

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SAÚDE – UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICO-EMPÍRICO DAS PRÁTICAS MEDITATIVAS NEO-XAMÂNICAS.

Tommy Akira Goto¹
Thaíke Augusto Narciso Ribeiro²

Resumo

Denomina-se xamanismo um antigo sistema centrado em indivíduos elegidos a xamãs que obtinham acesso a informações extraordinárias via meditação ou transe, visando atender às necessidades psicológicas, médicas e espirituais de uma comunidade. “Neoxamanismo” é, assim, a tentativa atual de conciliar esta sabedoria com elementos e ideias modernos. Nessa pesquisa objetivou-se compreender, por meio do método fenomenológico-empírico, o sentido da experiência religiosa neo-xamânica a partir de cinco colaboradores da cidade de Uberlândia-MG. Após as entrevistas, seguiu-se um processo de análise pela qual se obteve elementos variantes nos relatos e outros invariantes, através dos quais se sintetiza esta experiência religiosa: Ser neoxamanista é relacionar-se com o sagrado; é conectar-se consigo mesmo; é conectar-se com a natureza; é compreender a unicidade entre nós e a natureza. Assim pudemos tecer conexões com a meditação, religiosidade e saúde, concluindo-se que o estudo deste fenômeno tem muito a acrescentar na maneira de se pensar e fazer saúde humana na atualidade.

Palavras-chave: xamanismo; método fenomenológico-empírico; religiosidade.

Introdução

As práticas, rituais e meditações neo-xamânicas proporcionam, mesmo à primeira vista, uma experiência religiosa única com um potencial de promoção de saúde evidente. Entretanto, o tema da experiência xamânica e, principalmente neo-xamânica– para além dos discursos antropológicos –, permanece escassamente pesquisado na literatura. Mas o que é, afinal, o Xamanismo? E porquê fala-se de um “Neoxamanismo”? Segundo Krippner (2000), denomina-se Xamanismo o conjunto de práticas e técnicas meditativas e ritualísticas que

¹ Docente-pesquisador da Pós-Graduação em Filosofia (POSFIL/UFU) e da Pós-Graduação em Psicologia (PGPSI/UFU) da Universidade Federal de Uberlândia - UFU, Doutor em Psicologia Clínica (PUC-Campinas), Mestre em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo), Vice-Presidente da Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (ABRAPFE), Membro-colaborador do Circulo Latinoamericano de Fenomenologia (CLAFEN), Membro-assistente da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Pesquisador do Grupo de Pesquisa da UFU – CNPQ/CAPES “Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: fenômenos e processos psicológicos”. Email: tommy@ufu.br

² Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), mestrando em Psicologia no Programa de Pós Graduação em Psicologia UFU (PPGPSI) na grande área de Processos Psicossociais em Saúde e Educação. Membro-pesquisador do Grupo de Pesquisa da UFU – CNPQ/CAPES “Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: fenômenos e processos psicológicos”. Email: thaike.29@gmail.com

permitem a um indivíduo eleito ao “cargo” de xamã ter acesso a informações (visões, imagens, vozes, etc.) – que não são ordinariamente acessíveis – no intuito de atender às necessidades psicológicas, médicas e espirituais de uma comunidade. Além disso, representa o mais difundido e antigo sistema metódico de tratamento da mente e do corpo que a humanidade conheceu, com pelo menos, trinta mil anos (HARNER, 1980, p. 76).

Em complemento a Krippner (2000) e Harner (1980), o conceituado historiador das religiões Mircea Eliade (2002), define o xamanismo como uma “técnica do êxtase”, que é ao mesmo tempo místico, mágico e “religioso” no sentido amplo do termo (p. 10-16). E o que seria, no entanto, este êxtase? Esclarece-nos o autor que o êxtase “é apenas a experiência concreta da morte ritual ou, em outras palavras, da superação da condição humana, profana” (ELIADE, 2002, p. 114). O xamã, nesse contexto, é “capaz de obter essa ‘morte’ por todos os tipos de meios, desde os narcóticos e o tambor até a ‘possessão’ por espíritos” (ELIADE, 2002, p. 114). Continua Eliade (2002), que a literatura etnográfica tem na maioria das vezes tratado o xamanismo como fenômeno aberrante, ora confundindo-o totalmente com “possessão”, ora ressaltando seus aspectos de degenerescência. Embora essas perspectivas se transformem, ainda tendem a se repetir nos dias atuais, Gow (2002) em resposta a isso, esclarece que a “(...) experiência extática (...) em si, nada tem de ‘aberrante’, e que esse antiquíssimo esquema mágico-religioso, registrado em todos os [povos] primitivos, é, ao contrário, perfeitamente coerente, ‘nobre’, ‘puro’ e, afinal, ‘belo’ (p. 411).

Desse modo, as experiências religiosas xamânicas são, assim, perfeitamente coerentes, como qualquer experiência de “qualquer grau de civilização ou de situação religiosa” (ELIADE, 2002, p. 9). Neste sentido, ao lidarmos com o xamanismo, encontramos-nos com um mundo espiritual que, embora diferente deste nosso estigmatizado estilo ocidental, nada lhe fica a dever nem em coerência nem em interesse. O autor chega mesmo a afirmar que “este conhecimento se impõe a todo humanista de boa-fé” (ELIADE, 2002, p. 10).

Em referência ao termo “neoxamanismo”, que é o tema dessa pesquisa, difundiu-se principalmente a partir dos trabalhos do antropólogo Michael Harner em 1929, fundador e presidente da “Fundação para Estudos Xamânicos” nos Estados Unidos. O prefixo “neo” foi instituído na tentativa de resgatar a sabedoria dos povos ancestrais, conciliando-a com elementos culturais e filosóficos da modernidade. Segundo Gow (1994) e Pérez (2004) (citados por Zuluaga, 1999), o xamanismo hoje se tornou também um produto da modernidade, ou seja, um modelo que impera no contexto urbano atual.

Para o antropólogo pesquisador José Magnami (1999), o florescimento desse novo (neo) xamanismo ocorre também no Brasil, sendo percebido sua manifestação principalmente em grandes centros urbanos. Considera que o xamanismo urbano é um dos tantos arranjos produzidos no cenário do que ele denomina neoesoterismo, isto é, um atual fenômeno das crenças, práticas e instituições denominadas místicas, esotéricas, ou da Nova Era – que incluem desde a oferta de literatura de autoajuda, sistemas divinatórios, rituais ocultistas, práticas meditativas até as terapias e práticas corporais alternativas e o consumo de produtos ‘naturais’ (MAGNAMI, 1999, p. 117).

Dessa maneira, o xamanismo urbano ou neoxamanismo não apenas é parte integrante desse circuito como também constitui, ele próprio, uma espécie de circuito derivado em seu interior. Além do mais, compartilha o modelo-base do universo neoesotérico e se distribui e se organiza com objetivos comuns: “autoconhecimento, busca de aperfeiçoamento pessoal, obtenção de cura fora dos padrões da medicina oficial, integração com dimensões mais amplas, ‘holísticas’ (...)” (MAGNAMI, 1999, p. 135). Esclarece o antropólogo:

Assim, ao xamanismo urbano falta – até mesmo em virtude dessas múltiplas vertentes e orientações – a referência a uma cosmologia específica que lhe forneça sentido, direção e legitimidade nos moldes de sociedades indígenas onde o xamanismo é uma instituição socialmente demarcada e estruturalmente imbricada na dinâmica da vida cotidiana; falta-lhe, também, aquela urgência que faz do xamanismo caboclo ou popular uma instância de absoluta necessidade para gerenciar os poucos recursos necessários à dura sobrevivência. Nem por isso, contudo, reduz-se a um mero agregado de crenças e gestos arbitrariamente reunidos, ou desvinculados do modo de vida de seus usuários: é possível, para além dessa fragmentação, perceber a presença de um arcabouço comum (MAGNAMI, 1999, p. 131).

O xamanismo nessas versões denominadas de urbanas e diversamente à visão mais tradicional presente na literatura tanto antropológica como da história das religiões, é entendido como uma capacidade de despertar e desenvolvimento à disposição de todos, sendo que oferece um “produto” de maneira mais rápida, adaptada ao ritmo e necessidades da vida moderna (MAGNAMI, 1999, p. 125).

Tendo em vista o contexto do fenômeno em questão, o objetivo dessa pesquisa, realizada como Iniciação Científica na Universidade Federal de Uberlândia, foi compreender o sentido da experiência religioso-meditativa neo-xamânica a partir de condutores e praticantes no município de Uberlândia/Minas Gerais. Considerando-se a supracitada escassez de investigações científicas deste fenômeno especificamente do ponto de vista dos próprios praticantes, isto é em abordagem qualitativa fenomenológica, escolhemos o método fenomenológico-empírico para compor os caminhos dessa investigação.

Xamanismo, Neo-Xamanismo e Saúde

O que significa dizer que o neoxamanismo promove a saúde? De que saúde estamos falando? Baseada em que tipo de saber, de ciência? Ora, é possível afirmar que o mundo tem desenvolvido novas concepções científicas e novos paradigmas. E, cada vez menos, essas concepções têm se centrado no tripé da objetividade, previsibilidade e simplicidade, uma vez que tais concepções têm se transformado em concepções outras pautadas no ideal dos conhecimentos fundamentados pela racionalidade, nos saberes em teia, em rede de redes, sistema de sistemas. Em outras palavras, tem ocorrido a transformação do paradigma científico positivista num novo paradigma o qual tem um de seus eixos numa visão de mundo mais integral, humana e holística concebendo o mundo e os seres como um todo integrado (CAPRA, 1996).

Essas transformações nas linhas e entrelinhas da ciência se explicitam também na área de saúde, por meio de aberturas de governos com políticas públicas (Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares/PNPIC, 2018) e estudos que cada vez mais transcendem aquilo que é posto como ciência convencional, abarcando com maior interesse, segurança e rigor, principalmente o campo da espiritualidade. Cotidianamente, por exemplo, quando um doente procura uma religião, o mesmo está em busca de uma compreensão sobre o sentido da doença que a própria ciência médica não foi capaz de lhe esclarecer ou acolher (CERQUEIRA, 2003). A este respeito, Gadamer (2006) explana que quando “a vida humana é ameaçada pela doença”, isto é, quando há uma perda de equilíbrio, esta “atingirá sempre o todo e sempre afetará o equilíbrio mental” (p. 66). Frente a isso, tantos outros espaços terapêuticos têm sido procurados por aqueles que perderam o delicado equilíbrio da saúde para que sejam atendidos integralmente, enquanto seres integrais, holísticos e não mais aceitando a dicotomia naturalista corpo e mente (CERQUEIRA, 2003).

“A natureza é como que torturada”, afirma Gadamer (2006, p. 110), ao analisar que a palavra “totalidade”, tão empregada nos dias atuais, é de tal forma recente que nem se encontra ainda nos dicionários do século XIX. O filósofo defende, assim, que o caminho atual é o de “libertar-se dos preconceitos remanescentes e partir para todas as direções em busca de novas experiências” (p. 110). Ademais, segundo Gadamer (2006), até mesmo Sócrates e Platão propunham uma observação cabível a esta perspectiva de saúde que integra, ou seja, reconhece a totalidade, como se pode ler: “Sócrates (...) exige (...) a verdadeira ciência, ultrapassando, assim, aquilo que a ciência moderna reconhece como seu fundamento

metodológico. A natureza do todo, da qual se trata aqui, não é apenas o todo unificado do organismo” (GADAMER, 2006, p. 49).

Por sua vez, Platão expôs que o médico, assim como o orador, “deve ver a totalidade da natureza” (GADAMER, 2006, p. 51). Em acréscimo ao exposto, alguns estudos da religiosidade das classes populares urbanas, por exemplo, têm evidenciado o papel contemporâneo e central dos cultos religiosos, enquanto agências terapêuticas e socializantes (MONTEIRO, 1977; MONTERO, 1985; GREENFIELD, 1992, citados por RABELO, 1993). Também podemos citar como exemplo o hospital universitário da cidade de São Paulo que em 2008 passou a incluir práticas integrativas e complementares, tais como: meditação, yoga, acupuntura e reiki no tratamento do câncer (MARTYNETZ; SERBENA, 2012). Assim, um dos importantes fenômenos contemporâneos brasileiros na área da saúde é o surgimento das denominadas “Terapias Holísticas” ou também denominadas alternativas, integrativas ou complementares (MARTYNETZ; SERBENA, 2012; PNPIC, 2018).

Devido à necessidade e mudança paradigmática do conhecimento, tão bem descrita e aprofundada por autores como Husserl (2012), Gadamer (2006), Capra (1996), Vasconcellos (2002), Santos (2008) e inúmeros outros, vem surgindo uma série de pesquisas e outros trabalhos de caráter acadêmico ou não que tem discursado sobre os possíveis diálogos entre as práticas de saúde convencionais – entre elas, a Filosofia, Psicologia e Ciências Sociais– e as práticas de saúde ditas “alternativas” ou “complementares”. Estas transformações na saúde também são expostas por Cascudo (1983) e Madel T. Luz (1997) - que afirmam que a interface entre saúde e religião tem causado modificações na medicina, principalmente na psiquiatria, além dos novos paradigmas da saúde em face da cultura contemporânea. Desse modo e partindo da temática saúde é válido destacar que o xamanismo foi e continua sendo frequentemente associado com a saúde e ao campo das psicopatologias. A este respeito, Eliade (2002, p.2; p.41) explana:

Diremos por que a equiparação do xamanismo a uma doença mental qualquer nos parece inaceitável, mas resta um aspecto (...) [importante] para o qual o psicólogo sempre terá razão de chamar nossa atenção: a vocação xamânica, à semelhança de qualquer outra vocação religiosa, manifesta-se por uma crise, por uma ruptura provisória do equilíbrio espiritual do futuro xamã. (...) O fato de tais doenças quase sempre aparecerem relacionadas com a vocação dos curandeiros nada tem de surpreendente. Assim como o doente, o homem religioso é projetado para um nível vital que lhe revela os dados fundamentais da existência humana, quais sejam, solidão, precariedade, hostilidade do mundo circundante. Mas o mago primitivo, seja ele curandeiro ou xamã, não é apenas um doente: é, antes de mais nada, um doente que conseguiu curar-se, que curou a si mesmo.

Temos, portanto, que “o xamanismo não pode ser relacionado com uma anormalidade nascente ou latente” (ELIADE, 2002, p. 45). A literatura mostra, inclusive, que os xamãs pesquisados possuíam sanidade, capacidades de concentração, autocontrole, consciência corporal, memória, inteligência, energia e “constituições físicas e nervosas” superior à maioria comum. Neste panorama argumentativo, observamos que para Luz (1997), pode-se atribuir às práticas neo-xamânicas esta classe de prática ou medicina “alternativa” ou “complementar”. Sobre essa questão destaca-se também o pesquisador já citado Stanley Krippner (2007), professor de psicologia na *Saybrook Graduate Schoole* responsável por estudos da consciência. Ele tem afirmado que o estudo psicológico do xamanismo tem algo importante para oferecer à neurociência cognitiva, à psicologia social, à psicoterapia e à psicologia ecológica. Além disso, o autor explana que a respeito das práticas meditativas de cura, os xamãs, os psicólogos e os psiquiatras demonstram mais similaridades do que diferenças. Nas palavras do próprio autor “há métodos xamânicos que se assemelham muito às contemporâneas terapias comportamentais, hipnoterapias, terapias familiar e comunitária, farmacoterapia, psicodrama e interpretação dos sonhos” (KRIPPNER, 2007, p. 21). Concomitante, Gadamer (2006, p. 39) esclarece:

(...) Há antecipações intuitivas de conhecimento, como o saber de métodos de cura do *homo religiosus*, que, frequentemente, demonstra importância ao médico, ou o “saber” do poeta, que pode se antecipar ao saber do psicólogo, do sociólogo, do historiador ou do filósofo.

Ainda relacionando xamanismo e cura, Eliade (2002) já afirmava que a função essencial e exclusiva dos xamãs é a cura – ainda que nem sempre esta tenha caráter unicamente mágico (usando-se, por exemplo, de propriedades medicinais das plantas e dos animais, massagens, etc.). Especificamente em relação à cura, Gadamer (2006) argumenta que a intervenção do médico não deve ser considerada como um fazer ou efetuar de alguma coisa, na medida em que apenas fortalece os fatores formadores de equilíbrio, ou seja, “tudo que é feito com conhecimento possui algo de experiência em equilíbrio” (p. 46-47). Nesse sentido, existe uma diferença entre a intervenção do médico e a real arte de curar:

Seria bem acolhida uma conscientização da diferença entre medicina científica e a verdadeira arte de curar. Em última análise, essa é a diferença existente entre o saber das coisas em geral e a concreta aplicação desse saber ao caso isolado. O saber das coisas em geral é passível de aprendizagem. Já o outro tipo de saber não é possível de ser aprendido, mas deve ser lentamente amadurecido através da própria experiência e da própria formação de juízo (GADAMER, 2006, p.47).

Diante estas reflexões, poder-se-ia considerar a atuação destes xamãs consonantes com esta perspectiva de cura que nos apresenta Eliade e Gadamer? Tudo indica que sim, uma vez

que no que diz respeito especificamente às curas de caráter mental ou psicológico, Eliade (2002) complementa que o xamã é tido como o grande especialista da *alma* humana, pois a “vê” e conhece sua “forma” e seu destino.

Nessa tessitura, outra pesquisa mais recente e guiada por outros pesquisadores da Psicologia, Martynetz e Serbena (2012), trabalhou com o significado da psicologia e da terapia holística para terapeutas holísticos já graduados em psicologia. Como resultado, constataram que todos os terapeutas entrevistados, ao serem questionados sobre a união da prática holística e da prática psicológica, afirmaram que ocorre uma forte complementaridade entre ambos os tipos de práticas; complementaridade esta que eles chegam a considerar que utilizar apenas uma das formas de terapia, por mais que seja um sistema completo por si só, é insuficiente, seja pela técnica em si ou pelo extenso arcabouço teórico que proporciona um melhor entendimento sobre o ser humano (MARTYNETZ; SERBENA, 2012).

Método

O objetivo dessa pesquisa, realizada como Iniciação Científica na Universidade Federal de Uberlândia, foi compreender o sentido da experiência religioso-meditativa neo-xamânica a partir de condutores e praticantes no município de Uberlândia/Minas Gerais. Considerando-se a escassez de investigações científicas deste fenômeno especificamente do ponto de vista dos próprios praticantes em abordagem qualitativa fenomenológica e, levando-se em conta que se investigou a possibilidade de promoção de saúde do fenômeno em estudo, que é holístico em sua natureza, trabalhou-se com a Fenomenologia por ser uma metodologia que considera toda manifestação humana como um estudo. Tal método propõe uma análise das intuições do sentido e não no modo objetivo. Ele parte da perspectiva do sentido que tais fenômenos têm para os sujeitos que os vivem (NASSER, 2008). Uma pesquisa empírica fundamentada fenomenologicamente trabalha estritamente ligada ao fenômeno (MARTINS; BICUDO, 2005). No caso desse projeto, o fenômeno em questão foi a experiência religioso-meditativa neo-xamânica.

É importante ressaltar, conforme Giorgi (2001), que o método fenomenológico-empírico contempla todos os requisitos científicos ao produzir conhecimento metódico, sistemático e crítico, além de ser portador de um vigor subjetivo, capaz de abarcar requisitos psicológicos por analisar as descrições em uma perspectiva psicológica e buscando essências psicológicas. Assim, segundo Giorgi e Sousa (2010), no que diz respeito à aplicação psicológica do método fenomenológico, o investigador desenvolve a redução

fenomenológico-psicológica adotando um aspecto psicológico sobre o tema estudado e, em seguida, buscando estabelecer a essência do objeto de estudo por meio da variação livre imaginativa onde se utiliza da análise eidética. O resultado final da análise das entrevistas é fundamentado pelos significados psicológicos, discriminados pelo investigador pelo entendimento do que os colaboradores da pesquisa não explicitaram diretamente (ou conceitualmente).

Nesse processo, o método é descritivo, de modo que o resultado final do processo de análise da entrevista reflete uma “descrição em síntese dos significados psicológicos essenciais da experiência dos participantes da investigação” (GIORGI; SOUSA, 2010, p. 76). Após utilizar a variação livre imaginativa em relação aos significados elaborados da entrevista, o pesquisador apresenta os constituintes-chave os quais compõem a descrição da estrutura da experiência. Para a obtenção dos relatos, foram realizadas entrevistas conduzidas por uma única pergunta orientadora: “Para você, como é ser xamanista?” A omissão do termo “neo”, aqui, se justifica por se tratar de uma nomeação acadêmica e científica, pouco usada pelos próprios praticantes. Já a escolha de uma pergunta ampla e aberta se justifica por permitir o sujeito exprimir abundantemente seu ponto de vista. Pretendeu-se obter, desta forma, uma descrição concreta e detalhada da experiência e dos atos do sujeito, que seja tão fiel quanto possível ao que foi vivido (NASSER, 2008). Sendo assim, buscou-se ouvir os praticantes sem uma compreensão prévia do relato dos mesmos, entendendo que a pesquisa não é estipulada pelo pesquisador e sim pelos sujeitos colaboradores.

Tendo a finalidade supracitada, os participantes dessa pesquisa foram dois condutores e três praticantes de (neo) xamanismo do município de Uberlândia/MG no ano de 2015. A escolha dos participantes se justificou pela sua perspectiva um pouco menos teórica e mais prática do (neo) xamanismo, permitindo-se conduzir. Já a escolha dos condutores de práticas se justifica pelo seu mais profundo conhecimento teórico-empírico do (neo) xamanismo que lhes possibilita o cargo de condutores, guardando um verdadeiro tesouro de experiências e vivências religiosas na área.

Os critérios de inclusão foram: na condição de participante das práticas neo-xamânicas ter no mínimo um ano de participação; e na condição de condutor ter no mínimo um ano de prática enquanto participante e mais um ano de prática enquanto condutor, além de ser multiplicador vinculado a alguma instituição, centro ou escola neo-xamânica. Os critérios de exclusão foram: fazer uso de drogas ilícitas durante práticas (neo) xamânicas e/ou ser portador de algum tipo de transtorno psicopatológico com alteração de percepção ou juízo.

Após a aprovação do projeto de pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Uberlândia (CAAE: 41132814.7.0000.5152), realizou-se o contato com os cinco colaboradores e explicou-se que tal pesquisa tem como objetivo compreender a experiência religiosa (neo) xamânica. Para isso, foram realizadas entrevistas que foram gravadas e transcritas, integralmente, após a assinatura de “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido”.

Destacamos que foi garantido o anonimato dos colaboradores. O material proporcionado foi diversas vezes lido, procurando sempre não perder o todo, ou seja, o norteador da questão central. Ao mesmo tempo, foi dado espaço para que cada descrição remeta a um reviver de situações da experiência, pois “esses dados obtidos são as situações vividas que foram conscientemente tematizadas pelo sujeito” (MARTINS; BICUDO, 2005, p. 97). Assim, foi a partir delas que se iniciou a análise para a compreensão do fenômeno estudado.

Após feitas as entrevistas, os relatos transcritos de maneira literal seguiram um processo gradual de análise com quatro passos, em acordo com o método fenomenológico empírico de Amedeo Giorgi. A princípio, estabeleceu-se o sentido geral, em seguida, dividiu-se em “Unidades de Significado”; o terceiro passo foi transformar as “Unidades de Significado” em “Expressões de Caráter Psicológico”; por último, determinou-se a “Estrutura Geral de Significados Psicológicos-invariantes” (GIORGI; SOUZA, 2010).

Pormenorizadamente, o primeiro passo consistiu em estabelecer o sentido do todo, isto é, apreender o sentido geral do relato. Nele, leu-se a transcrição da entrevista se colocando na atitude da redução fenomenológica (abdicando de hipóteses interpretativas ou de focar em partes fundamentais). Portanto, o objetivo foi “obter um sentido da experiência na sua globalidade” (GIORGI; SOUSA, 2010, p. 86). No segundo passo, denominado determinação das partes, apreendeu-se o sentido geral do relato e retomou-se a leitura do mesmo a fim de dividi-lo em partes menores, denominadas unidades de significado, permitindo assim uma análise mais aprofundada. O procedimento nesse passo objetivou identificar, a partir de uma perspectiva psicológica, a transição de sentido, ou seja, os investigadores marcaram e identificaram sempre que houvesse uma mudança de sentido no relato, dividindo e definindo as unidades de significados em toda a entrevista.

O terceiro passo consistiu na transformação das unidades de significado em expressões de caráter psicológico, momento em que a linguagem cotidiana do sujeito do relato se transformou em expressões que tem como objetivo clarificar e explicitar o significado

psicológico das descrições do sujeito. O sentido retirado pelos pesquisadores deve ser revelador e psicologicamente explícitos em relação ao tema estudado, retirando os aspectos aleatórios e privados que não clarificam a estrutura essencial dos significados psicológicos (GIORGI; SOUSA, 2010). Por fim, na quarta parte, os investigadores transformaram as unidades de significado em uma estrutura descritiva geral, na qual “engloba os sentido mais invariantes que pertencem às unidades de significado transformados em linguagem psicológica” (GIORGI; SOUSA, 2010, p. 90). Tal processo de articulação é holístico e de caráter psicológico e leva ao destaque de que a estrutura final expresse a rede essencial das relações entre as unidades dando ênfase ao significado psicológico total.

Análise dos Resultados e Síntese Descritiva dos Relatos

Como proposto acima, a análise dos dados seguiu os procedimentos de Amedeo Giorgi (2001); Giorgi e Souza (2010), sendo que neste estudo, será disponibilizado apenas o quarto e último passo do método: a determinação da estrutura geral de significados psicológicos. Obtiveram-se, assim, as seguintes sínteses descritivas dos relatos:

Para o colaborador Condutor 1 (C1), ser neoxamanista é essencialmente recordar e reconectar com quem somos em essência, ou seja, seres espirituais, transformação de perspectiva que, segundo ele, altera tudo, como relações em geral e familiares, em particular, a alimentação e a fala. É ser ecológico e fraterno ao sentir-se uno com tudo e todos. Além disso, é perder o interesse pelo profano e viver experimentando; aprender a experimentar e buscar experimentar sensações mais sutis, brandas e elevadas. É seguir o caminho do coração e aprender a sentir, isto é, desenvolver inteligência emocional. É buscar encontrar as respostas de perguntas existenciais em si mesmo, em contato com o próprio divino interior; é estar presente e ser grato. Ademais, é promover saúde, tanto em si quanto naqueles em seu entorno; é curar-se de profunda angústia. Por fim, ser xamanista é buscar contradizer e alterar a realidade, procurando torná-la visível para os outros.

Para o colaborador Condutor 2 (C2), ser neoxamanista é compreender a unicidade entre nós, a natureza e entre todas as coisas. É ser feliz de forma prática e plena, o que se expressa por sentir liberdade e paz incondicional e desenvolver a capacidade de relacionar-se e amar a tudo com naturalidade. É também ser humilde, ter fé, e ter coragem, força, vontade e firmeza para aceitar quem se é e mudar aquilo que se quer, seja interior ou exteriormente, por nós mesmos, pelos outros e/ou pela humanidade. Neste sentido, é transformar-se e estar consciente de tais transformações; gera-se, assim, autoestima e autonomia. É, ainda, unir as

vivências exteriores e as interiores, visando a integrar tudo que somos e vivemos alterando todos os aspectos da vida, a fim de esclarecer a realidade oculta. É aprender vivenciando, seguindo o caminho único da natureza. É perceber e viver sua profunda beleza e apoderar-se daquilo que nos é dado por ela, pelo Criador, pela própria vida. É assumir a responsabilidade de curar a si mesmo. É também curar-se de uma angústia existencial que não se resolve exteriormente. É, por fim, cultivar dons e sentimentos mais nobres, como a alegria e o auto-amor.

Para a colaboradora Praticante 1 (P1), ser neoxamanista é buscar intensamente entrar em contato consigo mesmo e com a natureza visando ao despertar de seu poder pessoal. Tal poder leva à transformação da própria realidade e da realidade conjunta, o que traz felicidade. Além disso, é descobrir qual a sua missão na Terra.

Para a colaboradora Praticante 2 (P2), ser neoxamanista é conectar o sagrado com o profano, integrar a vida material com a vida espiritual, reconhecendo que há muita beleza e divindade aqui na Terra. Também é conectar com a própria essência, com a natureza e todos seus reinos, e com entidades (que, segundo ela, são itens complementares e integrados). Essa conexão se dá por meio de certas experiências que expandem a consciência, são integradoras e tem o potencial de serem transformadoras. Além do mais, auxiliam e ensinam a perdoar e amar, honrar a família, lidar com a vida social, profissional e acadêmica e suas dificuldades, aperfeiçoar relacionamentos de amor e amizade e sentir a importância de criar uma nova família no futuro. É viver e compreender os processos corporais, energéticos, emocionais e mentais. É ter valores e buscar realizá-los. É buscar a luz e, com ela, perceber tudo com muita simplicidade, leveza e tranquilidade, gerando muito esclarecimento, cura e transformação interior. Por outro lado, é também entrar em contato com as sombras, reconhecê-las, aceitá-las, honrá-las e, no momento correto, transformá-las. É encontrar sentido de vida, ter em mente que é importante vencer a si mesmo e saber se reerguer de crises. Por fim, ser neoxamanista vai muito além de fazer rituais, seguir protocolos e honrar os astros.

Para o colaborador Praticante 3 (P3), ser neo-xamanista é estar em contato consigo mesmo e com a natureza e suas forças regentes. É compreender a unicidade entre ambos e desenvolver autoconhecimento e harmonia por meio disso. É, também, encontrar um caminho na natureza para seguir. É buscar a conexão através da expansão e transformação da consciência, o que se dá através de ferramentas como as plantas de poder (especialmente a Ayahuasca), a respiração e a arte. Por meio desta última, é também buscar alterar a realidade para torná-la visível ao outro.

Descrição e Análise dos Invariantes e Variantes

A partir da obtenção dos relatos de experiência, da transcrição na íntegra e da síntese da estrutura geral, encontraram-se alguns aspectos comuns em todas as entrevistas (denominados invariantes) e alguns aspectos que se diferenciaram (denominados variantes). Nesse sentido, retomando a metodologia estabelecida, obtiveram-se nessa pesquisa os seguintes invariantes: a) Ser neoxamanista é relacionar-se com o sagrado; b) é conectar-se consigo mesmo; c) é conectar-se com a natureza; d) é compreender a unicidade entre nós e a natureza.

De imediato podemos notar a relação intrínseca entre os quatro invariantes, em especial entre os três últimos (b, c, d), o que se apoia nas bases que discursam o (neo)xamanismo como uma prática holística, integradora. Devido a esta complexa rede, embora tenhamos buscado descrever, organizar e pormenorizar os variantes abaixo tendo como eixo cada invariante, é importante destacar que tal separação é meramente didática e todos os temas se relacionam de alguma forma uns com os outros para tecer esta rica experiência religiosa.

O primeiro invariante sintetizado, de relação com o sagrado, talvez seja o mais importante, na medida em que esta pesquisa se propõe a uma análise de experiência religiosa. Aqui afloram diversos variantes. Entre eles, observamos que o colaborador Conduto 1 (C1) discursa sobre o desinteresse crescente que as práticas neo-xamanistas geram no praticante em relação à parte profana da sociedade. Neste ínterim, Eliade (2002, p. 37) ilustra que “o desejo de entrar em contato com o sagrado é contrabalançado pelo teor de ser obrigado a renunciar à sua condição meramente humana e de transformar-se num instrumento mais ou menos maleável de uma manifestação qualquer do sagrado”. Para este mesmo colaborador, ser neo-xamanista é também viver experimentando e buscando experimentar sensações “mais sutis, (...) mais brandas, pra sua alma. E aí ce acostuma a querer buscar isso mais, querer buscar vãos mais altos também (...)” (SIC, C1, p. 5).

Noutra perspectiva próxima, para o colaborador C2, ser neo-xamanista é esclarecer a realidade oculta; é ter fé e ser devoto à consciência divina interior e exterior, desenvolvendo humildade. Conta:

(...) o xamanismo é um caminho devocional. Nossa devoção é uma devoção por esse fluxo, e como ele se manifesta, nossa devoção é uma devoção às pedras, às plantas, mas não no ser pedra (...), na planta que ta ali. É uma devoção à consciência divina que mora ali por trás, né? E que mora em tudo aquilo que é

vivo, né? (...) o xamanismo não é só a mente, (...) pra ser praticado é necessário desenvolver os aspectos devocionais (...). (SIC, C2, p. 11).

Para a colaboradora Praticante 2 (P2), ser neo-xamanista é conectar o plano material com outros planos, isto é, o sagrado com o profano; “Compreender que o profano não é tão profano assim. Que há muito de divino no profano (...) que há muita beleza aqui na Terra que a gente desaprende a ver, a sentir“ (SIC, P2, p. 2). Para ela, ser um praticante de neo-xamanismo é ter valores e buscar realizá-los na vida material. É ter em mente a necessidade de superar a si mesmo e saber se reerguer de crises. Ela traz, ainda, para além das conexões expressas nos invariantes, a conexão com entidades espirituais.

Aqui temos outro forte elo entre o xamanismo descrito por Eliade (2002) e o fenômeno neo-xamânico. Conta o autor que as “almas dos mortos” desempenhavam importante papel no recrutamento dos futuros xamãs (p. 100), além de ter função de destaque na concessão de “poderes xamânicos”, ao ensinar-lhes a técnica do êxtase (p. 104). Esta capacidade de transportar-se do profano ao sagrado e propor uma união entre ambos pode se referir indiretamente à questão do êxtase, que, segundo Eliade (2002) é a superação da condição humana, profana. Tece-se, assim, outro vínculo entre o xamanismo e sua manifestação urbana atual.

Os colaboradores C1, C2 e P2 concordam ao afirmar que ser neo-xamanista é desenvolver inteligência emocional, seguir o “caminho do coração” (SIC, C1, p.5; C2, p. 9). Neste sentido, surge uma série de variantes que se intercalam de forma harmônica com o tema. Os colaboradores C1 e C2, por exemplo, citam que ser neoxamanista é desenvolver gratidão; para o colaborador C2 é sentir paz, liberdade e ser feliz, noção compartilhada com a colaboradora P1; para o colaborador C1, é estar presente; os colaboradores C1 e P2 concordam ao afirmar que estas experiências religiosas desenvolvem a capacidade de se relacionar e amar; para a colaboradora P2, é também aprender a perdoar e pedir perdão; colaborador C2 conta que esse caminho leva ao cultivo de “emoções mais nobres, (...) autoestima, (...) autoamor.” (SIC, C2, p. 2). O relato da colaboradora P2 exprime bem estas ideias:

São experiência de integração. União. Em que você consegue amar até mesmo aquela pessoa que você tanto desdenha, não gosta. Que você consegue ver as luzes dessa pessoa, a importância dela, e ao mesmo tempo você vê as suas próprias sombras. Então você passa a se conhecer melhor e conhecer ao outro. E você perdoa o outro e se perdoa. E é muito mais fácil amar. Porque aí faz sentido. É mais fácil amar quando você conhece verdadeiramente (SIC, P2, p. 4).

O segundo invariante sintetizado, conectar-se consigo mesmo, por sua vez, revela profunda conexão com a saúde. Autoconhecimento é a base de qualquer construção de saúde

a nível individual como também a nível coletivo, especialmente no que diz respeito à saúde mental. Esclarece-nos Magnami:

Um segundo traço característico do xamanismo urbano e que também o distingue das interpretações tradicionais, é o objetivo a que se destina: trata-se da busca de aprimoramento pessoal através de técnicas que levam ao autoconhecimento, ao desenvolvimento das potencialidades pessoais e à autocura (1999, p. 126).

Cada participante, no entanto, trouxe variantes tangenciais a respeito do assunto. Para o colaborador C1, esta conexão consigo mesmo leva à percepção de que “nós somos seres espirituais, encarnando, vivendo uma experiência na matéria” (SIC, C1, p. 3), e não o contrário. Aqui é indispensável lembrarmos a famosa citação de teólogo e filósofo Teilhard de Chardin (1980), de que não somos seres humanos vivendo uma experiência espiritual, mas seres espirituais vivendo uma experiência humana.

Esta perspectiva, conta o colaborador C1, “(...) altera tudo (...)” (SIC, p. 3). Tal alteração global também é afirmada pelo colaborador C2. É também através deste contato profundo que ele narra a cura de sua própria angústia existencial, tendo encontrado as respostas que buscava em si mesmo, “(...) em contato com o divino interior” (SIC, C1, p. 1). Aqui se retoma naturalmente o primeiro invariante, de relação com o sagrado, revelando a profunda conexão entre eles. Num sentido próximo, o colaborador C1 conta de uma insatisfação pessoal com o termo “xamanismo” ou “neoxamanismo”, defendendo que se trata muito mais de despertar o curandeiro e mestre interior. Magnami (1999, p. 162), esclarece-nos:

Diferentemente do que ocorre em sociedades onde o xamanismo é visto enquanto instituição específica exercida por alguns especialistas em favor (ou contra) de membros do grupo, nas modalidades que estamos considerando o xamanismo é considerado como uma forma de “arquetipo”, presente em todos e pronto a ser acionado como via de acesso ao “eu superior”.

Tal transição do xamã interior para o xamã arquetípico interior, no entanto, não é de toda revolucionária quanto à dispensabilidade da figura do xamã. Para Eliade (2002), grande parte da vida religiosa nas tribos antigas transcorria sem ele, não o tornando indispensável. “(...) em lugar algum o xamã monopoliza toda a experiência religiosa” (ELIADE, 2002, p.328-329).

O colaborador C2 traz um rol de variantes em sintonia com este primeiro invariante, sobre a conexão consigo mesmo. Conta que ser neoxamanista é também ter coragem, força e vontade para aceitar-se e para transformar-se de forma prática e consciente, interior e exteriormente. Aqui, temos a concordância de P2. Para o colaborador C2, ser neoxamanista é

empoderar-se; desenvolver autoestima, autonomia, assumindo-se a responsabilidade da própria vida e da própria saúde. Não para menos, narra, em sintonia com o colaborador C1, que se curou de profunda angústia existencial.

Este duplo relato de crise existencial e autocura lembram as colocações de Eliade (2002), de como o xamã frequentemente inicia sua vida e revela sua vocação através de uma crise espiritual, uma separação “que certamente não está desprovida de grandeza trágica nem de beleza” (p. 24). Além do mais, como já citado com Eliade (2002) no capítulo de Saúde e Neo-xamanismo, o xamã é um doente que curou a si mesmo.

Para a colaborada P1, esta conexão consigo mesmo promove o desvelar dos próprios potenciais, gerando felicidade. Além disso, leva à descoberta de sua “missão na Terra” (SIC, P1, p.2). Afirmação corroborada pela colaborada P2. Para esta última, os principais variantes afins ao tema invariante do autoconhecimento dizem respeito ao contato com as próprias “luzes”, enquanto potenciais e integrações, e “sombras”, enquanto limitações e medos; ao encontro de sentido de vida; e, por fim, à rica compreensão dos processos corporais e energéticos, emocionais e mentais. Compreensão essa também partilhada pelo colaborador C2.

Também esta linguagem de sombras e luz se fundamenta em Eliade (2002). A ideia de “sombra” está frequentemente presente nas questões que envolvem morte e ressurreição rituais. A de luz por sua vez, remetendo ao invariante de relação com o sagrado, pode ser percebida no seguinte trecho em que o autor discorre sobre as conexões entre o xamanismo e o budismo (ELIADE, 2002, p. 455):

Evidentemente, a "luz interior", que resplandece após longo esforço de concentração e meditação, é bem conhecida por todas as tradições religiosas e é amplamente documentada na Índia, desde os *Upanixades* até o tantrismo. (...) Lembramos esses exemplos para indicar o âmbito em que se podem inserir certas experiências xamânicas, porquanto (...) o xamanismo, em seu conjunto, não é sempre e necessariamente uma mística aberrante e tenebrosa.

Por fim, o colaborador P3 traz como esta conexão consigo mesmo se dá por meio de experiências expansoras de consciência, em que se vislumbra o sagrado, noção compartilhada pela colaborada P2:

São vivências de muita consciência. Mas não uma consciência desta dimensão, que a gente costuma utilizar e dizer vulgarmente. Não é este estado de vigília, porque o estado de vigília abarca muito pouco. É uma expansão de consciência, uma superconsciência, em que as palavras não são necessárias. (...) É o que você apenas sente. Sente e, ao sentir, compreende. (...) (SIC, P2, p. 3)

A importância da alteração de consciência no xamanismo é tão grande que Eliade (2002, p.16) chega mesmo a afirmar que uma primeira definição de xamanismo seria a de

equivalente a “técnica do êxtase”. Já na atualização urbana deste fenômeno, Krippner (2006, p.19) complementa que "a jornada xamânica é tipicamente ligada à habilidade de entrar em EACs", isto é, em estados alterados de consciência. Para Hultkranz (1993, citado Magnami, 1999, p.115), “nesse novo contexto [do neoxamanismo], o termo até então mais em voga, êxtase, disseminado em virtude dos escritos de Mircea Eliade (...) é substituído por outro – transe –, considerado mais próximo da área médica”.

Evidentemente o estado de êxtase descrito por Eliade (2002) não está necessariamente abarcado em qualquer tipo de alteração de consciência ou transe, sendo uma modalidade profunda de alteração que diz respeito a uma superação da condição humana profana, um tipo de morte em vida sob o controle do xamã. Mas também não erraríamos em afirmar que as práticas sérias de neoxamanismo, nos tempos atuais, buscam tal transe, alteração ou expansão profunda e transformadora.

Em prosseguimento, o colaborador P3 cita três ferramentas principais que o levam a tais expansões: as plantas de poder (especificamente a ayahuasca), a arte e uma técnica de respiração. Com frequência é citado, na obra de Eliade (2002), o uso de plantas nos rituais xamânicos. Há um trecho especial, entretanto, que poderia deslegitimar ou minimamente desvalorizar em parte as práticas neo-xamânicas. Conta ele que:

(...) a intoxicação mágico-religiosa com finalidade extática é de origem iraniana. (...) Mas o que prova isso quanto à experiência xamânica originária? Os narcóticos são apenas substitutos vulgares do transe "puro". Já tivemos oportunidade de constatar que (...) as intoxicações (álcool, tabaco etc.) são inovações recentes e denotam uma espécie de decadência da técnica xamânica. Tenta-se imitar, pela embriaguez narcótica, um estado espiritual não mais acessível de outro modo. Seja por decadência ou - cabe acrescentar - por vulgarização de uma técnica mística, (...) encontramos sempre essa mistura de "caminhos difíceis" e "caminhos fáceis" para atingir o êxtase místico ou qualquer outra experiência decisiva. (ELIADE, 2002, p. 436)

Há de se considerar, no entanto, que o autor não aprofunda mais na temática para discursar algumas questões de suma importância. Por exemplo, sobre sua compreensão de narcóticos. Atualmente, temos relevante, vasta e profícua discussão científica acerca das diferenciações entre alucinógenos e enteógenos. A decocção psicotrópica Ayahuasca, por exemplo, citada por P3, surge no xamanismo original sul-americano e possui vasta investigação científica em aspectos que perpassam questões de ordem botânica, bioquímica, fisiológica, histórica, sociológica, antropológica, política, social, psicológica e espiritual. Entre os autores que escreveram sobre ela, destacam-se Costa et al. (2005), Caicedo Fernandes (2009), Sobiecki (2013) e Albuquerque (2012).

O terceiro invariante encontrado diz respeito a conectar-se com a natureza. Este invariante demonstra forte parte do xamanismo arcaico nestas práticas modernas, na medida em que o xamã era (e ainda é) a figura humana em profundo contato – e mesmo com certo poder de comando - para com a natureza, suas leis, suas forças e seus reinos. Eliade (2002) explana, entre outras diversas passagens, acerca da capacidade dos xamãs de “compreensão da linguagem da natureza” (p. 115), de “seus segredos” (p.117), da “linguagem dos animais” (p.117), de um “poder de comando sobre os homens e a natureza” (p.486) e sobre outros contatos com espíritos da natureza e de animais em inúmeras passagens.

Para o colaborador C2, ser neoxamanista é apoderar-se das dádivas da natureza e seguir o seu caminho único, que é de profícua e “(...) rara beleza (...)” (SIC, C2, p. 9). P3 propõe igualmente esta característica de seguir o caminho da natureza. Já a colaboradora P1 narra que o poder pessoal é desperto pela nossa relação com a natureza. A colaboradora P2 esmiúça esta conexão com a natureza, trazendo os variantes de conexão com as estações do ano, com os astros, com o reino mineral, vegetal e animal e suas características de poder (minerais, plantas e animais de poder), assim como compreensões e recursos para lidar com a sociedade humana em suas variadas facetas (familiares, conjugais, profissionais, de amizade, etc.). Destaca, no entanto, que ser um neoxamanista, embora abarque sem dúvida essas características, vai muito além delas. Não faltam na obra de Eliade (2002), referências acerca de instrumentos auxiliares minerais (p.110) e vegetais e espíritos auxiliares animais (p.107; p.111) que, em alguns casos, remetem a um verdadeiro *alter ego* do xamã (p.113), o que vai de perfeito encontro às concepções neo-xamânicas atuais de “animal de poder” e à trazida por P2.

Quanto ao quarto e último invariante, “compreensão de unicidade entre nós e a natureza” poderíamos dizer que é a união do segundo e terceiro. E talvez até mesmo seja uma compreensão-fruto dos mesmos. A respeito desta invariância, o colaborador C1 traz as variantes de que esta sensação de unidade gera fraternidade, na medida em que aprendemos a nos ver como irmãos. Para a colaboradora P1, é buscar integrar-se, também, com o outro. Em sintonia, o colaborador P3 traz que esta compreensão de unicidade entre nós e a natureza traz autoconhecimento e harmonia, “(...) com o todo, com o universo (...)” (SIC, P3, p. 1). Tendo-se em conta que essa compreensão de unicidade é uma integração entre nós e a natureza, vamos diretamente de encontro ao que conta C2 e P2, de que o caminho do neoxamanismo é integrador. C2 também traz que ser neoxamanista é aprender vivenciando e unir de tal forma

as vivências interiores (eu) e exteriores (mundo, natureza), que o que acontece interiormente passa a ser reflexo, efeito ou causa do que acontece fora e vice-versa.

Acerca desta relação entre o indivíduo, a coletividade e a natureza, Magnami (1999, p. 127) explana que “nas versões do xamanismo urbano (...) [a ideia do] mal é resultado não de desarmonias miúdas, de desequilíbrios em redes sociais, mas de um nível cósmico, da falta de respeito com as demandas da Mãe-Terra, da desordem entre os vários planos do universo e que se refletem em cada indivíduo, enquanto microcosmo”.

Apresentados pormenorizadamente os invariantes e alguns variantes associados, seguimos apresentado outros variantes de importâncias equivalentes. O colaborador C2, por exemplo, fala sobre o neoxamanismo como um “caminho de guerreiro (...) da coragem (...)” (SIC, C2, p. 9), referindo-se, de certa forma, às manifestações antigas do xamanismo com suas provas iniciáticas ricas de situações limites, frequentemente assustadoras, que envolvia flagelos físicos e psicológicos (ELIADE, 2002).

Ainda que a temática da saúde nessa perspectiva ampla de Gadamer (2006) já apareça clara em muitos destes variantes e invariantes, há alguns variantes especialmente diretos. Para o colaborador P2, por exemplo, ser neoxamanista promove saúde a nível individual: “é muita cura, muita transformação íntima” (SIC, P2, p. 4); o colaborador C2 concorda e complementa que promove, também, a nível coletivo:

Eu sei que... tem me feito muito bem, eu tenho tido muita saúde desde então. (...) Eu sempre fui a pessoa que me enfermava muito... Curei... praticamente tudo. Minhas alergias, minhas asma, bronquites... A partir do momento que eu reconheci quem eu era e comecei a me respeitar, meus tempos internos. (...) A partir do momento que você começa a se curar, naturalmente você vai curando seu entorno (SIC, C1, p. 4).

De ilustração a estes quatro variantes, podemos citar um belo discurso de Michael Harner quando respondeu às críticas dirigidas contra seus cursos intensivos sobre xamanismo, logo após o acidente nuclear de Chernobyl, em 1986:

(...) se as grandes nações do mundo trabalham dia e noite em seus próprios cursos intensivos para nossa aniquilação mútua, não podemos permitir-nos ir mais devagar em nosso trabalho, que é na direção oposta. O pausado ensinamento que foi possível nas antigas culturas tribais deixou de ser apropriado. As forças de destruição nuclear e ecológica avançam apressadamente e nós também devemos fazê-lo. É preciso despertar as pessoas, do contrário poderão dormir eternamente. E não apenas é preciso que despertem para o conhecimento da realidade ordinária, como também para uma compreensão pessoal, profundamente espiritual, da interconexão de tudo que existe. Trabalhemos unidos e tão rápido quanto nos seja possível” (TOWSEND 1993, p. 120-121, apud MAGNAMI, 1999, p. 125).

Os Variantes da Experiência Neo-xamânica.

O método proposto permitiu igualmente a identificação de certos aspectos que se alteram entre os colaboradores condutores e praticantes, denominados variantes. Estes, por sua vez, situam-se num contexto sócio-histórico e de individualidades. Para o colaborador C1, são eles: a) Compreender que somos seres espirituais; b) alterar alimentação; c) alterar fala; d) alterar relações em geral; e) alterar relações familiares; f) ser ecológico e fraterno; g) perder o interesse pelo profano; h) viver experimentando; i) aprender a experimentar e buscar experimentar sensações mais sutis, brandas e elevadas; j) desenvolver inteligência emocional; l) encontrar as respostas de perguntas existenciais em contato com o próprio divino interior; m) estar presente; n) ser grato; o) promover saúde em si; p) promover saúde ao seu entorno; q) curar-se de profunda angústia; r) buscar contradizer e alterar a realidade, procurando torná-la visível para os outros.

Para o colaborador C2, são: a) é ser feliz de forma prática e plena; b) é sentir liberdade; c) é sentir paz incondicional; d) é desenvolver a capacidade de relacionar-se e amar a tudo com naturalidade; e) é ser humilde; f) é ter fé g) é ter coragem, força, vontade e firmeza para aceitar quem se é; h) é ter coragem, força, vontade e firmeza para mudar aquilo que se quer interior ou exteriormente; i) é transformar-se e estar consciente de tais transformações; j) é desenvolver auto-estima; m) é desenvolver autonomia; n) é integrar as vivências exteriores e as interiores; o) é alterar todos os aspectos da vida; p) é esclarecer a realidade oculta; q) é aprender vivenciando; r) é seguir o caminho único da natureza e perceber e viver sua profunda beleza; s) é apoderar-se daquilo que nos é dado pela natureza, pelo Criador; t) é apoderar-se da própria vida; u) é apoderar-se da responsabilidade de curar a si mesmo; v) é curar-se de uma angústia existencial; w) é cultivar dons e sentimentos mais nobres.

Para a colaboradora P1, são: a) despertar seu poder pessoal; b) transformar a própria realidade; c) transformar a realidade conjunta d) ser feliz ao transformar; e) descobrir a sua missão na Terra.

Para a colaboradora P2, são: a) conectar o sagrado com o profano; b) integrar a vida material com a vida espiritual; c) reconhecer a beleza do mundo; d) conectar-se com entidades; e) expandir a consciência em experiências; f) integrar; g) transformar-se; h) aprender a perdoar; i) aprender a pedir perdão; j) aprender a amar; k) honrar a família; l) aprender a lidar com a vida social; m) aprender a lidar com a vida profissional e acadêmica; n) aperfeiçoar relacionamentos conjugais; o) aperfeiçoar relacionamentos de amizade; p)

sentir a importância de criar uma nova família no futuro; q) viver e compreender os processos corporais; r) viver e compreender os processos energéticos; s) viver e compreender os processos emocionais; t) viver e compreender os processos mentais; u) ter valores e buscar realizá-lo; v) buscar a luz; w) esclarecer; x) curar-se; y) entrar contato com as sombras, reconhecê-las, aceitá-las, honrá-las e transformá-las; z.a) encontrar sentido de vida; z.b) ter em mente que é importante vencer a si mesmo; z.c) saber se reerguer de crises; z.d) ir além de fazer rituais, seguir protocolos e honrar os astros. Por fim, para o colaborador P3, os variantes são: a) desenvolver autoconhecimento; b) desenvolver harmonia; c) encontrar um caminho na natureza para seguir; d) buscar conexão através da expansão e transformação da consciência; e) utilizar plantas de poder para alterar a consciência; f) utilizar-se da Ayahuasca para alterar a consciência; g) respirar para alterar a consciência; h) utilizar-se da arte para alterar a consciência; i) buscar tornar a realidade visível ao outro através da arte.

Os Quatro Pilares da Experiência Xamânica e a Saúde

Assim, a partir da obtenção dos relatos de experiência, da transcrição na íntegra e da síntese da estrutura geral, pudemos descrever alguns aspectos comuns em todas as entrevistas, denominados invariantes, que se situam no contexto do fenômeno religioso. São eles a) Ser neoxamanista é relacionar-se com o sagrado; b) é conectar-se consigo mesmo; c) é conectar-se com a natureza; d) é compreender a unicidade entre nós e a natureza.

Para a confluência final entre este fenômeno e a questão da promoção de saúde e cura, discursaremos brevemente acerca de cada invariante. Preliminarmente faz-se necessário destacar que não pretendemos abarcar todas as possibilidades de conexão entre as temáticas, na medida em que a saúde, pela perspectiva holística que trazemos, é demasiadamente ampla e complexa; eis porque focamos no campo da saúde mental. Em diálogo com o fenômeno em análise, igualmente vasto e profícuo, as possibilidades são inumeráveis. Fique esta pesquisa em aberto, portanto, para análises outras.

Para o primeiro invariante, “ser neoxamanista é relacionar-se com o sagrado”, destaca-se a inclusão da dimensão espiritual no conceito multidimensional de saúde pela Organização Mundial de Saúde (OMS), em 1988 (OLIVEIRA; JUNGES, 2012). Em última instância, a dimensão espiritual diz respeito ao contato com o sagrado. É em concordância entre a OMS, Eliade (2002) e Gadamer (2006) que entendemos a saúde como um bem-estar, um equilíbrio interior, e não apenas como um estado de ausência de doenças. É “(...) um estado da pessoa na sua totalidade, a qual não é simplesmente um feixe de desempenhos, e se refere ao total da

sua relação com o mundo” (GADAMER, 2006, p. 64). Neste panorama e considerando que cada dimensão da saúde está inter-relacionada de maneira holística, o contato com o sagrado, ainda que centralizado no bem-estar espiritual e com intensas influências na saúde mental, é promotor de saúde em todos os níveis: biológico, psicológico, social e espiritual.

O segundo invariante, sobre a conexão consigo mesmo, já foi previamente apresentado e se refere à pedra angular de qualquer dimensão da saúde. O famoso “conhece-te a ti mesmo” do oráculo de Delfos e atribuído a Sócrates é inquestionável. Assim, há a indispensabilidade de, na saúde biológica, de conhecer o corpo humano, em geral, e o próprio corpo, em particular; no campo psicológico e de saúde mental - seja qual for a abordagem ou perspectiva -, refletir a dinâmica psíquica em geral e a subjetividade do particular; na dimensão social, questionar as coletividades e relações que inevitavelmente perpassam o individual e o ‘eu’; na espiritual, meditar as questões existenciais e transcendentais que perpassam a busca das essências, origens e sentidos. Em qualquer delas não seria equivocado afirmar que a pergunta-chave é “quem sou eu?”.

O terceiro invariante reflete outro princípio básico na saúde: a compreensão de nosso vínculo com a natureza, de nosso aspecto animal-humano. Qualquer que seja a perspectiva de saúde, a relação com o mundo natural é absolutamente indispensável, na medida em que é dela que retiramos a matéria-prima da cura e do modelo de equilíbrio. Este último se manifesta tanto interior quanto exteriormente, dependendo largamente das condições naturais orgânicas e inorgânicas, como alimentação, microrganismos, clima e temperatura, composição química do ar, etc. A sociedade e as culturas, por sua vez, tem suas raízes nas condições ambientais e, por fim, não há relação com o sagrado que não perpassa o profano que lhe dá forma e concretude.

O último invariante em relação à saúde é o aprofundamento, de certa forma, do invariante anterior. Pois a compreensão da unicidade entre nós e a natureza é um estreitamento do vínculo com a natureza de tal forma que se torna unicidade. Isto eleva as condições naturais exteriores e interiores ao nível de identidade e existência, percebendo-nos como agentes ativos - ao nível dialético de causadores e receptores - da construção e desconstrução da ecologia mundial e local e de nossa saúde coletiva e pessoal. Do micro ao macrocosmo.

Considerações Finais

Embora a impressão que se passa ao estudarmos o xamanismo seja a de um universo religioso completamente diferente, a grande diferença, aqui, não está na estrutura dos

universos religiosos, mas na intensidade da experiência religiosa desencadeada pela vivência que quase sempre recorre ao êxtase (ELIADE, 2002). Além do mais, os xamãs não se diferenciam dos outros membros da sociedade ao buscar o sagrado, uma vez que isto constitui comportamento normal e universal de todos os seres humanos, mas por suas capacidades para as experiências extáticas.

O neoxamanismo, bebendo desta fonte arcaica, aproxima-se e distancia-se da mesma numa complexa atualização e ressignificação histórico-cultural destas práticas milenares, no seio do fenômeno neoesotérico, tal como descrito por Magnani (1999). Recheado de estudos a nível antropológico, o neoxamanismo, no entanto, possui pouca investigação centralizada no sentido de sua experiência religiosa e no seu potencial de promoção de saúde. Eis de onde surge a problemática de como se situam as questões qualitativas deste fenômeno tão atual e justifica-se a realização desta pesquisa.

Assim, o método fenomenológico-empírico ora utilizado permitiu-nos investigar diretamente a experiência de participantes e condutores de práticas meditativas neoxamânicas. Isto levou-nos às pérolas sucintas dos invariantes de suas experiências, isto é, algumas das características essenciais e irredutíveis que dão à experiência religioso-meditativa do neoxamanismo sua identidade entre outras inúmeras experiências possíveis. São elas: reconexão com o sagrado, com a natureza e consigo mesmo levando a uma transcendente compreensão de que somos a própria natureza. Isto é, somos a natureza descobrindo a si mesma, tomando consciência de si mesma. Ou, como dizia o famoso astrônomo Carl Sagan (COSMOS, 1980), “o Cosmos também está dentro de nós, nós somos feitos de poeira estelar. Nós somos uma forma do Cosmos se autoconhecer”.

Assim, por meio dos invariantes e dos variantes da experiência descrita pudemos tecer um campo de reflexão sobre as concepções e práticas de saúde atuais e suas relações com a experiência religiosa do neoxamanismo. Concluímos, assim, conexões teóricas intrínsecas de promoção de saúde advindas dos pilares essenciais e das idiossincrasias dos colaboradores acerca da experiência em pauta. Estabeleceu-se assim um solo firme, baseado na própria experiência/fenômeno para a confecção de investigações posteriores que possam expandir e pormenorizar as aplicações dessa relação neoxamanismo e saúde.

Concluímos com Levinet al. (2005), ao nos lembrar que para estudar a relação que a religiosidade tem com a saúde, não é necessário assumir qualquer posição sobre a realidade ontológica de Deus ou do mundo espiritual. Croatto (2001) complementa que a experiência religiosa é humana e que, justamente por ser assim, sua relação com o sagrado é essencial.

Assim, é possível entender se a crença religiosa está associada a resultados de saúde, independente de se acreditar nas crenças sob investigação (LEVIN et al., 2005).

Referências

- ALBUQUERQUE, M. B. B. Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime. *Revista Latino Americana de Ciências Sociais*, v. 10, n. 1, p. 351-365, 2012.
- ALVES, R. *Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette*. São Paulo: Editora Planeta, 2011. 192 p.
- CAICEDO FERNANDES, A. Nuevos chamanismos nueva era. *Universitas Humanística*, n. 68, p. 15-32, 2009.
- CAPRA, F. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996. 249 p.
- CASCUDO, L. C. *Civilização e cultura*. Belo Horizonte: Global Editora, 1983.
- CERQUEIRA, R. F. *O discurso produzindo sentido: compreendendo o sofrimento psíquico através da religiosidade*. 2003. 164 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2003.
- CHARDIN, T. *Mundo, homem e deus*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1980.
- COSMOS: a personal voyage. Episódio 1: As margens do oceano cósmico. Direção de Adrian Malone. Produção de KCET e Carl Sagan Productions. Los Angeles: BBC, Polytel International e PBS, 1980. 1 DVD (60 min), son., color.
- COSTA, M. C. M.; FIGUEIREDO, M. C.; CAZENAVE, S. O. S. Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. *Revista Psiquiatria Clínica*, v. 32, n. 6, p. 310-318, 2005.
- CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Coleção Religião e Cultura, 2001.
- ELIADE, M. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989. 199 p.
- ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução Beatriz Perrone-Moisé e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 426 p.
- GADAMER, H.-G. *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GIORGI, A. Método psicológico fenomenológico: alguns tópicos teóricos e práticos. *Revista Educação*, v. 24, n. 43, p. 133-150, 2001.
- GIORGI, A.; SOUSA, G. *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Lisboa: Editora Sociedade Unipessoal, 2010.
- HARNER, M. *O caminho do Xamã*. Tradução de Nair Lacerda. São Paulo: Cultrix, 1980.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. Tradução Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1961.
- KRIPPNER, S. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. *Revista de Psicologia Clínica*, v. 34, n. 1, p. 17-24, 2007.

- LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, v. 10, n. 18, p. 83-113, 2010.
- LEVIN, J.; CHATTERS, L. M.; TAYLOR, R. J. Religion, health and medicine in African Americans: implications for physicians. *Journal of the National Medical Association*, v. 97, n. 2, p. 237-249, 2005.
- LUZ, M. T. Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 7, n. 1, p. 13-43, 1997.
- MAGNAMI, J. G. C. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade*, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.
- MARTINS, J.; BICUDO, M. A. V. *A pesquisa qualitativa em psicologia: fundamentos e recursos básicos*. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- MARTYNETZ, D.; SERBENA, C. A. O significado da psicologia e da terapia holística para terapeutas holísticos graduados em psicologia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 18, n. 1, p. 85-92, 2012.
- NASSER, A. C. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- OLIVEIRA, M. R.; JUNGES, J. R. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. *Estudos de Psicologia*, v. 17, n. 3, p. 469-476, 2012.
- PAIVA, G. J. O grupo de trabalho psicologia e religião: histórico, realizações e perspectivas. *Temas em Psicologia*, v. 8, n. 2, p. 205-210, 2000.
- RABELO, M. C. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 9, n. 3, p. 316-325, 1993.
- SANTOS, B. S. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2008.
- SOBIECKI, J.-F. An account of healing depression using ayahuasca plant teacher medicine in a Santo Daime ritual. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, v. 13, n. 1, p. 1-12, 2013.
- VASCONCELLOS, M. J. E. *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Campinas: Papyrus, 2002.
- ZULUAGA, G. A cultura do Iagi. *Revista Visión Chamánica*, v. 1, fev. 1999.

RELIGIOUSEXPERIENCEANDHEALTH - A PHENOMENOLOGICAL-EMPIRICALANALYSISOFNEOXAMANICMEDITATIONPRACTICES

Abstract

Shamanism is an ancient system centered on individuals chosen from shamans who gained access to extraordinary information through meditation or trance to meet the psychological, medical, and spiritual needs of a community. "Neoxamanism" is thus the current attempt to reconcile this wisdom with modern elements and ideas. This research aimed to understand, through the phenomenological-empirical method, the sense of the neoxamanic religious experience from five collaborators of the city of Uberlândia-MG. After the interviews, a process of analysis was followed which obtained variant elements in the reports and other invariants, through which this religious experience is synthesized: Being a neo-shaman is to

relate to the sacred; is to connect with yourself; is to connect with nature; is to understand the uniqueness between us and nature. Thus we could make connections with meditation, religiosity and health, concluding that the study of this phenomenon has much to add in the way of thinking and doing human health nowadays.

Keywords: shamanism; phenomenological-empirical method; religiosity.

EXPERIENCIA RELIGIOSA Y SALUD - UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO-EMPÍRICO DE LAS PRÁCTICAS MEDITATIVAS NEOXAMÁNICAS.

Resumen

Se denomina chamanismo un antiguo sistema centrado en individuos elegidos a chamanes que obtienen acceso a informaciones extraordinarias a través de meditación o transe, para atender a las necesidades psicológicas, médicas y espirituales de una comunidad. "Neoxamanismo" es, pues, el intento actual de conciliar esta sabiduría con elementos e ideas modernos. En esa investigación se objetivó comprender, por medio del método fenomenológico-empírico, el sentido de la experiencia religiosa neoxamánica a partir de cinco colaboradores de la ciudad de Uberlândia-MG. Después de las entrevistas, se siguió un proceso de análisis por el cual se obtuvieron elementos variantes en los relatos y otros invariantes, a través de los cuales se sintetiza esta experiencia religiosa: Ser neoxamanista es relacionarse con lo sagrado; es conectarse consigo mismo; es conectar con la naturaleza; es comprender la unicidad entre nosotros y la naturaleza. Así pudimos tejer conexiones con la meditación, religiosidad y salud, concluyendo que el estudio de este fenómeno tiene mucho que añadir en la manera de pensar y hacer salud humana en la actualidad.

Palabras clave: chamanismo; método fenomenológico-empírico; religiosidad.

RELIGIOUSEXPERIENCEANDHEALTH - A PHENOMENOLOGICAL-EMPIRICALANALYSISOFNEOXAMANICMEDITATIONPRACTICES

Abstract

Shamanism is an ancient system centered on individuals chosen from shamans who gained access to extraordinary information through meditation or trance to meet the psychological, medical, and spiritual needs of a community. "Neoxamanism" is thus the current attempt to reconcile this wisdom with modern elements and ideas. This research aimed to understand, through the phenomenological-empirical method, the sense of the neoxamanic religious experience from five collaborators of the city of Uberlândia-MG. After the interviews, a process of analysis was followed which obtained variant elements in the reports and other invariants, through which this religious experience is synthesized: Being a neo-shaman is to relate to the sacred; is to connect with yourself; is to connect with nature; is to understand the uniqueness between us and nature. Thus we could make connections with meditation,

religiosity and health, concluding that the study of this phenomenon has much to add in the way of thinking and doing human health nowadays.

Keywords: shamanism; phenomenological-empiricalmethod; religiosity.