

IX REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL

Grupo de Trabalho: GT69 - Xamanismos contemporâneos e seus desdobramentos.

Título: Xamanismo – magia, religião, terapia ou ciência (modo de conhecimento)? Para “nós” ou para “eles”?

Henrique da Costa Ressel, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Paraná.

Xamanismo – magia, religião, terapia ou ciência (modo de conhecimento)?

Para “nós” ou para “eles”?

Esta proposta de trabalho se propõe a pensar o xamanismo a partir de pesquisa de campo sobre um grupo fundador da primeira Igreja Nativa Americana no Brasil, que se coloca como representante de uma “Tradição Espiritual Indígena da América”, sustentando que essa “tradição” tem origem em povos nativos (índios norte-americanos). A constituição dessa Igreja no país é decorrente de um movimento de expansão de uma Igreja Nativa Americana com sede nos Estados Unidos (Chicago/IL). A constituição em forma de Igrejas seria decorrente do contato/diálogo da “cultura nativa” com a sociedade contemporânea, onde surgiu a necessidade de se regulamentar essas práticas “espirituais” nativas junto ao Estado, criando/fundando uma associação religiosa através da forma jurídica do *Native American Church* – NAC.

Essa instituição/Igreja, tanto a nacional quanto a estrangeira, conta que essa “tradição” (essas práticas com suas cerimônias) foi transmitida pelos nativos, no seio de suas comunidades, de forma direta e oral, por meio de ritos cerimoniais, que são conduzidos e oficializados por líderes preparados e delegados para tal, sendo que essas práticas teriam ido além das fronteiras dos povos nativos pela própria continuidade da “tradição”, que aconteceria por meio de sua transmissão de “forma tradicional”. Desde já se esclarece que a presente proposta não abordará a questão do que vem a ser considerado como uma “tradição” no sentido amplo do termo, sendo que a utilização desse termo se dará com a acepção estreita de práticas cerimoniais que são realizadas de uma mesma forma “tradicional”, no sentido de que tem as mesmas características, formato, composição, ordem, estrutura, guardando assim uma mesma essência/substância.

Dentro da antropologia, o xamanismo conta com diversos estudos que abrangem variadas perspectivas de análise sobre a temática, entre eles: “cosmovisão”, “espiritualidade”/religião; “terapias alternativas”, “magia”. Com efeito, o campo em comento comporta todos esses “olhares” (perspectivas), abrangendo múltiplas dimensões de análise, expressando-se tanto como “religiosidade” quanto como práticas de “terapias alternativas”, mas não só isso, o aprofundamento no campo evidencia a possibilidade das práticas em si guardarem uma forma “especializada” de produção de “conhecimentos” nativos, como se as práticas cerimoniais fossem sua “tecnologia” (“artefatos vivos”), onde estariam “condensados”/“armazenados” seus “saberes”, sua “ciência”, cuja “transmissão” (que se dá de forma direta e oral) teria

como pedra angular a vivência dessas práticas (“experiências”) e durante essa “trajetória” (aprendizado através da vivência/experiência), vivenciada pela imersão direta do “indivíduo”/“corpo” (em outras palavras, pela totalidade do “homem” em si), ocorreria a “incorporação” (aprendizado) desses “conhecimentos”, e, assim, o progressivo reconhecimento/legitimação para a continuidade e “perpetuação” dessa “tradição”.

Ao final, aproveita-se para refletir como Xamanismo, enquanto categoria antropológica, dentro de uma perspectiva wagneriana, seria uma linguagem que a antropologia inventou/criou/convencionou, com a intenção de lhe fornecer linguagem/sentido para falar sobre determinadas práticas que certos coletivos humanos realizam, ou mais precisamente, em outras palavras, sobre sua própria experiência de “mundo vivido” no exercício dessa “observação” (estudo). Assim, xamanismo como categoria antropológica, seria uma forma/criação/invenção “nossa”, com a finalidade de “dizer sobre” (estudar) essas práticas/comportamentos que “constatamos” (entendemos) estarem associados a “crenças”, as quais permanecem a ser principalmente consideradas/designadas como “religião”, locução (“conceito”/idéia) que fornece sentido (linguagem) para a “compreensão” desse fenômeno pela “nossa” “perspectiva cultural”.

O Fogo Sagrado de *Itzachilatlan*¹ do Brasil (FSI) Breve relato do “objeto” de pesquisa

O Fogo Sagrado de *Itzachilatlan* do Brasil (FSI) é a primeira, e até então única, Igreja Nativa Americana fundada no Brasil², sendo que se coloca como representante da “Tradição Espiritual Indígena da América”, “tradição” comumente chamada de *Caminho Vermelho*³, cuja origem seria procedente de povos nativos da América do Norte.

A história da instituição conta que essa “tradição” espiritual indígena (com suas cerimônias) foi transmitida secularmente pelos nativos, de geração em geração, no seio dos povos nativos, sendo que algumas de suas lideranças tiveram o entendimento de que esse legado deveria ir além das fronteiras das próprias comunidades, incluindo a transmissão de tal “herança” para o “homem branco” (não índios).

¹ Segundo o Estatuto da Igreja, *Itzachilatlan* vem do idioma Nahuatl falado pelo povo Mexica (povo Azteca), e quer dizer Terra dos Gigantes Vermelhos, que é uma maneira de chamar o continente Americano.

² Fundada em 27 de janeiro de 2003, conforme Estatuto Social.

³ *Canku Luta*, na língua Lakota significa Estrada Vermelha (“tradição”, conforme discurso “nativo”, presente nos povos Seneca, Asteca, Choctaw, Lakota, Maia, Yaqui, Paiute, Cheyenne, Kiowa, Iroquesa e Apache).

Desse contato da cultura nativa com a sociedade contemporânea, nos Estados Unidos, no século passado, surgiu a necessidade de se regulamentar essas “práticas espirituais” indígenas junto ao Estado. Pelo que, foi constituído um conselho indígena com essa finalidade, criando-se assim, em 1918⁴, uma associação religiosa - a *Native American Church* - NAC, passando a fazer parte desta associação, diversos representantes de tribos e lideranças espirituais nativas.

Algumas destas lideranças e suas respectivas associações religiosas constituídas como *Native American Church* foram exemplos dos que estenderam essas práticas ao “homem branco” (não índios). Como exemplos de líderes que abriram essas práticas para os não-índios, são citados Black Elk⁵, Henry Crow Dog e Aurélio Diaz Tekpankali.

Aurélio Diaz Tekpankali, índio Purepecha, de Michoacan, México, radicado nos EUA, é fundador e líder internacional da *Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan*⁶, que tem representações no EUA, Canadá, México, Nicarágua, Peru, Equador, Chile, Uruguai, Brasil, Portugal e Espanha. No Brasil, transmitiu esse legado, com todos os seus “direitos tradicionais”, para o líder espiritual brasileiro *Ehekateotl Karai Riapu Uvdju*⁷, fundador da primeira Igreja Nativa Americana no país⁸.

A transmissão dessa “tradição” ocorre de forma direta e oral, passando-se de geração em geração (de pessoa para pessoa), por meio do que é entendido como “conhecimentos condensados” (“agrupados”/“armazenados”) em ritos ou “**desenhos cerimoniais**”⁹, que são conduzidos e oficializados por líderes preparados e delegados para tal.

⁴ Em 1918, com a constituição do NAC, o governo dos EUA reconheceu oficialmente a tradição indígena como religião (STEWART, Omer C. *Peyote Religion: A History*. Norman: University of Oklahoma Press, 1987).

⁵ Alce Negro (em inglês, Black Elk; em lakota, *Heháka Sápa*; c. 1863 – 17 de agosto de 1950) foi um célebre personagem da história americana e líder espiritual da tribo Oglala Lakota (Sioux) da América do Norte. Com apenas doze anos, participou da batalha de Little Big Horn (1876); em 1890, foi ferido no famoso massacre de Wounded Knee. Ele ficou conhecido pelo livro *Black Elk speaks*, publicado em diversas línguas, mas ainda não em português. Mesmo tendo sido batizado na Igreja Católica em 1903, continuou sendo um líder espiritual da antiga “religião pele-vermelha” da Sun-Dance (Dança do Sol) e do Calumet (Cachimbo Sagrado). No final da vida, transmitiu ensinamentos espirituais reservados dos índios das planícies a dois pesquisadores: John Neihardt e Joseph Epes Brown. O primeiro publicou um volume que se tornou um clássico, *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux* (1932). A Brown, revelou os principais ritos de sua tradição, publicados em *The sacred pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux* (1953).

⁶ Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de *Itzachilatlan*, com sede em Chicago, IL, EUA.

⁷ Tradução próxima da literal: *Ehekateotl* (em Nahuatl) - deus (*Teotl*) do vento (*Ehekatl*), e *Karai Riapu Uvdju* (em guarani) - Poder/senhor (*Karai*) Trovão (*Riapu*) Paraíso (*Uvdju*).

⁸ Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de *Itzachilatlan* do Brasil.

⁹ A Igreja usa em seu Estatuto a expressão “desenhos cerimoniais” para se referir aos seus ritos e cerimônias, no sentido de que eles contêm uma forma, uma estrutura, uma seqüência, cujo formato (*design*) tradicional específico é observado com precisão.

Efetivamente, o que se verifica nessa pesquisa é que a perpetuação dessa “cultura” (dessas práticas) se deu pelo reconhecimento dos seus integrantes das lideranças portadoras dessa “tradição”, concretizadas por meio de titulações tais como: *Chefe do Fogo Sagrado, Homem ou Mulher do Caminho, Homem ou Mulher Medicina, Líder de Dança do Sol, Condutor de Temazcal, Carregador de Chanupa*, etc.. Estes status são outorgados e reconhecidos por meio de “bênçãos” (“autorização”/“outorga de poderes”) recebidas/transferidas das lideranças reconhecidas, possibilitando a continuidade da “tradição” (e de sua transmissão) de geração em geração.

As cerimônias são agrupadas em sete tipos que contém, segundo o FSI, respectivamente sete formas de chegar ao mesmo objetivo e que, segundo seu entendimento, representariam em essência todas as cerimônias espirituais nativas da América. Nesse sentido, o FSI entende que estas sete cerimônias contém o conhecimento dos antepassados de todas as etnias da América, sustentando que a base da “tradição” de “norte a sul” é a mesma.

Com essa acepção, o FSI compreende que as cerimônias contém conhecimentos que vêm da relação dos homens com todos os reinos, sendo eles o *Mineral, Vegetal, Animal, Humano*. E assim manifesta que nessa relação dos seres humanos com todos os seres em diferentes estágios de evolução, seja de maneira direta ou indireta, pode-se ter um aprendizado que possibilite compreender a natureza que está ao nosso redor, e com isto a nossa própria natureza (a natureza do homem).

O FSI do Brasil relata que recebeu dos “perpetuadores” deste “caminho” (da liderança da Igreja “sede”) esses sete desenhos cerimoniais, que são conduzidos e oficializados pelos líderes brasileiros preparados e delegados para este fim.

Estes sete desenhos cerimoniais, que o Fogo Sagrado de *Itzachilatlan* mantém na sua guarda e desenvolve como suas atividades, são os seguintes:

- *Cerimônia da Pipa-Sagrada - “Chanupa”, “Petanguá”, etc;*
- *Cerimônia da Origem na Cabana das Anciãs Pedras – “Temazcal”, “Opã Jeré”, Tenda do Suor, Sweat Lodge, etc;*
- *Cerimônias de Meia Lua – também chamada de Cerimônia de Medicina/de Cura Espiritual) com o uso de “sacramentos” (ayahuasca);*
- *Busca da Visão – retiro espiritual em jejum;*
- *Dança do Sol – dança espiritual em jejum;*
- *Dança dos Espíritos;*
- *Consagração das Relações (Batismos, Casamentos, Graus de Parentesco, Cerimônias de Sepultamento, Ordenamentos e a Consagração de Líderes nos seus diferentes níveis).*

O FSI concebe, em seu estatuto social, na tentativa de expressar em palavras o que é esta tradição e suas cerimônias, comparação com uma escola e poeticamente diz que é “a verdadeira Universidade da Universalidade do Universo”, entendendo que essas cerimônias ajudam a compreender melhor a realidade da “condição humana” e o caminho pessoal que cada ser humano tem pela existência.

Aqui se percebe, a partir do próprio discurso “nativo”, um apontamento para a apreciação dessas práticas como modo de “produção de conhecimento”, que é reforçado pela própria experiência em campo, conforme voltaremos a tratar mais adiante.

Assim, em uma primeira análise, pode-se inferir que o que se apresenta como “legado” dessa “cultura” para o coletivo em análise, seriam essas práticas, seus “desenhos cerimoniais”, que se sustenta terem sido guardados, preservados, defendidos e transmitidos pelos nativos como herança dessa “tradição”.

O que de fato se verifica é que essa “tradição” (as práticas) foi “recebida”/transmitida e inserida na sociedade contemporânea, onde se observa que os participantes são pessoas das mais diversas classes sociais, abrangendo católicos, espíritas, judeus, agnósticos, de todas as idades e níveis de instrução, com interesses e perspectivas diferentes na “apreciação” dessas práticas, muitos tendo-as como “caminho espiritual”, outros como práticas voltadas ao “autoconhecimento”, como espécie de terapia alternativa.

Por mais que se possa tratar da idéia de “tradição” nativa, e que nos desenhos cerimoniais estejam presentes práticas indígenas, bem como tenha efetiva participação de índios (aqui no Brasil há presença de guaranis), o objeto da presente pesquisa extrapola essas condições, sendo desenvolvido em um contexto imerso na sociedade contemporânea, fenômeno comumente chamado de neoxamanismo.

Além disso, apesar do FSI ser constituído efetivamente como Igreja no Brasil, tal fato é ignorado pela grande maioria dos seus integrantes, que sequer têm conhecimento do fato de “participarem” de uma “igreja”. Com efeito, sequer existe concretamente uma igreja como espaço físico ou um ambiente específico onde possa ser encontrada como estrutura edificada. O desenvolvimento das atividades se dá de forma direta e oral, sem a necessidade de um espaço físico determinado, utilizando-se apenas um lugar preferencialmente junto à natureza, sendo que as cerimônias acontecem muitas vezes de forma itinerante.

O espaço físico que se utiliza de forma permanente pelo Fogo Sagrado de *Itzachilatlan* do Brasil se encontra no sul do país, na região serrana de Santa Catarina,

onde são realizados anualmente (durante o mês de janeiro e início de fevereiro) os seus eventos de maior expressão (e duração) – a Busca da Visão e a Dança do Sol, com o crescimento constante de adeptos/praticantes.

Todas as demais cerimônias são realizadas com total mobilidade, precisando apenas de um espaço que comporte sua execução (preferencialmente junto à natureza), sendo conduzidas pelos *Condutores de Temazcal*, *Carregadores de Chanupa*, *Homens Medicina*, etc..

Além disso, não podemos deixar de ressaltar que é manifesto que tais práticas passaram a fazer parte de um mercado, sendo vistas/apresentadas/procuradas tanto como caminho espiritual, quanto como espécie de terapia alternativa, integrando as práticas do conjunto de fenômenos chamado neoxamanismo.

As cerimônias (as práticas realizadas pelo FSI)

Como já dito, são sete as cerimônias praticadas pelo FSI. Faremos um breve relato de cada uma delas, conforme o entendimento apregoado pelo próprio FSI. Aqui cabe esclarecer que quando mencionamos uma compreensão feita pelo FSI, estamos nos referindo tanto sobre os discursos proferidos por suas lideranças e/ou participantes quanto às disposições/explanações trazidas em seu estatuto social. Junto com essa “explicação”, acrescentaremos um breve descritivo de como se dá a cerimônia, em termos de observação simplista, do que é realizado em cada “desenho cerimonial”, para aproximarmos o leitor das práticas realizadas pelo FSI.

1 – Cerimônia da Pipa Sagrada. Comumente chamada de *Chanupa*, a Pipa é o instrumento sagrado que vem de geração em geração representando o centro dessa “tradição”. A função da Pipa ou Cachimbo Sagrado, que também representa o “Grande Poder” (conexão com o “Grande Espírito”), é de orar, com um bom propósito, pela Mãe Terra e seus filhos. Com a Pipa, honra-se a palavra que é vista como criadora, sendo através dela estabelecida uma conexão com o Grande Espírito Criador. Aponta-se o ensinamento de que com este instrumento/cerimônia se “desperta a consciência” de que a responsabilidade da palavra e do destino de cada um está em suas próprias mãos.

De fato, o que se observa (em um sentido estreito) nas Cerimônias de Chanupa é que as pessoas sentam em círculo e a palavra é passada circularmente, no sentido horário, a partir do *Carregador de Chanupa*. Assim se ordena a seqüência das falas, que são livres abordando os mais diversos assuntos. Apenas quem está com o

instrumento em suas mãos se manifesta. Tais expressões são chamadas de “rezos”, onde o falante pode manifestar agradecimentos, pedidos/orações, expressar questões do dia a dia, etc.. Enfim, cada um expressa/fala o que “sente”, sendo que o ato de se manifestar (a palavra) é visto como “medicina”, como uma forma de “harmonizar” os sujeitos (falantes e ouvintes).

2 – Temazcal. Trata-se de uma cerimônia onde se simboliza o “retorno à origem”, representado pelo regresso ao ventre da Mãe Terra, para um processo de purificação e renascimento. Consiste em um banho de vapor, porém, com uma profunda conotação espiritual, sendo uma cerimônia das tradições dos índios norte-americanos que também é encontrada em outros povos (asteca, maia e tolteca), comumente conhecido como tenda do suor, sauna sagrada ou sweat lodge, "Sauna Sagrada da Purificação", o "Útero da Mãe Terra", chamada na língua lakota de *inipi* ou *ini kaga* (Casa de Reza). Seu nome em Nahuatl (temazcal), idioma falado pelo povo Mexica (povo Asteca), quer dizer: Temazo – vapor; Calli – casa.

É realizado numa tenda em formato de iglu, envolta com cobertores. No seu centro há um buraco, para onde pedras previamente aquecidas são trazidas e recebidas com ervas aromáticas naturais (são chamadas de medicinas), que no contato com as pedras quentes exalam as suas essências e liberam as suas propriedades. Sobre essas pedras é lançada água, que se transforma em vapor, gerando calor que estimula a eliminação de toxinas através do suor, realizando assim um profundo processo de transpiração que é visto como limpeza dos corpos. A tenda é vista como representação do Ventre da Mãe Terra, recriando-se o ambiente do ventre materno, um ambiente quente, úmido, escuro, seguro e amoroso.

Fala-se que é uma cerimônia criada pelos “nossos antepassados” para nos colocar em conexão com o nosso coração, com a energia dos quatro elementos e com nossas memórias ancestrais. Também é visto como uma antiga terapia de purificação completa do corpo físico, emocional, mental e espiritual.

3 – Cerimônia de Meia Lua. Também conhecida como Cerimônia dos Quatro Tabacos, Cerimônia de Medicina/Cura espiritual, trata-se de uma cerimônia com a utilização de “plantas de sabedoria” que são consideradas como “sacramento”, que é como é visto a ingestão da ayahuasca (bebida feita pela infusão da mistura de um cipó “*Banisteriopsis caapi*” com uma folha “*Psychotria viridis*”), substância que ocasiona estados alterados de consciência e é utilizada por diversas outras expressões de religiosidade brasileira (Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha, etc.).

O FSI narra que, na atualidade, há um conhecimento vasto sobre as plantas medicinais e a sua ajuda em diferentes situações de doenças e enfermidades do nosso corpo, dizendo que nossos antepassados descobriram que esse conhecimento e essa ajuda pode se estender também para nossa mente e emoções, já que estas estão interligadas e relacionadas com o próprio corpo também. Assim, de todas as plantas, àquelas que ressaltam esta ajuda com maior intensidade, trazendo clareza e compreensão para a mente e a relação com os pensamentos, são chamadas de “Plantas de Sabedoria”, “Sacramentos” ou “Medicinas”. A utilização dessas plantas é vista como uma forma de oportunizar um contato com zonas profundas da nossa consciência, e a possibilidade de compreender mais amplamente nosso interior. Assim, diz-se que observando com profundidade nosso interior podemos conhecer a raiz dos processos que desde o nascimento acabaram se transformando em qualquer tipo de limitação e/ou enfermidade que ainda podemos ter, sobretudo de caráter psicológico (medos, traumas, mágoas, ressentimentos, vícios, desvios de conduta, etc). Assim sendo, dentro do propósito do uso dessas plantas na cerimônia está também o de ajudar a liberar pessoas de vícios físicos e psicológicos prejudiciais à saúde e à sociedade, como é o exemplo do vício do tabaco, do álcool, das drogas ilícitas, etc.

Essa cerimônia ocorre ao redor do fogo, que é rodeado por um altar em forma de meia-lua, onde se depositam objetos sagrados. A cerimônia tem seu início à noite, passando-se a madrugada em vigília até o seu término pela manhã, sendo que é dividida em quatro etapas, onde são ordenados momentos de fala/expressão, de cantos, espaços de silêncio, de agradecimentos, encerrando-se com o recebimento de alimentos (água, milho, carne e frutas) na parte final da cerimônia.

4 – Busca da Visão. Conta o FSI que a Busca da Visão é um espaço no tempo, quando se vai a uma montanha em retiro, para encontrar a si mesmo através do poder da observação direta e da profunda conexão com o Grande Espírito em todas as suas formas e manifestações. Sustenta o FSI que, no princípio da Busca da Visão, nossos antepassados se deram conta da importância da observação, do poder de escutar e de levar um bom propósito.

Nessa cerimônia, que inicia e termina com um Temazcal, o “buscador de visão” é visto simbolicamente como uma semente, que é levada para um lugar junto à natureza, onde é “plantado”, permanecendo isolado por quatro dias e quatro noites, em jejum completo (sem nenhum alimento nem água) e em silêncio, até ser “colhido”. O espaço onde permanece é delimitado por um círculo formado por um cordão de 365 “rezos”/preces (atados de tabaco colocado em quadrinhos de tecido de algodão, unidos

num mesmo fio de linha, em que são “depositadas intenções” do buscador), os quais são preparados pelo buscador antes da subida à montanha. O ritual completo da Busca da Visão se dá em um ciclo de quatro anos: no primeiro ano se sobe a montanha por quatro dias; no segundo ano por sete dias; no terceiro por nove dias; e no quarto ano por treze dias.

O FSI explica que a Busca da Visão é vista como uma oportunidade do buscador entender melhor sua relação com todas as coisas da vida, bem como compreender e encontrar seu propósito de vida. Também é uma oportunidade para rezar e agradecer à vida, e, de certa forma, dar-lhe uma ordem, um equilíbrio, uma perspectiva que possa deixar um benefício, para melhorar a atitude e a nossa condição como seres humanos, ao tomar consciência da importância da utilização de forma positiva e correta da nossa própria vida (existência). De igual forma, é visto como uma oportunidade para se pedir ajuda e compreensão, através de uma visão do Grande Espírito para poder ter as instruções concretas do uso positivo da relação com nossa própria família, e o respeito ao “Grande Mistério”, do qual todos somos parte e, assim, poder assumir uma responsabilidade no papel que nos corresponde. Diz-se que esta oportunidade nos possibilita ver como se fecha um ciclo, encontrar respostas às nossas perguntas; entregar-se à Montanha, entregar a nossa vida para que o ensinamento venha até nós, e o espírito da Montanha penetre em nosso interior.

Na Busca da Visão, as pessoas que fazem um compromisso com a “tradição”, com o trabalho espiritual, adquirem uma responsabilidade, se tornando aprendizes de *Carregador de Pipa*. É dito que o compromisso é simplesmente para provar a sinceridade, a intenção, a seriedade e quão verdadeiro é o desejo do indivíduo de comprometer-se com os ensinamentos recebidos do espírito. Durante a trajetória da Busca da Visão, são outorgadas “bênçãos” de *Carregador de Chanupa*, sendo que ao concluir o círculo completo, caso o buscador tenha essa intenção, são concedidas “bênçãos” de *Condutor de Temazcal*. Assim, são “formados” “carregadores” da “tradição”, possibilitando a sua continuidade.

5 – Dança do Sol. Explana o FSI que o propósito dessa cerimônia é reconhecer, com gratidão e celebração, o milagre da vida, sendo o objetivo dançar ao redor da Árvore da Vida, conectando-se com o Pai Sol e com a Mãe Terra, para perceber, no próprio coração, que somos um com o Universo e que a existência inteira é uma dança. A prática consiste em uma dança, em jejum (como na Busca da Visão), durante quatro dias (três noites) em um círculo cerimonial, ao redor da chamada “Árvore da Vida”. A Dança do Sol é realizada anualmente. Nela também está presente

o aspecto de “transmissão” da “tradição”, onde durante a trajetória de quatro anos de dança, os participantes recebem “bênçãos” de *Carregador de Chanupa*, sendo que ao concluir o círculo completo de quatro anos de Dança, caso o dançante tenha essa intenção, são concedidas “bênçãos” de *Condutor de Temazcal*. Pelo que, também é uma cerimônia que tem a faceta de “formar” “carregadores” da “tradição” e possibilitar sua continuidade.

6 – Dança dos Espíritos. É vista como uma Dança onde se honra o espírito da noite, o lado feminino da existência. Durante quatro noites, celebra-se dançando com as estrelas, a lua e a terra. Não há a prática do jejum. A Dança dos Espíritos ainda não foi realizada no Brasil, sendo mais comumente realizada pelas outros grupos/igrejas estrangeiros do FSI, em especial no Equador e no México. Para participar como dançante na Dança dos Espíritos é necessário que o participante seja *Carregador de Chanupa* e tenha completado pelo menos duas Danças do Sol e duas Buscas de Visão, sendo assim, uma cerimônia mais restrita aos participantes mais freqüentes e próximos das práticas realizadas pelo FSI.

7 – Consagração das Relações. São realizadas por membros autorizados pela “tradição”, que outorgam nomes sagrados a pessoas e lugares, reconhecem e consagram os laços dos sentimentos do coração, como apadrinhamentos ou qualquer grau de parentesco que se deseje consagrar dentro das relações (esposo, esposa, filhos, irmãos, tios, avós, etc.). Também incluem sepultamentos com os restos mortais (sejam na forma de Enterro ou de Cinzas de Cremação) em lugares sagrados estipulados pelo FSI do Brasil para aqueles previamente autorizados.

Também se inclui na consagração das relações a ordenação dos graus de responsabilidade e liderança da “tradição”. Este caminho de liderança em ordem progressiva é: *Carregador de pipa, Condutor de Temazcais, Líder Espiritual e Homem ou Mulher Consagrado, Homem ou Mulher Medicina, Homem ou Mulher do Caminho, Chefe e Chefe Perpetuador da Tradição* com total autoridade.

Pesquisa de campo

Apresentado esse breve relato sobre o “objeto” da pesquisa e suas cerimônias, passamos a relatar resumidamente como se deu a pesquisa de campo. Assim, em função da limitação de extensão da presente proposta de trabalho, trazemos uma explanação bem resumida sobre a participação do pesquisador no campo.

Inicialmente, cumpre esclarecer que, no curso dessa pesquisa, dentro do que se convencionou chamar de “observação participante”, o pesquisador participou de diversas cerimônias, sendo que no início, estava mais para observador do que para participante, mas nessa observação estava contida a própria participação, e já em outro momento se permitiu estar mais participante das cerimônias do que observador, mas na própria participação estava incluída a observação. O que se quer dizer com essa colocação é que, ao buscar observar/analisar o que estava se passando nas cerimônias, uma dimensão da participação nas práticas era mitigada, pois a atenção estava voltada para compreender aquelas relações que aconteciam, dentro de uma perspectiva intelectual/mental, que expressa uma forma de se posicionar em campo que prioriza a “racionalidade” do “pensamento ocidental moderno”, que tem um viés de compreensão cognitiva dos seus objetos de estudo. Durante a trajetória de acompanhamento das cerimônias, no decorrer da pesquisa, naturalmente ocorreu uma alteração do enfoque para uma participação mais efetiva e ativa, deixando que as observações e reflexões se dessem em um momento posterior as práticas cerimoniais. Com isso, abriu-se um espaço para vivenciar as práticas sem se “importar” muito com a “racionalização”/“compreensão” do que se passava, o que possibilitou alcançar outras dimensões da experiência (“mundo vivido”) possibilitada pelas imersões nas práticas em comento. Assim, percebeu-se que a efetiva participação produzia muito mais “sentido”/“compreensão” de todos os discursos e comportamentos apresentados pelos participantes. A experiência compartilhada, que em última instância tem um viés subjetivo, fornecia linguagem para a compreensão do palco dos acontecimentos em campo, enquanto a “simples” observação-participante (aqui no sentido de “querer estudar” o que se passava) deixava as falas distanciadas, muitas vezes com sentido enfraquecido, em razão da falta da referência de uma experiência compartilhada que serviria como linha de diálogo para compreensão das práticas em estudo.

Tal percepção de transição de perspectiva foi produzida pelas próprias condições do campo, eis que durante a prática (cerimônia) da Busca da Visão, não se tem acesso aos buscadores de visão. Pelo que, somente se tem acesso as suas falas antes da subida à montanha e após sua descida e não se pode observá-los em seus espaços. Assim, o sentido, a “compreensão”, o “entendimento” do que é expressado pelos participantes após o retorno da montanha, somente alcança uma parte/dimensão/perspectiva do que se passa nessa prática, demonstrando-se ser necessária a participação efetiva para uma compreensão mais profunda dessa “tradição”.

Em contrapartida, o fato de participar dessa cerimônia da Busca da Visão leva a outra questão: estando o pesquisador em isolamento, em jejum completo, por quatro dias e quatro noites, estaria ele pesquisando o que (quem)? Estaria pesquisando a si mesmo? Ou pesquisando a prática / a cerimônia independentemente do coletivo analisado? Em um sentido estrito, poderia se dizer que estaria pesquisando a cerimônia, a prática, a “experiência”, para criar um espaço de vivência comum/compartilhada com seus interlocutores, que possibilita um “lugar” diferenciado de onde o pesquisador poderá falar com mais “bagagem”, com maior “compreensão” do sentido dos discursos produzidos pelos demais participantes. Em um sentido mais amplo, o pesquisador estaria apreciando/observando/estudando o próprio fenômeno do homem (objetivo da antropologia), contudo por outra perspectiva/forma de análise, de acordo com a “receita” dos próprios “nativos”, e que realmente se faz presente no caso concreto.

Aqui já se expõe uma das questões que nascem a partir desse estudo, que aponta para o fato de que toda e qualquer linguagem produzida sobre essa cerimônia seria uma tentativa de “racionalização”, de explicação intelectual, de articulação entre um plano vivenciado em uma dimensão que extrapola a linguagem (que não é alcançado pela linguagem), bem como qualquer produção dessa tentativa de “falar sobre”, eis que a experiência vivida nessa prática, de ficar isolado em um pequeno espaço junto à natureza, sem comer nem beber absolutamente nada, por quatro dias e quatro noites, é indizível, no sentido de que é impossível ser compartilhada/transmitida através da linguagem, apenas a própria experiência pessoal pode alcançar uma “compreensão” sobre o que se dá nessa prática.

E realmente é esse o “apontamento” dos “nativos”, trazido na experiência do campo, de que nessas práticas cerimoniais foram “sintetizados” “conhecimentos”, que só podem ser “apreciados” pela própria experiência, sendo essa a própria lógica da forma/sistema de ensino-aprendizado presente nessa “tradição” (na realização de suas práticas). Voltaremos a essa questão logo adiante no próximo tópico.

Para a presente proposta de trabalho, cumpre encerrar essa breve explanação sobre o campo, informando que o pesquisador participou de dezenas de Temazcais, dezenas de Cerimônias de Chanupa, dezenas de Cerimônias de Meia Lua, bem como participou de um ciclo completo da Busca da Visão, ao longo de quatro anos, concluindo as etapas de 4, 7, 9 e 13 dias na montanha, e, também, participou da Dança do Sol (como dançante) por três oportunidades (três anos) e como apoiador da Dança dos Espíritos no círculo cerimonial do FSI no Equador.

Nessa trajetória o pesquisador acompanhou as formas de “transmissão” da “tradição”, através da entrega/recebimento de “bênçãos” (autorização e reconhecimento para condução das práticas), que é o enfoque que por ora se quer com o presente trabalho. Durante esse percurso, o pesquisador “observou mais de perto” a “transmissão” dessas práticas, “tornando-se” um *Carregador de Chanupa* e *Condutor de Temazcal*, circunstâncias que serão trabalhadas em outra oportunidade que não nessa proposta, limitando-se a presente análise versar sobre as práticas realizadas pela primeira Igreja Nativa Americana do Brasil e a idéia de “transmissão” de uma “tradição” nativa pela sua própria continuidade, por meio de práticas compartilhadas.

Análise do campo

A partir dessa resumida apresentação do objeto de pesquisa e do seu campo, passamos a proposta de refletir sobre como uma “tradição” (práticas cerimoniais) típica de índios norte-americanos ultrapassou os limites de suas comunidades, sendo inserida na sociedade contemporânea a ponto de se consolidar em um país que não guarda relação direta com essa “cultura”.

Primeiramente, faz-se necessário esclarecer que essas práticas descritas realmente foram e são realizadas por diversas comunidades nativas nos EUA. Estudos norte-americanos atestam a prática dessas mesmas cerimônias por uma gama ampla de tribos indígenas (siox, lakota, cheyenne, crow, kiowa, comanche, paiute, iroquesa, apache, entre outras). Não é nosso intento aqui discutir sobre quais as tribos que utilizavam essas práticas, mas sim delinear o ponto de partida de que essas práticas decorrem efetivamente de cerimônias nativas. Nesse sentido, há estudos na antropologia norte-americana que comprovam essas mesmas práticas não só pelos nativos em seus próprios contextos, como há estudos que tratam inclusive dessas práticas no contexto contemporâneo¹⁰.

A análise desses estudos norte-americanos leva a constatar que as observações da pesquisa de campo, bem como o apontamento de uma forma “tradicional” de transmissão das práticas, são condizentes com a idéia de continuidade da própria “tradição viva”.

¹⁰ DEMALLIE, Raymond J, e PARKS Douglas R, "*Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*", Library of Congress Cataloging, University of Oklahoma Press: Norman.

BUCKO, Raymond A. "*The Lakota Ritual Of The Sweat Lodge, History and Contemporary Practice. Studies in the anthropology of North American Indians*". University of Nebraska Press, 1998.

WALKER, James R. "*Lakota Belief and Ritual*", edited by Raymond . DeMallie and Elaine A. Jahner. First Bison Book printingÇ 1991, University of Nebraska Press.

Na obra de DEMALLIE e PARKS sobre a religião dos índios siox, cujo subtítulo é “Tradição e Inovação”, são exploradas as bases dessa “tradição oral”, seu funcionamento e sua continuidade, concluindo-se que a inovação, a mudança, a adaptação, fazem parte do próprio alicerce dessa “tradição” e da sua continuidade. Esclarece o autor que a “cultura lakota” nunca foi estática, nunca foi “monolítica”, sempre se expressando como um contínuo processo de mudança, eis que tinham como compreensão fundamental que a “a vida em si” é um processo de transformação ininterrupta. Dentro das narrativas apresentadas na obra, destacamos a compreensão apresentada por Arthur Amiotte: “como seres culturais o que é importante para nós é que, apesar de terem tomado a nossa cultura em muitos aspectos da tecnologia moderna, a intenção do sagrado continua a ser a mesma, que é a essência do significado das sagradas tradições Lakota” (tradução nossa). DEMALLIE conclui que “o conteúdo das crenças e rituais religiosos não foi concebido como algo estático, mas sim como mudando continuamente, infundido com novas revelações de visões que podem modificar formas antigas” (tradução nossa).

No mesmo sentido, a obra de de BUCKO, analisa a continuidade e mudanças na prática da Cerimônia de Temazcal (Sweat Lodge), constatando que apesar da cerimônia ter uma estrutura característica, a própria “tradição” permite a execução da cerimônia de acordo com o estilo e preferências pessoais do condutor, com a possibilidade de alterações que atualizem o “propósito” da cerimônia para as circunstâncias presentes, sustentando que as práticas cerimoniais lakota são “fluídas” e baseadas nas experiências espirituais individuais “em curso”. Nessa esteira, BUCKO propõe “o modelo de uma dialética como uma maneira útil de descrever e analisar este processo de criação da tradição, combinando uma compreensão do passado com as necessidades do presente” (tradução minha).

Dentro do material analisado por BUCKO para fundamentar seu estudo, encontram-se as obras produzidas com a colaboração do famoso líder espiritual da tribo Oglala Lakota (Sioux), *Black Elk*, a quem se atribui, à exemplo de outros, uma “visão” de que as cerimônias nativas deveriam ser abertas para o “homem branco”, sendo que, no final de sua vida, transmitiu ensinamentos espirituais reservados dos índios das planícies a dois pesquisadores: John Neihardt e Joseph Epes Brown. O primeiro publicou um volume que se tornou um clássico, *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux* (1932). A Brown, revelou os principais ritos de sua tradição, publicados em *The Sacred Pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux* (1953). BUCKO analisa que *Black Elk* viveu durante um período de

grandes mudanças para os Lakotas e expressava seu interesse no “resgate” das cerimônias: “agora que temos negligenciado os ritos, perdemos muito deste poder; não é bom, e eu choro quando penso nisso. Eu rezo freqüentemente que o Grande Espírito irá mostrar aos nossos jovens a importância desses ritos” (tradução minha).

Outrossim, verifica-se que os primeiros estudos dessa “tradição” nativa nos EUA, onde se constata amplamente a realização continua dessas práticas, estão associados ao chamado Peiotismo¹¹ – cerimônias com utilização do “sacramento” conhecido como Peyote – *Lophophora Willianssi* (que contém mescalina - substância psicoativa), onde se constata que em muitas delas ocorreu um sincretismo com outras religiões, principalmente a cristã, sendo que outras permaneceram “fiéis” as cerimônias “tradicionais”.

No Brasil, é sobre o prisma das religiões ayahuasqueiras¹² que se realizaram os principais trabalhos que mencionam as *Native American Church*, eis que há uma adaptação cultural do “sacramento” utilizado, em razão da polêmica jurídica sobre a legalidade¹³ do uso do Peyote no país, ocorrendo uma adequação da “Cerimônia de Medicina”, com a utilização da ayahuasca como “sacramento”. Entretanto, é de se destacar que apenas nessas “cerimônias de medicina” que a Igreja do FSI do Brasil faz uso da ayahuasca, sendo que não há utilização de substância psicoativa nas outras cerimônias. Assim, há integrantes que sequer fizeram uso da ayahuasca, participando das demais atividades, com exceção dessas cerimônias específicas. Tal fato é de relevância para a análise e classificação do objeto de estudo como uma religião ayahuasqueira.

Voltando a esses estudos sobre o Peiotismo realizados nos EUA, verifica-se que a formalização dessas práticas nativas em forma de igrejas (NAC¹⁴), ocorreu em razão da necessidade de se criar uma segurança jurídica, para os coletivos nativos que realizavam essas cerimônias, frente ao Estado. Até mesmo porque, esses povos já tinham experiência de terem suas práticas (Dança do Sol, Dança dos Espíritos)

¹¹ Religiões que fazem uso do cacto peyote (STEWART, Omer C. *Peyote Religion: A History*. Norman: University of Oklahoma Press, 1987).

¹² LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS Rafael Guimarães dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas, Mercado de Letras. 2008.

¹³ Existe a polêmica em razão da Constituição Federal garantir a ampla liberdade religiosa (art. 5º, VI, da CF) e a nova Lei de Tóxicos (Lei nº 11.343/2006, de 23 de agosto de 2006) tratar como exceção da regra as plantas de uso estritamente ritualístico-religioso (art. 2º), mas a substância mescalina, bem como o cacto que a origina (*Lophophora Willianssi* - Cacto Peyote), continuam a figurar nas listas vigentes de “Substâncias de Uso Proscrito no Brasil” e de “Plantas que podem originar Substâncias Entorpecentes e/ou Psicotrópicas” (Portaria Federal SVS/MS Nº 344, de 12 de maio de 1998).

¹⁴ As obras que apresentam um panorama abrangente da criação do *Native American Church* são: *Peyote Religion: A History*. (STEWART, Omer C.; Norman: University of Oklahoma Press, 1987) e *One Nation Under God – The Triumph of the Native American Church* (compilado e editado por HUSTON SMITH & REUBEN SNAKE a partir de dados da Biblioteca do Congresso).

proibidas durante décadas pelo governo norte-americano. Assim, com o crescimento do chamado Peiotismo, instaurou-se uma disputa política para a proibição dessa prática nos EUA, sendo que as lideranças das comunidades nativas lançaram mão da estratégia jurídica de constituir suas atividades como Igrejas, visando garantir suas práticas dentro da garantia constitucional de liberdade religiosa. Pelo que, criaram, em 1918, o *Native American Church*, que reuniu esforços das lideranças nativas em uma longa batalha político/judicial que garantiu a continuidade de suas práticas, resultando décadas mais tarde no *American Indian Religious Freedom Act*, e mais tarde seus adendos, formando a legislação que garante o uso do Peyote para fins religiosos.

O que se percebe nesse estudo é que a constituição do NAC foi a forma de legitimar essas práticas nativas, sendo que o discurso do “religioso” foi a ponte de diálogo com a “nossa cultura” para a continuidade mínima de sua “tradição” do seu *way of life*, de suas cerimônias, que se encontrava cada vez mais sem liberdade, em função das imposições da “conquista cultural” infligida pela “civilização moderna”.

Verifica-se nesses estudos que essa sujeição ininterrupta de “conquista cultural”, onde foram “inicialmente” vistos como “selvagens de *cultura precária*” fez com que esses povos aprendessem a dialogar com a “nossa cultura”. Aprenderam assim a nossa “linguagem”, nossa língua, nossa religião, nosso “sentido de mundo”, e “usaram”/“incorporaram” a religião cristã para promover uma ponte de diálogo conosco, adaptando suas próprias crenças e práticas como religião institucionalizada, afim de manterem sua “cultura” ativa, até por necessidade de sobrevivência, e assim inovaram sua “tradição”, criando suas Igrejas regulamentadas/protegidas pelo nosso próprio sistema político-jurídico (no caso o norte-americano).

Igualmente, inovaram ao abrir suas práticas para a participação do “homem branco”, mantendo a essência da sua “tradição” gravada na estrutura de suas cerimônias, optando por transmitir o seu “conhecimento de mundo”, seus “saberes”, de uma forma direta e oral, alicerçada por práticas/experiências/vivências, que entendem possibilitarem ao indivíduo uma compreensão direta de sua condição (do fenômeno homem), que, de certa forma, pode ser vista como sua obra de arte da expressão do “espírito humano” (do fenômeno homem), gravada em suas “cerimônias sagradas”.

Esses estudos norte-americanos comentados, bem como a experiência em campo, evidenciam que essas práticas extrapolavam um caráter estritamente religioso, expressando uma cosmovisão dessa “cultura” no sentido mais amplo, como visão geral de mundo e uma espécie de organização sistemática de conhecimentos.

Faz se uso do termo aqui nos sentido apontado por CREMA¹⁵: “cosmovisão, além de significar uma visão ou concepção de mundo, expressa também uma atitude frente ao mesmo. Portanto, não é uma mera abstração, já que a imagem que o homem forma do mundo possui um fator de orientação e uma qualidade modeladora e transformadora da própria conduta humana. Implícito em toda cosmovisão há um caminho de ação e realização”.

O que se quer dizer aqui é que tais práticas evidenciam-se não apenas como expressão da “religiosidade” desses povos, eis que apontam para um sistema de “conhecimento” com uma epistemologia própria, baseada na vivência de experiências que possibilitariam uma compreensão do fenômeno do homem. De uma certa maneira, vislumbra-se a hipótese de nessas práticas estarem “guardadas” as “ciências” desses povos, de uma forma “condensada” em suas “cerimônias”, que abrangeriam também seu sistema “terapêutico”, seu sistema de “resolução de conflitos”, de apreciação de “relações de causa e efeito”, bem como o que “nós” convenciamos chamar de uma “religião”, e que, possivelmente, para “eles” não estaria separado de sua “visão de mundo” no sentido mais amplo da expressão, que abraça todo um “sistema de saberes” que seriam transmitidos diretamente pela experiência de práticas compartilhadas. Levando essa perspectiva ao extremo, poder-se-ia dizer que há a possibilidade de nessas práticas se encontrarem um correlato “cultural” da “antropologia”, exercitada por outra forma de conceber a produção do “conhecimento humano”, por outra “experiência cultural”.

Assim, o que se propõe, pelo que o próprio campo está a comunicar, é que essa “tradição” seja estudada nos termos do estudo/recomendação apresentada por BIZERRIL¹⁶, “reconhecendo sua validade epistemológica em pé de igualdade com a antropologia, sem reduzi-lo a objeto”. De mesma forma que o estudo citado, se dou crédito aos meus interlocutores e a minha própria experiência em campo, o percurso que se propõe baseia-se no reconhecimento de que essas práticas não podem ser explicadas racionalmente pela observação e só podem ser compreendidas pela experiência pessoal, eis que igualmente “postulam a possibilidade de uma pura experiência, não-racional ou supra-racional, potencialmente universal, que transcende os limites da consciência ordinária do eu, do tempo e do espaço, portando do discurso”, da linguagem, apontando também que “a única compreensão genuína é a vivida”, sendo que se mostra paradoxal tentar traduzir em uma linguagem racional o indizível.

¹⁵ CREMA, Roberto. *Introdução à Visão Holística: Breve Relato de Viagem do Velho ao Novo Paradigma*. 2.ed., São Paulo: Summus, 1989, p. 17.

¹⁶ BIZERRIL, José. *O Retorno à Raiz. Uma Linhagem Taoísta no Brasil*, São Paulo: Attar, 2007.

Xamanismo enquanto linguagem da antropologia, uma perspectiva wagneriana

“O estudo da cultura é na verdade *nossa* cultura: opera por meio das nossas formas, cria em nossos termos, toma emprestados nossas palavras e conceitos para elaborar significados e nos recria mediante nossos esforços”.

(Roy Wagner, *A Invenção da Cultura*, 2010)

Por fim, a partir da narrativa desse estudo, queremos refletir como Xamanismo, enquanto categoria antropológica, dentro de uma perspectiva wagneriana, é a linguagem utilizada pela antropologia para produzir “compreensão”/“sentido” para a “nossa cultura” sobre práticas realizadas por coletivos humanos outros.

A idéia de “presunção da cultura”, do livro em comento de Roy Wagner, expressa a dimensão que a idéia de cultura (inventada) teria para o autor. Meu campo faz com que eu compartilhe desse entendimento: *cultura* é algo inventado.

De certa forma, não poderia ser diferente, eis que um olhar esvaziado dos conceitos, significados, padrões, formatações e toda a bagagem de idéias geradas e que geram um entendimento do que seria *cultura*, leva à clareza de se perceber que a idéia de cultura, nesse sentido, é uma maneira de se analisar, compreender, referir, interpretar, perceber, entender, sistematizar, etc., formas de ser e estar no mundo de coletivos humanos diversos, empreendida pelo coletivo humano que a inventou.

Assim, cultura não é algo concreto no sentido de que todos os coletivos humanos a têm, mas sim que é algo que este coletivo humano, que a inventou, vê em todos os chamados “outros” coletivos humanos. A palavra “vê” é aqui usada no sentido de que é a maneira, forma, método, linguagem, arcabouço técnico, ponte de diálogo, que a “nossa cultura” inventou para compreender (analisar, etc.) as diferenças dessas formas de ser e estar no mundo dos seres humanos.

A idéia de “invenção da cultura” apresentada por Wagner alcança a perspectiva da própria invenção da ciência. Não só nos termos da invenção da “antropologia” em si, mas sim da própria forma de “entender/inventar” o mundo pela empreitada científica, elaborada por determinado coletivo humano, fazendo uso dos seus próprios termos, formatos, interesses, convenções e invenções. Ou seja, a ciência como uma maneira de fazer e transmitir saberes que é limitada pelos seus próprios interesses, termos, formas, convenções e invenções.

Para Wagner, “o estudo da cultura é cultura, e uma antropologia que almeje ser consciente e desenvolver seu senso de objetividade relativa precisa se avir com esse fato.” Wagner expõe seu raciocínio de que a Cultura é uma invenção, um mecanismo, um meio, uma forma de se estudar o fenômeno do homem. Assim expõe que para o empreendimento do estudo desse fenômeno, que abrangeria a mente do

homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, arte ou grupos, e tudo que se refere a esse conjunto de coisas e dimensões múltiplas que abarcam e estão abarcadas no chamado fenômeno do homem, a Antropologia designaria de *cultura*.

Isto, *cultura*, seria o arcabouço pelo qual esta ciência – modo de produção de conhecimento do coletivo humano que se propõe a realizar esta empreitada – busca conseguir a compreensão do fenômeno do homem. Nesse sentido, *cultura* seria tanto uma técnica, uma metodologia, uma perspectiva para alcançar esse objetivo, quanto um hábito, um costume, uma tradição desse coletivo humano (“ocidente”) na atividade de fazer esta ciência – uma invenção (*sua* invenção).

Nesse movimento, Wagner diz que “o antropólogo é obrigado a incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmo” e que “mais precisamente, já que falamos do total de capacidades de uma pessoa como “cultura”, o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral”.

Assim, nesse sentido, *cultura* seria a nossa linguagem para falar, estudar e compreender tudo isso. Cultura seria o recurso pelo qual daríamos conta de olhar para a diversidade do fenômeno humano e “traduzi-lo” nos termos que fazem sentido para nós, para a cultura daquele que “observa” (aqui usado no sentido de estudar).

Pelo que, de certa forma, a idéia (o mecanismo) de cultura serviria de uma espécie de ponte, na experiência de alteridade, para compreendermos as diferenças percebidas na análise do fenômeno do homem, trazendo sentido para os nossos termos, pois em termos outros, incompreensíveis para nós, não resultaria em sentido algum, já que nós produzimos essa ciência, em favor do nosso entendimento de “mundos outros”.

Desta forma, o que estaríamos fazendo é dar conta de explicar esses mundos nos *nossos* termos, para dar conta de produzir uma compreensão que faça sentido na nossa forma de explicitar o fenômeno humano. Assim, o ensinamento que parece se apresentar é que, de certa forma, tudo isso que fazemos com as definições sobre o que seria o Xamanismo é inventar linguagem que produza explicações para o nosso sentido de mundo, e “a partir do nosso mundo” (do antropólogo), do “nosso modo de conhecimento”. Assim, estaríamos “dizendo” (aprendendo) cada vez mais e de forma mais refinada e sofisticada. Contudo, no absoluto, essas “perspectivas” estariam mais para “leituras” dos fatos, não no sentido de que a leitura seja falsa ou distorcida, mas sim na acepção de que visam a dar conta de elucidar o fenômeno humano no vocábulo inteligível pela *cultura* que está empreendendo esse desafio.