

# RESSIGNIFICAÇÃO DO XAMANISMO URBANO COMO REFLEXO DO *ETHOS* DA NOVA ERA

## *RESIGNIFICATION OF URBAN SHAMANISM AS A REFLECTION OF THE NEW AGE ETHOS*

---

Fábio L. Stern<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse estudo empírico discute a ressignificação do termo xamanismo quando de sua apropriação em um contexto urbano, tomando como estudo de caso o bacharelado em naturologia da Universidade do Sul de Santa Catarina. 19 naturólogos que declararam trabalhar com xamanismo foram entrevistados. O método de coleta de dados desse estudo foi a entrevista semiestruturada. A análise do material coletado demonstra que a definição de xamanismo oferecida pelos naturólogos se aproxima muito mais das definições novaeristas sobre xamanismo do que das definições acadêmicas vigentes sobre xamanismo. Nas definições novaeristas de xamanismo é enfatizado um singular monolítico para a categoria, em oposição a uma concepção pautada nas particularidades étnicas promovido pelos cientistas das religiões e antropólogos. Dessa forma, esse estudo indicou que a categoria xamanismo, quando apropriada por um curso da área da saúde como a naturologia, reforça a concepção da suposta existência de um *ethos* da Nova Era que permeia a sociedade geral mais ampla.

**Palavras-chave:** Neoxamanismo; Naturologia; Nova Era.

**Abstract:** This empirical study discusses the resignification of the term shamanism when it is appropriated in an urban context. It takes the bachelor's degree in naturology of the University of Southern Santa Catarina as a case study. 19 naturologists who claimed to work with shamanism were interviewed. The semi-structured interview model was the data collection method of this study. The data analysis shows that the definition of shamanism offered by naturologists is much closer to the New Age definitions of shamanism than to the current academic definitions of shamanism. In the New Age definitions of shamanism, the monolithic singular is emphasized for the category, as opposed to a conception based on ethnic particularities as promoted by scholars of religions and anthropologists. Thus, this study indicates that shamanism, when appropriated by a course in the health area such as naturology, reinforces the conception of the supposed existence of a New Age *ethos* that permeates the wider general society.

**Keywords:** Neo-shamanism; Naturology; New Age.

---

Artigo submetido em 31/03/2019. Aprovado em 11/04/2019.

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião (PUC-SP). Graduando em Ciências da Religião (UFSM). Bolsista PNPd/CAPES pelo PPG em Ciência da Religião da PUC-SP. Membro do grupo de pesquisa NEO – Novas Espiritualidades da PUC-SP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5642-0299>. E-mail: caoihim@gmail.com



## Introdução

Esse artigo discute a ressignificação do termo xamanismo quando de sua apropriação em um contexto urbano. Para tanto, toma como objeto de estudo o bacharelado em naturologia da Universidade do Sul de Santa Catarina. Será demonstrado que a apropriação da categoria “xamanismo” enquanto conteúdo obrigatório de um curso da área da saúde acaba por ir mais ao encontro dos valores do *ethos* da Nova Era na sociedade brasileira do que das discussões antropológicas e de cientistas das religiões sobre o tema, reforçando a teoria criada pelo grupo de estudos NEO – Nova Espiritualidades, da PUC-SP, de que os valores nativos da Nova Era hoje se encontram diluídos na sociedade mais ampla.

A naturologia é um movimento de saúde surgido no século XIX no sul da Europa como resposta à crescente industrialização da medicina. Similar à naturopatia, criada no mesmo período na Alemanha, baseia-se em um paradigma vitalista e utiliza terapias não alopáticas (p. ex. dietas, banhos, massagens, ervas) e também medicinas tradicionais (p. ex. acupuntura, *āyurvéda*). No Brasil, ela foi institucionalizada como curso universitário em 1996, em Curitiba, sendo reconhecida pelo MEC em 2002. Dentre os saberes que fazem parte do ensino da naturologia universitária brasileira, Leite (2017) identificou que o xamanismo é um dos pilares de seu conteúdo programático. O ensino de xamanismo foi formalmente incluído na matriz curricular da formação dos naturólogos brasileiros em 2004. Segundo Teixeira (2013, p. 69), embora alguns naturólogos já tivessem contato com indígenas, não havia referências prévias ao xamanismo nos documentos dessa formação até então.

Sobre a relevância do tema para a nossa disciplina, apesar da presença maciça do xamanismo na Nova Era de modo geral (cf. HANEGRAFF, 1996, 2001; MAGNANI, 1999, 2005; AMARAL, 2000; D’ANDREA, 2000; KEMP, LEWIS, 2007; HEELAS, 2008; CROWLEY, 2011; OLIVEIRA, 2011; DE LA TORRE, ZÚÑIGA, HUET, 2013; OLIVEIRA, BOIN, 2017), esse tema não vem sendo explorado por cientistas das religiões brasileiros que pesquisam Nova Era com maior propriedade. Embora a categoria xamanismo esteja em plena produção acadêmica, a maior parte das pesquisas ainda se concentra na área da antropologia.

Segundo Wach (1924), esse é um estudo empírico da religião, cujo objetivo está em apresentar os princípios a ela inerentes. Para Wach (1924, p. 59), é constitutivo dos estudos empíricos das religiões o foco em um grupo específico. Sobre a natureza da pesquisa, segundo Creswell (2007), esse é um estudo qualitativo. A população estimada de naturólogos que



trabalham com xamanismo era de cerca de 175 pessoas (PASSOS, 2015). Dessas, 19 foram selecionadas como participantes. A entrevista semiestruturada foi o método de levantamento de dados adotado.

Os critérios de inclusão para essa pesquisa foram:

1. Formação universitária em naturologia;
2. Trabalhar com xamanismo em sua prática profissional de naturologia;
3. Ter trabalhado como professor no curso de naturologia;
4. Como professor, ter participado da reformulação da matriz curricular que incluiu formalmente o ensino de xamanismo na formação do naturólogo.

Para o participante ser incluso na pesquisa, foi necessário que pelo menos dois desses critérios fossem atendidos. Em casos de três ou mais critérios serem atendidos, o respondente foi considerado apto a participar. Se apenas dois critérios fossem atendidos, seria necessário que ambos os critérios 1 e 2, ou os critérios 3 e 4 fossem atendidos em conjunto.

Em conformidade às resoluções brasileiras MS/CNS 466/2012 e MS/CNS 510/2016, o projeto de pesquisa foi submetido para apreciação ética através da Plataforma Brasil no dia 14/04/2016 sob CAAE 55286316.2.0000.5482, sendo aceito pelo CEP da PUC-SP em 18/04/2016. O parecer consubstanciado, de número 1.565.686, foi liberado em 30/05/2016.

## 1. Ethos da Nova Era

Ao falar de Nova Era hoje, é importante atentar que “‘Nova Era’ era originalmente um termo êmico, mas agora é praticamente usado como um termo ético” (GILHUS, 2014, p. 36, tradução minha). As palavras “ÊMICO” e “ÉTICO” derivam da teoria linguística de Pike (1954), oriundas de “*phonemics*” (fonologia) e “*phonetics*” (fonética). Na ciência da religião, foram adotadas por Platvoet (1982) para dizer respeito ao discurso nativo dos grupos estudados (ÊMICO), o qual difere das categorias acadêmicas extrarreligiosas utilizadas pelos cientistas (ÉTICO). Isso significa que os adeptos hoje do que outrora foi chamado de Nova Era não reconhecem ou se identificam mais sob essa alcunha. Como tal, pesquisadores que metodologicamente consideram que a autodeclaração dos grupos estudados são *conditio sine qua non* uma classificação não pode ser aplicada ao objeto tendem a declarar que a Nova



Era se trata de algo historicamente localizado que hoje não constitui mais uma categoria útil para as humanidades.

No entanto, uma associação restrita ao movimento *hippie*, à contracultura e a uma escatologia que prevê a aurora de um mundo idealizado não é mais um quadro preciso daquilo que academicamente pode ser percebido como Nova Era. Os valores novaeristas foram absorvidos pela cultura mais ampla, após terem sido ressignificados em bens religiosos à população mais geral (HEELAS, 1994, 2008). Ainda que em sua gênese fossem característicos grupos sectários e com visões de mundo e posturas milenaristas, hoje é possível encontrar valores e atitudes precedentes da Nova Era manifestados cotidianamente por pessoas de distintas (ou ainda nenhuma) pertencças religiosas (GILHUS, 2014, p. 36). Esse conjunto de valores difuso na população constitui o que é chamado de *ethos* da Nova Era.

A categoria *ethos* da Nova Era foi proposta pela primeira vez pelo grupo de pesquisa NEO – Novas Espiritualidades, do PPG em ciência da religião da PUC-SP. Dois textos introdutórios foram produzidos sobre isso (cf. GUERRIERO et al., 2016; GUERRIERO; STERN; BESSA, 2016), e posteriormente a presença desse *ethos* na sociedade brasileira foi discutida em um artigo de Guerriero (2018). Esses pesquisadores pautaram-se em uma leitura de Hanegraaff (1996, cap. 5; 2005), quem distingue Nova Era *stricto sensu* de Nova Era *lato sensu*. A Nova Era *stricto sensu* se relaciona mais proximamente à noção de “era de Aquário”, cujas atividades e reflexões giravam em torno da aspiração por um mundo ideal, no qual o materialismo seria substituído por uma visão unitarista. As sociedades alternativas da década de 1970 surgiram nesse contexto, em uma tentativa de antecipar essa utopia. Já Nova Era *lato sensu* está mais voltada à preocupação pela transformação psicológica, carregando a espera pelo mundo ideal apenas no nome. Esse sentido mais amplo de Nova Era é menos associado à contracultura, e seus bens religiosos apresentam-se comodificados. Essa comodificação dos valores da Nova Era é a origem do *ethos* da Nova Era.

A palavra *ethos* deriva do grego antigo, e originalmente significava “hábito”. A partir da metade do século XIX o termo começou a ser empregado como categoria acadêmica, relacionado aos costumes de um povo, e após Bateson (2006 [1936]), adquiriu o significado mais utilizado hoje. Para Bateson (2006, p. 70), *ethos* é “o espírito característico, a tônica predominante dos sentimentos de um povo ou de uma comunidade; o ‘gênio’ de uma instituição ou de um sistema”, ou ainda “a expressão de um sistema de organização culturalmen-



te padronizado dos instintos e das emoções dos indivíduos” (p. 169). Estaria para além do estrutural e pragmático — o *eidos* —, embora lhe seja fundamentalmente inseparável.

O *ethos* é o que determina a conduta em um grupo. Contudo, não passa incólume aos seus membros, sendo retroalimentado pela tradição. Bateson (2006, p. 170-171) declara que quanto mais enraizado um *ethos* se encontra, maior será a predisposição para que tradições emirjam paralelamente a ele. Isso significa que os comportamentos sociais são fruto do *ethos* (parecem adequados) tanto quanto são fruto das tradições (gerações anteriores fazendo o mesmo). Em outras palavras, *ethos* e tradição se autojustificam.

A partir de Geertz (2008 [1973]), a proximidade do termo com a religião foi aprofundada, e *ethos* passou a ser descrito como algo que sintetiza símbolos religiosos. Há uma correlação entre o *ethos* (emocional) e a visão de mundo (racional), pois o *ethos* permite à visão de mundo tornar-se emocionalmente convincente, ao passo em que o *ethos* se torna intelectualmente razoável por representar a vida ideal prescrita pela visão de mundo (GEERTZ, 2008, p. 67). Isso significa que o *ethos* engloba concepções emocionais, crenças coletivas, ideais comunitários, valores e comportamentos que assumem uma aura de realidade, ou seja, parecem ser verdadeiros e lógicos por reafirmarem a visão de mundo em que se acredita.

O *ethos* de um grupo se expressa nos diferentes fragmentos da conduta cultural, podendo ser conhecido pelas atitudes dos seus membros. Portanto, os pesquisadores do NEO – Novas Espiritualidades buscaram na literatura êmica e em pesquisas acadêmicas feitas com grupos novaeristas quais seriam os constituintes desse *ethos*.

Influências espíritas, budistas e hinduístas levaram os novaeristas a desenvolverem crenças muito fortes de reencarnação e “evolução espiritual”, uma busca pessoal na qual o *self* deve ser constantemente trabalhado, permitindo a realização do potencial humano ou a expressão da divindade interior. Essa autoridade da autoconsciência faz com que eles desconfiem de instituições e formas tradicionais de organização religiosa, acreditando que a diversidade de experiências e a força do pensamento são o que muda a realidade. Pelo mesmo motivo, há grande relativização entre o certo e o errado, em uma lógica de que tudo seria válido enquanto vivência. Além disso, o apelo à consciência faz com que tenham uma espiritualidade psicologizada, e os elementos religiosos e a divindade são explicados enquanto estados de espírito, arquétipos ou projeções da psique (GUERRIERO et al., 2016, p. 25-26).

Apesar de seu forte relativismo às atitudes pessoais, existe uma noção de bem e mal. O bem está pautado em atingir a consciência holística, ao passo que o mal seria o oposto, a



consciência limitada pela fragmentação. Há forte apelo a cosmovisões monistas e a uma utilização espiritualizada de elementos advindos da ciência, como a física quântica, os campos eletromagnéticos e o conceito de energia (GUERRIERO; STERN, 2017, p. 5-8). Também é notada uma forte oposição à ciência tradicional, por considerá-la reducionista e fragmentada por não se integrar à espiritualidade. Dominam concepções vitalistas de corpo no meio novaerista, na qual o mundo é entendido como formado por uma energia que permeia tudo e é ao mesmo tempo material e espiritual. Essa energia poderia ser manipulada, visando alterações na própria realidade, e seria mediada por entidades das mais diferentes fontes religiosas (p. ex. deuses, espíritos, mestres ascendidos, gnomos, fadas, anjos, extraterrestres etc.) (GUERRIERO et al., 2016, p. 25; HANEGRAFF, 1996, p. 23).

Como reencarnacionistas, os novaeristas acreditam que é possível o contato com vidas passadas e futuras, visto considerarem que o espaço-tempo pode ser transcendido em uma perspectiva holística. Há também forte apelo à crença na magia e grande exaltação à natureza, entendida como fonte suprema de sabedoria e espiritualidade (GUERRIERO et al., 2016, p. 25-26). No *ethos* da Nova Era, magia, religião e ciência são percebidas como interligadas (GUERRIERO, 2018, p. 228).

Sobre os sistemas de prática, é notada grande procura por métodos de indução a estados alterados de consciência, os quais são vivenciados como algo religioso, que permite expandir a mente para a conexão com o todo. Grande parte dos ritos desse *ethos* gira em torno da canalização. A canalização é uma forma específica de mediunidade típica da Nova Era, na qual qualquer ser humano poderia se conectar com outros planos ou seres mais evoluídos e espiritualizados, adquirindo algum tipo de conhecimento importante ao seu desenvolvimento espiritual (GUERRIERO et al., 2016, p. 26-27).

Muitas práticas são releituras de ritos de outros sistemas religiosos (ioga, qabala, reiki, astrologia, bruxaria, budismo, cristianismo etc.), contudo ressignificados ao propósito do autoconhecimento e empoderamento pessoal. Há também grande apelo à natureza e a ritos que visem a conexão com a natureza. Nesse sentido, são notadas incorporações de elementos do xamanismo, da pajelança, do paganismo, da cultura cabocla, práticas do folclore rural, além de grande atribuição simbólica a elementos naturais, como astros, plantas, cristais, metais, cores, animais etc. (GUERRIERO et al., 2016, p. 27).

As terapias alternativas também fazem parte do sistema de práticas desse *ethos*, visto a consideração de que permitem uma integração entre corpo, mente e espírito. Nesse



*ethos*, a cura é elevada ao *status* de rito, estando atrelada a uma lógica de que ao promover a saúde a pessoa estaria também se desenvolvendo espiritualmente (GUERRIERO et al., 2016, p. 27; HANEGRAAFF, 1996, cap. 2).

Sobre as formas de adesão, desde Campbell (1972, p. 127-128) já é discutido que o perfil comum da Nova Era é o de buscadores espirituais. Esse perfil é, ao mesmo tempo, responsável por ofertas tão diversas de experiências religiosas quanto pela dificuldade de conversão dos buscadores em adeptos. Guerriero e colaboradores (2016, p. 27) observaram o compromisso dos buscadores espirituais é para com a sua busca particular. Todavia, uma parcela daqueles que integram esse meio precisa, de alguma forma, comportar-se como adepta plena para ofertar os bens religiosos a esse *ethos*. Por isso, os pesquisadores dividem o grupo entre novaeristas de “tempo integral” e novaeristas de “tempo parcial” (GUERRIERO et al., 2016, p. 27). Em outras palavras, embora haja algumas poucas pessoas engajadas (novaeristas de “tempo integral”), a maioria dos novaeristas teria uma fraca adesão, caracterizada por uma curiosidade por práticas esotéricas em geral, mas que não se comprometem com os grupos dos quais usufruem dos bens religiosos (novaeristas de “tempo parcial”).

Guerriero e colaboradores (2016, p. 27-28) citam que embora seja possível observar algumas redes, centros integrados, espaços, pontos de vendas e sociedades nos meios da Nova Era, *grosso modo* é notada grande instabilidade organizacional e trânsito fluido. O caráter mutante e eclético da Nova Era, além da ausência de lideranças formais e textos sagrados que sejam compartilhados por todos, contribui para isso. Como o *ethos* da Nova Era foi cooptado pela lógica capitalista, existe também uma questão de mercado que faz com que seus ritos se deem em formatos “vendáveis”, como cursos, simpósios, oficinas de finais de semana, vivências e retiros (HEELAS, 1994). A própria comodificação dos bens religiosos da Nova Era a torna menos propensa ao maior comprometimento.

## 2. Definição acadêmica de xamanismo

Embora o xamanismo seja uma das categorias mais utilizadas por antropólogos e cientistas das religiões (HUTTON, 2007, p. vii), ela é de difícil definição. Ainda que tenha sido introduzido na Europa por Pelliot (1913), von Stuckrad (2002, p. 773) diz que foi somente após Eliade que o termo se tornou um constante acadêmico. Conforme outros estudiosos entraram em contato com outras sociedades forrageadoras, a falta de uma categoria melhor



para explicar expressões religiosas similares levou à sua ampla adoção. Isso fez com que o xamanismo viesse a ser empregado para descrever quase que toda forma de visão de mundo de caçadores-coletores que envolvesse transe, contato com outros mundos e ritos de negociações espirituais pela sobrevivência (ALDHOUSE-GREEN, ALDHOUSE-GREEN, 2005).

Se, por um lado, atesta-se pela etimologia que a palavra é oriunda do nordeste asiático (KÓSA, 2008, p. 177), o xamanismo é uma construção acadêmica, fazendo parte dos vários fenômenos fabricados para o Ocidente definir a si mesmo durante a expansão colonial. “Como tal, insere-se em um conjunto de complexas relações contraditórias: entre o mundo desenvolvido e os povos indígenas; entre ciência e magia; entre religião estabelecida e religião carismática; e entre medicina institucional e medicina ‘alternativa’” (HUTTON, 2007, p. viii, tradução minha).

Derivado de *shānmán*, da língua evenki, o termo aparece no chinês escrito desde pelo menos o século XII (KÓSA, 2008, p. 177). Originalmente dizia respeito aos “bárbaros” que fizeram a corte chinesa recuar durante a Dinastia Jin. O emprego acadêmico atual ganhou força no século XX, mas bebeu de influências anteriores sobre os indígenas. Segundo von Stuckrad (2002), até a virada do século XX dois grupos intelectuais eram percebidos na Europa: (1) os iluministas, que tratavam os indígenas como irracionais, e (2) um grupo que passou a se referir aos índios como virtuosos religiosos, o “bom selvagem”. Grande parte das definições iniciais de xamanismo inclina-se a um desses dois estilos de pensamento, o que só mudou após a segunda metade do século XX, quando as relações entre a Europa e o resto do mundo começaram a ser postas ao escrutínio nas ciências humanas.

Em geral, a categoria xamanismo é utilizada por cientistas das religiões para analisar, de modo comparativo, diferentes expressões religiosas de sociedades tribais. Embora tenha sido originalmente empregada como uma classificação genealógica, nas últimas décadas cientistas das religiões têm aplicado cada vez mais o termo em classificações morfológicas. Segundo Chantepie de La Saussaye (1940, p. 16-17), as classificações genealógicas são pautadas em aspectos geográficos, linguísticos, históricos ou étnicos. Tendem a ser mais valorizadas por seu crivo objetivo, que depende menos do pesquisador. Em outras palavras, é mais difícil contestar uma religião enquanto “medieval” (aspecto histórico) ou “europeia” (aspecto geográfico). Por outro lado, as classificações morfológicas são subjetivas, pautadas em considerações do próprio pesquisador, através de categorias polissêmicas que assumem significados muito diferentes de estudioso para estudioso (p. ex. religiões reais e falsas, reli-





giões puras e impuras, religiões naturais e reveladas). Como tal, tendem a ser recebidas com maior desconfiança pelos estudos científicos da religião.

Enquanto classificação genealógica, o xamanismo foi adotado apenas para falar das expressões religiosas do norte asiático. Essa foi a forma como Eliade usou o termo. Para ele, o xamã não era igual às outras figuras sociais que trabalham com magia no resto do mundo. “Se por ‘xamã’ se entender qualquer mago, feiticeiro, medicine-man ou extático encontrado ao longo da história das religiões e da etnologia religiosa, chegar-se-á a uma noção ao mesmo tempo extremamente complexa e imprecisa, cuja utilidade é difícil perceber” (ELIADE, 2002, p. 15). O romeno defendia uma necessidade de delimitar o termo, e com isso declarava que “o xamanismo *stricto sensu* é por excelência, um fenômeno religioso siberiano” (ELIADE, 2002, p. 16). Eliade também atentava que xamanismo não é uma religião em si, mas algo que “coexiste com outras formas de magia e de religião” (p. 17), uma parte específica da manifestação magicorreligiosa asiática.

O xamanismo era descrito por Eliade (2002, p. 15-19) como uma técnica de êxtase religioso, e o xamã seria um psicopompo, intermediário entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Ele é diferenciado de outras formas de curandeirismo por sua ação ser focada especificamente no espiritual, cujos atos teriam influências no mundo humano. Assim, o xamã agiria como agente não apenas dos membros individuais, mas da tribo em si. Suas jornadas pelo mundo espiritual visam, além da resolução dos problemas daqueles que o consultam, a manutenção de toda a comunidade.

Apesar de utilizá-la como uma classificação genealógica, a busca de Eliade pelo que existiria de mais “arcaico” e “puro” no xamanismo, visando à manifestação mais autêntica do “sagrado”, levou a uma ampliação do termo. Segundo Winkelman (2005, p. 8274), isso promoveu uma aplicação multidisciplinar e transcultural da categoria. Assim, uma miríade de definições foi criada – muitas delas conflituosas entre si –, e o xamanismo passou a ser aplicado a sociedades forrageadoras de outras regiões, tornando-se uma classificação morfológica. O fato de Eliade ter se preocupado mais com seus leitores não acadêmicos do que com seus pares da academia também encorajou outros a fazerem grandes digressões para referenciar diversos outros povos e culturas tribais não asiáticas (GEERTZ, 1993).

Nunca houve consenso acadêmico sobre quais seriam as práticas que caracterizariam o xamanismo enquanto tal. Muitos ainda utilizam a obra de Eliade (2002) para elencar cinco práticas para que um sistema possa ser considerado xamânico: (1) o voo da alma, a suposta



capacidade do xamã de estabelecer uma jornada até os reinos espirituais; (2) a noção de espíritos-animais, os quais o xamã pode comandar ritualisticamente ou se transformar neles durante o voo da alma; (3) catarses simbólicas de morte e renascimento, as quais fazem parte da iniciação do xamã; (4) caçada mágica; e (5) feitiçaria. Outros, influenciados por Harner (1980), também acrescentam mais cinco itens a essa lista: (6) a utilização de percussão, cânticos e danças; (7) treinamento por estados alterados de consciência e por sonhos; (8) habilidade de adivinhação, diagnóstico e profecia; (9) processos terapêuticos focados na perda e recuperação da alma; e (10) o entendimento das doenças como causadas por espíritos, magia ou a intrusão de objetos ou entidades na vida do enfermo.

O cientista das religiões Hinnells (1989) ofereceu outros pontos de compreensão à categoria, diferenciando o xamã de categorias mais gerais como curandeiros, feiticeiros e sacerdotes de outras religiões tribais, em especial dos africanos e polinésios:

Como intermediários entre o mundo dos espíritos e o povo, [os xamãs] afirmam manter contato direto com espíritos, sejam eles de pessoas vivas, ou de plantas, animais e outros elementos do meio ambiente, como os “espíritos-mestres” (espíritos, por exemplo, de rios ou montanhas) ou ainda com os “fantasmas” dos mortos. [...] As funções do xamanismo, em seu cenário no mundo áspero do Ártico, relacionavam-se intimamente com a luta pela existência (isto é, a batalha com a natureza, e não com as outras tribos). [...] [Eles eram buscados] não só para curar doentes, mas também para acalmar tempestades, atacar ou destruir espíritos maus e arranjar focas e caribus para a caça

(HINNELLS, 1989, p. 285)

Após o advento da crítica decolonial, tentativas monolíticas de entender o xamanismo têm sido recebidas com desconfiança. Langdon (2005, p. 12) declara que o trabalho com categorias universais de xamanismo, embora atestado historicamente na academia, está impregnado de preconceitos. Ao falar especificamente de Eliade, essa antropóloga o critica por ter deixado em segundo plano as relações sociais e os contextos culturais em sua busca pelo que haveria de mais puro na manifestação xamânica (LANGDON, 2005, p. 14). Já Carroll (2005) considera que não apenas é impreciso um recorte tão inclusivo como também é antiético juntar as crenças de milhares de etnias diferentes sob uma única categoria. Esse historiador classifica que as concepções monolíticas de xamanismo, em amplas classificações morfológicas que tendem a colocar todos debaixo de uma única conceituação guarda-chuva, é um *wishful thinking* ocidental, cuja narrativa romantiza os “selvagens”. Noel (1997) e Car-



roll (2005) declaram que a visão monolítica de xamanismo é utilizada visando à apropriação cultural dos saberes nativos. A ideia de um único xamanismo descolado das etnias legitima a exploração comercial de culturas indígenas, as quais são vendidas aos “xamãs urbanos” em iniciações de finais de semana, desvirtuadas para atender a um modelo de consumo no qual a iniciação deve ser rápida e acessível a quem esteja disposto a pagar por ela.

A partir da década de 1970, consoante Langdon (1996, p. 9), novos modelos para interpretar xamanismo têm sido desenvolvidos. Dentre as novidades estão a reinterpretação de que o xamanismo não é uma relíquia do passado ou uma expressão religiosa primitiva, como costumavam achar os primeiros etnólogos (p. 10); a concepção de que xamanismo não é uma religião, mas um complexo sociocultural (p. 12, 26); a necessidade de um estudo coadunado das concepções de magia e religião, para além do estudo específico das culturas xamânicas (p. 12); e o princípio de que o xamanismo varia entre os povos, portanto as pesquisas devem investigar seu significado nas culturas particulares (p. 26). Levando esses pontos em consideração, a autora elenca alguns itens que considera descreverem o que caracterizaria o xamanismo: (1) cosmologia na qual o universo possui múltiplos níveis; (2) presença de um princípio geral de energia, indivisível, que unifica os diferentes níveis do universo através de ciclos simbólicos de vida e morte; (3) um conceito geral de poder xamânico, ligado ao item anterior; (4) a crença na transformação: os espíritos assumem outras formas, e o próprio xamã pode se transformar em um animal ou ficar invisível; (5) o xamã como mediador espiritual, agindo em benefício de seu povo; e (6) o êxtase como base do poder xamânico (LANGDON, 1996, p. 27-28).

Um último ponto é descrito por Hanegraaff (1996, p. 53). Uma das características que difere as concepções monistas de xamanismo, pautadas na leitura universalizante de um xamanismo universal, e o que a antropologia considera xamanismo hoje é a comunicação entre os seres humanos e os espíritos. Não apenas o xamã transita nos reinos espirituais, como também os espíritos podem entrar no mundo humano e provocar as mais diversas influências através do corpo do xamã. Esse papel ambíguo do xamã é comumente descrito por cientistas das religiões e antropólogos, mas tende a ser apagado das visões generalizantes de xamanismo promovidas por Harner e, depois, pela Nova Era.



### 3. Concepção novaerista de xamanismo

Com a contracultura de 1960, o termo xamanismo se popularizou nas massas, assumindo um novo sentido que vai ao encontro do *ethos* da Nova Era. Essa nova concepção se distingue da compreensão acadêmica. Tal apropriação popular da categoria xamanismo aconteceu sob uma forte psicologização, cuja noção de xamã enquanto psicopompo que negocia com a natureza e os espíritos pela sobrevivência da tribo cede espaço a discursos pela busca do empoderamento pessoal. Inspirados em releituras de Eliade, Jung e Joseph Campbell, os novaeristas mudaram o significado do termo para algo relacionado à capacidade de acessar níveis diferentes de consciência e estabelecer uma relação harmoniosa com a natureza. “O xamanismo não é mais considerado como um caminho espiritual limitado apenas às ‘culturas xamânicas clássicas’. Ao contrário, [...] passou a ser considerado acessível a todos – até mesmo àqueles em contextos urbanos” (VON STUCKRAD, 2002, p. 774, tradução minha).

A respeito do papel específico de Eliade nesse processo, é interessante como o romeno foi ao mesmo tempo responsável por promover tanto a definição acadêmica quanto as concepções populares de xamanismo. Geertz (1993) afirma que isso se deu porque

Eliade nunca escreveu para seus pares acadêmicos [...] A impressão duradoura de Eliade está nas audiências populares, onde ele se tornou uma das autoridades acadêmicas para interpretações feministas da evolução da religião, para reivindicações universalizantes dos movimentos da Nova Era como o “xamanismo branco” e para interpretações junguianas de consciência religiosa

(GEERTZ, 1993, p. 369, tradução minha)

Preocupações pelo crescimento pessoal e o desenvolvimento dos potenciais humanos eram muito importantes nos círculos contraculturais de 1960 e 1970 (HANEGRAAFF, 1996, em especial p. 48-50). Com isso, os saberes indígenas foram apropriados como algo útil na promoção desses potenciais (LINDQUIST, 2005; CAICEDO, 2007). Caicedo (2007, p. 118-119), especificamente, ressalta a importância que a busca pela cura de toda a humanidade, e não apenas de uma tribo ou comunidade, tinha nesses meios, e Geertz (1993, p. 369) destaca, de forma crítica, a importância que a autoajuda assumiu como rito nesses contextos.

Conforme o xamanismo foi se popularizando no *Zeitgeist* contracultural, demandas por explicações que justificassem a visão êmica desses grupos fomentaram diversos escritos.



Um dos primeiros autores que atingiu destaque foi Carlos Castañeda, peruano formado em antropologia nos Estados Unidos. Seus primeiros livros são fruto de pesquisas participantes com um indígena yoeme, e em geral toda a sua produção possui forte viés autobiográfico. Por isso, usualmente o seu trabalho é acusado de ser ficção, visto não ser ensaiado qualquer distanciamento maior e ele próprio ser o critério de comparação de sua produção.

A obra seminal de Castañeda, lançada no Brasil sob o título de *A erva do diabo* (cf. CASTAÑEDA, 1968), é um relato sobre experiências de transe com peote e tártago, plantas com alcaloides alucinógenos. Marca o início das interações de Castañeda com o indígena Don Juan, apresentado como xamã. Esse contato com os yoemes serviu de base não apenas aos seus livros, mas também ao seu bacharelado e doutorado. Por isso, sua obra foi utilizada para legitimar a visão de mundo dos novaeristas sobre o xamanismo.

Visto descrever que o voo xamânico proporciona estados alterados de consciência, *A erva do diabo* tornou-se um dos 100 livros mais vendidos do século XX nos Estados Unidos, difundindo um discurso de que a mesalina promove um estado de liberdade total durante a experiência xamânica. Grande parte dessa popularidade foi conquistada pela descrição das visões com os enteógenos. Conforme explica Hanegraaff (2012, p. 396), embora em sua tese de 1996 ele tenha defendido que as espiritualidades da Nova Era desencorajavam o uso de substâncias psicodélicas (cf. HANEGRAAFF, 1996, p. 11), em uma releitura posterior Hanegraaff assumiu que sua interpretação inicial sobre o tema foi inocente:

Eu deveria ter sido mais sensível à necessidade social e discursiva dos autores novaeristas de serem discretos ou manter em segredo o papel que os psicoativos podem ter desempenhado em sua vida e trabalho, particularmente depois do LSD e outras substâncias psicodélicas terem sido criminalizadas durante a segunda metade da década de 1960.

(HANEGRAAFF, 2012, p. 396, tradução minha)

Hanegraaff (2012, p. 399) atesta que houve uma mudança perceptível nos rituais novaeristas na década de 1970, posterior à criminalização das drogas nos Estados Unidos e na Europa, em que tais substâncias foram sendo paulatinamente substituídas por formas mais brandas de indução de estados alterados de consciência. No entanto, ele considera que os enteógenos nunca foram totalmente abandonados. Para Hanegraaff, a utilização de tais substâncias simplesmente saiu da esfera pública para a esfera privada. Ou seja, os alucinógenos continuam a ter impacto considerável na Nova Era pelo tipo de experiências que facilitam



tam, embora tenham passado a ser utilizados em ritos muito mais reservados. Como o primeiro livro de Castañeda foi lançado no ápice do movimento psicodélico, as discussões de Hanegraaff (2012, p. 396-397) sobre a juventude hippie e a experimentação com os alucinógenos são importantes. Afinal, foi a obra de Castañeda a que acabou por se tornar o “documento fundante” do neoxamanismo (HANEGRAAFF, 2012, p. 401).

Outro exemplo de destaque é Michael Harner, estadunidense branco com formação em antropologia que, a partir de 1987, começou a se autoapresentar como xamã. Harner é o responsável pela criação da categoria “xamanismo essencial”, uma teoria de que haveria atividades basilares a todo sistema xamânico no mundo: êxtase, dança, percussão de tambores, interação com o mundo espiritual e comunicação com animais de poder. Nesse sentido, seria possível falar de xamanismo no singular. Ao retirar as particularidades étnicas e culturais de cada sistema, reduzindo-os à essência do que é ser um xamã, Harner acreditava que, assim, tornava acessível o xamanismo aos buscadores espirituais urbanos da Nova Era.

Assim como Castañeda, Hanegraaff também considera Harner um dos criadores do neoxamanismo tal como ele é percebido hoje (HANEGRAAFF, 2012, p. 401). O percurso de Harner é similar ao de Castañeda: ele teria viajado até uma tribo na Amazônia Equatoriana, teria sido iniciado xamã pelos nativos locais por ritos de *aya'waska* e, depois disso, passou a escrever obras que ele próprio apresentava como sendo antropológicas, mas cuja relevância acadêmica é disputada e, muitas vezes, classificada como ficção.

Essa virada semântica leva a um apagamento da etnia no processo de identificação do xamanismo. O xamã deixa de ser alguém que exerce determinado papel social tribal para ser alguém que desenvolveu uma forma específica de interpretar o mundo, o que ele adquire por expandir a consciência através do êxtase. Sendo assim, diferentemente da concepção acadêmica, na Nova Era qualquer um pode se tornar um xamã, através do esforço pessoal e da reconfiguração de seus paradigmas (HANEGRAAFF, 1996, p. 52).

No contexto da Nova Era, o xamanismo acaba se apresentando como uma metáfora para o *quantum*. Existe uma relação comumente explícita entre o que os novaeristas chamam de “modelo xamânico” e interpretações espiritualistas da mecânica quântica. Segundo Amaral (2000, p. 65-67), as técnicas xamânicas na Nova Era são baseadas em práticas nas quais o xamã viajaria ao reino da não matéria, o qual é entendido como formado apenas por luz, energia ou ondas, onde seria possível transmutar o ego. Essa é a mesma dimensão metaempírica que os novaeristas por vezes chamam de “campo das infinitas possibilidades”, de



onde eles consideram que, através da vibração pessoal ou da força do pensamento, a realidade “colapsa” no campo material. Segundo Hanegraaff (1996, p. 52-53), isso é chamado de “movimento da consciência xamânica”, e possui relações com o movimento transpessoal.

Para diferenciar essas duas concepções de xamanismo, os termos “xamanismo urbano”, “xamanismo moderno ocidental” e “neoxamanismo” foram criados pelos acadêmicos. Segundo Leite (2016, p. 206-207), o neoxamanismo pode ser resumido como uma commodificação de bens religiosos indígenas para atender à demanda gerada pelos buscadores da Nova Era. Como se trata de uma tendência posterior à Nova Era, não precede a década de 1960. Embora seus praticantes usualmente a enxerguem como algo antigo, objetivamente trata-se de uma reinterpretação moderna de tais práticas, que são adaptadas à vida contemporânea urbana. Em outras palavras, o neoxamanismo é visto como algo tradicional por seus praticantes, mas é reflexo de um movimento social moderno, uma tradição inventada.

De acordo com Hobsbawm (1986, p. 1, tradução minha), tradição inventada é uma “tentativa de estabelecer continuidade com um passado histórico adequado”. Ele explica que “todas as tradições inventadas [...] utilizam a história como legitimadora de ações e para cimentar a coesão do grupo” (HOBBSAWM, 1986, p. 12, tradução minha). A preocupação de Hobsbawm gira em torno de rituais e cerimônias que evocam o passado. Aqui, sua categoria é aplicada para além de seu pensamento original. Segundo Benthall (2008, p. 55, tradução minha), “para se tornarem amplamente aceitas, as religiões precisam ser antigas [...] é um dos critérios mais importantes. As religiões são um caso especial de direitos de propriedade do patrimônio cultural, que necessita parecer tradicional”. Benthall cita novos movimentos religiosos como exemplos de grupos que se apresentam como mais velhos do que são para obter respeito social imediato. Esta é uma forma de buscar legitimidade e justificação social.

No caso do neoxamanismo, esse apelo está pautado na figura romântica do “bom selvagem”, por uma crença de que o “mundo primitivo” possui uma forma mais adequada de convivência com a natureza do que o “mundo civilizado”, que domina e destrói o meio ambiente. As noções de “primitivo” e “civilizado” dos neoxamãs é a mesma dos colonialistas europeus. Fruto do pensamento romântico do século XIX, eles entendem como “civilizado” aquilo que se aproxima do *status quo* da Europa urbana, e como “selvagem” os grupos que se distanciam disso. Como tal, não é incomum, como atentou Hanegraaff (1996), que categorias distintas sejam todas entendidas como xamanismo, como religiões indígenas, paganismos, religiões aborígenes, religiões da diáspora africana e práticas folclóricas.



#### 4. A naturologia brasileira

Definir o que é naturologia é um grande desafio. Suas bases ainda estão em construção, muito de sua história europeia, anterior à fundação dos cursos brasileiros, é desconhecida no país, e boa parte dos termos que são utilizados para descrever suas práticas é polisêmica. A isso, acrescentam-se as fronteiras borradas entre a naturologia e outras ocupações similares (p. ex. naturopatia, terapias naturistas e naturoterapia) e o fato de dois coletivos de pensamento disputarem a legitimidade do discurso para falarem em nome da naturologia: um de viés biologista, que defende uma naturologia técnica pautada na medicina baseada em evidências e inserida no SUS e nas políticas públicas de saúde do Brasil, e outro de viés espiritualista, com influências do romantismo alemão (em especial da *Naturphilosophie* e *Lebensphilosophie*), com abordagem holística e vitalista.

Apesar de no Brasil a naturologia ter despontado em ambiente acadêmico, em duas décadas e meia foram produzidos poucos materiais que se debruçaram sobre o que ela é especificamente. Há a tese de Silva (2012), as dissertações de Teixeira (2013), Paschuino (2014), Stern (2015), Leite (2017) e Ceratti (2018), alguns *papers* apresentados nos Fóruns Conceituais de Naturologia, meia dúzia de livros lançados pelos próprios naturólogos e alguns poucos TCC que proporcionaram avanços teóricos no conhecimento em naturologia. O único periódico ainda ativo de naturologia no país foi fundado em 2013, conquistou a indexação em julho de 2015, mas não manteve a assiduidade das publicações em 2016 e 2017. Além disso, o primeiro livro acadêmico da naturologia universitária, uma compilação de artigos de professores e estudantes, foi lançado somente uma década após a fundação do primeiro curso brasileiro.

A versão resumida, segundo Silva (2012, p. 19) e Hellmann (2009, p. 76), seria que naturologia é uma graduação que forma terapeutas que trabalham com práticas naturais. Sua inserção no ensino superior ocorreu em 1994, como um curso sequencial das Faculdades Integradas Espírita de Curitiba (SILVA, 2012; TEIXEIRA, 2013). Seguindo os moldes curitibanos, a Universidade do Sul de Santa Catarina ofertou uma especialização em naturologia em 1996. Como o número de matrículas foi superior ao esperado, essa especialização foi convertida em bacharelado em 1998 e passou a durar quatro anos e meio. Em São Paulo, a terceira graduação foi inaugurada em 2002, na Universidade Anhembi-Morumbi, tendo co-





mo base o currículo da Universidade do Sul de Santa Catarina (STERN, 2017, p. 156). Por volta de 2012 as Faculdades Integradas Espírita encerraram sua oferta em naturologia, mas há cerca de um ano um novo curso foi autorizado pelo MEC, na Universidade da Região de Joinville. Assim, percebe-se que todas as instituições de ensino superior que ofertaram cursos de naturologia no país foram sempre particulares.

Como campo profissional novo, a ausência de formados fez com que, naturalmente, seus primeiros professores fossem de outras áreas: biólogos, enfermeiros, psicólogos, fisioterapeutas, artistas, geólogos, músicos, físicos, filósofos, farmacêuticos, nutricionistas, advogados, médicos, educadores físicos, astrônomos, teólogos ou cientistas sociais que, por condições diversas, inseriram-se no universo das terapias naturais. Conforme os primeiros naturólogos foram atingindo o nível do mestrado, esse quadro foi mudando (TEIXEIRA, 2013). Se em um primeiro momento cada professor defendia as agendas de sua própria profissão, à medida que mais naturólogos começaram a lecionar nos cursos de naturologia cresceu a necessidade de criação de um corpo epistemológico que respondesse tanto às críticas de exclusivismo dos primeiros docentes<sup>2</sup> quanto à multiplicidade de conhecimentos com a qual os naturólogos entravam em contato. Hoje, grande parte dessa epistemologia própria é buscada em teorias do campo da saúde coletiva, a principal formação de pós-graduação a receber egressos dos bacharelados em naturologia do Brasil.

Estima-se que a população de bacharéis em naturologia seja de pouco mais que 1.200 pessoas no Brasil, e a Universidade do Sul de Santa Catarina foi a responsável por dois terços desse número até hoje (STERN, 2017, p. 51-57; PASSOS, 2015, p. 6, 9). Dentre os naturólogos do país, mais de 80% são mulheres e pouco menos de três quartos declaram estar atuando profissionalmente com naturologia (STERN, 2017, p. 274, 278; PASSOS, 2015, p. 8, 12). Além disso, existem ao menos três associações que representam os interesses da naturologia universitária: duas profissionais (Associação Brasileira de Naturologia e Associação Paulistana de Naturologia) e uma acadêmica (Sociedade Brasileira de Naturologia).

Os cursos superiores de naturologia do Brasil seguem as diretrizes de um documento que sugere um currículo nacional unificado para a formação em naturologia. Embora essas diretrizes não possuam peso de lei no MEC, elas são endossadas pelas três associações su-

---

<sup>2</sup> Alguns docentes, em especial de campos como a psicologia, a enfermagem, a farmácia e a musicoterapia, dizem aos estudantes que eles não poderiam aplicar profissionalmente as práticas que estavam aprendendo na universidade por essas constituírem exercício profissional dessas outras áreas.



pramencionadas. Esse documento prevê disciplinas que contemplam os dois estilos de pensamento existentes no campo naturoológico: disciplinas orientadas à medicina baseada em evidência, como anatomia, fisiologia, embriologia, genética humana etc., além de ênfase na pesquisa e na iniciação científica dos estudantes; e disciplinas orientadas ao paradigma espiritualista/vitalista, como terapias energéticas, antroposofia, física quântica, ioga, florais de Bach e espiritualidade e saúde. Algumas outras técnicas específicas, como massagem, plantas medicinais, aromaterapia e cromoterapia, podem se inclinar para uma ou outra escola de pensamento dependendo do professor que assume a disciplina. As medicinas tradicionais também são importantes na formação do naturoólogo, e pelo menos quatro sistemas médicos complexos são observados com maior destaque no Brasil: a medicina chinesa, *āyurveda*, a medicina antroposófica e a medicina xamânica<sup>3</sup>. O documento também cita a importância dos estudos de gênero e das ciências sociais na formação dos naturoólogos brasileiros, endossando que a abordagem terapêutica dos naturoólogos — chamada emicadamente de “interagência” —, deve ser promovida como um diferencial frente aos outros profissionais da área da saúde (SBNAT; ABRANA; APANAT, 2017).

Sobre esse último ponto, a naturologia considera que a interagência é o eixo-central de sua prática, um dos poucos pontos de concordância tanto entre os adeptos do estilo de pensamento biologista quanto do estilo de pensamento espiritualista. De modo geral, a interagência é uma concepção nativa da naturologia brasileira de que a relação terapêutica estabelecida entre o naturoólogo e a pessoa atendida não é algo passivo, exigindo uma atitude ativa do “interagente” (paciente) em busca de seu propósito de vida. Em outras palavras, é algo influenciado pela *Lebensphilosophie*, embora o idealismo alemão nunca seja objetivamente referenciado nas produções dos naturoólogos. A noção de interagência possui também inferências do Movimento do Potencial Humano dos Estados Unidos, embora tais influências sejam mais comuns apenas entre aqueles inclinados ao estilo de pensamento espiritualista, visto alguns desses naturoólogos declararem que somente o próprio doente pode se curar, compreendendo o naturoólogo é apenas como um facilitador no processo de saúde.

---

<sup>3</sup> A medicina xamânica não é mencionada no documento em questão, mas atestada em pesquisas sobre a naturologia brasileira (p. ex. TEIXEIRA, 2013; PASSOS, 2015; LEITE, 2017).



## 5. O caso do xamanismo na naturologia

De modo geral, a definição de xamanismo promovida na naturologia é monolítica. Para os naturólogos, existe uma essência do xamanismo que permearia todas as manifestações xamânicas do mundo. Essa essência é traduzida emicamente como a “visão xamânica”, e as aulas de xamanismo na formação dos naturólogos têm como objetivo ensinar os estudantes a desenvolverem essa visão. A visão xamânica é holística, integra diferentes elementos da natureza e da história de vida do paciente para traçar uma abordagem terapêutica integral, permitindo a manifestação de seu potencial humano. Isso promoveria libertação de amarras da vida, empoderamento frente às contingências e autenticidade nas relações interpessoais.

Uma naturóloga ofereceu a seguinte definição para xamanismo:

É uma medicina que visa à integralidade do ser com a natureza. [...] é você olhar para uma pessoa e conseguir compreender como que aquele ser se coloca no mundo, como que ele se move pela vida, qual é a natureza dele. Daí, a partir disso, você poder encontrar o que está em descompasso [e] conseguir trazer ele de volta para a harmonia dele. [...] É você ver um ser, entender como ele se movimenta, entender como ele se faz na vida, como ele se constituiu na vida, se relaciona com ela e, assim, trazer a natureza dele real de volta pro equilíbrio

(I.A., entrevista pessoal, 28 nov. 2016)

Outra naturóloga ofereceu tal definição:

Entendo a medicina xamânica como a medicina da vida, dos elementos que nos rodeiam, nossa história, ancestralidade. [...] No xamanismo olhamos para o macro para ver o micro e vice-versa. Tudo tem seu simbolismo, significado. Com isso, no xamanismo, quando e onde você nasceu, os animais, cores, luas, sol, ervas, plantas etc. fazem parte de você. Tudo tem uma ligação. É estar conectado, procurar estar num equilíbrio dinâmico para viver [...] Eu vejo que o xamanismo me deu muito essa questão de inter-relações, tanto mental, físico e emocional, quanto as relações intra e interpessoais também

(K.K., entrevista pessoal, 29 mar. 2017).

Um naturólogo comentou que as aulas do bacharelado de naturologia não adotam uma etnia ou tribo específica como referência para a formação de xamanismo dos naturólogos: “Aproveita-se aquilo que tem de bom [em] cada medicina [xamânica específica] e re-



cria-se uma medicina xamânica [própria]. Mas eu vejo que é uma medicina bastante simbólica e [de] bastante autodesenvolvimento, mais voltada para o autoconhecimento” (J.K., entrevista pessoal, 11 jan. 2017). Ele também enfatizou que o trabalho xamânico da naturologia não é orientado em práticas terapêuticas específicas dos indígenas:

A gente não aprende na [disciplina de] medicina xamânica da [naturologia] práticas de cura utilizadas pelos índios, como por exemplo passar sebo de raposa na garganta para a tosse. Esse tipo de coisa a gente não aprende nada lá. Mas [a aula] é muito voltada para o autodesenvolvimento e autoconhecimento.

(J.K., entrevista pessoal, 11 jan. 2017)

Outra naturóloga definiu o xamanismo assim:

É tu perceber que tudo é uma coisa só. [...] É essa visão do todo no um, de perceber o quão é importante a gente ter a conexão com cada elemento. Por que é importante a gente ter calor? Por que é importante a gente ter frio, a água, o sol, a terra? Por que tem que ter o ar? O que isso gera externamente e o que [d]isso está dentro da gente? Como que isso funciona dentro da gente também? E pode ser algo muito simples e muito fácil de ler, e também podemos ir desdobrando até virar algo muito complexo. Mas isso vai do teu olhar e da capacidade que tu tens para abrir essas portas. Eu vejo a gente como várias portas, várias gavetinhas que a gente vai podendo acessar. Vai da tua entrega

(F.S., entrevista pessoal, 4 jan. 2017)

Foi notado um grande apelo em ensinar ao paciente a deixar de fazer coisas apenas para agradar as outras pessoas, em desrespeito a sua necessidade e limites pessoais. A genealogia disso no *ethos* da Nova Era é o Movimento do Potencial Humano. Como explica Hanegraaff (1996, cap. 2), o Movimento do Potencial Humano é uma das vertentes de cura novaerista mais importantes, e se pauta em uma leitura de que as pessoas, para conviver em sociedade, têm tolhidas a sua autenticidade. A criança vai sendo educada, desde a tenra infância, a reprimir a sua espontaneidade para se tornar um cidadão adequado à vida em família, na escola, e posteriormente no trabalho. Aos novaeristas, as amarras que permitem o convívio reprimem não apenas comportamentos inadequados, mas a própria expressão plena do potencial humano. Aceitar tais dimensões desvalorizadas pela sociedade seria essencial à terapêutica novaerista.



Essa lógica foi percebida permeando as definições de xamanismo dos naturólogos. Destaco a fala de uma participante, que comentou o seguinte:

Eu aprendi na medicina xamânica isso, de valorizar aquilo que você é, e não aquilo que você “deveria” ser. Aprendendo a reconhecer todas as nossas faces, mesmo as que consideramos “feias” ou “erradas”. Elas estão ali, também merecem atenção e também fazem parte de quem somos  
(I.A., entrevista pessoal, 28 nov. 2016)

Indícios da influência do estilo de pensamento do Movimento do Potencial Humano também apareceram na definição de xamanismo oferecida por uma professora:

Xamanismo é tudo e é nada. É energia que tudo rege. É trazer a consciência de que tudo que nos envolve ou com o que se convive tem [a] sua razão de ser e tem valor, assim como nós temos valor. É a natureza dentro e fora de nós. É o respeito por tudo à nossa volta e o respeito por nós mesmos. É ter consciência dos seus limites e se dar limites. Como colocar tudo isso na prática? Sentindo o coração, a amorosidade, o desapego, a tolerância, a paciência, a responsabilidade, a decência, a reciprocidade. É a busca constante do belo que existe em todo lugar, sem alienação, com consciência. Orai e vigiai! Orai é o conversar com Deus, com o nosso Deus interior, o nosso Eu, nossa essência, nosso *self* como Jung chamou. Vigiai é olhar, observar a nós próprios, que faz parte do nosso autoconhecimento. O xamanismo nos faz mergulhar no mais profundo do nosso ser, expressando a nossa espiritualidade, um *religare*, uma reconexão com as forças da natureza. “Somos todos um”, vejo isso como a máxima do xamanismo. Todos somos sagrados. É o caminho do coração. É formar uma egrégora com as sabedorias da energia do bem, vibração, paz e harmonia. Não há segregação, há acolhimento. É um caminho de liberdade, de desconstrução de preconceitos impostos ao longo da vida, de profundo autoconhecimento. É uma reconstrução, se conectando com a missão que nos foi atribuída aqui na Terra  
(M.P., entrevista pessoal, 28 nov. 2016)

Uma ex-professora também se aproximou das leituras do Movimento do Potencial Humano:

O xamã tem o objetivo de libertar. Ele não vem pra fazer um despertar, não vem para impactar. Vem para libertar. Mas impacta, é uma consequência. O xamã vai quebrar. [...] Ele tem um olhar próprio, sim. A libertação é um olhar próprio. Ele tem o seu olhar singular. Mas ele vai, verdadeiramente, observar que ele precisa levar em outras posições, e ele vai respeitar o outro, sim. Ele vai interagir com o outro. Ele não pode entrar cético que existe ali já uma premissa. E a grandeza do xamã é essa capacidade de interagir, de compreender, sem buscar ser compreendido. Essa é a grandeza do olhar xamânico. Ele tudo compreende

(D.G., entrevista pessoal, 11 nov. 2016).



Também foi observado que diversas formas de manifestação religiosa tribal e rural podem ser entendidas, todas elas, como xamanismo entre os naturólogos. Uma participante fez a seguinte declaração:

Eu penso que muito desses saberes, dentro dessas culturas ancestrais – io-rubá, o próprio paganismo –, têm muito do xamanismo. [...] Eu penso que essas religiões afro, por exemplo, ou até o paganismo também são aspectos xamânicos, justamente [por]que o xamanismo é atemporal e não local. São aspectos distintos, mas a essência é a mesma: de conexão, de entrega, de processo de cura, de aceitação de todas as tuas faces, de se entregar pro teu processo. Isso, como a gente fala, como eu penso, o próprio sacerdócio dentro do paganismo é uma entrega, assim como é ser uma mulher-medicina, uma xamã.

(F.M., entrevista pessoal, 18 out. 2017)

Um TCC de naturologia que abordou o xamanismo como objeto declarou algo similar. Para Inocêncio (2012, p. 3), os “afro-latino-americanos” [sic.] são todos xamânicos. Esse naturólogo mescla em sua leitura de xamanismo elementos de candomblé, umbanda Almas de Angola, vodu, e do xamanismo dos mbyá-guarani.

Uma ex-professora do curso defendeu que “xamã é xamã. Ele tem uma visão própria. [...] O xamã não está preocupado se é siberiano, maia. Ele é xamã. Isso já é consequência da adaptação ocidental” (D.G., entrevista pessoal, 11 nov. 2016). Outra professora, que fez parte do período de implantação do xamanismo enquanto disciplina obrigatória para a formação dos naturólogos brasileiros, chegou a ficar ofendida quando a questionei sobre as interpretações divergentes de xamanismo pela antropologia. Sua resposta foi a seguinte:

Outra vez estão seccionando? Isso é universal! A crença no todo não vai sempre para um lado só? Se eu sou luterana, católica, eu só tenho práticas diferentes. E eu posso fazer uma respeitando a prática do outro. A igreja luterana não utiliza imagens, mas não é por isso que eles vão ter um ponto a menos ou a mais quando chegarem lá no Céu. A forma como se nomina é mais importante do que o objetivo que se quer alcançar? O que pode ser diferente entre as etnias é a forma de lidar para se chegar ao que se deseja. A vida nos ensina se quisermos aprender algo, sem precisar discutir a que linha de pensamento se serve. Penso que os vários movimentos xamânicos que recebem adeptos de várias culturas nos ensinam bem isso

(M.P., entrevista pessoal, 28 nov. 2016)



Houve naturólogos que tinham consciência da existência de abordagens acadêmicas de xamanismo pautadas nas peculiaridades étnicas, ao invés de leituras globalizantes como as promovidas pela Nova Era. Uma respondente fez o seguinte comentário a esse respeito:

Eu sei que existem outras formas, outras visões. Sei que tem linhas que enxergam [o xamanismo] como dádiva e outras como pesadelo. Ou que usam tais coisas, ou fazem determinado ritual para tal deus e outras não. Isso são peculiaridades e características de cada povo. No entanto, eu acho que quando estão se referindo [que] “xamã é xamã, não importa de qual tribo”, estão falando de alguns pontos que eu, na minha ignorância antropológica, não vejo como tão diferentes. Eu, por exemplo, não conheço nem nunca ouvi falar de uma única tribo ou um único xamã que não respeitasse a natureza e que não buscasse nela e na relação com os espíritos a cura. Ou que negasse a sua unidade com o todo, ou que se recusasse a ajudar a comunidade. Enfim, acho que existem alguns pontos que não são tão diferentes assim

(I.A., entrevista pessoal, 28 nov. 2016)

Sobre a iniciação xamânica, como atentou Hanegraaff (2013), existe certo cuidado dos novaeristas em falar sobre experiências que utilizam enteógenos, visto o tabu social e o fato de que algumas dessas substâncias possam ser ilegais. Como no Brasil o uso religioso da *aya’waska* não é crime, muitos respondentes admitiram ter tido experiências com essa planta, embora sempre deixando claro que isso ocorre fora dos muros da universidade (I.A., entrevista pessoal, 28 nov. 2016; F.S., entrevista pessoal, 4 jan. 2017; L.W., entrevista pessoal, 11 jan. 2017; D.T., entrevista pessoal, 22 fev. 2017; G.L., entrevista pessoal, 1 abr. 2017, F.M., entrevista pessoal, 18 out. 2017).

Existe uma concepção de que o bacharelado em naturologia não forma xamãs. Ninguém se autoproclamou xamã durante as entrevistas. Há uma ideia de que o xamanismo está para além de uma vivência pontual enquanto disciplina acadêmica, que necessita de um aprofundamento no meio da mata, como um retiro ou alguma jornada mais específica, que envolve uma viagem de turismo religioso para determinado local que poderia proporcionar o acesso a esse conhecimento.

Uma ex-professora declarou que “quase ninguém pode ser xamã [dentro do bacharelado de naturologia]. Então como fazer com o naturólogo que não vai despertar? Ele poderia ter outras linhas de trabalho, dentro da naturologia, que não fosse somente o xamã” (D.G., entrevista pessoal, 11 nov. 2016). Outra naturóloga disse: “Eu não acho que é um certificado



que garante algo assim [tornar-se xamã], de jeito nenhum. É uma experiência de vida. É uma formação de vida” (I.A., entrevista pessoal, 28 nov. 2016).

Essa mesma naturóloga comentou sobre a importância de uma busca posterior por vivências xamânicas que não são ofertadas pela universidade, como forma de respeito a essa tradição e por experiência de vida. Em sua concepção, o naturólogo deve sentir de antemão os efeitos de todas as práticas com as quais trabalha, para que assim possa ter consciência do que esperar ao utilizar isso em seu consultório:

Eu acho essencial que existam essas vivências [...] Uma coisa é teoria, outra coisa é você botar a mão na massa [e] sentir no corpo, sentir na pele o que o teu interagente pode sentir. É muito fácil você falar para uma pessoa “faz uma geoterapia”. Mas você sentiu o que é ter uma dor de barriga por efeito adverso? Você sentiu o que é uma desintoxicação? Você não sentiu, então não vai colocar para o teu interagente algo que você não testou em você primeiro. Eu acho que isso é o mínimo do respeito por uma pessoa

(I.A., entrevista pessoal, 28 nov. 2016)

Foi possível observar que a forma como a categoria xamanismo é significada entre os naturólogos é similar à ressignificação feita pelo *ethos* da Nova Era. Embora a lógica tenha sido adequada à realidade terapêutica da prática em naturologia e da formação na área da saúde, ela manteve muito da concepção novaerista sobre xamanismo. Sobre as diferenças maiores, foram perceptíveis adequações tanto para que a categoria fosse inserida dentro da universidade enquanto disciplina obrigatória de uma graduação (p. ex. o apagamento de uma ligação mais imediata entre xamanismo, êxtase e os enteógenos), tanto quanto para que pudesse ser identificado como medicina tradicional e não como prática religiosa (p. ex. a feitiçaria e o voo xamânico estiveram ausentes das discussões nativas dos naturólogos). Na tabela a seguir, uma comparação entre a concepção dos naturólogos e as concepções da Nova Era e da academia pode ser observada:





**Tabela 1:** Confluências e divergências entre o significado de xamanismo para a naturologia brasileira e as definições de xamanismo tradicional e xamanismo da Nova Era. **Fonte:** elaborado pelo autor (2019).

<b>XAMANISMO TRADICIONAL</b>	<b>XAMANISMO DA NOVA ERA</b>	<b>XAMANISMO NATUROLÓGICO</b>
Vários xamanismos, no plural.	Xamanismo essencial, no singular.	Visão do xamã, no singular.
Complexo sociocultural.	Filosofia de vida, visão de mundo.	Cosmologia, visão de mundo.
Êxtase como fonte do poder xamânico.	<i>Self</i> como fonte do poder xamânico.	<i>Self</i> como fonte do poder xamânico.
Relação inalienável com o êxtase.	Relação inalienável com o êxtase.	Êxtase apenas relacionado às iniciações xamânicas.
Xamã como psicopompo.	Xamã como sábio.	Xamã como terapeuta.
Apenas alguns indivíduos podem se tornar xamãs.	Todos podem se tornar xamãs.	Apenas alguns naturólogos podem se tornar xamãs.
Não se trata de algo antigo, mas presente e vivo na atualidade.	Algo antigo, tradicional.	Algo antigo, tradicional.
Ritos pautados em negociações ou batalhas com as forças da natureza.	Ritos pautados em estados alterados de consciência e desenvolvimento pessoal.	Práticas pautadas em desenvolvimento pessoal, sem estados alterados de consciência.
Voo xamânico em via de mão dupla.	Voo xamânico em via de mão única.	Inexistência do voo xamânico.
Princípio geral de energia indivisível, que unifica o cosmo por ciclos de vida e morte.	Princípio geral de energia indivisível, pautado na física quântica.	Princípio geral de energia indivisível, pautado na física quântica.
Rituais iniciáticos ancorados na simbologia da morte e do renascimento.	Rituais iniciáticos ancorados no uso de enteógenos e no êxtase, o que pode ser feito na cidade.	Rituais iniciáticos ancorados em experiências de êxtase, que só podem ser feitas por turismo religioso a regiões selvagens.
Crença no poder da transmutação e feitiçaria.	Transmutação e feitiçaria ocupam papel secundário.	Transmutação e feitiçaria inexistentes no discurso.



## Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo analisar como o termo xamanismo é apropriado em um contexto urbano, tendo como estudo de caso o bacharelado em naturologia da Universidade do Sul de Santa Catarina. Esse curso foi escolhido porque contém como parte de seu projeto pedagógico a obrigatoriedade de uma disciplina de medicina xamânica, visando a formação de futuros terapeutas que trabalharão com medicinas naturais. Partindo da hipótese de que hoje existe um *ethos* da Nova Era disseminado na sociedade mais ampla, esperava-se encontrar uma concepção mais inclinada a esse *ethos* em um curso de formação de fora das ciências humanas.

O que foi observado nesse estudo confirmou a hipótese inicial, reforçando a teoria do NEO – Novas Espiritualidades de que valores oriundos da Nova Era hoje se encontram diluídos na cultura em geral, permeando ambientes como os da universidade e da própria área da saúde. As definições de xamanismo apresentadas pelos participantes da pesquisa aproximaram-se da forma como a Nova Era ressignificou a categoria xamanismo, indo ao encontro de uma concepção monolítica de xamanismo, descolada da etnia e das particularidades.

No entanto, como coexistem dois estilos de pensamento na naturologia brasileira, e um desses estilos é inclinado a um paradigma espiritualista que dialoga mais fortemente com a Nova Era, faz-se necessário o desenvolvimento de futuras pesquisas sobre o tema. Seria interessante observar em outros cursos mais tradicionais da área da saúde, como medicina ou enfermagem, se a noção de xamanismo também apareceria de modo monolítico como apareceu entre os naturólogos brasileiros. O desafio para um estudo posterior com critérios similares, porém, é encontrar um curso tradicional da área de saúde que tenha institucionalizado o ensino de alguma forma de medicina xamânica ou pajelança enquanto conteúdo obrigatório na formação de seus estudantes.

Por fim, sobre o neoxamanismo consistir em uma tradição inventada, a naturologia não é a inventora do neoxamanismo, tão pouco seus professores criaram do nada a definição ensinada aos estudantes. É, porém, uma tradição inventada porque a forma como esse conteúdo foi organizado segue uma visão de mundo posterior a Segunda Guerra Mundial<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Segue-se aqui Guerriero (2006, p. 35), quem declara, pautado em Eileen Baker, que é comum considerar um movimento religioso como “novo” quando ele se tornou visível socialmente após à Segunda Guerra Mundial.



No entanto, não se deve concluir disso que essa forma de xamanismo seja ilegítima ou inútil. Esse tipo de julgamento não cabe a cientistas das religiões.

## Referências

ALDHOUSE-GREEN, M.; ALDHOUSE-GREEN, S. *The quest for the shaman: shape-shifters, sorcerers and spirit-healers of Ancient Europe*. London: Thames & Hudson, 2005.

AMARAL, L. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BATESON, G. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: USP, 2006.

BENTHALL, J. *Returning to religion: why a secular age is haunted by faith*. London: I. B. Tauris, 2008.

CAICEDO, A. Neochamanismos y modernidad: lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*, Bogotá, n. 26, p. 114-127, 2007.

CAMPBELL, C. The cult, the cultic milieu and secularization. In: HILL, M. (Ed.). *A sociological yearbook of religion in Britain*. London: SCM, 1972, p. 119-186.~

CARROLL, A. Core shamanism. *New Age Fraud*, 13 may 2005. Disponível em: <<http://www.newagefraud.org/smf/index.php?topic=236.0>>. Acesso em: 8 jan. 2019.

CASTAÑEDA, C. C. S. A. *A erva do diabo: os ensinamentos de Don Juan*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1968.

CERATTI, C. *Naturopatia/naturologia no pórtico das racionalidades médicas: uma perspectiva de legitimação a partir da educação superior no Brasil e no mundo*. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – UFRGS, Porto Alegre, 2018. 131 f.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P. D. *História das religiões*. 2ª ed. Lisboa: Inquérito, 1940.

CRESWELL, J. W. *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CROWLEY, K. *Feminism's New Age: gender, appropriation, and the Afterlife of essentialism*. New York: SUNY, 2011.

D'ANDREA, A. A. F. *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.



DE LA TORRE, R.; ZÚÑIGA, C. G., HUET, N. J. (Eds.) *Variaciones y apropiaciones lationamericanas del New Age*. Guadalajara: CIESAS; Colégio de Jalisco, 2013, p. 337-354.

ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GEERTZ, A. W. Archaic ontology and White Shamanism. *Religion*, n. 23, p. 369-372, 1993.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILHUS, I. S. All over the place: the contribution of New Age to a spatial model of religion. In: SUTCLIFFE, S. J.; GILHUS, I. S. *New Age spirituality: rethinking religion*. New York: Routledge, 2014, p. 35-49.

GUERRIERO, S. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUERRIERO, S. The New Age ethos in Brazilian society. *International Journal of Latin American Religion*, Basel, v. 2, n. 2, p. 221-233, 2018.

GUERRIERO, S. *et al.* Os componentes constitutivos da Nova Era: a formação de um novo ethos. *Rever*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 10-30, 2016.

GUERRIERO, S.; STERN, F. L. Concepções de energia na Nova Era: o caso da naturologia brasileira. *Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 4-25, 2017.

GUERRIERO, S.; STERN, F. L.; BESSA, M. Q. A difusão do ethos Nova Era e o declínio de seus estudos acadêmicos no Brasil. *Rever*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 9-39, 2016.

HANEGRAAFF, W. J. *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill, 1996.

HANEGRAAFF, W. J. Prospects of the globalization of New Age: spiritual imperialism versus cultural diversity. In: ROTHSTEIN, M. (Ed.). *New Age religion and globalization*. Aarhus, Aarhus University, 2001, p. 15-30.

HANEGRAAFF, W. J. Entheogenic Esotericism. In: ASPREM, E.; GRANHOLM, K. (Eds.). *Contemporary Esotericism*. Sheffield: Equinox, 2012, p. 392-409.

HARNER, M. *The way of the Shaman*. San Francisco: Harper & Row, 1980.

HEELAS, P. L. F. *Spiritualities of life: Romantic themes and consumptive capitalism*. Oxford: Blackwell, 2008.

HEELAS, P. L. F. The limits of consumption and the post-modern “religion” of the New Age. In: KEAT, R. (Org.); WHITELEY, N. (Org.); ABERCROMBIE, N. (Org.). *The authority of the consumer*. London: Routledge, 1994, p. 94-107.



HELLMANN, F. *Reflexões sobre os referenciais de análise em bioética no ensino da Naturologia no Brasil à luz da bioética social*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – UFSC, Florianópolis, 2009. 177 f.

HINELLS, John R. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Cultrix, 1989.

HOBBSAWM, E. J. E. Introduction: inventing traditions. In: HOBBSAWM, E. J. E.; RANGER, T. O. (Eds.). *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University, 1983, p. 1-14.

HUTTON, R. Introduction. In: HUTTON, R. *Shamans: Siberian spirituality and the Western imagination*. New York: Hambledon Continuum, 2007, p. vii-ix.

INOCÊNCIO, D. *Mil faces de um mesmo ritmo: instrumentos de percussão como ferramentas de movimentação energética e o estabelecimento do ritmo pessoal*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Naturologia) – UNISUL, Palhoça, 2012. 25 f.

KEMP, D; LEWIS, J. R. (Eds.) *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, 2007.

KÓSA, G. Eliade and the first Shaman. In: HOPPÁL, M.; SIMONKAY, Z. (Eds.) *Shamans unbound*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2008, p. 177-183.

LANGDON, E. J. M. Xamanismo: velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Esther Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996, p. 9-37.

LEITE, A. L. P. Neoxamanismo na América Latina. *Último Andar*, São Paulo, n. 26, p. 204-217, 2016.

LEITE, A. L. P. *Naturologia, religião e ciência: entremeares da construção de um campo*. 2017. 184 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – PUC-SP, São Paulo, 2017.

LINDQUIST, G. Shamanism: Neoshamanism. In: JONES, L. (Ed.). *Encyclopedia of religion*, 2<sup>nd</sup> ed. Farmington: Thomson Gale, 2005, p. 8294-8298.

MAGNANI, J. G. C. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.

MAGNANI, J. G. C. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, 2005.

NOEL, D. C. *The soul of Shamanism: Western fantasies, imaginal realities*. New York: Continuum, 1997.

OLIVEIRA, A. P. Da Nova Era à New Age popular: as transformações do campo religioso brasileiro. *Caminhos*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 141-157, 2011.

OLIVEIRA, A. P.; BOIN, F. A pluralidade de experiências do sagrado nas sociedades contemporâneas. *Religare*, João Pessoa, v. 14, n. 2, p. 343-362, 2017.



PASCHUINO, M. E. *Naturopatia: reflexões sobre saúde, terapias naturais e pessoas*. Barueri: Novo Século, 2014.

PASSOS, M. A. *Perfil sócio-econômico profissional dos naturopatas do Brasil*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Naturopatia) – UAM, São Paulo, 2015. 29 f.

PELLIOT, P. Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois. *Journal Asiatique*, Paris, v. 9, n. 1, p. 451–469, 1913.

PIKE, K. L. *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. California: Summer Institute of Linguistics, 1954.

PLATVOET, J. G. *Comparing religions: a limitative approach*. Den Haag: Mouton, 1982.

SBNAT; ABRANA; APANAT. *Diretrizes curriculares nacionais do curso de graduação em Naturopatia*. 2017. Disponível em: <<http://www.naturopatia.org.br/diretrizescurriculares/>>. Acesso em: 21 set. 2017.

SILVA, A. E. M. *Naturopatia: um diálogo de saberes*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PUC-SP, São Paulo, 2012. 214 f.

STERN, F. L. *Naturopatia e espiritualidade: indícios dos valores do movimento da Nova Era entre naturopatas formados no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – PUC-SP, São Paulo, 2015. 224 f.

STERN, F. L. *A naturopatia no Brasil: histórico, contextos, perfil e definições*. São Paulo: Entre Lugares, 2017.

TEIXEIRA, D. V. *Integridade, interação e educação em saúde: uma etnografia da naturopatia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 2013. 112 f.

VON STUCKRAD, K. Reenchanted nature: modern Western Shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion*, Atlanta, v. 70, n. 4, p. 771-799, 2002.

WACH, J. E. A. F. *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: Universität Leipzig, 1924.

