

JOSÉ GUILHERME CANTOR MAGNANI

Xamãs na cidade



**JOSÉ GUILHERME
CANTOR MAGNANI**
é professor do
Departamento de
Antropologia da FLCH-USP



Talvez possa soar como exotismo a menção de xamãs no contexto urbano, mas o fato é que a presença de práticas conhecidas como xamânicas já não causa estranheza no atual panorama da religiosidade contemporânea, principalmente em grandes metrópoles como São Paulo. De certa maneira, algumas das formas não-convencionais de religiosidade que eclodiram nos anos 90, com ampla repercussão na mídia, foram incorporadas e atualmente são oferecidas e praticadas com regularidade. Como acontece com toda novidade, porém, após um momento de auge – não há como esquecer, naquela década, os adesivos que circulavam nos carros com os dizeres “eu acredito em duendes” –, houve um refluxo, mas algumas modalidades subsistiram, como é o caso do xamanismo que este texto se propõe analisar.

O CONTEXTO

A identificação e descrição do xamanismo urbano na cidade de São Paulo deu-se por ocasião de uma pesquisa mais ampla que desenvolvi

sobre formas de religiosidade não-institucionais agrupadas sob o termo “Nova Era” ou “neo-esoterismo”, como prefiro denominar, e que foi concluída em 1999. Esse termo, “neo-esoterismo”, já foi apresentado em outros trabalhos (Magnani, 1999; 2000) para caracterizar o fenômeno das crenças, práticas e espaços de vivência comumente denominados ora de místicos, ora de esotéricos, ou de Nova Era – e que incluem desde a oferta de livros de auto-ajuda, passando por uma ampla gama de oráculos e sistemas divinatórios, rituais ocultistas, práticas corporais de inspiração oriental, até as terapias alternativas, juntamente com o consumo de produtos “naturais” (1).

Geralmente visto sob o prisma de sua fragmentação e de uma suposta ausência de princípios ordenadores, esse fenômeno já foi considerado como uma espécie de “religião pós-moderna”. Desprovido de uma hierarquia centralizadora, de uma doutrina apresentada como revelada e um corpo unificado de rituais, aparecia como uma imensa *bricolagem*, resultado da livre

escolha e junção (regida apenas pela criatividade de cada participante e encerrada nos limites de sua individualidade) de elementos tirados, aleatoriamente, das mais diversas tradições e filosofias.

Deslocando, porém, o eixo da análise do campo religioso para o da dinâmica urbana pude verificar, nos trabalhos acima citados, que sob a multiplicidade das propostas, sistemas e experimentos havia, no entanto, princípios ordenadores – na distribuição espacial pela cidade, na programação dos eventos conformando um calendário, num discurso genérico que servia de fundamentação. A partir dessa recorrência foi possível identificar a presença de um estilo de vida mais amplo que incluía, como um dos fatores de desenvolvimento das potencialidades pessoais e autoconhecimento, a busca por novas formas de espiritualidade e também de religiosidade.

Servindo de âncora para todo esse processo está o que denominei de *circuito neo-esotérico*, 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 dos interessados pelos mais variados sistemas, conformando uma totalidade plenamente reconhecível na paisagem da cidade – acessível, aberta, sem mecanismos exclusivistas ou sectários de adesão.

Considero que o xamanismo urbano não apenas é parte integrante desse *circuito* como também constitui, ele próprio, uma espécie de *circuito derivado* em seu interior (Magnani, 1999, p. 68). Não se trata, porém, de mais uma variante nesse eclético caldeirão: no contexto altamente cosmopolita e globalizado do universo neo-esotérico em que está inserido, representa uma importante vertente de tal fenômeno, ao lado de práticas e sistemas religiosos enfeixados na ampla categoria de “filosofias orientais”, das correntes teosófico-espiritualistas, das tradições do ocultismo europeu e de alguns paradigmas do discurso ecológico. É principalmente por intermédio das versões do xamanismo urbano que alguns elementos das culturas de povos indígenas contem-

1 Escolhi o termo “esotérico” para comparar a expressão “neo-esotérico”, destinada a englobar de forma mais direta todas essas práticas, serviços e espaços, em virtude de sua difusão e imediato reconhecimento no meio em que circula. Esse termo, contudo, apresenta também um sentido técnico: no campo do estudo das religiões e sistemas iniciáticos, *esotérico* refere-se àqueles ritos ou elementos doutrinários reservados a membros admitidos a um círculo mais restrito, opondo-se, assim, a *exotérico*, a parte pública do cerimonial. Para evitar ambigüidades, uso então o prefixo “neo” com o propósito de estabelecer e marcar a diferença com relação a esse sentido.



porâneos e de seus ancestrais, principalmente das Américas – índios da planícies norte-americanas, do México, da América Central, da região andina e da América do Sul (2) –, são incorporados na agenda do neo-esoterismo.

Isso transparece no caso brasileiro pois, na busca de “linhagens” como fundamento para sua prática e vocação, muitos dos xamãs urbanos que fizeram sua iniciação nos Estados Unidos, Peru ou México, ou que mantêm vínculos com mestres nativos nesses países, pretendem fundar uma linha de continuidade com tradições dos “índios brasileiros”. Começam, assim – a partir de uma leitura bastante particular –, a descobrir, valorizar e incorporar em suas atividades elementos da pajelança, dos mitos, danças e farmacopéia de muitos grupos indígenas (3), não sendo poucos os encontros e *workshops* com pajés, líderes e membros escolarizados desses grupos (4).

AS ORIGENS

De uma maneira geral, as fontes que fornecem a inspiração, base doutrinária e elementos rituais são bastante díspares: vão desde obras de autores consagrados (e de áreas tão distintas) como Mircea Eliade, Joseph Campbell e Carl Jung, entre outros, passando por tradições e cosmologias atribuídas a povos indígenas (atuais e passados), a culturas pré-históricas, a supostos cultos e religiões já desaparecidos e em alguns casos incluem até mesmo formulações de determinadas ciências como a biologia molecular, a genética e a física quântica. Em todos os casos parte-se sempre do pressuposto de que se trata da busca de ligação com tradições imemorais e do resgate de uma sabedoria perdida ou restrita a pequenos grupos que ainda manteriam um modo de vida em contato com a natureza.

Mais concretamente pode-se remontar o início da divulgação de práticas xamânicas fora das comunidades tradicionais aos tempos da contracultura nos Estados Unidos e seu contexto de busca de estados

não ordinários de consciência: nesse sentido cabe mencionar a influência das obras de Carlos Castañeda, controverso antropólogo cujo aprendizado e experiências com plantas psicoativas, a partir de 1961, junto a Juan Matus, um xamã yaqui de Sonora, México, começaram a ser difundidos com o livro *The Teachings of Don Juan* (1968), o primeiro de uma série (5).

Outro autor que contribuiu para a divulgação e consolidação dessas práticas foi Michel Harner, que se dedicou à pesquisa em moldes convencionais antes de voltar-se para a prática e ensino de rituais xamânicos: pesquisador com trabalho etnográfico e percurso acadêmico reconhecidos no meio universitário (6), posteriormente escreveu *O Caminho do Xamã: um Guia para Manter a Saúde e Desenvolver o Poder de Curar* (1980), de ampla difusão entre “neo-xamãs” ou xamãs urbanos, como são designados alguns praticantes em determinados círculos, principalmente de camadas médias.

Em suma, o referente principal e mais imediato para o atual xamanismo urbano é uma prática complexa, ou melhor, um conjunto de práticas encontradas entre povos indígenas e populações rurais, pré-históricas ou contemporâneas, que recebe várias denominações (pajelança, curandeirismo, feitiçaria, bruxaria, etc.) mas que terminou sendo divulgado por uma das denominações nativas (7). O que se propõe, aqui, é entender a lógica desse particular arranjo, o xamanismo urbano, em que o qualificativo “xamânico” é muitas vezes mais evocativo do que realmente constitutivo de uma prática clara e especificamente demarcada, procurando inicialmente mostrar sua inserção – processos de produção, circulação e consumo – no contexto onde se manifesta de forma recorrente e significativa.

De uma maneira geral, pode-se caracterizar o xamanismo nas sociedades indígenas como uma instituição direta e organicamente ligada às suas cosmologias e que reúne, cumulativa ou separadamente, vários atributos, funções e domínios de atuação: é acionada para explicitação e resolução de conflitos interpessoais e intergrupais, é fonte de conhecimentos, fundamenta pro-

2 Sem falar nos povos do norte da Ásia, cujas práticas xamânicas – base de obras clássicas sobre o tema, como as de Mircea Eliade ([1951]1986) – voltaram a ganhar visibilidade.

3 Além de plantas de uso medicinal, alguns fazem uso da ayahuasca, mantendo contatos com diversos cultos ligados a ela (Santo Daime, União do Vegetal, etc.); outros se utilizam dessa planta de forma independente, em sessões e ritos privados.

4 Kaká Werá Jecupé, que se apresenta como um tukarimãe criado e nomeado entre os guaranis da aldeia de Krukutu, em São Paulo [Jecupé, s/d., p. 8], é um desses personagens, entre outros, com trânsito em centros xamânicos urbanos e espaços dedicados ao neo-esoterismo. Daniel Munduruku Costa, Siridivê Xavante, Renê Nhambiçara são citados no folheto da Assessoria Pedagógica Indígena e Ecológica Mekukradjá, então coordenada por Daniel Munduruku à época da pesquisa.

5 Ver, a respeito de Castañeda: Pasquarelli, 1995; Paz, 1974; Sharon, 1988, pp. 182 e segs.; Marcus & Fischer, 1986, p. 69.

6 Sua etnografia citada na literatura antropológica é *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls* (1973).

7 Deve-se às obras de Mircea Eliade a popularização do próprio termo xamanismo, originário dos tungúsios, povo da Sibéria Oriental, e que terminou sendo utilizado para designar práticas similares de qualquer outra cultura ou período histórico; como se sabe, o termo comumente utilizado no Brasil, por exemplo, é pajelança.



Reprodução

cessos de cura e serve de base para sistemas oraculares. Seu desempenho supõe a manipulação de várias técnicas, instrumentos e objetos como os tambores rituais, a *sweat lodge*, o uso do tabaco, do chocalho, de ervas, danças, evocação de “animais de poder” e substâncias psicoativas, conforme os diferentes povos e contextos culturais. Ademais, trata-se de uma especialidade: nem todos o são, nem querem ser; o escolhido (identificado por uma série de marcas, indícios, etc.) passa por longos processos de aprendizado e iniciação.

Concluindo, pode-se propor uma caracterização do xamanismo a partir de um de seus traços: o xamã é o especialista em (re)estabelecer contato entre domínios separados, como o profano e o sagrado, a saúde e a doença, o conhecido e o desconhecido, o agressor e o ofendido, o natural e o sobrenatural, etc. Se fosse possível buscar um paralelo com especialistas dessa natureza nas sociedades ocidentais, seria preciso desdobrar cada uma das funções, que seriam exercidas ora por sacerdotes, ora por professores, juízes, médicos, terapeutas, cientistas...

Entretanto, o dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes.

O XAMANISMO URBANO COMO NOVO SISTEMA

O elemento central do xamanismo em suas variantes urbanas é, sem dúvida, aquele traço mais genérico, também estruturador dessa prática tal como é encontrada em populações tradicionais e descrita nos relatos etnográficos, nas quais o xamanismo encontra-se intimamente articulado não apenas às vicissitudes da vida cotidiana, como também ancorado em suas cosmo-

logias, como foi afirmado mais acima: trata-se de um conjunto de operações que se propõem estabelecer (ou restabelecer, quando rompida) a ligação entre domínios que por alguma razão encontram-se separados. No caso do xamanismo urbano, entretanto, tal traço assume características particulares, pois essa função não é necessariamente atribuída ou encomendada a um especialista: todos podem exercê-la. Essa particular leitura e apropriação deve-se a um dos fatores mais insistentemente apresentados como pressuposto da Nova Era: a experiência do sagrado é do âmbito do indivíduo, cabendo-lhe perscrutar, continuamente, os diversos planos de sua vida interior, buscar a harmonia entre eles e quando necessário estabelecer os devidos contatos entre, por exemplo, seu “eu básico” e seu “eu superior”.

Essa ênfase na reflexividade da experiência pessoal e íntima de cada um faz da prática xamânica uma das possibilidades à sua disposição para tal busca: nesse sentido, todos podem ser xamãs, todos têm o potencial para empreender a “viagem xamânica” em busca de contatos com planos superiores: basta aprender e pôr em prática determinadas técnicas disponíveis nos inúmeros cursos, *workshops* e assessoramentos oferecidos no circuito dos espaços neo-esotéricos (8). Dessa forma, o xamanismo é entendido como uma espécie de patrimônio universal da humanidade, sabedoria ancestral cultivada ao longo das gerações, só que mais bem preservada em comunidades que ainda mantêm (segundo outra idéia mestra da Nova Era) vínculos mais estreitos com a natureza, suas energias, seus guardiões, seus espíritos protetores, seus “animais de poder”. A propósito, vale como ilustração a resenha feita no folheto de uma livraria do circuito neo-esotérico, Zipak, em São Paulo, do livro *Tarô dos Animais – Arutam Wakani, o Oráculo Sagrado dos Xamãs*:

“Houve um tempo onde estivemos receptivos aos ensinamentos transmitidos pelos animais, mas isso foi-se distanciando e, aparentemente, deixou de existir. Na verdade, o elo de ligação dos humanos com

8 “Eu acredito que o xamanismo é um estado do ser humano [...]. No fundo, todos nós somos xamãs”, afirmou César Scheurich, numa mesa-redonda em que participaram diversos xamãs, publicada na revista *Mundo Mágico/Destino Especial*, de dezembro de 1993.

a sabedoria dos animais não desapareceu, apenas foi mantido em segredo pelos guardiões espirituais das tribos, que são os Xamãs, Pajés, Curandeiros... Este livro é uma poderosa ferramenta para a retomada de contato com as energias primais; é uma forma moderna de transitar em tradições tão antigas quanto o Xamanismo e trazer todo o seu conhecimento para o nosso dia-a-dia, para a nossa busca constante de felicidade e de autoconhecimento”.

Essa “retomada do contato”, entretanto, supõe algumas concessões aos tempos modernos e uma delas é a rapidez: diferentemente dos longos períodos de iniciação previstos nas formas clássicas, aqui se oferece um produto de maneira mais rápida, de acordo com o ritmo e necessidades da sociedade moderna. Michael Harner assim respondeu às críticas dirigidas contra seus cursos intensivos sobre xamanismo, logo após o acidente nuclear de Chernobyl, em 1986:

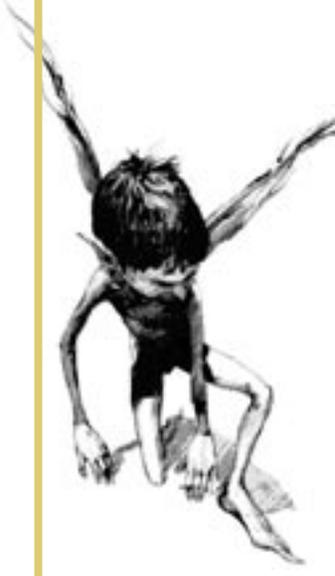
“[...] se as grandes nações do mundo trabalham dia e noite em seus próprios cursos intensivos para nossa aniquilação mútua, não podemos permitir-nos ir mais devagar em nosso trabalho, que é na direção oposta. O pausado ensinamento que foi possível nas antigas culturas tribais deixou de ser apropriado. 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” (in Townsend, 1993, pp. 120-1).

Alberto Villoldo, por sua vez, na vivência que conduziu em São Paulo em dezembro de 1997, foi mais enfático para ressaltar a rapidez na obtenção de resultados: “O que o budista zen busca encontrar durante trinta anos de meditação no mosteiro, o xamã consegue, em seis segundos, frente ao jaguar”.

Um dos recursos em busca da eficácia e rapidez é a utilização, não de uma ou outra técnica, mas de várias delas, cumulativamente, potencializando seu poder e invocando as tradições associadas a cada uma: dessa forma é comum encontrar em espaços dedicados à prática do xamanismo urbano o uso simultâneo do tambor, do chocalho, das danças, de plantas psicoativas, de mandalas, etc. Essa estratégia é reforçada com a “invocação” da autoridade das ciências ocidentais, com fartas citações de termos técnicos da neurolinguística, da física quântica, de terapias de distintas vertentes, etc. Uma das vindas de Rowland Barkley ao Instituto de Pesquisas Xamânicas – Paz Geia, em São Paulo, assim foi anunciada no folheto de divulgação: “Xamã australiano com especialização em reprogramação do DNA sutil, PNL, Terapia Holográfica da Linha do Tempo, Terapia do Eu Superior” (9).

Uma última característica do xamanismo urbano e que também o distingue das versões tradicionais, é o principal objetivo a que se destina: trata-se da busca do aprimoramento do eu por meio de técnicas que levam ao autoconhecimento, ao desenvolvimento das potencialidades pessoais e à autocura. Se essa preocupação com a dimensão do crescimento pessoal é um ponto de inflexão com respeito às formas xamânicas tradicionais, também o é com relação a algumas modalidades de xamanismo que ocorrem em segmentos populares tanto urbanos como em áreas rurais, onde sistemas com elevado grau de sincretismo juntam elementos de culturas nativas e de religiões de origem européia, do tipo descrito por Sharon (1988) e Taussig (1993) (10).

Os males que se procura debelar e que constituem o motivo recorrente, nessas populações, para procura dos serviços de xamãs (ou, conforme os diferentes termos nativos, nem sempre coincidentes – bruxos, feiticeiros, curandeiros, adivinhos) são em grande parte atribuídos à inveja (11). Dificuldades e infortúnios nas relações pessoais, afetivas e de trabalho correm ao longo de redes envolvendo parentes, vizinhos, conhecidos, colegas, patrões, empregados, autoridades: estar ciente dos



Reprodução

9 Carminha Levy, diretora do Instituto, assim o recomendava, nesse mesmo folheto: “A Paz Geia, em sua missão de promover o ensino acadêmico e prático do Xamanismo, mais uma vez traz ao Brasil o Xamã australiano Rowland Barkley. Rowland é um Mestre Xamã que concilia, com rara habilidade, o ensino de conhecimentos arcaicos e secretos da Mãe Terra com técnicas de cura da modernidade. Seu trabalho terapêutico permite ao cliente-aluno a reconexão de partes feridas do Ego com a força curativa do Self. Como mestre e curador, Rowland privilegia a parte sadia do ser humano, sua capacidade criativa e o Conhecimento conquistado”.

10 Provavelmente é também o caso do xamã kaxinawá Carlito, em Rio Branco, capital do Acre, referido por Manuela Carneiro da Cunha (1999, p. 230): “[...] misturando técnicas emprestadas dos Jawanawa e Katukina do Gregório e do Tarauaká, combinadas com rituais tomados da umbanda, aprendidos em Belém e Manaus. Sua clientela é formada por sua própria e grande família e por antigos seringueiros dos bairros mais pobres de Rio Branco”.

11 Como também ocorre em terreiros de umbanda (Magnani, 2002, p. 10).

perigos, adiantar-se a alguma investida, contra-atacar e saber a quem atribuir as responsabilidades é fundamental para haver-se em cenários marcados por uma crônica escassez de recursos materiais e financeiros.

“Não somente a terra, mas o gado, os sítios e as fazendas também são atingidos pela feitiçaria que se segue ao despertar da inveja. Pequenos negócios também tão sujeitos a ela e, nesse sentido, vale a pena relatar que Santiago, durante pelo menos um ano, se viu às voltas com um homem que aguardou pacientemente seus serviços, numa cidadezinha próxima. Era um negro do litoral do Pacífico, que ganhara algum dinheiro e comprara um bar. Agora queria ver seu estabelecimento comercial curado” (Taussig, 1993, p. 328) (12).

Não é o que ocorre nas versões do xamanismo urbano inserido no circuito neo-esotérico e difundido principalmente entre as camadas médias: aqui, os perigos não advêm dos outros, mas do interior de cada um, e a prosperidade que se almeja dependerá do conhecimento das próprias potencialidades ou da correção de distúrbios internos. O mal é resultado não de desarmonias decorrentes da vida diária, 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 (13).

Diferentemente do que acontece naquele xamanismo caboclo ou popular, falta aqui o terreno formado pelas redes de sociabilidade com suas oportunidades (e falta) de trabalho e sustento e por onde transcorre o cotidiano dessas populações. As comunidades que se formam para o aprendizado e exercício do xamanismo urbano são descoladas do dia-a-dia de cada um dos participantes; são efêmeras, constituídas em função de semelhanças de estilo de vida (e portanto mais no plano do consumo) e não por um cotidiano que se compartilha e que constitui o palco onde se compete. Na realidade,

tais comunidades subsistem ou apresentam alguma continuidade por estar ancoradas numa rede mais duradoura, a do circuito neo-esotérico.

Essa perspectiva de auto-referência, entretanto, não exclui a especialização: se alguém sente que pode vir a exercer seus poderes de forma profissional, para a cura de outros, por exemplo, aí sim torna-se necessário seguir um processo de aprendizado mais sistemático e, principalmente, estar filiado a alguma linhagem, a alguma “ancestralidade” específica.

O CIRCUITO

Toda essa elaboração, entretanto, não é o resultado da inventividade de alguns visionários, mas de uma intensa atividade desenvolvida ao longo de um circuito de trocas entre personagens – membros de nações indígenas com trânsito na cidade e por ONGs, terapeutas alternativos, remanescentes do movimento da contracultura, participantes de outras associações da Nova Era, – que se movimentam no plano regional, nacional, internacional (14).

E é a estreita interconexão entre as atividades do xamanismo urbano e os canais proporcionados pelo circuito neo-esotérico que caracteriza não apenas sua inserção nesse meio, como sua estruturação na forma de um subcircuito. A pesquisa de campo mostrou vários planos de articulação: no interior de cada linha; entre as diferentes orientações; entre estas e os espaços do circuito mais geral; e, finalmente, o trânsito de xamãs globalizados, xamãs nacionais e seus auxiliares, simpatizantes, clientes.

É possível mesmo detectar um padrão de conexões: os xamãs com residência fora da cidade de São Paulo acionam, antes mesmo de sua chegada, toda uma rede composta por: a) um Centro Integrado ou Centro Especializado (15), que serve de contato, local de inscrições, de palestras e celebração de ritos; b) um sítio rural nas imediações, para as vivências e *workshops* de fim de semana; c) a clínica/consultório

12 Douglas Sharon (1988) retoma o papel da inveja e sua contrapartida, a bruxaria, no estudo que fez do xamã Eduardo, em Trujillo, no norte peruano.

13 Trata-se, evidentemente, de uma caracterização geral, de um padrão explicativo: não quer dizer que nesses sistemas as aflições não possam ser atribuídas a distúrbios no plano das relações pessoais, de trabalho, etc.

14 Durante a pesquisa pude entrar em contato, sem contar os brasileiros e além dos já citados na nota 4, com Rowland Barkley (Austrália); Foster Perry (Estados Unidos), Alberto Villoldo (Cuba/Estados Unidos), Nadia Stepanova (Sibéria); Mateo Arevalo Mayna (Peru), Román Quéchua (Bolívia). Vertambém, a propósito, a tese de doutorado de Wesley Aragão de Moraes, *Xamãs na Metrópole – o Pajé e a Nova Era* (2004), em que analisa o trânsito do pajé Sapaim Kamayurá no Rio de Janeiro e Juiz de Fora.

15 Os espaços do circuito neo-esotérico foram classificados em cinco grupos: *grupo I – sociedades iniciáticas*: caracterizam-se por apresentar um sistema doutrinário com base em princípios filosófico-religiosos definidos, com um corpo de rituais próprios e níveis de iniciação codificados; possuem graus de hierarquia interna, permitindo distinguir ao menos entre o conjunto de seguidores e os mestres/dirigentes; *grupo II – centros integrados*: são aqueles que reúnem e organizam, num mesmo espaço, vários serviços e atividades como consultas através de algum dos diferentes sistemas oraculares, terapias e técnicas corporais alternativas, palestras e cursos de formação, venda de produtos, vivências coletivas; *grupo III – centros especializados*: incluem associações, institutos, escolas, academias e clínicas voltadas para pesquisa e ensino de algum tema específico, assim como treinamento e/ou aplicação de algumas das técnicas correspondentes – dança, artes marciais, artes divinatórias, práticas terapêuticas; *grupo IV – espaços individualizados*: são aqueles onde se oferecem algumas das mais conhecidas modalidades de práticas neo-esotéricas, como massoterapia e consultas oraculares, por exemplo, a cargo de uma ou

onde dão atendimento individual; d) a rede de auxiliares e contatos que, de posse de uma mala direta e/ou telefones de possíveis candidatos às diversas atividades, fazem a divulgação da agenda.

Assim, no caso do xamã Zezito Duarte, que vem do Sítio Riachinho, na Chapada Diamantina (BA), a São Paulo, as atividades e os pontos do circuito que acionou em sua estada de agosto de 1997 foram:

a) vivência: “A Dança Interior”, dias 15, 16 e 17. No Sítio Anhangá, município de Cotia (região metropolitana de São Paulo);

b) *workshop*: “A Dança Interior”, dia 19, na clínica da Rua dos Macunis, bairro Alto de Pinheiros;

c) atividade: “Contando histórias”, dia 20, na Narayana Escola de Yoga, bairro Higienópolis;

d) mesa-redonda: “Super Homem: o mito”, dia 20, na Livraria Spiro, bairro dos Jardins;

e) mesa-redonda: “Cura”, dia 22, no Espaço Emanez, bairro de Perdizes;

f) *workshop*: “Mandala Cristalina: uma roda de cura”, dia 23, na sede da Fraternidade Pax Universal, bairro de Santana;

g) *workshop*: “Mandala Cristalina: uma roda de cura”, dia 24, na Chácara Potira, Itapeverica da Serra (região metropolitana de São Paulo).

Jorge Menezes, também de fora de São Paulo – é de Porto Alegre –, circulou pela seguinte rede:

a) Fraternidade Pax Universal, no bairro de Santana (palestra e primeiro contato);

b) Consultório Dentário e de Terapia Floral, Quiropraxia (contato, ponto de reunião, atendimentos);

c) Parque Água Branca, bairro de Perdizes (palestra);

d) Espaço Universalista Templo Dharma – Alpes da Cantareira, em Mairiporã, SP (palestra e vivência);

e) Sítio Refúgio dos Índios, Km 52 da Rodovia Fernão Dias (para vivência e *workshop*).

Note-se a utilização de um ponto recorrente no circuito, utilizada também pelo xamã anterior: a Fraternidade Pax Universal que, aliás, nada tem de xamânico – trata-se de uma instituição classificada no *grupo I – sociedades iniciáticas* (16).

Mas não é só a inserção nesse circuito que mostra a integração do xamanismo urbano no universo do neo-esoterismo. Apesar do ecletismo de cada um dos arranjos, resultado das leituras e experiências individuais de seus mentores, é possível distinguir a presença de uma matriz básica, subjacente às principais modalidades descritas e a algumas de suas derivações. E essa matriz não é senão a que dá o suporte discursivo mais geral ao próprio universo do neo-esoterismo, a despeito das variantes de cada sistema. Lembrando o triângulo que organiza as diferentes versões dos discursos neo-esô:

“Numa ponta está o *Indivíduo*, em suas diversas denominações e graus de profundidade – ‘eu interior/eu superior’, ‘lenda pessoal’, *self, inner spirituality, self-spirituality, inner voice* –, na outra, o pólo de onde emanou, do qual faz parte e para onde tende esse indivíduo, ou seja a *Totalidade* (Transcendência, Absoluto, Cosmos, o Princípio Superior, a Natureza, conforme cada versão). A história da humanidade não seria senão a longa caminhada, matizada pelas idiossincrasias de cada cultura para restabelecer o contato pleno do múltiplo com o uno e isto só é possível porque aquele sempre foi parte deste último. Tendo em vista, porém, o caráter societário do modo de vida do ser humano, entre *Indivíduo* e *Totalidade* medeia um *tertium*, a *Comunidade* – depositária e guardiã de cada tradição particular e dos meios que possibilitam a seus membros, em cada contexto histórico, alcançarem sua verdadeira natureza. O modelo ideal, portanto, supõe o indivíduo, tomado em sua integralidade (corpo/mente/espírito), que pertence a e se aperfeiçoa no seio de uma comunidade considerada harmônica, ambos imersos e integrados numa realidade mais inclusiva e total, da qual é preciso tomar consciência” (Magnani, 1999, p. 93).

duas pessoas, mas sem uma identificação particular ou proposta mais geral; *grupo V – pontos-de-venda*: em virtude de seu caráter claramente comercial são os que mantêm com o universo do neo-esoterismo uma relação mais instrumental e pragmática que doutrinária. É constituído por livrarias, farmácias homeopáticas e de ervas, agências de turismo ecoesotérico e produtoras de eventos, feiras e entrepostos de produtos orgânicos, lojas de comercialização de instrumentos e insumos de trabalho, imagens, incensos, talismãs, fitas de música *new age*, etc. Para maiores detalhes, cf. Magnani, 1999.

16 Mais recentemente, em março de 2005, a Fraternidade Pax Universal patrocinou e abrigou, em sua sede no bairro paulistano de Santana, o I Encontro de Xamanismo do Brasil.

As referências discursivas colhidas em campo – nas vivências e *workshops*, palestras, entrevistas, eventos –, ainda que fragmentárias, acoplam-se a esse modelo, com as devidas nuanças. Assim, por exemplo, no pólo da Totalidade, o que aparece com mais frequência nas propostas xamânicas é a Natureza e suas variantes como a Mãe-terra, o Planeta, o que está em consonância com a perspectiva imanentista corrente no universo neo-esotérico, segundo a qual a idéia de um deus pessoal é substituída por uma noção abrangente e divinizada da própria natureza.

O pólo da Comunidade é ocupado de várias formas: em primeiro lugar pelas próprias populações indígenas, às vezes como uma vaga referência, mas também de forma “realista”, por meio da presença de algum de seus membros nos encontros e sessões do xamanismo urbano, o que é sentido como uma garantia de autenticidade para essas reuniões. Em segundo lugar, em virtude da trajetória dos “facilitadores” das sessões que passaram por algum processo de iniciação conduzida por um xamã de determinada linha e que eles consideram seu mestre, garantindo a legitimidade da “linhagem”.

Outro tipo de comunidade nesse vértice do triângulo é constituído pelos próprios participantes dos encontros, membros de uma comunidade que se dissolve ao término de cada vivência podendo ou não voltar a reunir-se, no todo ou em parte, no próximo evento; nesse sentido corresponde à idéia de comunidade que caracteriza a dinâmica do circuito neo-esotérico em geral: efêmera, transitória, aberta.

O pólo do Indivíduo – que nos estudos voltados para o fenômeno da Nova Era, da espiritualidade contemporânea e das práticas alternativas, é apontado como aquela dimensão em que a modernidade deixou suas marcas sob as formas da “psicologização”, “reflexividade”, “autonomia” (17) – é especialmente enfatizado nos círculos do xamanismo urbano. Como foi mostrado, a capacidade xamânica é atributo de cada um: os ritos, as técnicas e os exercícios desenvolvidos nas diferentes linhas são considerados

meios suficientes e capazes de modificar a direção dos fluxos internos, de transmutar o peso de eventos pessoais traumáticos, de redirecionar pulsões negativas, de atingir os recônditos da subjetividade.

CONCLUSÃO: A LÓGICA

Como foi mostrado, o xamanismo urbano tem como principal referência e inspiração as práticas xamânicas das sociedades indígenas e vai buscar sua fundamentação não apenas nas cosmologias desses povos como também na mitologia clássica e em obras acadêmicas ou de divulgação sobre esses temas. Não se trata, contudo, de uma suposta transposição modernizada de tais práticas para o ambiente cosmopolita das grandes cidades: o xamanismo urbano é um sistema em cuja elaboração entram outros elementos constitutivos, é uma nova proposta que persegue seus próprios objetivos e tem como base de sustentação outros pressupostos. E, sobretudo, é regido por outra lógica. Não se pode considerar o xamanismo urbano como uma espécie de contrafação das modalidades estudadas pelos antropólogos às voltas com sociedades tradicionais, indígenas ou camponesas (essas sim, “autênticas”), e mesmo com segmentos populares urbanos.

O xamanismo urbano se insere na lógica e circuito mais geral da Nova Era e seu público é constituído preponderantemente pelas camadas médias urbanas – escolarizadas, afeitas ao consumo dos bens e serviços (livros, objetos de culto, de decoração, cursos, atendimentos, formas de lazer, etc.) oferecidos ao longo do circuito neo-esotérico.

O xamanismo urbano constitui, por conseguinte, mais um arranjo no interior desse circuito e, a exemplo de outros sistemas que o integram, é construído por meio da agregação de elementos das mais diversas origens, contextos culturais e períodos históricos. Os resultados desses construídos não são homogêneos: alguns são mais elaborados e coerentes, em razão do maior

17 Ver Russo, 1993; Heelas, 1996; D'Andrea, 1998; Carozzi, 1999; Amaral, 1999.

grau de compatibilidade entre os elementos formadores; outros não vão além da junção de fragmentos nem sempre compatíveis entre si – o que não impede, entretanto, que se apresentem como representantes desta ou daquela tradição, tida como ancestral.

Seja como for, as pessoas que frequentam os espaços dedicados a essas práticas, que assistem às palestras, cursos e confe-

rências oferecidos, comparecem aos rituais, concorrem às vivências e buscam as sessões de atendimento, estão em busca de mais uma alternativa para a expressão e cultivo da dimensão da espiritualidade, procura essa que está em consonância com as expectativas e representações contemporâneas sobre o exercício da religiosidade, em seu sentido mais amplo.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Leila. "Sincretismo em Movimento: o Estilo Nova Era de Lidar com o Sagrado", in Maria Julia Carozzi (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- ATKINSON, Jane Monnig. "Shamanism Today", in *Annu. Rev. Anthropology*, 1992, 21, pp. 307-30.
- CAMPBELL, Joseph. *As Transformações do Mito Através do Tempo*. São Paulo, Cultrix, 1990.
- _____. *O Poder do Mito*. São Paulo, Palas Athena, 1993.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Xamanismo e Tradução", in Adauto Novaes. *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- CAROZZI, Maria Julia. "Nova Era: a Autonomia como Religião", in Maria Julia Carozzi (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- CASTAÑEDA, Carlos. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. California, The Regents of the University of California, 1968.
- D'ANDREA, Anthony. "Self and Reflexivity in Post-traditional Religiosities: the Case of the New Age Movement", in *Chicago Anthropology Exchange*, vol. XXVII, Dept. of Anthropology, Univ. of Chicago, 1998.
- ELIADE, Mircea. *El Chamanismo y las Tecnicas Arcaicas del Éxtasis*. Mexico, Fondo de Cultura Económica [1951], 1986.
- HARNER, Michael et alii. *El Viaje del Chamán: Curación, Poder y Crecimiento Personal*. Barcelona, Kairós, 1993.
- HARNER, Michael. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, Anchor Doubleday, 1973.
- _____. *O Caminho do Xamã: Um Guia de Poder e Cura*. São Paulo, Cultrix, 1989.
- HEELAS, Paul. *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford Blackwell Publishers, 1996.
- JECUPÉ, Kaká Werá. *Oré Awé Rorei 'A Ma (Todas as Vezes que Dissemos Adeus)*. São Paulo, Fundação Phytoervas, s.d.
- LEVY Carminha & MACHADO, Álvaro. *A Sabedoria dos Animais: Viagens Xamânicas e Mitológicas*. São Paulo, Opera Prima Editorial, 1995.
- MAGNANI, José Guilherme & TORRES, L. L. (orgs.). *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 1996.
- MAGNANI, José Guilherme. *Mystica Urbe: um Estudo Antropológico do Circuito Neo-esotérico na Cidade*. São Paulo, Studio Nobel, 1999.
- _____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- _____. "Doença Mental e Cura na Umbanda", in *Teoria e Pesquisa* — Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFSCAR, n. 40-41, jan.-jul./2002.
- MARCUS, George & FISCHER, Michael. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- MORAES, Wesley Aragão de. *Xamãs na Metrópole — o Pajé e a Nova Era*. Tese de doutorado. Museu Nacional, UFRJ, 2004.
- PASQUARELLI, Vital J. "Etnografia e Iniciação em Las Enseñanzas de D. Juan de Carlos Castañeda", in *Revista da Anpocs*, nº 29, outubro/1995.
- PAZ, Octavio. "La Mirada Anterior", prefácio à edição em espanhol de *Las Enseñanzas de D. Juan*. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1974.
- RUSSO, Jane. *O Corpo Contra a Palavra*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1993.
- SHARON, Douglas. *El Chamán de los Cuatro Vientos*. Mexico, Siglo Veintiuno, 1988.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. São Paulo, Paz e Terra, 1993.
- TOWSEND, Joan B. "Neochamanismo y el Movimiento Místico Moderno", in Michael Harner et alii, *El Viaje del Chamán: Curación, Poder y Crecimiento Personal*. Barcelona, Kairós, 1993.