

“Você vai bater tambor?”: um estudo da prática de neo-xamanismo na Aldeia Nativa em Belo Horizonte

Gabriel Lisboa

Palavras-chave: Neo-xamanismo, Nova Era, ritual, performance, estados alterados de consciência.

Key-words: Neo-xamanism, New Age, ritual, performance, altered states of consciousness.

Resumo: Este artigo é uma versão resumida do texto de mesmo título de minha monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais da UFMG no ano de 2012. O artigo apresenta algumas reflexões elaboradas durante a pesquisa que empreendi junto a um grupo de prática e estudo de neo-xamanismo em Belo Horizonte chamado Aldeia Nativa. A reflexão foi orientada pelos seguintes questionamentos: como os participantes da Aldeia Nativa produzem uma noção de um conhecimento xamânico e em que essa noção difere do xamanismo tal como este é estudado pelas ciências humanas? Como lidar teoricamente com narrativas que relatam “experiências extraordinárias”, de maneira que estas possam ser lidas em sua importância como produtoras de sentido para o grupo? E ainda, como efetuar o trânsito entre estes dois universos sociais, a academia e a Aldeia Nativa, nos quais a noção de xamanismo atende a interesses distintos e orienta práticas também distintas?

Abstract: This paper is a reduced version of the text with same title written as a conclusion project for the Social Sciences course at UFMG in the year of 2012. The paper presents some of the reflections undertaken during the research that I have conducted among a group of study and practice of neo-xamanism in Belo Horizonte called Aldeia Nativa. This reflection was oriented by the following questions: how do the participants of Aldeia Nativa produce a notion of xamanic knowledge, and in which terms is this notion different from the xamanism as studied by human sciences? How to address in theory the narratives depicting “extraordinary experiences”, in a manner that they can be regarded in their relevance as producers of meaning to the group? And how to make the transit between these two social universes, the academy and the Aldeia Nativa group, where the notion of xamanism responds to different interests and orients different practices as well?

Apresentação

O espaço chamado Aldeia Nativa, sub-intitulado Escola de Desenvolvimento Humano, Espiritualidade e Neo-Xamanismo foi criado pela psicóloga Denise Mascarenhas. Denise é psicóloga e trabalha como facilitadora de biodanza, uma espécie de terapia que trabalha afetividade, sexualidade e espiritualidade através da dança, e de dinâmicas de grupo visando o desenvolvimento pessoal.

O grupo foi criado em 2011 com o objetivo de estudar a “filosofia” e as visões de mundo dos índios lakota e de outras chamadas “culturas ancestrais” com o intuito de promoção de equilíbrio, saúde, bem-estar e desenvolvimento integral de seus participantes. Estes se reúnem em encontros mensais com a duração de um final de semana. Esses encontros são chamados jornadas vivenciais. Elas acontecem em um espaço de propriedade de Denise. Trata-se de um sítio localizado em um condomínio residencial fechado, afastado da cidade de Belo Horizonte.

A proposta deste artigo é a de entender em que consiste o neo-xamanismo e as experiências dos participantes da AN¹ durante as jornadas vivenciais. Por que eles procuram a AN? O que acontece nestes encontros? O que é o neo-xamanismo, uma religião, uma filosofia ou uma terapia? E ainda, como entender os encontros do grupo num contexto sócio-cultural mais amplo, além das histórias de vida e de busca de cada um dos participantes? Esses foram alguns dos

questionamentos que nortearam a pesquisa e as reflexões desenvolvidas.

Chamaram a minha atenção as várias concepções em jogo sobre o que seria a prática do xamanismo. Afinal, a AN é basicamente um espaço que se dedica ao estudo e, também à vivência de elementos de culturas ditas ancestrais, mais especificamente da cultura lakota. Da mesma maneira, a antropologia dentro da universidade dedica interesse e boa parte de sua reflexão às sociedades tradicionais; e as práticas mágicas e rituais consideradas estranhas, sem sentido ou primitivas pelo olhar não treinado, incluindo o próprio xamanismo.

Sendo assim, deparei com alguns questionamentos: qual a diferença entre a maneira de tratar essa mesma temática nesses dois diferentes espaços; na academia, tendo como referência a literatura sobre xamanismo, e na AN, que igualmente se dedica ao estudo desse tema? Quais as diferenças existentes entre o nativo como ilustrado pelas monografias clássicas e o nativo como apresentado nas palestras de Denise e como percebido pelos participantes do grupo? Como se configura o xamanismo nesses dois espaços distintos de produção de conhecimento e quais práticas tais noções orientam? E principalmente, como os participantes da AN produzem para si mesmos uma noção do que seria um conhecimento xamânico?

O xamanismo, como categoria, vem sofrendo desdobramentos e se disseminando em diferentes campos do conhecimento e na cultura popular, sendo um termo caracterizado, antes

¹ Por uma questão de praticidade, optei por designar o grupo Aldeia Nativa pela sigla AN. Nos casos em que o nome do grupo é mencionado em citações ou nas falas dos participantes, optei por manter a forma original “Aldeia Nativa”.

de tudo, por uma grande polissemia. Ao invés de partir de uma definição pronta do que seria o fenômeno do (neo) xamanismo, a proposta desta monografia se constituiu, por um lado, em acompanhar de perto as práticas dos participantes da AN, estabelecendo assim, as maneiras pelas quais através de suas experiências eles elaboram uma noção nativa do que seria o xamanismo. Por outro lado, procurei também relativizar a minha posição de pesquisador vinculado a uma tradição científica e acadêmica ao me afastar das pesquisas tradicionais no campo do xamanismo, buscando dar voz às experiências dos participantes da AN. Como veremos, se tal exercício não é inédito nas discussões acadêmicas da antropologia e da sociologia, tampouco é comum, já que estas costumam enfatizar antes os aspectos políticos e sociais do fenômeno em sociedades indígenas locais do que suas manifestações e re-atualizações contemporâneas nas sociedades ocidentais.

Eu escrevo, como pesquisador, em diálogo com as discussões acadêmicas sobre neo-xamanismo e novos movimentos religiosos, assim como um participante e frequentador da AN. Participei das jornadas vivenciais ocorridas durante todo o ano de 2011, ano de criação dos trabalhos nos moldes em que é encontrado hoje. O grupo de pessoas que participou do grupo no referido ano (no qual eu me incluo) fez parte da primeira turma com a qual Denise trabalhou o modelo xamânico de desenvolvimento espiritual na maneira como o trabalho veio a se firmar. Esse grupo de pessoas ajudou a configurar, através de feedbacks, partilha das experiências vivenciadas e da própria convivência, o modelo de trabalho atual adotado pela AN.

Assim como cada um dos participantes, também me encontro num caminho de busca espiritual, tentando elaborar, através das práticas e dos conceitos do xamanismo, inquietações, desconfortos e dúvidas que possuo. Algumas vezes, deparo, durante as vivências, com estados emocionais e níveis de consciência (meus e de outros) que fogem aos estados de espírito experimentados ordinariamente. Tais "experiências extraordinárias" (Blain, 2002) envolvem, algumas vezes, "visões" e encontros com seres (plantas, animais, espíritos) em outros níveis de realidade. Elas são frequentemente partilhadas com os outros participantes, por vezes, vivenciadas com eles, sempre com objetivos de promoção de cura, de crescimento e de desenvolvimento de nossas percepções sobre nós mesmos, sobre o mundo e sobre o outro (seja esse outro um grupo social, uma instituição, ou um indivíduo em específico).

Como pesquisador, busco contribuir com as discussões antropológicas sobre neo-xamanismo, num contexto em que a disciplina é convocada a buscar o estabelecimento de diálogos mais amplos com as discussões não-acadêmicas sobre o assunto e o engajamento reflexivo nas invenções contemporâneas no campo do xamanismo (Atkinson, 1998). De tal modo que, através desse exercício de reflexão, tais experiências possam ser lidas em sua seriedade e importância como produtoras de significado dentro de contextos culturais mais amplos, e não como simples "fantasia", ou "imaginação",

O fenômeno do Xamanismo Urbano

O termo xamã é originário da língua siberiana tungue e designa aquele indivíduo que atua como mediador entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. Fenômenos parecidos foram identificados em outras culturas e a palavra xamã tornou-se universal para indicar tais pessoas e suas atividades, independente de sua localização geográfica (Métraux, 1967 apud. Langdon, 1996).

Há algumas décadas, o xamanismo foi considerado um assunto ultrapassado dentro da antropologia americana (Atkinson, 1992). As críticas apontaram o termo como sendo uma categoria "árida" (desiccated) e insípida, um termo ocidental inventado, uma reificação de práticas disparatadas, peças de folclore e resíduos de mitos há muito estabelecidos, misturados com as políticas dos departamentos e currículos acadêmicos.

Herança, talvez, dos tempos em que os relatos sobre os xamãs siberianos começaram a ser conhecidos no Ocidente. Então, o campo intelectual era dominado pelas teorias do evolucionismo, escola representada, na antropologia, por Frazer, Morgan e Tylor. O principal interesse que orientava as discussões, na época, se pautava pela questão das origens da cultura humana², numa perspectiva que veio a ser, posteriormente, reformulada por outras escolas.

Nos últimos anos, o assunto vem experimentando uma revitalização devido ao interesse multidisciplinar em estados alterados de consciência (EAC) e em práticas terapêuticas, além da emergência de formas alternativas de espiritualidade.

Um dos desenvolvimentos recentes mais significativos para esse campo de estudos seria o florescimento de um novo xamanismo nos Estados Unidos e na Europa, induzido pela cultura da droga dos anos 1960 e 1970, pelo movimento do potencial humano, pelo ambientalismo, pelo interesse em religiões não ocidentais e por uma antropologia popularizada, especialmente em virtude dos livros de Castañeda (Atkinson, 1998).

Na medida em que é reconstituído por essas releituras populares e acadêmicas, o xamanismo vem sendo repensado também dentro da própria antropologia. Pode-se dizer que ocorreu com o termo, um processo semelhante ao do totemismo: tomado de empréstimo da língua nativa, o termo foi incorporado à teoria passando a designar um fenômeno universal, dissociado das especificidades dos contextos históricos e culturais. Contudo, ao contrário do totemismo, que com o tempo foi esvaziado de sua substância, o uso do termo se disseminou para além do campo da antropologia, passando a designar um conjunto de traços característicos de um "complexo xamanístico" reconhecido e identificado em diferentes contextos históricos, geográficos, culturais (Magnani, 1999).

Segundo Atkinson, hoje, a maior parte da literatura sobre o xamanismo é produzida fora do campo da antropologia, especialmente nas áreas da psicologia, dos estudos religiosos, e formas alternativas de espiritualidade. Nessa linha, as discussões seguem um padrão universalizante e comparativo. Para a autora, as discussões se orientam a partir de dois temas centrais: o estado psicológico do xamã e o valor terapêutico da cura xamânica.

² Vale a pena ressaltar que no século XVIII, a fascinação provocada pelo xamanismo influenciou acadêmicos de uma variedade de disciplinas (não somente da antropologia) e constituiu objeto de reflexão de filósofos, arqueólogos, filólogos e estudiosos da estética e do drama (Flaherty apud. Atkinson, 1998)

Influenciada pela larga experimentação com as drogas nos décadas de 1960 e 1970, e pelo interesse pelos estados alterados de consciência, a perspectiva da psicologia sobre o xamanismo sofreu uma significativa mudança: diferente de uma orientação anterior que enfatizava os aspectos patológicos e anormais do comportamento xamânico, este passou a ser considerado em seu aspecto positivo, como capacidade psico-biológica universal. O xamã deixa de ser o "esquizofrênico", o rejeitado e passa a ser aquele indivíduo valente, conhecedor profundo do funcionamento dos processos da mente, de quem toda a tribo depende para sua saúde e bem-estar físico e espiritual. A associação entre xamanismo e os EAC tem sido tão forte, que os termos são algumas vezes usados como sinônimos. O interesse pelos EAC tem chamado também a atenção das neurociências.

Atkinson aponta que no campo das terapias, antes de os estudos em estados alterados de consciência fundamentarem o xamanismo em bases científicas, sua eficácia terapêutica já estava estabelecida como justificativa racional das práticas rituais. Uma variedade de razões, da eficácia das metáforas à ação biológica de endorfinas, foi utilizada para validar a posição do xamanismo frente às psicoterapias ocidentais. A cura simbólica e o xamanismo constituíram interesse profundo de Jung e o estudo de Lévi-Strauss (2008) sobre os Cuna continua um clássico para os interessados no assunto pelas questões que levanta a respeito da eficácia simbólica.

O xamanismo vem sendo "redescoberto" por releituras desses textos como método de cura e promoção de saúde e de bem-estar dos indivíduos. A sua importância é valorizada num contexto em que a medicina e a racionalidade ocidentais são questionadas como insuficientes na abordagem e no tratamento dos problemas que afligem o ser humano. Identifiquei, tanto em campo como na literatura neo-xamânica que consultei, um elogio à eficácia do xamanismo como método de cura. Ao contrário de técnicas psicoterapêuticas modernas, ele é tido como um método holístico (integrador de mente, corpo e espírito), sendo constituído por um corpus de conhecimento milenarmente empregado, já havendo sido testado por um tempo muito mais longo do que a psicanálise e a psicologia modernas, e até mesmo do que a medicina ocidental.

A prática do xamanismo urbano surge e se populariza no contexto da atual sociedade "pós-moderna", em que um número cada vez maior de pessoas está construindo suas próprias relações espirituais com a terra, com outros povos e culturas e com outros seres com os quais partilhamos a terra, como plantas, animais e mesmo seres espirituais (Blain, 2002). Esse processo acontece de mãos dadas com uma suposta busca por "raízes" e "autenticidade"; uma busca de sentido que esses errantes da Nova Era não encontram nas atribulações e correrias do dia-a-dia.

Atkinson aponta certa resistência acadêmica a essas recentes apropriações, o que se explica pela visão romântica presente na literatura que influencia os movimentos neo-xamânicos. Tal literatura se apropria ecleticamente dos conhecimentos de sociedades indígenas e os aplica como categorias ocidentais de desenvolvimento espiritual. As referências às comunidades indígenas reproduzem, muitas vezes, uma visão idealizada, com ênfase nas ideias de uma suposta

vida em comunidade com a natureza e um contato direto com o plano sobrenatural. Além disso, o revestimento do xamanismo de uma espécie de esperança salvacionista (a "cura" do planeta, dos problemas sociais e de doenças como câncer e até mesmo a AIDS) define um tipo de xamã ideal, que se afasta muito dos relatos etnográficos sobre as práticas indígenas tidas como "reais".

No campo propriamente antropológico, contra essa corrente de estudos universalizantes, as pesquisas que abordam o tema, enfocam aspectos mais próximos das práticas xamânicas concretas, diretamente vinculadas aos contextos sociais específicos onde ocorrem. Nas etnografias, o interesse psico-biologizante dá lugar a preocupações com as relações políticas e as questões como gênero, poder, linguagem e ritual, com as quais os xamãs e suas práticas estão intimamente vinculados, no contexto localizado de sociedades indígenas.

A Nova Era da religião

As atividades do grupo Aldeia Nativa acontecem uma vez por mês, e duram um final de semana. Esses encontros são chamados jornadas vivenciais. O espaço físico da Aldeia consiste de um sítio localizado em um condomínio residencial fechado, afastado da cidade de Belo Horizonte.

Este espaço é bastante amplo, contando com três construções independentes. No salão principal, onde ocorrem palestras, vivências, aulas de meditação, dança e outras práticas do grupo, vemos, ao fundo, uma mesa que faz às vezes de altar. Sobre a mesa, uma escultura de um índio norte-americano e objetos que simbolizam os quatro elementos da natureza, como cristais e plantas (terra), um copo de água (água), incensos (ar) e velas (fogo). Ao lado dessa mesa, encontram-se alguns tambores xamânicos e um grande cesto contendo chocalhos e outros instrumentos tocados em algumas ocasiões.

A decoração da casa remete a elementos de uma espiritualidade multicolorida: mandalas, um grande Buda, que saúda a todos que adentram a sala de visitas, um cocar indígena que enfeita a uma parede, cristais, incensos, etc.

A proposta principal das jornadas que acontecem na AN é explorar elementos da cultura indígena norte-americana, mais especificamente, a dos índios lakota, em associação com outras práticas e técnicas terapêuticas, como meditação, técnicas de visualização, medicina ayurvédica e Biodanza. O objetivo das jornadas vivenciais é trabalhar alguns elementos da personalidade dos participantes e promover o autoconhecimento e desenvolvimento integral. Enfatiza-se, também a criação de uma consciência e um respeito maior em relação aos animais, aos seres humanos e à natureza em geral, além de proporcionar aos seus integrantes os instrumentos necessários à superação de bloqueios emocionais energéticos e espirituais.

O pesquisador que percorre esses espaços e depara com essa profusão tão variada de elementos que remetem a diferentes tradições espirituais, não tem dúvida de que está diante de um exemplo daquilo que Leila Amaral (2000) define como a religiosidade Nova Era. A Nova Era, segundo a autora, é um fenômeno que tem ganhado bastante visibilidade desde sua origem histórica apontada por alguns historiadores na década de 1970 nos Estados Unidos. Numa

época de grande crise de valores, de movimentos políticos radicais e de crescimento da cultura das drogas, ganhava corpo um movimento social e religioso, cujos simpatizantes demonstravam um grande apetite espiritual, ao mesmo tempo em que se contrapunham aos valores da Igreja e denunciavam a contaminação do Cristianismo pelo individualismo utilitário. Amaral também destaca a importância dos valores e ideais do Romantismo na base do movimento histórico que vem dando visibilidade ao fenômeno Nova Era.

Mais do que um movimento circunscrito, o movimento parece performatizar, segundo a autora, um espírito de época, ou seja, "parece captar e expressar 'algo' que estaria informando a sociedade atual, nos diversos domínios de sua experiência e não apenas no campo da religião ou da espiritualidade" (Amaral, 2000, p. 197). Entre tais aspectos desse espírito de época a autora destaca: desenraizamento, fluidez, transitividade, lógica aditiva, destradicionalização, ênfase nas emoções e desejo de semelhança (Velho, 1996 apud. Amaral).

Com efeito, parece-me complicado enxergar a experiência do neo-xamanismo na AN como circunscrita ao campo da religião, principalmente quando os participantes apresentam em seu discurso uma grande resistência a considerarem-se religiosos. O termo religião traz consigo instituições, ortodoxias, valores morais e ideológicos, elementos dos quais os participantes buscam se afastar por todos os meios.

Leila Amaral, sensível às dificuldades de enquadramento da experiência Nova Era em categorias, sugere que na falta de doutrinas ou sistemas de crenças fundamentais, não exista nada que seja em si mesmo absolutamente Nova Era, e fornece uma definição que se presta melhor a caracterizar as experiências que designa. A Nova Era seria então a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer desses elementos metáforas que expressam performaticamente uma determinada visão, em destaque em um determinado momento, e segundo determinados objetivos (Amaral, 2008, p. 32, *itálico da autora*).

Trata-se aqui de redefinições e criações de formas alternativas de contato com o sagrado que não passam pelas religiões institucionalizadas. Essas experiências se estruturam de formas outras que não as dessas religiões, apropriando-se de valores característicos da sociedade de consumo moderna.

Com efeito, um dos primeiros aspectos que salta aos olhos daquele que se dedica a analisar a maneira pelas quais as experiências Nova Era se articulam é a grande oferta de serviços religiosos e espirituais, característica dos centros urbanos. Esse aspecto chama a atenção para o que Magnani (1999, 2000) define como circuito do neo-esoterismo: rede não contígua no espaço urbano que, por meio da articulação de espaços para os cursos, terapias, treinamentos, rituais, venda de produtos e pontos de encontro, permite a circulação pelos mais variados sistemas, conformando uma totalidade plenamente reconhecível na paisagem da cidade, acessível, aberta e infensa a mecanismos exclusivistas ou sectários de adesão. (p. 117-118). Parece ser o caso da AN, na qual os participantes já possuíam experiências anteriores com outros tipos de workshops, cursos e terapias espirituais.

A partir dessa ótica, percebemos como a aproximação entre religião e mercado torna-se incontestável no caso em estudo. As jornadas vivenciais, ao lado de uma série de outros "trabalhos" de desenvolvimento espiritual e cura encontrados na metrópole, constituem serviços pelo qual o cliente paga. Essa aproximação pode parecer, à primeira vista, um tanto espúria e tem, justamente por isso, levantado um grande debate entre os estudiosos da religião.

Procurei, por isso, problematizar a relação conflituosa que geralmente se enxerga entre religião e mercado, mostrando que o fato de se estruturar a partir de uma lógica de mercado não faz com que as experiências novaeristas percam seu poder simbólico. Como argumentado por Perez (2010), os mecanismos do consumo não se restringem ao simples consumo de bens materiais, de valores de uso. Pelo contrário, numa cultura em que proliferam informações e imagens, estas não podem ser estabilizadas em divisões sociais fixas. Assim, as dimensões instrumentais e expressivas do consumo de serviços espirituais (ou quaisquer que sejam) não constituem pólos excludentes.

A Roda de Medicina

O principal elemento que norteia as jornadas é a chamada Roda Medicinal (Medicine Wheel), ou Roda de Cura, também chamada de "Elo Sagrado".

Na AN, a Roda de Medicina é apresentada como o símbolo mais sagrado dos povos Lakota. Sua representação física é feita a partir da disposição de 36 pedras no chão em posições específicas de modo a estabelecer as sete direções sagradas (norte, sul, leste, oeste, cima, baixo e dentro). Além disso, cada uma das pedras possui por si mesma e por sua localização na roda, o seu próprio significado. A cada uma das direções correspondem diferentes elementos da natureza e animais, que por sua vez, simbolizam aspectos da própria personalidade e da vida humana.

A Roda Medicinal é introduzida ao grupo como a chave para um entendimento do universo, apresentando maneiras pela qual o indivíduo pode alcançar o sentimento de completude. Ela representa o ciclo da vida de um ser humano e estabelece os sentidos e a direção na qual o indivíduo deve crescer de maneira equilibrada e harmônica, expressando a interconexão que existe entre todas as coisas.

Sua importância para as práticas da AN é estrutural, pois cada jornada vivencial se dedica a trabalhar uma das sete direções da Roda, contabilizando ao todo sete jornadas para se fechar o ciclo. Ao todo, um ciclo de trabalhos dura em média sete meses, podendo haver intervalos maiores entre uma jornada e outra.

As jornadas vivenciais são sequenciais e interdependentes de modo que é recomendado ao participante que inicie o trabalho do começo, na direção Leste, percorrendo a Roda até o final, no Portal de Dentro. A sequência é a seguinte: Leste, Sul, Oeste, Norte, Cima, Baixo, Dentro.

Na AN, o xamanismo, via Roda de Medicina, é reatualizado como uma técnica de desenvolvimento e de crescimento espiritual, através da qual os indivíduos podem acessar outros níveis de consciência, aprender a viver honrando a sabedoria da natureza e reconhecer a ligação entre todas as coisas na chamada "Teia da vida".

Essa aparente romantização do que seria o xamanismo e a vida numa sociedade indígena chama a atenção por se afastar bastante dos relatos sobre essas sociedades apresentados nas monografias científicas.

No livro, *O Caminho do Xamã*: um guia de poder e cura, um manual prático sobre o assunto, Michael Harner define o xamanismo como uma grande aventura mental e emocional. O xamã é aquele que é capaz de se movimentar de um Estado Comum de Consciência (ECC) para um Estado Xamânico de Consciência (EXC):

Os xamãs são, frequentemente chamados de videntes (see-ers), ou 'aqueles que sabem' em sua linguagem tribal, porque eles estão envolvidos num sistema de conhecimento baseado em experiências diretas (firsthand experience). O xamanismo não é um sistema de crenças. Ele é baseado em experimentos conduzidos para curar, obter informações, ou fazer outras coisas. [...] A prática do xamanismo é um método, não uma religião (HARNER, 1997, sítio virtual do autor)

Essa definição de xamanismo é uma das primeiras coisas com a qual um participante, desconhecedor do assunto, depara na AN. As jornadas vivenciais são altamente orientadas pela visão do xamanismo como método de cura empírico, universal e acessível a todos, baseado em experiências diretas, muito mais do que em crenças, em filosofias ou em dogmas. É um discurso revestido de um caráter científico, que busca se dissociar da experiência da religião, enxergando nesta, uma instituição, criada pelo homem e corrompida pelo egoísmo e pelo individualismo do homem moderno.

Dos participantes que entrevistei, muitos disseram que já se interessavam há bastante tempo pelo xamanismo antes de entrar em contato direto com ele. Ao questioná-los sobre o porquê de tal interesse e o que os levou a buscar o xamanismo as respostas giraram em torno da ligação do xamã com a natureza e seus elementos, água, fogo, ar, terra, animais, minerais, etc. Várias vezes ouvi que a motivação foi o fato de o xamã ser "pé no chão", em oposição a outras tradições espirituais mais "mentais" ou "filosóficas". Essa opinião é bastante disseminada no grupo e remete à definição de Harner do xamanismo como método empírico, como firsthand experience. Discutiremos esse ponto com mais detalhes quando explorarmos algumas implicações do conceito de "vivência".

A proposta da AN aponta para uma característica importante e típica dos movimentos da Nova Era. Ela pretende um "reencontro", um "resgate" de valores tipicamente românticos, como a presença do divino em todas as coisas, o mistério do universo, o papel central da imaginação e da subjetividade. Esse discurso, tal como pude perceber na AN, enfatiza sempre a "crise" da sociedade moderna de consumo e os vários desequilíbrios vividos nessa sociedade. Os desequilíbrios enfatizados incluem várias dimensões, psicológica, afetiva, alimentar, ecológica, financeira, social, etc.

O tom das falas é sempre o de um resgate de uma tradição e um conhecimento que teríamos supostamente perdido, ou melhor, esquecido. Existe o estabelecimento de uma relação afetiva com as comunidades indígenas, na medida em

que os índios são vistos como nossos "ancestrais", detentores dessa sabedoria esquecida, cujo resgate é almejado. Através desse movimento, a proposta da AN é o restabelecimento do equilíbrio de relações intra e interpessoais, que envolvem além dos seres humanos, todos os seres da natureza.

Parece-me importante fazer aqui uma ressalva. As distinções entre o xamanismo da AN e aquele encontrado nos textos acadêmicos das ciências sociais não equivalem às distinções entre o que seria um xamanismo "inventado", "ficcional" e um xamanismo "real", tal como os adjetivos romântico e acadêmico podem dar a entender. A perspectiva que adoto é a de encarar ambas as concepções de xamanismo como instâncias válidas na medida em que produzem significados distintos e orientam práticas, também distintas, em contextos específicos. Os resultados desse processo de invenção do xamanismo, ou melhor, dos xamanismos, não são irredutíveis entre si e coexistem numa mesma sociedade.

Por outro lado, é preciso também ressaltar que as reflexões sobre as relações entre as práticas xamânicas e o conhecimento científico não constituem privilégio do pesquisador. Os próprios participantes estão constantemente se movimentando entre duas realidades diferentes definidas como o "mundo lá fora" da racionalidade, das relações de trabalho e família, e o "aqui na AN", onde tal realidade é, de certo modo, suspensa e outros tipos de experiência são assim possíveis. As relações entre as práticas xamânicas e um conhecimento mais racional e científico é consciente e constitui objeto de reflexão para cada participante, todos eles profissionais da "classe média" brasileira, "bem informados", incluindo, médicos, engenheiros, acadêmicos, dentistas, psicólogos, músicos e administradores.

Transformação

Encontrei, de maneira geral, uma recorrência dos mesmos objetivos nas falas que recolhi em entrevistas com os participantes. São estes: o auto-conhecimento, a libertação de si mesmo (do ego) e das próprias crenças, entender os próprios sentimentos, a mudança de uma situação específica vivida pelo participante (afetiva ou profissional). Por trás de cada um desses objetivos, encontramos de maneira mais ou menos explícita a busca pela transformação.

Para muitos, sua participação na AN, é explicada dentro de um contexto mais amplo de um "caminho", uma "busca", que pode ser mais ou menos recente, dependendo de cada um. Essa trajetória envolve uma participação e um percurso por outros grupos religiosos ou espiritualistas. O caminho como metáfora para a vida aparece em vários momentos seja através das práticas vivenciais mesmas, ou nos discursos. É comum ouvir expressões como "o caminho vermelho do xamanismo", "a minha caminhada", "sustentar o meu cajado", "o caminho se faz ao caminhar", todas essas, metáforas para a existência e para expressão do ser.

A metáfora do caminho chama a atenção para a errância religiosa, característica dos movimentos novaeristas. Assim, as jornadas da AN não constituíam um momento exclusivo ou privilegiado na busca de cada participante pelo sagrado, mas só mais uma possibilidade, entre

os vários outros serviços, cursos e curas oferecidos pelo circuito neo-esotérico da cidade de Belo Horizonte.

Outro aspecto interessante que surgiu a partir das histórias de vida dos participantes é a presença recorrente de uma narrativa de crise espiritual ou emocional nas bases dessa errância, crise que pode ser também, mais ou menos intensa, dependendo de cada um. Essa crise pode ser uma depressão, uma doença, acontecimento trágico ou extraordinário, ou simplesmente uma situação de "marasmo emocional". Em todos os casos, tais momentos parecem representar um ponto de virada na história de cada um, definindo a partir daí, outra visão de mundo e outra maneira de enxergar a si mesmo.

Os encontros são recheados de "coincidências" e "sincronicidades" descritas pelos que as vivenciam como "mágicas". Os fins de semana de jornada consistem efetivamente numa suspensão do tempo e das atividades ordinárias, a ponto de ser bastante comum o fato de as pessoas se referirem às suas vidas e relações sociais na AN como "o mundo lá fora". Nessa distinção entre o "mundo lá de fora" e o "aqui da AN", há outras implicações importantes.

Durante as entrevistas, perguntei aos participantes como era a reação das pessoas de seu círculo social (trabalho, família e amigos) ao saberem de sua relação com o xamanismo, se eles compartilhavam suas experiências e como as pessoas reagiam a elas. As respostas variaram: alguns disseram que as pessoas mostram curiosidade, outras, ignorância, desconhecimento e até medo. Mas todas as falas enfatizaram a distinção entre dois mundos o "lá fora" e o "aqui".

Uma das participantes, que chamarei de Silvia, corretora de imóveis na casa dos cinquenta anos, aponta preconceito em torno do xamanismo. Seu depoimento sugere uma possível relação estabelecida no imaginário ou senso comum do brasileiro entre xamanismo e religiões afro-brasileiras:

Eu já falei que ia num grupo. Quando você fala de xamã, o povo fala assim 'você vai bater tambor?' quer dizer, né, é uma certa ignorância, no meio que eu convivo... Eu sinto isso às vezes.

Vivências

Sexta-feira à noite, dia 16 de março de 2012, quando todos já haviam chegado, ocorreu a primeira vivência do grupo, seguida de uma palestra. O Portal a ser trabalhado em tal ocasião era o Leste. O objetivo era adquirir o olhar da águia, voar alto, e lançar um olhar amplo sobre a própria vida, um olhar que permitisse, através da identificação dos próprios limites, sua superação. Na primeira vivência, formouse uma fila do lado de fora do salão principal. À entrada todos tiravam os sapatos e eram recebidos por Denise que vendava os olhos de cada um com um pano vermelho e, em seguida, perguntava "Quem é... (nome da pessoa)?" Todos vendados, Tateávamos às cegas, no salão parcialmente iluminado por algumas velas. Ao fundo, tocava uma música suave e relaxante. Ao final, todos se sentaram para compartilhar as experiências, exercício que sempre ocorre depois de cada atividade.

Dessa maneira, tal vivência buscou provocar nos participantes uma reflexão sobre quem se é realmente, sobre a "essência" de cada um.

Abaixo, um trecho do depoimento de uma participante, que chamarei de Maria, 53 anos, profissional da área de comunicação, recolhido por mim no dia seguinte à primeira vivência:

Eu não quero ser xamã. Porque senão você acaba se alienando e se dividindo da mesma forma que se você escolhesse outra [religião]. A gente tá buscando o externo, a paz, o equilíbrio. A Denise tem algumas ferramentas que podem proporcionar esse equilíbrio, mas esse caminho é seu. E ele é muito solitário. Dá pra fazer uma analogia com o computador. A gente já chegou com um tanto de dados, que a gente já traz, que são crenças... Te dão um homem, te inventam e você passa a acreditar que isso que dizem que você é é verdade. Então, quando te tampam o olho e te enfiam num espaço escuro e te perguntam quem é você, a primeira coisa que vem é uma descrição que o social te deu. Tá e quem sou eu? Vai tirando, vai tirando. Será que a gente tem possibilidade de chegar a algum eu sou, sem ser a Maria, de uma família, de um bairro de um país? Como se a gente precisasse de ter essas identificações pra poder sentir segurança. Porque é uma coisa desconhecida. Apesar de trazer sofrimento e limitar, traz segurança.

O depoimento de Maria sugere uma série de elementos que conformam as visões de mundo e do ser humano compartilhadas pelos novaeistas. Como dito anteriormente, os participantes, em geral, apresentam os mesmos objetivos de se auto-conhecerem e se transformarem. A transformação buscada diz respeito à descoberta de sua própria "essência divina", self, seu "verdadeiro eu", "eu superior". Essa concepção do ser humano, bastante influenciada pela psicologia transpessoal e pela tradição oriental, se baseia na ideia de que todos os seres humanos partilham de uma mesma essência, cuja natureza é infinita, espontânea, criativa e amorosa; uma essência a ser descoberta e vivida como presença no agora.

Os discursos que orientam e informam as práticas neo-xamânicas vão buscar nas ciências (física quântica, neurociências, psicologia) os argumentos que informam e validam suas experiências. Nesse sentido, trata-se de uma espiritualidade, imprescindivelmente dissociada da religião. É para essa direção que a fala de Maria aponta, quando esta rejeita "tornar-se uma xamã", enfatizando o fato de o caminho ser individual e muito solitário. Há em seu discurso uma forte rejeição de um estado de alienação, associado por ela à experiência da religião.

Nas palavras de Maria:

O meu desejo era esse: desconstruir, desaprender tudo. Dar uma faxina. É como se fosse vírus de computador, que fica dando aquele "loop". Então quando eu encontro uma pessoa, e a situação mexe com aquele registro que já está ali, é automático. Essa situação de presença tem que ser possível [...] Eu não quero ter expectativas nem objetivos. Eu não sei

o que vai acontecer. Eu quero só estar aqui, estar aberta.

Maria apresenta, em sua fala um desejo de se desconstruir, de se livrar de imagens que o meio social em que vive lhe atribuiu. Ela já não suporta sua rotina de trabalho, nem a corrupção política que existe em sua empresa. Em vez de tais "identificações" provisórias, contextuais, ela questiona a possibilidade de se chegar a um "limite zero", a um "eu sou" diferente daquele que é vivido ordinariamente como papéis sociais. Ela questiona a possibilidade mesma de se chegar a tal essência. Se Maria almeja um encontro com sua essência, esta é antes de tudo, vazia, um limite zero, uma essência esvaziada de si mesma, traduzida como simples "presença" e "estar aberta".

A vivência e seu tempo de duração me parecem chaves essenciais para a compreensão das experiências que os indivíduos buscam na AN. A ênfase que Maria coloca em seu desejo de "presença" e "estar aberta" apontam para a definição que Amaral faz da vivência Nova Era. Para a autora, esta consiste na reafirmação do presente como a representação do essencial do tempo.

O que se almeja durante as vivências, através do esforço de transcendência do ego, é "entrar em contato" com o self, esse excesso de vida, de realidade, que atravessa e vai além de toda e qualquer tradição; diferença identitária e cultural, o que restituiria o ser humano a sua condição verdadeira e amorosa. Enquanto o ego aponta para a dimensão do indivíduo referente à cultura e à identidade, o self aponta para o divino, para a esfera do sem limite e, portanto, da semelhança. Isso me parece ser a condição e a razão de ser da vivência. Parece também possibilitar seu próprio sincretismo, ao permitir articulação elementos de variadas tradições espirituais, pois para os participantes, o excesso (leia-se sagrado) encontra-se muito além da mera tradição, ou diferenças substantivas. Ele está em todas as coisas, em qualquer lugar e em qualquer tempo e sendo assim, pode ser apreendido por diferentes métodos, técnicas, religiões ou filosofias.

Segundo Amaral (2000), a porosidade do domínio do sagrado encontra-se em correspondência com a porosidade própria do mundo e da existência. Essa porosidade faz com que os participantes transitem de forma flexível em diferentes níveis: do corporal para o espiritual, do emocional ao mental, do artístico para o científico. A facilidade de combinação e incorporação de estilos tão heterodoxos realiza-se assim através da flexibilidade plástica das performances³ (itálico da autora). A intenção Nova Era é a possibilidade de improvisar a partir de forças criadoras originais, por isso "o pleno potencial de vida e criação" não se encontra fechado ou limitado em tribos, grupos sociais, religiões ou estilos artísticos (aspas da autora).

Desse modo, temos a vivência como a criadora de um domínio temporal à parte, ou talvez da suspensão mesma do tempo. O que ela coloca em jogo é a possibilidade de performatizar a complexidade da vida. Não há aí roteiros definidos. O sagrado se encontra disperso. Ele pode ser apreendido em todas as coisas nesse instante localizado "fora do tempo" que é a vivência. Símbolos, seres e elementos de diferentes tradições religiosas e espirituais podem surgir

de forma espontânea, sendo imediatamente integrados no todo complexo da experiência. Busca-se acima de tudo abrir-se para experimentar, mesmo que durante um segundo, a riqueza do vazio, do limite zero que constitui a presença diante do sagrado.

Jornada do Animal de Poder

Essa vivência aconteceu no fim de semana entre os dias quatro e seis de maio, durante o Portal do Oeste. Neste portal, buscou-se trabalhar as questões ligadas ao "arquétipo" do feminino e ao sentimento de culpa. O feminino é representado, segundo Denise, pela capacidade de escuta, de interiorização. É simbolizado também pela terra, pela prosperidade e pela abundância. Neste encontro, enfatizou-se o fato de nossa sociedade se encontrar em desequilíbrio com a "energia cósmica" do feminino. Esta teria gerado um grande sentimento de culpa nos indivíduos, sendo sempre vista como fraca pela sociedade que a subjuga. A culpa é vista como um padrão cultural, um sentimento nocivo do qual devemos nos livrar.

A jornada tinha como objetivo proporcionar ao indivíduo um encontro com seu "animal de poder". Ela se iniciou com uma breve fala. Denise explicou que a jornada seria como uma viagem, na qual seríamos induzidos a um leve estado alterado de consciência através do toque do tambor. Nesta viagem entraríamos em contato com nosso animal de poder, que não é qualquer animal, nem um animal que o indivíduo escolhe. Ele já existe e, é ele que nos escolhe e não o contrário. Além disso, ele acompanha o indivíduo durante sua vida. O animal de poder nos protege e, por isso, quanto nos "sintonizamos" com ele, com sua "energia" nos sentimos acolhidos. Além disso, eles nos ajudariam a nos livrar de vícios e comportamentos nocivos associados à culpa de feminino, tema do referido portal.

Os animais podem ser encontrados durante a jornada, contudo, algumas vezes, entra-se em contato "físico" com eles. Nesta ocasião, fez-se referência a um gato, que apareceu na AN e "resolveu" ficar por ali. O pequeno gato cinza passeava e descansava na casa e ficava por perto em algumas das vivências. Denise cita outras experiências, quando, durante vivências, aparecem beija-flores, maritacas, ou outras aves. Numa vivência de caminhada nas montanhas da Serra do Cipó, da qual cinco pessoas participaram (incluindo a mim), cinco águias sobrevoaram o céu durante todo o tempo. Coincidência? Denise questiona ao grupo. Nossa mente racional pode dizer que sim, porém, segundo ela, num trabalho xamânico, entramos em sintonia diferente com o mundo animal. O aparecimento de animais na AN costuma ser interpretado a partir da noção de animais aliados que nos ajudariam a trabalhar determinadas questões, enfrentar certos desafios⁴.

Na viagem xamânica, é atribuída ao tambor a capacidade de conduzir os indivíduos ao estado xamânico de consciência (EXC), no qual são possíveis as experiências buscadas. Na medida em que é narrada por Denise, é vivida por cada participante de forma inteiramente particular. Cada um retorna com experiências distintas, encontros inusitados, sendo impossível resumir a multiplicidade e riqueza de detalhes com que os participantes narraram suas experiências

³ O conceito de performance é interessante para uma compreensão da vivência, porém levanta alguns pontos de debate interessantes, sendo sua utilização disputada nas discussões sobre neo-xamanismo. Desenvolvi tais pontos um pouco mais adiante.

⁴ Impossível não nos lembrarmos do célebre evento relatado por Evans Pritchard, no qual a queda de um celeiro acaba provocando a morte de um Zande. (Pritchard, 1978)

nas entrevistas que realizei. Águias, búfalos, cavalos, borboletas... Foram vários e diferentes os animais "encontrados" por cada um, e cada um desses "encontros" trouxe consigo emoções particulares. Por outro lado, nem todos conseguem partir na viagem xamânica.

É também interessante notar que o encontro com os animais se dá na base de uma troca, na qual, cada animal é visto como detentor de um atributo e uma força distinta.

Sílvia narra sua experiência:

Meu animal é um cavalo que é o símbolo da liberdade. E a carta que eu tirei que eu vi agora é Bela Adormecida, que tem o cavalo e que fala desse acordar mesmo do equilíbrio entre feminino e masculino que é o que eu vim trabalhar. Então, assim, eu acho que é muito mágico tudo, né. [...] Ele veio brincando, sabe assim, eu vi ele abaixando a cabeça me empurrando até que eu cedi e fui nele. Eu falei assim, não é isso eu que to buscando, porque eu adoro cavalo, então eu não sabia até que ponto era ele que tava chegando, ou eu que tava querendo... Mas eu não tinha pensado em cavalo. Até que eu falei não, ele veio me buscar mesmo. Eu montei nele e saí junto [...] Nesse momento eu me senti absolutamente livre. E aqui, quando ela falou no voo, eu montei num unicórnio, que é um cavalo. A sensação foi de liberdade, que eu acho que é o que eu to buscando.

A participante apresenta uma dúvida que é recorrente nos outros relatos por mim recolhidos. É muito comum que os participantes relatem um questionamento inicial quanto à "veracidade" ou "realidade" das experiências durante as jornadas ("Será que este é realmente meu animal, ou estou somente imaginando coisas?")

Em algum momento, a experiência toma um determinado aspecto, completamente único, particular e inusitado que cala tais questionamentos. Sílvia monta em seu cavalo e ao cavalgá-lo sente-se completamente livre. Quando deve "sobrevoar" os acontecimentos de sua vida, tendo uma visão ampla, monta num unicórnio, o que lhe proporciona sensação parecida. As dúvidas de Marta desaparecem quando ela recebe os olhos da água e, ao sobrevoar com ela, adquire suas habilidades visuais. Os encontros com os animais trazem esta troca, na qual os participantes devem dar algo de que seu animal necessita, seja água, comida, ou qualquer outro elemento, recebendo, por sua vez, uma característica atribuída ao determinado animal. Portanto, uma água presenteia Marta com a capacidade de enxergar com mais clareza, uma visão ampla das coisas, enquanto Sílvia recebe de seu cavalo a sensação de liberdade plena.

É possível perceber que a viagem acontece em níveis. Começa-se em um lugar de natureza virgem e neste local, através de uma passagem, um buraco no chão, que é secreto, atinge-se um local de natureza ainda mais virgem e intocada. É aí que se dá o encontro com o animal de poder. A natureza é peça fundamental desse cenário descrito por Denise e nos quais os participantes são o tempo todo conduzidos, na medida em que ela narra o roteiro da viagem.

As palavras em destaque nos remetem imediatamente ao já mencionado conceito que

orienta, não sem controvérsias, a análise de tais tipos de experiência e das vivências nova era em geral, a de performance religiosa (Amaral, 2000, Blain, 2002). Se tal conceito já foi mencionado sem maiores explicações durante este artigo, a jornada de animal de poder coloca a necessidade de discuti-lo um pouco mais em detalhes, pois me parece aludir mais diretamente ao paradigma do teatro na explicação dos rituais.

Em que consiste, afinal, a performance religiosa?

Turner (1974, 1987, 2005), em seu estudo da sociedade Ndembu, foi um dos pioneiros no campo do que seria uma "antropologia da performance". O autor analisa os "dramas sociais", definidos como "unidades de harmonia ou desarmonia em processos sociais que emergem em situações de conflito". O autor utiliza a terminologia do teatro para descrever situações de crise (combates, ritos de passagem) essencialmente dramáticas. Para Turner, os dramas e os ritos de passagem na sociedade ndembu, onde o sagrado compreende a totalidade da vida, constituem momentos de efervescência e revitalização da ordem social e, por isso, dizem respeito ao funcionamento da sociedade. Nesses momentos as ações dos indivíduos, ou atores sociais, tomam forma de "ações para uma plateia", na medida em que não basta que algo seja realizado, sendo preciso que os outros assistam àquilo que é feito. Os dramas sociais tendem a aparecer em momentos críticos, o que evidencia as relações entre ritual e conflito.

Turner sugere que, na vida social, os dramas emergem demarcando uma relação dialética entre estrutura (que representa a realidade cotidiana, ou a ordem) e a antiestrutura (momentos extraordinários). Em sociedades de pequena escala, os dramas sociais constituem momentos extraordinários que definem estados de liminaridade. Esta diz respeito ao "reino da pura possibilidade, do qual novas configurações de ideias e relações podem surgir". (Turner, 2005, p. 142). Tais momentos são instituídos pela própria sociedade, o que sugere que não há oposição pura e simples entre as duas instâncias, pois a própria estrutura institui e permite a antiestrutura.

Para o autor, esses momentos de ruptura, inversão e distanciamento da ordem tornam possível aos atores sociais o lançamento de um olhar reflexivo e crítico à realidade social, permitindo a tomada de consciência das contradições estruturais e conflitos não resolvidos da vida cotidiana. Tratam-se assim, de momentos de criatividade, reflexividade e ruptura temporária do fluxo da vida social.

A noção de performance é bastante fértil para análise de experiências rituais, pois permite uma análise do ritual que leve a sério sua relevância como criador de significado dentro de um grupo social, mesmo - ou talvez devamos dizer principalmente - em sociedades complexas, em que a religião já não abarca a totalidade da vida social.

No entanto, como destaca Blain (2002), o paradigma do teatro na explicação das experiências do neo-xamanismo e mais especificamente das viagens xamânicas, é contestado, em sua pesquisa, pelos próprios praticantes (muitos deles acadêmicos, como a própria autora), pois pode remeter à ideia de algo falso, fantasioso e inventado.

A exclamação "Que grande performance!" pode servir de elogio a um ator, que num palco, faz a plateia acreditar, mesmo que durante um curto período de tempo, que ele é algo que na realidade não é. Pode-se mesmo dizer que aí reside a medida do verdadeiro talento do ator: na extensão de sua capacidade de "ludibriar" a plateia que o assiste. A mesma frase com certeza não teria a mesma aceitação para um participante da AN. Longe de um elogio, dizer a um participante que durante a vivência "sua performance foi fantástica!" poderia, eu acredito, gerar uma ofensa, pois seu interesse é ali justamente o de livrar-se do que ele considera serem "papeis sociais", ou seu ego, e entrar em contato com algo mais real, divino e verdadeiro em si mesmo.

Além disso, a vivência também se afasta do teatro por outros meios. Tomemos o caso da viagem xamânica. Apesar de esta seguir um roteiro narrado, ela guarda um nível de notável imprevisibilidade, pois não se sabe que animal se vai encontrar e que atributo se ganhará em troca.

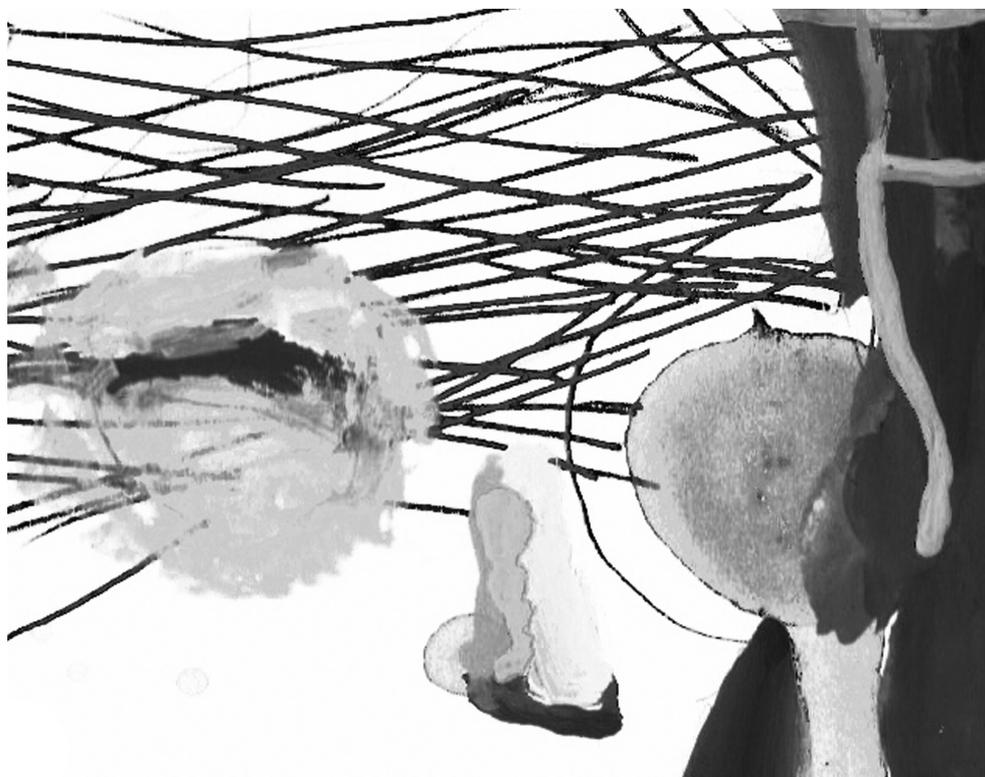
Para Blain, que teve alguma experiência como dançarina, o conceito de "performance" tem um significado diferente. Na medida em que se contrasta com o "ensaio", a "performance" implica envolvimento total e a apreciação focada no que alguém faz. A performance como fazer (doing) e criação (creating) engaja o performer, o absorve, e demanda atenção completa para que ele seja bem sucedido em envolver a plateia. Essa concepção me parece bastante interessante, pois restitui à "performance" sua força e sua potência no plano da ação.

Conclusão

Apesar das controvérsias, a aproximação entre "ritual" e "teatro" coloca reflexões interessantes. Várias das vivências das quais participei tinham um aspecto marcadamente "teatral" ou artístico, na medida em que envolviam danças, gritos e movimentos corporais indígenas, além de pinturas, desenhos, etc.

A análise da prática do xamanismo em termos de performance religiosa juntamente com o conceito de vivência nos permitiu uma compreensão do tipo de experiências que os participantes da AN buscam durante as jornadas. Como argumentado, estas constituem interrupções no fluxo da vida social, durante as quais se podem ensaiar visões de mundo alternativas.

Os rituais analisados demonstram a desesencialização e dispersão do sagrado, assim como um grande sincretismo, características típicas dos movimentos da Nova Era. Inserida dentro desse contexto mais amplo, a experiência da AN aponta para um "espírito de época", caracterizado por valores como o desenraizamento, fluidez, transitividade, lógica aditiva, destradicionalização, ênfase nas emoções e desejo de semelhança.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Leila. Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ATKINSON, Jane Monnig. "Shamanism Today". In Annual Review of Anthropology, 307-30, 1992.
- BLAIN, Jenny. Nine worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism. New York: Routledge, 2002.
- BRITO, Altair G. As montanhas e suas representações: buscando significados à luz da relação homem-natureza. Revista de Biologia e Ciências DA. Volume 8 - Número 1, 2008.
- CASTANEDA, Carlos. Las Enseñanzas de Don Juan: Una Forma Yaqui de Conocimiento. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- DAMATTA, Roberto. Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande, RJ: Zahar, [1937] 1978.
- HARNER, Michael. O Caminho do xamã: um guia para manter a saúde e desenvolver o poder de curar, São Paulo: Ed. Cultrix, 1982.
- LANGDON, Esther Jean (org). Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A Eficácia Simbólica". In Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- MAGNANI, José Guilherme. "O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea", in: Religião e Sociedade, v. 20, n 2, 1999.
- MALINOWSKI, B. Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- _____. Magia, Ciência e Religião. Lisboa. Edições 70, 1988.
- MAUSS, M. & HUBERT, H. "Esboço de uma teoria geral da magia" IN MAUSS, M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- PEIRANO, Mariza. Rituais Ontem e hoje. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.
- OLIVEIRA, Tiago L. T. Intersubjetividade em Martin Buber. Monografia. Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.
- SILVA, Rubens A. Entre "artes" e "ciências": a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n. 24, 2005.
- TURNER, Victor W. O processo ritual. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.
- _____. The Anthropology of performance. New York: PAJ Publications, 1987.

Sítios Virtuais:

- <http://www.rubedo.psc.br/dicjung/abertura.htm> (visitado em janeiro de 2012)
- <http://www.consciencia.org/a-intersubjetividade-em-martin-buber> (visitado em maio de 2012)

