Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo

Humanity's first healers: psychological and psychiatric stances on shamans and shamanism

Stanley Krippner

Professor of Psychology at Saybrook Graduate School, Chair for the Study of Consciousness, San Francisco, California, EUA.

Tradução: Letícia Alminhana

Resumo

Contexto: o autor descreve os xamãs como curadores que deliberadamente modificam seu padrão fenomenológico de atenção, percepção, cognição e consciência para obter informações não disponíveis ordinariamente aos membros do grupo social que lhes concedeu *status* privilegiado. **Objetivos:** descrever como estas alterações fenomenológicas foram alcançadas e utilizadas. **Métodos:** foram utilizados estudos da literatura xamânica em arquivo e pesquisas de campo em comunidades onde xamãs estão atuando ativamente. **Resultados:** a fonte das informações obtidas pelos xamãs é atribuída a forças e entidades desencarnadas, como espíritos, ancestrais, guias animais e campos energéticos. Essas fontes foram contatadas através de toques ritualizados de tambores, danças, sonhos lúcidos, uso de plantas psicotrópicas, atenção focalizada e outros recursos. Este estudo foi importante, pois mostrou que os xamãs utilizam as informações obtidas para atender às necessidades sociais, psicológicas e médicas de suas comunidades. **Conclusões:** o disseminado aparecimento dos xamãs, especialmente em tribos caçadoras e coletoras, indica que suas presenças possuem funções adaptativas em um grupo social. Além disso, estes dados podem trazer importantes contribuições para a neurociência cognitiva, psicologia social, psicoterapia e psicologia ecológica.

Krippner, S. / Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; 17-24, 2007

Palavras-chaves: Xamãs, xamanismo, atenção à saúde, fenomenologia, psicologia.

Abstract

Background: the author describes shamans as practitioners who deliberately shift their phenomenological pattern of attention, perception, cognition, and awareness in order to obtain information not ordinarily available to members of the social group that granted them privileged status. **Objectives:** to describe how these phenomenological shifts were accomplished and used. **Methods:** archival studies of shamanic literature as well as field research in communities where shamans are actively functioning. **Results:** the source of shaman-derived information is attributed to such discarnate entities and forces as spirits, ancestors, animal guides, and energetic fields. These agencies were contacted through ritualized drumming, dancing, lucid dreaming, the use of psychotropic plants, focused attention, and other technologies. This study was important because it determined that shamans utilize the obtained information to attend to their community's social, psychological, and medical needs. **Conclusions:** the ubiquitous appearance of shamans, especially in hunting and gathering tribes, indicates that their presence in a social group served adaptive functions. Further, these data can make important contributions to cognitive neuroscience, social psychology, psychotherapy, and ecological psychology.

Krippner, S. / Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; 17-24, 2007

Key-words: Shamans, shamanism, health care, phenomenology, psychology.

Endereço para correspondência: Stanley Krippner, Saybrook Graduate School and Research Center, 747 Front st., 3rd floor, San Francisco, California 94111, EUA. E-mail: scott@ideapyramid.com

O termo "xamã" é um construto social que descreve uma pessoa que atende às necessidades psicológicas e espirituais de uma comunidade. As técnicas que capacitam xamãs de ambos os sexos a terem acesso a informações não ordinariamente acessíveis são conhecidas como "xamanismo" (Krippner, 2000). Desenvolvimentos recentes em pesquisa qualitativa, assim como o uso inovador dos métodos investigativos convencionais, têm fornecido as ferramentas necessárias para trazer rigor e criatividade na investigação dos xamãs, de seus comportamentos e experiências. Roger Walsh analisou a fenomenologia xamânica, concluindo que ela é distinta dos estados esquizofrênicos, budistas e iogues, em dimensões tão importantes quanto como a consciência do meio ambiente, a concentração, o controle, o senso de identidade, o estado de alerta, o afeto e as imagens mentais (Walsh, 2001). Os xamãs foram os primeiros psicoterapeutas, primeiros médicos, primeiros mágicos, primeiros artistas performáticos, primeiros contadores de histórias e até mesmo os primeiros previsores do tempo da humanidade (Ryan, 1999). Eles têm sido ativos, por um longo tempo, em tribos caçadoras-coletoras e pescadoras, mas também são encontrados em sociedades nômades-pastoris, agrícolas e urbanas.

Papéis xamânicos

Qualquer sociedade pode ter um ou mais tipos de praticantes xamânicos. O papel das mulheres, tão comumente negligenciado, como xamãs no mundo todo, tem sido abordado em profundidade por Bárbara Tedlock (Tedlock, 2005). Entre os Kung do sudoeste da África, a maioria dos homens e uma minoria considerável de mulheres são praticantes mágico-religiosas (Katz, 1981). Um recente estudo transcultural do xamanismo focou praticantes mágico-religiosos, indivíduos que ocupam uma função socialmente reconhecida, a qual tem como base a interação com dimensões de existência não-ordinárias, não-consensuais. Essa interação envolve o conhecimento especial de entidades espirituais e como se relacionar com elas, assim como poderes especiais que permitem, a estes praticantes, influenciar o curso da natureza ou questões humanas de modos não ordinariamente possíveis. O antropólogo Michael Winkelman codificou cada tipo de praticante separadamente em características, tais como os tipos de atividades mágicas ou religiosas desempenhadas, as técnicas empregadas, os procedimentos usados para alterar a consciência, as visões mitológicas de mundo dos praticantes e suas características psicológicas, o poder recebido, o *status* socioeconômico e o papel político. Suas análises estatísticas forneceram uma divisão em quatro grupos: (1) "complexo xamã", consistindo de xamãs, xamãs-curadores e curadores; (2) sacerdotes e sacerdotisas; (3) adivinhos, videntes e médiuns; (4) praticantes malévolos, incluindo bruxas e feiticeiros (Winkelman, 1992).

Os xamãs-curadores são especializados em práticas de cura, enquanto os curadores tipicamente trabalham sem as dramáticas alterações de consciência que caracterizam xamãs e xamãs-curadores. Adivinhos, assim como videntes e médiuns, atuam na solicitação de um cliente para a cura ou para fazer profecias depois de incorporar espíritos. Estes praticantes tipicamente relatam que são canais para o poder dos espíritos e afirmam atuar involuntariamente quando "possuídos" pelos espíritos. Por outro lado, os xamãs freqüentemente interagem com os espíritos e algumas vezes os "incorporam", mas permanecem no controle do processo, apenas suspendendo temporariamente o controle voluntário das ações. Por exemplo, o controle voluntário é abdicado durante algumas danças rituais de americanos nativos, quando há intenso "transbordamento" psíquico. No entanto, xamãs sabem como entrar nesse tipo de experiência intensa e sair dela. Praticantes malévolos são vistos como tendo o controle sobre alguns "espíritos inferiores", bem como tendo acesso ao poder através de rituais. Tipicamente, eles não vêem sua missão como a melhora de toda uma comunidade. Em vez disso, eles são empregados por indivíduos para prejudicar seus inimigos (dentro ou fora da comunidade) ou para pedir favores dos espíritos para indivíduos específicos, por meio de feitiçarias, bruxaria, mágicas e sortilégios.

Os praticantes xamânicos contemporâneos existem em diversos níveis de sociedade, tais como bandos, comunidades nômades-pastoris, agrícolas e mesmo em sociedades com Estado constituído. Quanto mais complexa uma sociedade, mais provável é a existência de representantes de todos os tipos de praticantes xamânicos. Naturalmente, deve-se ter em mente que categorias nunca são absolutas, que alguns praticantes são difíceis de se classificar e que outros trocam de papéis de acordo com a ocasião (Heinze, 1988). Muitos autores reservam o termo "xamânico" para se referir a praticantes e atividades que claramente estão no domínio do xamã ou do xamã-curador. Os mesmos escritores usam o termo "xamanístico" para se referir a praticantes e práticas que estão relacionadas com o plano xamânico, mas que são, basicamente, adaptações deste porque um ou mais critérios importantes que o definem – aprovação da comunidade ou controle voluntário de alterações de atenção – estão ausentes.

Seleção e treinamento de xamãs

Xamãs são iniciados em sua profissão de vários modos: alguns herdam o papel enquanto outros podem exibir sinais corporais, tais como um dedo extranumerário, albinismo ou uma marca de nascimento incomum; ações incomuns, como convulsões ou outros padrões de comportamento culturalmente associados com o sexo oposto ou experiências estranhas, como sensações de estar "fora do corpo" e sonhos vívidos e lúcidos. Dependendo da cultura, quaisquer dessas experiências podem constituir um chamado ao xamanismo (Krippner e Villoldo, 1986). Além disso, os futuros xamãs podem sobreviver a uma doença quase fatal e interpretar esse fenômeno como um chamado. Os espíritos podem avisá-

los em seus sonhos ou em devaneios diurnos (Heinze, 1991). Esses "chamados" podem vir em qualquer idade, dependendo da tradição da sociedade; em alguns casos tais chamados ocorrem tarde na vida, oferecendo oportunidades aos indivíduos que possuem méritos para continuar seu serviço à comunidade utilizando suas experiências de vida. Por outro lado, comportamentos estranhos podem ser interpretados pela comunidade como um chamado, canalizando, desse modo, ações potencialmente perturbadoras em comportamentos padrões que são percebidos como benéficos.

Em algumas sociedades, não há um programa de treinamento formal, enquanto noutras o processo de treinamento pode durar muitos anos. Os mentores podem ser xamãs mais velhos, ou mesmo, entidades espirituais, incluindo seus ancestrais, espíritos da natureza e animais de poder, os quais podem dar instruções nos sonhos do neófito. As habilidades a serem aprendidas variam de sociedade para sociedade, mas geralmente incluem diagnóstico e tratamento de doenças, contatos com espíritos, coordenação de rituais, interpretação de sonhos, previsão do tempo, trabalhos com ervas, profecia e domínio da auto-regulação das funções corporais e dos estados de atenção. Desde que o xamanismo é baseado numa ética de compaixão e serviço, o treinamento ético é um elemento-chave na educação de um xamã.

Freqüentemente, o xamã precisa contatar espíritos para vários propósitos. Se eles estão insatisfeitos, precisam ser acalmados. Se uma pessoa morre sem deixar um testamento, o espírito da pessoa precisa ser contatado para determinar a divisão de bens. Se um espírito ancestral está causando problema, ele precisa ser apaziguado. *Performance* mágica de um tipo ou de outro é aprendida, incluindo prestidigitação, se aproveitar de eventos sincrônicos ou da utilização do que os ocidentais chamam de "fenômenos parapsicológicos", incluindo percepção extra-sensorial e psicocinese. Na maioria das sociedades xamânicas, uma variedade de símbolos, cantos, danças, canções, poemas épicos e histórias deve ser aprendida e utilizada quando apropriado. Algumas tribos organizam uma comemoração especial, quando o iniciante ou a iniciante ultrapassa a principal fase de seu treinamento.

Em muitos casos, uma sociedade reconhece diversos tipos de xamãs. Entre os esquimós-ouros, apenas o xamã *siurku* sabe curar, o xamã *nyemanti* faz rituais especiais para a alma de uma pessoa falecida e o xamã *kasati* ajuda os xamãs-curadores a conduzir a alma do falecido ao mundo espiritual (Kalweit, 1988). Entre os *cuna* do Panamá, o xamã *abisua* cura por intermédio do canto, o *inaduledi* especializa-se em curas com ervas e o *nele* concentra-se no diagnóstico (Krippner, 1993). Seria errôneo pensar que os xamãs representam um único conjunto de traços ou que há uma única "personalidade xamânica". Xamãs são homens e mulheres de grande talento, que dominam um complexo vocabulário e um tesouro de sabedoria a respeito de ervas, rituais, procedimentos de cura e o mundo dos espíritos de suas culturas.

Estados alterados de consciência

Os primeiros exploradores e etnógrafos russos sugeriram que os primeiros xamãs eram simples curadores da natureza. Porém, durante a última fase feudal da evolução social, eles teriam inventado os espíritos e, com isso, necessitaram desenvolver os estados alterados de consciência (EAC) a fim de contatar e se comunicar com esses espíritos (Hoppál, 1984). Mais recentemente, Érika Bourguignon pesquisou 488 sociedades e descobriu que 89% delas tinham um ou mais EACs culturalmente adaptados. Ela concluiu que a capacidade de experienciar EACs era uma capacidade psicobiológica básica de todos os seres humanos (Bourguignon, 1974). Recentemente tem sido sugerido que a "consciência ampliada" pode ser, na realidade, uma descrição mais acurada do que um "estado alterado" porque as intensas experiências xamânicas do mundo natural são descritas com frases como "muitas vezes as coisas parecem resplandecer" (Berman, 2000). A maioria dos estudiosos, contudo, ainda favorece a idéia de que EACs são básicos para o xamanismo, especialmente a "incorporação espiritual" e a "viagem astral". Essa conclusão foi recentemente reforçada pelo arqueólogo britânico Stephen Mithen, que sugeriu que a fluidez cognitiva que criou a explosão cultural das eras Paleolítica Média e Superior também trouxe o desenvolvimento de EACs (Mithen, 1996). Winkelman concorda, sugerindo que os dados psiconeurológicos indicam que as tradições xamânicas institucionalizaram procedimentos para superar a fragmentação natural da consciência ao sincronizar a cognição humana pela indução de processos cerebrais integrativos (Winkelman, 2000a).

Com o objetivo de determinar os pontos em comum entre os vários EACs xamânicos, Larry Peters e Douglas Price-Williams compararam 42 sociedades de quatro áreas culturais diferentes. Eles identificaram três elementos comuns: controle voluntário do início e da duração dos EACs; memória da experiência depois do EAC; e a habilidade de se comunicar com os outros durante o EAC (Peters e Price-Williams, 1980). Ruth-Inge Heinze assinalou que a diferença básica entre xamãs e médiuns parece ser que "os xamãs são capazes de embarcar em um vôo mágico e se manterem os atores durante suas *performances*. Por outro lado, os médiuns são possuídos pelos espíritos que utilizam os corpos humanos através dos quais eles são capazes de atuar" (Heinze, 1982). Além disso, os xamãs, tipicamente, viajam no mundo espiritual com mais freqüência que os outros praticantes. Eles podem viajar da "terra média" para o "mundo superior" para visitar espíritos ancestrais, para o "mundo inferior" para visitar animais de poder e viajar ao passado, ao futuro e a áreas remotas do globo. Os espíritos encontrados em cada um desses planos diferem de sociedade para sociedade, mas a jornada xamânica é tipicamente ligada à habilidade de entrar em EACs.

O termo mais freqüentemente utilizado para denotar a natureza voluntária da personificação do espírito é

"incorporação". Essa pode ou não estar acompanhada por amnésia para a experiência, dependendo do praticante e do treinamento cultural dele ou dela. Na "possessão", no entanto, o indivíduo geralmente incorpora o espírito de uma maneira involuntária ou imprevisível e, normalmente, há amnésia para a experiência. A noção de possessão espiritual representa um problema para os psicólogos porque é uma explicação implícita, bem como uma descrição. Vincent Crapanzano a define como "qualquer estado alterado de consciência que seja interpretado pelos nativos em termos da influência de um espírito externo" (Crapanzano, 1977). T. K. Oesterreich define possessão de maneira mais comportamental, observando que a pessoa possuída parece estar invadida por uma personalidade diferente que se manifesta por meio de mudanças na fisionomia, personalidade, voz ou funções motoras. Ele diferencia formas xamânicas de "possessão voluntária" ou incorporação e a "possessão involuntária" de vítimas de bruxarias ou de espíritos malévolos (Oesterreich, 1966). Ecos dessas práticas podem ser encontrados em igrejas pentecostais onde membros da congregação "falam em línguas", nas igrejas evangélicas e carismáticas, cujos membros afirmam estarem "cheios do Espírito Santo" e em algumas igrejas protestantes nos Estados Unidos, com predominância de membros afro-americanos quando estes, espontaneamente, gritam, recitam cânticos e dançam durante uma roda na qual hinos são cantados.

Peter e Price-Williams descobriram que xamãs em 18 de 42 sociedades pesquisadas por eles estavam envolvidos com incorporação espiritual, 10 em experiências fora do corpo, 11 em ambos e três em diferentes formas de EACs (Peters e Price-Williams, 1980). Num estudo posterior, eles compararam EACs com um rito de passagem no qual um episódio de pânico ou medo transformou-se em *insights*, resultando em uma nova integração de vários elementos da personalidade da pessoa (Peters e Price-Williams, 1983). A pesquisa transcultural de Winkelman de 47 sociedades colheu dados demonstrando que ao menos um praticante em cada população apresentou indução a um EAC associado com o treino de papéis. Os procedimentos específicos de indução incluíam substâncias que alteram a mente, como álcool, opiáceos, psicodélicos, estimulantes e tabaco, estimulação auditiva mediante o bater de tambores ou de matracas; exposição a temperaturas extremas; abstinência sexual; isolamento social; indução ou privação do sono; restrições alimentares; convulsões induzidas; comportamento motor excessivo e relaxamento extremo. Enquanto a sua análise indica alguns padrões distintos de incorporação e vôos mágicos, ele encontrou casos de profundos EACs que não envolviam nenhuma dessas características. A sua apresentação do modelo psicofisiológico unificado de EAC é que este é "um estado parassimpático dominante, caracterizado pela dominância do córtex frontal por descargas de ondas lentas originadas do sistema límbico" (Winkelman, 1992), interagindo com diversas variáveis sociais.

Há formas adicionais nas quais os xamãs são capazes de alterar suas consciências: pelo entoar de encantamentos dos xamãs de Taiwan; pulando, como nas 16 a 24 horas de cerimônia *kut* dos xamãs coreanos; por imagens mentais, tais como as práticas de visualização dos xamãs *tamang* no Nepal que vêem seus espíritos mentores antes de incorporá-los. Freqüentemente, xamãs utilizam dois ou mais procedimentos simultaneamente para alterar a consciência. Os xamãs coreanos combinam bater de tambores com pulos; os xamãs *Arapaho* fumam um cachimbo cerimonial e esfregam seus corpos com salvia, em combinação com os tambores. Foi demonstrado que o bater de tambores pode produzir ativação cerebral por coincidir com a freqüência *theta* EEG, ou seja, em torno de quatro a oito ciclos por segundo, através de indução auditiva (Neher, 1961). Pesquisas mais recentes têm relatado que as ondas cerebrais *theta* são sincronizadas com batidas monótonas de tambor de três a seis ciclos por segundo, um ritmo associado com muitos temas de rituais xamânicos (Maxfield, 1994). Melhora em estados de humor positivos e aumento da resposta imune positiva, como a medida pela concentração de imunoglobulina salivar A (IgA-S), também têm sido relatados durante o tocar de tambores xamânicos (Harner e Tyron, 1996). A batida de tambor rítmica também tem um efeito salutar sobre o sistema imune dos membros de grupos, como foi mensurado pelo aumento da atividade das células *natural killer* (Pappas e Ninehouser, 2001).

Curas xamânicas

As funções curadoras dos xamãs são o foco primário de seu repertório. Mente e corpo são vistos como uma unidade e por isso não há divisão rígida entre doenças físicas ou mentais. Dor e outros sintomas são vistos como fontes de informação que podem ser utilizadas no diagnóstico, da mesma forma que os sonhos do cliente, sua aura, campos de energia e eventos incomuns da vida. A manipulação simbólica desempenha um papel fundamental, junto com o tambor que serve de veículo com o qual o xamã se dirige ao mundo dos espíritos. O soprar de fumaça nas quatro direções representa um apelo aos guardiões dos quatro cantos do universo. Para o xamã e suas comunidades, já que qualquer produto da imaginação humana representa uma forma de realidade, a imagem mental e a imaginação desempenham papel importante na cura (Achtenberg, 1985). Procedimentos específicos de cura variam amplamente, mas freqüentemente incluem dietas, exercício, ervas, relaxamento, imaginação mental, orações, purificações e rituais diversos (Krippner e Villoldo, 1986). Os tratamentos dependem dos diagnósticos e das tradições culturais. Se um membro da comunidade parece estar sofrendo de "perda da alma", um xamã vai procurar pela alma do cliente, restituindo-a antes que a pessoa sucumba a uma condição terminal. O diagnóstico determina se a alma foi roubada ou extraviada do corpo. O tratamento é dirigido para a recuperação da alma por intermédio do "apanha-almas" (*soul-catching*) ou de um procedimento semelhante.

Cada sociedade xamânica tem sua própria nosologia diagnóstica. Alguns agentes causais que resultam adoecimentos são a quebra de tabu, carma de ações passadas, a intrusão de um objeto estranho no corpo e o mal-olhado. Nos últimos anos, muitos xamãs têm adicionado, ao seu esquema etiológico, a teoria do germe na doença, referindo alguns de seus clientes a médicos alopatas. A cura xamânica, geralmente, envolve a família do cliente e a comunidade. Rituais de transformação são os elos essenciais na introdução de uma comunidade de cura sinérgica. Por propiciarem experiências de cunho transpessoal, esses rituais capacitam os indivíduos a realizarem suas responsabilidades comunitárias e a sentirem suas profundas interconectividades. Mesmo quando um cliente precisa ser isolado como parte do processo de cura, esse procedimento drástico impressiona a comunidade com a gravidade da doença.

Em relação às práticas de cura, xamãs, psicólogos e psiquiatras demonstram mais similaridades do que diferenças. Há métodos xamânicos que se assemelham muito às contemporâneas terapia comportamental, hipnoterapia, terapias familiar e comunitária, farmacoterapia, psicodrama e interpretação dos sonhos. Como resultado dessas similaridades, o estudo psicológico do xamanismo tem algo importante para oferecer à neurociência cognitiva, à psicologia social, à psicoterapia e à psicologia ecológica.

Neurociência cognitiva

Os psicólogos têm proposto que a atenção, a memória e a consciência são os três maiores componentes do construto consciencial. Como a atenção envolve, ao mesmo tempo, os processos neurais e as operações mentais, as práticas xamânicas proporcionam aos neurocientistas cognitivos uma oportunidade excepcional de estudar os fundamentos neurológicos de uma tecnologia que mantém a consciência, amplia a percepção e facilita a lembrança, enquanto a atenção do adepto se move entre os focos interno e externo (Farthing, 1992).

O campo da neurociência cognitiva estuda os processos neurais que subjazem os mecanismos, potenciais e limitações das operações mentais. Pesquisadores têm utilizado a estimulação elétrica para produzir experiências unitivas em voluntários e têm desenvolvido a hipótese de que o tálamo e o lobo temporal sejam as estruturas-chaves associadas a esses efeitos (Persinger, 1993). Pesquisadores em neuroteologia têm usado as técnicas de imagem cerebral para estudar a contemplação espiritual, observando que a oração e a meditação desencadeiam uma mudança na atividade cerebral que está associada com as tais experiências unitivas como a sensação da "presença de Deus" e "sentir-se um com o Universo" (Newberg *et al.*, 2001).

As redes neurais podem ter um papel importante no estabelecimento de conexões entre os processos cognitivos do organismo e seu entendimento do mundo natural (Hardy, 1998). Algumas tarefas, tais como a caça e a navegação, são uma única atividade cognitiva que é distribuída entre vários indivíduos (Hutchins, 1995). Tais perspectivas teóricas se assemelham aos pressupostos dos americanos nativos de que todos os seres vivos são relacionados, um conceito que é dividido pelos xamãs de todo o mundo. Essa noção pode proporcionar à psicologia cognitiva modelos apropriados de teia e rede para a arquitetura do sistema nervoso, já que ela se baseia menos em inteligência artificial e em metáforas sobre computadores (Hubbard, 2002). As metáforas de teia e rede não apenas são ressonantes com as visões xamânicas de mundo, mas também refletem a natureza multidimensional da cognição humana. Esses *insights*, por sua vez, poderiam ser aplicados ao estudo neurocientífico cognitivo da natureza onipresente dos construtos xamânicos. Pesquisas neurológicas em combinação com as investigações dos relatos verbais xamânicos podem trazer pistas, tais como se as bases para esses construtos seriam inatas (*hardwired*) e podem também contribuir para um entendimento mais profundo da evolução humana, cultural e pessoal (Winkelman, 2000b).

Psicologia social

O estudo das atitudes e comportamentos individuais em locais onde outras pessoas estejam presentes (ou sejam imaginadas) é chamado de psicologia social. Esse campo examina indivíduos inseridos no contexto das estruturas sociais. A visão xamânica de mundo tradicional define os indivíduos em termos de seus clãs e sistemas de parentesco e oferece um esquema que é bem apropriado para o estudo dos psicólogos sociais. O ser humano é um animal incrivelmente social. Ao contrário de outros animais, os humanos não são nem fortes, nem rápidos. Sua sobrevivência, assim, depende de uma abstrata solução de problemas e da formação de grupos. Há, provavelmente, uma base genética para a formação grupal, já que ela tem sido altamente adaptativa na evolução humana; mesmo assim, o mundo social modula a expressão do gene. O xamanismo é uma adaptação cultural a potenciais adaptativos de base biológica, especialmente aqueles que fomentam hipnotizabilidade que coincide com as experiências anômalas e espirituais. Com base nessas experiências, os xamãs desenvolveram rituais que promovem coesão intragrupal, fertilidade e resultados terapêuticos (McClenon, 1997).

A modelação social envolve a apresentação clara dos comportamentos a serem aprendidos em um programa de treinamento, como aqueles oferecidos pelos praticantes mágico-religiosos (Sprafkin, 1994). Um interesse na função da modelação social em dissociação não-patológica recentemente motivou pesquisadores brasileiros a testarem médiuns em São Paulo. Eles relataram que a atividade mediúnica, bem como "o controle das experiências dissociativas relacionadas à religião", estava associada com altos escores em testes de dissociação, apesar dos escores

positivos nos testes de socialização e de adaptação. Eles também "encontraram evidências de modelação social de experiências dissociativas religiosas não-patológicas para uma população com extenso treinamento mediúnico formal", mas não "para modelação social como uma causa para a dissociação patológica" (Negro *et al.*, 2002).

Desde que Aristóteles registrou suas impressões de argumentação em retórica, os humanos têm tentado refinar os princípios da influência social, o estudo da persuasão, influência e obediência. Em qualquer grupo social, as pessoas gastam uma quantidade considerável de tempo convencendo, exortando e até manipulando uns aos outros para atingir suas metas. Credibilidade é essencial para a persuasão e praticantes dignos de crédito exibem um grau de competência em suas áreas, sendo comumente vistos como sábios (Winkler e Krippner, 1994). Após estudar profissionais de saúde, tanto ocidentais quanto indígenas, E. Fuller Torrey concluiu que a natureza de um tratamento efetivo reflete um ou mais de quatro princípios fundamentais: uma visão de mundo compartilhada entre o profissional e o cliente, qualidades pessoais do profissional, expectativas positivas do cliente e procedimentos que promovam um senso de controle da parte do cliente. Influência social e persuasão transparecem de cada um desses princípios. Muito da efetividade dos xamãs se apóia no fato de que seus conceitos de doença são os mesmos dos de seus clientes. Além do mais, os xamãs promovem uma imagem positiva de si mesmos e de seus poderes, a fim de impressionar seus clientes. O apelo emocional e a evocação da fé, esperança e confiança aumentam as expectativas dos clientes. Processos grupais podem implementar um senso de controle; xamãs do oeste da África podem convidar meia dúzia de clientes para irem às suas casas, gastando tempo considerável com cada um deles, a cada dia. A rede de efeito desses e de outros procedimentos sociais serve para munir o cliente com estratégias de enfrentamento de problemas na vida.

O antropólogo Marvin Opler descreveu a forma pela qual xamãs *Apaches*, estudados por ele, maximizaram suas reputações como praticantes eficazes por meio da seleção de clientes receptivos e da rejeição dos céticos, bem como daqueles em condições aparentemente incuráveis. Eles exigiram pagamentos adiantados, trazendo pressão adicional para seus clientes ficarem bons e, para assegurarem também o suporte familiar ao tratamento, explicaram às famílias como eles alcançaram o *status* xamânico. Os xamãs recrutaram a ajuda da comunidade no ritual de cura, o que mais tarde motivou o cliente a se recuperar (Opler, 1936). Esse apelo à comunidade do cliente granjeia suporte social ou recursos do ambiente social que podem ser benéficos para a saúde psicológica e física do cliente. Pesquisas em psicologia indicaram que as pessoas que recebem apoio social de sua rede comunitária, particularmente se ela vem de pessoas significativas, tendem a ter menos problemas psicológicos do que aquelas que não recebem apoio, mas há menos evidência no que diz respeito à saúde física (Lepore, 1994). Comunidades indígenas são um excelente campo de pesquisa nesse tópico porque o apoio social é um esteio da intervenção xamânica.

Terapias psicológicas e psiquiátricas

As terapias psicológicas e psiquiátricas são tentativas deliberadas de modificar atitudes, comportamentos e experiências que clientes e seus grupos sociais julgam serem disfuncionais, que inibem os relacionamentos interpessoais, causam prejuízos funcionais ou bloqueiam a concretização dos talentos e das capacidades dos clientes. Práticas de cura xamânicas tentam modificar atitudes, comportamentos e experiências disfuncionais por intermédio de uma série estruturada de contatos entre um praticante sancionado socialmente e clientes em sofrimento, mas que reconhecem o *status* do praticante. Relacionamentos falidos, atuações imperfeitas e desenvolvimentos pessoais defeituosos são problemas comuns à condição humana. Quando indivíduos em sofrimento decidem que nem seus próprios recursos nem o de seus familiares e amigos são suficientes para aliviar suas aflições, geralmente eles buscam a assistência dos praticantes culturalmente aceitos, tais como xamãs. Contudo, o que é considerado disfuncional em uma cultura – por exemplo, ver fantasmas, ouvir vozes quando ninguém está presente, envolver-se em comportamento competitivo – pode não ser considerado problemático em uma outra cultura. Problemas que são disseminados em uma parte do mundo – como possessão demoníaca, sofrer de mal-olhado e anorexia nervosa – podem ser virtualmente desconhecidos em outros locais. Mitos culturais que uma sociedade classifica como válidos – adoecimentos como resultado de quebra de tabus, espíritos malévolos como o fator principal na causa de acidentes, práticas imperfeitas na criação dos filhos como um dado que contribui para o desenvolvimento de problemas emocionais – podem ser considerados pensamento mágico ou superstição em uma outra.

Como nações desenvolvidas têm se tornado multiculturais, os psicólogos e psiquiatras ocidentais precisam estar mais bem informados no que diz respeito aos sistemas de crenças que podem acompanhar seus clientes na sessão de aconselhamento. A "competência cultural" é um conceito relativamente novo para muitos profissionais de saúde. Ela se desenvolveu a partir de uma longa tradição do oferecimento de serviços a pessoas de uma ampla variedade de contextos étnicos e culturais (Torrey, 1986). A quarta edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais da Associação Psiquiátrica Americana (DSM-IV) buscou aprimorar sua validade universal, não apenas com uma breve menção dos "transtornos de transe dissociativo", mas também com uma categoria suplementar de "problemas religiosos ou espirituais" e um glossário de "síndromes relacionadas à cultura" (American Psychiatric Association, 1994). Esse aspecto

do DSM-IV é "o principal desenvolvimento clínico na atual cultura da psiquiatria na América do Norte", mesmo que alguns tenham julgado a tentativa global como não tendo sido bem-sucedida (Lewis-Fernandez e Kleinman, 1995). Por exemplo, xamãs *Hopi* identificam cinco categorias indígenas diferentes relativas à "depressão", e apenas uma delas divide parâmetros significativos com as categorias de "transtornos depressivos" do DSM-IV. Além disso, as categorias do DSM-IV raramente são contextualizadas. Em 1996, este autor ouviu de uma mulher americana nativa de 70 anos que ela havia sido diagnosticada esquizofrênica porque tinha respondido afirmativamente quando o psiquiatra perguntou se ela ouvia vozes quando estava sozinha. O psiquiatra não havia perguntado se isso era um aspecto de sua cultura, já que era uma curadora americana nativa, cujo estilo de vida envolvia ouvir mensagens da terra ou por meio de sinais enviados por um poder superior. Essa mulher foi hospitalizada como resultado desse diagnóstico e permaneceu no hospital até que suas vozes interiores lhe disseram o que ela deveria fazer para obter alta (Breasure, 1996). Não devemos nos surpreender que "médiuns" e "*channelers*" profissionais nas sociedades ocidentais freqüentemente disfarcem ou ocultem suas atividades por medo de que o grande público possa tachá-los como doentes mentais.

Finalmente, os procedimentos de cura xamânicos proporcionam um desafio para os psicólogos na escolha dos resultados a serem medidos em ensaios clínicos. Pode-se perguntar se os resultados devem ser definidos em termos xamânicos (resgate bem-sucedido de uma alma ou a recuperação do fluxo da energia *chi* de uma pessoa) ou em termos ocidentais (cessação de sintomas ou a retomada do padrão de trabalho diário). Ou se os resultados deveriam ser baseados no padrão de recuperação valorizado pelo indivíduo, pela família ou pela comunidade inteira. Ou mais, deveriam os aspectos ritualísticos do tratamento (entoação de cantos e pinturas de areia) ser separados do possível impacto dos métodos interpretativos (compartilhar os sonhos e a leitura de conchas)? Uma outra questão é se o uso de medicamentos à base de ervas e drogas psicotrópicas (como ayuasca e peyote) deveria ser separado? Arthur Kleinman deparou-se com essas questões enquanto conduzia um estudo para avaliar os resultados obtidos por um curador xamã *tang-ki* de Taiwan (Kleinman, 1980). Charles Leon enfrentou questões similares ao longo de seus sete anos de estudo sobre possessão espiritual na Colômbia (Leon, 1975). Um outro fator de confusão é que, enquanto muitos sistemas de cura xamânicos não diferenciam entre transtornos físicos e mentais, eles podem fazer essa diferenciação em termos de idade, gênero ou posição social (Roszak, 1992).

Psicologia ecológica

A ecopsicologia ou psicologia ecológica busca compreender os processos comportamentais e experienciais quando estes ocorrem dentro dos limites de sistemas ambientais animais – os sistemas do meio ambiente. Ela tem foco na percepção, ação, cognição, aprendizagem, desenvolvimento e evolução em todas as espécies. Ecopsicólogos se posicionam de forma a ver o ser humano como uma parte integral de um sistema maior e que a saúde deste sistema requer relacionamentos sustentáveis e mutuamente apoiadores, não apenas entre suas partes, mas também entre as partes e o todo. O funcionamento saudável precisa incluir a consciência de sua interconectividade e interdependência, uma compreensão que tem sido uma parte essencial das tradições xamânicas por, pelo menos, 30 mil anos. Existem muitas variantes desse campo, mas todas elas criticam o que eles vêem como a tendência da ênfase psicológica na separação do indivíduo de outras pessoas e do meio ambiente natural. Para ser saudável psicologicamente, a pessoa deve reconhecer que o planeta está em perigo e fazer esforços autênticos para salvá-lo. Escrevendo com base em uma perspectiva ecopsicológica, Ralph Metzner propôs que "curar o planeta" é basicamente uma jornada xamânica; sendo assim, o estudo psicológico do xamanismo pode exercer uma função vital nessa empreitada (Metzner, 1999). Talvez o protótipo do xamã poderia servir como o "modelo de pessoa responsável" a exibir o "comportamento ambientalmente responsável" (Kaplan, 2000).

Theodore Roszak tem postulado um inconsciente ecológico, representando o "elemento selvagem" em seres humanos que crescerá para encontrar as necessidades ambientais desses tempos. Ele diz que, como nosso senso de "continuidade ética e psicológica com o mundo não humano se aprofunda, temos a chance de recapturar (...) alguns traços de nossa sensibilidade ancestral". Os modelos xamânicos têm um papel importante em evocar essa sensibilidade e a cura xamânica "está envolta em um lugar e em uma história, nos ritmos climáticos, nos contornos de uma paisagem onde os pássaros e as bestas têm sido íntimos companheiros durante séculos" (Roszak, 1992). Xamãs foram os primeiros grupo-terapeutas e seus grupos incluíam espíritos de animais e de ancestrais.

Conclusão

Os pesquisadores concluíram que, mesmo após 500 anos de relatos sobre xamanismo, sua essência permanece um mistério. "Uma coisa que tem mudado (...), contudo, é o olhar atento dos observadores. Ele tem se aberto. E o entendimento está começando a florescer" (Narby e Huxley, 2001). Enquanto o neoxamanismo está se tornando ainda mais popular no Ocidente, o xamanismo tradicional indígena está cada vez mais ameaçado. É crucial aprender o que o xamanismo tem a oferecer para as ciências sociais e comportamentais antes que os arquivos de pesquisa em bibliotecas substituam a pesquisa de campo como o melhor método disponível para investigar esses psicólogos prototípicos.

Agradecimentos

Ao Saybrook Graduate School Chair for the Study of Consciousness, São Francisco, Califórnia, EUA, que apoiou a preparação deste artigo.

Referências

American Psychiatric Association - Diagnostic and statistical manual of mental disorders. Fourth edition. Washington, DC: Author, 1994.

Achtenberg, J. - *Imagery in healing: Shamanism and modern medicine*. Boston: Shambhala, 1985.

Bourguignon, E. - *Culture and the varieties of consciousness.* Boston: Addison-Wesley, 1974.

Berman, M - *Wandering god: A study in nomadic spirituality*. Albany: State University of New York Press, p. 30, 2000.

Breasure, J. - The mind, body and soul connection. Counseling Today, March, p. 5, 1996.

Crapanzano, V. - Introduction. In: Crapanzano V., Garrison V. (eds.). *Case studies in spirit possession*. New York: John Wiley & Sons, p. 7, 1977.

Farthing, G.W. - *The psychology of consciousness*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1992.

Hardy, C. - *Networks of meaning*. Westport, CT: Praeger, 1998.

Harner, S.; Tyron W. - Psychological and immunological responses to shamanic journeying with drumming. *Shaman* 4: 89-97, 1996.

Heinze, R.I. - Shamans or mediums: Toward a definition of different states of consciousness. *Phoenix: Journal of Transpersonal Anthropology* 6: 25-44, 1982.

Heinze, R.I. - *Trance and healing in Southeast Asia today*. Bangkok: White Lotus, 1988.

Heinze, R.I. - *Shamans of the 20th century*. New York: Irvington Publishers, pp. 146-156, 1991.

Hoppál, M. - *Shamanism in Eurasia*. Göttingen, Germany: Edition Herodot, 1984.

Hubbard, T. - Cognitive science and shamanism I: Webs of life and neural nets. *Shamanism* 15: 4-10, 2002.

Hutchins, E. - *Cognition in the wild*. Cambridge: MIT Press, 1995.

Kalweit, H. - *Dreamtime and inner space: The world of the shaman*. Boston: Shambhala, p. 139, 1988.

Kaplan, S. - Human nature and environmentally responsible behavior. *Journal of Social Issues* 58: 491-508, 2000.

Katz, R. - Education as transformation: Becoming a healer among the Kung and Fijians. *Harvard Educational Review* 51: 57-78, 1981.

Kleinman, A. - Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry. Berkeley: University of California Press, 1980.

Krippner, S. - Villoldo A. *The realms of healing*. Third edition. Berkeley: Celestial Arts, 1986.

Krippner, S. - Cross-cultural perspectives on hypnotic-like procedures used by native healing practitioners. In Rhue JW. Lynn SJ. Kirsch I. (eds.). *Handbook of clinical hypnosis*. Washington, DC: American Psychological Association, pp. 691-717, 1993.

Krippner, S. - The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 7: 93-118, 2000.

Leon, C.A. - El duende and other incubi. Archives of General Psychiatry 3: 155-162, 1975.

Lepore, S.J. - Social support. In: Ramachandran VS. *Encyclopedia of human behavior*. San Diego: Academic Press, p. 251, 1994.

Lewis-Fernandez R.; Kleinman, N. - Cultural psychiatry: Theoretical, clinical, and research issues. Cultural Psychiatry 18: 439, 1995.

Maxfield, M.C. The journey of the drum. *ReVision* 16: 148-156, 1994.

McClenon, J. - Shamanic healing, human evolution and the origin of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 345-354, 1997.

Metzner, R. - Green psychology: Transforming our relationship with the earth. Rochester, VT: Park Street Press, p. 165, 1999.

Mithen, S. - *The prehistory of the mind: The cognitive origins of art, religion and science*. London: Thames & Hudson, 1996.

Narby, J.; Huxley, F. - *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. New York: Tarcher, p. 8, 2001.

Negro, P.J. Jr.; Palladino-Negro, P.; Louza, M.R. - Do religious mediumship dissociative experiences conform to the sociocognitive theory of dissociation? *Journal of Trauma and Dissociation* 3: 51-73, 2002.

Neher, A. - Auditory driving observed with scalp electrodes in normal subjects. *Electroencephalography and Neuropsychology* 13: 449-451, 1961.

Newberg, A.; D'Aquili, E.; Rause, V. - *Why God won't go away: Brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine, pp. 115-116, 2001.

Noll, R. - Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: The role of visions in shamanism. *Current Anthropology* 26: 443-461, 1985.

Oesterreich, T.K. - Possession: Demonical and other among primitive races, in antiquity, the middle ages, and modern times. New York: University Books, 1966.

Opler, M.E. - Some points of comparison and contrast between the treatment of functional disorders by Apache shamans and modern psychiatric practice. *American Journal of Psychiatry* 92: 1371-1387, 1936

Pappas, J.; Ninehouser, M. - Composite effects on group drumming music therapy on modulation of neuroendocrine-immune parameters in normal subjects. *Alternative Therapies* 7: 38-47, 2001.

Persinger, M.A. - Vectorial cerebral hemisphericity as differential sources for the sensed presence, mystical experiences and religious conversions. *Perceptual and Motor Skills* 76: 915-930, 1993.

Peters, L.G.; Price-Williams, D. - Towards an experiential analysis of shamanism. *American Ethnologist* 7: 397-415, 1980.

Peters, L.G.; Price-Williams, D. - A phenomenological overview of trance. *Transcultural Psychiatric Research Review* 29: 5-39, 1983.

Roszak, T. - The voice of the earth. New York: Simon & Schuster, 1992.

Ryan, R.E. - *The strong eye of shamanism: A journey into the caves of consciousness*. Rochester, VT: Inner Traditions, p. 34, 1999.

Sprafkin, R.P. - Social skills training. In: Corsini R.J. *Encyclopedia of psychology*. Second edition. New York: Wiley-Interscience, pp. 442-444, 1994.

Tedlock, B. - The woman in the shaman's body: Reclaiming the feminine in religion and medicine. New York: Bantam, 2005.

Torrey, E.F. - Witchdoctors and psychiatrists: The common roots of psychotherapy and its future. San Francisco: Harper Collins, p. 39, 1986.

Walsh, R. - Shamanic experiences: A developmental analysis. Journal of Humanistic Psychology 41: 31-52, 2001.

Winkler, M.; Krippner, S. - Persuasion. In: Ramachandran VS. *Encyclopedia of human behavior*. San Diego, CA: Academic Press, p. 482, 1994.

Winkelman, M. - Shamans, priests and witches: A cross-cultural study of magico-religious practitioners. Tempe: University of Arizona Press, p. 198, 1992.

Winkelman, M. - *Shamanism: A neural ecology of consciousness and healing*. London: Bergin & Garvey, pp. 102-107, 2000a.

Winkelman, M. - *Shamanism: A neural ecology of consciousness and healing*. London: Bergin & Garvey, pp. 5-27, 2000b.