais na aventura e na emoção do xamanismo e de alguns princípios legítimos nele envolvidos. Nas páginas que se seguem não recapitularei o material acerca dos livros de Castaneda, nem dei a mim mesmo a tarefa de mostrar equivalências entre seus conceitos e os aqui apresentados. Para a maioria dos leitores dos seus livros, entretanto, muitos dos paralelos devem ser bastante óbvios. Uma das coisas que devo ressaltar é, todavia, que Castaneda não enfatiza a cura em seus livros, embora essa represente uma das mais importantes atividades do xamanismo. Talvez isso aconteça porque em seu livro *Dom Juan* está basicamente ligado ao tipo de xamanismo guerreiro (ou feiticeiro).

Em sequência, Harner afirma que sua principal meta é, diferentemente de Castaneda, “fornecer um manual introdutório de metodologia xamânica para a saúde e a cura”. Harner não está enfaticamente interessado em explicitar uma *Gnose* xamânica, como seu antecessor. Harner está interessado em ensinar seus leitores a se tornarem curandeiros. Sua finalidade é mais diretamente prática, e menos empenhada em expor uma cosmologia. No primeiro capítulo, Harner descreve momentos de sua pesquisa de campo entre os índios Conibo e os Jívaro como antropólogo, no final dos anos 1950. O que ele descreve é sua primeira experiência pessoal com a *ayahuasca*: ele vê seres estranhos, ouve sons musicais maravilhosos, e é confrontado com dragões voadores, que se identificam como “senhores do mundo” e que lhe revelam coisas a respeito da origem da humanidade. Harner ficou muito impressionado com sua “viagem”. Os Conibo ofereceram-lhe a experiência como alternativa à sua indisposição de falarem a respeito de sua cosmologia, relata Harner. O antropólogo declara, então, que teve com estes índios Conibo o início de seu aprendizado xamânico. Ele dá a entender que foi neste momento, com os Conibo, que o antropólogo permitiu, atravessando um limiar, o surgimento do neoxamã, como um *duplo*, eu diria. Com os Conibo, Harner aprendeu a “técnica de viajar ao mundo profundo”, que se tornou parte essencial da “viagem xamânica” urbana. Harner retornou aos Estados Unidos. Mas, no início dos anos 60, volta novamente à América do Sul para estudar os Jívaro equatorianos (entre os quais já havia estado anteriormente) – que descrevera em sua monografia (HARNER, 1963).

Todavia, Harner declara que não viera, como antes, estudar etnograficamente os Jívaro, mas viera aprender com eles sobre como conseguir um *tsentsak*, um “espírito auxiliar”. Ele procura então por Akashu, um famoso xamã jívaro. Harner relata como foi submetido ao banho de cachoeira iniciatório dos *Shuar*, destinado a contatar os ancestrais. Esse banho de cachoeira iniciatório é imposto pelos Jívaro aos jovens guerreiros, como um rito de passagem, conforme Harner descrevera em sua tese (Ibidem). Após o banho, Harner foi convidado pelos xamãs a ingerir uma poção feita de *maikua* (*Brugmansia sp.*). Essa mesma planta é usada ritualmente pelos Jívaro como parte do processo para se obter um espírito protetor (*arutam*) para o menino, descrevera Harner (ibidem). Harner relata sua experiência sob efeito da planta: descreve seu medo, sua sensação de morte e sua visão de seres reptílicos. Só depois disso, os xamãs ensinam Harner a adquirir seus espíritos auxiliares, os *tsentsak*. Ao descrever a natureza do *tsentsak*, Harner praticamente repete o que havia escrito em sua monografia sobre os

Jívaro (ibidem, p. 152s.). Os xamãs bons (*pener uwisin*) usam seus *tsentsak* somente para curar doentes enfeitiçados pelos xamãs maus (*wawek uwisin*). O *tsentsak* é portanto, simultaneamente, um espírito auxiliar de cura e um espírito auxiliar para a feitiçaria. Os *tsentsak* tem um aspecto visível e um aspecto invisível, que é o verdadeiro aspecto. Sob efeito de *ayahuasca*, o xamã Jívaro pode ver os *tsentsak* como dados que entram ou que saem do corpo da vítima. Ele pode sugá-los e exhibi-los ao paciente. Harner (1995, p. 48-49) relata que o xamã pode até mesmo exhibir um *tsentsak* visível que havia colocado em sua boca, oculto, antes da sessão. Ele então faria com que o *tsentsak* inimigo, dentro do paciente, fosse absorvido pelo *tsentsak* visível, oculto. Assim, o xamã reúne o dardo invisível dentro do objeto que ocultara em seu corpo. Diz Harner (ibidem): “Ao cair assim na armadilha dentro da boca, a essência bem depressa é apanhada e absorvida pela substância material de um dos *tsentsak* do xamã curandeiro. Então ele “vomita” o objeto e mostra-o ao paciente e à sua família, dizendo: ‘Agora, eu fiz sua sucção. Aqui está’”. A exibição, na mão do xamã Jívaro, do mal extraído e materializado ao paciente, tal como Harner descreve, diga-se de passagem, é muito similar à exibição que Sapaim realiza. Sapaim, entretanto, não apenas suga o dardo invisível, mas também o retira manualmente da pele, sob forma de uma massa cerosa que depois ele faz sumir. Continua Harner (ibidem): “Explicar ao leigo que já tinha aquele objeto na boca de nada valeria, e o impediria de mostrar tal objeto como prova de que havia efetuado a cura”. Harner relata que retornou em 1960 e em 1973, especificamente para aprender mais com os xamãs Jívaro. Relata ainda que aprendeu muito também com xamãs indígenas da América do Norte: Sioux, Salish, Wintum e Pomo. Ele acrescenta que esse tipo de xamanismo dos índios norte-americanos, por não fazer uso de plantas psicoativas, “foi particularmente útil para levar os ocidentais à prática do xamanismo” (ibidem). Todo o tempo, Harner fundamenta-se em fontes etnográficas: Franz Boas, Charles Wegley, Reichel-Dolmatoff, Kroeber, Ruth Benedict e outros. Harner afirma que aprendeu muito também com a literatura etnográfica disponível a respeito do xamanismo.

Nos capítulos seguintes do seu manual de xamanismo, Harner explica o que ele denomina “estado xamânico de consciência” e “viagem xamânica ao interior da terra”. Ele ilustra seu texto com inúmeros exemplos etnográficos e fornece referências bibliográficas. Harner ensina, passo a passo, ao leitor interessado, como este pode realizar esta “viagem xamânica”. De qualquer forma, a noção que Harner passa a de que

o xamã utiliza um objeto como apenas veículo de algo invisível que ele acredita existir, e que esse objeto ainda incrementa a eficácia simbólica da prática.

Harner ainda apresenta um capítulo inteiro sobre os “animais de poder” e “nagualismo”. Ele corrobora a distinção que Castaneda faz em sua obra entre *nagual* e *tonal*. Continua Harner seu manual, ensinando ao leitor interessado como realizar “práticas de poder” para reencontrar seu espírito protetor afastado ou perdido – o que traria maior condição de saúde e de integridade física e psíquica ao praticante. O autor descreve, para tal, métodos que teria aprendido com os Jívaro, com os Salish, bem como os que teve acesso por meio da literatura etnográfica. Ele também trata dos “grandes sonhos”, aqueles sonhos que são significativos para o xamã. Alguns sonhos são mensagens enviadas pelos espíritos auxiliares, afirmando que “os sonhos não são simbólicos, mas sua interpretação é que é simbólica”. Por fim, Harner ensina como curar, retirando “energias intrusas” por meio da sucção ou do uso do tabaco, métodos tradicionais dos xamãs ameríndios.

Em 1973, Harner organizou uma coletânea de estudos de diversos antropólogos interessados no xamanismo e no uso de plantas psicoativas. Ele próprio inseriu três ensaios de sua autoria, entre os dez que compõem o livro *Hallucinogens and Shamanism* (HARNER, 1973). Nesse período, Harner já havia fundado a sua escola para estudos xamânicos e, paralelamente, continuava ligado à academia. No primeiro dos três ensaios de Harner, intitulado *The sound of Rushing Water*, ele começa descrevendo sua experiência com o *ayahuasca* entre os Jívaro, e relata a cosmologia e as práticas pertinentes aos xamãs desse povo. Pode-se dizer que é um resumo de seu trabalho sobre os Jívaro (Harner, 1963), mas voltado ao xamanismo urbano. No segundo ensaio, intitulado *The role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*, Harner faz uma abordagem etnobotânica e historiográfica a respeito da utilização de ervas mágicas, pelas assim chamadas “bruxas” na Europa do final da Idade Média e da Renascença. Harner postula que as visões, os vãos e as metamorfoses em animal atribuídas às bruxas seriam, de fato, efeitos psicotrópicos das ervas ritualmente utilizadas por elas. “Quando falamos de alguém que “irradia hostilidade”, trata-se quase de uma expressão latente da opinião xamânica”. Autodenomina-se “amigo de Carlos Castaneda” e relata uma conversa ocorrida entre eles a respeito do uso ritual da planta *Datura* pelos índios mexicanos. No terceiro ensaio, *Common Themes in South American Indian Yagé Experiences*, Harner continua fundamentado no material de sua etnografia entre os

Jívaro, citando também outros etnólogos e suas pesquisas com outras sociedades indígenas que também fazem uso ritual da planta. O foco de Harner neste ensaio são as “alucinações” (termo usado por ele) que os nativos relatam como efeito do uso do *ayahuasca* (ou *yagé*). Harner enumera: 1- a alma sai do corpo e realiza uma viagem, como se voasse; 2- visão de serpentes e de jaguar ; 3- visão de demônios ou deidades; 4- sensação de ver à distância pessoas, lugares e cidades; 5- experiência adivinhatória, especialmente sensação de ver acontecimentos envolvendo crimes – homicídios e roubos – e de identificar feiticeiros que adoeceram ou mataram pessoas. A conclusão de Harner é a que é um fato que, mesmo entre povos indígenas tão distantes e de contextos culturais tão diversos, os efeitos do *yagé* são tão regulares. Haveria um universal neste processo.

O pensamento de Mircea Eliade

Em 1951, o historiador das religiões Eliade publicou sua obra *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (ELIADE, 1998). Antecedendo Castaneda e Harner, Eliade contribuiu para que a expressão russa “xamanismo” fosse se tornando conhecida na segunda metade do século XX. Eliade constrói uma figura sintética – o xamã – a partir de elementos cosmológicos e práticos comuns entre diversas sociedades. O que ele destaca são as semelhanças, mais do que as diferenças. Nesta obra, Eliade reúne dados etnográficos e historiográficos a respeito dos xamãs, dividindo o estudo por regiões: xamãs da Ásia Central e Setentrional; xamãs das Américas; xamãs do sudeste da Ásia e da Oceania.

Segundo o autor, as formas mais completas e “puras” de xamanismo podem ser encontradas entre os povos siberianos e centro-asiáticos. Eliade ainda vai ao passado, aos antigos povos germânicos, aos gregos, aos antigos hindus. Eliade trata também dos sonhos xamânicos, discorre sobre a noção xamânica de espíritos auxiliares, sobre a indumentária dos xamãs etc. O estudo de Eliade é bastante detalhado e enciclopédico. Apesar disso, há críticas à sua obra. Perrin (1995) acusa-o de generalizar demais e de, através do um “comparativismo”, construir elos entre diferentes culturas, “reduzindo os xamanismos muito heterogêneos a algo semelhante, de forma pouco precisa e muito vaga”. De modo enciclopédico - Perrin observa – Eliade produz uma categoria totalizante, sustentada por um “engajamento místico do autor”. Perrin acusa Eliade de

partir do pressuposto que o êxtase xamânico seria uma realidade ontológica. Perrin (ibidem, p. 17) denomina isto de “eliadismo”. Langdon (1996:14) critica-o dizendo que Eliade “se preocupou demais com o xamã enquanto indivíduo deixando em segundo plano o papel social exercido por este, além de caracterizar o xamanismo puro como o que possui mais critérios ‘arcaicos’”.

De qualquer forma, tanto Langdon quanto Perrin reconhecem que o estudo de Eliade é muito bem detalhado, que ele reuniu informações muito precisas e que ampliam o conhecimento do assunto. Os próprios etnólogos que trabalham com a antropologia do xamanismo utilizam as informações de Eliade, reconhece Perrin. Ele próprio, inclusive. Além disso, Mircea Eliade é outra referência literária importante para os praticantes de neoxamanismo.

Para começar, a própria autodefinição dos nativos como “xamãs”, vem de um lexema originalmente siberiano, divulgado por meio da obra de Eliade. O próprio Harner (1995, p. 50) baseia-se em Eliade para usar o termo “xamã” e “xamanismo”: “Tal como Mircea Eliade observa, o xamã distingue-se dos outros tipos de mágicos e curandeiros pelo uso que faz de um estado de consciência que Eliade, a exemplo da tradição mística ocidental, chama de ‘êxtase’”. Harner substitui a palavra “êxtase”, proposta por Eliade, pela expressão própria “estado xamânico de consciência” (EXC).

Dentro do conjunto de termos apresentado pela literatura e as demais fontes utilizadas pelos praticantes do fenômeno chamado de neoxamanismo, muitos podem ser os termos utilizados para se autodefinir. Sthan, por exemplo, não identifica a si mesmo como “xamã”, mas como “condutor de cerimônia”. Castaneda definia Dom Juan como “bruxo”, ou “feiticeiro”, não como “xamã”. Nos textos de Michael Harner aparecem, portanto, os termos “xamã” e “xamanismo”, de forma consagrada. Os alunos neoxamãs de Harner dão continuidade ao hábito. E como Harner também observa (ibidem): “Xamã é uma palavra da língua dos povos Tungus da Sibéria e foi adotada amplamente pelos antropólogos para se referirem a pessoas de uma grande variedade de culturas não-ocidentais que eram antes conhecidas por palavras tais como ‘bruxo’, ‘feiticeiro’, ‘curandeiro’, ‘mago’, ‘mágico’ e ‘vidente’. Uma das vantagens de usar a palavra é que falta a ela as sugestões preconceituosas e as significações conflitantes associadas a rótulos mais familiares.

Joseph Campbell

Um autor importante para os neoxamãs, muito citado, é o mitólogo norte-americano Joseph Campbell (1904-1987). Carminha Levy no livro sobre mitologia dos animais *A Sabedoria dos Animais: viagens xamânicas e mitologia* (Levy e Machado, 1999) faz referências a Campbell. O autor também é conhecido e citado pelos psicólogos junguianos que praticam “terapia xamânica” (FEINSTEIN & KRIPPNER, 1997).

Campbell está um tanto próximo de Mircea Eliade, mas difere deste por propor uma mitologia comparada com um enfoque mais psicológico, com conotações esotéricas, inspirado na psicologia de Carl Jung e fundamentado em uma enorme bibliografia de etnologia e de literatura geral. Campbell busca os *universais* – os vínculos mentais inconscientes que transcendem formas culturais e que tornariam uma a humanidade - e recorre a todos os antropólogos que, em algum tempo, tenham defendido tal noção. Apesar de reconhecer que “neste campo sensível e cheio de armadilhas (o reino maravilhoso do ‘As Mães’, de Goethe), o poeta, o artista e certos tipos de filósofos românticos (Emerson, Nietzsche, Bergson, por exemplo), tem mais sucesso”, Campbell investe na disciplina antropológica. Cita artigos de Franz Boas e Claude Kluckhohn, que debateram junto à antropologia norte-americana a questão dos universais. Recorre também a Paul Radin, bem como a Freud, a Tylor e a Frazer. Campbell é muito bem informado a respeito das obras de etnólogos, principalmente daqueles da Escola da Cultura e Personalidade norte-americana, que pesquisam mitologia comparativa. Não encontrei, em suas bibliografias (CAMPBELL 1990, 1997, 2002, 2003), nenhuma referência a Lévi-Strauss. Campbell inspira-se também no aluno de Humboldt e mestre de Boas, Adolf Bastian; cita outros antigos, como os difusionistas (Frobenius, por exemplo), ou mais contemporâneos, como Ruth Benedict, além dos ingleses, como Malinowski e Radcliffe-Brown, e artigos diversos de periódicos de antropologia.

Campbell (1997, p. 59) acusa Durkheim de ter criado um método de estudo das sociedades que atomiza as categorias etnológicas e que faz perder de vista a noção de uma totalidade cultural que, não fosse assim, levaria a etnologia à constatação de universais presentes em todas as culturas sob formas locais. Esta constatação de uma “sabedoria universal” multilocalizada, nas palavras de Campbell (*ibidem*), daria

profundidade à etnologia – ela se tornaria “menos exotérica e mais esotérica”. Campbell cita Tylor e Frazer como antropólogos fiéis a esta noção de universais e também Bastian, o qual propunha a noção de um coletivo depositário de “idéias elementares” (*Elementargedanken*), capaz de se apresentar em cada sociedade como “idéia étnica”. É quando Campbell, tomando emprestados os termos “esotérico” e “exotérico”, de um artigo de Franz Boas (*The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines* – Cf. Boas, 1966, p.312). No texto de Boas, o discípulo de Bastian defende a importância dos estudos etnológicos a respeito das doutrinas esotéricas dos povos tribais, às quais ele contrapõe às doutrinas exotéricas destes povos (“idéias étnicas”).

Boas (ibidem) propõe que as doutrinas esotéricas sejam tratadas “like any other system of philosophy”. uma “antropologia esotérica”, contraposta a uma “antropologia exotérica” (ibidem, p. 94) e propõe que o estudo dos mitos dos diversos povos não se restrinja a uma “etnologia coletora e apenas descritiva de conglomerados de metáforas”, mas sim que sejam procurados os fundamentos constituídos pelas “Idéias Elementares” por baixo deste material. Da mesma forma, Campbell propõe que a etnografia da arte e da poesia dos diversos povos só passa a fazer sentido quando se apreende as “Idéias Elementares” subjacentes a essas expressões estéticas. Campbell (ibidem) ainda critica Bronislaw Malinowski, acusando-o de continuar, dentro da antropologia anglo-americana, a “miopia durkheimiana”. Continua Campbell dizendo que Malinowski “acrescentou uma nova dignidade ao movimento que, em meados da década de 30, culminou com uma espécie de *cúria* professoral, dedicada à tese de que a humanidade não é uma espécie, mas uma massa infinitamente variável, modelada por um demiurgo autocriado, a ‘Sociedade’. A idéia de que o homem pudesse ter um caráter psicológico, além do físico, foi, *ex cathedra*, anatematizada como ‘mística’”.

A crítica de Campbell é direcionada ao método durkheimiano de enfoque centrado na sociedade, nos fatores societários, e não na psicologia coletiva dos povos (a *Volkerpsychologie* germânica). Apesar da crítica de Campbell a Durkheim, é ainda em seu sobrinho, Mauss, que trabalha a partir da noção durkheimiana de “representação coletiva”, onde encontramos uma noção de universalidade afinada a uma “antropologia esotérica”. Mauss (1974), por exemplo, concebe e discute a noção do *mana* melanésio como um universal, peculiar ao juízo apriorístico do pensamento mágico, categoria encontrada, sob nomes diferentes, em diversas sociedades diferentes – as quais Mauss

enumera , passando pelos gregos e indianos, pela alquimia, pelos grupos indígenas diversos, pelos australianos e por outros.

Os textos de Campbell, contém diversos mitos indígenas, de povos das Américas, da África, da Oceania, e também de povos considerados extintos – recolhidos de pesquisas historiográficas e arqueológicas pelo autor. Ele enfatiza, de modo especial, o xamanismo como um fundamento universal de todas as religiões extintas e vivas e dá a este um tratamento claramente junguiano, ou seja, como detentor de *arquétipos* (elementos comuns, “estruturais”, relacionados ao *inconsciente coletivo*). Ele vê com simpatia a noção dos antigos antropólogos da difusão geográfica de grandes temas mitológicos, mas também acredita que a mente humana, por si mesma, tenha a capacidade de reproduzir determinados conteúdos arquetípicos presentes nos mitos e nos sonhos individuais. Campbell também procura reconhecer aquilo que os psicólogos junguianos (FEINSTEIN e KRIPPER, 1997) denominam por "mitologia pessoal", qual seja, a manifestação desses *arquétipos* míticos universais na vida pessoal: o coletivo se manifestando no individual.

Elementos do pensamento e das práticas neoxamãs

A partir dos distintos autores apresentados, índices do que podemos chamar generalizando de *pensamento neoxamânico*, podemos apresentar alguns eixos mais gerais, para além das trajetórias pessoais, desse pensamento, de quais fontes ele se alimenta, e com que pressupostos.

A Imagem do índio, do “primitivo”

O neoxamanismo privilegia a figura do Índio, com ênfase sobre o xamã, como ícone que centraliza todos os anseios por uma revolução cultural e espiritual do Ocidente. Como também já foi discutida, a figura do *bom selvagem* permeia esse “Índio” e lhe dá as qualidades que o vinculam à Natureza. O “Índio” é portador de coisas desejáveis, de uma forma de existência desejável, e que o Ocidente Moderno precisa recuperar. Ele concebido como “perfeitamente integrado e vive em harmonia com as

energias da Natureza” e, sendo assim, pode ensinar ao homem urbano como recuperar esta harmonia perdida. A existência do “Índio” é calma, paradisíaca, serena e ele pode transmitir ao homem urbano as formas de se viver em tranquilidade. O “Índio” não é predador da Natureza, mas um preservador. E, assim, “os povos da floresta” podem ensinar ao homem urbano moderno como respeitar a Natureza e como não ser tão predador. Mesmo quando ele é um “selvagem”- quando mata para comer ou quando guerreia para sobreviver- ele o é tendo uma sabedoria “instintual”, conforme uma expressão de Sthan. O “primitivo”, aqui, não é desvalor, mas um modelo.

O “Índio” tem uma ligação mística com o mundo invisível, com o espiritual, é portador de uma sabedoria esotérica – coisas que o homem Branco agnóstico e desiludido perdeu, mas anseia reencontrar. O “Índio” torna-se, assim, uma imagem em negativo do homem urbano contemporâneo. Um evolucionismo às avessas em que o *primitivo* é o “evoluído”. Gramacho e Gramacho (2002, p. 13) elaboram uma definição nativa de xamanismo que contém implícita uma contraposição ao estilo de vida moderno-ocidental. Dizem eles:

Xamanismo é um estado de consciência, encontrado em todas as épocas, desde o surgimento do primeiro homem sobre a face da Mãe Terra, desenvolvido para compreender o meio ambiente e viver pacífica e harmonicamente com ele. Nesta prática, o xamã esquece a questão de dominar a natureza e procura entrar em perfeito estado de comunhão com ela pelo contato que faz com as forças cósmicas e energias intrapsíquicas que lhe possibilitam receber as mensagens dos povos mineral, vegetal, elemental e animal, entre os quais se inclui o próprio ser humano. Aí também ele consegue perceber a unidade sagrada da realidade que já permeia todas as outras dimensões além das que conhecemos e já devidamente codificamos. Por isto mesmo, as práticas xamânicas são opostas ao centralismo da cultura e do conhecimento ocidentais limitados por visões reducionistas e pobres da natureza, do espírito, do sagrado e do próprio homem.

No estudo da astrologia Vilhena(1990) cita que o primeiro tipo de fronteira simbólica a ser evocada para identificar os seus praticantes seja comum na sua validade e/ou eficácia. Segue citando Lena Petrossian que ao descrever a “crença astrológica moderna” no livro coordenado por Morin, procura estabelecer “uma escala de crença, que vai desde a fé astrológica ao antiastrologismo, passando pelo cepticismo e a indiferença (1972, p. 152). Em meio a este contínuo encontraríamos uma “ ‘crença intermitente’, crença semilúdica, indecisa, crença truncada, ambivalente, mas crença” (p. 153). O “semi-crente” hesitaria entre os impulsos de seu “espírito racional-crítico” e de seu inconsciente (p. 155)

Enfim, usando o pensamento de D'Andrea, pode-se afirmar que o movimento Nova Era é moderno porque nasce de processos culturais historicamente acentuados na alta modernidade, particularmente por meio de movimentos contraculturais ocidentais. A Nova Era é a própria tradução religiosa das tendências globalizantes, reflexivas e psicologizantes e, nesse sentido, o fenômeno compreende bem mais do que uma religião ou movimento. A Nova Era é a própria modernidade se movendo para dentro do campo religioso, transformando-o e adaptando-o ao contexto problemático e possibilitador deste início de milênio. Neste contexto, o xamã, ou melhor, o neoxamã, é um de seus representantes e porta-vozes por excelência.

As categorias sociais do movimento

Luiz Eduardo Soares (1994) em seu trabalho sobre a “nova consciência religiosa” fez um inventário dos temas principais que compõem os aspectos da *cosmologia alternativa* e que são submetidos a tratamentos, recortes, seleções combinatórias e hierarquizações específicas, gerando configurações culturais que articulam símbolos, valores, emoções e, certamente, padrões psíquicos particulares. O processo chamado de *focalização* ilumina, sobretudo, o trinômio *corpo-espírito-natureza* e as díades saúde-doença, equilíbrio-desequilíbrio, respeito-violência, restauração-devastação, reconciliação-ruptura, harmonia-desarmonia, fluência-bloqueio, comunicação-repressão, abertura-racionalização, intuição-razão, puro-poluído, essência-máscara, comunidade-individualismo, afetividade-interesse, integração-competição, mistério-ciência, unidade-fragmentação.

A categoria-chave, por seu papel mediador - seja no interior dos vários sistemas compostos a partir das combinações desses ingredientes com algumas tradições culturais, seja entre sistemas, estabelecendo passagens -, parece-me ser *energia*, substrato, a um só tempo material e espiritual, da vida. A dupla face da energia torna-a presente (como dimensão constitutiva de sua vitalidade, isto é, de sua manifestação saudável) no corpo e no espírito, no homem e em seu ambiente, a natureza. Pelo menos uma coisa nós temos em comum, entre nós e com a natureza: a energia. O trinômio se resolve em uma dialética, em que se passa na cultura alternativa a natureza engloba o homem, ambas as dimensões humanas. O sentido dinâmico da energia torna a articulação simbólica do trinômio realmente um processo daí a propriedade da analogia

com o movimento dialético e a integração do espírito na natureza confere ao processo uma tonalidade mística, cuja expressão primeira seria a modalidade fraca de panteísmo de que parece estar revestido o culto ecológico, sempre presente no mundo alternativo. A síntese que incorpora corpo e espírito sob o signo da energia confere à natureza qualidades que humanizam, espiritualizando-a. A extensão da espiritualidade à natureza libera para a transcendência o que fora apenas vida inteligente, no homem. Transportando para a natureza, o espírito se desindividualiza, se descola da personalidade e de suas complexas singularidades, assumindo a identidade difusa de uma presença conectora inteligente, isto é, dotada de sentido ou inteligibilidade e movida segundo a orientação determinada por sua ordem imanente. A ordem se revela à intuição humana e, por vezes, à razão, inscrevendo-se na raiz comum universal de seu espírito.

O caráter sintético ou unificador e abrangente ou integrador da natureza- produzido graças à mediação simbólica operada pela categoria energia- lhe atribui o escopo da totalidade e o sentido de comunhão inteligente. À natureza, afinal, pertencem todos os setores. Os homens participam da unidade superior compartilhando modestamente com a estrutura totalizante o acesso à significação universal, propiciado pelos arquétipos que a representam, dado que constitui expressões essenciais e imutáveis da vida espiritual. Ampliada ao extremo, convertida em totalidade, a natureza desdobra-se na categoria inclusiva *cosmos*, traduzindo, assim, o movimento triádico para o registro sincrônico. À ideia de totalidade representada pela categoria *cosmos* correspondem o conceito e o sentimento de pertencimento, que diluem a singularidade individualizante e realça a centralidade dos círculos comunitários e dos laços de ligação ao ambiente ecológico, inclusive para a formação da identidade. Paralelamente, totalidade acrescenta ao conceito subjacente “comunhão inteligente” uma dimensão de completude, plena de consequências. Comunhão inteligente designa, como vimos, a inteligibilidade da natureza, isto é, seu caráter ordenado de sentido e, simultaneamente, sua disponibilidade relativa ao acesso humano. A completude resulta da extensão de ambas as propriedades- acesso humano(sempre condicionado) e organização motivada ou significativa- a todos os elementos do universo, em todos os momentos.

Harner (1995) dedicou um capítulo de seu livro à técnica de extração de “energias intrusas”. Harner compara a noção de energia intrusa à noção biomédica de infecção. Afirma ainda que “as energias intrusas, assim como as doenças contagiosas,

parecem ocorrer com maior frequência nas áreas urbanas”. Harner diz que o trabalho do terapeuta xamânico de extrair energias intrusas é perigoso e requer experiência, e consiste basicamente de sucção, “semelhante ao que é feito em culturas xamânicas na Austrália, na América do Norte, na América do Sul e Sibéria”.

Rowland Barkley é um neoxamã australiano “iniciado por aborígenes”, que ensina a modificar o “DNA genético” e que fala do universo como um “arranjo de energia quântica”, uma maior diversificação à categoria “energia intrusa”, aproximando, assim, a cosmologia neoxamânica das categorias da física quântica. Somam-se as tradições ameríndias norte-americanas e sul-americanas, bem como a polinésia e a celta, além da tibetana e também o esoterismo gnóstico-medieval do Graal. Barkley fala de “implantes” e outras atuações patologizantes do coletivo, do social, sobre o indivíduo: os implantes e as relíquias seriam exatamente formas, modelos de comportamento de crenças que são impostos, de tal forma que você age não conforme a sua alma, ou seu espírito, mas conforme modelos vindos de fora e que são introjetados dentro de você e que são interessantes de serem retirados para que você se reconecte com a tua plenitude, com a sua integridade, com a sua essência originária.

O terapeuta xamânico deverá utilizar, durante a sucção, “espíritos auxiliares de plantas de poder” e “cantigas de poder”, diz Harner. Acredito que tenha sido alguma “cantiga de poder” o que ouvi Sthan dizer, ou cantar, durante a sessão.

Harner observa que deve o *xamã urbano* cuidar para que não engula a energia intrusa que infecta o paciente – a qual é sempre uma “criatura repelente”, que pode ser visualizada através de “viagem xamânica”. Soares afirma que a “energia é a moeda cultural do mundo alternativo”, que prepara o terreno simbólico para o desenvolvimento de uma linguagem comum, independente das diversidades. Sua centralidade contribui também para o estabelecimento de uma vasta rede de vasos comunicantes entre os diversos submundos alternativos e simbólicos mais convencionais. Todas as díades que projetam valor sobre o tríptico cosmológico alternativo (corpo-espírito-natureza) são regidas pela referência à “energia”. O equilíbrio é aferido na balança da energia (SOARES, 1989, p. 129).

A cura xamânica, ativa o fluxo da energia represada ou bloqueada no corpo, esta deve fluir naturalmente no indivíduo saudável. Não se trata, porém de uma energia, especificamente humana, mas de uma energia cósmica presente no universo como um todo. Russo (1993, p. 191) concilia este princípio segundo a concepção de Louis Dumont, o holismo se caracteriza pelo fato de constituir um universo basicamente hierárquico, baseado no valor diferencial dos elementos que o compõem, na complexidade e na noção de englobamento do contrário. A noção de totalidade abole as diferenças e nivela todos os seres e coisas que compõem o universo. O

que vemos aí, na verdade, é o achatamento das diferenças a que se refere Dumont quando descreve o universo individualista. Mais do que uma concepção totalizante (ou holística) do mundo, o que parece haver é uma concepção universalizante de homem, na qual todo ser humano encarna dentro de si, não a humanidade- como seria típico do universo individualista, mas a natureza. A natureza é uma categoria de caráter nivelador e igualitário, que sobrepuja as diferenças sociais e nega a possibilidade de diferença cultural (RUSSO, 1993, p. 192).

Outra categoria encontrada no universo xamânico é a de “trabalho”- designa o empenho espiritual- mais ou menos associado ao cuidado direto do corpo-, realizado segundo disciplinas mais ou menos ritualizadas. A “energia” aproxima a versões religiosa e não religiosa do mundo alternativo. O “trabalho espiritual” aproxima as tendências religiosas entre si, ensaiando uma linguagem comum: as práticas são diferentes, as orientações são distintas, mas toda a diversidade é posta entre parênteses quando os interlocutores se põem de acordo quanto ao sentido comum que subjaz às particularidade.

A natureza: o *feminino*

Outra categoria recorrente no meio da Nova Era, em geral, a noção da Natureza como entidade animada de gênero feminino. As grandes idéias que fundamentam esta noção são a de “interconectividade entre todos os seres” e a de que “somos todos partes de um todo”, como observa Heelas (1996, p. 84). A grande metáfora relativa a isto foi articulada na teoria de Lovelock (1991) – “a hipótese Gaia” – a Terra como um ente vivo e dotado de sensibilidade. Os neoxamãs, especificamente, buscam na noção indígena, ou considerada indígena de “Mãe Terra”, a referência ideal para sua noção do planeta como feminino, da natureza como ser vivente e animado. O panteísmo xamânico é reelaborado para um panteísmo urbano. A natureza (ou Terra) é uma “grande alma”, um ser psíquico, e, portanto, aquele com o qual se pode entrar em comunhão a partir de práticas psíquicas. Nos diversos segmentos Nova Era, em geral, em especial na Bruxaria, há um discurso que retoma as deusas pagãs – Ísis, Deméter, Perséfone, Diana, Gaia e outras – como representações da Natureza (SCHWADE,2001; ALBANESE, 1990). O ponto em comum é a sacralização da natureza, ou da Terra, através da categoria da Deusa, em contraposição ao domínio de uma visão patriarcal e antropocêntrica dos saberes e das práticas dominantes no Ocidente. Tanto o ecofeminismo, quanto as cosmologias Nova Era, concebem a vida planetária a partir de

noções como interconectividade – como unidade orgânica - e de uma espiritualidade (feminina) imanente.

O mundo seria melhor se a humanidade cultivasse mais um modo de pensar feminino, pregam tanto os ideólogos verdes quanto os *new-agers*.. Vitebsky (2001:151) também chama a atenção para uma distinção importante entre o xamanismo dos povos tradicionais e o neoxamanismo: a insistência neste último no sentido da emergência do feminino, ou do ecofeminismo. A Mulher Novilha de Búfalo Branco, por exemplo, é comparada Buffalo Calf Woman é, de fato, heroína cultural entre os Sioux e outros índios norte-americanos, conforme relata Steinmetz (1988), em sua descrição da religião dos Oglala Lakota.

Nessa perspectiva, a natureza do espaço urbano, além de feminina, é encantada, povoada por seres invisíveis, os quais são referidos por metáforas oriundas das cosmologias indígenas. Viveiros de Castro (2002:487), referindo-se às epistemologias indígenas, diz que para os xamãs amazônicos “conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo”. Para o xamã amazônico, todos os eventos do mundo tendem a ser encarados como ações, como intencionalidade, observa Viveiros de Castro (ibidem:488). Bem, para os neoxamãs também é assim, também há esta intencionalidade nas coisas. A diferença que percebo entre as duas cosmologias, porém, é que os neoxamãs separam mais firmemente o “humano” do “natural”, enquanto o Índio tende a não fazer esta distinção. “Natureza”, para os xamãs urbanos, por outro lado, é uma categoria muito mais delimitada, mais claramente “não-humana”. Isto não impede, todavia, que eles também vejam por detrás dos ditos fenômenos naturais uma intencionalidade, produzida por uma infinidade de entidades invisíveis, “anjos”, “seres elementais”, “fadas”, “energias”, vínculos misteriosos com um “inconsciente coletivo” etc.. Sthan conversa com o espírito das pedras, as “Avós”. As pedras segundo eles são os primeiros habitantes da terra assim como os espíritos das árvores. Tais espíritos, entretanto, não são “gente”, mas são explicados como “forças da natureza”. Os fenômenos naturais adquirem alma e sensibilidade, semelhante – embora não de forma idêntica - ao animismo das sociedades tradicionais. Neoxamãs e xamã – cada qual a partir de sua cosmologia – entendem que há uma cadeia de seres invisíveis por detrás dos fenômenos empíricos. Pode haver assim, uma aparente convergência de cosmologias que, ao olhar dos nativos urbanos, decorre de um *continuum* entre eles e os xamãs ameríndios.

Campbell (ibidem) ressalta uma relação entre a “Deusa” e uma espiritualidade de imanência, ou seja, onde a divindade insere-se nos fenômenos naturais. A Natureza reveste-se, assim, de um caráter sagrado. O convívio “harmonioso” e mágico com a Natureza, proposta neoxamânica fundamental, construiu-se concomitantemente às ideologias ambientalistas surgidas ao longo dos séculos XIX e XX. De todo modo, independente da interpretação, a categoria-espaço *Natureza* é cara para o circuito neoxamânico. Os encontros de grupos dão-se, preferencialmente, em locais ermos, fora do meio urbano (embora não muito distantes deste). É essencial ao xamã urbano o contato com as árvores, com a mata, com o “natural”, com o “selvagem”. Assim, embora os antropólogos utilizem a expressão “xamanismo urbano”, os participantes destes encontros não se pretendem urbanos – pelo menos naqueles momentos.

Trabalho espiritual e material

Esse trabalho espiritual deve ser também acessado economicamente. Amauri, um dos praticantes pesquisados, quando organiza os rituais diz: Traga uma contribuição que vou repassar para a aldeia, referindo-se ao grupo Potiguara de Baía Formosa/RN, sem especificar uma quantia exata, procedimento pouco comum no universo neoxamânico. Neste caso específico de Amauri, que acompanhei em diversos rituais durante toda pesquisa a uma idealização da figura do índio potiguara, para ele, ele é índio. Uma variação nesse universo. Podemos ouvir de novos integrantes. Pra quê índio quer dinheiro?” Neste caso, o Branco esperava que o indígena se comportasse de um modo tal que não houvesse, por parte deste, qualquer interesse monetário em sua prática de cura. Um neoxamã, na cidade, poderia cobrar, pois já é Branco. Mas, sendo Índio, deveria estar imune às tentações do capitalismo – é o que esperam o consulente urbano e também alguns praticantes de neoxamanismo.

O valor das quantias varia de acordo com o status social e articulação política do seu patrocinador que divulga para o seu círculo de amizade. Mesmo assim, quando são chamados representantes da aldeia como é o caso de Wianã dos Kariri-Xocó de Alagoas, amigo do Sthan. Wiannã, em uma conversa explica com fluência de quem conhece o mercado, como poderia vir a Natal fazer um ritual de Jurema, caso eu organizasse um grupo, assim como Sapaim explica em Aragão(2004):

Mesmo no Xingu, “os pajés já estão cobrando em dinheiro”. Sapaim estipulou, por exemplo, em três mil reais o preço de uma pajelança realizada numa aldeia Juruna. Em uma palestra em Minas, Sapaim disse: “agora a gente quer é dinheiro, mesmo, a gente precisa de dinheiro pra comprar as coisas”.

Assim como Sapaim, Wiannã apreendeu rapidamente que no meio neoxamânico as mercadorias – palestras, consultas, rituais, oficinas, encontros e objetos artesanais – são comercializadas a preços realmente elevados. Os eventos neoxamânicos, em geral, são extremamente caros, muitas vezes cobrados em valores indexados no dólar. O neoxamanismo não é, em geral, um ambiente propício economicamente às pessoas menos favorecidas. Em seu artigo, Joralemon (1990) observa que, em geral, a interação entre xamãs tradicionais e nativos Nova Era produz uma comercialização incrementada, no meio urbano.

A mudança na forma de pagamento do pajé xinguanos, tradicionalmente realizado através de colares ou de objetos manufaturados, e agora também ou apenas através de dinheiro, certamente tem relação com as mudanças sociais que ocorrem no Xingu a partir da interação com os valores capitalistas da sociedade nacional. Existe, nas aldeias xinguanas, todo um “consumismo” de bens ocidentais, que Hugh-Jones (1992) considera característico dos índios das terras baixas sul-americanas. Isto se traduz, entre outras situações possíveis, na explícita e evidente excitação que as pessoas destas aldeias expressam diante dos “presentes” que os Brancos que chegam como visitantes devem trazer-lhes. (Aragão) Quando partem, os Brancos ainda podem receber pedidos e encomendas de mais presentes. Senti perfeitamente esta afirmação quando visitei aldeias no Peru, fui orientada pelo neoxamã a levar presentes para todos e no final, além de encomendas como varas de pescar, sai madrinha de Ana Ly, uma garotinha órfã de pai e mãe, seu pai adotivo insistia que para garantir o seu futuro seria importante ter um amiga brasileira, segundo ele para quando ficar maior poder estudar no Brasil.

A purificação do corpo: os rituais de purificação

O “ritual de cura”, como entende o neoxamã, que pode assumir distintas formas (como a tenda do suor) é uma prática corporal, estabelecida pelo grupo que pode “abrir a consciência” para essas realidades internas, ou sobrenaturais, que fundamentam a sua cosmologia. A interioridade, bem como o acesso ao invisível, vinculam-se, portanto, também às dimensões e às dinâmicas corporais. Esses procedimentos direcionados a um processo de totalização, dão ao trabalho do neoxamã uma dimensão ao mesmo tempo

terapêutica e religiosa. Constituem aquilo que Tavares (1999) denomina por “espiritualidade terapêutica”.

Não vejo, entretanto, como necessariamente excludentes as distinções entre terapia e religiosidade: as duas categorias convivem na sensibilidade tanto de nativos de aldeia quanto urbanos. Concordo com a noção de Tavares (ibidem) de “espiritualidade terapêutica” como a síntese dos nativos dessas duas instâncias. A distinção territorial entre “técnica terapêutica” e “religião” é mais *ética* do que *êmica*. O universo das religiões tem mostrado, à exaustão, exemplos de práticas de cura como elemento inerente. Esta, aliás, é uma das reivindicações das “terapias holísticas”, ou “xamanísticas”, qual seja, a de recuperar, resgatar, a espiritualidade do gesto terapêutico – o que caracteriza uma crítica às práticas secularizadas da moderna biomedicina.

Jonhson (ibidem, p. 173) propõe que a escola de neoxamanismo criada por Michael Harner teria mais a ver com os discursos da psicologia e da psicoterapia modernas, ou seja, produzidas pela “modernidade radical” e pelo “discurso da mobilidade e do agenciamento do individual”, e muito menos com formas tradicionais de xamanismo. Como vê Jonhson, o discurso neoxamânico contém uma apologia do processo que Jung denomina por “individuação”, o qual enfatiza um *Self* capaz de escolhas e de inovações em termos de trajetória social ou espiritual, e que deve transcender um *ego* ou *persona* constrangidos pelas limitações sociais da pessoa – categorias que não se encontram nas cosmologias xamânicas tradicionais. Este discurso, portanto, é ocidental-moderno – concordo com Jonhson. Por outro lado, o xamã tradicional é considerado por alguns como uma pessoa capaz de estabelecer para si uma trajetória idiossincrásica – é o mais “individualista” de sua aldeia – devido à sua posição diante do sagrado, ao acúmulo de poder e de bens ganhos como pagamento (MÉTRAUX, 1977, p. 68; ELIADE, 1998, p. 46).

Essa noção remete-me a uma analogia com o que diz Dumont (1995), sobre um “indivíduo-fora-do-mundo” – o asceta ou renunciante da sociedade hindu:

Naturalmente, para o sociólogo, o renunciante está na sociedade no sentido de que ela organiza suas relações para ele também, mas o renunciante é um homem que abandona seu papel social para assumir um papel ao mesmo tempo universal e pessoal; esse é o fato crucial, subjetivo e objetivo”. Assim, se o xamã é individualista (talvez fosse melhor dizer: (“idiossincrásico”), o é por que assim prescreve a sua sociedade tribal – onde, aliás, não ocorre a ideologia do individualismo ocidental. (DUMONT, 1995, p. 245).

Esta forma de aprendizado, em que o corpóreo inteiro é solicitado, não ocorre apenas dentro da iniciação neoxamânica. Ela também é um elemento axial dentro da iniciação do xamã tradicional: ele deverá sofrer corporalmente privações, dores, deverá experimentar plantas de sabor horrível, eméticos, laxantes, sudoríficos, e deverá dançar, fumar, vomitar, delirar, tornar-se febril e entrar em transe.

Os neoxamãs sabem a respeito dessa condição liminar do xamã, e a procuram. Há, todavia, uma distinção marcante aqui envolvida. Vilaça (2004) registra a noção indígena de alma (a “sombra”, ou o “duplo” do corpo, em algumas línguas indígenas) como uma instância derivada do corpo e inteiramente condicionada pelas relações corporais que se estabelecem.

Para o neoxamã, a psiquê é o determinante da experiência, e não o corpo. Esse é apenas um veículo da psiquê. Assim, o xamã tradicional, ao efetivar suas experiências corporais liminares, não as entende como “psíquicas”, mas como resultantes da continuidade corpórea em relação ao animal – ele está mantendo relações sociais (ou corporais) com o animal, que, dentro desta outra perspectiva, é percebido como humano. Para o neoxamã, a experiência implicada na Viagem é a de um contato com a animalidade.

Ingold (2000) explica a noção de aprendizado como síntese entre corporal e psíquico⁸, torna-se mais clara a compreensão do que tanto os índios, quanto os nativos urbanos, buscam perfazer através da *iniciação*. O significado das experiências xamânicas – e neoxamânicas - seria não apenas algo intelectual, mas algo vivido corporalmente, através dos sentidos e das percepções mais primárias. Este aprendizado teria que ser incorporado através de um longo processo socializante. “Incorporado”, significa dizer, apreendido pelo corpo e através do corpo.

Entretanto, o corpo, entre xamãs e neoxamãs, têm significados completamente distintos. Os últimos têm no corpo a “marca” de suas individualidades pré-existentes. Os xamãs tradicionais têm uma noção relacional de pessoa, como discutido no capítulo anterior: “gente” ou “animal” são resultados temporários de alguma experiência corporal. Para o xamã tradicional, uma Viagem espiritual significa também uma Viagem corporal – o corpo muda com a Viagem e a Viagem é a mudança do corpo. Para os neoxamãs, uma Viagem espiritual é uma experiência psíquica.

⁸ Remeto-me, assim, à noção de Ingold (2000) de *skill*, de um aprendizado onde os vínculos e interrelações culturais se corporificam – *embodied mind*. Diz Ingold: “learning is not a transmission of information, but an education of attention”.

O aprendizado através do corpo seria, na cultura xinguana, decorrente do imenso período de treinamento e privações, de jejum, de abstinência, de fome e de isolamento pelo qual tem de passar o futuro pajé, além de toda a cultura ameríndia apreendida por ele desde a infância. Há que se passar por um processo de sofrimento. Desjarleis (1993, p. 17) passou por uma experiência xamânica de transe, entre xamãs do Nepal, e foi advertido pelo xamã de que sua experiência fora, na verdade, nada significativa. A partir disto, este autor problematiza a transcrição intercultural do transe e coloca que as imagens descritas pelos xamãs nativos em transe parecem ser as mesmas imagens de seu universo estético.

Sthan, em uma de nossas conversas, fala de “limpar as memórias do corpo, do osso, a ênfase recai sobre o corpo”, ou seja, sobre o corpo como foco sobre o qual o neoxamã trabalha, e que reúne em si mesmo, simultaneamente, a cultura, a natureza, a interioridade, a identidade e as vivências externas incorporadas pelo indivíduo. Mesmo a PNL (Programação Neuro-Linguística), o neoxamanismo, e que alguns praticantes definem como um “tipo de auto-hipnose baseada na linguagem” tem a proposta de uma re-estruturação da postura corporal/comportamental através de novos comandos verbais internalizados – o que é fundamentado, em parte, nas teorias comunicacionais de Gregory Bateson (1972).

Russo (1993, p. 115) observou que entre os praticantes de terapias ditas alternativas, ou seja, no âmbito da Nova Era, há uma interseção conceitual entre “psicológico” e “corporal”, categorias imbricadas e cujas fronteiras são fluidas: “Um dos exemplos dessa fluidez está no próprio fato de estarmos lidando com terapias psicológicas que se denominam corporais. Esta denominação indica que as fronteiras tradicionais (tanto para a medicina quanto para a psicologia ‘oficiais’) entre corpo e mente deixam de nortear o trabalho terapêutico”. Esta ênfase e re-significação dadas ao corpo, tornando-o uma unidade corpo-mente, presente no neoxamanismo, é parte do que podemos chamar de uma cosmologia ocidental urbana. Merleau Ponty (2000, p. 123) escreveu: “O meu corpo é simultaneamente objeto e sujeito. Como reconciliar esses dois pontos de vista? Ele é uma coisa que tem uma relação particular com as coisas, e que nos fornece o grau zero os lugares do espaço”. No neoxamanismo, esta ontologia do corpo produz alguns elos interessantes com as cosmologias indígenas que também centralizam o corpo como categoria identitária e demarcadora das diferentes naturezas cosmológicas, conforme a tese do chamado “perspectivismo ameríndio”.

Viveiros de Castro (2002, p. 443), a respeito das noções amazônicas de corpo/alma, aproxima-as das noções polares de gêmeos e de placenta/corpo: “A divisão entre corpo e alma manifesta a mesma polaridade. Como a placenta, a alma é um aspecto separável da pessoa, um duplo seu. A minha ‘alma gêmea’, no caso amazônico, é na verdade meu gêmeo-alma: é a minha própria alma, jamais própria, pois ela é meu ‘outro lado’, que é o lado do Outro”. Vilaça (2004) observa que alma e corpo são instâncias imbricadas, no pensamento indígena: corpo e alma são como faces opostas da mesma coisa, são duplos, um pertencente ao visível, outro, ao invisível. A referência, entretanto, é o corpo pois – como diz Viveiros de Castro (ibidem, idem), “a alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica.

Em ambas as cosmologias, a urbana e a indígena, cada qual em seu universo próprio de significados, o corpo é mais do que somente a anatomia, é o *locus* da cultura. Para as cosmologias indígenas, mudando-se o corpo, muda-se a alma; mudando-se a forma corporal, muda-se para uma outra condição ontológica, de humana para animal, ou vice-versa, ou de velho a jovem, e vice-versa. Se *Caracaráí* retira sua roupa de velho, torna-se jovem novamente. Se *Ayupu* veste uma roupa de pássaro, ele voa como um. O Kalapalo que se vestia como onça, se transformava numa onça mesmo, embora não fosse uma “onça de verdade”. O dançarino que veste uma roupa ritual de *Mamaé*, se metamorfoseia no *Mamaé*. Para o Índio, os processos envolvidos nas transformações corporais ganham o nome de alma. “A metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 390).

Para os neoxamãs e terapeutas corporais urbanos, o corpo não é em si transformável, ele não é uma roupa que possa ser trocada, mas é vinculado à alma – entendida esta como subjetividade humana. A alma, sim, é transformável. Neoxamãs, reichianos e pajés trabalham, todos, sobre a corporalidade de seus clientes. Porém, os pajés pensam em termos perspectivais: o corpo é mutável, através da mudança de “roupas”, ele pode passar de humano para não-humano ou vice-versa. O corpo dos urbanos é sempre humano, sem mudanças perspectivais. Apesar disto, o corpo ou, mais bem, distintos corpos configuram-se, assim, como elos comuns entre estas diferentes cosmologias.

O corpo *unificado*: a reconstrução da pessoa

O *ego*, como noção construída pelo Ocidente, e que centraliza o indivíduo (MAUSS, 1974B; DUMONT, 1993) - a partir da *persona* clássica, passando pela noção cristã de pessoa, a noção de interioridade e a ideologia do individualismo moderno - é posto sob suspeição, preterido por um outro *Self*, uma “verdadeira pessoa mais profunda”.

A jornada é um processo individual, interior, de liberação da imaginação e que possibilita alcançar o Eu Superior [...] Quando a imaginação está livre do controle do intelecto e do ego nos tornamos aptos a contatar as forças curadoras internas que beneficiam todos os aspectos da nossa vida, como saúde, solução de problemas e bem-estar. (GRAMACHO e GRAMACHO, 2002, p. 107).

A categoria *Eu Superior*, ou *Self* (com maiúscula) é recorrente no mundo Nova Era. Heelas (1996, p. 19) sintetiza a ontologia nativa:

Aparentemente contraditório é o fato das obras de Castaneda e Harner afinarem-se muito bem com aquilo que Dumont (1993) denomina por “ideologia do individualismo” modernoocidental. É uma proposta de autoconhecimento e de obtenção de um “poder pessoal” (o que analiso à frente), a partir de uma trajetória iniciática a ser percorrida pelo próprio indivíduo. A proposta implica em um determinado estado de solidão espiritual. O indivíduo é o ator privilegiado de todo o drama iniciático. Há, entretanto, uma passagem ontológica do *ego* para a dimensão de um *Self* - passagem que é metaforizada, entre outras formas, através da dualidade *tonal* (o ego) e *Nagual* (o *Self*). Em *Porta para o Infinito*, Castaneda (s/d, p. 123) diz reproduzir um ensinamento do Yaqui Dom Juan, que fala em “duas partes de nós”. Durante e logo após o nascimento, somos todos *Nagual*. Aos poucos, o *tonal* vai se desenvolvendo e oblitera o *Nagual*. Tornando-nos *tonal*, começamos a pensar em dualidades, de forma dialética: bem e mal, certo e errado, espírito e matéria, corpo e alma etc.. Segue-se um diálogo onde Castaneda propõe que o *tonal* seja o *ego* comum e o *Nagual*, o “Ego Transcendental”. Como discuti atrás, *tonal* e *nagual* são categorias indígenas mesoamericanas.

Assim, elas aparecem no neoxamanismo como metáforas que sinalizam a via de transcendência que parte do *ego* na direção de um “*Eu Superior*”. O *conhecimento* e o *poder*, e sua obtenção ou não, dependem da forma através da qual o sujeito, o *ego*, interage e interpreta a realidade. Mudando esta forma de interagir e de perceber, tudo muda. Há um *ego* que produz uma “realidade consensual” que torna todo indivíduo passivo, vítima das circunstâncias. Mas há um “outro eu” que produz uma “segunda atenção” (como diz Castaneda) que possibilita a entrada do sujeito em outras formas dinâmicas de realidade, de modo ativo, ou seja, gerando poder. Aqui há outra metáfora.

O processo todo é uma integração das partes, que passariam a ser governadas pelo *Nagual*. O ego é essencialmente dividido, múltiplo, um composto de facetas. O *Nagual* é a restauração de uma unidade perdida, uma totalidade a ser atingida, mas irreal porquanto ainda não realizado. O *Nagual/Self*, por outro lado, é concebido como meta-individual, uma vez que promove vínculos entre o *sujeito* e o *cosmo*, entre a *pessoa* e a *Natureza*, entre a *singularidade* e a *totalidade*.

Os pressupostos da Nova Era e do neoxamânismo de renúncia ou de transformação do *ego* – entendido como a fonte de males – além de seu tom “orientalista” (CAMPBELL, 1997), também são herdeiros dos ideais místicos e utópicos dos românticos que, paradoxalmente, convidavam o indivíduo livre a um “holismo”: a superação do “eu” por um Todo. Os neoxamãs também colocam como um ideal a obtenção de um “estado de consciência xamânico”, caracterizado por uma espécie de “enlouquecimento” produtivo, onde o *ego* é desintegrado. Harner (1995, p. 28) relata sua experiência de desmembramento – sinérgico à noção de Castaneda de desfazer a “realidade de consenso” em troca de uma “realidade de bruxaria” – ao experimentar a *ayahuasca*, entre os Jivaro:

Fiz-me consciente de meu cérebro. Senti –fisicamente – que ele tinha sido dividido em quatro níveis distintos. Na superfície superior estava o observador, o comandante, consciente da condição do meu corpo e responsável pela tentativa de manter o coração funcionando.

Percebi, mas apenas como espectador, a visão que emanava do que pareciam ser as partes mais profundas do cérebro. Imediatamente abaixo do nível mais alto, senti uma camada entorpecida, que parecia ter sido posta fora de ação pela droga, e ali não estava. O nível seguinte era a fonte de minhas visões, inclusive a do barco da alma.

Posso corroborar, tendo experimentado o Daime, que, de fato, senti-me “desintegrada” em aspectos perceptuais-cognitivos que, normalmente, todos sentimos como integrados. Neste sentido, eu vejo como pertinente reconhecer alguns pontos em comum entre a experiência de desintegração do *ego*, produzida pela farmacológica “experiência xamanística da planta de poder”, e as experiências de *entusiasmo*, “*gnósticas*” – de “perder -se em Deus” - que Bloom (1997) vincula aos carismáticos e pentecostais.

O neoxamanismo produziu um individualismo peculiar, onde o *ego* é um composto a ser superado em direção a uma experiência de “inteireza” (como

frequentemente diz Sthan). O *ego* é construído de partes, não é “sólido”, é um processo alterável. Ele pode ser fragmentado entre “uma parte que observa”, em “outra parte que é observada”, em “lembranças”, em “condicionamentos”, em hábitos, em “tendências familiares” (o equivalente ao que representa o corpo para o Índio ou para sociedades onde a pessoa seja uma entidade relacional, como as melanésias), como me disse Sthan. Assim, o *ego* não é entendido como o verdadeiro centro individual. O que é então o indivíduo para o neoxamã? O que subsiste? Uma outra categoria é o que subsiste, mais totalizadora, o *Self*, ou “*Eu Superior*”. O neoxamanismo possui toda uma psicologia de um outro Eu, que também apreende detalhamentos da psicologia profunda de Carl Jung, que também faz distinção entre um *ego* comum, como consciente, e um *Self* inconsciente. Uma noção de pessoa relacional como a dos Jívaro, por exemplo, nos quais Harner muito se fundamentou para construir categorias neoxamânicas – oferecem aos nativos urbanos elementos ontológicos onde o *ego* tem uma natureza relacional com outros seres e eventos. Através da *ayahuasca*, Harner relata a modificação de sua subjetividade ocidental para uma “condição xamânica”.

Esta prática pode ser exemplificada pelo silêncio exigido em algumas jornadas xamânicas. Quando subimos a montanha em fevereiro do ano passado, para o local da *busca da visão*, o condutor do grupo chamava atenção para o “estar em silêncio para ouvir e sentir o corpo”. Da mesma maneira parte dos coordenadores de sessões terapêuticas que incluem a palavra e seus próprios julgamentos e valores criando um novo inter-agente dentro do paciente, seu Eu superior. A negação da autoridade ao facilitador nos workshops, que incluem movimentos corporais criando um novo agente no aluno: seu corpo. Na aula habitual de técnicas corporais, o mestre ordena, o aluno obedece ao mestre e o corpo do aluno obedece ao aluno.

Nos *workshops* do complexo alternativo, e nas jornadas xamânicas como a *busca da visão*, segundo explicação de Sthan, toda equipe “sente” o que o corpo do aluno faz por si próprio. Antigamente era um guia ou anjo por *buscador*, mas agora o eu diminui o grupo, nem todos os anjos ficavam sentindo como deveriam. Portanto, sempre a partir da definição do mestre, o corpo do aluno adquire os atributos de um agente autônomo, de cuja ação alunos e mestre são simples testemunhas. A atribuição de características individuais ao corpo tais como julgamento, vontade e saber, que se

produz nas classes assim redefinidas, exprime-se em frases frequentemente intercambiadas em contextos da Era e do neoxamanismo.

O corpo-agente, inconsciente de seu condicionamento social, vê-se assim como fonte de um agir autônomo liberado não somente da autoridade do mestre, mas também, da mente do aluno. O esforço por atingir com um movimento corporal um modelo mental de “bom movimento” está expressamente proibido nos workshops do complexo. A mente está atenta ao que o corpo faz, não ordena ao corpo fazer. Acontece deste modo, na prática, uma inversão na hierarquia corporal habitual para as classes escolarizadas. O corpo do aluno ou paciente torna-se autônomo da mente que, da mesma maneira que o coordenador ou mestre, subordina-se a ele como testemunha atenta de suas operações livres.

Desse modo, podemos dizer que o xamanismo indígena é corpo-centrado: o sujeito define-se através de relações e perspectivas corporais. O neoxamanismo, herdeiro do individualismo ocidental, é psico-centrado: o sujeito é um núcleo interior psicológico. O sujeito não é somente humano. Decorre disto que o xamã amazônico – como postula Viveiros de Castro (ibidem) – é aquele que pode atravessar as barreiras corporais, mudando sua perspectiva como sujeito e sua forma de ver o mundo. O sujeito do xamã urbano é sempre o mesmo, independente da forma, da experiência ou do “estado de consciência” – como revelou Ubiratan, outro colaborador, em seu depoimento. Apesar da permanência do sujeito, Ubiratan afirma que “virou onça”, como diria um xamã amazônico. Experimentar seus “Animais” – o que significaria mudar de perspectiva e de situação como sujeito, para o xamã tradicional – é a metáfora da experiência interior e subjetiva, pessoal, sem mudança de perspectiva, dos xamãs urbanos. Assim, noções de pessoa de povos indígenas, de nativos polinésios, do hinduísmo, do budismo e de outras sociedades são reelaboradas pelos nativos urbanos como parte de sua prática e a partir de suas noções de pessoa.

Neste contexto geral, práticas como a tenda do suor atendem as categorias do esoterismo teosófico do século XIX, que recolhe categorias do budismo e do hinduísmo, a pessoa não sendo uma unidade total em si, mas formada por um conglomerado de aspectos, de partes, de “corpos” (“físico”, “vital”, “emocional”, “mental”), desmontáveis durante o processo de iniciação ou na morte (BLAVATSKY, 1973). Através da noção ontológica dos “sete *chakras*”, o indivíduo é compreendido como uma

totalidade ao mesmo tempo heptamembrada, pois cada um dos sete *chakras* produz um aspecto independente de consciência e de corporalidade: o indivíduo é sete em um. Tal noção múltipla permite aos praticantes análises complexas referentes à pessoa. Assim, quando um integrante apresenta assimetria entre sua palavra e suas ações, não está bem resolvido quanto aos seus *chakras* ou alinhado. Nesse tipo de análise da pessoa, concebe-se que “parte” desta possa estar bem, em harmonia, enquanto “outra parte” da pessoa possa apresentar alguma dinâmica problemática.

Enfim, essa noção de múltiplos componentes do sujeito também fundamenta a explicação neoxamânica para o processo de perda de alma (a tradução urbana do *soul loss* dos xamãs tradicionais). “Perda de alma” – questão já analisada antes - significa, para o neoxamã, algum aspecto da alma sequestrado, pois a alma é um composto de partes e de aspectos ligados à família, ao ambiente físico, à vida profissional, à identidade sexual etc. Há aqui uma dicotomia peculiar: por um lado, o neoxamã fundamenta-se sobre a noção de um sujeito individual (não divisível), cuja metáfora mais perfeita é o *Self* gnóstico; por outro lado, fundamenta-se sobre a divisibilidade do sujeito como *ego*, enquanto instância inferior a este *Self*. Para os xamãs urbanos, as noções nativas-tradicionais de sujeito relacional servem muito bem como metáforas referentes a este segundo *ego* divisível.

Apesar das ontologias neoxamãs fundamentarem-se sobre uma noção múltipla do sujeito – binária (*ego-Self*), no mínimo, ou até setenária –, suas cosmologias não escapam daquela ideologia do individualismo, peculiar ao ocidente moderno, discutida por Dumont (1993). Apesar da ontologia do sujeito neoxamã afirmar um “meta” relativo ao indivíduo, quando este tornar-se-ia, assim, uma essencialidade ao mesmo tempo decomponível e transcendental, suas práticas e estratégias situam-se dentro do individualismo ocidental moderno. Tendo internamente um *Self*, diversos *chakras*, ou diversos aspectos da alma, é o indivíduo como tal o ator que percorre o caminho esotérico, o ator que aceita o desafio, o ator que pratica os exercícios. E, além disto, como descreve Sthan, é o indivíduo que percorre a Viagem Xamânica – sem desintegrar-se, sem sofrer metamorfoses em algum Outro, através de “dimensões” propostas pelas cosmologias urbanas, o que é diferente do xamã tradicional, que pode sim metamorfosear-se em algum Outro. O indivíduo pode ser um *ego* (concebido pelos nativos como um “eu ilusório”), ou pode ser um *Eu Superior* (concebido como um “eu verdadeiro”) – mas sempre um “eu”. Entretanto, é esta ontologia urbana - onde a pessoa

é constituída por um *Self* mais permanente que o *ego*, onde as ontologias nativas não ocidentais tornam-se metáforas dos múltiplos aspectos atribuídos a este *ego*, que lhes permite pensar no sujeito como um ser que “reencarna” (troca de corpos e de personalidade, mantendo-se um *Self*). É também o que lhes permite tratar dos problemas como determinados por “processos reencarnatórios” de uma “vida passada”. É também o que lhes permite vivenciar a noção xamânica de “resgate de [pedaços da] alma”- já que a alma é decomponível. É também o que lhes permite pensar no sujeito como uma multiplicidade de segmentos, sendo que um desses segmentos pode se apresentar com problemas, enquanto que os demais podem estar normais – construindo, assim, toda uma patologia “gnóstica”. É também esta ontologia que permite aos nativos urbanos traduzir os atos do xamã tradicional. Assim, por exemplo, quando Wiannã ou Sapaim faz suas pajelanças em parceria com neoxamãs, os últimos explicam os atos do pajé do modo seguinte: “Ele tratou dos *chakras* dele”; “o Pajé fez uma limpeza no corpo vital dela”. Assim, o xamanismo tradicional é traduzido para uma linguagem “gnóstica”. A noção mesma do que seja um xamã é expressa e construída, pelo neoxamã, através desta ontologia. Sthan definiu um xamã como “aquele indivíduo que cultivava integridade, autoconhecimento, talento e poder pessoal”. Enfim, qualificativos de uma *Self Spirituality*.

A integridade do sujeito, para o xamanismo urbano, firma-se muito mais na alma. Tanto é assim, que mesmo as ditas “terapias corporais” urbanas, como observa Russo (ibidem) são também referidas como “psicoterapias”. O xamã não manipula a alma, mas “a energia do corpo”, como diz Sapaim. Sapaim, durante uma pajelança, toca o tempo todo o corpo (*py*: pele, forma ou corpo, em kamayurá) de seu paciente - enquanto afirma que está “trabalhando a energia dele”-, e a doença ou mesmo a dor são elementos materializáveis e destacáveis do corpo. Os terapeutas reichianos dizem o mesmo – a respeito de se “trabalhar a energia através do corpo” – e também tocam o corpo de seus clientes. Entre os neoxamãs, têm uso recorrente as terapias orientais ditas “de toque” – tais como o *reiki*, o *shiatsu*, e diversos tipos de massagens, “realinhamento de *chakras*” etc.. A categoria esotérica *chakra*, freqüentemente referida e utilizada pelos nativos urbanos e provenientes do pensamento teosófico/hindu, implica numa relação entre operações psíquicas e localizações corporais: manipulando tais localizações, manipula-se a mente. A instância psíquica do indivíduo, seu *ego*, é subdividida em sete elementos, correspondentes aos sete *chakras*, por sua vez correspondentes a sete centros corporais

(períneo, umbigo, região epigástrica, região precordial, garganta, fronte e ápice do crânio).

Para encerrar, diante dessa aproximação entre distintas epistemologias xamânicas, podemos dizer que a pajelança indígena tradicional coincide com a prática neoxamânica de técnicas corporais como procedimento psicoterapêutico. Quando os xamãs urbanos percebem que Sapaim também “trabalha o corpo”, entendem que ele faz o mesmo que eles, ou seja, entendem que ele está também “trabalhando os *chakras*” e, portanto, a “mente”, ou a “alma”, do paciente. Assim, para os neoxamãs, o corpo tem ampliada a sua esfera de significação, transcendendo a mera forma física, e inserindo-se em uma dimensão psicológica.

CAPÍTULO 2

A tenda do suor

Neste capítulo, assim como na primeira rodada de uma tenda, estarei enfatizando a parte física, apresentando os dados que embasam esta pesquisa, cujo objetivo é apresentar a descrição de uma cerimônia a partir de informações registradas por mim. Participei de todas as etapas desse encontro, desde a organização, preparação, montagem e realização de uma tenda do suor. Essa tenda foi escolhida como modelo por conter todos os elementos representativos do circuito neoxamânico, objeto deste trabalho. Tentei seguir o método usado por Gluckman (1940) na sua *Análise de uma situação social na Zuzulândia Moderna* e o detalhamento de Mitchell (1940) na *Dança Kalela*. Minha intenção é ressaltar os pontos que considero relevantes para a análise do *circuito neoxamânico*.

A tenda do suor

“A Tenda do suor utiliza todos os poderes do universo como a terra e as coisas que crescem da terra; água; fogo; e ar. Trabalhar com energias espirituais é um processo sagrado e poderoso quando executado pelas razões certas e por uma pessoa experiente. Tomem certas precauções antes de entrar em uma cerimônia de purificação, pois as bênçãos recebidas estarão além de sua imaginação” (Black Elk. *Secret pipe*, 1971).

Em fevereiro de 2008, participei do Metaforum Internacional, encontro intercultural que promove eventos e cursos de “desenvolvimento pessoal” em Programação Neurolinguística (PNL). Esse evento é promovido há cinco anos pelo terapeuta alemão Bernd Isert⁹, durante o mês de fevereiro no Brasil, especificamente na cidade de Mendes, no Rio de Janeiro, a 96 km da capital do estado. O mesmo evento é realizado há quinze anos no mês de julho na cidade de Veneza, na Itália. No Brasil, o evento acontece num antigo seminário católico, distante dois quilômetros de Mendes, hoje terceirizado. Naquele momento eu tinha acabado de ingressar no mestrado em Antropologia Social, com o objetivo de pesquisar os xamãs urbanos e não tinha ideia de

⁹ Bern isert, Terapeuta alemão especialista em cibernética, vem ao Brasil anualmente.

quem poderia colaborar comigo. Estava no curso de Trainer¹⁰ para concluir minha formação em PNL, quando na terceira manhã Neuma¹¹, assistente da turma, apresentou a todos Sthan Xanniã. Com voz grave e pausada, Sthan disse que tinha acabado de participar da *busca da visão*, uma espécie de retiro xamânico guiado por ele no período do carnaval na reserva ecológica do Matutu, no estado de Minas Gerais. Gravamos uma entrevista no dia seguinte, na qual ele me contou sobre sua vida e me presenteou com uma latinha de rapé, uma mistura de pó de ervas, para segundo ele, curar a sinusite que me dava dor de cabeça.

Todos os presentes no seminário foram convidados a participar, à noite, de uma dança conduzida por Sthan, que iniciou no salão principal, onde explicou os princípios da *roda xamânica*, segundo a “tradição navajo”, a homens e mulheres de diferentes idades e nacionalidades. Tudo foi explicado com voz pausada e tradução consecutiva. Ele demonstrou os passos e o ritmo, conduzindo o grupo que, de mãos dadas, foi formando uma roda. Sua voz grave e pausada e o som do tambor conduziam o grupo a repetir o rezo em conjunto. Em seguida, fomos conduzidos para fora do salão, em direção aos jambeiros. A dança agora seguia embaixo de árvores em torno de uma fogueira feita pelos empregados do hotel. Sthan explica a importância de “reverenciar os quatro elementos: água, terra, fogo e ar”, de “dançar o feminino e o masculino em volta do fogo”. O cenário parecia deslumbrante aos meus olhos, as labaredas subiam em meio à escuridão da noite e pessoas de diferentes culturas, características físicas distintas, línguas de várias origens, dançavam e gritavam ao som das batidas de tambor e do canto do Sthan. Embora já tenha participado de outros rituais, fiquei impressionada como em tão pouco tempo, uma hora aproximadamente, quase setenta pessoas que mal se conheciam, ou não falavam a mesma língua, se uniram ao redor da dança.

Voltei ao Metaforum em 2009. No *site* da organização, verifiquei que seriam oferecidos três cursos com conteúdo xamânico, sendo assim distribuídos: 1ª semana: Terapia de Iniciação com Arquétipos Xamânicos, 2ª semana: Xamanismo ritualístico com tenda de suor e produção de tambores, 3ª semana: Curso de Formação Básica Ouro Verde em parceria com Fogo Sagrado. Os cursos seriam conduzidos respectivamente por: Rowland Anton Barkley (australiano), Sthan Xanniã (brasileiro) e a dupla Carlos

¹⁰ Trainer: capacitação para ministrar cursos de programação neurolinguística- PNL.

¹¹ Neuma, psicóloga que já havia concluído sua formação em PNL.

Henrique e Ernani Fornari (brasileiros), todos representantes da rede que eu começava a montar. Cheguei certa de que sairia dos três cursos com um bom material com *focalizadores* diferentes. No entanto, segundo os responsáveis pelo evento, os cursos foram cancelados por falta de inscrições.

Expliquei sobre a pesquisa aos organizadores do evento e solicitei que me permitissem convidar Sthan para conduzir apenas a tenda do suor que estava prevista na segunda semana. Eles aceitaram contanto que eu me encarregasse de todos os detalhes logísticos. Liguei para o Sthan para estabelecer uma melhor relação entre as duas partes e ele aceitou, desde que o evento (a tenda) cobrisse os custos de deslocamento, hospedagem e alimentação, para ele e mais duas pessoas de apoio: Danielle, auxiliar para *focalizar* a tenda, seria a *guardiã das pedras*, e Júnior Patta, que seria o *homem do fogo*.

Fiquei encarregada de divulgar a tenda, fixar avisos nos murais e recolher o pagamento das inscrições para fazer uma tenda do suor. Assim, produziria material para a pesquisa participando, além do ritual, de sua divulgação, construção da tenda e preparação do fogo. Cada participante pagou em média cem reais. Durante toda a semana, eu e uma amiga divulgamos a tenda que aconteceria no sábado à tarde. Explicamos como seria e esclarecemos as dúvidas. Devido ao número de interessados em participar da tenda, e a incompatibilidade de horário de alguns em relação horário do sábado, abrimos uma tenda para o domingo, no mesmo horário. Eu nunca havia participado de uma tenda do suor conduzida por Sthan Xanniã e as referências eram provenientes dos dados produzidos em entrevistas no ano anterior e buscas na internet sobre sua atuação no universo neoxamânico.

Sthan chegou à sexta à noite, com seis horas de atraso, segundo ele devido ao tempo ruim. Confesso que estava apreensiva com a demora, pois tínhamos vinte pessoas inscritas para a tenda do sábado. Ele fez uma pequena palestra para explicar os procedimentos da cerimônia aos participantes, e demais interessados, no salão principal do Centro Marista. Logo após a palestra, outras pessoas se inscreveram para a tenda do

domingo. Neste momento, ele fez alguns esclarecimentos sobre a tenda, respondeu perguntas do público e aproveitou para divulgar a *busca da visão*¹².

Sthan segue:

Acontecem quatro rodadas: a primeira é do físico, para eliminar toxinas ou memórias que estejam nas células. A segunda rodada vai trabalhar a parte emocional, envolve uma libertação dessa parte emocional. Na terceira, a mental, para libertar os medos, os fantasmas. A quarta é uma rodada para a parte espiritual e quando a gente está falando de espiritualidade, não estamos falando de religião. A tenda representa a casa que renasce, é uma cerimônia muito simples uma vez que você se permite[...] existem rezas e ervas específicas para cada situação... nós entramos primeiro e depois entra a água, e na hora de sair, a água sai primeiro que representa a bolsa d'água estourando quando a mãe está pronta para ter seu filho, ali dentro não é coletivo cada qual reza à sua maneira, eu vou jogando ervas medicinais que vão trabalhando esses quatro estágios, e aí o processo acontece. A saída da tenda é vista como um momento de renascimento, livre de suas dificuldades, o participante pode, enfim, mostrar-se ao mundo, expressar-se e vivenciar o prazer[...] (gravado em Mendes/RJ em 13/02/2009).

Ao final da palestra, alguns interessados conversaram rapidamente com Sthan sobre seus receios em participar da tenda. Daniela¹³ vendia pulseiras e colares indígenas brasileiros e venezuelanos. Havia também o CD Kariri-Xocó Canta, gravado ao vivo em Porto Real do Colégio/AL (2008), exposto em uma mesa. Sugeri ao grupo dormir em outro hotel menor no centro de Mendes. O Centro Marista estava lotado e, além disso, o preço do hotel era três vezes menor.

Encontrando o local adequado para a montagem da tenda

No dia seguinte, que amanheceu chovendo, marcamos para ir ao Centro Marista. Informei os locais indicados pela organização do evento para fazer a tenda, o campo de futebol no alto do morro cercado de árvores e isolado, mas não tinha água por perto.

¹² *Busca da visão*: Espécie de retiro espiritual xamânico assim chamado pela tradição lakota.

¹³ Daniela Duarte é atriz desde 1993. Professora e educadora de teatro. Formada em história e antropologia, seus ensinamentos são fortemente influenciados pelo Xamanismo e técnicas nativas de cura dentro da arte. Fundou, em 2000, o Núcleo de estudos das práticas do homem, na cidade de Rio Grande-RS. Ministra oficinas de Imersão e estudos dramáticos para o resgate e Expressão livre do Homem, Técnicas e expressão de cura. Expressão corporal e o mergulho nas máscaras pessoais. Formada pela Escola de Arte Dramática EAD-ECA USP-SP, é pesquisadora de teatro com técnicas “laboratório livre do homem”.

Fomos averiguar as condições do local e seguimos estrada acima caminhando. Sthan e Dani ficam embaixo. Eu, Júnior Patta e uma amiga iniciamos a caminhada em direção ao local indicado. Chuva, lama e muita subida, aproximadamente 40 minutos depois, chegamos ao campo de futebol, que estava alagado. O campo era uma clareira no alto da serra, cercada de arbustos e árvores. Ouvia-se um som de água corrente, mas não se sabe de onde vinha. Era impossível montar a tenda naquele lugar, nenhuma lenha pegaria fogo naquele lamaçal.

Retornamos e levei o grupo até uma pequena cachoeira atrás do bar, o local era um pouco visível. Sthan gostou do lugar e decidiu que faria a montagem da tenda ali mesmo. Ele mediu as direções e conversaram sobre a direção da porta e do fogo. Para adaptar a tenda ao local, a porta teria de ficar para o norte, onde, segundo ele, o costume é abrir a porta da tenda em direção ao leste, o tamanho da tenda (dependia do número de participantes), local do repouso das pedras... Escuto tudo, fotografo e filmo as conversas.

Por volta das nove horas da manhã, Sthan me diz que a tenda seria ali mesmo e explicou que adaptaria a estrutura da tenda às condições do local. Disse que precisava de: quarenta varas de bambu, gramínea abundante na região, que substituiria o salgueiro, de cinco a seis metros cada; seis metros quadrados de madeira para o fogo; cem pedras de aproximadamente 20 centímetros cada com forma arredondada; barbante para amarrar as varas e folhas de bananeira para forrar o chão, um brinde, segundo ele para ficar mais confortável.

Seriam necessários sete homens para ajudar a carregar a madeira, as pedras e cortar as bananeiras, um bate estacas e uma pá. Sthan trouxe 30 cobertores de lã, uma caixa de alfinetes para segurar os cobertores e um saco plástico preto que cobriria a armação. O hotel disponibilizou um trator com carroça e tudo deveria estar pronto para acender o fogo às 13 horas, a tempo para aquecer as pedras e iniciar a entrada na tenda às 15 horas.

Montando a tenda do suor

Tem início a montagem da tenda. O ajudante de Sthan, Júnior Patta, marca o ponto central do círculo com um pequeno furo. O tamanho da tenda foi determinado de acordo com o número de participantes. Primeiramente foi desenhado um círculo no

chão, fixando uma vara onde seria o centro, amarrando uma ponta do barbante na vara e outra na enxada, formando um raio de aproximadamente 2 metros. Cava-se marcando a circunferência no chão, definindo o espaço interno da tenda. Quatro centímetros de diâmetro seria, de acordo com ele, espaço suficiente para até vinte e cinco pessoas. Em seguida, foi cavado um buraco no centro, de um metro de diâmetro e cinquenta centímetros de profundidade, que segundo Sthan simbolizava o “buraco do grande mistério do ventre”. A terra extraída serviu para forrar o chão onde ficou a fogueira, montada a sete metros em frente da porta, onde foi feito o fogo sagrado. No perímetro da circunferência, são perfurados 16 buracos menores com distâncias iguais para fixar as varas de bambu onde são colocadas as varas para curvar. Antes da colocação das primeiras varas, Sthan, com chocalho na mão, rezou e colocou um pouco de tabaco em cada buraco, incluindo o do centro local das pedras quentes na hora da cerimônia.



Figura 3: Curvatura das varas principais. Foto: Karina Braga



Figura 4: Quadro final da tenda do suor. Foto: Karina Braga

A

s varas são colocadas duas a duas, iniciando pelos buracos onde ficou definida a entrada da tenda, e amarradas formando o que é descrito como “um grande casco de tartaruga”, simbolizando “o útero da grande mãe”. Durante a montagem da tenda, Sthan explicou a sequência de colocação das varas e sua simbologia. Segundo ele, as duas primeiras varas devem definir a porta de entrada, as duas seguintes cruzam pelo meio formando a sustentação principal da tenda. Seguindo as intermediárias até completar o total de dezesseis varas de sustentação. As varas restantes são colocadas na horizontal, formando círculos em torno da tenda, simbolizando a “divisão dos mundos”, formando o desenho de uma estrela de seis pontas no centro. O último círculo em cima é feito com cipó. A primeira vara horizontal simboliza o reino mineral, o segundo o vegetal, o terceiro o animal, e o quarto um círculo no topo, a ‘unidade que corre em cima’ como frisou.

Assim, após a montagem da tenda, ela contém as “sete direções sagradas”: leste, oeste, sul e norte, mais os três reinos. As direções também representam feminino, masculino, sábio, criança. Cada bambu tem uma reza, um espírito, e o local que o participante ocupa no interior da tenda, será influenciado pela reza da vara, e também a direção, masculino, feminino, criança e o sábio. Os participantes podem lembrar de momentos de vida, nem sempre agradáveis e Sthan escolhe as ervas específicas de cura para cada situação.

Após a fixação das varas com barbante, trinta cobertores de lã unidos com alfinetes segurança foram colocados para formar a cobertura da tenda. Dentro da tenda, Daniela verificava os pontos de passagem de luz. O objetivo era garantir a escuridão total no interior da tenda. Um cobertor é preso pelas pontas na parte superior da abertura, colocado como porta, para abrir e fechar diversas vezes durante o ritual. Por cima dos cobertores, colocamos uma lona plástica preta, presa com pedras no chão para impermeabilizar e aumentar o calor dentro da tenda. Daniela varreu e limpou com palha o interior, organizando as palhas de bananeira e forrando o chão. Sthan brincou, afirmando que para esse público deixou a tenda mais confortável, dizendo que não é “sempre que tem”. Era preciso flexibilidade como as varas que se curvam em arco como ensina a tenda, disse ele. O buraco do centro é deixado livre, sem palhas, para facilitar a entrada das pedras incandescentes.



Figura 5: Fogo sagrado e tenda coberta. Foto: Karina Braga

Concluída a montagem da tenda, Daniela convidou as mulheres presentes para a montagem de uma *tartaruga* modelada com barro e água, que deveria ficar paralela ao fogo, à direita da porta. A *tartaruga* simbolizava a fertilidade, por isso devia ser construída somente por mulheres. Ficou com aproximadamente setenta centímetros de diâmetro. Colhemos flores para decorá-la, era uma espécie de altar onde os participantes

poderiam colocar seus objetos pessoais para “consagrar” antes de entrar na tenda. Enquanto isso, Júnior Patta, o *homem do fogo*, quer dizer, responsável por manter o fogo aceso e entregar as pedras a Dani dentro da tenda. A fogueira estava posicionada a sete passos em frente à porta e cercada por uma fileira de pedras em arco. Júnior montava o fogo com os trabalhadores do Centro Marista, alternando em camadas pedras e madeira. O fogo seria aceso três horas antes da entrada na tenda, para garantir que as pedras estivessem bem quentes. Sthan coordenava o trabalho enquanto conversava comigo e separava as ervas que trouxe para usar, além do maracá, tambor, balde para colocar água, um par de chifres de alce e uma latinha de rapé que cheirava com frequência. A seguir, a planta baixa que fiz do cenário:



Figura 1 | Planta baixa da montagem. Fonte: caderno de campo 1

A Chegada dos participantes



Figura 7: Participantes da tenda. Foto: Karina Braga

Eles chegaram devagar. As mulheres foram orientadas para virem de roupa de banho, usando também uma canga ou saia. Para os homens, *short* ou sunga. Aos poucos, vão se chegando e perguntam por onde entram, se o espaço não é muito pequeno, se caberão todos etc. Somos vinte e três participantes no total do primeiro dia: seis alemães, dois portugueses, uma chilena, nove brasileiros, um suíço, Sthan Xanniã, como *focalizador*, Júnior Patta como *homem do fogo* e Daniela Duarte, *guardiã das pedras* e uma tradutora de alemão.

Apenas dois participantes conheciam a tenda. Pedi que Sthan explicasse a eles sobre como deveriam proceder e respondesse as possíveis dúvidas de última hora. Júnior inicia explicando a necessidade de não cruzar a linha do fogo, que vai da fogueira até a porta de entrada da tenda, pois esta é o *caminho dos espíritos*. Sthan segue esclarecendo, retomando a estrutura de quatro *rodadas*:

A primeira rodada será para o físico, com ervas específicas para curar o corpo. A segunda rodada será para a área emocional, problemas hormonais e retenção de líquidos. Na terceira, a parte mental, tudo que envolva pensamento, medos, fobias ou quem teve problemas no nascimento costuma vir à tona. A quarta é aquilo que você acredita e aquilo que você reza. A prática é utilizada no sentido de “eliminar a sujeira do corpo, da mente, do sentimento e do espírito”, com um sentido de higienização corporal e purificação espiritual. O próprio formato da tenda, circular, lembrando o casco de uma tartaruga, simboliza o retorno ao ventre feminino uma espécie de “encontro consigo mesmo na escuridão (Gravado em vídeo no Centro Marista Mendes/RJ em 14/02/2009).

Como apenas dez por cento dos participantes da tenda já conheciam o ritual, com experiências anteriores de referência, a curiosidade e as conversas paralelas com indagações sobre o modo de se comportar no interior da tenda eram constantes. Para tranquilizar os participantes, Dani, a assistente do focalizador, explica:

É importante cultivar a presença e não querer salvar o outro, pois o outro tem seus processos, tudo que você quiser falar jogue em sua respiração, mas se você realmente quiser compartilhar, peça a permissão ao Sthan, ele estará canalizando todos os processos de todos e saberá se você deve falar ou não. Ele é o canalizador que estará facilitando a gente conduzir os nossos processos, é a pessoa a quem a gente pode se entregar para confiar nossos processos de cura, tudo que acontece lá dentro é sobre cura e para cura. Mesmo que você tenha que sair, tudo é processo de cura, tudo é evidente. Caso você tenha necessidade de cantar mesmo que não saiba, é importante expressar, pois o canto abre os portais de cura, conduzindo você pra liberação das coisas que você precisa liberar, medos que precisa abraçar, olhar de frente, acolher, as canções servem de fonte de conhecimento e cura, são sons potentes que vibram a cura, geralmente são “arrei arrá” como mantra, que se repetem e se repetem (Gravado em vídeo no Centro Marista Mendes/RJ em 14/02/2009)

Entrando na tenda: “retornando ao útero materno”

O *homem do fogo* pede para que todos formem uma fila. As mulheres devem ficar na frente e os homens, no final da fila. Ele relembra que todos devem dar a volta na tenda da esquerda para a direita, contornando a tenda e o fogo sagrado. A “linha dos espíritos”, entre a porta e o “fogo sagrado”, não deve ser cruzada. Era preciso dar quatro

voltas, parar em frente, estender os braços para o alto em frente ao fogo, dizer o seu nome em voz alta e seguir até a porta da tenda, sempre em sentido horário, fazendo um círculo envolvendo a tenda e o fogo. Nesse período, Dani entra na tenda e traz na mão um punhado de capim-santo que acendeu no fogo, “limpando” o interior da tenda com as ervas e cantando. Quando terminou, sentou na entrada para receber as pessoas. Ela era a *guardiã das pedras*, chamadas carinhosamente de *avozinhas*, segundo eles, por serem as primeiras habitantes da terra.

Após a *limpeza* da tenda, com ervas e rezas, os participantes entram em fila. Era preciso estar de joelhos para entrar, posicionar a testa no chão e dizer em voz alta: “por todas as minhas relações”. Os outros respondem “Arrô”. Seguindo orientações de Dani, entraram de quatro pés, em sentido horário. Circulando o buraco cavado no centro da tenda, se posicionavam sentando onde desejassem, mas dando passagem para quem chegasse ao redor da abertura no centro da tenda, receberá as pedras quentes. Dani orientava a todos a sentarem mais ao fundo, liberando a passagem para os outros, formando duas carreiras em círculo. Os participantes alemães sentaram todos juntos, do lado esquerdo da porta, e próximos a tradutora.

Quando todos estavam acomodados, Dani, com dois chifres de alce na mão, (para arrumar as pedras quentes no buraco), recebeu do *homem do fogo*, as primeiras quatro pedras e explicou que estas são “em honra às quatro direções” e que a cerimônia representa, simbolicamente, o retorno ao ventre materno. Mostrando o lugar ao seu lado na entrada onde Sthan ficará sentado, diz que ele irá “dirigir o trabalho”, quer dizer “conduzir a cerimônia” e que a tenda tem o seu fluxo próprio. Ela segue lembrando o significado das quatro direções: o leste, “como eu vejo”, o oeste, “como eu penso”, o sul, “como eu sinto” e o norte, “como eu expresso”. Antonella, tradutora de alemão pede que falem de forma mais pausada.

Fases da tenda do suor

Sthan entra na tenda, segura seu material que inclui ervas específicas escolhidas antes de entrar na tenda e instrumentos como um tambor, um maracá e um cachimbo com tabaco, explica novamente qual a intenção da primeira rodada, que é para o físico. Ele diz que todos devem aproveitar para trabalhar problemas físicos, como sinusite, falta de ar, dores do corpo etc. e que rezas e reflexões serão usadas, ou não, de acordo

com a necessidade. Pede mais pedras e o balde com água que ficou na porta (o último objeto solicitado ao entrar) e convida o *homem do fogo* a entrar na tenda.

A primeira rodada: “curando o corpo físico”

“Tunka-shila” chamou Sthan em dialeto lakota e traduziu: “tragam as avozinhas”... Sete pedras foram colocadas no buraco do centro da tenda. Cantando, Sthan espera Dani arrumar as pedras no buraco. O *homem do fogo* entra e traz o balde com água. A porta é fechada. O focalizador iniciou a primeira fase explicando que “devemos honrar” a direção leste, a Terra. Essa fase está ligada à estrutura óssea, com a sustentação, com os pés e as pernas, com o nosso corpo material, é para o corpo físico eliminar toxinas ou memórias que estejam nas células. Era o momento de se “reconciliar com a natureza interna, com nosso próprio ser, a maneira como vemos o mundo”. Entre um canto e outro, vai depositando ervas sobre as pedras quentes e um perfume preenche a tenda ficando agradável respirar. Ele joga água sobre as pedras com uma concha e quando a água toca na pedra, um vapor quente preenche todo interior da tenda e entra pelos pulmões, um calor entra pelas narinas e a sensação é de “queimar por dentro”. Senti meu rosto ardendo como se estivesse sendo queimado por labaredas. Fiquei sentada em frente à porta, na primeira fileira e atrás das pedras, podia sentir o calor diretamente em mim. Algumas pessoas tossiam ou gemiam. A tradutora fica por uns instantes sem poder falar.

Sthan falava da necessidade de soltar e curar as dores físicas, de não se apegar a elas. Orientou que para amenizar o calor, se pode baixar a cabeça e respirar na grama ou passar areia molhada pelo corpo. Apesar do calor no interior da tenda, o solo é frio, pois segundo eles, a mãe terra acolhe. Coloquei areia no meu corpo molhado de suor e mantive minha cabeça firme até o fim da rodada. Sthan entoava um canto em língua lakota enquanto Dani e Júnior tocavam maracá, agradecendo os ensinamentos recebidos através das “pedras e da mãe terra”.

Aproximadamente depois de quarenta minutos, a porta foi aberta, equilibrando o ar quente. Houve um pequeno intervalo de dez minutos para o *homem do fogo* pegar mais pedras. Sthan saiu com ele para escolher as pedras e Dani continua cantando no interior da tenda. Fala também, estimulando a auto-reflexão e lembrando que é um processo individual, para não interferir no processo do outro. Dani organiza as pedras

encaixando-as para dar espaço às que estão por vir, convidando a todos a falarem alto “Ayoo mitakuye ayas’in,” que quer dizer por “todas as minhas relações”, chamando o *homem do fogo* para trazer as *avoelitas*.

A segunda rodada: “curando as emoções”

Sthan retorna, anunciando o início da segunda fase, que está ligada às emoções, pois objetiva trabalhar tudo o que envolve a parte emocional do participante, provocando uma “libertação das emoções”, associada ao elemento água, ao “corpo emocional”, aos sentimentos, ao ventre. O focalizador segue falando e convida a todos a “perdoar e ser perdoado”, a liberar os sentimentos de culpa, a “lavar as emoções e o coração” dos sentimentos diversos. O *homem do fogo* insere pela porta as pedras quentes uma a uma. Dani recebe um total de sete pedras. Ele inicia a reza novamente. As ervas e o vapor quente tornavam o calor quase insuportável. Sthan canta: “Eu sou onça sou beija-flor, essa força que me guia é à força do amor. Essa força que me guia é à força do criador”.

Sthan convidou a todos para gritarem bem alto, liberando as emoções reprimidas. “Libere tudo que o reprime com um grito”, dizia ele. Além de muitos gritos, escutei também alguém soluçar. Por um momento fiquei atordoada e emocionada. Ele respinga água em todos. Alguns participantes tosem, outros deitam no chão. Alguém pediu para sair porque precisava ir ao banheiro. Eu, assim como a maioria dos participantes, já estava toda suja de barro, suada, com o cabelo molhado como se tivesse acabado de tomar banho. Após meia hora, ou mais, ele chama pela porta, que foi novamente aberta. De acordo com Sthan, o tempo de abertura e o fechamento da porta, em uma tenda, são determinados pelo participante mais “fraco” ou que suporta menos o calor. Algumas vezes, no intervalo de uma rodada muito quente, são abertas as quatro portas e apenas neste momento, quando a porta foi aberta, quem quisesse poderia sair para banhar-se na cachoeira. Era possível sair da tenda se o participante desejasse. Uma uma, em sentido horário, as pessoas saíram em silêncio. Após a cerimônia, ele me explicou que estava sendo flexível, como ensina a tenda.

A terceira rodada: “curando a mente”

O *homem do fogo* insere mais nove pedras e tem início a terceira rodada. Sthan lembrou que essa fase está ligada à mente, como se pensa, e para começar a “libertar os medos”, os “fantasmas”, situações que sabotam o nosso dia a dia. Essa fase está ligada ao ar, à “inteligência do ser”, que permite “escolher o caminho correto”, ao retorno da luz que ilumina tudo, que clareia o caminho para que não tropeçemos e avancemos com passo seguro e firme na vida. A moça do meu lado está deitada, chora e sacode o corpo, ocupando um espaço considerável em relação ao tamanho da tenda. O momento é de grande calor, diferentes reações acontecem de forma individual, mas novas estratégias, positivas e encorajadoras, são desencadeadas por Sthan, que incentiva a descoberta de um “poder pessoal”. O esforço ritual é dirigido no sentido de ressignificar as perturbações. Ele acende o cachimbo com tabaco e passa, em sentido horário, para que todos que desejem possam “compartilhar”, dando uma baforada. A porta é fechada e neste momento, mais ervas e água são adicionadas às pedras quentes. Tocando o tambor, Sthan segue entoando um canto que fala da jurema preta. Por um instante, me veio à memória a imagem de uma câmara de gás. E ao mesmo tempo me senti muito tranquila. Uma sensação de paz, de fim e início de algo novo. A porta é aberta pela terceira vez e após um pequeno intervalo, atendendo ao chamado, o *homem do fogo* insere mais treze pedras incandescentes no interior da tenda.

A quarta rodada: “curando o espírito”

A porta é fechada pela última vez, dando início à quarta fase. Sthan prosseguiu explicando a última fase, que “trabalha” a “transmutação total”, a “troca” e a “regeneração”, o que, simbolicamente, permite “ressurgir como seres novos do ventre da tenda”. Inicia desta vez em espanhol, o canto que fala das *avoelitas*. Pediu que todos refletissem sobre a forma como se “expressam na vida”, e expressassem a espiritualidade, rezando em voz alta, de acordo com o que cada um acredita. Neste momento, muitas vozes ecoam com pedidos, desculpas, agradecimentos; orações como o pai-nosso e a ave-maria podiam ser ouvidas.

A saída da tenda: o nascimento

Sthan abriu a porta, colocou o balde de alumínio com água para fora da tenda e explicou que simboliza a “bolsa do ventre que arrebenta”. Os participantes se deslocam em sentido horário e saem um a um, simbolizando o “nascimento”. Sthan fica do lado de fora da tenda, ao pé da porta, derramando água na cabeça de cada um que saía. Alguns iam em direção à cachoeira ou deitavam na grama por alguns instantes, a maioria permanecia em silêncio reflexivo, agradecendo, com um abraço, ao *homem do fogo*, ao focalizador e a cada participante, seguindo para tomar um banho frio ou trocar de roupa.

Todos os participantes foram convidados a se reunir às oito horas, logo após o jantar. Gravei os depoimentos com a permissão de todos. Esses relatos serão apresentados no segundo capítulo, ou seja, na segunda rodada deste trabalho.

Análise do ritual

Apresentei acima uma amostra dos meus dados de pesquisa de campo, partes de diversos eventos que, embora ocorridos em diferentes partes do mundo e envolvendo distintos grupos de pessoas, foram interligados pela minha presença como observador participante. Prefiro chamar de observação participada, devido à característica do ritual. Escolhi entrar diversas vezes na tenda, já que não tinha permissão de gravar ou filmar o processo. Desse modo, fui literalmente afetada pela temperatura, sons, desconfortos, pensamentos e emoções surgidas a cada momento das rodadas e tendas que participei. Por meio dessas situações, e do seu contraste com outras situações vividas e não descritas, tentarei delinear a rede de ligações que se desenhou desde a primeira tenda do suor que participei em Parnamirim/RN, no ano de 2008.

Segundo Gluckman (1940), quando se estuda um evento como parte do campo da Sociologia, é conveniente tratá-lo como situação social. Para ele, uma situação social é o comportamento, em algumas ocasiões. Dessa forma, a análise do evento da tenda revela o sistema de relações subjacentes entre os atores, os eventos, o aprendizado e as crenças e valores que movem o pensamento do circuito neoxamânico.

Nesse sentido, cabe ressaltar que, segundo a administração, era a primeira vez que acontecia uma tenda naquele Centro Marista. A disponibilidade do centro católico

se deve ao fato de sua administração ser terceirizada e locar partes das dependências à organização do Metaforum Internacional. A pedido da organização do Metaforum, coloquei um cartaz no mural em frente à sala principal, com informações sobre o evento, para que os interessados em participar da tenda pudessem se inscrever. O boca a boca circulou a ponto de as vagas serem preenchidas rapidamente.

O fato de grupos de diferentes nacionalidades participarem de uma tenda do suor construída por empregados de um centro católico, focalizada por um xamã urbano, tendo um caboclo pai de santo como *homem do fogo* e uma artista de teatro como *guardiã das pedras*, mostra que juntos formam uma rede que denominei aqui *circuito neoxamânico*, com modos específicos de comportamento. As “alianças” entre esses diferentes grupos podem formar uma estreita rede de relações na qual todos os atores envolvidos devem ser vistos como dotados de agência, possuindo discursos e interesses próprios, sendo reconhecidos entre seus pares e também os reconhecendo. Esses interesses, assim como o significado atribuído aos diferentes elementos materiais e simbólicos que circulam no âmbito dessa rede, são negociados na interação. Somente a partir dessa perspectiva, pode-se começar a entender o comportamento dos indivíduos da forma como os descrevi.

Mais adiante, examinarei a validade dessa abordagem para o estudo da mudança social nos centros urbanos e na vida das pessoas. Quero salientar que a recorrência da tenda do suor neste circuito deve, necessariamente, ser o ponto de partida de minha análise para o estudo da rede que se forma. Os eventos ocorridos devem ser relacionados a um sistema no qual, pelo menos uma parte, consiste de relações xamãs urbanos/xamãs da aldeia, e destes com seus clientes.

Os encontros

Os *encontros* e *vivências* são realizados em diferentes locais, mas estão interligados, preservando uma estrutura básica, mas com variações, adaptados ao contexto e dependendo da performance e conhecimento do *focalizador*. Atendendo em cidades diferentes, é comum centros de atendimento estarem localizados em sítios de cidades próximas às capitais, na casa da cidade do neoxamã (alguns têm mais de uma casa) ou em locais alugados, onde são oferecidos cursos de iniciação xamânica, vivências, palestras, rituais de lua, cerimônias nativas, “encontros” de “tradições”

diferentes com focalizadores de outros países ou etnias, atendimentos individuais com massagens, banhos, leitura de cartas. Atendimento em grupo ou “*in company*” (ou seja, para empresas). Passei alguns dias no espaço Filhos da Terra em Cotia/São Paulo, onde mora Sthan, e visitei outros no interior do Rio de Janeiro e no Peru, onde a estrutura básica é composta de alojamento, salão, cozinha coberta (mas ao ar livre) e casa de apoio. Todos ficavam próximos a grandes centros urbanos perto de reservas florestais e com muita área verde para vivências. Nestes centros, a estrutura de varas para a tenda ficava permanentemente montada, sendo coberta apenas para a realização da cerimônia.

Os focalizadores

Durante a pesquisa de campo encontrei neoxamãs de diferentes formações, com diversos interesses de atuação e sua própria rede de seguidores, mantendo relações com xamãs, trocando interesses, práticas e símbolos. Os xamãs urbanos ou neoxamãs em sua maioria apresentam-se como tendo sido “autosseleccionados”, seja por um sonho, ou desejo de romper com os padrões de vida comum. Segundo Sthan, o aprendizado vai além do conhecimento da literatura nativa e antropológica, a participação em cursos de formação xamânica e práticas afins como cerimônias de mudança de estação, encontros e convívio com algum “xamã indígena da aldeia”. Além de passar por diferentes “rituais de passagem” de acordo com a tradição que escolhe. Para ser *focalizador* da tenda, por exemplo, é preciso passar por no mínimo quatro *buscas da visão*¹⁴. Uma jornada com duração de no mínimo quatro dias em um local pré-definido o *buscador*, como é chamado, forma um círculo de pedras no chão e fica em meditação sem comer ou beber água. Seu orientador chefe do “clã” fará o seu batismo, ele receberá um nome nativo e o direito de focalizar tendas do suor.

O aprendiz de xamã incorpora novos *habitus* repetindo práticas corporais, aprendendo uma linguagem verbal e não verbal. Lembrando Goffman (1975), passa pelo processo de idealização e instalação de crenças no qual o sujeito incorpora e idealiza os valores oficialmente reconhecidos pelo universo xamânico e neoxamânico. Mais adiante, examinarei como o processo de *modelagem* entre xamãs e neoxamãs, mas

¹⁴ *Busca da visão*: Ritual de passagem dos índios lakota, para despertar o poder pessoal. Nesse ritual, o *buscador*, como é chamado o participante, vai para um local isolado, faz um círculo de pedras no chão e fica por alguns dias em jejum para meditar.

também como, ao final, a rede do neoxamanismo também é modeladora, impondo modos de agir e pensar, bem como sendo central para o reconhecimento da autoridade de cada praticante.

O controle das impressões define o *status* na rede e garante a idealização e mistificação em torno do seu papel, bem como para fortalecer o eu social do neoxamã em sua rede e na rede que une focalizadores (GOFFMAN, 1975). Na busca de linhagens que fundamentam suas práticas e vocação, muitos neoxamãs que fizeram sua iniciação nos Estados Unidos, Peru ou México, ou que mantêm vínculos com “mestres indígenas” nesses países, pretendem, mais recentemente, fundar uma linha de continuidade com tradições dos “índios brasileiros” (MAGNANI, 1999). O novo *habitus* vai além de posturas, inclui ornamentos corporais como colares, braceletes, cocares, tornozeleiras, brincos, anéis de diferentes “tradições” e etnias.

Os ajudantes

Estas relações podem ser *profissionais*, por *apadrinhamento* ou por *amizade*. Os conhecimentos adquiridos são capitais que determinam a posição na rede. Essa posição estratégica garante o reconhecimento dos demais. Esses conhecimentos podem ser de diferentes “tradições” que são adaptadas e relidas e chamadas de “linhas” de trabalho. O Aprendiz “adotado” segue a “linha básica” de seu padrinho, mas de acordo com o contexto e campo de atuação ou público alvo, *flexibiliza* (adapta) sua prática ao contexto. O processo de *modelagem* atua como forma de entrada na rede e aperfeiçoa a construção da performance do neoxamã (como veremos na capítulo 3). Pode atuar como *homem do fogo*, ou *guardiã das pedras* ou ajudar a montar a tenda. Quanto mais conhecimento, maior será a posição de poder que ocupa. Esse poder pode ser intensificado em suas redes pessoais onde atuam diretamente, por meio da participação em “conselhos de tradição” ou encontros transnacionais.

Alguns atores ocupam posições estratégicas, podendo ou não ser neoxamãs. São promotores, ligados, ou não, a um grupo específico. Promovem eventos, mediam relações e fazem a interligação entre os grupos locais, nacionais e internacionais. Atuam numa troca de comunicação de forma direta ou indireta na rede, suas relações podem ser diretas ou íntimas com grupos ou neoxamãs específicos. Uma última posição isolada

seria a de neoxamãs que tem um número menor de contatos e, no entanto, mantêm relações com a rede local e esporadicamente com a rede nacional ou internacional. De acordo com as posições ou posturas escolhidas, a rede pode isolar o neoxamã, isso vai depender da sua rede de amigos ou da postura profissional que escolhe para inserir novas práticas ou escolher novas relações de amizade. Para ser inserido na rede, é necessário fazer um mínimo de modelagem e permitir ser modelado por ela.

A origem da tenda do suor

Sthan e outros focalizadores que encontrei fazem uso de elementos da cultura lakota para explicar a origem da tenda do suor. A cerimônia de purificação *inipi* foi trazida por Kanka, a *mulher búfalo branco*, para que eles pudessem purificar-se física, mental, emocional e espiritualmente. “Sou mulher”, disse ela. “Minha língua fala a verdade, não existe nada de malfazejo dentro de mim”. Em seguida, ofertou aos lakota um longo tubo estreito, a laringe Búfalo *ela esticara e secara para o alento do homem*. “Este tubo, disse ela, torna visível o alento de vocês. Usem com sabedoria dos antepassados, para unir o povo e fazer com que a suas palavras sejam sempre harmoniosas”, conta Wallace Alce Negro (2000)¹⁵.

Foi ela que ofertou aos lakota-sioux as sete cerimônias sagradas que constituem a “ossatura” de sua cosmogologia. Várias cerimônias caíram em desuso, mas outras continuaram vivas, ressurgindo durante os últimos quarenta anos: a dança do Sol, a busca da visão e a tenda do suor. Essas cerimônias moldam a vida dos Lakota, mas são os segredos do cachimbo e da tenda do suor que dão equilíbrio. Elas representam os ritos de purificação e estão presentes e integradas em todas as cerimônias e durante toda vida lakota. A tenda é um lugar de realização, visão e redenção. Encontrei registros na literatura nativa do uso como ritual para pedir, agradecer ou purificar no início de outras

¹⁵ Wallace Alce Negro (1863-1950) ancião Sioux Oglala, nascido no Dakota do Sul. Alce Negro recebeu desde a mais tenra idade o ensinamento do avô, o famoso Nicholas Alce negro. Um dos últimos xamãs ameríndios a ser educado dentro da tradição e a ter trilhado a “estrada vermelha sagrada”. Sobre a vida de W. Alce Negro, ver Wallace Black Elk e William S Lyon, *Les Voies sacrées d'un Sioux lakota*, Le Mail, Éditions Du Rochers, Mônaco.

cerimônias e também para ajudar no tratamento de dependentes químicos e abuso de álcool. No estado de Santa Catarina a tenda do suor tem sido usada para fortalecer a identidade dos jovens guaranis. No caso do não índio, é usado em encontros neoxamânicos para favorecer o encontro com seu “guerreiro interior”. As saunas sagradas são eventos sociais que aproximam e solidificam grupos em um conjunto comum de práticas mentais, espirituais e proporcionam relaxamento físico. Segundo Sthan, o foco da reza não é o ser, mas toda criação. Vai além do egocentrismo em direção à “mãe terra” e a força dos elementos do sol, fogo, ar e água; para sentir-se parte da criação e integrado com o universo.

Simbologia das varas

Segundo Sthan, quando as varas, que pela tradição deveriam ser de salgueiro branco, que formam o quadro de tenda lakota, são cortadas, o tabaco é deve ser colocado para mostrar agradecimento por seu sacrifício. Na literatura nativa, esse reconhecimento da contribuição dos salgueiros na construção dos polos da tenda evita doenças, podendo atrair problemas de saúde para a pessoa que construir a tenda e para aqueles que dela participam, caso não seja considerada. Essa reverência normalmente é dita como uma parte essencial de qualquer montagem

Sthan afirma que na impossibilidade da participação no corte, esta oferenda é feita nos buracos que vão receber as varas. Presenciei a reza dos buracos por duas vezes. Cada etapa da preparação da tenda do suor tem um significado especial. Entre os lakotas, por exemplo, quando os polos da tenda são dobrados e amarrados no topo, os polos de passagem formam um quadrado cujos lados representam as quatro direções. Quando a estrutura é concluída, os polos formam o desenho de uma cesta ou um casco de tartaruga. A curvatura das varas do salgueiro é vista simbolicamente como o arco do céu. Elas também são o reforço da tenda, que simboliza em algumas culturas nativas uma tartaruga, em outras como um urso e entre nações indígenas do noroeste do pacífico dos Estados Unidos, como o corpo do criador de todas as coisas. Embora aqui no Brasil outras varas possam ser usadas, como o bambu, na maioria das entrevistas que fiz, e

ouvi que pela tradição lakota, as varas de uma tenda deveriam ser de salgueiro¹⁶ e cada uma delas tinha um significado, embora nem todos “lembrassem” ou por alguma razão faziam mistério sobre o assunto. Com o tempo, tive acesso ao desenho que me foi fornecido por Sthan no qual a cosmologia lakota é mapeada no *layout* da tenda.

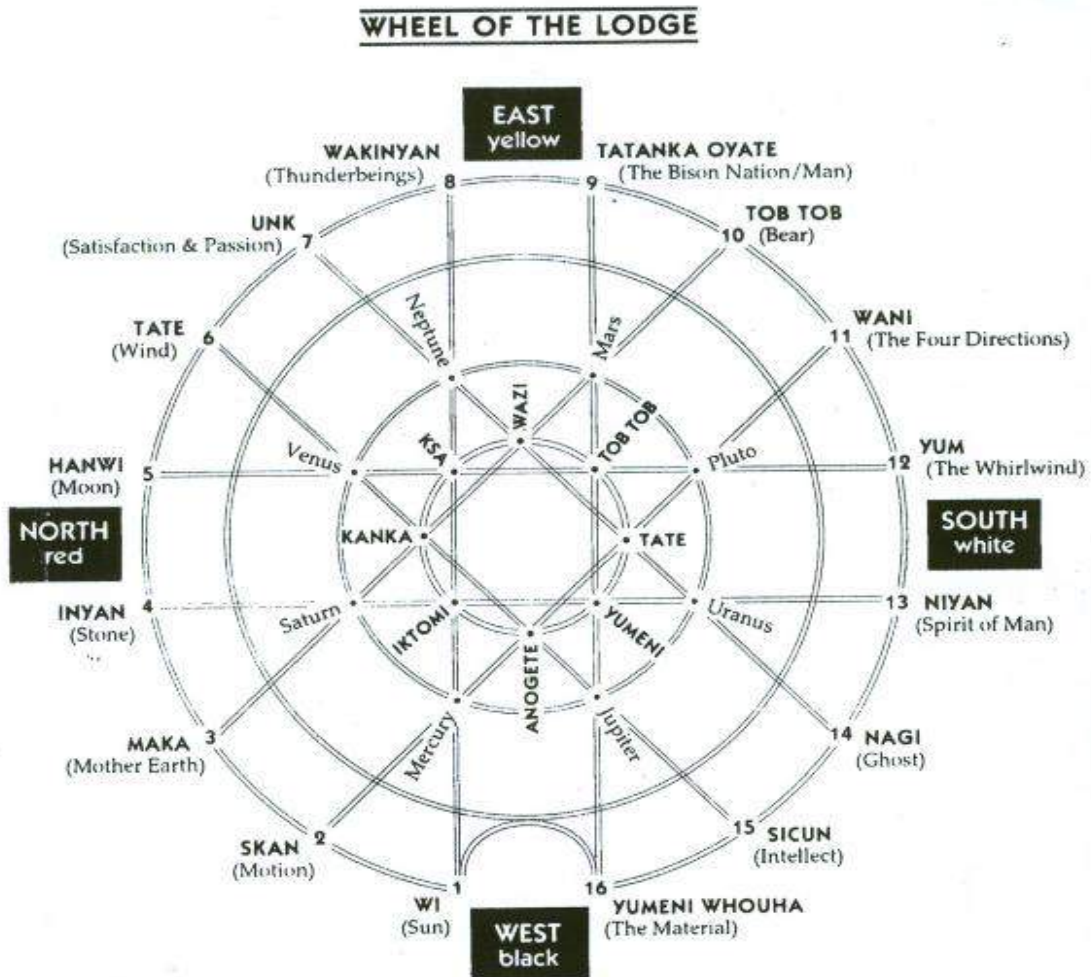


Figura 8: Simbologia da tenda segundo os lakota.

Fonte: Chefe Lame Deer em Sarkis(1994)¹⁷.

¹⁶ Gilmore Melvin: o autor etnobotânico de *Fumaça de pradaria* (datar), um livro sobre a vida dos índios do Missouri Vally, explicou a escolha dos salgueiros, em termos que ele havia aprendido a partir de vários anciãos indígenas que compartilhavam seus conhecimentos com ele. O salgueiro é uma árvore que se encontra sempre crescendo ao longo da água. Parece fluir, portanto, que o salgueiro tinha uma relação especial com a água, "o elemento água é necessário ao homem e aos outros seres vivos".

¹⁷ Vale salientar que este esquema me foi apresentado por Sthan quando lhe perguntava sobre os significados da tenda.

Segundo explicações fornecidas por Sthan, as varas representam os dezesseis grandes mistérios no desenho de sua estrutura. Da primeira à quarta vara, os espíritos superiores; da quinta à oitava vara, os espíritos associados; da nona à décima segunda vara, os subordinados; e da décima terceira à décima sexta, os inferiores. Dependendo do local onde o participante estiver sentado no interior da tenda, será afetado pela direção e enquadrado pelo grupo de espíritos associados a cada vara ou conjunto de varas. ¹⁸De acordo com os entrevistados, isto nem sempre é compartilhado, pois a perícia do focalizador está na observação das reações das pessoas que sofrem a influência do local escolhido para participar do ritual.

Simbologia da disposição das varas no interior da tenda	
Espíritos superiores	1. WI Sun – O primeiro ser criado , trazendo luz para o mundo 2. SKAN, movimento – O movimento do universo. O sangue que pulsa no corpo (feminino), o vento solar (masculino). 3. MAKÁ, Mãe terra – O espírito tem a forma da terra; 4. INYAN, Stone – O espírito Inyan
Espíritos associados	5. HANWI, Lua Criado como companhia para o Sol para iluminar o lado escuro da terra 6. TATE. Vento Skan criou o vento para ajudá-lo 7. UNK Satisfação e prazer Maka o florescer da mãe terra, criado de sua essência a beleza do espírito – prazer, o prazer e satisfação da vida, a energia feminina da terra. 8. WAKINYAN, a essência do equilíbrio, criado o seres do trovão
Espíritos subordinados	9. TATANKA OYATE, Nação búfalo(masculino) 10. TOB TOB Urso 11. WANI, As quatro direções, 12. YUM, patrono do amor
Espíritos inferiores	13. NIYAN, espírito do homem 14. NAGI, fantasmas 15. SICUN, Intelecto 16. YUMEN WHOUA, O material

¹⁸ Sthan me forneceu este quadro apresentado por Helene Sarkis segundo informações do Chefe lakota Archie fire Lame Deer da tribo Minneconju Sioux-Rosebud Reservation (1994).

Forças negativas	Forças positivas
ANOGETE, mulher com duas faces	Mercúrio
IKTOMI, aranha	Saturno
KANKA, anciã	Vênus
KSA, deusa da água	Netuno
WAZI, ancião do norte	Marte
TOB TOB, Oito direções do vento	Plutão
TATE, vento	Urano
YUMENI, vento e tempestade	Júpiter

Segundo Sthan, nem todos os líderes de tendas conhecem a fundo esta simbologia. Um líder ou condutor experiente deveria saber a medicina de cada vara, e o momento de usar cada erva, cada canto e a batida do tambor ou maracá adequados para ajudar a “curar” a perturbação que o espírito da vara está mostrando para a pessoa que está embaixo dela, assim como os mistérios do grupo que os espíritos ou as forças sobrenaturais estão revelando.

Na cosmologia lakota houve divisões quadripartidas de tudo: quatro cores (vermelho, verde, azul, amarelo), quatro mistérios superior (sol, céu, terra, rocha), quatro classes de deuses (superior, espíritos associados, subordinados, inferiores), quatro elementos no céu (sol, lua, céu, estrelas), quatro peças de tempo (dia, noite, mês, ano), e quatro ventos que correspondem aos quatro pontos cardeais. Todos estes são simbolizados pela cruz lakota-dentro-um-círculo, um símbolo que aparece em todas as Américas. Para os lakota, é o aro "sagrado" e representa a totalidade de seu povo (STEINMETZ, 1990).

De acordo com vários focalizadores, a disposição das varas na montagem da tenda obedece a uma simbologia, representando a cosmologia lakota apresentada no quadro abaixo, segundo informações de Lame Deer e sistematizado por Sarkis (1994).

A semântica do ritual

Antes de uma tenda, é comum que o focalizador faça uma pequena apresentação para explicar o significado do ritual, que, seguindo a prática neoxamânica pode ser realizado por todas as pessoas indiscriminadamente, desde que, para isso elas se coloquem disponíveis. Segue um pressuposto dos encontros da Nova Era que para participar não é exigida qualquer sistematização dogmática ou institucionalizada de

conhecimentos, herdados ou transmissíveis, via igreja ou religião (AMARAL, 2000, p. 56).

A tenda é oferecida inicialmente como ritual de purificação dos índios norte-americanos. Além da origem, há outras regularidades significativas. A maior recorrência presente é a variação na atuação, apesar de o focalizador receber a permissão para liderar ou “correr” tendas de chefes indígenas ou de iniciados por estes e pertencerem a uma terceira geração na tradição americana ou mexicana cada um acrescenta sua releitura, fazendo uma espécie de bricolagem dos seus conhecimentos pessoais com a estrutura básica da tenda. Outra visível regularidade é a organização do ritual que não varia, apresenta uma estrutura básica, de quatro rodadas delimitadas pela abertura das portas e entrada das pedras.

Essas adaptações e realinhamentos, que, segundo Sthan, “não são feitos em rituais na aldeia”, são apresentadas como demonstração de *flexibilidade*, que para a proposta analítica aqui evidenciam uma característica comum aos rituais do neoxamanismo. Não só a possibilidade de variação no uso dos repertórios culturais, mas a expectativa de que de alguma forma o ritual apresentado pelo *focalizador* tenha alguma distinção frente às práticas de outros líderes.

	1º Fase	2º Fase	3º Fase	4º Fase
Direção	Leste	Sul	Oeste	Norte
Ensinarmento	Abertura	Realização	Interiorização	Sabedoria
Elemento de cura	Fogo	Terra	Água	Ar
Estado	Criança	Feminino	Masculino	Sábio
Corpo	Físico	Emocional	Mental	Espiritual
Pedras	4	7	9	13

Figura 9: Tabela 1-Fases do ritual e seus respectivos elementos. Fonte: quadros sinóticos de 1 a 9

Abaixo apresento a organização recorrente nas tendas que participei, citando os elementos presentes em cada fase, rodada ou abertura de portas:

Destaco as seguintes informações para este exercício antropológico: a tenda é apresentada como *vivência intensa*, segundo Amaral (2000, p. 68), “podendo variar de acordo com seu objetivo ou intenção, mas obedecendo a uma estrutura básica das

vivências”. Parte-se geralmente de um estado de insatisfação geral ou desconexão, o clímax e a libertação. A estratégia ritual é causar a sensação de estar fora do mundo, é ativar a busca interior pela tomada de consciência das perturbações internas do sujeito ampliadas na escuridão do interior da tenda e “curadas” pelo calor que sai das pedras aquecidas, o aroma das ervas e o vapor de água quente.

Os instrumentos

Sobre os instrumentos utilizados, podemos citar: cachimbo, bastão, penas de água, sacolas para guardar ervas e vestimentas cerimoniais, podendo ser confeccionados em rituais ou oficinas específicas ou presenteados em viagens sem necessariamente seguirem uma linha de tradição. As ervas empregadas nos rituais, ou *atendimentos de cura*, são de diferentes origens, podendo vir do Amazonas, Peru, Estados Unidos, Canadá ou China, adquiridas em uma rede constituída por coletores indígenas da região e distribuída por empresas especializadas e para vendidas em armazéns e lojas do ramo ou *raizeiros* em feiras comuns. É comum da apresentação do neoxamã a prática de experimentar novas ervas, aprender a confeccionar instrumentos de diferentes etnias e exibir ornamentos diversificados. O controle das impressões serve de *status* também para garantir a idealização e mistificação em torno do seu papel e fortalecer o eu social do neoxamã em sua rede e na rede que une focalizadores (GOFFMAN, 1975).

O tambor

O tambor, com já visto aqui, é um instrumento musical sobre o qual os neoxamãs têm todo um conhecimento fundado em referências extraídas de pesquisas acadêmicas etnomusicológicas – as quais explicam os efeitos psicofisiológicos dos sons ritmados de baixa-frequência, indutores de “estados alterados de consciência”. Numa entrevista concedida por Harner (apud NICHOLSON, 1987, p. 42), este afirma que “o tambor é um equivalente das drogas psicoativas usadas pelos xamãs”. Ele faz uma apologia do poder xamânico do tambor, como indutor substituto aos estados alterados de consciência, sem a complexidade envolvida no uso de “plantas de poder”. Needham (1979), um dos pesquisadores acadêmicos citados pelos xamãs urbanos, fala de um

“vazio cultural” produzido pelo som rítmico do tambor; e que, assim, traz à tona certos processos primários de percepção, respostas psiconeurológicas básicas. Por outro lado, o tambor dos nativos é um objeto carregado de simbolismo que se reveste de um caráter especial nos rituais neoxamânicos: é o “cavalo do xamã”, conforme uma expressão utilizada pelos xamãs tradicionais siberianos, citada por Eliade (1998).

A esse respeito, Sthan comenta que existem dois instrumentos fundamentais dentro da cultura nativa: o tambor e o chocalho. O som do tambor lembra o mesmo som que ouvimos quando estamos no ventre de nossa mãe, o seu batimento cardíaco junto com o da sua mãe formam um som alternado. Toda vez que você toca o tambor, está tocando o coração. Você tem que aprender a entender o seu coração, como ele bate, ouvi-lo, segui-lo. A gente é quem faz o tambor com o simbolismo destinado a isso.

O tambor é um objeto útil, um instrumento e ao mesmo tempo uma entidade xamânica dotada de alma. Pode-se dizer o mesmo do chocalho, como uma variante do tambor. Sobre o tambor, disse-me Sthan:

O tambor eu uso... É aquela definição clássica do tambor como cavalo do xamã, aquele que ajuda a fazer com que as pessoas entrem num estado expandido de consciência, e quando elas expandem estes estados de consciência elas entram em contato com aspectos internos que estavam escondidos mas que estavam atuando de forma escondida e quando estes aspectos vem à tona eles são fáceis de serem harmonizados. É o primeiro passo que a gente harmoniza dos aspectos internos é trazer à tona esta consciência, esta presença de estados que estavam agindo inconscientemente e de uma forma mais escondida. E o tambor eu uso desta forma e uso também como uma forma de limpeza quando você reverbera o tambor, o som, isto atua de uma forma ressonante, a energia do tambor, e muitas coisas são harmonizadas através deste som de tambor, da reverberação deste som. O chocalho eu uso como instrumento de limpeza, de purificação, ele ajuda também com seu som rítmico a estados de expansão de consciência dos corpos mais sutis das pessoas um barulho de chuva que ajuda dentro da consciência das pessoas[...] Uma ideia de purificação, de limpeza, isto faz com que as pessoas só firmem interiormente, até na sua consciência normal, com esta ideia de chuva, de purificação e de limpeza e isto ajuda profundamente o trabalho.

Nas técnicas neoxamânicas, o som vibrante e percussivo do tambor é um elemento ritual básico. Segundo Needham (apud AMARAL, 2003), a percussão – o ritmo, cujo efeito no sentimento das pessoas é condicionado pela cultura – produz um impacto imediato, afetivo/corporal que Needham relaciona com o conceito de “existência espiritual”. Os sons percussivos não dependem de material, de técnicas ou de ideias específicas, eles podem ser feitos com o corpo humano, pelo contato abrupto ou através de partes ressonantes do meio ambiente. Fenômeno elementar e primário, as averbações produzidas por instrumentos, quaisquer que sejam eles, proporcionam efeitos não apenas estéticos (culturalmente contingentes), mas corporais: um

arrebatamento, um tremor interno, que pode ser mais ou menos consciente, mas que é inevitável. “A não contingência da percussão a qualquer dos mundos vazia, portanto, de conteúdos sociais – fica associada, assim, no sentimento arrebatado, à comunicação com um “outro mundo”, ou melhor, ao seu “deslocamento” ou passagem” para um “outro mundo” (ibidem). Os tambores, como todos os instrumentos de percussão, seriam, assim, universalmente eficientes em cerimônias que visam o contato com os espíritos, o “xamanismo, e nos rituais que marcam a “passagem” formal dos participantes de um estado (místico ou social) para outro.

Plantas e ervas

Outro recurso terapêutico desse universo são as ervas – considerados como espíritos “aliados”, conforme a expressão de Castaneda. As ervas são “instrumentos de mudança de consciência” e, ao mesmo tempo, entidades animadas e dotadas de forte conteúdo simbólico. Cada erva tem sua personalidade própria. Trata-se de um “aliado” com qualificações personalísticas específicas, com “temperamentos” e intencionalidades próprias. Sua utilização determina um tipo de experiência espiritual peculiar – seja a *ayahuasca*, sejam os cogumelos *don-pedrito*, seja o *peyote*, seja até mesmo a *Nicotiana tabacum*, ou alguma erva cuja ação psicotrópica não seja tão evidente, mas que tenha atributos mágicos – como a *arruda* (*Ruta graveolens*) ou a *artemísia* (*Artemisia sp*), entre outras.

Elas podem ser dadas, ou vendidas, pelo neoxamã, ou simplesmente prescritas em um receituário para que possam ser adquiridas em casas especializadas em produtos alternativos e esotéricos. Num curso de dois dias de duração, numa clínica de psicologia no Rio de Janeiro, Kaká Werá Jecupé – também conhecido de Sapaim e competidor nos mesmos espaços neoxamânicos – explicava, em uma *arandu mbaikuará* (“roda de sabedoria”, em guarani), sobre a personalidade de algumas “plantas de poder”: “o espírito do tabaco é como uma pessoa pintada de verde e que tem um manto lilás igual à sua flor, é poderoso, pesado, masculino, capaz de desagregar *energias*”; “o espírito da sálvia é todo dourado, mais suave, feminino”; “o manjerição é como uma dama toda verde, com manchas douradas e prateadas”; “a jiboia é uma planta que vive no escuro, é negativa, capaz de sugar vitalidade”; “a babosa é um planta que está se oferecendo agora para curar o câncer”; “tem uma planta na mata atlântica que conversou comigo e

disse-me que ela pode curar a AIDS, mas ainda não me deu permissão para revelá-la ao público”.

Há toda uma lista de espécies botânicas, encontrada em obras de fitoterapia popular e utilizada pelos neoxamãs iniciados como “homens de medicina”. Sthan afirma que não conhece botânica medicinal, não é “iniciado” neste item, mas utiliza algumas plantas mágicas e recomenda alguns chás e extratos vegetais. Há uma “botânica xamânica”, que, até onde pude saber, é em grande parte um ensinamento oral e que inclui o uso das “plantas de poder” – como a *ayahuasca* e o *peyote*, por exemplo – e de certas plantas cuja presença no ambiente determina certos efeitos ditos “harmonizadores das energias”. Por exemplo, a *guiné* (*Pettiveria alliacea*) “protege o ambiente”; a *salvia* (*Salvia officinallis*) “fortalece as energias do indivíduo” etc. O uso de incensos indianos e de “defumadores” é uma extensão deste aprendizado de botânica xamânica. Invariavelmente, as sessões de terapia xamânica são aromatizadas através de incensos, ou então de perfumes “aurasoma”, ou de ambos. Sapaim, aliás, adotou esse procedimento durante suas pajelanças e frequentemente acendia incensos, além do tabaco. Pareceu-me que nessas práticas estão presentes alguns elementos das cosmologias afro-brasileiras, nas quais determinadas plantas têm ligação com *orixás* específicos.

Aragão (2004) afirma que, ao olhar do universo xamânico, Sapaim é um “homem de medicina”, ou seja, um conhecedor das ervas medicinais. Em geral, percebi que, da parte dos xamãs urbanos, atribuem-se a todos os pajés o conhecimento de ervas – o que nem sempre é fato. Coincide aqui, entretanto, que também do ponto de vista xinguano, Sapaim é, além de pajé, um “raizeiro” (*üapó-ayat*, “dono das raízes”, entre outras denominações). E, assim, uma das importantes atividades promovidas por Sapaim quando entre os neoxamãs é a de realizar excursões às matas para o reconhecimento de espécies medicinais ou mágicas. Nesse contexto, Sapaim afirma com frequência: “eu conheço qualquer planta”. O que ele ensina a respeito passa a ser praticado.

Oráculos

As “terapias oraculares” mais recorrentes entre os xamãs urbanos são as cartas do Tarô e o Calendário Maia. Alguns xamãs urbanos, como Carminha Levy, também

recomendam e utilizam o Ifá do candomblé¹⁹. Essas terapias têm, aos olhos do público, o poder de analisar a ordenação dos acontecimentos, de prever desafios e revelar tendências futuras do cliente. São utilizadas como sinalizadores de mudanças que devem ser realizadas por este, para que a “cura” – no sentido mais amplo possível do termo – seja obtida.

Atualmente, Sthan dá palestra sobre as profecias do calendário Maia²⁰ para 2012. O uso do Calendário Maia é um exemplo interessante de como a cosmologia neoxamânica inclui uma nova ordenação do mundo, como alternativa à vigente noção linear de tempo – noção linear esta que “foi instalada em nossa consciência”, como afirma Maria Nicx, a partir da imposição histórica do calendário gregoriano, praticado desde o ano de 1582. O fato de o calendário ser “maia” e pertencer a uma antiga sociedade pré-colombiana indígena é um fator representativo para o xamã urbano. Nessa questão do Calendário Maia, como substituto ideal para o moderno calendário gregoriano, estabelece-se a questão que Lévi-Strauss (1976) coloca como a dialética entre “pensamento selvagem” e “pensamento domesticado”, questão esta que serviu de subsídio para o debate de Vilhena (1990) a respeito da convivência entre Astrologia e as modernas noções de tempo e de astronomia.

As palavras de poder

Os cânticos variam de acordo com o repertório do focalizador. No modelo de tenda apresentado aqui, as canções variavam desde músicas do repertório lakota, mexicano ou brasileiro, acompanhadas por tambor e maracá. Algumas tendas que participei entoavam somente cânticos de origem lakota ou *mantra* em idioma lakota.

¹⁹ Observei que apenas Carminha Levy e Roland Barkley fazem analogias as práticas do candomblé ou umbanda. [Esse](#) pode vir a ser um ponto de aprofundamento no estudo dos neoxamãs, o que não foi o caso nesta pesquisa.

²⁰ O Calendário Maia representa uma noção de tempo cíclico, estruturado sobre relações metafóricas e metonímicas, e sobre o qual é creditado uma poderosa relação determinística sobre os fenômenos. Basta dizer que os nativos acreditam que sua adoção global possa “mudar o modo de pensar das pessoas” e ainda que, sendo ele utilizado como oráculo individual, possa também “sintonizar o indivíduo com as energias vivas do cosmo”. A hipótese de Vilhena é a de que a Astrologia se sustenta sobre relações lógicas, ou analógicas, “selvagens”, semelhante à lógica dos sistemas mágico-classificatórios das sociedades tribais. Da mesma forma, o Calendário Maia, pode ser identificado, em seu momento atual de [ressignificação](#), como uma “astrologia ameríndia” apreendida pelo universo Nova Era. Há uma superposição de “influências astrais”, pois as metáforas de um calendário não excluem as de outro.

A noção de *mantra*²¹, ou “palavra de poder”, é parte daquelas práticas esotéricas que, em seu conjunto, Bloom (1996) denomina “Gnose”. Esta noção da palavra-ação é comum os xamãs urbanos. Estes também possuem a noção de que a palavra – o *mantra* – exerce uma ação sobre o fenômeno, pois “o *mantra* é o objeto que ele representa”. (ELIADE, 1996, p.180). Justamente, repetindo os “*mantras* indígenas” – sejam eles Kamayurá, Sioux, Guarani, polinésios ou Navajo – a ação ocorrerá do mesmo modo.

É por esse motivo que textos, como em Gramacho & Gramacho (2002), trazem um glossário do léxico sioux. Em alguns rituais que participei, era comum pedir que os homens proferissem determinadas palavras em língua lakota, e as mulheres, outras. O ritual, originalmente indígena, é assim, sob este aspecto, “orientalizado”. Uma convergência de significados ocorre aqui por conta de que, também para o pajé xinguano e para diversos xamãs de outros grupos indígenas em geral, a palavra exerce um efeito sobre os acontecimentos – assim como a dança e o som da flauta. A eficácia da oração também é pressuposto do xamanismo urbano.

As palavras atuam de forma cognitiva e os gestos, posturas e movimentos a linguagem atuam de forma inconsciente. A linguagem inconsciente, segundo Goffman (1975), dá vantagem ao público para perceber possíveis assimetrias ou incongruências no processo da comunicação. No caso dos atores, assim como para os neoxamãs, era necessária muita prática para poder dominar esta linguagem e convencer o público. Para Bandler & Grinder (1977), a linguagem não verbal passada através do movimento corporal é muito mais poderosa do que a concordância verbal (cognitiva). Segundo esses autores, damos mais importância ao comportamento não verbal de uma pessoa do que a suas palavras. Quando os dois conflitam, tendemos a acreditar na parte não verbal da mensagem. Após uma palestra que assisti em um encontro no Rio, um das pessoas que conversei fez o seguinte comentário: “vi quando caiu do bolso do xamã uma cartela de comprimidos. Não entendi”. O público espera uma vestimenta que reproduza imagens e ícones indígenas preestabelecidos nas representações mais gerais urbanas.

Durante as entrevistas, observei a linguagem dos neoxamãs e verifiquei um padrão recorrente: quanto maior era o seu leque de técnicas terapêuticas, mais sua linguagem inconsciente era treinada, a linguagem corporal como padrão respiratório, postura, gestos acompanhada da velocidade da voz, volume e ritmo pausado, além de

²¹ *Mantra* – termo sânscrito de uso recorrente no meio Nova Era, “palavra mágica”, “palavra de poder”. Provém dos diversos textos sobre hinduísmo e Yoga, familiares ao público da Nova Era.

emitir sons característicos como tossidas, suspiros e hesitações. Um controle de impressos gerando suspense, estados de reflexão ou emoção interna.

A linguagem verbal pode ser expressa através de mantras, ícaros, cantigas, rezas, cantos, contos metafóricos ou *feedback* dentro ou fora do momento ritual independente da língua utilizada. Segundo Sthan, o que importa é o som em alguns momentos no interior da tenda. Por isso, ele pedia para não traduzir o que ele estava cantando ou rezando. Assisti uma entrevista gravada do xamã Cheyene Turtle, que focalizou as primeiras tendas do suor no Brasil em sua última visita. A repórter solicitou que fizesse uma reza em sua língua nativa e logo após o fim da reza, ela pediu que ele traduzisse. Ele simplesmente disse que não rezou para ela, mas para o grande espírito. O *mantra* não precisa ser compreendido, em termos idiomáticos, precisa ser repetido fielmente em termos “vibratórios”, como uma sonoridade musical específica que, somente assim, exerce um poder sobre os fenômenos visíveis ou sobre os mundos psíquicos e invisíveis.

Pude observar, entre os xamãs urbanos, o uso frequente de citações verbais, e mesmo de leituras em grupo, das obras de antropólogos que realizaram pesquisas que focalizam o ameríndio e o xamanismo. Esse enfoque na disciplina da antropologia tem uso peculiar, como fonte de conhecimento e de afirmação do próprio neoxamanismo. Por diversas vezes, ouvi frases como: “vamos fazer agora um exercício espiritual dos xamãs lakota, que foi descrito no livro de um antropólogo chamado fulano de tal”.

Harner é uma leitura obrigatória em cursos de neoxamanismo, uma vez que propõe e descreve rituais a partir de sua própria pesquisa etnográfica com os Jivaro e do convívio com xamãs de grupos diversos, como Conibo, Sioux Lakota, Esquimós, Aborígenes australianos etc.. Seus rituais tem o objetivo principal de promover a cura, num sentido amplo deste termo, incluindo males corporais, problemas materiais e buscas espirituais. Castaneda, por outro lado, enfatiza mais o que se poderia chamar de uma “Gnose xamânica”, uma via de sabedoria, a busca por “outras realidades”, através do uso de plantas psicoativas.

As práticas terapêuticas

Sthan se define como *mestre de cerimônia e homem-medicina*. Seu trabalho é como um resgate da autoestima e a tenda do suor é um exemplo disso, tendo como fim resolver os problemas emocionais, “botar pra fora”. Faz um “resgate da alma”,

explicando: “a parte da massagem nativa eu procuro muito integrar, o físico, o emocional, o mental e o espiritual é à base disso tudo”. Segundo ele, tudo está dividido em quatro para a humanidade: ciência, arte, filosofia e religião. Esses são os quatro “pilares da humanidade”. Retoma: “Então procuramos unir esses pilares porque às vezes o teu coração está somatizando no físico, no próprio emocional e até no espiritual”.

Sthan disse que a tenda do suor faz uma espécie de “Regressão às Vidas Passadas” (TVP)²² e “Renascimento”²³. São práticas terapêuticas que consistem em uma proposta de “viagem retrógrada no tempo”, à “vida intra-uterina”, ao passado pré-natal ou intra-uterino. Compreendendo as encarnações passadas ou os traumas da gestação própria, procura superar alguma dificuldade atual. Baseiam-se em processos de hipnose induzida, técnicas de relaxamento e de respiração rítmica, e na interpretação do que é imaginado na “tela mental” do participante.

O público: *clientes* em busca de “cura”

Daniela Duarte conta sobre a primeira vez que fez uma tenda do suor e fala sobre o seu trabalho interno na tenda:

Trabalhei da minha tendência depressiva ao vício da ilusão. Foi meu primeiro trabalho de cura, saí modificada, fez um start no meu coração saí da tenda amando em estado de gratidão e fui me aprofundando cada vez mais os cânticos que devem estar, tá sendo bem natural focalizar a tenda sigo meu coração fazendo a passagem e mergulhar, é um trabalho de doação. Os trabalhos nativos não querem ensinar ninguém, seja quem você é, a ter gratidão por me mostrar a abundância na miséria das relações, é tudo simples umas bananeiras uma fogueira, umas pedrinhas um plástico, tudo integrado, não precisa pagar uma fortuna. Pensar em precisar de dinheiro, dinheiro, doar de coração tem muito amor (Mendes/RJ, 15/02/2009).

²² A Terapia de Regressão a Vidas Passadas é um recurso terapêutico, através do método de regressão de memória, onde o paciente é levado a retroceder cognitivamente a estágios de seu passado, desta ou de supostas vidas passadas, sob estado ampliado de consciência (relaxamento) mantendo-se consciente durante todo o processo. Disponível em: <<http://www.humaniversidade.com.br/regressao.htm> .

²³ O Rebirthing é uma técnica desenvolvida e difundida pelo Human Potential Movement. O renascimento foi criado por Leonardo Orr, na década de 1970, na Califórnia. Para ele, as primeiras impressões do bebê, despertadas no momento do nascimento, ficam gravadas no seu inconsciente e se transformam mais tarde em padrões de comportamento. As marcas do nascimento são equivalentes às de um trauma. O objetivo da técnica seria reviver física e psicologicamente a experiência do parto e suportá-la. Esta técnica funda-se em mecanismos de respiração alterada, através de uma respiração muito mais profunda e rítmica do que a habitual (Jornal Sannyas 1998, p. 8-10) em (Labate, p.141).

Como Daniella, que foi *guardiã da pedras* na tenda do Sthan, o público, a maioria pertencente às camadas médias, busca *curar* problemas físicos, depressão, ansiedade, *stress*, novas relações ou, apenas, buscar o autodesenvolvimento. Consome produtos desde adornos de decoração, CDs, DVDs, livros roupas, bijuterias e serviços como atendimentos, congressos, tendas, jornadas xamânicas, pacotes turísticos, cerimônia com bebidas sagradas e cursos de iniciação oferecidos pela rede em seus pontos de venda como lojas, livrarias e feiras especializadas. Independente da nacionalidade, alimenta a rede fornecendo base material econômica com seu fluxo em constante movimento em listas de discussão, presença nos eventos, troca de emails, hospedagem de participantes e xamãs, favorecendo a ampliação e extensão da rede xamânica. A divulgação dos encontros e eventos pode ser vista em programas específicos na rádio e na TV, em revistas especializadas, em sites na internet dos centros xamânicos ou sites pessoais, em listas de discussão e pela troca de emails e anúncios em *blogs*.

Trago também o depoimento de Antonella Sigaud, tradutora, que me enviou por email um relato sobre sua experiência da tenda do suor no Metaforum 2009 na cidade de Mendes/RJ, no Seminário Marista:

A porta se fecha. Somos mais ou menos 25 pessoas dentro de uma tenda minúscula coberta com cobertores e plástico preto de forma que fique totalmente escura por dentro. Estamos sentados em dois círculos concêntricos, colados uns aos outros ao redor de um buraco que a mulher e xamã acabou de encher até o topo de pedras incandescentes tiradas da fogueira por seus companheiros de preparação de ritual e trazidas uma por uma para ela. Sem óculos nem lentes de contato, eu me sinto em um obscuro e nebuloso mundo, e não sei ainda se isto é um sonho ou um pesadelo. As pedras jogam um pouco de luz sobre os contornos do perfil de nossa guia e, mesmo sem vê-la direito, sinto sua beleza desconcertante e sua admirável força. Sua voz é límpida e profunda e creio que todos os marinheiros de primeira viagem aqui, como eu, se agarram à sólida suavidade dela como se ela fosse uma taboa flutuando inocente no meio de um oceano assassino. Ela alterna entre canções que remetem à terra e às florestas, aos rios e aos espíritos da natureza, e explicações sobre o ritual em si, uma prática purificadora muito antiga realizada em inúmeras tribos, que eu vou traduzindo para os alemães sentados ao meu lado enquanto sentimos um calor crescente.

Por alguns segundos eu me pergunto como fui parar nesta situação, trabalhando como intérprete dentro de um recinto minúsculo prestes a

se transformar em fornalha, e uma parte de mim ri de mim mesma, indagando se eu ainda não me acostumei à minha própria loucura. A resposta é não. O xamã, sentado agora ao lado dela, toma a palavra e depois começa a cantar em línguas indígenas com uma voz gutural que pouco a pouco preenche todo o espaço, tal qual o vapor que vai subindo do buraco no qual a espécie de divindade está jogando água e ervas aromáticas cujas propriedades de cura e purificação eles invocam através da música e daquilo que parecem ser orações ancestrais. Estamos no útero da terra, dizem eles, estamos nos preparando para nascer e, por isso, precisamos morrer para o passado, purificar as mágoas, suar as emoções tóxicas. E o suor cai em bicas. O ar é maciço e fervilha nas narinas como lava vulcânica. Já não consigo mais traduzir nem respirar. Nem os xamãs falam. Alguns instantes de silêncio ardente me levam ao início, me lembram que eu quase morri aos dois meses de idade por dificuldades respiratórias. Um formigamento começa a subir pelas minhas mãos e braços. Estou morrendo queimada. Não há saída. Mas, de repente, algo em mim reluta e meu corpo se debate. Quero me levantar. Quero viver! Eu grito e alguns jatos de água fria são jogados sobre meu rosto. Todos começam a gritar e gemer, jorros gelados atravessam o vapor mortífero e se abatem sobre as faces atormentadas, é um crescendo de agonias moribundas que apenas cessa quando a porta é aberta. Os curandeiros nos relembram a importância de levarmos nossas cabeças ao solo quando o calor fica insuportável, pois a terra é fresca e ela nos acolhe. Pois a terra é mãe. Eu havia me esquecido disso. Entretanto, sinto-me covarde por não resistir em silêncio, firme e inabalável como uma rocha, mas a deusa em mim me liberta de meu juiz interior ao sussurrar: “Por pior que seja a situação, sempre há um recurso”. Algo me diz que a verdadeira força é filha da doçura, que esta é a dádiva deste momento e que eu sempre levarei esta lição em meu coração. Logo, eu me abaixo com avidez, rasgo a folha de bananeira usada para revestir o chão, cheiro a grama, tomo a terra enlameada entre os dedos e lambuzo meu rosto, meus braços, meu ventre e minhas pernas com ela. Semi-refeita do choque, eu me lembro que estou trabalhando e recomeço a traduzir.

Depois da segunda rodada de calor efervescente, nós rastejamos para fora da tenda. Quando saímos, a xamã nos recebe com sorrisos e carinhos maternos, com água fresca e regeneradora sobre a fronte e o corpo, enquanto ela canta com sua voz de ninfa: “terra meu corpo, água meu sangue, ar minha mente, fogo meu espírito”. Leve e feliz, eu rolo lentamente na lama, o cheiro de vida me inebria, a luz do dia me abençoa, a fogueira crepita alegremente, a cachoeira retumbante me convida ao longe, e eu sinto gratidão pulsando em cada poro de meu ser. Estou mais viva que nunca. Viver não basta. É preciso viver de “verdade”.

A narrativa do sentimento de Antonella como participante na tenda de Sthan é explicada por Lane Deer (1994) a entrada dos espíritos positivos e negativos na tenda para agir em conjunto e apontar nossas fraquezas, falhas, pontos fortes e presentes. O

objetivo desses “seres sobrenaturais” é forçar-nos a ver os nossos diversos aspectos, a própria honra e nossa duplicidade, como parte do ser humano, o que nos guia para a “compreensão”, a “mudança”, a “totalidade verdadeira”, e “equilíbrio” (SIRKS, 1994).

O objetivo deste trabalho, neste sentido, é refletir sobre essas práticas, seus sujeitos, suas trajetórias e o que podemos aprender com elas, com os atores que fazem parte do que podemos chamar de *circuito neoxamânico*: redes que articulam o global ao local. O xamã, homem da medicina, mestre de cerimônia, *maestro* ou curandeiro e o neoxamã ou xamã urbano, no circuito xamânico, ampliam seu campo de atuação transformando sua percepção e noção de mundo a partir das articulações das redes locais, nacionais e globais.

Mas ao final, na rede neoxamã, na realização do conjunto de práticas em eventos, acompanhamos o que Appadurai (1997) chama de *indigenização*, de tornar local, ser lido (material e simbolicamente) a partir do local os fluxos culturais que nos chegam, mediados pela rede, de locais distantes como o extremo oriente e a Sibéria. Cada tenda do suor que aparece vai ganhando a feição dos contextos locais, adequando-se às necessidades do público presente. O “movimento global heterogêneo” do neoxamanismo, como diz Jean Langdon (2008), acrescenta ao xamanismo urbano elementos indígenas e não indígenas, nos convidando a pensar o termo como uma categoria dialógica que emerge na interação entre diferentes atores, sendo os seus significados negociados na interação.

CAPÍTULO 3

Modelando xamãs

Neste capítulo, ênfase no processo de formação de um neoxamã, em especial, a administração das emoções e tensões entre mestres e aprendizes, e entre mestres e clientes. Através da trajetória de Sthan Xanniã, apresento o processo de *modelagem* no circuito neoxamânico.



Figura 10: Da direita para a esquerda: Marcelo, Wiannã, Sapain, Sthan, Léo Artese, Ciro Leão (Sthan)

A trajetória de Sthan Xanniã: do Nordeste ao Novo México



Figura 11: Sthan Xanniã Fonte: <<http://www.filhosdaterra.etc>>.

Apresento abaixo a entrevista que fiz com Sthan Xanniã, *focalizador* da tenda do suor que apresentei como modelo no capítulo anterior. Pedi que se apresentasse, falasse de sua vida, sobre seu aprendizado, isto é, quando, onde e com quem aprendeu as técnicas com que trabalha hoje. Por sua *representatividade* na rede mapeada (na cidade e na aldeia), pela disponibilida

de em dar informações e pela quantidade de material produzido em campo, a trajetória central que trabalho aqui é a de Sthan Xanniã, que se auto-representa como sendo “iniciado” dentro das “tradições e culturas indígenas” brasileiras (Tupi-Guarani) e norte americana (Navajo). Através da relação com Sthan, tanto foi possível descrever e analisar o modelo da tenda do suor, quanto, tomando-o como “alfa”²⁴ (BARNES, 1987), construir parte da rede social do neo-xamanismo.

Meu nome de nascimento é *Curuma*. Nasci no ano de 1970, 12 de dezembro de 1970. Na época de meu nascimento, quando você vai para escola você não pode chamar curuma que significa pequeno gavião que canta, então o que eles fazem, eles faziam agora já não fazem mais, então eles pegam um nome qualquer o sobrenome de duas famílias e te dão um sobrenome. Então eu

²⁴ “Alfa”: Integrante da rede de relações, que será adotada sua perspectiva sobre a rede.

tinha um avô, que meu pai é filho de índio com branco, minha mãe é índia com índia, meu pai era um americano com o nome de Sthan Lei, então eles colocaram o meu nome de sthan Nei, aí ficou Stanei Ribeiro Alves, porque tinha que ter um nome, não podia chamar pequeno gavião que canta tinha que ter esse outro nome, era obrigatório... eu tenho dois documentos. Um deles é da Funai com o nome de Curuma, sou índio de tribo Tupiguara, Ceará no vale do Ipu no vale dos Guaraciabas. Fica de 9 a 10 horas de Fortaleza. Distrito de Ipu Fica na Fronteira entre Fortaleza e Guaraciaba que é serra e o único lugar ali que tem bastantes cachoeiras. São três nações que ali vivem Guaraciaba, Tupiguara e Potiguara, eu estou acima da serra. Só que nome de Pai não tem. Está como ausente. Pois meus pais não têm nome, pois não tem registro oficial, Alguns chamavam meu pai de Zé e minha mãe de Graça. Minha avó era curandeira da tribo, chamava Quité. Ela vem de uma família de curandeiros Ela era curandeira, rezadeira e parteira. Eu aprendi com ela, eu saí da aldeia por volta dos meus 10 e 11 anos de idade. Fui para o Rio de Janeiro. Como meu pai era mestiço ele não podia ficar na aldeia, pois mestiços não podiam estar na aldeia, que vinham de fora. Aí ele pegou minha mãe e foi pra o Rio de Janeiro no bairro do Leme. Já estava alfabetizado quando fui, e sofri alguns preconceitos tipo tudo eu era o culpado então tinha palmatória, então minha mãozinha conheceu muita palmatória. Meu pai foi ser porteiro e minha mãe doméstica. Eu sou filho único, por parte de pai tenho outros irmãos, mas por parte de mãe, filho único.

Fui estudar em uma escola militar, no forte do leme em uma escola militar chamada São Thomas de Aquino, e fui estudando e estudando e por volta dos meus 16 pra 17 eu fui fazer uns trabalhos ligado a comercial na Espanha ... sempre fiz as minhas regras, sempre fiz as minhas coisas né, e meu objetivo quando fui pra o Rio de Janeiro, foi ajudar o meu pai e minha mãe, a rezar por eles para eles melhorarem e tudo, então meu pai depois de uns 5 ou 6 anos pintou um convite ele teve a oportunidade de se tornar um empresário e um dos donos da abadia que é um serviço de imobiliária, então ele saiu de porteiro e aos poucos ele virou um empresário. E nessa mesma época estava uma época de brincadeira de dança estava na moda Lambada, salsa, merengue e uma turma me desafiou, aquela coisa de aha... você não leva jeito pra fazer isso e aí eu entrei brinquei, enfim e em questão de uma mês eu estava em uma Cia e fui ensaiar aí recebi uma bolsa da Carlota Portela, entrei para um grupo chamado “Em Cena” em seguida recebi o convite pra dançar com o “Kaoma” e aí ficamos viajando e nessa época o Kaoma estava estourando com essa coisa de Europa , fui pra Paris isso tinha 16 pra 17 anos, fiquei seis meses com Kaoma e depois fui dançar com Paco Melodia, depois uma temporada com Jipsi King e depois finalizei com Sade. Quando estava com Sade na Espanha, em Barcelona fazendo apresentação, eu conheci um ancião Navajo, me conheceu, pois ele tinha ido visitar a neta que tinha uma loja de sovines e essas coisas indígenas assim e me convidou pra ir para o novo México na cidade de Albuquerque. Um mês depois larguei tudo e fui, e foi onde fiquei dois anos com os Navajos e aí eu tive que voltar ao Brasil rapidamente, voltei e fiquei direto .

... Ah, com os Navajos a gente fazia casa, e quando precisava fazer um bico fora a gente ia limpar piscina, que ganha por hora 10 dólares a hora, para poder se manter. A intenção era se aprofundar nas curas mesmo, coisa que eu já fazia . Sim porque minha avó já tinha dito que eu atravessaria os oceanos foi um sonho dela, e paralelo a isso nesse período que estava na Europa, e ia estudando aromoterapia, astrologia, tarô, e fui me aprofundando né, eu dançava e estudava, e fazendo cursos e quando eu voltei pra fazer medicina no Rio e abandonei Medicina no último ano que foi fundamental para o conhecimento em anatomia e patologia pois trabalho muito junto a médico. E agora estou pensando e precisando ver se eu termino se eu resgato pontos essas coisas todas, eu vou ver direitinho, agora devido a outros mercados que estão se abrindo, essa parte acadêmica, está fazendo falta, alguns lugares

assim, embora eu trabalhe hoje muito dentro de empresas essa coisa de motivação, esta tendo bastante trabalho, mas tem uma parte assim que precisa.....Faço muito trabalho pra educadores, dou aula na PUC de São Paulo, na USP, em Pós. Enfim... Mas aí continuando a história dos Navajos, e lá eu fui treinado pra ser não só um curador como um líder de cerimônias, um líder de cerimônias onde aprendesse a liderar cerimônias de tenda do suor, busca da visão, e essa que eu fiz agora.

Sobre seu mestre: Esse curandeiro que era o chefe que era por nome de Thāni Tisô. E o trabalho dos Navajos[...] É ele me adotou. É ele foi primeiro para o Novo México e depois de um mês eu fiquei pensando que principio um cara, escuta Oh! Vamos largar tudo comigo, ou seja, ficaria louco né, aí eu fui mais louco e eu é que fui. aprendeu a cerimônias...Aí teve uma troca também porque muita coisa ligada a ervas né, dos nossos estados, aqui, eu fiz isso né, eu. Eu só voltei cedo por causa do serviço militar que era obrigatório e aí eu tive que fazer CPOR. 18 pra 19 anos. Aí eu tive que voltar e aí eu fui... E acabei servindo.... Do serviço militar, fui fazer CPOR, aí[...] já aproveitei pra fazer CPOR fui para um agrupamento e fui parar na selva, aí fui pra o batalhão da selva amazônica, porque fui fazer SE forças especiais, porque lá eu também ficava junto as tribos, ajudando,enfim que era uma facilidade já que não tinha jeito de escapar , aí fui pra onde me sentia bem.Terminei e saí e continuei fazendo o trabalho de cura, estudando e levando, aí temporada estive no Brasil temporada fico fora. Fui indo e voltando. Minha avó falou pra mim. que ia ser curandeiro, ela era, mais do que minha mãe. Porque é assim, oh... Na realidade tem uma coisa dentro da aldeia, que é assim: os mais velhos são pais de todos, pais e mães de todos, então é... É a referência como a gente vê aqui pai e mãe, não tem muito esse apego. Tem o respeito, tem as honras que você dá, mas não tem muito esse..., afeto tem, então tem gente que vai ficar mais com o tio, porque o tio é bom de caça ou é bom em fazer farinha o outro é bom em ralar mandioca, o outro é bom em artesanato e o outro é bom .. Sabe... É você tem opções daquilo que você vai se identificar. Então aquela pessoa que você convive mais, é como se fosse mais o seu pai ou mais a sua mãe, entendeu, porque o sentido assim de união, pelo menos posso responder pela minha, era muito grande,sabe, são coisas que não precisa estar alguém mandando fazer, pra você estar fazendo, pra você ver, tem um processo construtivo, o senso mesmo de unidade de construção em conjunto, de crescimento em conjunto. Aos 5 anos de idade ela me apresentou pra o fogo. Me levantou na fogueira. E eu fiquei por cinco ou seis meses, mais ou menos, tendo pesadelos, eu via uns olhos bem profundos me olhando... E ela falou que com tempo você vai entender.

... Não. Teve momentos assim principalmente em que a gente começa a conhecer culturas diferentes, por exemplo eu na escola né, de repente, existe duas profissões que vocês são estimulados dentro das aldeias a seguir ou é advogado, ou fazer advocacia ou fazer medicina: uma pra entender de leis e outra pra entender de cura. São as duas coisas: uma pra entender de conflito de terras e essas coisas todas e tem muitos Índios que vão entrar na parte de Antropologia né, hoje tem muitos, tem grandes aí, tem o Daniel Manduruku tem o Ailton Krenake tem o próprio Kaká Werá Jecupé que está estudando, mas, que são áreas totalmente diferentes.

... E por exemplo o Daniel Manduruku é um contador de histórias nato, vários livros, trabalha com crianças, sabe, você olha ele, você fica, você escuta ele contando as histórias, você baba, nossaaaa...e ele é um doce de pessoa, grandão, é um doce de pessoa. Então quando firmou mesmo esse despertar foi quando eu fui para os Navajos. Digamos assim: OK, não vou fazer mais nada disso, não vou fazer mais aquilo ou aquilo outro né, até mesmo que eu podia ter seguido, pois eu estava no auge da dança, com pessoas de nomes ... Então e aquilo tudo, então eu fui guardando grana,

guardando, guardando grana, e aproveitando e estudando, investindo né, principalmente na coisa da Europa, e quando eu estava na França eu estava no berço da aromaterapia, conhecer ter acesso estar na Itália né?, tive acesso com alguns rabinos ao Vaticano, estudar com profundidade os arquétipos do tarô, toda a parte de arqueologia, né?... O tarô como um processo muito profundo e paralelo a isso eu já tava, eu me interessei também pela cinesiologia, quando estava chegando pela região pela família Aragão eu tinha uma maré mansa uma cliente maravilhosamente bem chamada Renen, ela tinha um instituto de cinesiologia lá em Aurioca, que era muito bom então e eu falei Ahh e quando eu fui pra Aldeia, não você tem que abraçar isso aqui mesmo?[...] eu mesmo me falei. Então foi quando eu fui pra minha primeira busca de visão que foi de 13 dias, que foi muito sofrida que eu achei que ia morrer, foi lá, foi lá com os Navajos, foi em Sedona .

Eu tenho todo um amparo para conduzir a *busca*.. Não você fica assim é[...] por exemplo: quando eu levo o grupo [...] O grupo pra fazer, então hoje a gente tem... É a mesma que eu fiz lá. Não essa de 13 dias que é dividida em 4 dias, aí tem outra que é de 7 dias, tem outra que é de 9 dias e tem outra que é de 13 dias.... É eu entrei nessa de (risos).

Dentro do modo de apresentar e ter reconhecida certa autoridade no circuito neoxamânico, a apresentação de uma trajetória de iniciação é central. No caso de Sthan, tendo como grupo em que se iniciou, além de sua origem indígena, os Navajo, e como *curandeiro* por quem foi adotado, Thãni Tisô. Nesse sentido, apesar de em muitos momentos fazer uso de elementos da cultura lakota para dar significado às suas práticas, seu aprendizado se dá mesmo é entre os Navajo. De todo modo, é possível que dentre os Navajo tenha aprendido práticas e conceitos lakota, uma vez ser comum entre os índios norte-americanos a troca de elementos culturais como danças e saunas. Como diz Bruchag (1993, p. 2), em especial tomando a sauna lakota como a mais conhecida, as saunas estão entre “as tradições mais difundidas entre os nativos norte-americanos”. E além de ter sido iniciado, Sthan transitou por distintos lugares e posições ao longo da rede até alcançar o reconhecimento que tem hoje de seus pares, constituindo um nome e uma posição na rede, e uma clientela. Mas como disse no início, a trajetória de Sthan para além de suas particularidades, é bom exemplo também de alguns dos processos de formação e das características gerais encontrados no circuito neoxamânico.

O xamanismo e o xamã urbano

Por intermédio dos estudos antropológicos estão sendo resgatados os conhecimentos xamânicos mais antigos. Eles chegam às universidades, consultórios, workshops e palestras e tem servido de suporte e gatilho para uma nova consciência em relação à natureza do próprio homem.

As palavras acima são de dois autores nativos e demonstram o uso dos textos de antropologia como fonte de referências e de categorias para o neoxamanismo. Os antropólogos que se debruçaram sobre neoxamanismo, referidos na introdução deste trabalho (tais como Atkinson, 1992; Perrin, 1995; Magnani, 1999; Vezeilles, 1991), e também os próprios atores desse campo concordam que esse movimento teria surgido nos anos 1970, dentro da contracultura, através de elaborações de textos etnográficos sobre o xamanismo – textos de Castaneda, de Michael Harner e de Eliade. Os praticantes urbanos de neo-xamanismo são, conforme verificaram Amaral (1998) e Magnani (1999), pessoas adeptas também de várias outras práticas esotéricas, tais como *tarô*, astrologia, terapias alternativas (*reiki*, regressão para vidas passadas, fitoterapia, terapia com cristais, florais de Bach), meditação transcendental etc.

Essas práticas são reunidas, somadas, e os neoxamãs transitam de uma para outra – como observaram os antropólogos citados. Essa característica dos neoxamãs os insere como partícipes das redes que formam os circuitos da Nova Era. Nesse contexto, distingue-os, entretanto, um uso peculiar que evoca elementos culturais indígenas. Há um interesse marcante destes por “coisas de índio”, em especial pelas “cosmologias primitivas”, e, daí, um interesse marcante por trabalhos etnográficos, pela antropologia.

Vitebsky (2001, p. 151) fala de uma “antropologia popular”. Trata-se de autores que assumem uma postura liminar entre um discurso “acadêmico”, *descritivo*, e um discurso “nativo”, *apologético* (ibid). Apropriados por nativos urbanos, tornam-se material bibliográfico de referência. Estão entre os mais citados: Castaneda (1971, 1975); Harner (1973); Hell (1999); Kakar (1997); Nicholson (1987); Piras (2000); Walsh (1993) e Zimmerman (2002). Por outro lado, antropólogos mais “acadêmicos” – tais como James Frazer, Levi-Strauss, Hubert Baldus, Betty Mindlin, Viveiros de Castro e Darcy Ribeiro - são citados e incluídos em bibliografias de neoxamãs, como ocorre no compêndio de “mitologia dos animais” de Carminha Levy (LEVY e MACHADO, 1999), por exemplo.

No caso do neo-xamanismo, abriu-se uma porta possível para que partes das cosmologias nativas (mesmo que ressignificadas) dos povos colonizados fossem difundidas no meio da cultura ocidental dominante. Csordas (2002) menciona este fenômeno – qual seja, o da “difusão de religiões nativas para o ocidente” – como peculiar ao processo de globalização. Além disso, estas cosmologias “primitivas”

inspiraram as bases epistêmicas da contracultura dos anos 1960 e 1970 (HEELAS, 1996; ALBANESE, 1990).

A moda de contestação de valores dos jovens rebeldes *beatniks* dos anos 1950 ainda sobrevivia nos anos 1960. Em 1968, Marcuse conclamava os estudantes em Paris que promoviam o que chamavam de “revolução cultural”. Os *Beatles* surgiam na *mídia*. Havia um clima de rebeldia e mudança nos meios universitários e artísticos. Protestava-se contra a Guerra do Vietnã.

Neste mesmo período, o doutorando em antropologia pela Universidade da Califórnia, Carlos Castaneda, escrevia e publicava seu primeiro texto, sua dissertação de mestrado (*Os ensinamentos de Don Juan. Uma forma yaqui de conhecimento*)²⁵, extrato romanceado de sua tese, tratando da cosmologia de um velho xamã yaqui. Próximo às questões então contemporâneas e californianas de Aldous Huxley e Timothy Leary sobre a expansão da consciência pelo uso de psicoativos, Castaneda lança no mercado mais uma possibilidade espiritual, no momento fervilhante. Havia um *zeitgeist* – um “*espírito de época*”, noção que Bateson utiliza em seu *Naven* (1981, p. 112) - propício a esse tipo de proposta. Foi nessa intensa fermentação criativa da contracultura que surgiu um tipo de sensibilidade que privilegia a volta ao “primitivo”, ao Índio e à sua magia, a possibilidade de uma espiritualidade “alternativa”, “pagã”, revestida pela estética do bom selvagem americano e do retorno à natureza. Assim, os fundamentos teóricos do neo-xamanismo propriamente dito – como um segmento específico do movimento Nova Era – vinculam-se, principalmente, ao espírito da contracultura e nela à popularização de trabalhos de antropologia norte-americana nos anos 1960 e 1970. Também se vincula aos textos produzidos por estudiosos de religiões e de mitologias comparadas.

O xamã e neoxamã

O conceito de xamã varia de cultura para cultura. A palavra xamã vem da língua siberiana tungue e indica o mediador entre mundo humano e o mundo dos espíritos. O xamã foi associado a religiões animistas consideradas mágicas e o conceito de “agente mágico” tornou-se um dos significados do termo xamã. Na introdução de *Ritos de Passagem* (GENNEP, 1903), Salon Kimbala sugere que “uma dimensão de doença mental pode se manifestar porque um número crescente de pessoas vem sendo forçado a

²⁵ *The teaching of Don Juan, a Yaqui way of knowledge*, 1968.

dar cumprimento a suas tradições sozinhas, com símbolos privados”. Langdon (1996) cita um artigo brasileiro (VIERTLER, 1981) em que se analisa especificamente o conceito de xamã e identifica-se em trabalhos etnográficos vários nomes utilizados para indicar os *mediadores* entre mundo humano e sobrenatural, tais como xamã, chefe cerimonial, sacerdote, pajé, profeta, adivinho, curador, homem-deus, benzedor, *medicine-man*, feiticeiro, médico-feiticeiro, *road man*. Ela aponta a falta de um conceito suficientemente amplo e flexível, frente a essa diversidade das manifestações (ibid). Neste trabalho, ainda que atualmente os praticantes estejam abandonando esse nome,²⁶ classifica-se de neoxamãs todos aqueles envolvidos na rede que vem sendo montada desde os 1970, urbanos, que em suas práticas terapêutico-religiosas vem misturando diferentes elementos socioculturais, com grande adaptabilidade a diferentes públicos. Além disso, esse mesmo campo social faz a distinção entre “xamãs da aldeia” e “xamãs da cidade”.

Montei biografias de alguns dos neoxamãs que conheci na pesquisa de campo, totalizando quinze biografias de homens e mulheres entrevistados por mim. Apresento em seguida o recorte empírico que me foi possível fazer do circuito:

1. Sthan Xanniã– Mestre de Cerimônia do Centro Filhos da Terra – Cotia/São Paulo;
2. Yatamalo–Psicóloga Xamã – do Centro Taba da Águia – João Pessoa/PB;
3. Tarumã–Estudante de Psicologia – Focalizador tenda do Suor – Parnamirim/RN;
4. Ubiratam–Reformado da Marinha Brasileira – faz consultas e Rituais-Ceará-Mirim/RN;
5. Amauri–Funcionário do Ibama – Xamã faz rituais de lua e batismos – Natal/RN;
6. Vidal Ayala–Aposentado – Faz cerimônia e leitura das folhas de Coca-Ollataytambo/Peru;
7. Carlos Yeves–Xamã peruano – Lima /Brasil/Espanha;
8. Donato–Leitura de folhas de Coca e cerimônia dos Q’ero/Cusco/Peru;
9. Carlos– Engenheiro Civil e Mestre de cerimônia dos Q’ero/Cusco/Peru;
10. Tom Best–Antropólogo americano forma grupos e dá aulas de xamanismo nos Estados Unidos e Europa/ Texas/USA;

²⁶ E assumindo simplesmente o de *xamãs*.

11. Margareth Osóro– Médica pediatra, Porto Alegre, Rio Grande do Sul;
12. Ernani Fornari, Mendes/ RJ;
13. Toni Paixão, Nova Friburgo;
14. Bull e Bill (Aldeia do Sol, músicos e agricultores);
15. Participantes, aprendizes, fornecedores e simpatizantes (153 no total).

No período de 2008 a 2009, participei de nove tendas do suor, cinco com focalizadores/condutores diferentes, duas Busca da visão, cinco Rituais de lua cheia e Nova, quatro palestras em Encontros, todos seguindo a rede de ligações de Sthan Xanniã.

Na medida em que fui cruzando os dados produzidos, ficaram evidentes algumas variáveis comuns a todos: a variação das práticas, a ligação com xamãs “indígena da aldeia” e a transmissão de conhecimento e autoridade através apadrinhamentos. Além disso, um outro aspecto importante da “cosmologia” do xamanismo urbano: a crença em uma missão de cura.

A principal atribuição do xamã urbano é a de “curar”. Entretanto, “curar”, para o entendimento neoxamânico, implica em algo mais amplo que somente aliviar sintomas de doenças. “Curar é afastar o medo”, definem os nativos urbanos Gramacho e Gramacho (2002). Há também no neoxamanismo uma autoassumida vinculação com as premissas da *psicologia profunda* de Carl Jung. Muitos neoxamãs também são psicoterapeutas junguianos, como é o caso da própria mestra de neoxamanismo brasileira Carminha Levy que introduziu vários outros, inclusive Yatamalo, meu primeiro contato no universo xamânico. “O xamanismo pode ser entendido como uma psicoterapia que recorre aos símbolos e às imagens mitológicas indígenas para despertar processos terapêuticos internos nas pessoas”, disse-me, certa vez, Sthan. Achterberg (1996, p. 17), psicóloga junguiana e neoxamã, define xamanismo como “técnica de curar usando a imaginação”.²⁷ Essa autora traça toda uma extensa rede de relações entre imaginação e “rituais arcaicos de cura”, imaginação e medicina, imaginação e psicologia, imaginação e ativação das defesas imunológicas e de circuitos cerebrais ligados às defesas orgânicas etc. Ela vai buscar, então, entre os relatos etnográficos das cosmologias xamânicas, em Harner, em Castaneda e em Eliade, e na obra de Carl Jung, os elementos ritualísticos, os símbolos de diversos povos, como material de trabalho

²⁷ Jung desenvolveu técnicas de imaginação ativa ao estudar as escolas orientais de meditação, ao mesmo tempo em que recusava o transe (VON FRANZ, 1977, p. 95s).

utilizável pelo *terapeuta* neoxamã, tendo como processo básico deixar a “imaginação criativa” produzir qualquer mensagem ou símbolo significativo. É isto, ensinado por Harner (1980), que fundamenta o ritual da “viagem xamânica”. Ou, dito de outra forma, usando termos de alguns dos autores, os símbolos oriundos das culturas ameríndias são traduzidos pelos nativos urbanos também a partir de modelos junguianas.

Observei também uma certa linguagem dos neoxamãs que entrevistei e verifiquei um padrão recorrente, quanto maior era o seu leque de técnicas terapêuticas, mais sua linguagem corporal era treinada, como padrão respiratório, postura, gestos acompanhada da velocidade da voz, volume e ritmo pausado, além de emitir sons característicos como tossidas, suspiros e hesitações. Tudo isso aliado a um controle de impressões (GOFFMAN, 1975) gerando suspense, estados de reflexão ou emoção interna. A linguagem verbal-musical pode ser expressa através de mantras, ícaros, cantigas, rezas, cantos e pequenos contos. Segundo Sthan, o que importa é o som em alguns momentos no interior da tenda, momento em que pedia para não traduzir o que ele estava cantando ou rezando. Certa vez, assisti uma entrevista do xamã cheyene Turtle, que focalizou as primeiras tendas do suor no Brasil em sua última visita. A reporter solicitou que fizesse uma reza em sua língua nativa, logo após o fim da reza ela pediu que ele traduzisse. Ele simplesmente disse que não rezou para ela, mas para o grande espírito. Nesse sentido, o *mantra* não precisa ser compreendido, em termos idiomáticos, precisa ser repetido fielmente em termos “vibratórios”, como uma sonoridade musical específica que, somente assim, exerce um poder sobre os fenômenos visíveis ou sobre os mundos psíquicos e invisíveis.

Por fim, pude observar, entre os xamãs urbanos, o uso frequente de citações, e mesmo de leituras em grupo, das obras de antropólogos que realizaram pesquisas que focalizam o indígena e o xamanismo. Esse enfoque na disciplina da antropologia tem uso peculiar, como fonte de conhecimento e de afirmação positiva do próprio neoxamanismo. Por diversas vezes, ouvi frases como: “vamos fazer agora um exercício espiritual dos xamãs navajo, que foi descrito no livro de um antropólogo chamado fulano de tal”.

A iniciação: *cursos, jornadas e batismos. Tornando-se um buscador.*

Wianã, *buscador* que encontrei nas buscas que participei, comenta sua entrada no xamanismo:

Comecei com esta história de xamanismo... Conheci um mestre me deu um nome, ele me iniciou e na outra semana ele faleceu. Virou águia e a partir daí e continuei o trabalho dele, o trabalho que venho fazendo na *busca da visão* que faz parte dos rituais xamânicos. Ele me fez prometer que faria minha busca para melhorar enquanto pessoa (Busca da visão, Matutu/Minas Gerais, 2009).

Sobre a iniciação de pessoas que queiram ser xamãs, Agustin Gusmão, neoxamã peruano, diz a Léo Artese:

Não sou eu que inicio. É a pessoa que vai saber em que momento ela se iniciou, só com a sua experiência. O que faço é reunir pessoas que queiram trabalhar com o São Pedro, explicar-lhes no que isso consiste, para que cada um vá buscar a informação que está por ser descoberta (Disponível em: <<http://xamanismo.com.br>>.)

Tanto o xamanismo indígena de Sapaim – e os xamanismos de outros grupos indígenas – e o neo-xamanismo, propõem todos uma forma de iniciação que privilegia também a experiência corporal. O canto e a dança indígenas são traduzidos pelos nativos urbanos para uma estética peculiar, recriados através de danças e de cantos próprios, e assim reproduzidos na mata próxima ao centro urbano. Não é suficiente apenas a imaginação. Os conteúdos imaginados devem ser representados, expressos, atuados através do corpo. O aprendizado semântico não acontece somente por meio de leitura ou através de exposições teóricas. Muito mais do que isto, ele se dá através de exercícios lúdicos, do movimento corporal, de danças, de imitações de animais, de posturas, de respiração e de “viagens” de imaginação, subjetivas, mas que, a todo momento, serão externalizadas.

Na formação do xamã e nas suas visões há um conjunto de técnicas corporais e um *habitus* (MAUSS, 1974) específicos de sua cultura. Ele observa que podemos notar uma estreita relação entre as visões xamânicas e a mitologia, a organização social e a

criação artística. Ou seja, as “visões” e as experiências xamânicas seriam algo cultural-específico. Eliade (1996, p. 264) classifica quatro itens que caracterizariam especificamente um xamã:

1) uma iniciação que comporta o despedaçamento, morte e ressurreição simbólicos do candidato, implicando, entre outras coisas, descida aos infernos e ascensão ao céu; 2) a capacidade visual do xamã de fazer viagens extáticas na qualidade de curador (ele busca a alma do doente, raptada pelos demônios, capturando-a e reintegrando-a ao corpo, escolta a alma do morto aos infernos etc.); 3) o domínio do fogo (o xamã toca invulneravelmente o ferro incandescente, caminha sobre brasas etc.) e 4) a faculdade do xamã de assumir formas animais (voar como pássaro, por exemplo) e tornar-se invisível.

Segundo Aragão (2004), na cosmologia xinguana do pajé, expressa por Sapaim, quase todos estes elementos eliadianos estão presentes, exceto pela ausência do domínio do fogo. As atribuições de metamorfose em animal e da invisibilidade existem, embora ligadas à figura do feiticeiro. Sapaim sai de seu corpo e voa e resgata almas raptadas; Sapaim visita os outros mundos invisíveis dos *Mamaé*.

Aragão (2004) descreve um “duro” e “sofrido” processo de aprendizado, de socialização e de iniciação – *payé-omoé* (ele traduz)–, que teria desenvolvido em Sapaim tais aptidões, tradicionalmente presentes em todos os pajés xinguanos passados por esse processo de formação. No caso dos neoxamãs, tais atribuições também estão presentes. Todavia, acontecem assumidamente como *jornadas* de natureza *imaginária*, como exercícios psicológicos de imaginação ou “sonhos acordados”. O psicológico do nativo urbano, entretanto, assume uma concretude peculiar, o imaginado torna-se real, concreto, atuante no mundo empírico. Diferentemente das vivências sofridas a que se submete o pajé xinguano, tais processos iniciáticos são, nos neoxamãs, muito mais brandos e, pode-se dizer, aventuras psicológicas essencialmente lúdicas. Pude presenciar Sapaim “pegar *Mamaé*” por diversas vezes. Ele sofre, sua, chora, arfa por falta de ar, geme, pode cair ao chão, está “morrendo”...

Aragão (ibid) conclui que apesar de um certo *expressivismo*, ou *emotivismo* Nova Era, a experiência dos xamãs urbanos jamais tem este o grau dramaticidade de experiências como a de Sapaim, assemelhando-se mais a um relaxado estado meditativo, um jogo emotivo, ou a uma experiência de “brincar sério”. A atribuição eliadiana do xamã dominar o fogo é substituída entre os xamãs urbanos pelos rituais de *firewalking* (Amaral, 1998, p. 110s) – uma ritualização de espírito lúdico que consiste em saltar

sobre braseiros e de chamoscar a sola dos pés – e que tem ainda como variante o “brincar com a fogueira”, essencial nos encontros de Lua Cheia²⁸.

A atribuição de transformação corporal do xamã em animal é substituída, entre os neoxamãs, por “vivências” corporais de “deixar o animal dançar”, e que consistem, basicamente, em brincar de imitar animais; ou então equivale a um processo psicológico de se deixar permear interiormente por qualificativos que evocam este ou aquele animal. Detalhe essencial é que todos esses processos lúdicos são ao mesmo tempo ritualizados, sérios, revestindo-se de um caráter simbólico produtivo, efetivo. Os neoxamãs, incluindo Sthan, também podem se transformar em animais, da seguinte forma:

Quando realmente você tem que adentrar numa outra dimensão existe inclusive a transformação do xamã em um animal onde ele vai trasmutado neste animal, realizar alguma coisa. O trabalho de neo-xamanismo que eu tenho mais conhecimento não chega a utilizar isto com muita frequência, pelo contrário, isto são momentos extremamente raros, únicos, e de extrema necessidade.

O que existe realmente é esta expansão de consciência onde esta consciência que está presente aqui e agora sob a forma humana ainda permanece, ainda continua. Só em casos de transes extremamente profundos onde existe esta necessidade de adentrar de outras formas em outros mundos existe a possibilidade do xamã realizar esta transformação, não necessariamente com este nome, do mundo da sucuri, do mundo do macaco, mas de mundos outros que são os mundos das energias sutis, azuladas, das energias verdes, são identificadas mais por cores. E eles se trasmutam realmente nestas outras dimensões, ele se torna um ser do verde, do azul, vai... (Busca da Visão, Matutu/Minas Gerais fevereiro (2010).

Sthan utiliza, portanto, outra “técnica” para experimentar a transformação em animal: ela “viaja” sob os efeitos da *ayahuasca* e da “tenda de suor” (cujos efeitos fisiológicos da hipotermia podem também induzir, teoricamente, estados alterados de consciência). A partir dessa “técnica” também admite que “virou bicho”, sentindo “até mesmo o pelo da onça”, mas enquanto “seu corpo descansava na grama”. Em sua experiência, o seu corpo é desvinculado da mente, e a mente é que assume a condição de onça. Aqui, não é a forma física que muda, mas a “alma”. Mesmo que alguns xamãs ameríndios também afirmem que podem virar bicho enquanto seu corpo é visto dormindo – como relata Vilaça (2004), – os atributos do corpo e da alma entre ocidentais e indígenas são diferentes.

Embora estejam em grupo, espera-se que suas experiências sejam individuais, íntimas, nem sempre reveláveis em público. A “viagem xamânica”, ou “jornada

²⁸ Assisti a uma [dessas](#) experiências ritualizadas em julho de 2002, em Minas [Gerais](#).

xamânica”, experiência axial do processo, consiste em um exercício longo de imersão na própria interioridade, ativando a “natureza interior”, florestas e paragens habitadas por “animais de poder” e por “xamãs interiores”. Essa experiência interior, subjetiva, deve ser melhor realizada, entretanto, dentro da mata, nas cercanias das pedras, das montanhas, de grandes árvores. Embora o contato seja com a Natureza, com o exterior, com seres objetivos, a proposta é de uma “viagem interior”, psicológica, espiritual. Harner (1995, p. 174) dá a seguinte instrução aos neófitos em neoxamanismo para que estes possam encontrar uma “planta de poder”, comunicando-se com a flora:

Primeiro, caminhe por uma floresta, pradaria, deserto ou qualquer área primitiva. Enquanto andar pela área selvagem, mantenha-se consciente de sua missão: encontrar a planta que será seu espírito auxiliar. Quando parecer que uma planta atrai especialmente a sua atenção, sente-se junto dela e vá se familiarizando com os seus detalhes. Explique-lhe que você terá que tirar parte dela – ou toda ela – para o seu trabalho e desculpe-se antes de tirar-lhe um pedaço ou arrancá-la. Se for uma moita ou uma árvore, bastará que retire um galho, que é o suficiente para permitir a identificação botânica.

Na *busca da visão*, Sthan dá as mesmas instruções para visualizar o espírito da planta. Sob uma forma animal qualquer, o iniciando deverá poder perceber que as plantas têm um “aspecto oculto”, cuja aparência é a de um animal específico. Harner (ibid) relata ter aprendido esses procedimentos com os xamãs Jívaro. Cada planta tem um “espírito auxiliar”, um “animal”.

Ocorre como momento inicial de todos os rituais neoxamânicos de que participei, uma sacralização do espaço. Essa sacralização realiza-se por meio de re-significação da prática xamânica dos índios norte-americanos falantes do tronco Algonquin – como Cheyenes, Ojibwa, Cree, Sioux, Pawnee, Mandan e outros. Steinmetz (1998) confirma a consagração ritual das quatro direções entre os Sioux. Schlesier (1993, p. 101), pesquisando detalhes cosmológicos envolvidos no ritual cheyene denominado *massaum*, comenta a sacralização nativa do espaço, através da invocação dos espíritos animais guardiões das quatro direções sagradas e do Centro. Encontrei referências à inserção indígena do espaço no âmbito do sagrado entre os Guarani, conforme comentada por Nimuendaju (1987, p. 32), em relação ao processo de nomeação (as crianças que nascem apresentam qualidades psicológicas dependentes de sua origem celestial do oeste ou do leste, sendo, a partir disto, nomeadas pelo pajé); e, com relação à disposição espacial/circular das aldeias alto-xinguanas, em Franchetto (2002). Lévi-Strauss (2004, p. 59) dá detalhes da aldeia Bororo, onde o espaço é ordenado conforme as quatro

direções, cada uma delas vinculada a determinado clã ou a determinados heróis mitológicos. Viveiros de Castro (1984:192s) apresenta uma cosmologia Araweté das direções do espaço, a qual envolve os espíritos, os mortos e certos animais especiais. Reichel – Dolmatoff (1975, p. 76) registra a noção das direções do espaço como vinculadas a diferentes espíritos, entre os Tukano. Já os animais invocados no ritual neoxamânico e relativos às direções do espaço, assim como as palavras rituais praticadas, realmente pertencem à cosmologia dos índios de fala Algonquin (BRIGHTMAN, 1993; HARROD, 2000). Ainda que sejam apenas aproximações entre realidades distintas, ao menos, seguramente, fazem parte dos repertórios de citações e mesmo de usos nas práticas neoxamânicas.

Os ritos de passagem marcam mudanças do indivíduo na estrutura social e, de acordo com os conceitos de liminaridade e *communitas* de Turner (1974), essa passagem envolve algo como um renascimento. Para mudar de *status* o indivíduo de, primeiro, distanciado da estrutura social, como se morresse ou deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Passa, então, por um processo liminar, em que está fora da sociedade, em que é colocado em um estado de igualdade e humildade, desprovido de *status*. Só então o indivíduo volta a ser integrado na estrutura social, ocupando agora uma nova posição, como se renascesse. No nosso caso, passa a ser um *buscador*, alguém que após um processo dramático, se limpou, se curou, razão pela qual pode limpar, pode curar.

Modelando xamãs e conhecimentos

Aragão(2004) usa o verbo *parodiar* em sentido idêntico ao que é utilizado por Afonso (s/d, p. 14), quando este compara as práticas do Santo Daime e os xamanismos indígenas tradicionais, remetendo a origem do termo à Idade Média: “A paródia era exercida sobre o próprio tema sagrado, sem, ao mesmo tempo, constituir a sua ridicularização. Esta complexidade quer dizer que se inverte, mas não se subverte o objeto”. *Parodiar* envolve outros atos de manipulação dos símbolos, tais como resignificação, recontextualização e tradução. Parodiar envolve, também, um ato de *mímesis*/apropriação do Outro. Paródia tem aqui, portanto, um sentido re-criativo, re-

produtivo, distante da conotação original de “burlesco” e nos serve para pensar a aproximação entre *xamãs urbanos* e *xamãs de aldeia*.

O xamã urbano parodia, segundo Aragão (2004), as práticas do xamã tradicional, reinsserindo-as em outros fundamentos e lógicas cosmológicas. O neoxamã acredita, assim, dar continuidade ao que faz e ao que pensa o xamã tradicional. Esse, conforme é descrito nos textos de Harner, de Castaneda, pode conversar com os seres naturais, atribuir sensibilidade e consciência a uma pedra ou a um objeto inanimado como um tambor ou uma flauta. O xamã tradicional é visto como animista. O neoxamã o imitará, mas a partir de uma forma peculiar, ocidental, de animismo. O neoxamã pensa de acordo com as categorias do naturalismo objetivante ocidental, descrito atrás. Há aqui um encontro entre dois mundos diferentes, entre duas *epistemologias*. E desse encontro surgem convergências, divergências e equívocos.

Segundo Aragão (2002), o xamã urbano toca tambor, veste adornos plumários e assim conversa com os seres naturais – pedras, montanhas, árvores e animais; pratica rituais onde ouve os conselhos do seu tambor e dialoga com formigas. O animismo do indígena torna-se um modelo, um modo de se evocar a unidade homem-natureza. A paródia das práticas indígenas torna-se um elemento distintivo do neo-xamanismo em relação ao naturalismo animista Nova Era em geral.

Entrevistei o antropólogo americano Tom Best, que ministra cursos de Programação Neurolinguística em vários países. Ele reuniu um grupo de trinta pessoas, acampando no Arizona com um xamã peruano para *modelar* sua estrutura de padrão de pensamento. Seus integrantes queriam saber onde, o quê, como, por quê, quem era, de onde vinha e qual a estrutura superficial e profunda de sua linguagem. Tom, assim como Sthan, leva grupos aos Alpes peruanos para fazer *in loco* o aprendizado. A maioria dos integrantes são familiarizados com técnicas profundas de pensamento que Gregory Baterson (1958) definiu:

Um padrão como um agregado de eventos ou objetos os quais permitirão em algum grau (melhor do que ao acaso) que se ache/descubra quando o agregado não está disponível para inspeção. Este termo também é associado, frequentemente da estrutura profunda por trás de uma coleção de estruturas superficiais.

Essa estrutura é relatada por Richard Bandler e John Grinder(1977) em seu livro *A estrutura da Magia*, Bandler&Grinder citam H. Vaihinger: operações de caráter quase misterioso, que vão de encontro ao procedimento comum de um modo mais ou

menos paradoxal. Elas são métodos que dão ao espectador a impressão de mágica, caso ele próprio não seja iniciado ou igualmente hábil no mecanismo. Já que esse instrumental não está baseado em nenhuma teoria psicológica ou abordagem terapêutica preexistente, gostaríamos de apresentar uma simples visão geral dos processos humanos, a partir dos quais criamos esses instrumentos. O grupo estudado usou o processo *modelagem*.

Segundo Robert Dilts (2004), o objetivo do *processo de modelagem* na PNL não é obter a descrição “certa” ou “verdadeira” do processo de pensamento de determinada pessoa, mas fazer um mapa *instrumental* que permita aplicar de maneira proveitosa as estratégias que modelamos. Um “mapa instrumental” é aquele que nos permite agir de modo mais efetivo – a “exatidão ou “relidade” do mapa é menos importante do que a sua “utilidade”. Assim, a aplicação instrumental das micro, macro, e metaestratégias que modelamos de determinado indivíduo ou grupo de indivíduos envolve a sua colocação em estruturas que nos possibilita utilizá-las para algum objetivo prático, que pode ser igual, ou diferente daquele para o qual o modelo as utilizou inicialmente. Tom Best e seu grupo, *modelando* as estratégias de pensamento de Dom Américo Yabar aceleravam o processo de aprendizado, que Castaneda e Harner demoraram mais tempo para adquirir. Assim, Kenney, Roland, Sthan e outros na atualidade ampliam seu leque de práticas mesmo estando por períodos curtos em contato com seus mestres xamãs ou neoxamãs.

A ideia geral é a seguinte: cada um de nós cria uma representação do mundo em que vivemos – isto é, criamos um mapa ou modelo que usamos para gerar nosso comportamento. Nossa representação do mundo determina em grande escala o que será nossa experiência do mesmo, como percebemos o mundo, que escolhas teremos à disposição enquanto nele vivermos. Bandler & Grinder continua citando H. Vaihinger (ibid):

É preciso lembrar que o propósito do mundo das ideias como um todo, o mapa ou modelo não é fornecer o retrato da realidade – isto seria uma tarefa definitivamente impossível – mas antes prover-nos de um instrumento para descobrir mais facilmente o nosso caminho pelo mundo. Não há dois seres humanos que tenham exatamente as mesmas experiências. O *modelo* que criamos para guiar-nos no mundo baseia-se em parte, em nossas experiências. Cada um de nós pode, então criar um *modelo diferente* de mundo que partilhamos e assim chegar a viver uma realidade um tanto diferente.

Os autores (ibid) estabelecem dois pontos centrais a que se deve estar atento. Primeiro, há uma diferença necessária entre o mundo e qualquer modelo ou

representação particular do mesmo. Segundo, os modelos do mundo, que são criados por cada um de nós, serão eles mesmos diferentes. Há diversas maneiras de demonstrar isso, mas o que nos interessa aqui são os que denomino com “magos” *terapeutas* que chegam à psicoterapia oriundos de abordagens variadas e usam técnicas de trabalho que parecem ser dramaticamente diferentes. Descrevem as ações que executam com terminologias tão distintas que suas percepções do que fazem não parecem ter nada em comum. Muitas vezes observamos essa gente trabalhando com alguém, e ouvimos comentários de espectadores que insinuavam que esses “magos da terapia” davam saltos intuitivos tão fantásticos que tornavam seu trabalho incompreensível. Todavia, enquanto as técnicas desses magos são diferentes, eles partilham algo em comum: introduzem modificações nos modelos dos pacientes, as quais permitem a estes um maior número de opções em seu comportamento. O que vemos é que cada um desses *magos* tem um mapa ou modelo para as modificações dos modelos do mundo de seus pacientes – isto é, um metamodelo – que lhes permite expandir e enriquecer efetivamente os modelos de seus pacientes de algum modo que torne a vida destes mais rica e mais digna de viver.

O reconhecimento dos padrões envolve processos ou procedimentos pelos quais procuramos encontrar quais particularidades ou características são as mais importantes para se atingir um determinado objetivo. O modo mais simples de obter esse reconhecimento de padrões é encontrar um grupo de indivíduos capazes de realizar o fenômeno escolhido e encontrar as similaridades e diferenças entre eles, considerando as características que decidimos explorar. O objetivo da modelagem não é encontrar o comportamento médio desses modelos mas, sim, determinar quais características específicas e em que nível todos têm algo em comum e quais são as características variáveis.

Obviamente, na prática, os resultados na eficácia dessa magia e na crença da magia, podem variar bastante dependendo das modelagens que o próprio circuito neoxamânico impõe a seus participantes. Aqui no caso, o conjunto de relações que une mestres, aprendizes, clientes e promotores.

Da tradução à bricolagem

Se o que podemos pensar com uma epistemologia neoxamã supõe paródia, supõe tradução, também supõe a combinação de distintos conhecimentos oriundos de distintas

fontes. Podemos tomar como exemplo as adaptações que Sthan faz no processo ritual chamado de *busca da visão*:

Eu mantenho a origem o mais próximo possível. Lógico que não entro mais na questão, por exemplo: quando o pessoal sobe para a busca da visão, o pessoal sabe que tem uma barraca que tem comida, tem medicamento a policia florestal me acompanha, o corpo de Bombeiros me acompanha, os hospitais da cidade me acompanham, todos ficam sabendo, tem um grupo com um louco lá em cima, fazendo um trabalho de jejum, um trabalho de força de tudo, mas se eu precisar eu passo um rádio e venham aqui, então tem uma estrutura onde você vai se entregar, vai confiar totalmente e pode ir tranquilo então tem um segurança. É diferente se eu tiver trabalhando com índio. Quando eu estou trabalhando com os outros índios já é uma estrutura totalmente diferente, aonde cada qual vai levar pra seu círculo suas ervas, seus remédios e tudo que podem precisar ali dentro.

A *bricolage*, noção que Lévi-Strauss propõe em seu *O Pensamento Selvagem*, ajuda a entender como os nativos operam, produzem suas categorias, “costurando-as” a partir de fragmentos de cosmologias indígenas diversas, e recompondo um universo de significados novo. Lévi-Strauss (1976, p. 36) chama de *bricolage* um entre dois níveis estratégicos de conhecimento: a *bricolage*, “aproximadamente ajustado ao da percepção e da imaginação”; e o conhecimento científico, que não se apoia na imaginação/percepção. Lévi-Strauss (ibidem, p. 38) coloca a *bricolage* como o procedimento produtor da elaboração mítica. A *bricolage* é um modo de operar, não uma cosmologia em seu “núcleo denso”. Assim, haverá por detrás da *bricolage* uma sensibilidade, determinada por certas confluências históricas, culturais, societárias, que fazem com que os nativos operem como *bricoleurs* desta forma. Como uma *bricolage*, o pensamento neoxamânico é mítico, mais que isto, produto de todo um “espírito de época”. A sua *bricolage*, entretanto, difere daquela do pensamento mítico das sociedades tradicionais porque também incorpora elementos do pensamento científico moderno. Sthan segue comentando sobre a diferença:

[...] e essa questão da convivência, quando eles já têm uma ideologia deles dominante, eles sabem que um tem que ajudar o outro, aquela coisa toda, então assim, eles já estão mais preparados para uma situação dessas, mas as pessoas aqui fora, digamos né, leigas que não têm essa ideia, que o individualismo é uma coisa mais presente, como é isso lá, quando eles chegam não querem mais sair, ou voltar ou não era isso que eu queria, de onde vêm essas pessoas?

... é que tem muitas misturas né, e isso vai de tribo pra tribo, isso vai de tribo pra tribo, então tem muita gente que acha que vida de índio é uma vida boa, e não é né, é uma vida que simplesmente, é... eu acho que tem muito preconceito e falta muita informação né. outro dia eu estava em um seminário no trampo em Paris, no mês retrasado e eu perguntei pra outros colegas que estavam gente de outra academia e aí eu perguntei pra eles assim: diga um iluminado indígena que você conhece? (silêncio)... vocês já ouviram falar em algum iluminado indígena?

A alma do seu universo mítico enraíza-se naquelas sensibilidades próprias da contracultura dos anos 1970 que geraram o movimento Nova Era – nas gnoses esotéricas ocidentais, no orientalismo e no neopaganismo – e também nas interpretações nativas da etnologia, da física, da psicologia, da genética. Noções como “arquétipo”, “inconsciente coletivo”, “*mandala*”, o “xamã interior”, oriundos da psicologia junguiana, estão presentes no discurso do nativo.

Categorias oriundas do esoterismo oriental/teosófico também estão presentes – por exemplo, noções como *carma*, *chakras* e *reencarnação*. Também é evidente a proposta romântica de um retorno à Natureza (ALBANESE, 1992; CAMPBELL, 1997). As ressignificações nativas da física quântica e a noção de “mudança de DNA” são propostas, por exemplo, pelo xamã Rowland Barkley – que forma discípulos em vários países, incluindo o Brasil. Sthan faz os mesmos tipos de correlações:

Em vários lugares do mundo das 4 grandes nações, por exemplo o meu trabalho hoje, quando eu falo de nativo eu não falo do nativo da pele vermelha, eu estou falando do nativo pele branca, do nativo pele amarela, do nativo pele negra, então o Índio Japonês, pouca gente sabe do índio Japonês são os Jaibes da ilha de ROKA, os índios brancos, os lituânicos, o pessoal ali próximo da Sibéria, são os índios Brancos, índios negros ai tem os zulus, tem os aborígenes, são totalmente índios negros, então muito dessas técnicas são, pô a constelação familiar, pô constelação familiar é uma técnica xamânica, nascidas nos Zulus, o Beheling Helingn foi lá aprendeu com os Zulus, moldou e sistematizou aquilo e trouxe pra cá. Traduziu, de um jeito de 7 gerações, coisas que os “Cheroquis” já fazem os Navajos já fazem, os “Yanomâmis” fazem, “Q’eros” fazem do Peru, então não é nenhuma, mas alguém foi traduziu aquilo de forma que possa estar sendo usada. O trabalho todo de renascimento é de origem nativa, todos...

Volto a tratar desses elementos científico-cosmológicos no próximo capítulo. O nativo urbano percebe que faz e considera produtiva esta síntese a partir dos diferentes, refazendo-os num Todo que, para ele, é satisfatório. Sthan justifica esse procedimento da seguinte forma: “a gente vive num mundo globalizado onde a gente adquiriu formas de várias culturas diferentes”. Partindo disso, vejo o new-ager neoxamã também como

um tradutor de diferentes linguagens para uma língua franca – a qual ele denomina “filosofia perene”.

Quanto à “recuperação xamânica de almas”, o neoxamã também o faz. Entretanto, faz isso dentro de um outro universo de significados, num contexto psicologizado, ligado à noção de traumatismos psíquicos e de “partes da alma” que precisam ser resgatadas, utilizando uma linguagem psicológica também oriunda das noções moderno-ocidentais de interioridade e biografia, as quais fundamentaram as cosmovisões de Freud e de Jung. Para o neoxamã, a alma é um composto, um composto de aspectos, de “corpos”, de faculdades, de *chakras*, de elementos cronológicos e biográficos, de episódios e de “traumas”. Usando a expressão que traduz a ação referida pelo xamã tradicional – “recuperar a alma” – o neoxamã realiza uma operação psicológica de resgate. A operação do xamã tradicional encontra, assim traduzida conforme a linguagem do nativo urbano, o seu equivalente. O xamã urbano recupera partes de alma que estão perdidas, fragmentos de uma totalidade psíquica que deveria estar íntegra. Quem, ou quais “entidades”, roubariam partes da alma?

Na cosmologia do xamã urbano (pelo menos na sistematizada por Sthan), os espíritos que causam males trabalham como oportunistas que se aproveitam de uma falha psicológica, de uma “mentira”, ou de um “modelo de comportamento”, construído ao longo da biografia do sujeito. O mal psicológico acarreta um vínculo indesejável com as “entidades”. Cabe ao neoxamã cortar esse vínculo, afastar tais espíritos, mudando a disposição psicológica do seu cliente. Esse raciocínio – o de espíritos oportunistas que possuem a vítima – é observado nos exorcismos – “cultos de libertação” – dos evangélicos e dos carismáticos (MARIZ, 1997, p. 45) e nas sessões espíritas de “desobsessão” (CAVALCANTI, 1983). Bloom (1991, p. 175) vê nesses rituais da *American Religion* um elemento comum entre xamanismo e as religiões pentecostais e carismáticas.

Diferente dos pajés xinguanos, que lidam com os *Mamaé* e continuamente sofrem por isto, os neoxamãs na cidade encontram mais facilmente seus “Animais de Poder” e “de Sabedoria” e os significados possíveis destes, apenas fechando os olhos, relaxando, dançando e entrando em “consciência expandida”. Não é nada tão sofrido, comparado à doença iniciática do pajé. Talvez, o mais difícil seja a quebra de uma certa sisudez do Branco adulto e socializado conforme nosso padrão de normalidade, na direção de experiências que suscitam o lúdico infantil – aquilo que Jung denomina o

puer, a criança (VON FRANZ, 1977, p. 110). Como disse Sthan, “o xamanismo é uma brincadeira séria”. Harner (1995) propõe diversos jogos xamânicos para exercitar este aspecto lúdico-iniciatório.

Nesse mesmo sentido, um dos rituais utilizados por neoxamãs é o jogo de bola Sioux, em que se combinam elementos lúdicos e esotéricos diversos, tais como a divisão do espaço em “direções sagradas”, vinculadas aos Animais, e uma personagem que fica no centro do jogo, “a criança”. Sthan descreveu-me esta “técnica”: O pajé tradicional sofre, enquanto o neoxamã opta pelo “brincar sério” – ambos em sua trajetória iniciática em direção ao invisível. Mas ambos, cada qual em seu próprio contexto de simbolismos e de significações, operam como interventores e como mediadores entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos.

Em busca do poder pessoal: a individualização

Em entrevista, o neoxamã peruano, Agustín Gusman, fala sobre a perda do poder pessoal:

Existe vida em cima e embaixo da terra. Há seres que muitas vezes tratam de surpreendê-lo, e de repente você tem uma emoção. Daí sua sombra cai em mãos dos entes que habitam debaixo da terra. É aí que a sua sombra cai. A partir desse momento, falta-lhe algo, e isso se converte em dor de qualquer enfermidade. E até que ela não seja curada, até que não seja feito um ritual, a sua sombra não regressará ao seu corpo. Enquanto ela não regressar, você ficará assim assustado, sentindo que alguma coisa lhe falta, lhe dói, que você perdeu a sua identidade.

A aspirada integração das diversas partes da pessoa numa totalidade produz, entre outras coisas, aquilo que os nativos urbanos reconhecem como “poder pessoal”. O qualificativo “poder” ou “de poder” aparece com frequência nos diálogos entre Castaneda e Dom Juan. O “poder” é a superação do xamã das limitações e dos condicionamentos existenciais restritivos impostos ao indivíduo “egóico” comum. Uma “planta de poder” é uma erva auxiliar do processo de iniciação do xamã. Uma “cantiga de poder” é uma invocação das “energias” poderosas que invisivelmente movem o mundo. Um “objeto de poder” é um talismã mágico. Mas o “poder” é “pessoal”, ou seja, individual. O “poder pessoal” é uma qualidade essencial ao xamã, conforme a cosmologia de Castaneda. Num diálogo com Dom Juan, Castaneda pergunta

(CASTANEDA, s/d, 14S) “Como posso chegar à explicação de um feiticeiro?”. O índio responde:

Acumulando o poder pessoal. O poder pessoal o levará com toda facilidade à explicação de um feiticeiro [...] Tudo o que fazemos, tudo o que somos, reside em nosso poder pessoal. Se temos o suficiente, uma palavra que nos for pronunciada pode ser suficiente para mudar o rumo de nossas vidas. Mas, se não tivermos suficiente poder pessoal, o fato de sabedoria mais significativo nos poderá ser revelado sem que tal revelação faça a menor diferença.

O objetivo do neoxamã é atingir um estado, uma condição, em que seu “poder pessoal” seja suficientemente forte, “carregado” para uma nova dimensão de conhecimento. Em Castaneda, o “poder pessoal” serve ao propósito gnóstico, ou seja, de se tornar uma qualidade da pessoa que a capacite a “ver” a “realidade incomum”: o *Nagual*. O processo envolvido é o de percepção de que a pessoa comum é uma entidade decomponível em aspectos, em partes, e sua integridade é uma ilusão.

Harner, por sua vez, mantém em sua obra essa noção de “poder pessoal”. Na etnografia de Harner (1963, p. 139), essa noção pode ser observada no estudo sobre os Jívaro, quando ele descreve o processo iniciático de aquisição do espírito guardião – o *arutam* –, o qual implica:

Upon acquiring this *arutam* soul, the person feels a sudden power surge into his body, accompanied by a new self-confidence. The *arutam* soul is supposed to increase a person’s power in the most general sense. This power, called *kakarma*, is believed to increase one’s intelligence as well as simple physical strength, and also to make it difficult for the soul possessor to lie or commit other dishonorable acts [...].

Noção similar é descrita ainda nos anos 1920 por Boas (2004, p. 318), que comenta o processo do índio norte-americano de domesticar seu espírito guardião:

[...] O poder mágico que o homem assim adquire pode lhe dar capacidades especiais: pode torná-lo um caçador, um guerreiro ou um xamã de sucesso; ou pode lhe dar poderes para adquirir riquezas, sucesso no jogo ou o amor das mulheres.

O poder pessoal referido por Castaneda e Harner seria uma ressignificação do mesmo *karma* do Jívaro e o poder do *manitu* dos índios algonquinos da América do Norte. O “poder pessoal” xamânico ameríndio converte-se em categoria que serve ao individualismo moderno-ocidental: a noção “cosmo-centrada” verte-se em “ego-centrada”. Em Castaneda e em Harner, como neoxamãs, o “poder pessoal”, além de qualidade condicional para o conhecimento, é também apresentado como uma qualidade interessante para a saúde e para o equilíbrio fisiológico do indivíduo. Esse poder é

obtido pelo constante chamamento do “animal de poder”. Aqui, portanto, uma categoria cosmológica indígena é recontextualizada – justamente porque apresenta uma certa equivalência semântica – para a noção de *Self* ocidental, Nova Era.

É o “animal de poder” que confere ao indivíduo que o invoca o seu “poder pessoal”. Diz Harner (1995, p. 115):

Os xamãs de há muito perceberam que o poder do espírito guardião ou tutelar torna a pessoa resistente às doenças. A razão é simples: ele propicia um corpo vigoroso que resiste à intrusão de forças exteriores. Do ponto de vista xamânico, num corpo cheio de poder, simplesmente não há lugar para a fácil entrada de energias intrusas e prejudiciais, conhecidas, na realidade, como doenças.

E Harner acrescenta (ibidem): “Um poder animal ou espírito guardião, como aprendi desde o início com os Jívaro, não só aumenta a energia física da pessoa e a sua capacidade de resistir a doenças contagiosas, como também aumenta sua acuidade mental e autoconfiança. O poder faz com que até mesmo mentir seja mais difícil”.

O Poder Pessoal assume, entre os neoxamãs, o papel de uma metáfora referente à noção de uma integralidade do indivíduo, do *Self* – o poder que pode ter a pessoa. E a meta, aqui, não é a de enfraquecer esse poder, mas, justamente, de fortalecê-lo. Sthan afirma que o grande problema dos indivíduos contemporâneos é a perda do poder pessoal, a causa de todo enfraquecimento, de toda doença, de todo insucesso financeiro, afetivo e social.

Ao tornar o mundo mais próximo das nossas próprias mãos, ao deixar os poderes superiores mais acessíveis à nossa própria vontade, simbolicamente mais controláveis, o poder pessoal é como a prática da magia que delimita, define e aproxima os resultados que promete. A magia é a capacidade de modificar o mundo através de atos de caráter ritual, é um conjunto de técnicas de manipulação do sobrenatural orientadas a alcançar propósitos específicos.

Nesse sentido, o poder pessoal atua assim como a magia ativando o *empowerment*²⁹ e ajustando o foco, delimitando a ambição, parcializando-a. A religião às vezes em função da vida eterna, procura moralizar nossa vida neste mundo. Já a magia, não procura introjetar nos humanos quaisquer preceitos de moralidade ou

²⁹ *Empowerment*: Não há uma palavra adequada em português para traduzir este termo inglês. Sua tradução literal seria empoderamento (em-poder-amento, que tem haver com poder). A ideia é "empoderar" o fiel (poder para resolver seu problema imediato).

inocular em nós qualquer sentimento de culpa. Como repete Sthan muitas vezes:” Tudo é uma questão de escolha, você escolheu, então seja feliz com suas escolhas!”. Sua regra de ouro, a única regra geral, é seguir à risca o figurino ritual. Na melhor ou na pior das hipóteses, a magia é amoral. Uma via de salvação diferente da via moral, não necessariamente o seu contrário. Para o pensamento de Sthan, não há o Mal com letra maiúscula, assim como não há o Bem. São categorias próprias do pensamento metafísico-religioso. Sofrimento e desventura, enfermidade e aflição, tudo é efeito de uma escolha cuja solução só pode ser outra escolha. Simples. Nada de culpas. Onde Magia é vontade de poder; religião vontade de obedecer.

“Despertando o seu xamã interior”: a reconstrução de si mesmo

O antigo idealismo mágico dos românticos produziu a categoria “inconsciente” (*Unbewusst*), que veio fundamentar a prática e a teoria da psicanálise freudiana e da psicologia de Jung (ANDRADE, 1990). Para os românticos, apenas a aventura intelectual e imaginativa da introversão em direção ao inconsciente é capaz de abrir os horizontes cognitivos do indivíduo às verdadeiras raízes da realidade, da outra e verdadeira realidade. A verdade não está na racionalidade, mas no fim de uma viagem ao inconsciente. Gusdorf (ibidem) ainda ressalta a relação entre o idealismo mágico romântico e as noções da alquimia – diga-se de passagem, um material de análise sempre presente em Carl Jung e referência recorrente entre autores “gnósticos”. A alquimia é a química da interioridade, a combinação e tensão entre os substratos da mente e da alma. Jung compara a alma a um laboratório alquímico, recorrendo às imaginações dos antigos gnósticos medievais, dos alquimistas e dos místicos rosacrucianos (JUNG, 1984, 1985, 1986, 1990, 1991, 2003). Jung entendia que a alquimia seria uma continuação direta das doutrinas gnósticas heréticas do início do cristianismo (JUNG, 1991: *passim*).

Jung é frequentemente apontado e citado por neoxamãs como um pesquisador que promoveu o resgate de imaginação, que se debruçou de modo produtivo sobre a possibilidade de um mapeamento do mundo interior e das vias de acesso a este – através da análise dos sonhos, através dos símbolos da alquimia e do xamanismo, através da análise e utilização de técnicas tribais de alteração de estados de consciência. Gramacho e Gramacho (2002, p. 14) apontam Jung como o responsável pelo resgate desse material

“primitivo” que vem fundamentar a prática e a cosmologia do xamanismo urbano: “Desde o início do século XX, estudiosos e curiosos voltaram-se para resgatar o conhecimento do qual falavam alguns remanescentes dessas culturas consideradas primitivas e começaram a perceber o seu valor e o quanto o homem havia se desviado do conhecimento e do caminho original. Dentre eles destacam-se o psicólogo e psicanalista Carl Gustav Jung, o sociólogo Michael Harner (1975), o antropólogo e escritor Carlos Castaneda, Mircea Eliade, especialista em culturas primitivas entre outros”.

Sabemos que Jung se interessava por xamanismo. Em suas obras, ele menciona frequentemente a figura do xamã e, para tal, recorre a Mircea Eliade e às noções deste sobre xamanismo e religiões arcaicas. O próprio Jung, no ano de 1924, submeteu-se à experiência de vir até a América e passar alguns dias em uma aldeia indígena, Pueblo, no Novo México, em companhia dos xamãs nativos que celebravam rituais para o sol (JUNG, 1990; STORR, 1977, p. 33). Ele estava interessado na afirmação dos índios Pueblo de que o sol era pai deles. Isto o ajudaria a compreender as afinidades epistemológicas entre mitos e os delírios dos psicóticos (os quais ele considerava como mitos personalizados que não são compreendidos). Jung foi recebido pelo líder espiritual dos Pueblo, Ochway Bianco (Lago-da-Montanha), e conversou demoradamente com ele, fazendo longas caminhadas pelas altas trilhas nas montanhas. Repetiu-se, neste encontro, a relação de aprendizado do Índio para o Branco, semelhante ao que é descrito por Castaneda em relação a Dom Juan. A conversa entre Jung e Ochway foi registrada em suas memórias (JUNG, 1990) e tem um conteúdo bastante “xamânico”, no sentido de se referir às questões religiosas e cosmológicas dos Pueblo. O índio Pueblo desafiou Jung a compreender, por exemplo, “como o mundo todo surgiu dali, daquela montanha onde viviam os Pueblo”.

Jung interessou-se profundamente pelas cosmologias ameríndias e citava os mitos e a conhecimento dos xamãs como exemplo do possível acesso à sabedoria latente no *inconsciente*. Jung ficou impressionado, sobretudo, quando o líder espiritual Pueblo disse-lhe que “o homem ocidental só consegue pensar com a cabeça, mas não é capaz de pensar com o coração”. Jung via nos xamãs tradicionais um exemplo bem sucedido de viagem ao mundo do “inconsciente”. O xamã contraporia à racionalidade ocidental um conhecimento advindo “do coração”. Assim, para ele, o conhecimento dos xamãs se fundamentaria em *arquétipos* universais e, portanto, representa uma continuidade com

outros conhecimentos esotéricos, tais como a Alquimia e a Gnose – as quais, também para Jung, representariam o resultado e a descrição de viagens ao inconsciente. Jung era simpático às relações que Mircea Eliade elaborava entre mitos arcaicos, entidades xamânicas, figuras da alquimia e cosmologias dos mais variados povos. Tais relações comprovariam a universalidade dos arquétipos e a realidade do “inconsciente coletivo”.

Em sua noção totalizante de um “inconsciente coletivo”, Jung postula que essa instância psicológica é habitada por entidades “não-eu” universais e polimorfas, as quais denomina “arquétipos” ou “dominantes”. O inconsciente coletivo pode enlouquecer ou tornar sábio um homem, afirma Jung. Ele é o primordial, do qual e para o qual todas as religiões e práticas xamânicas convergem, propõe Jung. Os “arquétipos” são os deuses das diversas cosmologias, os quais, polimorfos, continuam a existir num eterno tempo psicológico e que assumem manifestações peculiares nas singularidades de cada indivíduo e de cada cultura. Entre os arquétipos diversos existentes no “inconsciente coletivo”, Jung admite um arquétipo especial: o “xamã Interior”, ou “Demônio Mágico”, também denominado “O Velho Sábio”: “a imagem deste demônio deve pertencer a um dos estágios mais elementares e arcaicos do conceito de deus. É o tipo do primitivo feiticeiro da tribo ou xamã, personalidade dotada de poderes excepcionais, carregada de força mágica. Frequentemente aparece como uma figura de pele escura, de tipo mongoloide, quando representa um aspecto negativo, eventualmente perigoso. Às vezes é difícil ou quase impossível, diferenciar essa figura da sombra; mas quanto mais dominante for a nota mágica, mais fácil a diferenciação. Isso não é de pouca importância, visto que pode revestir-se do aspecto muito positivo do Velho Sábio” (JUNG, 1985, p. 87). *Phillemon* era o nome do “xamã interior” de Jung, com o qual ele relata ter mantido longas e proveitosas conversas e ter obtido grandes revelações (JUNG, 1990). *Phillemon* foi descrito e desenhado por Jung como um velho de barbas, ornado com chifres e adornos xamânicos e que teria sido um antigo gnóstico helênico.

Storr (1977, p.14), biógrafo de Carl Jung, relata a tendência desde sempre de personificar, ou seja, de dar uma identidade própria, aos aspectos distintos da mente. Esse procedimento de Jung é usual também entre os neoxamãs, inspirados nas imagens das cosmologias ameríndias, quando dão aos “aspectos internos do indivíduo” a identidade de Animais específicos: “Urso”, “Lobo”, “Leão”, ou “Animal de Poder”, ou “Animal de Cura” etc.

Storr (ibidem) diz o seguinte:

Assim, alguns arquétipos, especialmente figuras de “anima”, “animus” e “velho sábio”, oram personificados dessa maneira. Além disso, Jung encorajou os seus pacientes a manterem diálogos com essas “figuras provenientes do inconsciente” como se fossem pessoas reais no mundo externo. Para ele, provavelmente, eram tão reais, de fato, quanto as pessoas com quem estavam em contato na vida cotidiana. A linguagem que ele usa a respeito de tais figuras sugere que, como os médiuns acreditam, Jung considerava-as existentes num “mundo imperecível”, manifestando-se de tempos em tempos através da psique de um indivíduo. Na sua autobiografia, por exemplo, Jung refere-se a uma figura que teve origem num de seus sonhos e a quem deu o nome de Philemon. Essa figura, escreve Jung, ensinou-lhe a objetividade psíquica e a realidade da psique. Mantendo conversas com ele, Jung acabou convencido de que Philemon possuía uma intuição superior e gerava pensamentos, dentro da mente de Jung, que ele próprio não teria sido capaz de conceber.

Xamã interior

Independente de seus usos e semânticas, podemos dizer que no processo de modelagem por que passa um noviço, este é o ponto de chegada, a conquista da possibilidade de uma carreira. Essa noção junguiana de uma figura interior, de um “xamã interior”, aparece de modo muito recorrente no discurso e nas fontes literárias neoxamânicas – e também na literatura junguiana, tornando indefinidas, frágeis, as fronteiras entre um “terapeuta xamânico” e um “terapeuta junguiano”, em certos momentos. Assim, é possível encontrarmos em um texto de psicologia uma série de exercícios de mentalização para a evocação do “xamã interior”, de um estilo imaginativo bem próximo daqueles exercícios xamânicos de Michael Harner (FEINSTEIN e KRIPPNER, 1997). Essa linha terapêutica situa-se dentro daquilo que esses autores junguianos denominam “mitologia pessoal” e inclui o estudo de mitos de povos ágrafos. Feinstein e Krippner afirmam (ibidem, 49s) que o “xamã interior” detém o poder de comunicar, como mediador interno, o mundo da consciência de vigília com aqueles “outros mundos”; detém o poder de alterar os acontecimentos cotidianos, produzindo situações inusitadas e necessárias; detém o poder de orientar a “mitologia pessoal” do indivíduo. Os autores comparam tais poderes do “xamã interior” com os poderes equivalentes, no mundo externo, dos xamãs tribais. Após tais considerações, os autores convidam o leitor a relaxar e a manter um encontro interno com seu “xamã, cumprimentando-o e dialogando com ele. Em diversos encontros lembro-me de Sthan pedindo aos presentes que, durante sua “Viagem Xamânica”, ao som do tambor mágico, todos estivessem abertos para o encontro com o seu “xamã interior”: ele teria algum

recado importante. Um dia, descendo a montanha, após minha segunda busca da visão, Sthan me disse que sabia mais de mim do que eu mesma.

Heelas (1996, p. 46s) vê a presença de Jung, não exclusivamente no xamanismo urbano, mas em todos os segmentos Nova Era. O autor considera Jung, a teósofa e mística Helena Blavatsky, do século XIX, e o místico sufi Gurdjeff “três figuras chave” e antecedentes importantes da contracultura, influenciadores das cosmologias Nova Era.

O papel destes três estaria em enfatizar a realização espiritual de um *Self* interno.

Von Franz (ibidem, p. 210) chega a comparar o seu trabalho de psicoterapeuta com o do xamã:

Além disto, a terapia de grupo precisa evidentemente de um líder, cuja função deve ser considerada mais de perto. Da perspectiva histórica, o papel do padre, bem como o do médico e do psicoterapeuta, remonta ao do xamã e do curandeiro dos povos primitivos, entre os quais este era mais especificamente o guardião do ritual tradicional, e aquele, o protetor da vida da alma, especialmente no tocante ao modo correto de morrer e à jornada adicional da alma depois da morte. Curar a alma do indivíduo e os estados coletivos de possessão é, na verdade, a principal tarefa do xamã. Se encontrar um demônio ou um espírito – ou seja, em termos psicológicos, um conteúdo arquetípico do inconsciente -, um homem comum será possuído por ele e, em consequência, ficará doente. O mesmo costuma acontecer com o xamã durante o período de iniciação, mas ele sabe como livrar-se e como curar a si mesmo por meio do tipo certo de comportamento diante do mundo do espírito. Isso o capacita a, mais tarde, ajudar os sofredores comuns que não podem ajudar a si mesmos. As experiências simbólicas interiores vividas pelo xamã no decorrer do seu período de iniciação são idênticas às experiências simbólicas que o homem moderno vivencia no processo de individuação. Pode-se, portanto, dizer que o xamã ou curandeiro era a pessoa mais individualizada, isto é, mais consciente, do grupo a que pertencia.

Isso lhe conferia, ao lado de outros membros do grupo, uma autoridade natural, emanada de seu interior. Mas desde o começo, mesmo nesse estágio inicial, aparecia a sombra do xamã, ou seja, o mágico negro psicopata, que abusava de sua experiência interior (a experiência do mundo do espírito) para fins pessoais de poder. O verdadeiro xamã tem um poder que ele não procurou: os espíritos, particularmente o arquétipo do self, ficam ao seu lado; mas o mágico negro reivindica, com o seu ego, o poder coletivo, estando, por essa razão, psiquicamente enfermo. Os exemplos disso são Rasputin, Hitler e figuras semelhantes. Todavia, o processo de individuação é incompatível com toda espécie de reivindicação de poder social. O mesmo acontece quando uma pessoa finge ser líder liberal bem-intencionado e moderado ou um “paternal pastor de almas”.

Expressando uma visão romântica do xamã, na qual se separa o poder xamânico propriamente do poder político-pessoal, von Franz, no texto acima, traduz a experiência de “ser xamã” para a experiência do processo psicológico individualizante, descrito conforme os termos modernos-ocidentais junguianos. Esse tipo de tradução é recorrente entre autores neoxamânicos mais intelectualizados. E a obra de Jung presta-se muito bem a tal procedimento.

A figura do bom selvagem, do primitivo sábio, fascina as pessoas simpáticas às ideias de Jung porque representam uma porta aberta para aspectos insólitos daquilo que, em sua cosmovisão, seriam os conteúdos misteriosos do “inconsciente coletivo”. Por outro lado, a cosmovisão junguiana presta-se muito bem como uma das fontes de categorias para a cosmologia dos neoxamãs. As categorias ocidentais junguianas possibilitam a domesticação de categorias exóticas dos *primitivos*. Jung contribuiu com a redenção da figura do xamã – antes, um *histérico*. Autores diversos ajuizavam que o xamã seria um tipo de histérico ou vítima de um quadro psicopatológico que mantinha sua condição – como já abordei em capítulo anterior.

Vitebsky (2001, p. 139) pontua que, a partir dos anos 1960, houve uma transformação dessa noção sobre o xamã, que culminou com a busca pelas experiências psicodélicas *hippies*. O autor não menciona, entretanto, o fato de que também a difusão da psicologia de Jung contribuiu para uma outra interpretação das ditas “experiências com o inconsciente”, através dos estados de transe, através de indução por drogas psicoativas ou mesmo como interpretação da experiência da loucura. O “inconsciente” junguiano, diferente do “inconsciente” freudiano, contém uma sabedoria latente, contém figuras arquetípicas – tais como o “Velho Sábio”, o Xamã Interior – e assim anuncia a “viagem” até estes parâmetros como a essência do processo iniciático, algo diverso de um processo destrutivo e caotizador. Deduz-se das teorias de Jung que o xamã é um bem sucedido nesta viagem, enquanto o louco pode ser considerado como o xamã que se perdeu na jornada e foi tragado pelos processos catalizadores do inconsciente.

Não cabe ao escopo deste trabalho estabelecer a plausibilidade ou não da teoria junguiana do “inconsciente coletivo” e dos “arquetipos”. Não cabe aqui discutir as teorias de Jung, tal como fez Shanon (2003 e 2003), concluindo pela insuficiência das teses junguianas para se explicar os conteúdos das visões do *ayahuasca*. Pretendo somente discutir a relação de continuidade entre as ideias de Jung, entendidas como uma cosmologia nativa, e as outras categorias cosmológicas dos neoxamãs e *new-agers*: os últimos incorporam noções do primeiro. Shanon (2002), após experimentar o *ayahuasca*, passou a se interessar pelo conteúdo das visões produzidas pela planta, considerando esta questão, qual seja, se os animais vistos constituiriam ou não universais relativos ao que Jung denomina “inconsciente coletivo”. Shanon (*ibidem*, p. 690s) pergunta-se se pode, então, haver algo que não seja culturalmente determinado –

ou seja, ele se aproxima da questão de Joseph Campbell: a de universais atuantes sobre os humanos que independem de determinismos culturais.

Considerações finais

Na pesquisa de campo encontrei neoxamãs de diferentes formações, com diversos interesses de atuação e sua própria rede de seguidores, mantendo relações com xamãs, trocando interesses, práticas e símbolos. Como já foi dito, o aprendizado reúne além de leituras, cursos de formação xamânica e práticas afins, participação em cerimônias e encontros e, o essencial convívio com algum “xamã indígena” (ou “xamã de aldeia”). Incorporar novos *habitus*, repetindo práticas corporais, aprendendo uma linguagem verbal e não verbal. Segundo Goffman (1975), podemos estar diante de um processo de idealização e instalação de crenças no qual o sujeito incorpora e idealiza os valores oficialmente reconhecidos pelo universo xamânico e neoxamânico. É por isso que nos propomos estudar tanto os processos de modelagem entre xamãs e neoxamãs, como também, ao final, a rede do neoxamanismo como um todo, igualmente modeladora, impondo modos de agir e pensar, bem como sendo central para o reconhecimento da autoridade de um dado praticante.

O novo *habitus* vai além de posturas corporais, inclui ornamentos corporais como colares, braceletes, cocares, tornozeleiras, brincos, anéis de diferentes “tradições” e etnias. As “alianças” entre esses diferentes grupos podem formar uma estreita rede de relações na qual todos os atores envolvidos devem ser vistos como dotados de agência, possuindo discursos e interesses próprios, sendo ao mesmo tempo reconhecidos entre seus pares e também os reconhecendo. Esses interesses, assim como o significado atribuído aos diferentes elementos materiais e simbólicos que circulam no âmbito dessa rede, são negociados na interação.

CAPÍTULO 4

O circuito neoxamânico: a “rede de poder”

Neste capítulo apresento os centros do circuito neoxamânico da rede de interação mapeada durante esta pesquisa, partindo da tenda do suor em Parnamirim/RN e fazendo conexões com uma rede local, regional e transnacional. As relações das partes envolvidas, público e atores simultaneamente; a centralidade das informações que definem e suas redes ou clãs e a posição política de seus atores gerando um dinamismo e variação permanente, familiarizando o estranho.

As regularidades da rede de irregularidades

Magnani (1999) fez um estudo das principais práticas do xamanismo urbano com presença na cidade de São Paulo e classificou as atividades, a *grosso modo*, em cinco *linhas*, que, numa primeira classificação, foram divididas a partir de indícios autorreferenciais:

- a) “Norte-americana”: sua principal referência são os ritos, mitos e práticas xamânicas atribuídas a grupos indígenas situados no território dos Estados Unidos e Canadá.
- b) “Andina”: sua referência é a cultura de grupos da região dos Andes, incluindo sua porção amazônica e também práticas xamânicas do território do México e da América Central; em alguns casos se faz alusão a plantas psicoativas, como *peyote*, *ayahuasca*, *don pedrito* etc. Em outros casos, trabalha-se evocando principalmente parte das cosmologias daqueles grupos.
- c) “Índigena brasileira”: desenvolvida e conduzida por membros de diferentes nações indígenas do território brasileiro, escolarizados e com bom trânsito em diversos setores da sociedade nacional como universidades, ONGs, órgãos governamentais, instituições religiosas e espaços do circuito neoesotérico. Tem como base referências a uma “cultura indígena” em geral, ainda que com alusões a este ou aquele grupo, sem que mantenham necessariamente algum tipo de relação permanente com suas aldeias.

d) “Eclética”: articula elementos de várias tradições desde, por exemplo, as tibetanas pré-budistas, as da Ásia Central e do Norte, passando pela incorporação de alguns elementos das regiões afro-brasileiras até, finalmente, pela inclusão de certas formulações referidas a determinadas especialidades científicas.

e) “Independente”: constituída por praticantes que utilizam algumas técnicas xamânicas tradicionais para efeitos terapêuticos e em sessões mais fechadas; trata-se de experiências em consultório que procuram estabelecer e explorar relações entre determinadas propostas das ciências psicológicas com tradições xamânicas, vistas como outra via de acesso às dimensões do inconsciente.

Mais do que qualquer segmento da Nova Era, é via xamanismo que se valoriza e constitui uma *tradição*, na forma de uma *sabedoria* que se acredita estar contida nos gestos e crenças “conservados” em “ritos primitivos”, transmitidos oralmente, associada a referências a certas formulações atribuídas a este ou aquele ramo da ciência, o que corrobora para legitimação desses “antigos saberes”. A Pipa Sagrada, por exemplo, também chamada de *chanupa*, um cachimbo, é presenteada entre mestre e aprendiz. Na literatura lakota, a *mulher búfalo branco*, símbolo de pureza e renovação, trouxe como presente o conhecimento dos segredos da Pipa Sagrada. Estes dois conceitos – objeto e cerimônia, símbolo e ritual – são o coração de toda crença espiritual lakota, reproduzida em todos os centros que visitei. Organizando o campo que une diversos atores e tradições, Léo Artese, neoxamã do Céu da Lua Cheia ³⁰ classifica dois tipos de xamanismo:

Atualmente o xamanismo pode ser dividido em duas escolas. **O xamanismo tradicional que segue as tradições nativas e o neoxamanismo** que adapta a essência com práticas terapêuticas e de linhas diversas numa realidade urbana. O xamanismo cobre práticas de cura de ancestrais primitivos e indígenas ao redor do mundo. Gosto de trabalhar num conceito de **Xamanismo Universal**, que une o xamanismo tradicional e o neoxamanismo num só movimento para uma "Nova Consciência", fazendo conexões entre os conhecimentos esotéricos do Oriente e do Ocidente, sem cair na xenofobia dos povos do passado e nem na banalização típica de muitos movimentos New Age.

Atualmente muitos xamãs, inclusive no Peru, rezam para Cristo e aceitam que Jesus foi um Xamã Iluminado. Podemos numa abordagem mais abrangente dizer que a Doutrina

³⁰ Site *xamanismo.com.br*.

Santo Daime é um xamanismo cristão, assim como a Native American Church nos EUA, a Umbanda, a União do Vegetal, a Barquinha, o Catimbó, os cerimoniais com cogumelos de Maria Sabina, e outros. Existem traços do xamanismo em todas as religiões: no Budismo Tibetano, no Judaísmo, no Tantrismo, no Cristianismo. Isso torna muito desafiante a tarefa de separar o que é e o que não é xamanismo, pois tudo está conectado!

Quando percebemos a conexão Universal entre nós e todos os que viveram e que estamos todos ligados, conectados, compreendemos que todas as histórias fazem parte da nossa história. A consciência da conexão é vital ao aprendizado da convivência mútua. Ninguém vence sozinho. Todos têm a necessidade de nos conectar com algo fora de nós, com nossos companheiros de caminhada e com algo maior que nós todos. No xamanismo, procuramos aprender com as vozes dos ancestrais, dos velhos, das tradições, das crenças. Esse aprendizado é básico para podermos traçar o mapa de nosso caminho de acordo com o livre arbítrio.

Wagner Fraga, xamã urbano do *Clã Lobo do Cerrado*, assim representa os líderes espirituais que conheceu no seu caminho de aprendizado:³¹

Geralmente pelo que eu pude observar nesses anos de estudo no Caminho Sagrado, poucos conseguem ir além da jornada de iniciação. Líderes Espirituais verdadeiros são raros. E raros também são as pessoas de conhecimentos, no meu caso, eu posso contar nos dedos das duas mãos essas pessoas. Não quero dizer que não existam mais do que cinco Líderes Espirituais, mas eu nesses anos de estrada só conheço esse número. Muitos dos que trilham essa estrada pararam no meio do caminho, e ficaram satisfeitos em se tornar curadores. Converteram-se em mestres do seu próprio caminho. E há aqueles que são seduzidos pelo poder. Começam a cair sob o fascínio de seu próprio poder, seduzido por sua própria pessoa. Perdem-se durante o trajeto. E a jornada pode durar pelo resto de suas vidas.

O domínio da prática vai depender do conhecimento técnico adquirido no processo de aprendizagem do xamã urbano. Dentro da variação, usando a distinção de Goffman (1975) identifiquei os neoxamãs com domínio de práticas limitadas, atuam no sistema sem compromisso com toda cosmovisão neoxamânica, sua atuação é localizada, não atuam diretamente na rede, mas se alimentam dela; a segunda está relacionada ao que chamo de catalizadores; eles têm um domínio mais abrangente de práticas, lideram ou atuam em clãs e núcleos xamânicos, formam subgrupos dentro da rede e atuam diretamente por vezes interferindo ou definindo o seu fluxo; o terceiro são os eremitas,

³¹ Site xamanismo.com. autor de "Caminhando com os Ventos" - Wagner Frota

que vivem à margem da rede seu processo de aprendizagem, que varia entre o contato com xamãs da aldeia e a literatura nativa e antropológica, sua interferência na rede é limitada e depende de seus simpatizantes, um ponto permanente de transição e autoilusão do ideal xamânico.

A noção de *redes / redes sociais* nasce na Antropologia Social. Em 1940, Radcliffe-Brown usa o termo "redes". Barnes (1972) preocupava-se com a heterogeneidade dos usos da noção de redes, alertando que a ideia de "redes" pudesse tornar-se mais uma palavra da moda, sem definição clara, nem uso específico. Barnes (1972) e Mitchell (1969), referem-se à necessidade de distinguir o uso metafórico do analítico no que se refere às redes.

Para Barnes (1972), não existe uma teoria de redes sociais, sendo possível a adaptação da noção de rede a diversas teorias. A concepção básica de redes – tanto para uso metafórico, quanto para o uso analítico – seria a de que a configuração de vínculos interpessoais entrecruzados, está de forma inespecífica conectada às ações dessas pessoas e às instituições da sociedade.

A ideia que permeia a metáfora de redes é a de indivíduos em sociedade, ligados por laços sociais, os quais podem ser reforçados ou entrarem em conflito entre si. A expressão rede social total cunhada por Radcliffe-Brown na década de 1950, pretende caracterizar a estrutura social enquanto uma rede de relações institucionalmente controladas ou definidas. Como ressalta Boissevain (1987), revendo os fundamentos dos conceitos de Radcliffe-Brown, haveria um pressuposto básico da existência de uma estrutura social que pudesse ser isolada e comparada com outras estruturas sociais, através do isolamento de relações sociais institucionalmente controladas.

Bossivain (ibidem), em sua crítica, nos adverte quanto à necessidade de observarmos as constantes mudanças a que estão submetidas às relações sociais e a impossibilidade de que sejam apreendidas e descritas somente em termos de normas. Radcliffe-Brown parece ter usado a noção de *rede* numa abordagem metafórica, na medida em que nos remete a uma imagem de interconexão de relações sociais, sem deter-se na especificação das propriedades dessas interconexões.

Mitchell (1969) nos indica que como metáfora a noção de rede não permite a percepção de vários aspectos das relações sociais tais como ausência de ligação, intensidade, status, papel social. A preocupação de Mitchell (ibidem) parece ser a de tensionar as duas possibilidades de uso, o metafórico e o analítico, na medida em que

também sugere os limites colocados para o uso analítico de redes que limitaria a representação de pessoas em "nós" de uma rede, e os relacionamentos entre eles em "linhas" ou "elos". Nesse sentido, o mesmo autor lembra que a noção de redes sociais como método de análise deve ser usada de modo complementar a outros métodos da Sociologia e da Antropologia. A partir dessas ideias, montei o que chamei de circuito neoxamânico, reunindo centros e diversos atores a partir da colaboração de Sthan (Alfa) e as pesquisa no campo.

O calendário de encontros neoxamânicos

Os eventos do *calendário* no xamanismo urbano movimentam o circuito e podem ser periódicos ou sazonais. No segundo grupo, cuja referência é o “ciclo do sol”, os Festivais são os Equinócios e Solstícios, respectivamente de primavera e outono, verão e inverno. Marcam as estações do ano. Abaixo o quadro de relações apresentado por Léo Artese e suas relações com o calendário gregoriano:³²

- a) *Equinócio de Outono* – Celebrado no dia 21 de março. O outono é simbolizado pelo Oeste, o Urso Negro, significa a meia-idade de nossa vida, quando fazemos uma introspecção a fim de procurar a sabedoria e conhecimento, equiparados ao inverno e a idade avançada. Tempo de banir o que não se deseja mais, de deixar cair as “folhas secas”, e se preparar para a interioridade, tal como a natureza oculta do inverno.
- b) *Solstício de Inverno* – Início em 21 de junho. O inverno é o começo do ciclo - o nascimento do Sol, trazendo de volta à luz, tirando-nos da escuridão. O Norte é a direção associada ao Inverno, ao Búfalo Branco. Período de purificação. Nesta data o sol renasce do ventre escuro da Mãe Terra, simbolizando a renovação das esperanças, novas promessas de alegria e realizações. Marca a espera de uma nova luz, simbolizada na ênfase ao fogo, para que a escuridão do inverno não domine o mundo.
- c) *Equinócio de Primavera* – Início em 21 de setembro. Tempo de recomeçar, de plantar sementes em nossos jardins e sementes para o nosso

32

próprio processo de crescimento durante o novo ciclo. A Direção Leste é associada à Águia, à alvorada e novos inícios. Assinalado como rito de fertilidade, que celebra o nascimento da primavera e o redespertar da vida na terra.

d) *Solstício de Verão* – Início em 21 de Dezembro. É o período para libertar forças escuras do nosso interior, de celebrarmos em conjunto e de nos prepararmos para o declínio da força solar. O Sul (norte para o Hemisfério Sul) é direção associada ao Verão. É a época do crescimento rápido, para se alcançar a plenitude com o Coiote. É celebrado, no Hemisfério Sul, obedecendo ao início do verão.

Estação Vão	Ciclo da Terra	Cerimônia Pagã	Corresponde	Hemisfério Sul	Hemisfério Norte
A Colheita	Amadurecimento	Lughnassadh	Missa do Pão	01 de fevereiro	1 de agosto
Verão	Crescimento	Litha	São João	21 de dezembro	21 de junho
Última Colheita	Decomposição	Samhain	Finados	30 de abril	31 de outubro
Fertilização	Fertilização	Beltane	Santo Antonio	01 de novembro	01 de maio
Germinação	Germinação	Imbolc	Candelária	01 de agosto	01 de fevereiro
Outono	Morte	Mabon	Ação de Graças	21 de março	21 de setembro
Primavera	Nascimento	Ostara	Páscoa	21 de setembro	21 de março
Inverno	Renovação	Yule	Natal	21 junho	21 de dezembro

Tabela 1

Jornadas xamânicas

As *jornadas xamânicas* são vivências que podem ser realizadas em centros urbanos ou em locais mais afastados como sítios, pousadas ou reservas ecológicas. No geral tem uma mesma estrutura: (1) o facilitador explica a dinâmica do encontro e sua linha de atuação; (2) em seguida, os participantes se apresentam e falam da sua intenção de estar no encontro. Cada integrante segura um bastão, que lhe garante a palavra. Dependendo do tipo de jornada, são acrescentadas atividades, cuja frequência e duração depende do tempo previsto para o encontro, variando de um fim de semana iniciando na sexta à noite até o domingo depois do almoço, ou como no caso da *busca da visão*, pode variar de 4, 7 ou 13 dias consecutivos.

Os *programas* também podem apresentar práticas de *viagem xamânica*, confecção de *teias de sonho*, a invocação dos “Animais de Poder”, o conhecimento das “ervas de poder” (ou ervas mágicas) e “ervas de cura” (ou ervas medicinais), “vivências” rituais em grupo, dança, canto etc. As práticas nos cursos, consistem de exercícios em grupo, basicamente corporais, e exercícios individuais. Nos encontros que participei, a maior parte do tempo era dedicada à prática da *viagem xamânica*, quando todos os participantes deitavam-se sobre o chão e, assim, ao som marcado de um tambor percutido por Sthan, se propunha deixar a mente divagar e descer ao “mundo profundo”, indo ao encontro dos animais, dos “totens internos”. Depois de cada viagem, os participantes sentavam-se em círculo e trocavam impressões a respeito de suas experiências. Sthan ouvia os relatos e complementava, dando algumas explicações. As características atribuídas a esses Animais assumem assim, conforme a interpretação dos praticantes, do processo de imaginação, significados específicos vinculados ao momento da biografia do indivíduo em questão e também significados vinculados à personalidade deste.

As jornadas xamânicas são constituídas por práticas corporais que incluem relaxamento, danças, ensino e prática de técnicas de cura, autocura, massagem, autoconhecimento, realizada em grupo, em pares ou isoladas (como no caso da busca da visão); ritos envolvendo defumações, fogueira, confecção de lanças, flechas, máscaras, pintura corporal etc; práticas específicas para obtenção do estado alterado de consciência ou realização da viagem xamânica através da sauna sagrada, toque de

tambor e chocalho, relaxamento com indução e, em alguns casos, utilização ritual de planta psicoativa (MAGNANI,1999).

As referências são sempre a ritos, mitos, lendas e práticas atribuídas de forma geral aos “índios norte-americanos”, às vezes particularizados como este ou aquele grupo - Cherokee, Hopi, Chyenne, Lakota etc. O objetivo é encontrar seu “animal de poder”, “planta de poder”, “animal de cura”, “pedra de poder”, todos com intensão de “resgate do poder pessoal” e ativação do “xamã interior” ou “curador interno”. As jornadas de que participei seguiam a mesma sequência apresentada por Magnani (1999). Na linha do grupo de Toni Paixão, há um discurso de autenticidade, como Bull e Bill, proprietários da Aldeia do Sol- Mendes/Rio de Janeiro, quando iniciam a tenda do suor contando sua trajetória e o mito lakota de criação. Ambos são afilhados do ancião Turtle, índio chyenne padrinho do Centro de Estudos Xamânicos do Rio de Janeiro ligado a *Native American Church-USA*.

As viagens xamânicas

Da década de 1970, o neo xamanismo herdou a noção psicodélica de “viagem” presente no movimento *hippie*, na contracultura em geral, e que era aplicada à experiência alucinógena. Além da própria noção de “peregrinação mística” em si, o universo Nova Era e por extensão, o neoxamanismo, apreendeu a categoria *viagem* e suas práticas. Assim, os xamãs urbanos falam: “vamos fazer uma viagem” com um sentido próximo daquele que os *hippies* e usuários de LSD dos anos 1970. Com frequência, a noção de “viagem” como experiência interna, subjetiva, sobrepõe-se à noção de “viagem” como deslocamento geográfico. “Viagem” refere-se à noção de uma entrada para um espaço interior, para o interior do sujeito. A palavra “viagem” se torna, assim, metafórica. A longa e difícil “viagem” do aprendiz “branco” até o deserto, ou até a aldeia indígena, onde poderá aprender segredos iniciáticos com os xamãs, imagens que como vimos fazem parte do cenário que se desenvolve nas obras de Castaneda e Harner, em especial no sentido de “viagem iniciática”.

As viagens a “lugares sagrados”

O circuito também alimenta uma forma de turismo xamânico que é composto de diversas atividades organizadas, por exemplo, no Peru, para que estrangeiros

experienciem “plantas do poder”. O turismo xamânico inclui: centros que oferecem atividades para turistas como curandeiros autônomos que disponibilizam seus serviços para os mesmos; guias que conduzem os estrangeiros até centros ou os curandeiros tradicionais e *tours* organizados por agências de viagens (algumas das quais possuem, inclusive, representantes na Europa e nos Estados Unidos).

O turismo xamânico está interessado na busca da “cultura” do outro, no suposto manancial de conhecimentos aborígenes que supõe “preservado” fora dos centros urbanos. O esforço do turista xamânico pode ser maior do que o do consumidor das práticas da Nova Era do neoxamanismo urbano, já que envolve um deslocamento e uma predisposição à eventual radicalidade da experiência. Ao mesmo tempo, o turismo xamânico está voltado para o desenvolvimento da sua própria consciência. Há uma ambiguidade entre o desejo pelo tradicional e a opção por uma apropriação moderna da tradição. Pode haver mesmo uma consciência acerca da natureza encenada dos rituais especialmente produzidos para o turista. Não pretendo, com isso, afirmar que esses rituais são mais ou menos autênticos, mesmo porque as atividades ritualísticas são sempre dramatizadas para uma determinada audiência. Nesse sentido, o turista xamânico é um bom representante da categoria híbrida moderno-tradicional e da tensão inerente a este projeto de modernidade. Há, como nos demais casos, graduações e variações internas nesta categoria. A tipologia apresentada aqui é fluida: uma mesma pessoa pode ser um neoxamã e ao mesmo tempo estar envolvida com o turismo xamânico e assim por diante.

Os Centros xamânicos

Na região sudeste, há uma rede neoxamânica de centros que prestam serviços organizando cerimônias, cursos e atendimentos. Desses grupos socialmente organizados e de articulação, escolhi os mais representativos, os quais, usando a nomenclatura de Sthan, chamarei de *Clãs*. Apesar de estarem interligados no circuito neoxamânico, sua característica mais marcante talvez seja a variação tanto na origem das linhas de trabalho quanto nos campos de atuação. Por vezes, nos grandes encontros, atuam como uma *comunidade*, ainda que variável e fluida.

Grupo Lua Cheia, Léo Artése

Léo Artése é formado em locução e radialismo. É professor de comunicação verbal, especialista em marketing, consultor empresarial, terapeuta holístico, acupunturista. Nos seus termos, começou sua “vida espiritual” aos 11 anos de idade, tendo passado por várias linhas espiritualistas. Estudioso de xamanismo, foi iniciado recebendo bênçãos para compartilhar ritos e cerimônias xamânicas nativo-americanas (Chanumpá – Inipi) e peruanas (Ayahuasca). É Presidente do Céu da Lua Cheia, núcleo do Santo Daime ligado ao Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) – Céu do Mapíá – Amazonas. É Coordenador do *Grupo Lua Cheia*, que produz as Jornadas Xamânicas: “Vôo da Águia”. Autor dos livros: *O Vôo da Águia* e *O Espírito Animal*, ambos editados pela editora Roca. É proprietário do site <http://www.xamanismo.com.br/> e moderador do grupo de estudo virtual: Xamanismo Universal. Há 15 anos conduz cerimônias, ritos e grupos de estudos de xamanismo no país.

Instituto Paz Geia, Carminha Levy

O *Instituto de Pesquisas Xamânicas – PAZGEIA* (1999) apresenta-se como primeira escola de neoxamanismo do Brasil, oferecendo cursos de introdução ao xamanismo, sendo filiado a Michael Harner, antropólogo, criador da *Foundation for Shamanic Studies* (Fundação para Estudos Xamânicos) nos EUA. Através de seus cursos, visa obter a integração da memória arcaica xamânica com temas científicos modernos da Antropologia e Psicologia. Sua metodologia se desenvolve com estudos detalhados de textos xamânicos de autores consagrados (Michael Harner, Mircea Eliade, entre outros) e de teorias psicológicas (Erich Noimanm, Ken Wilber, psicologia arquetípica, transpessoal, teoria Junguiana, entre outras). A esses estudos são aliadas práticas xamânicas, que através de “Estados Alterados de Consciência Xamânica” (EACX), sempre obtidos ao som das batidas do tambor, permitem ao estudante ter o seu próprio contato com a memória ancestral xamânica. Sthan trabalhou na Paz Geia durante dois anos ministrando curso de “cura nativa”. Tendo assumido o xamanismo até na denominação, mas com a ressalva de que se trata de uma escola e um instituto de pesquisa, o espaço coordenado por Carminha Levy, oferece curso regulares de formação e transita por todas as tradições, ainda que tenha desenvolvido uma linha própria,

denominada de “xamanismo matricial”³³, caracterizado pela ênfase no “resgate do aspecto feminino” dessa prática.

Suas relações na rede internacional, inicia-se na amizade com Michael Harner, a expoentes do xamanismo globalizado como Foster Perry, Nadia Stepanova, Rowland Barkley. Suas novidades e suas contribuições advêm do que classifica como uma “antiga tradição” consolidada, como a da xamã buriata Nadia Stepanova, e de um discurso cientificista, como é o caso de Barkley, assim qualificado no folheto que anunciava uma de suas vindas: “Xamã australiano com especialização em reprogramação do CNA sutil, PNL, terapia Holográfica da linha do Tempo, Terapia do Eu Superior”.

Filhos da Terra, Sthan Xanniã

Como vimos, Sthan se apresenta como mestre de cerimônia e homem-medicina, terapeuta holístico e vibracional. Conheceu a cosmologia lakota quando viveu com os Navajo nos Estados Unidos. Índio de nascimento, ele usa rezas e tradições nativas brasileiras e norte-americanas. Vive em Cotia/SP, onde tem um centro chamado *Filhos da Terra*. Lidera cerimônias de tenda do suor, busca da visão, plantas sagradas, danças de cura e canções de poder. Ministra cursos de cura nativa. Atende e dá palestras e workshops na região sudeste. Tem ligações com Haroldo do *Fogo Sagrado*. Sthan tem como propósito resgatar a plenitude e bem-estar do corpo, coração, mente e espírito.

Native American Church e o Cento de Estudos Xamânicos do Rio de Janeiro, Tony Paixão

A NAC, *Native American Church* teve início nos Estados Unidos no final do século XIX. Sua origem está relacionada a uma série de fatores que incluíram a existência de “cerimônias nativas antigas”, a introdução do cristianismo entre os indígenas norte-americanos no século XIX e as pressões demográficas que colocaram esses indígenas em contato com grupos mexicanos que consumiam o peyote (*Lophophora williamsii*). No final do século 19, foram introduzidos elementos cristãos nos rituais nativos de alguns povos indígenas das planícies do sul dos Estados Unidos e

³³ O “xamanismo matricial” propõe-se a recuperar a “tradição do feminino”, que considera reprimida durante milênios pelas instituições de tipo patriarcal (SCHWADE, 2001).

do norte do México, dando origem a um culto pan-indígena. A formação da NAC, oficialmente incorporada em 1918, está vinculada a uma tentativa de “preservar e proteger as práticas nativas”, inclusive contra a perseguição legal (JONES, 2005).

A NAC também é conhecida como *peiotismo* ou “religião do peyote”, numa referência ao consumo desse cacto durante os seus rituais. Estima-se que o peiotismo seja praticado por mais de 50 grupos indígenas, tendo cerca de 250.000 adeptos nos Estados Unidos e no Canadá. Há também indícios de que as controvérsias relacionadas ao uso do peyote provocaram amplas reações por parte de grupos indígenas, contribuindo para que o consumo desta planta se tornasse um dos principais traços diacríticos atuais da identidade dos indígenas desta região. Em 1994, uma emenda do *American Indian Religious Freedom Act* (AIRFA), lei americana de 1978 que visa proteger as práticas religiosas indígenas, tornou legal o consumo ritual do peyote nos Estados Unidos, no entanto somente para pessoas que fazem parte de tribos indígenas oficialmente reconhecidas pela Federação.³⁴

Carlos Sauer, Tony Paixão, Carlos, Lino Bull e Bill também foram adotados por Nelson. Road Man Nelson Turtle faleceu em fevereiro de 2010, enquanto eu estava na Aldeia do Sol. Sua filha Cristine ligou dos EUA, solicitando ajuda financeira para o velório do pai.

Fogo Sagrado, Haroldo Evangelista Vargas

O nome oficial do Fogo Sagrado é *Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan*, numa referência ao vínculo reivindicado com a NAC (*Native American Church*). O Fogo Sagrado foi oficializado no início da década de 1980 nos Estados Unidos, por um mexicano, Aurélio Díaz Tekpankalli, atual líder espiritual e “chefe” dessa rede. O grupo que parte de uma rede internacional reivindica uma ligação com a *Native American Church*, realizando diferentes práticas inspiradas nos grupos indígenas

³⁴ O *American Indian Religious Freedom Act* ou AIRFA é uma lei federal dos Estados Unidos aprovada em 1978. Foi criado para proteger e preservar os direitos religiosos e práticas culturais dos grupos indígenas norte-americanos, esquimós, aleuts e nativos havaianos. Esses direitos incluem o acesso a locais sagrados, a liberdade de devoção através de direitos tradicionais e o uso e posse de objetos e plantas considerados sagrados, tais como penas ou ossos de águia (espécie protegida nos Estados Unidos) ou o peyote, que consiste numa parte integrante das cerimônias praticadas por membros de grupos como a NAC. O AIRFA exigiu que todas as agências governamentais parassem de interferir no livre exercício das práticas nativas (vide <http://en.wikipedia.org/wiki/American_Indian_Religious_Freedom_Act>, acesso em: dez. 2009). Para ter acesso ao texto completo do AIRFA, ver: <http://www.nps.gov/history/local-law/fhpl_IndianRelFreAct.pdf>.

norte-americanos, especialmente os Lakota. Já no Brasil, o grupo começou a organizar suas atividades no final da década de 1990, dirigido pelo jovem médico e psiquiatra Haroldo Evangelista Vargas. As principais cerimônias realizadas no contexto do grupo são as rodas de *shanupa*, o *temazcal*, a *busca da visão*, a *dança do sol* e as cerimônias de medicina. Esses ritos são considerados como “herança de nossos antepassados”, e teriam sido mantidos através das gerações até chegar aos nossos dias (TEKPANKALLI, 1996 apud ROSE, 2010, p. 89).

Segundo Sthan, Haroldo foi influenciado pela avó na infância, quando começou a praticar meditação e oração. Posteriormente, aproximou-se de práticas espirituais de inspiração oriental, como as pregadas pelo guru indiano Bagawan Shree Rajneesh, mais conhecido como Osho, cujos ensinamentos tiveram ampla disseminação e impacto no Ocidente, influenciando principalmente o circuito Nova Era.³⁵ Mais tarde, quando já estava cursando a graduação em medicina na Universidade Federal de Santa Catarina, Haroldo trancou o curso para viajar pela América Latina. Durante essa viagem, quando estava no Chile, começou a participar de um grupo conhecido como *Condor Blanco*.³⁶ Foi conduzindo encontros e vivências no âmbito desse grupo que conheceu a Tekpankalli. Posteriormente, desvinculou-se do *Condor Blanco* e passou a viajar para a América do Sul para participar de rituais do Fogo Sagrado. Ao concluir suas viagens, Haroldo retornou ao Brasil, onde começou a organizar as atividades do Fogo Sagrado,

³⁵ Osho, que nasceu em 1931, foi um místico indiano que assumiu o papel “professor espiritual” e obteve inúmeros seguidores internacionais. Seus ensinamentos sincréticos enfatizam a importância de qualidades como a meditação, consciência, amor, celebração, criatividade e humor. Sua popularidade cresceu marcadamente depois de sua morte. Ele também é conhecido pelas controvérsias que gerou, sendo apelidado por alguns como “guru do sexo” devido à sua atitude aberta em relação à sexualidade e criticado por muitos devido ao fato de possuir uma grande coleção de carros Rolls-Royce. Chegou a ser deportado dos Estados Unidos antes de formar seu ashram em Pune, Índia, o atualmente famoso *Osho International Meditation Resort* (ver: <[http://en.wikipedia.org/wiki/Osho_\(Bhagwan_Shree_Rajneesh\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Osho_(Bhagwan_Shree_Rajneesh)), acesso em dezembro de 2009).

³⁶ Segundo o site do grupo: “Cóndor Blanco es una organización internacional, cuya sede principal está en Chile, en la Región de la Araucanía. Cóndor Blanco es reconocida mundialmente por crear Líderes de todo el mundo a través de un proceso de crecimiento personal, desarrollo humano e integración con la naturaleza. La organización cuenta con representantes en los siguientes países: Argentina, Brasil, Perú, Colombia, Venezuela, México, Francia, España y Estados Unidos. Misión y Visión: Formar seres Integrales” Disponível em: <<http://www.condorblanco.com/montanha.html>>., acesso em: nov. 2009.

tendo estabelecido a sede do grupo na fazenda de Segualquia, na região das serras catarinenses.

Taba da Águia, Yatamalo

Marise Dantas, conhecida como Yatamalo, trabalha com “terapias xamânicas”. Com formação em psicologia, utiliza as técnicas conhecidas e reconhecidas pela profissão, tais como as técnicas de entrevista, ou técnicas reichianas, ou a livre-associação de ideias, entre outras técnicas, associadas às “técnicas xamânicas”. Sua *Mestra* é Carminha Levy, do Instituto Paz Geia. Yatamalo conta que há alguns anos, quando retornou para João Pessoa, o Conselho de Psicologia foi ao seu consultório e exigiu que ele tivesse um local isolado para atendimento e um divã. Para renovar sua carteira, montou o “cenário” exigido pelo Conselho e foi conversar diretamente com o presidente. Conta que nunca mais teve problemas.

Relações na rede de apadrinhamento: “a rede de poder”

As recorrências na uniformidade de procedimentos entre todos os atores citados e suas respectivas organizações vão depender da *linha* de estudo que desenvolve e do nível de *flexibilidade* do terapeuta, que por sua vez vai determinar o seu fluxo de movimento na rede.

Os centros são espaços físicos e estruturados servindo como ponto de encontro para um grupo ou comunidade que usando a nomenclatura do xamanismo chamo de *clã*. Para limitar o campo empírico, privilegiei os centros com maior representatividade em número de citações dos entrevistados como: O Clã Águia Dourada, o Céu de Lua Cheia, a Paz Géia, o Fogo Sagrado, o Centro de Estudos Xamânicos do Rio de Janeiro e a Taba de Águia (Águia prateada), além de alguns grupos informais. Esses centros foram escolhidos por desenvolverem trabalhos com um maior número de pessoas, tendo como enfoque práticas terapêuticas de “medicina nativa”, sites com um número considerável de informação, tempo de atuação e articulação. São partes da grande rede social para exame analítico. Também foram as mesmas instituições que forneceram referências e nomes de pessoas envolvidas no universo neoxamânico, nas quais se basearam os contatos com os integrantes que foram compondo o circuito apresentado por mim.

O *circuito neoxamânico* estudado durante a pesquisa visa à mobilização de recursos, materiais e simbólicos. É uma rede que se fundamenta nos princípios e práticas e referência de grupos indígenas, que estão representados em noções associadas como a “antiguidade”, a “ancestralidade” e a “origem”. É um dos principais mecanismos acionados para construir a retórica da legitimidade do grupo.

Os atores considerados na pesquisa foram indicados a partir do elenco de pessoas que têm algum envolvimento nos encontros. Uma parte deles se encontra vinculado a um centro, enquanto outros transitam fluidamente na rede. Sua atuação vai de simpatizantes ou usuários, os promotores, aprendizes, mestres e iniciadores.

Na análise da estrutura e dinâmica das redes, levou-se em conta o pertencimento de cada indivíduo. Embora alguns tenham duplo pertencimento, foi privilegiado aquele por meio do qual os indivíduos se inserem e são reconhecidos no ambiente social das redes.

Os elos da rede foram desenhados a partir da indicação, por cada entrevistado, de nomes de pessoas com as quais mantinham contato em função de sua frequência nos encontros, objetivo na participação, as relações profissionais e de amizade, desde que essas fossem reconhecidas pelos centros (entrevistas informais, fotos em sites, lista de bate-papo na internet).

No processo metodológico da pesquisa, foram estabelecidos dois caminhos que juntos contribuíram para o estudo dos atores envolvidos no universo empírico. O primeiro, através da categoria de campo social, considerando a partir das trajetórias pessoais – atributos, movimentação e discurso dos atores. O outro caminho buscou uma visão relacional desses atores a partir da análise de redes. Isso significa pensar as pessoas, além do que elas são, em termos de estruturas sociais, considerando que através das relações e das situações criadas a partir desses intercâmbios, elas se posicionam com mais flexibilidade na vida social de forma local, regional e internacional.

Os centros de encontro do xamanismo urbano em geral designam um tipo de ação coletiva orientada para a “mudança” (cura), em que um grupo de pessoas ou clã é dirigido, de modo hierárquico, por um xamã urbano. Uma das ideias que fundamentam a cosmologia desses clãs é a de que todos são “indígenas”, porque todos são “filhos da

terra”. Assim, seríamos os “descendentes originais dessa terra nativa”, sendo que nossa origem e ascendência estariam na “memória milenar” da terra e do universo. O propósito de estarmos aqui seria recordar a “verdade original”, a memória e os conhecimentos mais antigos, que estariam ligados à relação com a Mãe Terra. Dessa maneira, a “missão” é unir todas as pessoas diante do mesmo Fogo Sagrado, para que seja possível regressar ao “ensinamento puro”, à “essência do conhecimento dos nossos antepassados” (TEKPANKALLI, 1996). Acredita-se também que estamos todos relacionados, que todos temos uma mesma origem e um mesmo fim (TEKPANKALLI, 2007).

A noção de rede é também utilizada pelo xamanismo urbano para representar-se, usando a metáfora da teia da aranha. Conforme um mito hopi: “tudo está ligado a tudo”. Nas palavras de Gramacho & Gramacho (2002):

Na rede universal, todas as coisas estão inter-relacionadas. Cada coisa faz parte do Todo, e só podemos entender cada uma em si quando conseguimos compreender a forma como ela se conecta com as demais partes deste Uno. O arquétipo destes ensinamentos é a Avó Aranha. Observe: quando ela tece a sua teia nos lembra que o Universo é uma rede onde tudo está inter-relacionado. Na teia da Avó Aranha estão os ensinamentos sobre nosso passado, presente e futuro. Por meio de seus círculos, pontos e fios invisíveis aprendemos que as relações não clareadas devidamente no passado não conseguem fluir no presente e comprometem nosso crescimento visando o futuro.

Outra ideia importante é a de que as práticas rituais estariam presentes em diversas – ou mesmo em todas – as culturas indígenas da América. Dessa maneira, apesar de serem realizados de diferentes formas, eles teriam uma “essência” comum, associada a uma “Tradição Indígena da América”. Percorrer esta viagem em diversas direções e somar, multiplicar e “ecletizar”, é o elemento axial do processo de iniciação do xamã da Nova Era. A noção fundamental aqui é a de soma. Somando-se os diferentes, obtém-se uma nova totalidade que seria mais “elucidativa”. E conhecer não se limita somente a ler a respeito. É necessário “vivenciar”, experimentar, passar por técnicas corporais. Para tanto, acontecem eventos, oficinas, *workshops*, rodas de sabedoria, compartilhadas por outros interessados. Nesse sentido, para o xamã urbano, raramente a iniciação é um processo pessoal, de mestre a discípulo.

Em geral, trata-se de um processo que envolve um grupo, ou grupos distintos, formados por indivíduos *caminhantes*, que erram entre uma e outra província de

significado (AMARAL, 1998). Trata-se de uma rede onde o maior número possível de malhas deve ser percorrido e explorado.

Magnani (1999) ressalta que o xamanismo urbano é um circuito derivado do circuito Nova Era. E que não se trata de mais um modismo nesse eclético caldeirão: no contexto altamente cosmopolita e globalizado no universo neo-esotérico em que está inserido, representa uma importante vertente de tal fenômeno. Apesar do ecletismo de cada um dos arranjos, resultado das leituras e experiências individuais de seus mentores, é possível distinguir a presença de uma matriz básica, subjacente às principais modalidades descritas e a algumas de suas derivações. Segundo Magnani (ibidem), o xamanismo urbano acompanha a mesma matriz do movimento neo-esotérico, esta matriz dando um suporte discursivo mais geral ao próprio universo do neo-esoterismo. Nesse contexto, uma tríade organiza as diferentes versões dos discursos neo-esoterismo: totalidade, comunidade, indivíduo. No polo da *totalidade*, o que aparece com mais frequência nas propostas xamânicas é a Natureza e suas variantes como a Mãe Terra, o Planeta, o que está em consonância com a perspectiva imanentista corrente do universo Nova Era, segundo a qual a ideia de um deus pessoal é substituída por uma noção abrangente divinizada da própria natureza.

O polo da *comunidade* é ocupado de várias formas: em primeiro lugar pelas próprias populações indígenas, às vezes como uma vaga referência, mas também de forma “realista”, por meio da presença de algum de seus membros nos encontros e sessões do neoxamanismo, o que é sentido como uma garantia de “autenticidade” para essas reuniões. Em segundo lugar, aparece em virtude da trajetória dos *facilitadores* das sessões que passaram por algum processo de iniciação conduzido por um xamã de determinada linha e que eles consideram seu mestre, garantindo a legitimidade da “linhagem”. E, por último, o outro tipo de comunidade nesse vértice do triângulo é construído pelos próprios participantes dos encontros, membros de uma comunidade que se dissolve ao término de cada encontro, podendo ou não voltar a reunir-se, no todo ou em parte, no próximo evento. Neste sentido, corresponde à ideia de comunidade que caracteriza a dinâmica do circuito neo-esotérico em geral: efêmera, transitória, aberta.

O polo do *indivíduo* é apontado, dentro dos estudos voltados para o fenômeno Nova Era, da espiritualidade contemporânea e das práticas alternativas, como aquela dimensão em que a modernidade deixou suas marcas sob as formas da “psicologização”,

“reflexividade”, “autonomia pessoal”. É especialmente enfatizado nos círculos do xamanismo urbano. Como foi mostrado, a capacidade xamânica é tributo de cada um: os ritos, as técnicas e os exercícios desenvolvidos nas diferentes linhas são considerados meios suficientes e capazes de modificar a direção dos fluxos internos, de transmutar o peso de eventos pessoais traumáticos, de redirecionar pulsões negativas, de atingir os recônditos da subjetividade.

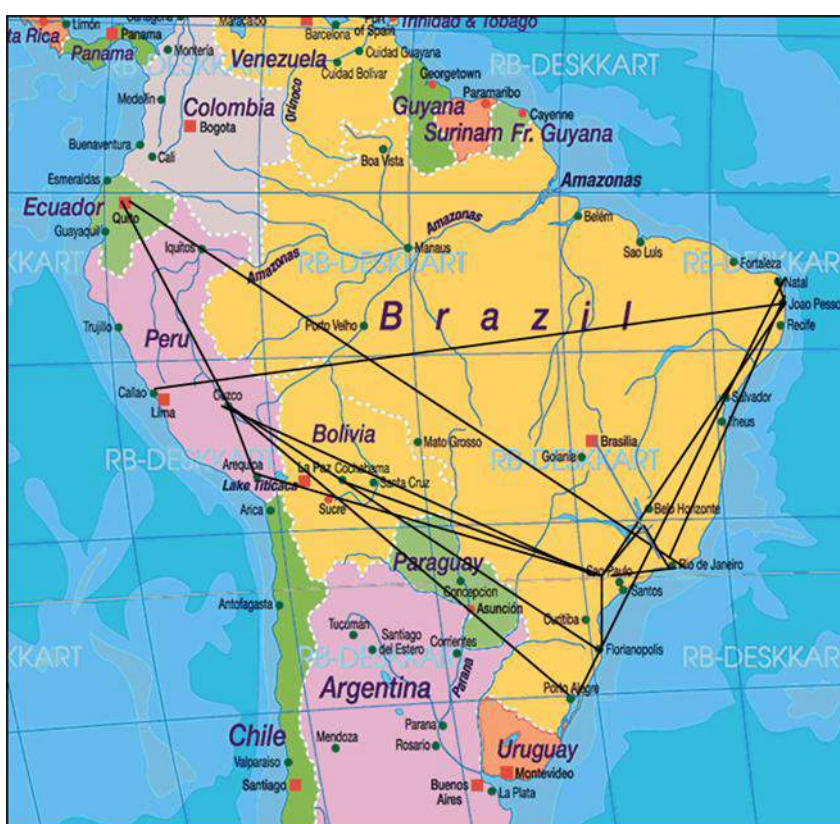
Clãs

Na leitura geral da rede, os clãs podem representar uma instituição, um subgrupo específico e mesmo identificar a movimentação em torno de um determinado problema. Foram considerados os clãs e os subgrupos ligados a Sthan e os de maior articulação.

Apresentamos neste capítulo os cinco clãs de maior representatividade e articulação na rede, três deles visitados por mim. Considerei a identificação da ABRAX (de que falo mais adiante) de 64 condutores nacionais e internacionais de práticas xamânicas, nas regiões Sudeste, Centro-oeste, Nordeste e Sul do Brasil, todas com pelo menos um xamã urbano.

É interessante ressaltar aqui a ausência da identificação pela instituição de xamãs urbanos na região Norte do país. No entanto, observando o desenho da rede e confrontando-o com os dados qualitativos da pesquisa, percebe-se claramente a existência de quatro grandes subgrupos de densidade: (1) um formado pelos membros do Centro de estudos de Xamanismo do Rio de Janeiro ligado a *Native American Church*; (2) um outro ligado a CEFLURIS, o Céu de Lua Cheia e o Daime; (3) Fogo Sagrado ligado a (4) Paz. Isso significa que, através das medidas e da observação da rede traçada, foi possível verificar os discursos e movimentação dos atores, fazendo da rede mais do que somente um aglomerado de pessoas, mas também um norteador para as sacões dos sujeitos que por ela se movimentam.

Entre os 64 condutores encontrados em entrevistas e sites, cinco centros foram denominados *clãs*, por serem liderados por um xamã urbano identificado na pesquisa de grande atuação no campo social. A importância disso está em identificar essas pessoas como as principais responsáveis por estabelecerem relações e facilitarem as trocas de informação entre seu campo e os demais, alinhando uma rede composta de pessoas de origens e pertencimentos tão diferentes, em que alguns atores desempenham, por algum tempo, o papel de ponte, fazendo com que a informação circule pelo ambiente total da rede em movimentação constantemente. No mapa abaixo, observa-se fluxo e contra-fluxo latino americano que pesquisei:



A Centralidade dos atores

A centralidade de um ator significa identificar a posição em que ele se encontra em relação às trocas e à comunicação na rede. Embora não se trate de uma posição fixa, hierarquicamente determinada, a centralidade em uma rede traz consigo a ideia de *poder*. Quanto mais central é um indivíduo, mais bem posicionado ele está em relação às trocas e à comunicação, o que aumenta seu *poder* na rede.

A centralidade é, então, a posição de um indivíduo em relação aos outros, considerando-se como medida a quantidade de elos que se colocam entre eles. O fato de os indivíduos com mais contatos diretos em uma rede não serem necessariamente aqueles que ocupam as posições mais centrais pode ser explicado através do conceito de *abertura estrutural*. Um indivíduo com poucas relações diretas pode estar muito bem posicionado em uma rede por meio da utilização estratégica de suas aberturas estruturais.

A ideia da utilização de aberturas estruturais baseia-se na otimização das relações e maximização dos contatos, o que interfere diretamente na centralidade de um indivíduo no ambiente das redes.

Tomando o exemplo das relações Clã Águia Dourada, no recorte aqui apresentado formado pelos grupos *A*, *B* e *C*, todos se comunicam entre si. Tem-se, nesse grupo, uma quantidade *x* de informação nova. Supõe-se agora que (A) Sthan não se comunique atualmente com (B) Carminha Levy, mas mantém contato com (C) Léo Artése e com um outro ator, Haroldo (D), pertencente ao Fogo Sagrado que não mantém contato direto com os outros integrantes. Nesse caso, a quantidade de novidade cresce consideravelmente, porque foi eliminado um elemento de redundância (B) e acrescentado um elo de fora (D). Segundo Sthan, suas relações com o Fogo Sagrado são políticas, pois enquanto Igreja esta tem a autorização do consumo *do peyote* e outras “bebidas sagradas”. O Fogo Sagrado, segundo ele, é muito organizado politicamente e faz um importante trabalho de identidade dos jovens índios guaranis. Este ano, Sthan participou *da Sun Dance* oferecida por Haroldo. Nesse caso, além da troca de saberes, Haroldo atua na rede como Iniciador. Tarumã, que faz tenda do Suor em Parnamirim – RN, foi iniciado por ele.

Como em uma rede social os indivíduos não obtêm informação apenas dos seus contatos diretos, pude observar, pelas informações colhidas em campo, que, com a mesma quantidade de contatos, como é o caso de Sthan que recebe um número maior de informação porque ele otimiza seus contatos. Em termos práticos, a informação que vinha de (B) era redundante. Ao estabelecer contato com outro ator (D), (A) não perde as informações de (B), que vêm através do seu contato com (C) e ainda abre caminho para informações vindas de outros ambientes (D).

Observei também xamãs urbanos com atuação isolada na rede, como é o caso de Ubiratam, de Ceará Mirim/RN, e Vidal Ayala, de Ollantaytambo/Peru. Eles mantêm um caderno com anotações de antigos clientes com atendimentos entre 2000 e 2010. Em uma média de 723 depoimentos com uma frequência decrescente de atendimentos cada vez mais espaçados nos últimos dois anos. Recebem informações através de visitas esporádicas de amigos de amigos da rede, limitando sua atuação. Neste cenário, podemos dizer que quanto mais se permite ser modelado pela rede, maior pode ser o poder de atuação. A esse espaço dos "não contatos" chamamos abertura estrutural ou "ausência de relação entre atores em uma rede (o elemento crucial da estrutura da rede)" (EMIRBAYER; GOODWIN, 1994, p. 14-49). Esse conceito recupera, de alguma forma, a valorização dos elos fracos: "Os elos fracos são pertinentes para compreender os atores sociais, que não seriam descritos em função de seus elos fortes" (GRANOVETTER, 1973, p. 1360-1380).

Para os objetivos da pesquisa, foram estudadas três modalidades de posicionamento da rede: *centralidade do conhecimento (Clãs)*, *da intermediação (mestres e iniciadores)* e *de proximidade (patrocinadores e simpatizantes)*. Apesar de ser pensada aqui a centralidade, seu contrário, ou seja, a posição periférica, também tem seu papel na dinâmica das redes sociais. É também através da periferia que uma rede pode se abrir para novas informações, para a comunicação com ambientes externos.

Mestres e iniciadores: centralidade do conhecimento

Um ator é central em relação à informação, quando, por seu posicionamento, recebe informações vindas da maior parte do ambiente da rede, o que o torna, entre outras coisas, uma fonte estratégica. Na rede do xamanismo urbano pesquisada, os atores com maior centralidade da informação são aqueles que, nos diferentes campos junto a ABRAX, mais se destacam na interação com xamãs da aldeia; tem maior número de integrantes em seu clã, xamãs urbanos de sua rede parcial onde atua, seja no papel mestre ou iniciador, seja no de articuladores do universo do xamanismo urbano. Sua posição estratégica é devidamente reconhecida pelos demais participantes da rede. O alto índice de centralidade da informação faz com que esses atores tornem-se referências dentro do xamanismo urbano a nível local, regional e internacional, cada um desempenhando sua função. Seja à frente de

um clã, como mestre, na organização de eventos, ou como xamãs híbridos, circulando e participando de eventos a nível global, essas pessoas aumentam a movimentação, a comunicação e a capacidade de mobilização da rede.

Xamãs híbridos: centralidade da proximidade

Em relação à proximidade, um ator é tão mais central quanto menor o caminho que ele precisa percorrer para alcançar os outros elos da rede. Isso mede, em última análise, a sua independência em relação ao controle de outros. Destaca-se como exemplo, na rede social traçada aqui, nessa categoria, Rowland Barkley, australiano que emergiu, em função da inovação no tipo de informação, “mudança de frequência do DNA Sutil” que chama a atenção de toda a rede. Isso significa que ela caminhou da periferia em direção ao centro, conseguindo alcançar com certa facilidade os demais elos. A informação circulou por todo o ambiente da rede, aumentando e atualizando a informação a nível global. Roland estuda os arquétipos do candomblé, levando esses ensinamentos para a rede internacional.

Embora em posições diferenciadas, os atores que têm destaque em relação à centralidade de proximidade são basicamente os mesmos que os dados mostraram serem centrais no caso da informação. Há apenas uma variação no campo de atuação. Tony Paixão faz visitas constantes à Espanha e circula por diversas cidades da Europa, sua posição, se aproximando, dessa forma, do xamã híbrido. Portanto, vem ressaltar o papel de mediação e apoio desempenhado pelas redes, o que faz com que alguns de seus membros circulem por diversas áreas, estabelecendo contatos estratégicos que podem ser ampliados quando neoxamãs deixam suas redes locais para atuarem na rede internacional.

Os intermediadores: “patrocinadores” e simpatizantes

A posição de intermediários está ligada à frequência de atuação de um ator como "ponte", facilitando o fluxo de informação do circuito neoxamânico. Um sujeito pode não ter muitos contatos, estabelecer elos fracos, mas ter uma importância fundamental na mediação das trocas. O papel de mediador traz em si a marca do poder de controlar as informações que circulam na rede e o trajeto que elas podem percorrer. Em primeiro lugar porque essa posição de intermediário se deve a uma capacidade de aperfeiçoar os contatos, agindo de forma estratégica. Em segundo lugar, porque o papel de mediação implica um exercício de poder, de controle e filtro das informações que circulam na rede.

Através de listas de bate-papo, blogs, emails e rede local de amizades, eles podem atuar como divulgadores da informação. Na análise dos dados, o destaque é para a variação desse papel. Em um momento, um ator pode ser intermediário em sua rede local patrocinando a chegada de outros atores que trazem novas informações, e num segundo momento, este mesmo ator troca de posição com o primeiro ou de região. O papel de mediação se deve, muito provavelmente, a densidade de suas relações na rede. Abaixo a trajetória do Sthan, a trajetória da pesquisa e o fluxo e contrafluxo transnacional:

A ABRAX (Associação Brasileira da Xamanismo)

O *Primeiro Encontro de Xamanismo Universal* realizado em 13 a 20 de março de 2005 foi o maior já realizado em nosso país. E talvez tenha sido um momento ápice na articulação de todos os centros e posições das redes que conformam o circuito neoxamânico. A fundação da ABRAX teve como objetivo contribuir para a revitalização das práticas xamânicas, por séculos desprezadas, ao mesmo tempo em que reflete o interesse crescente pelo dos temas em torno do Xamanismo em nossa sociedade. Face a nossa responsabilidade com aqueles que procuram o equilíbrio através das práticas xamânicas, promove a união e conscientização dos praticantes do Xamanismo. Respeitando a diversidade das linhas espirituais, espera aprender uns com os outros, contribuindo assim para o alargamento de novos horizontes. As atividades desse encontro variavam em ritos, cerimônias, mesas redondas, conferências especiais, debates, vivências, oficinas, exposições de painéis, vídeos, pinturas e fotos. A Comissão Organizadora foi composta por: Léo Artése, Cléudio Bueno, Cyro Leão, Sthan Xanniã, Carminha Levy, Armando Austregésilo. Contou com a Consultoria de Beatriz Labate e realização de Léo Artése e da Associação Lua Cheia. A realização ficou a cargo da PAX³⁷ com o apoio da Associação Lua Cheia, PAX, Filhos da Terra, Paz Geia.

³⁷ **Participantes por ordem alfabética:** Alice Kyomi Tachibana - Ana Vitória Vieira Monteiro - Ana Paz - Aristóteles Barcelos Neto - Armando Austregésilo - Bia Labate - Carminha Levy - Clarice Mota - Claudio Crow Quintino - Celso Fortes - Cesar Sartorelli - Cidão de Xangô - Cléudio Bueno - Cyro Leão - César Cruz - Daniel Mundurucu - Débora Gabrich - Eliane Potiguara - Edvaldo Oliveira da Cruz - Elza Carolina Piacentini - Eveli Przepiorka - Fabiano Yawabone (Kaxinawa) - Gabriela Hess- Héctor Othón - Sthan Barbosa - José Guilherme Magnani - Karen Rupanco - Léo Artése - Leopardo Kaxinawa - Liana Utinguassú - Lucia Gentil - Luis Pereira - Maly Caran - Marcos Reis - Maria Luiza Rezende - Marise Dantas - Yatamalo - Mônica Von Kóss - Nelson Neraniel - Ni-Hí - Otávio Leal - Dr. Paulo Urban - Patricia Fox - Renato Stutzman - Rogério Bari Meri - Rogério Favilla - Rowland Barkley - Sasha Dreamworker - Sergio Frug - Silvia Brezzi - Sthan Xanniã - Tânia Gori- Cacique Timóteo Verá Popygua -

Segundo ABRAX, o público contou com estudiosos, condutores e praticantes de xamanismo do Estado de São Paulo, terapeutas holísticos, profissionais da área de saúde, espiritualistas de diversas linhas, estudantes de ensino médio e interessados em geral. O encontro também tinha como objetivos:

- a) Divulgar as práticas xamânicas, relacionando-as ao contexto contemporâneo;
- b) Possibilitar o contato e a união entre os condutores de xamanismo;
- c) Avaliar e refletir sobre a expansão do interesse pelo xamanismo no Brasil e suas consequências;
- d) Propor um Código de Ética sobre o exercício das práticas xamânicas: “De que forma as práticas podem contribuir para indivíduos, empresas e comunidades? Como avaliar a legitimidade das múltiplas atividades atualmente oferecidas?”
- e) Divulgar os espaços de xamanismo, o perfil de seus líderes, o calendário de atividades e os produtos que oferecem.
- f) Criar o “Dia do Xamanismo Universal”, para que sejam promovidos encontros anuais;
- g) Celebrar o Equinócio de Outono 2005 e o Ano Novo Astrológico.

Gláucia Buratto Rodrigues de Mello, antropóloga carioca e pesquisadora da FAPERJ, comenta sobre o Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo: O I Encontro Brasileiro de Xamanismo aconteceu do 13 ao 20 de março de 2009, em São Paulo. Foram oito dias intensos de atividades programadas que incluíram palestras, vivências e oficinas, por uma troca de experiências e saberes, versando sobre o xamanismo e conhecimentos afins. No final do evento, foi oficialmente fundada a Associação Brasileira de Xamanismo, com a nomeação de Léo Artése para a presidência. Participaram do encontro lideranças e pajés indígenas, como Timóteo Verá Popgyua (Guarani), Ni-í (Katukina), Wiannã (Kariri xocó) e Leopardo Yawabanê (Kaxinawá), entre outros; xamãs urbanos e terapeutas alternativos diversos, como Léo Artése, Sthan Xanniã, Carminha Lévy, Cyro Leão, Clêudio Bueno, Vera Tanka, Tony Paixão, Tatiana Menkaiká, Zilda Carvalho, Yatamalo, entre outros.

Tony Paixão - TCHYDJO (Kariri Xocó) - Vânia de Lara Crelier - Vera Fróes - Vera Tanka - Wagner Nazareth - Walter Dias Jr. - Dr. Wilson Gonzaga - Wyannã (Kariri Xocó) - Zilda Carvalho

O evento contou também com a presença de antropólogos, como Bia Labate, José Guilherme Magnani, Leila Amaral, Renato Sztutman, entre outros; pesquisadores e interessados diversos no campo do xamanismo. Na organização do encontro, o universo neoxamânico pode ser grandemente iluminado em suas múltiplas expressões: pajelança indígena; xamanismo mongol, siberiano, celta, crístico, alquímico, dos chakras e tântrico; práticas espirituais dos índios norte-americanos (busca da visão, animais totêmicos e de poder, sauna sagrada); uso de substâncias psicoativas (jurema, ayahuasca, kambô, peyote, ervas medicinais); o papel do feminino, calendário sagrado, relações entre xamanismo e psiquiatria, continuidades e descontinuidades entre o xamanismo e o neoxamanismo, além de danças, cantos e vivências, círculo de mulheres, Toques de Tambores, rodas de cura e cerimônias da entrada do equinócio de outono e do Cachimbo Sagrado.

Segue abaixo o comentário de Beatriz Labate³⁸ a respeito do evento em texto escrito para o site Comunidade Virtual de Antropologia, gentilmente cedido pela autora para o blog Alto das Estrelas:

O evento teria sido perfeito, ao meu ver, se tivesse incluído, na sua já extensa pauta, espaço, palestrantes e articuladores com foco político sobre as reivindicações, problemas da saúde, das terras e das várias tensões que afligem e vitimam desde sempre os povos indígenas. Da mesma forma, seria interessante uma maior articulação entre os antropólogos e as lideranças indígenas, por um esforço mais efetivo de encontrarem juntos uma linguagem comum para as articulações necessárias, o que contribuiria também para melhor iluminar as demandas de um e as funções de outro diante da sociedade moderna, sob a bandeira comum da humanidade. Mas, este foi apenas o primeiro encontro. Torçamos e contribuamos para que outros venham, para que o encontro tenha regularidade anual, para que o movimento ganhe força e visibilidade e para que este amplo e fecundo universo seja melhor conhecido, na sua lógica e coerência internas, na sua potencialidade sagrada e na sua efetiva realidade sociocultural. Que a experiência do primeiro encontro permita ajustes para que os próximos sejam cada vez melhores. Rio de Janeiro, mar/abr/2005.

O enfoque está na organização e no papel dos atores que conduzem os clãs e orientam o direcionamento da rede. Segundo Sthan, que atuou na coordenação do encontro, a atuação da ABRAX foi limitada pelo direcionamento disperso dos seus integrantes. O objetivo maior era o de legitimar as práticas do xamanismo urbano e institucionalizar o movimento. As dificuldades de organizar uma coletividade de pessoas de modo não hierárquico, com redes locais egocêntricas contribuíram para essa dificuldade.

³⁸ Vide <<http://www.antropologia.com.br>>.

O fenômeno do xamanismo urbano articula práticas políticas das ações localizadas, de redes em movimento na busca de metodologias que permitam entendê-las. Trata-se também de perceber as interconexões entre o *local* (regional) e o *global* (transnacional), através do qual ainda persistem noções rousseauianas de que os “verdadeiros povos” indígenas são totalmente adaptados ao seu meio e vivem em perfeita harmonia com a natureza. Nessa visão idílica, se os índios da aldeia começam a vestir roupas, usar relógios, dirigir carros, utilizar câmaras de vídeos e beber Coca-Cola, foram contaminados, aculturados e deixam de ter o que nos dizer.

É importante ressaltar que o desenho das redes sociais desse estudo representa um recorte empírico, ou seja, situa-se em um espaço e tempo definidos. O espaço, neste caso, é constituído pelas regiões Sudeste, Sul e Nordeste e suas ligações internacionais e o período, os anos de 2007 e 2010. A rede, no entanto, continua a se movimentar, a fazer novos contatos, fortalecer elos ou enfraquecer laços. A leitura da rede se deu, especialmente, a partir do campo de pertencimento das pessoas: clãs, amizades e frequência dos encontros. É apenas um recorte, um fragmento que, como toda rede, tem um alto grau de mutabilidade. Seus integrantes estão também em contato com outras redes e espaços sociais.

Considerações finais

Para concluir este trabalho, pretendo retomar e sintetizar os principais símbolos e significados – entre atores, pensamentos, metáforas, práticas, ritos e estéticas – que circulam no âmbito circuito neoxamânico. Dessa maneira, busco explicitar que o trânsito desses símbolos e significados ocorre em muitas vias; que os intercâmbios e apropriações que têm lugar nessa rede dão-se em vários níveis e lugares; e que os diálogos entre os diferentes atores que fazem parte desse circuito são multidirecionais.

O universo do xamanismo urbano tem como base a ideia de que todas as tradições indígenas têm uma mesma “essência” e a consequente “busca” por uma espiritualidade pan-indígena universal. Fundamenta-se também na concepção das plantas como “medicinas” e como detentoras de uma “sabedoria ancestral”, vinda dos “antepassados”; na inspiração na *Native American Church* e nos grupos indígenas norte-americanos que consomem o peyote, que marca grande parte do simbolismo ritual dos

grupos; e ainda na ancestralidade, alteridade radical e “indianidade” dentro de um discurso Nova Era.

Não posso deixar de lembrar a importância dos veículos modernos de comunicação visual de massa – o cinema e a televisão – como produtores poderosos de imagens do Índio, assimiladas pelos espectadores. O cinema, como espetáculo, foi introduzido no Brasil há quase um século, e sua repetidora, a televisão, a pouco menos de meio século. O Apache, o Comanche, o Sioux, pintados para a guerra, montados em cavalos ligeiros, portando rifles de repetição e cocares compridos e trajando roupas de peles franjadas, habitando *tipis* de pele de búfalo, fumando o cachimbo da paz com os soldados da cavalaria do general Custer que os trairiam, são figurações cinematográficas por demais presentes no imaginário popular brasileiro.

Minha hipótese quanto a isto é a de que certa representação já existente há séculos do Índio nos Estados Unidos foi “forte” o suficiente, em termos imagéticos, para destacar-se sobre qualquer outra representação nativa. Ou seja, o Índio norte-americano, e também sua imagem construída pelo cinema e pela televisão, é mais representativa nos Estados Unidos do que a imagem de outros grupos étnicos xamânicos. E esta imagem norte-americana foi exportada, tornou-se transnacional à medida que o neoxamanismo difundiu-se por outros países.

O Índio, antes massacrado, transfigura-se no hierofante de uma nova revolução planetária, revela-se como o bom selvagem de Rousseau, que é não apenas bom, mas também sábio, e que, visto assim, passa a inspirar uma nova ordem cosmológica, proposta pelos xamãs urbanos, estes modernos tradutores e críticos.

É lícito supor, portanto, que a revalorização da questão indígena é fator de avanço e tem a ver com uma postura autocrítica frente à nossa própria sociedade, que não parece tão avançada para um monte de insatisfeitos que anseiam também por novos ou velhos horizontes utópicos. A sociedade contemporânea recria os índios como um novo valor, que precisa da existência de índios reais, sobreviventes da colonização, como testemunhas vivas dele próprio.

Como vimos, as referências dos atores sobre quem seriam seus pais fundadores sempre caem sobre nomes norte-americanos, tais como Michael Harner, Carlos Castaneda, Joan Halifax, Jamie Sams e outros. Apesar de Harner ter descrito bastante em suas obras o xamanismo dos Índios sul-americanos, os Jívaro em especial, a estética dos xamãs urbanos foi, aos poucos, sendo construída predominantemente a partir dos

hábitos, dos rituais e das cosmologias dos Índios das planícies norte-americanas: Navajo, Lakota, Hopis e outros grupos do Hemisfério Norte.

Há, na interpretação dos xamãs urbanos, a noção de uma *universalidade* a ser recuperada— esta também procurada pelos psicólogos junguianos e pelos terapeutas da Nova Era. Busca-se uma universalidade constituída por *arquétipos* – elementos que possibilitariam, justamente, que se fizesse qualquer tradução. O que é traduzido de uma linguagem para outra, de uma cosmologia para a outra, supõe-se, seria *o mesmo*, revestido sob outras roupagens, no caso, étnicas, indígenas.

Assim, penso que o recorte dos xamãs-urbanos e das suas práticas de tradução revela-se em *sintonia* com um processo mais amplo das sociedades moderno-ocidentais. Um exemplo disso é a Cerimônia de Medicina, na qual vemos combinada uma profusão de elementos que apelam para a dimensão sensorial: tambores, cantos, aromas, as plantas consideradas sagradas que produzem modificações no estado de consciência, os longos discursos expressos nas rezas, fumaça, silêncio... Todos os elementos presentes nesta cerimônia, incluindo a meticulosa atenção aos detalhes, contribuem para que esta experiência seja destacada do fluxo da vida cotidiana e percebida com uma intensidade especial.

A preocupação com os detalhes, com a organização do espaço, e de cada pessoa com sua vestimenta, também apontam para uma valorização das dimensões estéticas da experiência, que neste contexto são notadas com uma atenção não usual. Desta maneira, através do acionamento de uma série de mecanismos poéticos e estéticos e do uso de vários meios comunicativos expressados simultaneamente, produz-se uma *experiência em relevo* ou *intensificada*. As qualidades estéticas envolvidas na experiência da performance ritual contribuem para que o corpo seja envolvido em sua totalidade, num engajamento sensorial, cognitivo e emocional que propicia a transformação da experiência (LANGDON 2007B).

A semelhança entre os elementos encontrados nos ritos realizados nos diferentes espaços que fazem parte da rede da aliança das medicinas, permite identificar a construção de uma estética comum, característica desse contexto. A preocupação com esses diferentes aspectos – organização, disposição e decoração dos espaços cerimoniais; formas de se vestir; processos rituais (mais ou menos detalhados); cantos; instrumentos; elementos utilizados durante os ritos etc., aponta para a ênfase dada à dimensão estética, aspecto que tem um lugar central em todos os ritos realizados nesses distintos espaços.

Entre os nativos mais engajados, esse estilo revela-se no modo cotidiano de se vestir (por exemplo, adornos indígenas e estampas que evocam o Índio, o xamã) e na decoração de ambientes, no vocabulário, nos valores adotados, além da preferência por determinadas práticas e rituais que evocam o xamanismo indígena. Sendo assim, os

neoxamãs procuram assumir caracteres peculiares dentro do quadro geral da assim chamada Nova Consciência religiosa. No contexto dos nativos urbanos, as fronteiras não são físicas, não são concretas – tornam-se *estilos*.

Circulam no âmbito desta rede uma série de ritos, entre os quais os principais são a *cerimônia de medicina*, o *temazcal*, a *busca da visão* e a *dança do sol*. A cerimônia de medicina acontece em diferentes espaços ligados ao xamanismo urbano. As formas de se vestir dos participantes dos ritos geralmente incluem roupas e acessórios típicos, que fazem referência a um “universo indígena”: podem ser vestidos e túnicas bordados com motivos dos grupos indígenas norte-americanos; ponchos ou xales com desenhos andinos; cabelos trançados; brincos de penas; colares de sementes; enfeites com miçangas coloridas vindos de índios distantes como os Huichol, um pouco mais próximos como os Kaxinawa, ou mais perto ainda, como é o caso dos Guarani; e assim por diante.

Para os nativos urbanos, figuras como Sapaim são a expressão de um *estilo* de xamanismo. Mais um estilo, dentre outros, que pode ser colecionado. Por outro lado, indígenas como Wiannã, Sapaim e outros, carregam consigo e levam para a aldeia, significados do “mundo dos Brancos”. Os neoxamãs brancos atualizam na metrópole, as elaborações feitas por etnólogos sobre os significados indígenas. Os etnólogos trazem sua tradução do *Outro* para o mundo dos Brancos pela ciência e, assim, são transformados em fornecedores de estilos de xamanismo. Por isso, são venerados como cúmplices de uma revolução neoxamânica de consciência. Os Índios e os cidadãos – incluindo os neoxamãs e os clientes -, todos presentes no âmbito da metrópole, configuram aquele fenômeno de hibridismo que tem como dinamismo a tradução e a formação de redes.

É nesse contexto “moderno” da mútua tradução onde pode ocorrer uma dissolução de qualquer “grande divisor” que, como vê Goldman (1999), repartiria a antropologia em duas áreas: a antropologia das sociedades complexas (“nós”) e a etnologia dos povos sem escrita (“eles”). Ao estudar a trajetória de aprendizado do Sthan Xanniã e sua atuação entre os neoxamãs, aprendizes e clientes no circuito neoxamânico, as cosmologias envolvidas encontram-se imiscuídas, emaranhadas num novo – mas num novo que pertence à modernidade urbana. Interessou-me o processo de modelagem dos indígenas da aldeia no âmbito urbano.

A tradução como decifração caberia ao antropólogo, teoricamente pressuposto como capaz de fazer calar seu universo próprio de significados para, assim, compreender as categorias do universo de significados do nativo. O antropólogo deve deixar falar o nativo e, só assim, efetivar a sua tradução. Este trabalho de ouvir o nativo e de efetivar a tradução dos significados que o antropólogo faz, todavia, pode afetá-lo. Que o digam Castaneda e Harner.

O antropólogo é um tradutor bastante treinado. Leenhardt (1983), escrevendo sobre seu trabalho de campo junto aos nativos da Nova Caledônia, define bem as possibilidades criativas de novos significados envolvidas na tradução. Reproduzo aqui a frase deste antropólogo/missionário, conforme citada em Clifford (1998, p. 246), em seu livro sobre Leenhardt:

O trabalho do tradutor não é interrogar seus ajudantes nativos, como se compilasse dicionários humanos, mas sim provocar seu interesse, despertar seu pensamento... Ele não cria uma língua; esta é composta pelo próprio nativo; é o produto e a tradução de seus pensamentos.

Ao traduzir, o antropólogo pode descobrir novos significados, como ocorreu com Leenhardt ao tentar traduzir “redenção” para a língua dos nativos. Estes ensinaram-lhe um outro significado, uma outra metáfora para o termo, que o antropólogo desconhecia (CLIFFORD, *ibidem*, p. 245). Parece evidente que, por outro lado, também os nativos aprenderam um referencial novo para a sua metáfora. Assim, traduzir está próximo da invenção de novas conexões entre signo e significado.

A *modelagem* acontece na repetição de práticas, adotando cosmologias (ou partes de cosmologias), crenças e valores do modelo de mundo do xamã da aldeia. Além disso, os nativos urbanos tornam heróis culturais indígenas entidades divinas em sua mitopraxis: a “Mulher Novilha de Búfalo”, ou “a deusa Lua”, por exemplo. Entre os nativos urbanos, ocorre a busca por uma vivência espiritual possibilitada pela mudança de consciência, que é veiculada pela invocação dos espíritos animais, pela transformação das coisas e dos seres, pela afirmação do sagrado invisível e imanente. Os animais míticos, espíritos, *aliados* e demais forças invisíveis do cosmo habitam a própria interioridade do indivíduo – que, assim transformado, busca transcender o mundo mecanizado de aparências. O objetivo é despertar o xamã interior, ou seja, o poder pessoal de cada um de cura. Aqui, o neoxamanismo transcende a rede Nova Era, critica a modernidade ocidental e também reavalia a posição desta mesma modernidade

frente aos conhecimentos e às práticas dos grupos antes agredidos e humilhados pelo processo de construção histórica do Ocidente – indígenas, aborígenes, os povos tribais em geral.

Como já dito, os neoxamãs mesclam, fazem *bricolage*, reunindo diversos elementos culturais de “povos tradicionais” – norte e sul-americanos, polinésios, siberianos, asiáticos – e as recompõe em uma estética peculiar própria. Todavia, nos grupos que conheci e entre os autores nativos que li, ficam em evidência aqueles elementos atribuídos ao Índio norte-americano – as roupas franjadas, os mocassins de pele, o uso ritualizado das “tendas de suor”, a ingestão do *peyote*, as palavras cantadas e ritualizadas em língua sioux-lakota (por exemplo, *Ina Maka* é “mãe-Terra”, *Wakan*, “sagrado”, *Unci Hanwi*, “a avó lua” etc), os “Animais de Poder” são, preferentemente, animais da fauna norte-americana – alces, ursos, lobos cinzentos, águias reais etc. Os postais e representações gráficas do indígena, entre os neoxamãs, também são clara e preferencialmente referentes à figura do Índio norte-americano, de nariz aquilino, cocar longo, trajando roupas de pele de búfalo e fumando um cachimbo da paz, tendo ao fundo um *tipi* cônico. Vi estampas desse tipo em diversos ambientes neoxamânicos.

O movimento se articula ao longo de um calendário anual de atividades e cerimônias, promove oficinas de finais de semana, que são realizadas em locais a céu aberto, junto à natureza, onde os participantes não índios levam suas tendas portáteis e sacos de dormir. O local é consagrado através de pedras que simbolizam os poderes do cosmo. Local e participantes são purificados pelo tabaco. Promovem-se então rituais de meditação e de preces. Tambores, cantos, danças, rituais de cura através de cristais, bênçãos às crianças. Albanese (1990) coloca a mensagem central do movimento *Sun Bear* como a da convicção de que a Terra é um “ser vivente”, sendo agora submetida a um profundo processo de transformação e de purificação – conforme determinadas profecias da Nova Era. “A humanidade precisa ajudar a Mãe Terra a se curar, ela está doente por ter absorvido os venenos produzidos pelos homens”, é a mensagem de Sun Bear, xamã norte-americano, que é filho de mãe Ojibwa e de pai norueguês:

Mas também podemos identificar nos índios os portadores de algum elemento de futuro. Pode ter a ver com a falta de horizontes utópicos da nossa avançada sociedade, com a decadência das ideologias e das religiões, com a crise de identidade que avassala as pessoas do mundo moderno. Os índios, as florestas e os direitos humanos, que em alguma medida existem, encarnam utopias modernas com uma dose maior de realismo. Talvez seja este o

valor perdido no passado, e pode ser que as pessoas busquem nele algo de que necessitam para construir um futuro melhor [...] (ALBANESE, 1990, P. 156).

Além da ênfase nas dimensões estéticas na produção de uma experiência intensificada, ao longo dessa descrição de uma cerimônia de medicina do Fogo Sagrado, é possível perceber alguns dos elementos importantes da cosmologia do grupo.

Observamos, dessa forma, como novos xamãs urbanos surgem ao lado de indígenas que passam a ser mediadores privilegiados, em especial de conhecimento. Uma extremidade não é exatamente equivalente a outra, porém há uma relação de troca, de complementaridade, e às vezes até mesmo de dependência. Por um lado, temos índios (ou supostos indígenas) dispostos a serem reconhecidos em determinados ciclos e camadas urbanas (para além de uma eventual legitimidade nos seus locais de origem); por outro, brancos em busca de indígenas ou outros métodos e recursos capazes de diplomá-los como xamãs. Trata-se de um intrincado sistema que (re)cria e mercantiliza novas simbologias e rituais.

Pode-se falar, quanto a isso, numa espécie de esforço mútuo de uma totalização da humanidade, cujas metáforas são a sincronia de seus rituais e a conectividade cibernética. O retorno ao *natural* e ao não tecnológico, tão característico das propostas da Nova Era, e, por conseguinte, das propostas neoxamânicas, é aqui estrategicamente suspenso, em prol da negociação com o universo dos recursos da atual tecnologia informacional. As noções da física quântica e da genética (exemplo: Rowland Barkley), da arqueologia e astronomia (exemplo: o calendário maia), da antropologia (Harner e Castaneda e obras de etnologia), das ciências das religiões comparadas (das obras de Eliade), da botânica e etnobotânica (o xamanismo dos cogumelos e do *peyote* e o *ayahuasqueiro*, por exemplo). Inclui também a ressignificação das teorias psicológicas de Jung e a análise psicológica junguina dos mitos, de Joseph Campbell. Além disso, o uso peculiar de categorias esotéricas teosóficas/orientais. Esse *corpus* de conhecimento, ou seja, esta Gnose, constitui o conteúdo da rede em si.

Um “campo de possibilidades”, como diria Schutz (1979), configura-se como rede neoxamânica. Esse campo de possibilidades não se encontra, todavia, cristalizado, concentrado em algum ponto ou em alguma instituição, mas difuso, distribuído ao longo de uma rede de linhas de comunicação informacionais, sinérgicas e sincrônicas. Essa rede inclui a internet, as publicações, os meios midiáticos, mas, principalmente, a “conexão telepática e sinérgica entre os diversos participantes do toque de tambor”

(ibidem). Os não humanos também participam dessa rede e incluem: “seres extra-terrestres”, espíritos, “elementais”, o “povo animal”, “o povo planta”, “o povo mineral” e “seres extra-dimensionais”

Uma das premissas básicas do neoxamanismo é a de que há um saber esotérico indígena a ser recuperado, reconstruído. A missão do neoxamã seria, justamente, a de realizar esse resgate. Assim, o neoxamanismo não seria algo novo, na concepção do nativo urbano. Tanto é assim que este não se reconhece como “neoxamã” e suas práticas não são “neoxamanismo”: o nativo urbano é “xamã” e sua prática é “xamanismo”. Talvez por isso, recentemente alguns dos autores do campo estejam abandonando o uso do termo neoxamã, e passando a operar simplesmente com o de xamã para todas as posições que vão da aldeia à cidade.

Ao longo deste texto, empreguei inúmeras vezes termos como fluxos, redes, circuitos, circulação. Antes de finalizar, gostaria de refletir brevemente sobre tais conceitos. Numa discussão a respeito do lugar da globalização na história das ideias antropológicas, o antropólogo Ulf Hannerz (1997) mostra como fluxos, mobilidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos nesta disciplina, estando entre as palavras-chave da antropologia transnacional. Entre esses termos, talvez os mais pertinentes para o presente trabalho sejam fluxo e emergência.

Segundo Hannerz (ibidem), a ideia de fluxo remete ao deslocamento de algo no tempo e no espaço e, ao mesmo tempo, tem um sentido essencialmente temporal. Por sua vez, a noção de fluxos culturais implica a constante reorganização da cultura no espaço, estando, portanto oposta ao pensamento estático. Assim, pensar em fluxos culturais sugere uma espécie de continuidade e passagem, indicando a proposta de “uma compreensão mais geral da aquisição cultural constantemente em curso” (HANNERZ 1997, p.18).

Os “xamanismos hoje” (ATKINSON, 1992) não representam um fenômeno universal homogêneo nem um sistema cosmológico que possa ser pensado como exclusivamente “nativo” e “tradicional”, ou como sendo confinado ao desenvolvimento histórico das culturas indígenas. Diferentes atores encontram-se envolvidos no *revival* global deste fenômeno – antropólogos, jornalistas, organizações ambientais, profissionais da área da saúde, indígenas e neoxamãs, entre incontáveis outros (ROSE e LANGDON no prelo). Mais ainda, ao mesmo tempo em que o xamanismo está florescendo no Ocidente, ele reaparece e se fortalece nas “tribos remotas”, com a

ressalva de que estas não são mais tribos nem remotas (VITEBSKY, 2003). As identidades indígenas hoje estão sendo criativamente reformuladas em resposta à necessidade de negociar em meio a tensões e contradições entre múltiplos discursos políticos (CONKLIN, 2002). Assim, a ênfase contemporânea no “xamã” e nos “conhecimentos xamânicos”, tanto no interior do ativismo indígena como em âmbitos mais amplos, está relacionada a tendências internacionais que abrangem áreas diversas, como o direito ambiental e a política pós-colonial de movimentos pan-indígenas. Somado a isto, da mesma maneira que os *new agers* apropriam-se das práticas xamânicas, os xamãs indígenas mostram-se igualmente capazes de se apropriarem de uma variedade de tradições culturais diferentes, o que aponta para a dinamicidade e as dimensões inesperadas que o fenômeno do xamanismo vem tomando no mundo contemporâneo (LANGDON, 2007).

Por outro, constitui um reflexo de processos locais, nacionais e internacionais mais amplos que envolvem a representação do xamã e da medicina indígena no imaginário nacional e no mundo Ocidental (ROSE e LANGDON no prelo, 2010). Os diferentes fluxos, diálogos e negociações que constituem a rede da aliança das medicinas, bem como seu caráter multidirecional, nos levam a questionar a ideia de culturas homogêneas com fronteiras claras e bem definidas (LANGDON, 2007). Mais ainda, este estudo de caso chama a atenção para a relação entre local e global, colocando em evidência que, especialmente hoje, não é mais possível pensar os xamanismos nativos sem levar em conta os contextos dialógicos mais amplos nos quais estes se encontram inseridos e em cuja construção contribuem ativamente.

REFERÊNCIAS

- ACHTERBERG, J. (1996), Xamanismo e Medicina Moderna. São Paulo, Summus
- ALBANESE, C. (1990), Nature Religion in America: from the algonkian indians to the New Age. Chicago, The University of Chicago Press.
- _____. (1992), The Magical Staff: Quantum Healing in the New Age. In:
- ARAÚJO, Alceu Maynard, (2004) Medicina Rústica. São Paulo: Martins Fontes
- LEWIS, J. e MELTON, G. (1992) Perspective on the New Age. New York, State University of New York Press
- AMARAL, Leila. (2000) Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, RJ: Vozes,
- _____. (1999) Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, Maria Julia. A Nova Era no Mercosul. Petrópolis: Vozes,
- ARAGÃO, Wesley. (2004) Xamãs na metrópole: o pajé e a Nova Era. Tese Museu Nacional, Rio de Janeiro/RJ
- BANDLER, Richard e GRINDER, John, (1977) A estrutura da Magia, Rio de Janeiro: Zahar Editores
- BAUMAN, R (1978), Verbal Art as Performance. Massachusetts: Newbury House Publ.
- BAUMAN, Zygmunt (1998), O Mal-Estar da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Zahar
- BATESON, G. (1981), Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite _____ Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three _____ Points of View. Stanford, California: Stanford Press
- _____. (1999), Steps to an Ecology of Mind. Chicago: University of Chicago Press.
- BARNES, J. A. “Redes Sociais e Processo Político”. Em: Feldmann-Bianco, B. (org.) Antropologia das Sociedades Contemporâneas. SP: Global, 1987.
- BARTH, Fredrik. “Análise da cultura nas sociedades complexas”. Em: Barth, F. O guru e o iniciador e outras variações antropológicas. RJ: Contra Capa, 2000.
- BOISSEVAIN, Jeremy. (1987). Apresentando “amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões”. In: *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. Org. FELDMANBIANCO, Bela. São Paulo: Global,

- BLOOM, H.. (1996), Presságios de Milênio: anjos, sonhos e imortalidade. Rio de Janeiro: Objetiva
- _____ (1997), The American Religion: the emergence of the Post-Christian Nation. New York: Simon & Schuster
- BROWN, Joseph Epes. Sacred Pipe: Black Elk's Account das Sete Ritos dos Sioux Oglala (1971)
- BRUCHAC, Joseph. (1993)The Native American Sweat Lodge: History And Legends. Freedpm, CA/USA 1993
- CAMPBELL, Joseph (1990), O Poder do Mito. São Paulo: Palas Athena
- _____ (1997 a), Todos os Nomes da Deusa. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Ventos
- _____ (2003), As Máscaras de Deus: Mitologia Primitiva. São Paulo: Palas Athena
- CAPRA, F. (1995), Sabedoria Incomum São Paulo: Cultrix
- CARVALHO, José Jorge de (1998) Antropologia e esoterismo: Dois contradiscursos da Modernidade. Horizontes Antropológicos, Ano 4. No 8, Junho,
- _____ (1993), Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática. In: Anuário Antropológico 90: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- _____. (1994) O Encontro de Velhas e Novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: Moreira, A. & Zicman, R. (org.). Misticismo e novas religiões. Petrópolis: Vozes,
- CAVALCANTE, Francisca Verônica. (2009) Os Tribalistas da Nova Era. Teresina: Fundação Quixote,.
- CAROZZI, Maria Julia. Introdução . In: A Nova Era no Mercosul. Petrópolis: Vozes, 1999
- CASTANEDA, C . (1975), A Erva-do-Diabo. São Paulo: Círculo do Livro
- _____. (1971), Uma estranha realidade. Rio de Janeiro: Record
- _____. (1972), Viagem a Ixtlan. Rio de Janeiro: Record
- _____. (1982), O Presente da Águia. Rio de Janeiro: Record
- _____ (S/D), Porta para o Infinito. São Paulo: Círculo do Livro

- CLIFFORD, J. (1998), *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: editora da UFRJ
- D'ANDREA, A (2000), *O self perfeito e a nova era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000
- DILTS, Robert B. (1995), *A estratégia da genialidade, V III*, São Paulo; Summus, 2004
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- _____. *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- DROUOT, Patrick. *O físico, o xamã e o místico -2ª Ed.* Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001.
- ELIADE, Mircea. (2002) *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase- 2ª Ed.*-São Paulo: Martins Fontes,.
- _____. (2002), *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1978) *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar,.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Être affecté .In:Gradhiva. *Révue d'Histoire ET d'Archives de l'Anthropologia*, 8. Pp3-9.
- FERGUSON, M. (1980), *A Conspiração Aquariana*. Rio de Janeiro: Record
- FOUCAULT, M. (2002), *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes
- FRAZER, James. (1982). *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara,
- GEERTZ, Clifford. (1989) *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar,
- _____. (1998) *O saber local*. Petrópolis: Vozes,
- GOFFMAN, Eving. (1975) *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes,
- GRAMACHO, D & GRAMACHO, V. (2002), *Magia Xamânica*. São Paulo: Madras
- HANNERZ, Ulf. (1999) "Cosmopolitas e locais na cultura global". Em: Featherstone, M. (org.). *Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. RJ: Vozes,.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavra-chave da antropologia transnacional. In: *Mana*, 3 (1), Abril de 1997. Pp.7-39.

- HARNER, M. (1963), *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*. N. York, Anchor
- _____ (org). (1973), *Hallucinogens and Shamanism*. New York, Oxford. Press
- _____ (org) .(1989), *Del Viaje del Chamán: Curación, Poder y Crecimiento Personal*. Buenos Aires: Kayrós
- _____ (1995), *O Caminho do Xamã. Um guia de poder e cura*. São Paulo: Cultrix
- HEELAS, P. (1996), *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers
- INGOLD, Tim. (2000), *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling And Skill*. London: Routhledge
- JORALEMON, D. (1990), *The Selling of the Shaman and the Problem of informant Legitimacy*. In: *Anthropological Research* 46(2)
- JUNG, C. G. (1984), *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes
- _____ (1985), *Psicologia do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes
- _____ (1986), *Símbolos da Transformação*. Petrópolis: Vozes
- _____ (1990), *Memórias, Sonhos e Reflexões* São Paulo: Nova Fronteira
- _____ (1991), *Psicologia e Alquimia*.Petrópolis: Vozes
- _____ (2003), *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes
- KEENEY, Bradford, (1977) *A estética da Mudança*. São Paulo: Editorial Psy
- _____ (2007) *Shaking medicine: the healing Power of ecstatic movement*. Rochester, Vermont USA; Destiny Books
- LABATE, Beatriz Caiuby (2004). *A Reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas –SP: Mercado das letras , São Paulo-SP: Fapesp,
- LAME DEER, Archie Fire e SARKIS, Helene, (1994) *The Lkota Sweat Lodge Cardes: Spiritual Teaching of the Sioux*. Rochester, Vermont : Destiny Books
- LANGDON, Esther Jean. (org) 1996 *Xamanismo no Brasil novas perspectivas*. Florianópolis. Ed UFSC
- _____ 2008 *Diálogos Transversais Xamanismos e neo-xamanismos*. PPGAS/UFSC.
- LEVI-STRAUSS, C. (1972), *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

- _____. (1976), *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia. Edit. Nacional
- MAGNANI, José Guilherme,(1999) *Xamanismo Urbano e Religiosidade Contemporânea*. In *Revista e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER,vol20, Nº 2, 1999
- _____. (1999) *Mystica Urbe*. São Paulo: Studio Nobel,.
- _____ (2000) *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____(2008) *Diálogos Transversais Xamanismos e neoxamanismos*. PPGAS/UFSC.
- MALINOWSKI, B. (1995), *Os Argonautas do pacífico ocidental: comércio e aventura dos indígenas da Nova Guiné Melanésia*.
- MALUF; Sônia Weidner (1993). *Encontros noturnos: Bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*.Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos,
- MARCUS, George. (1995) *Ethnography in/of the word system: emergence of multi-sited ethnography*. *Annual Review of Anthropology*,24: 95-117,
- MAUSS, M. (1974), *Esboço de uma Teoria da Magia*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU e EDUSP
- _____ (1974 b), *Uma Categoria do Espírito Humano: A Noção de Pessoa* In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU e EDUSP
- _____ (1985), *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF
- _____ (1999), *Algumas Formas Primitivas de Classificação*. In: *Ensaio de Sociologia*.São Paulo: Perspectiva
- MCKENNA, T. (1995), *O Retorno à Cultura Arcaica*. Rio de Janeiro: Nova Era.
- MITCHELL, J. C. (1958) *A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanos na Rodésia do Norte*
- NEIHARDT, Joho G. (2000) *Alce Negro Fala: A história da vida de um homem-santo dos Sioux Oglala*. Lisboa,Portugal: Antígona
- ROLAND, Albert (1972) *Os primeiros americanos in: O índio americano: estudo geral*. *Revista Diálogo*, Volume VI,p11-25 Rio de janeiro,1973
- ROSE, Isabel S., (2010) *Tata endy Reko -Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de doutorado , Florianópolis/UFSC

- RUSSO, J. (1993), O Corpo contra a Palavra. As Terapias Corporais no Campo Psicológico dos Anos 80. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ
- SAMS, Jamie; (2000). Carson, David. Cartas Xamânicas- A descoberta do poder através da energia dos animais. Rio de Janeiro, Editora Rocco,
- SCHWADE, Elisete.(2001)DEUSAS URBANAS: experiências, encontros e espaços neo-esotéricos nordeste.USP/SP
- TAUSSIG, M.(1993), Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra.
- BUCKO, Raymond A.,(1998)The Lakota ritual of the sweat lodge: history and contemporary practice. Studies in the anthropology of North American Bison Books
- TAVARES, F. R. (1999), O Holismo Terapêutico no âmbito Nova Era no Rio de Janeiro. In: CAROZZI, Maria Júlia. A Nova Era no Mercocul .Petrópolis .Vozes
- TURNER, Victor W. (1974). *O processo ritual*. Petropolis: Ed. Vozes,
- VELHO, Otávio. (1977) O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? *Religião & Sociedade*- vol 1 Rio de Janeiro: ISER, 1977.
- VILHENA, L. R. (1990), O Mundo da Astrologia: estudo antropológico, Rio de Janeiro: Zahar
- VITEBSKY, Piers (2006). Los Xamanes, El viaje Del alma fuerzas y poderes mágicos extasis y curacion. Kolm, Alemanha. Evergreen,
- WACQUANT, Loïc. (2002) *Corpo e alma*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará,
- ZIMMERMAN, L. (2002), Os Índios Norte-Americanos: Crenças e rituais, visionários, pessoas sagradas e charlatão, espíritos da terra e do céu. Colônia: Evergreen
- LÉVY, P. *As tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento da informática*. Rio de Janeiro: Ed34, 1993. 203p.
- LOIOLA, E.; MOURA, S. (1997)Análise de redes: uma contribuição aos estudos organizacionais. In: FISHER, T. (Org.). *Gestão Contemporânea, cidades estratégias e organizações locais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas,. p.53-68.
- MITCHEL, J.C. (1969.) The Concept and Use of Social Networks. In: *Social Networks in Urban Situations: analyses of personal relationships in central African towns*. Manchester: Manchester University Press,

SANTOS, M. (1996) *A Natureza do espaço: técnica e tempo: razão e emoção*. São Paulo: HUCITEC, p. 308.

SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola-Centro, 1996. 143p.

_____. *Cidadania sem fronteiras, ações coletivas na era da globalização*. São Paulo: HUCITEC, 1999.

PERIÓDICOS

PLANTAS DOS DEUSES. Revista Terra. São Paulo, SP, P.47-57 . ed. 134, Editora peixes, Jun, 2003.

XAMANISMO- Tudo que você queria saber Meditando com –Coleção de Posterres- Meditando com xamanismo, São Paulo-SP, Ed. 5, Editora Três.

XAMANISMO, A cura e a harmonia através da cultura milenar dos povos indígenas, Revista Xamanismo, São Paulo-SP, Ano I, nº 11, Editora Escala.

SITES CONSULTADOS

ABRAX-ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE XAMANISMO

<http://www.universomistico.org/>

CENTRO DE ESTUDOS XAMÂNICOS - LÉO ARTÊSE - Jornadas Xamânicas, Tenda do Suor, Cachimbo Sagrado - Animal de Poder, Santo Daime, Vigília Xamânica – Pau-Falante – Cerimônia do Tabaco – Cerimônias de Solstício e Equinócio. Festivais do Fogo, Grupos de Estudos de Xamanismo e Roda Medicinal; Poder Pessoal, atendimentos. <http://www.xamanismo.com.br>

PAZ GÉIA - CARMINHA LEVY - Tambor da Madona Negra, Cursos de Xamanismo, Primeira Escola de Neo- xamanismo no Brasil. - Itaim Bibi, SP - <http://www.pazgeia.org.br>

STHAN XANNIÃ - Tenda do suor, Busca da Visão, Plantas Sagradas, Danças de Cura e Canções de poder. Núcleo de Estudos e Terapias Filhos da Terra. <http://www.aosfilhosdaterra.com.br>

CYRO LEÃO. Cerimônias de Equinócio, Solstícios e Luas, Jornadas Xamânicas, Resgate de Alma. Ministra cursos de xamanismo e técnicas de terapias xamânicas. Faz atendimentos individuais e de grupo. Trabalha com as técnicas de: Ativação do DNA Espiritual, Liberação dos Cordões Energéticos traumáticos, Florais, Massagem Ayurvédica, Constelação Familiar entre outras. <http://www.xamaurbano.com.br>

YATAMALO MARISE DANTAS - Taba da Águia - Roda de Cura, vivências, cantos, cura xamânica, Cachimbo Sagrado. João Pessoa, Paraíba - tabadaaguia@zipmail.com.br

ZILDA CARVALHO -Inipi, Busca da Visão, Cachimbo Sagrado - São José dos Campos e Araçariguama , <http://www.tribodaterra.org/inipi>

SYLVIE SHINING WOMAN - Inipi , Eagle Dance , Vision Quest , ritos de passagem individuais e coletivos , morte e renascimento , roda de cura (soul retriever) , lodge de ensinamentos , resgate do feminino , cerimônias de solstícios e equinócios. <http://www.castelaralvorada.com / contato>

TATYANA MENKAIKÁ -É terapeuta xamânica, taróloga, e pesquisadora dos sistemas de medicinas ancestrais como o nativo norte-americano e andino. Guardiã de Chanupa Wakan(Cachimbo Sagrado) e condutora de Tendas de Purificação. Terapeuta em vários sistemas de terapia complementar e xamânicos. Facilitadora de rodas de cura e círculos femininos, especialista em terapia de resgate de alma. Fundadora e editora do portal Terra Mística.

<http://www.terramistica.com.br> / <http://www.caminhoancestral.com.br>

STEFAN FRANK - É terapeuta xamânico. Facilitador de rodas de cura e jornadas xamânicas, terapia com tambor, liberação energética, resgate de alma, medicina tradicional chinesa e terapias complementares. Caminhante da Boa Estrada Vermelha, é guardião de Chanupa Wakan (Cachimbo Sagrado). <http://www.terramistica.com.br> / <http://www.caminhoancestral.com.br>

FOGO SAGRADO DE ITZACHILATLÁN NO BRASIL - Haroldo Vargas – Paulo Poletto(Tlaloc) - Cerimônias de Medicina, Temazcal, Dança do Sol, Busca de Visão, Cachimbo Sagrado. Santa Catarina, SC. <http://www.fogosagradodobrasil.com.br>

ROWLAND BARKELY (AUSTRALIANO) -Cura Holográfica – Reprogramação do DNA Sutíl rowland@tranceform.org

FIIMES

AUSTRÁLIA, Stuart Beattie, Baz Luhrmann, Ronald Harwood e Richard Flanagan, baseado em estória de Baz Luhrmann, Direção Baz Luhrmann, **produção:**G. Mac Brown, Catherine Knapman e Baz Luhrmann, 20th Century Fox Film Corporation / Bazmark Films, 2hs e 45 min , USA,2008

BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR, Jean-Claude Carrière e Hector Babenco, baseado em livro de Peter Matthiessen, Direção Hector Babenco, Produção Saul Zantz, Universal Pictures, 3hs e 06 min, USA, 1991.

DANÇA COM LOBOS, Michael Blake, baseado em livro de Michael Blake, Direção e produção Kevin Coster, Majestic Film / Tig Productions, 3 hs , USA,1990.

KUARUP , Antonio Callado, Diretor Ruy Guerra, Elenco: Taumaturgo Ferreira, Fernanda Torres, Cláudio Mamberti, Umberto Magnani, Ewerton de Castro, Roberto Bonfim, Cláudia Raia, Rui Resende, Dionísio Azevedo, Claudia Ohana, Maitê Proença, Lucélia Santos, Ruy Polanah, Cláudio Ferrario, Mauro Mendonça, Brasil,1989.

O GUARDIÃO DOS SONHOS, John Fusco, Direção de Steve Barron, elenco:August Schellenberg, Eddie Spears, Gary Farmer, John Trudell, Alex Rice, Dakota House, Hallmark Entertainment, Sextant Entertainment Group Inc., canadá, 2003.

SPIRIT – O corcel Indomável, John Fusco, **direção:** Kelly Asbury , Lorna Cook, **produção:**Jeffrey Katzenberg e Mireille Soria , DreamWorks SKG, 01 h e 22 min, USA,2002

UM HOMEM CHAMADO CAVALO, Elliot Silverstein, Elenco,Judith Anderson, Richard Harris, Dub Taylor, William Jordan, Jean Gascon, Manu Tupou, Corinna Tsopei, James Gammon, Eddie Little Sky, Michael Baseleo 114 min,USA,1970

ANEXOS. O material de divulgação encaminhado por Sthan Xanniã para divulgar a tenda:

Resgatando a plenitude

Sauna Sagrada

Cuidando das feridas do Masculino e Feminino

O principal propósito desta cerimônia é o de purificar e harmonizar as nossas diferentes partes; nosso corpo, emoções, energia e espírito, de forma que, uma nova maneira e sentido de SER, possam se fazer presente em nós e em nosso caminho. Nossos corpos e espíritos são levados a uma purificação e desintoxicação dos acúmulos que as experiências excessivas e descontroladas da vida física nos trazem ao longo do tempo.

Dentro deste importante trabalho estaremos utilizando banho de ervas que nos ajudaram a potencializar o propósito da cerimônia.

Esta Cerimônia Sagrada será totalmente dedicada ao cuidado com a Essência do Espírito e do Masculino e Feminino. As dores e ferimentos serão cuidados, assim como as intenções de caminhar por novas estradas serão direcionadas e firmadas.

A Tenda do Suor, representação própria do Grande Ventre da Mãe Terra, acolhe, sustenta e dá aconchego a todos que queiram mergulhar no vazio da escuridão, escutar os próprios corpos e transformar os padrões estagnados, sem ter vergonha de si mesmo.

Há a oportunidade real e direta de utilizar e experimentar as medicinas naturais dos quatro elementos: fogo, água, terra e ar... Todos eles, agindo de forma conjunta, nos auxiliando no trabalho de aprendizado e transformação dos nossos padrões hereditários e de comportamentos pessoais em uma energia mais positiva e satisfatória de ação.

Pedras incandescentes são retiradas do centro do fogo da vida e levadas ao centro da Tenda. O calor e o vapor liberados nos transmitem possibilidades de cura, antigos e novos conhecimentos e lições. O formato flexível e circular com os diversos desenhos

geométricos que são configurados na Tenda cria um fluxo energético que nos ensina a não julgar, mas sim, partilhar gentilmente o amor e o carinho que recebemos. O ciclo de canções e preces feitas para as Quatro Direções e seus Guardiões permite que os participantes tenham diferentes pontos de vista acerca de seu propósito e de sua purificação.

2. Benefício da Tenda do suor segundo Sthan Xanniã:

SISTEMA MUSCULAR

Permite o relaxamento do sistema muscular. Alivia contraturas musculares (encolhimento de um músculo), dores nas costas (desde os ombros até as cadeiras), dores nas articulações, tendões etc., graças aos efeitos da temperatura e dos aromas oleosos das plantas que são usadas

SISTEMA CIRCULATÓRIO

Através da alta temperatura e da ablução de água fresca e ervas aromáticas, consegue-se um aumento da circulação sanguínea. Os vasos sanguíneos se dilatam, facilitando a expulsão de toxinas do corpo, a eliminação de ácido úrico, colesterol etc. Esta movimentação no sistema circulatório ajuda também a corrigir problemas de varizes, úlceras varicosas, formigamento das mãos e pés, pressão alta etc.

SISTEMA IMUNOLÓGICO

Aumenta a produção de leucócitos (glóbulos brancos) do corpo. Tem-se observado que pessoas que tem experimentado uma série de Tendões e que padecem de doenças crônicas ou recorrentes, diminuem suas enfermidades, e, se adoecem, aumentam sua capacidade de recuperação.

SISTEMA ENDÓCRINO

Em uma Tenda uma pessoa pode eliminar as toxinas necessárias para depurar o seu corpo pelo suor: ácido úrico, problemas de pele, gorduras, impurezas da pele e minimização da artrite. Além disso, ao suar, melhora-se o funcionamento dos rins. Toda esta eliminação (gorduras, impurezas etc.) auxiliam num emagrecimento saudável melhora-se o funcionamento dos rins.

SISTEMA NERVOSO

Durante a Tenda é produzido um efeito relaxante e estimulante do organismo, ajudando a tratar problemas tais como stress, insônia, tensão nervosa, etc. Além disso, atua a nível psicológico, permitindo uma melhor compreensão de suas questões emocionais e problemas pessoais.

PELE

A pele atua como um mecanismo regulador da temperatura interna do organismo. Se a temperatura na Tenda supera, em alguns casos, os 50 C, no corpo existe um mecanismo de auto-regulação interna que não permite ultrapassar os 38 C. A pele é como um terceiro rim, através do qual se podem eliminar as toxinas acumuladas. O que acontece em muitos casos, principalmente nas pessoas que moram em ambientes poluídos é que os seus poros são obstruídos. Com a alta temperatura da tenda estes poros são reativados. A renovação da pele é estimulada, pois a descamação é favorecida. Além disso, é facilitada a formação do manto ácido, vital na proteção das infecções cutâneas.

APARELHO RESPIRATÓRIO

Banhos de vapor são largamente empregados no tratamento de gripes, bronquites, asma, sinusites e rinites. Ao elevar-se a temperatura e combinar-se o vapor com o aroma das plantas medicinais, produz-se automaticamente uma desobstrução das vias respiratórias. É ativada também a sua irrigação de uma forma impressionante, chegando a 7 (sete) vezes das condições normais. Há um aumento do fluxo sanguíneo que somado à expansão dos pulmões e dos brônquios facilita a expulsão das toxinas acumuladas.

3. Busca da visão ou Vision Quest

Sthan fala como será a cerimônia:

...são sete dias de cerimônia no 1 dia agente chega, no 2 dia agente faz a tenda, descansamos pela manhã subimos a montanha 4 dias em jejum mediato dentro de um círculo mesmo chovendo para é um trabalho que ajudar agente refletir como agente ta caminhando da forma como estamos caminhando como estamos fazendo nossas escolhas e como lidamos com nossos medos, fazemos um círculo e ficamos e fica naquele círculo sem sair por quatro dias sem comer e sem beber geralmente as pessoas não fazem nada e 100 não sentem fome. E quase todos os anos de busca de visão, metade tem acima de 50 anos sessenta anos e os mais novos é que ficam com medo. Então é uma cerimônia bem tranquila agora vamos dar as mãos e fazer uma dança. (todos se organizam para formar um círculo de mãos dadas)

4. Explicação sobre a jornada da busca da visão por Sthan:

A busca da visão é um antigo "rito de passagem", no qual o buscador é enviado a um Local de Poder para jejuar, orar e pedir uma visão por três ou quatro dormindo ao relento e às vezes sem água. O objetivo dessa atividade, chamada pelos Lakota de "Subida da Colina", é colocar a prova e desenvolver seu poder pessoal. À medida que você que você contempla a natureza, você exercita a paciência e a perseverança esperando por uma visão. A busca da visão não deixa de ser uma peregrinação simbólica que favorece sua conexão com a essência, o seu Wanagi (Eu Superior) Dentro do Xamanismo, existem diversas formas de realizar a busca da visão. Além de uma viagem a um local de poder e o tradicional jejum de três ou quatro dias, podem ser realizadas caminhadas solitárias, em região de difícil acesso, onde é colocada a prova a capacidade de sobrevivência e força espiritual. Existem algumas jornadas interiores na escuridão de uma Sauna Sagrada, de uma Kiva ou de um quarto fechado durante dias. A busca de visão pode ser tão simples como a solidão de uma tarde, vendo o sol se por numa montanha ou no mar.

Qualquer que seja a forma, a busca da visão pode transformar sua vida. Simplesmente este é um ritual que ajuda a tranquilizar-se, concentrar-se e sintonizar-se com os Poderes Superiores e obter respostas para alguns de seus problemas mais complexos. Além de auxiliá-lo com algumas visões para contribuir para o bem estar de nossos irmãos e a preservação da Mãe Terra. Em meio à natureza, e com sua permissão arranje sete pedras (Um xamã não se considera superior, ou inferior a nada, nem mesmo as pedras, portanto só pegue as pedras se lhe for permitido) do tamanho de sua mão, mais ou menos. Deite-se (é melhor que seja em meio à natureza, mas esta parte pode ser feita em casa, ou no seu local de poder) e cubra-se com um cobertor ou lençol; coloque duas pedras abaixo dos pés (as pedras, todas, devem prender o cobertor), estas ajudam a ter habilidade para caminhar nos mundos interiores; coloque duas nas mãos (ao lado delas, e sempre acima do cobertor), para ter habilidade de tocarem a essência espiritual; coloque duas acima dos ombros, estas fornecem habilidade para ouvir-ver-sentir e expressar as visões percebidas; coloque uma acima da cabeça, esta fortalece e representa a intenção da viajar. Cubra a cabeça com um cobertor, chapéu, vende-se, etc, para ficar bem escuro. Ouça as batidas do tambor (na falta deste, conecte-se com a sua

pulsação e com o ritmo da própria Terra). Decida ou intua, qual dos oito caminhos deseja seguir:

LESTE: A abertura, encorajar sua direção e objetivo de vida, avaliar novos começos e projetos, avivar suas esperanças;SUL: Realização, encontrar seu poder, realizar seus propósitos, buscando seu autoconhecimento, desenvolvendo seu potencial ;OESTE: Interiorização, assimilar e compreender as experiências, reforçar sua responsabilidade, encontrar a cura ;

NORTE: Sabedoria, aceitação, silêncio, buscar o apoio e a orientação dos ancestrais, contatar a sabedoria inata;

NORDESTE: Inspiração, buscar novas fontes de inspiração na Natureza, arte, música, livros, meditação;

SUDESTE: Força do Guerreiro, agir como guardião e defensor da liberdade, buscar confiança, auto-afirmação, seus talentos ;

SUDOESTE: Intuição, através do equilíbrio ser receptivo para novas percepções, estar atento aos sinais buscando conhecimento ;

NOROESTE: Purificação, reprocessar-se para finalizar um ciclo e começar outro, buscar a verdade em tudo; Pedir a presença de seu animal de poder e de seu mestreamã interior. Procure uma das entradas para o outro mundo (fendas em rochas, ocos de árvore, cavernas, símbolos, espirais anti-horário para descer, horário para subir).Ao entrar no mundo interior, a cognição deve mudar. Abandone todos os seus conceitos e julgamentos, pois lá as coisas nunca são o que se imagina. Você poderá encontrar animais, humanos, divindades, elementais, etc. Uns poderão "falar" (comunicar-se de alguma forma) com você, outros te ignorarão.

O importante é prestar atenção a tudo! A escuridão e a imobilidade embaixo do cobertor, preso pelas pedras, as batidas do tambor ou do pulsar da Terra, e a sua intenção facilitam o desprendimento do seu espírito a se deslocar para mundos interiores e planos diferentes. Quando o tambor mudar o ritmo, ou quando lhe for intuído, volte e anote tudo! Inclusive símbolos, formas, etc.

5 . Sobre a viagem ao Peru : <http://caminhossagrados.multiply.com/journal>

Sthan Xannia comenta: "...

Quando pensei em realizar este trabalho, em primeiro lugar recebi um chamado muito forte das Trilhas Sagradas do Peru para guiar grupos e servir de ponte aos Filhos da Terra, possibilitando a cura profunda, a restauração dos fragmentos do Espírito da Alma e do Corpo... Conversei com cada um dos líderes locais e eles me disseram que sonhavam com este momento em que os nossos corações estariam unidos em prol de um objetivo maior. Esta será uma jornada de cura e resgate, onde meu coração chama a todos que buscam o conhecimento, a cura e a paz."

Encontro no Peru

Venha conosco nessa viagem Peru 2008

O autoconhecimento é um mapa que chega. Um mapa que chega com referências de nós mesmos. Essa é a oportunidade de celebrar a vida observando a si mesmo e resgatando por meio da natureza a atitude ideal para a condução da sua própria vida.

Essa é uma viagem que percorrerá trilhas cerimoniais, ainda hoje preservadas no Peru e que somente os curadores e nativos tem acesso a esse conhecimento guardado nesses núcleos de expansão energéticos na terra. As lendas nativas nos contam que os ancestrais recomendavam a todos os "Filhos da Terra" que fossem ao encontro das "Trilhas Sagradas" e dos chamados "Locais de Poder".

Pois esses lugares ofereçam consciência, integração, renovação, confiança, esperança e paz. São ao mesmo tempo santos e sagrados. Pisar nessa terra é mergulhar em sua verdadeira história. São locais onde nos deparamos com o que é divino e nos encontramos com nosso próprio espírito que nos relembra de quem realmente somos.

À medida que as pessoas abrem a mente e se abrem para si mesmas, começam a perceber qual a sua relação com a consciência. No meu trabalho como curador, eu busco fazer com que as pessoas entendam de uma forma mais nítida, mais clara, o sentimento interior de todo esse movimento, tornando-as parte desse todo. O desenvolvimento espiritual do homem é uma longa e árdua jornada, uma aventura por terras ancestrais e sagradas, que envolve uma drástica transmutação dos elementos normais da personalidade, um despertar das potencialidades até agora dormentes, uma elevação da consciência para novas regiões e um novo funcionamento da dimensão interna.

Nossos ancestrais relatavam que, quando um local sagrado é visitado de maneira cerimonial, a Terra desse local possibilita a imediata re-conexão dos fragmentos da Alma e do Espírito. O objetivo desta viagem é permitir que cada pessoa à medida que percorra esses locais sagrados possa acessar níveis profundos de cura, focando várias questões mal trabalhadas em seu dia-a-dia que acabam por se transformar em de stress, angústia, depressão, medos, ausência de foco, perda de energia.

"Experiências reais trarão maiores conhecimentos de quem somos e para onde vamos, possibilitando acessar uma cura mais profunda, criando um melhor aproveitamento do nosso cotidiano" Sthan Xannia, Xamã, estará realizando cerimônias nativas em "Locais de Poder", acompanhado de líderes de cerimônias locais com o objetivo de permitir que cada um se reconecte com sua própria maestria. A visitação por esses caminhos sagrados, que trazem em sua essência a sabedoria de nossos ancestrais. Conduzindo cerimônias nos principais locais e Templos dos Mestres Incas, promoverá o contato com as antigas tradições desta civilização, abrindo canais de poder onde cada participante do grupo terá a chance de se re-conectar ainda com a sua própria energia ancestral. Além de este país proporcionar "um sentir natural" da energia da Mãe Terra, estar nesses lugares nos coloca diante da jornada de crescimento, evolução e felicidade de nossa alma.

Esta é sua possibilidade de assumir o controle do que acontece dentro e fora de você - suas reais necessidades que seu Eu Interior tanto espera que as assuma. Esta é uma especial oportunidade para você desfrutar a maestria da FELICIDADE e PLENITUDE DE VIDA!

CERIMÔNIA NATIVA BRASILEIRA

O RITUAL DA JUREMA



Dentre os Rituais que fazem parte da Tradição Indígena Brasileira (especialmente nas Tribos do nordeste), está o Ritual da Jurema. Esta, uma árvore típica do agreste, possui em sua composição, poderoso princípio ativo curativo, sendo eficazmente utilizada há séculos, na cura de diversos males do corpo e da alma.

Da maceração de sua casca e raiz em água, extrai-se a Bebida Sagrada da Jurema, que é utilizada nos Rituais de Cura e Pajelanças. Seu

preparo é feito todo com rezas e canções específicas, fazendo desta uma Bebida altamente Espiritual.

A Jurema atua principalmente nos bloqueios do Corpo Físico. Promove uma desintoxicação profunda em todos os órgãos e vísceras, bem como depura e equilibra os níveis de açúcar e gordura no sangue. Expulsa toxinas, é vermífuga e aumenta a imunidade.

No Campo Emocional e Espiritual, a Jurema promove valiosas descobertas acerca de si mesmo e da origem dos males que se instalaram no Corpo, bem como ajuda a despertar, de forma acolhedora, uma poderosa conexão de Amor e Gratidão com o Criador!

Oportunidade imperdível à todos que desejam a CURA REAL para os males do Corpo e da Alma. Ideal para quem decidiu por desapegar-se de antigos e destrutivos padrões de crenças e hábitos e deseja uma Renovação de Vida em todos os aspectos!

Facilitador: WYANÃ : Mestre de Cantos e Maracá da Tribo KARIRI XOCÓ(AL). Mestre de Cerimônias. Curador Nativo e profundo conhecedor das Ervas Medicinais de sua tribo (especialmente a JUREMA). Como Mestre de Toré, traz em suas canções e na Maestria



da Maracá, Poderosa Medicina, sendo a grande aliada na obtenção da Cura de diversos males do Corpo e da Alma.

Sobre a Jurema:

É usada nos rituais do Catimbó e pajelanças, principalmente entre os índios Jês e Tapuias e Kariris (BR). O preparo da bebida e o cerimonial eram secretos. Era usada por médicos-feiticeiros, juntamente com o fumo e o maracá, para abençoar, aconselhar e curar. A ingestão permite ao pajé entrar em contato com seus espíritos ancestrais. Na Umbanda, Jurema é a dona das ervas mágicas.

Segundo Sangirardi Jr., os pajés indígenas ensinaram aos brancos e mestiços os mistérios da pajelança, e esta influenciou no Catimbó. O "Cauim" (cachaça com Jurema), dá um sentimento de plena energia, de paz com o mundo e com nós mesmos, de empatia com todas as criaturas. (*fonte: www.xamanismo.com.br*)

Os interessados deverão entrar em contato para falar com Wyanna, explicando seu propósito e fechar a sua vaga. Número máximo de participantes: 20 pessoas. Investimento: R\$ 350 a vista ou em até 3x R\$ 137 com Primeiro pgto até dia 25/07.

Local: Aos Filhos da Terra - Sede Cotia R. das Dalias, 7 - Morro Grande - Cotia. Fone (11) 4616-0695 [veja aqui o mapa](#)

Mais informações sobre o trabalho : 11 5505-4208 ou 8551-7152 / heldercaminhante@gmail.com



Helder de Andrade

"Caminhante das Nuvens"

Xamanismo e Práticas Nativas/Naturais

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)